

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2000/2 | SAYI: 32



FELSEFE DÜNYASI

2000 / 2 Sayı/Issue: 32

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Necati ÖNER

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Yrd. Doç. Dr. Erdal CENGİZ

Yrd. Doç. Dr. Kubilay AYSEVENER

Dr. Gürbüz DENİZ

Dr. İsmail KÖZ

Akademik Danışma Kurulu/Academic Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Prof. Dr. Saffet BİLHAN

Prof. Dr. Abdülkuddüs BİNGÖL

Prof. Dr. Süleyman H. BOLAY

Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ

Prof. Dr. Yasin CEYLAN

Prof. Dr. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU

Prof. Dr. Teoman DURALI

Prof. Dr. Teo GRUNBERG

Prof. Dr. Esin KÂHYA

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM

Prof. Dr. Ö. Naci SOYKAN

Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN

Prof. Dr. Necmettin TOZLU

Prof. Dr. Şafak URAL

Prof. Dr. Yasin YENİŞEHİRLİOĞLU

Yazışma Adresi:

P.K. 21 - Yenışehir / ANKARA

Tel&Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı:

2.500.000 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:

VakıfBank Kızılay Şubesi: 2007311

Dizgi-Baskı / Design-Printed: Türkiye Diynet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

ANKARA - Tel: 0312 417 09 04

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2000/2 | SAYI: 32



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Eleştirel Zihniyet.....	3
Necati ÖNER	
Mutezile'de Zaman	5
Kazım SARIKAVAK	
Arsitoteles'in Bilim Anlayışı.....	23
Hüseyin Gazi TOPDEMİR	
Platon ve Yunus Emre Düşüncesinde "Sevgi ve Aşk"	37
Emel KOÇ	
'Tanrı' Teriminin Anlam ve Referansı	49
Mehmet Sait REÇBER	
Kant'ta Pratik Aklın Doğal Diyalektiği	67
Lokman ÇİLİNGİR	
Kendimiz İçin Yararlı Olan Nitelikler Üzerine	77
David HUME	
Hegel'in Din Felsefesinde Vorstellung'un Statüsü.....	83
Paul RICOEUR	

ELEŞTİRİSEL ZİHNİYET

Prof. Dr. Necati ÖNER*

19-22 Kasım 1986'da, Ankara'da, düzenlenen "Türkiye Birinci Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu"nda "Üç Temel Zihniyet" adı ile bir bildiri sunmuştum. Bildiri 1991'de adı geçen sempozyumun bildiri kitabında, daha sonra *Felsefe Yolunda Düşünceler* adlı kitabımda (ilk baskı 1993-ikinci baskı 1999) yayınlamıştım. Bildiride Lévy-Bruhle'den beri kabul edilen olgusal (positif) ve büyüsel (magique) diye adlandırılan, insanın, iki temel zihniyetine eleştirel (critique) diye bir üçüncüsünü eklemiş, bunun felsefe ve dinde görüldüğünü söylemişim. Bu iddiam ne sempozyumda ne de sonradan hiçbir yankı yapmadı. Ülkemiz düşünce dünyasında sık rastlanan kayıtsızlık örneklerine ek olarak unutulup gitti, fakat sorun üzerinde durmama engel olmadı. Bu konudaki fikirlerimde bazı değişiklikler ve bazı açıklamalar yapma gerekliliğini duydum.

Eleştirel zihniyetin büyüsel ve olgusal zihniyetler yanında, onlardan farklı, temel bir zihniyet olduğu kanaatimi muhafaza ediyorum. Eğer böyle bir temel zihniyet olmasa idi Auguste Comte'un anlayışı dışında bir felsefe yapılamazdı, yani metafizik konularla insan meşgul olmazdı. Halbuki her devirde metafizik konuları ele alan büyük filozoflar yetişmiştir. Günümüzde de bu çalışmalar devam etmektedir. İnsan, olgusal zihniyetin eseri olan bilimle yetinmiyor. Bu verilerin ötesine geçmemek için akla sınır çizilemiyor. Düşünme konusu olmaktan çıkarılamayan Allah, varlık, öz, varoluş gibi bir çok felsefi sorunu büyüsel veya olgusal zihniyetle işleyemezsiniz.

Büyüsel zihniyette gizli, görünmez güçlere sığınmaya, her şeyi, ilgili objenin içinde taşıdığına inandığı gizli güçle açıklamaya zorlayan bir ortam vardır. Bu ortamda büyü, sihir, fal gibi vasıtalarla, pratik sorunların çözümü için bir tatmin yolu aranır.

Olgusal zihniyette olgular ve deneyimle sınırlanmış bir ortam vardır. Burada elde edilen sonuçlar doğrulanabilme imkânına sahip olduğu için, inandırıcılığı ve pratikte sağladığı faydalar fazla olur.

Her iki ortamda da akıl, bulunduğu ortama uyarak, fonksiyonunu yerine getirir. Birincisinde akıl yürütmeyi sağlayan önermeleri oluşturan kavramlar, deneyim ihtiyacı duyulmayan ve de doğrulanma imkânı olmayan inançlarla dolu kolektif tasavvurlardır. İkincisinde ise akıl yürütmede kullanılan kavramlar deneyle kazanılmış, doğrulanması mümkün kavramlardır. İşte bilim bu ikinci zihniyetle oluşup gelişir.

* Emekli Felsefe Profesörü

İnsanda bu iki ortamı aşma gücü vardır. Bu ortamlarda elde edilenleri değerlendirir, eleştirerek yeni görüşler yeni açıklamalar yapar.

İnsan kendi varlığına derinliğine nüfuz edince eleştirisel zihniyetinin hakimiyetini artırır. İnsan doğası gereği varolan olduğu gibi bilmeyi, iyi hareket etmeyi -Kant'ın dili ile en yüksek iyiyi gerçekleştirmeyi- ister. Bunun yanında kendisinin mükemmel bir varlık olmadığının da farkındadır. İstemese de yanlış yapabilmektedir. Ayrıca bilgi ve eylemlerinin (fiillerinin) denetimini yapma gücüne de sahiptir. Bu güç akıl gücüdür. Böyle bir bilince varan insan kendi yapıp etmelerini eleştirerek daha doğru ve daha iyiyi elde edebileceği tutuma girebilir. İşte bu tutum eleştirisel zihniyettir.

Üç Temel Zihniyet başlıklı yazımda, eleştirisel zihniyetin din ve felsefede açıkça görüldüğünü, dinin büyüsel zihniyetin eleştirisi, felsefenin de olgusal zihniyetin eleştirisi olduğunu söylemiştim. Bu hüküm her ne kadar doğru ise de din ve felsefenin aynı alanda zikredilmesi yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilir. Din ilâhâdir, esas fikirleri aşkın varlığa yani Allah'a aittir. Bu bakımdan dinde büyüsel zihniyetin eleştirisi insana değil, Allah'a aittir. Burada değerlendirmeyi insan yapmaz ancak kabullenir. Bu bakımdan dinde büyüsel zihniyetin değerlendirilmesi insan zihniyetine misal verilemez. Bu durumu açıklamak gerekir. Felsefe ise insanın yaptığı bir değerlendirmedir. Ve onun eleştirisel zihniyetinin bir eseridir.

Akla şu soru gelebilir. İnsanın eleştirisel zihniyeti dinde kendini göstermez mi? Gösterir. İnsanın, fiil ve sözlerin, Allah'ın kelâmı olan kurallara uyup uymadığı yolundaki değerlendirmesi eleştirisel zihniyetinin eseridir. İslâm'da kelâm tartışmaları bu zihniyetin ürünüdür. Bu zihniyet yalnız felsefe ve dinde değil, bilimde, sanatta ve insanın bütün iradî eylemleri karşısında görülür. Ve bu zihniyet insanın her alanda gelişmesini sağlar. İnsanın bütün yapıp etmelerinin eleştirilebilmesi onun önemli varlık sebeplerinden birisidir. Bu nedenle eleştirisel zihniyet olgusal ve büyüsel zihniyetin yanında üçüncü temel zihniyettir.

MUTEZİLE'DE ZAMAN

Kazım SARIKAVAK*

İslâm düşünce tarihinde uğraştıkları bütün meselelerde akli temele alan ilk itikâfî mezhep, Mutezile'dir. Bilindiği gibi Mutezile, birçok müsteşrik tarafından da, İslâm'ın rasyonalistleri diye nitelendirilmiştir. Mutezile mensubu düşünürler, farklı çıkışları, farklı yaklaşımlarıyla İslâm tarihinde bir döneme damgasını vurmuşlardır. Haklarında pek çok spekülasyon üretilen mutezile, bugüne kadar varlığını Zeydiye⁽¹⁾ içerisinde devam ettirmiştir⁽²⁾. İlk kurucuları Vâsıl b. Ata (öl. 749) ve Amr b. Ubeyd (öl.762)'den sonra, bu okul içerisinde Ebu'l Huzeyl el-Allâf (öl.841), Nazzâm (öl.845), el-Câhiz (öl.869), Kadı Abdulcabbar (öl.1025), Zamaşşeri (öl.1144) gibi pek çok bilgin ve düşünür yer almıştır.

Mutezile'nin çıkış ve gelişme dönemleri oldukça erken tarihlere rastladığından, görüşleri her açıdan önemlidir. Ancak onların özellikle tabiat meseleleri hakkındaki düşünceleri elbette çok daha fazla önem arz etmektedir. Zira İslâm dünyasında onların ortaya çıktığı dönemlerde henüz ilmi ve felsefî çeviriler, ya hiç başlamamış veya henüz başlamıştır. Bundan dolayı, onların aynı zamanda fiziği ilgilendiren zaman meselesi ve onunla ilgili diğer kavramlar hakkındaki görüşleri oldukça önemlidir.

Burada hemen belirtmemiz gerekir ki, Mutezile'nin zaman konusundaki görüşlerine yönelik, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, belli başlı hiçbir çalışma yoktur. Bu bakımdan bizim bu araştırmamız, bir ilk deneme niteliği taşımaktadır, denebilir.

Mutezile'nin zaman anlayışını izah edebilmek için, önce doğrudan zamanla ilgili hareket, sükûn (duraganlık), mekân ve bu bağlamda tafra gibi kavramlarla zaman-yaratma ilişkisi, kümûn-zuhûr teorilerini açıklamaya çalışacağız. Ayrıca, zaman-başkalaşma ve öncesizlik-sonsuzluk (kıdem-beka) münasebetleri hakkındaki görüşlerini de zaman merkezli anlatmaya çalışacağız.

*Doç.Dr.Gazi Üniversitesi, Fen-Edb. Fak. Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

(1) Zeydiye: Bu zümre, Zeyd b. Ali (öl.738-9)'ye tabi olan ve bugün de faal olan siyasi bir şii mezheptir. Zeydiler, şii fırkalar arasında sünnilere en yakın olanlardır. Zeydiler, Kelâmda mutezili olmalarının yanında Tasavvufa karşıdır. Bazı ibadet konularında ise, diğer şii mezheplerle ortak özelliklere sahiptirler. Aile Hukuku açısından kendi dışındakileri reddederler. Ayrıca muta nikahını kabul etmezler. (R.Strotmann, "Zeydiye", İ.A. (MEB), c. 13, İstanbul-1986, s. 549-551).

(2) H.S.Nyberg, "Mutezile", İ.A. (MEB), c. 8, İstanbul-1979, s. 761.

Zaman-Hareket-Sükûn İlişkisi

Mutezile'nin zaman anlayışı daha çok, onların hareket anlayışlarının içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla onların zamanla ilgili düşüncelerini öncelikle hareketle ilgili düşünceleri içerisinde ele almak uygun olacaktır. Bu arada hareket söz konusu edildiğinde onunla birlikte sükûn'un (durağanlık) da ne olduğunun mutezile açısından ortaya konulması gerekir. Çünkü Mutezile'ye ait eserlerde, diğerlerinde olduğu gibi, hareket kavramı hep sükûn kavramının karşıtı olarak kullanılmıştır. Bu açıdan sükûn'un da zamanla ilişkili olduğu açıktır. Bu durumda önce hareketin ve ona bağlı olarak da zamanın ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Mutezili düşünce tarihi içerisinde, fikirlerinin derinliği ve özellikle de tabiat konularındaki düşünceleriyle önemli bir yere sahip olan Nazzâm, bütün cisimlerin hareket ettiğini söyledikten sonra, hareketin itimat ve nakil hareketi olarak ikiye ayrıldığını belirtir. Bunlardan itimat hareketini ise, Nazzâm, "... Allah, cisimleri yarattığında onların hareketi, itimadî bir hareketi..."⁽³⁾ diye nitelemiştir. Fakat burada itimat hareketi nedir?, Nasıl gerçekleşmektedir? belirtilmemektedir. Ayrıca nakil hareketi nasıl bir harekettir? Bu sorulara Nazzâm'ın cevabını Eş'arî şöyle nakletmektedir: "... Hareketler, iki çeşittir: İtimad hareketi ki, o mekândadır, nakil hareketi ise, mekândandır..."⁽⁴⁾ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, itimad hareketi, mekân içerisinde meydana gelirken; nakil hareketi mekândan mekâna geçiş esnasında gerçekleşmektedir. Yani birinci tür hareket, tek mekânda olurken ikinci tür hareket için, birden fazla mekân gerekmektedir.

Kelime olarak sözlüklerde güvenme, bağlı olma, dayanma, tasdik gibi anlamlara gelen itimat terimi, daha sonra özellikle Nazzâm tarafından bir hareket çeşidi olarak nitelendirilmiştir. İtimad hareketi birleşik bir kavram olarak ne anlama geliyor? Kelam sözlüklerinde bu hareket Mutezile'ye atfen şöyle tanımlanmıştır: "...İtimad hareketi, mekânda gerçekleşir; bunu bir fâil gerçekleştirir ki, fâil o şeyde zat olan ortaya çıkarır ve ona itimadî hareket denilir..."⁽⁵⁾ Buna ilaveten itimad hareketi konusunda şunları da belirtmemiz gerekir: İtimad hareketi, sürekli yaratma fikriyle de ilişkilidir. Bu hareket, âlemin varlığının sürekliliği (istimrarı) anlamına gelmektedir. Ancak âlemin varlığa çıkabilmesi için bir var eden olmalıdır. Dolayısıyla, itimad hareketi, Allah'ın evrendeki yaratma işini sürekli sürdürmesi manasına da gelmektedir.⁽⁶⁾

Nazzâm'ın itimat ve nakil diye ikiye ayırdığı hareketi bir oluş olarak nitelediğini de görüyoruz. Nitekim ona göre, "... hareketler, oluştan başka bir şey değildir..."⁽⁷⁾ Bu

(3) el-Eş'arî, Makâlât el-İslâmiyyîn, Wiesbaden-1980, s. 324-5; A.Mahmud Subhi, fi İlmi'l-Kelâm, c. 1, Beyrut-1985, s. 240, 302.

(4) el-Eş'arî, a.g.e., s. 347.

(5) Semih Dugaym, Mustalahâtu İlmi'l-Kelâm, c. 1, Lübnan-1998, s. 158.

(6) A.Mahmud Subhi, a.g.e., c.I, s. 250.

(7) el-Eş'arî, a.g.e., s. 324.

ise, bize, Herakleitos (ö.l.M.Ö.480)'u hatırlatmaktadır. Ayrıca, Nazzâm'ın bu ifadelerinden onun her iki hareketi de oluş olarak kabul ettiği görülmektedir.

Mutezile'nin önemli isimlerinden Ebu'l-Huzeyl'in hareket konusundaki görüşlerine gelince, Eş'arî'nin nakline göre Ebu'l-Huzeyl, "...cisimde hareket birdir ve iki fâil tarafından yapılır. Bu iki fâilin de, birbirinden farklı iki fiili vardır..."⁽⁸⁾ demektedir. Sonra, Ebu'l-Huzeyl, cismin hareketinin onun parçalarının sayısınca olduğunu ileri sürer. Yine ona göre, cismin bir kısmına giren yani bir kısmını etkileyen hareket, o cismin diğer kısmını etkilemez. Yine O, hareket, zamana bölünür ve bir zamanda bulunan hareket, diğer zamanda bulunmaz, bu iki ayrı ânda olan hareketi iki farklı etken (fâil) meydana getirir iddiasını ileri sürer.⁽⁹⁾ Görüldüğü gibi Ebu'l-Huzeyl, zaman ve hareket, hareket ve hareketin fâili gibi kavramları birbiri içerisinde, birbirinden ayrılamayan kavramlar olarak nitelendirmektedir. Yukarıdaki ifadelerde Ebu'l-Huzeyl'in hareketi hem bir, hem de iki olarak nitelmesi bir çelişki gibi görülmektedir. Ancak ifadelere iyi dikkat edilirse, bir çelişkinin olmadığı farkedilir. Zira, bir ânda meydana gelen hareket, bir tanedir, diğer ânda meydana gelen de bir tanedir. Dolayısıyla her ândaki hareketin birbirinden farklı olması gerekir ki, onun anlatmak istediği de budur.

Diğer taraftan, oluş olarak nitelendirilen hareket, yine Ebu'l-Huzeyl tarafından araz (ilinti) olarak da görülmektedir. Bilindiği gibi arazın varlığı cevhere bağlıdır; daha doğrusu onun müstakil bir varlığı yoktur. Dolayısıyla arazlar da, iki zamanda aynı kalmazlar. Onların aynı kalmasını Tanrı'nın onlara "baki kal" demesine bağlayan el-Allâf, zamanın bütün ânlarının kendi başlarına olduklarını ve hiçbir şeyin iki zamanda bir hal üzere kalmadıklarını ileri sürmektedir.⁽¹⁰⁾ Buna göre, evrendeki her türlü oluş ve bozuluşun tek kaynağı Tanrı'dır. Dolayısıyla bu son anlayışıyla da onun Aristocu hareket anlayışından farklı bir görüşe sahip olduğu görülmektedir.

Nazzâm ile hocası Ebu'l-Huzeyl arasında bazı konularda görüş ayrılıkları vardır. Bu farklılıklardan birisi ise, zamanın ve evrenin başlangıcı problemindedir. Nitekim, el-Allâf, âlemin Allah tarafından ilk yaratıldığında sakin olduğunu iddia ederken, hocasının aksine Nazzâm da, Allah'ın ilk yarattığında âlemin hareketli olduğunu iddia etmektedir.⁽¹¹⁾ Burada Mutezile'nin evrenin yaratılmasına ilişkin fikirlerinin dışındaki hareket ve sükûn konusundaki düşünceleri ise, Aristo'yu hatırlatmaktadır. Zira Aristo, ilk kıvılcıktan hareketli olan birinci semaya hareketi verdikten sonra hareketin ondan diğer varlıklara geçerek âleme yayıldığını söylemektedir.⁽¹²⁾

Birbirlerinden çok farklı düşünen Mutezili düşünürlerinden biri de, Kadı

(8) el-Eş'arî, a.g.e., s. 319.

(9) el-Eş'arî, a.g.e., s. 319.

(10) A.Mahmud Subhi, a.g.e.,c.1,s. 214.

(11) A.Mahmud Subhi, a.g.e., c. 1, s. 239.

(12) S.Hayri Bolay, Aristo Metafizikî ile Gazali Metafizikînin Karşılaştırılması, İstanbul-1980, s. 92, 130-132.

Abdülcabbar'dır. O da, Nazzâm gibi hareketi ikiye ayırır: *İhtiyari* (isteğe bağlı, kesbî) hareket ve *ıztırası* (zorunlu) hareket⁽¹³⁾ Bu hareketler nasıl meydana gelir? Kendiliğinden mi? Yoksa bir başkası tarafından mı meydana getirilir? Kadı Abdülcabbar, her iki hareketi de kulun yaptığını, ama Allah'ın yarattığını söyler. Onun bu hareket taksimi diğerlerinden farklıdır. Zira O, burada hareketi, insanî ve ahlakî açıdan ikiye ayırmaktadır. Felsefî ve bilimsel açıdan ise O, hareketi şöyle tarif eder: Hareket, cisimde bir etki sonucu meydana gelen şeydir ve bu etkinin etkenleri (fâilleri) değişik olsa da hareket değişmez.⁽¹⁴⁾ Onun bu tanımı ise, daha çok kozmolojik bir tanımdır. Burada özellikle, yine bir oluş olan hareketin sürekli olduğu vurgulanmaktadır.

Şimdi de biraz daha ayrıntılı olarak **sükûn** nedir? Daha açık olarak Mutezile **sükûnu** nasıl anlıyor? gibi sorulara cevap arayalım.

Sükûnun ne olduğu sorusuna Kadı Abdülcabbar'ın cevabı ise şöyledir: "... **Sükûn**, gerçekte hareketin zıddı olarak gerçekleşir ve hareketin akabinde meydana gelir..."⁽¹⁵⁾ Burada hareket ve **sükûn**dan biri bir yerde varsa, diğerinin olmadığına, hareketin sona ermesiyle **sükûn**un ortaya çıktığına işaret edilmektedir. Yani bir cisimde aynı anda hem hareket hem de **sükûn** bulunmamaktadır. Nitekim el-Hayyât da, bu hususu şöyle belirtir: "... Cisim, kendisine hareketin girmesiyle (hululuyla) hareket eder; kendisine **sükûn**un hululuyla da durağan (**sükûn**) laşır..."⁽¹⁶⁾ Bu tanımlardan anlaşılan bir önemli nokta ise, gerek hareket ve gerekse **sükûn**un gerçekleşmesi zaman içerisinde olmaktadır. Yani her ikisi de varlıklarını zamana bağlı olarak gerçekleştirmektedirler.

Eş'arî'nin nakline göre Mutezile'nin önemli isimlerinden el-Cübbâf, **sükûnu**; cansızların ve canlıların **sükûnu** diye ikiye ayırır. Cansızların **sükûnu** sonsuz(baki), canlıların **sükûnu** ise, sonludur.⁽¹⁷⁾ Burada **sükûn**un canlılarda zıddı olan hareketle ortadan kalkacağına cansızlarda ise, hareketin yokluğundan dolayı sürekli **sükûn** halinin hakim bulunduğuna işaret edilmiştir.

Diğer taraftan Nazzâm, cisimlerin, gerçekte (hakikatte) hareket ettirildikleri halde, kullanılan dilde (lügatte) sakin olarak nitelendiklerini, hareketlerin ise, oluştan başka bir şey olmadığını ileri sürer.⁽¹⁸⁾ Burada bütün cisimlerin oluş olan hareket halinde bulduklarını belirten Nazzâm'ın zıddına Muammer b. Abbad es-Sulemî (öl. 830) ise, bütün cisimlerin gerçekte sakin, lügatte hareket halinde olduğunu belirterek, **sükûn**un oluş olduğunu ifade ediyor.⁽¹⁹⁾ Bu açıklamada özellikle **sükûn**un bir oluş olarak nitelenmesi

(13) Kadı Abdülcabbar , Şerh el-Usûl el-Hamse, Kahire-1988, s. 372.

(14) A.g.e., s. 561.

(15) A.g.e., s. 47.

(16) el-Hayyât el-Mutezili, el-İntisar, Beyrut-1957, s. 83.

(17) el-Eş'arî, Makalat..., s. 359.

(18) A.g.e., s. 324.

(19) el-Eş'arî, Makalat..., s. 324.

oldukça ilginçtir. Zira, daha önce Mutezile'ye atfen ifade edildiğine göre **sükûn**, iki zamanda bir mekânda aynı kalana denilmekte idi. Yine bu konuda el-Allâf, cisimlerin hakikatte hareket ve **sükûn** halinde olduklarını; ancak hareketin de, **sükûn**un da oluşun dışında bir şey olduklarını⁽²⁰⁾ belirtir. Bu ifadelere bakıldığında ise, çok daha farklı bir hareket ve **sükûn** nitelemesini görüyoruz. Zira burada gerçekte hareket ve **sükûn**un gerçekleşme alanının cisim olduğu vurgulanırken, önceki iki düşünürden farklı olarak O, hareket ve **sükûn**un oluş olmadığını belirtir. Bu görüşlerde adeta Hegel'in zamanı "...olduğunda olmayan ve olmadığına da olan varlıktır. (O bir) sezgilenmiş oluştur..."⁽²¹⁾ şeklindeki tanımını hatırlatan bir anlayış vardır.

Akılcı oldukları ifade edilen Mutezile'nin, bireysel akli hürriyete verdiği değeri yukarıdaki görüşler de teyit etmektedir. Zira, hocası el-Allâf'ın düşüncelerine zıt bir düşünceye sahip olan Nazzâm'ın görüşleri buna en açık örnektir. Ancak bu ifadelerde birbirine zıt görüşler olmakla beraber, ortak noktalar da vardır. Bu ortak noktalar şöyle tesbit edilebilir: Öncelikle, hepsine göre, cisimler hareket ve **sükûna** maruzdur. İkinci olarak, cisimleri kendilerinin dışında bir şeyin hareket ettirdiğidir. Üçüncü ve en önemli ortak nokta ise, **oluşun** hepsinde de hareket ve **sükûnu** belirleyen unsur olmasıdır. Bütün bu ortak noktaların üzerinde birleştiği ise, **zamandır**. Zira zaman, bunların bilinmesi ve belirlenmesi için birinci şarttır.

Mutezile içinde **hareket** ve **sükûn** nitelemesine farklı bir pencereden, yeni kavramlar da ekleyerek, bakan bir başka isim de el-Cübbâî'dir. O da, ilk olarak, hareket ve **sükûnu** oluş olarak niteler; ancak "... hareket, zevâl (yok olma) anlamındadır. Hareket, zevâl demektir. Yoksa hareket, intikal (bir yerden bir yere geçme) anlamına gelmez. Yok olan harekete zevâl adı verilir de intikal adı verilmez..."⁽²²⁾ diyerek hareket anlayışına yeni bir boyut getirmektedir. Burada Cübbâî, diğer Mutezili düşünürlerden özellikle Nazzâm'ın hareket tanımından çok farklı bir tarif ortaya koymaktadır. Zira O, hareketi, bir nakil olarak görmemektedir. Ayrıca hareketi tanımlamada yeni bir kavrama müracaat eder ki, o da **zevâl** kavramıdır. Burada hemen şunu da ifade edelim, kelim sözlüklerinde **zevâl** terimi "... hareket, nakil, bir mekândan çıkma, göçüp gitme..."⁽²³⁾ gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Öyle görülmüyor ki, Cübbâî tarafından zevâl kavramı, çok bilinen anlamlarının dışında farklı bir yönü açısından ele alınmaktadır. Nazzâm gibi, Cübbâî de yeni kavramlar, yeni teoriler geliştirmektedir ki, zevâl kavramı buna en açık örnektir.

Bundan sonraki kısımda **zaman-mekân** ilişkisi nedir? Bu konuyu açıklamak için

(20) A.g.e., s. 325.

(21) W.Mays, "Hegel ve Marx'ta Zaman ve Zamansallık" (Çev. A. Tümerekin), Cogito, S. 11, İstanbul-1997, s. 66.

(22) el-Eş'arî, a.g.e., s. 355.

(23) Semih Dugaym, a.g.e., c. 1, s. 623.

Mutezile'nin ortaya koyduğu yeni kavramlar var mıdır? Yine **hareket-mekân-sükûn** arasında bir ilişki var mıdır? gibi sorular cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Zaman-Mekân ve Tafra İlişkisi

Mutezile'nin **zaman-mekân** ilişkisi konusundaki görüşleri, daha çok **cisim, hareket ve oluş** kavramları ile birlikte ifade edilmiştir. Ayrıca Mutezile'nin zaman-mekân anlayışının özellikle Nazzâm'ın **tafra** (sıçrama) teorisi ile de çok yakın bir ilişkisi vardır.

Cisimdeki hareket ve **sükûn**un kavranması için zamana ve bunların meydana gelmesi için de mekâna ihtiyaç vardır. Mutezile **mekânı**, çok açık olmasa da, şöyle niteleyerek önemine işaret etmektedir: "... cisim, var olduğunda ona mutlaka bir mekân gereklidir. Cismin mekâna ihtiyacı ise, onun sürekli oluş halinde olması sebebiyledir..."⁽²⁴⁾ Buradan anlaşıldığına göre mekân, cismin içinde ve her türlü oluşun kendisinde gerçekleştiği şeydir. Nitekim, daha açık bir ifadeyle **mekân**, "...her türlü birleşme ve ayrılmanın yani oluşun kendisinde olduğu mahaldir..."⁽²⁵⁾ diye tarif edilmiştir. Bir başka açıdan da mekân-cevher ilişkisiyle mekân, "... cevherin varlığı mekânından ayrılmaz..."⁽²⁶⁾ diye tanımlanmaktadır. Burada şunu belirtmek gerekir ki bazı mutezililer, cevheri cisim olarak kabul etmektedirler.⁽²⁷⁾ Yukarıda da belirtildiği gibi, cisimlerdeki her oluş ve bozuluş için hem mekân hem de zaman gereklidir. Zira Mutezile'ye göre, "...bu cisimlerde sürekli birleşme, ayrılma, hareket ve **sükûn** olmaktadır... Bunlar ise, o cisimlerin zamanlarının ve mekânlarının değişmesiyle gerçekleşir..."⁽²⁸⁾ Dolayısıyla zaman ve mekân cisimlerdeki her çeşit oluşun göstergeleridir.

Diğer taraftan Eş'arî de burada söz konusu edilen ilişkilere Ebu'l-Huzeyl'in şu görüşünü naklederek işaret eder: "...Birinci mekândan ikinciye hareket eden cisim, ikinci mekânda olur. Bu oluşta birinci mekândan ikinciye çıkış ve intikal vardır. Cismin mekânda **sükûnu** ise, onun iki zamanda da aynı mekânda sabit kalmasıdır. Mekândan harekette iki mekân ve iki zaman gereklidir..."⁽²⁹⁾. Bu ifadelerde özellikle el-Allâf, hareket ve **sükûn**un belirlenmesinde zaman ve mekânın yerine işaret etmiştir. Aristo'da zaman, hareketin ölçüsü olarak görülürken burada sadece zaman değil; mekân da

(24) Kadı Abdülcabbar, Şerh el-Usul..., s. 112.

(25) Kadı Abdülcabbar, a.g.e., s. 112; Richard M.Frank, The Metaphysics of Created Being According to Abü'l-Hudhayl al-Allâf, Leiden-1966, s. 18 (R.M.Frank, burada el-Allâf'ın mekânı şöyle tarif ettiğini belirtir: "...Mekân oluşun kendisinde olduğu yerdir...")

(26) Kadı Abdülcabbar, el-Muhit, Kahire, Tarihsiz, s. 64.

(27) Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (Çev: K.Turhan) İstanbul-1987, s. 49.

(28) Kadı Abdülcabbar, Şerh el-Usul..., s. 111, (Konuyla ilgili H.Ziya Ülken'in tesbiti ise şöyledir: "... Mutezile'ye göre ne kadar maddi şey varsa hepsi mekândadır..." Bkz. H.Z.Ülken, İslâm Düşüncesi, İstanbul-1946, s. 37.)

(29) el-Eş'arî, a.g.e., s. 355.

hareketin ölçüsü olarak vurgulanmıştır. Bunun yanında mekân ve zamanın **sükûn** için de ölçü olduğunu görmekteyiz. Harekette iki mekân, iki zaman; **sükûnda** bir mekân iki zaman nitelenmesi de kendi zamanlarına göre oldukça ilginç ve farklı bir bakış açıdır.

Zaman-mekân ilişkisini açıklama yönünde Nazzâm tarafından ileri sürülen **tafra** teorisi, birçok Mutezile düşünürünün karşı çıkmasına rağmen oldukça ilginç, orijinal ve farklı bir teori olarak değerlendirilebilir. Burada öncelikle **tafra**'nın kelime ve kavram anlamı ile bu teorinin zaman ve mekânla ilişkisini açıklığa kavuşturalım.

Tafra, sözlüklerde, bir kere sıçrayış, sütün etrafına taşması gibi anlamlara gelmektedir. Kavram olarak ise, genelde boşluk (halâ) kavramıyla da ilintilendirilerek, yürüme kavramından farklı olarak mesafelerin **sıçrama** yoluyla geçilmesi⁽³⁰⁾ gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi **tafra** kavramını orijinal bir zaman-mekân içerikli teori haline getiren Nazzâm'dır. Nitekim o, bu kavrama cisim, hareket, mekân ve zaman çerçevesinde bir anlam kazandırarak **tafrayı** şöyle tanımlar: "... sonlu olan bir mesafenin katedilmesine **tafra** denilir..."⁽³¹⁾ Şimdi bu **tafrayı** biraz daha açık ve etraflıca izaha çalışalım. Acaba bu **tanımda** geçen "sonlu mesafe" diğer mesafelere bitişik midir, yoksa arada başka mesafeler var mıdır? varsa ne kadardır? Daha açık bir deyişle bir mesafeden hemen diğerine mi, yahut arada birkaç mesafe atlayarak mı **tafra** meydana gelmektedir? Şimdi bu sorulara Nazzâm'ın cevabı nedir, onları görelim.

Nazzâm, **tafra** kavramının ne olduğunu izah ederken bu sorulara da cevap vermiş oluyor: "... **Tafra**, hareket halindeki bir cismin ikinci mekâna uğramadan veya aracı mekânlar kullanmadan üçüncü mekâna nakil olması haline denir..."⁽³²⁾ Peki burada ifade edilen cismin ara bir mekâna uğramadan birinci yerden doğrudan üçüncü yere sıçraması ve bunu kendi kendine yapması mümkün müdür? Bu sorulara Mutezile'nin genel anlayışı çerçevesinde cevap aramak gerekir. Zira, onlara göre evren ve evrendeki olaylara müdahalede Tanrı, tek yetkin varlıktır. Bu açıdan da, **tafranın** gerçekleşmesinin nihai mercii Tanrı'dır. Bu konularla ilgili daha geniş açıklamaları ise, zaman-yaratma ve kümûn-zuhur teorisi bahsinde belirtmeye çalışacağız.

Bu bahsi tamamlarken, özellikle şu hususu da belirtmemiz gerekir: Nazzâm'ın **tafra** teorisi, diğer Mutezili düşünürler tarafından genel kabul görmemiştir. Zira, Eş'arî'nin nakline göre Nazzâm'ın bu teorisini muhal gören el-Allâf gibi pek çok düşünür, onun bu düşüncesine karşı çıkmışlardır.⁽³³⁾ Bu durum ise, daha önce de belirtildiği gibi, Mutezilenin mütecanis fikirlere sahip olmadıklarının bir başka göstergesidir.

(30) Semih Dugaym, a.g.e., c. I, s. 743-4 (Tafra'nın kavram anlamına yer veren S. Dugaym'ın bu sözlüğünde izahların çoğu yine de Nazzâm'a dayandırılmaktadır.)

(31) J.de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi (Çev. Y.Kutluay), Ankara-1960, s. 39.

(32) El-Eş'arî, a.g.e., s. 321; A.Mahmud Subhi, a.g.e., c.I., s. 247.

(33) el-Eş'arî, a.g.e., s. 321.

Zaman-Yaratma ve Kümûn-Zühûr İlişkisi

Mutezile'nin ve Müslümanların genel anlayışına göre Allah, kendi dışındaki her şeyin yaratıcısıdır. Allah'ın dışında her şey hâdistir; sadece Allah, ezeli ve ebedidir. Daha sonra da işaret edileceği gibi, Allah'ın yaratması konusundaki Mutezile'nin fikirlerini açıklayan el-Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl'in konuya ilişkin şu görüşünü nakleder: "...yaratma, mekânda değildir..."⁽³⁴⁾ bu görüşüyle O, Tanrı'nın yaratma işinde mekâna ihtiyacının olmadığını vurgulamak istemiştir.

Kadı Abdülcabbar, özellikle filozofların görüşlerinde ağırlıklı olarak yer alan Tanrı ile evren arasında aracı güçler kabul eden teorilerini reddetmektedir ve Tanrı'nın vasıtasız tek yaratıcı olduğunu söylemektedir: "... Allah ile evren arasında aracı olarak yıldızları, akılları ve nefisleri kabul etmek doğru değildir. Zira Allah, âlemi aracısız yaratmaktadır..."⁽³⁵⁾ Görüldüğü gibi, Allah, ortaksız bir yaratıcıdır. Bu yaratma işinde Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu görüş, bize Gazzali (öl. 1111)'nin iradeciliğini, Malebranche (öl. 1715)'in vesileciliğini ve "Vision en Dieu= her şeyi Allah'da görmek" görüşünü hatırlatmaktadır. Zira onlar da yaratmada aracı kabul etmemektedirler. Mutezile'nin bu konudaki düşünceleri, diğer konulardaki düşünceleri ile de bağlantılıdır. Onlara göre Allah'ın dışında kalanlar, neden kadîm değil? Bu sorunun cevabı şöyledir: "... Şayet cisimler, kadîm olursa, Allah'a ortak olmuş olurlar. Oysa Allah'ın hiçbir konuda benzeri yoktur. Bu açıdan sadece Allah, kadîm bütün cisimler muhdestir."⁽³⁶⁾ Buradan da anlaşılacağı gibi Allah, her yönüyle tekdir. O'nun dışındakiler de her yönüyle O'ndan ayrıdır, aksi halde onlar, Allah'a benzer bir konuma sahip olurlar ki, bu da mümkün değildir. Şu halde Allah, âlemi aracısız yaratmada mutlak hakimdir. Peki o takdirde Allah, zamanın içinde midir, dışında mıdır? Bu bizi aynı zamanda zamanın ezeliyeti veya hâdisliği problemine götürür. Bu durumda zaman ezeli midir? Hâdis midir? Bu konu eskiden beri tartışmalıdır. Mutezile, zamanın hâdis olduğu tarafında yer alıyor ve zamanın da diğer bütün varlıklar gibi, yaratıldığı ve dolayısıyla da hâdis olduğu fikrini taşıyor: "... zaman, soyut birlikler ve arazlar olarak Tanrı tarafından yaratılmıştır..."⁽³⁷⁾ Görüldüğü gibi Mutezile'ye göre sadece somut varlıklar değil; aynı zamanda içinde zamanın da yer aldığı soyut varlıklar da, Tanrı tarafından yaratılmışlardır.

Bilindiği gibi Mutezile düşünürleri bir kısım filozoflardan farklı olarak yaratmanın bir ânda toptan olduğu, ancak varlık sahnesine çıkışın tedricen, zamanla meydana geldiği kanaatindedirler. Burada yaratılış potansiyel ve teorik olarak oluşmaktadır. Tıpkı

(34) el-Eş'arî, Makalat..., s. 367.

(35) Kadı Abdülcabbar, Şerh el-Usul..., s. 121.

(36) A.g.e., s. 95.

(37) Richard M.Frank, a.g.e., s. 17.

bir kromozomda insanın bütün özelliklerinin gizli bulunması gibi. Nitekim bu görüş, onlardan nakledilen şu ifadelerde de teyit edilmektedir: "... Allah, cisimleri bir ânda yarattı. Cisim, her ân yaratılmaktadır..."⁽³⁸⁾ Burada Tanrı'nın ilk olarak her şeyi bir ânda yarattığı, ancak onların fizik dünyada varlık kazanmalarının ise daha geniş bir süreçte gerçekleştiği belirtilmektedir. Fakat sonraki evrelerde varlık kazanmaları da Tanrı tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu ifadelerde, aynı zamanda, biraz sonra izah edilecek olan **kümûn-zuhûr** teorilerine de bir işaret söz konusudur. Bütün bunlardan sonra şunu da belirtmek gerekir: Onlara göre, "...Allah zaman, mekân, hareket vb. her şeyden münezzehtir. O, aynı zamanda oluşun da yaratıcısıdır..."⁽³⁹⁾

Kümûn-Zuhûr Teorisi

Bir çok konuda özgün düşünce ve izahlara sahip olan mutezile, **yaratma-zaman** ilişkisi konusunda da oldukça orijinal fikirlere sahiptir. Onların bu özgünlüğüne verilecek misallerden biri de **kümûn-zuhûr** teorileridir. Pek çok Mutezile bilgininin üzerinde durduğu **kümûn-zuhûr** meselesi, varlığın ortaya çıkması konusunda felsefe tarihi ve kelamdaki en farklı açıklamalardan biridir.

Önce **kümûn** ve **zuhûr** terimlerinin kelime anlamları nedir? Onları belirtelim. Sözlüklerde "**kümûn**", bir yerde gizli olan ve açık olmayan, gizlenen⁽⁴⁰⁾ gibi anlamlara gelir. "**Zuhûr**" ise, gizlilikten sonra bir şeyin açığa çıkması, bir sırrın ortaya çıkması, bir nesneyi açığa çıkarmak⁽⁴¹⁾ gibi manalar karşılığında kullanılmaktadır. Bu terimlere yaratma ve zaman bağlantısı içerisinde özel bir anlam kazandıran ise, Mutezile olmuştur. Nitekim istilahi kelam sözlüklerinde bu kavramlar daha çok Mutezile'nin yüklediği anlamlarla nitelendirilmektedirler.⁽⁴²⁾ Bu durumda Mutezile'ye göre **kümûn-zuhûr** nedir? Sorusunu açıklamaya çalışalım.

Kümûn-zuhûr meselesi, Mutezile'de **tafra** anlayışı gibi, önce Nazzâm tarafından ileri sürülmüştür. Daha sonra ise, bu düşünce **tafra** teorisinden farklı olarak diğer birçok Mutezile bilgin tarafından değişik örneklerle tekrar edilmiştir. Yaratma olayının nasıl gerçekleştiğini ve gerçekleşmekte olduğunu, yani evrendeki oluş düzenini ve buna bağlı olarak da zaman hakkındaki fikirlerini bir açıdan, bu teori ihtiva etmektedir. Mutezile'nin bu **kümûn-zuhûr** teorisi, ilk bakışta Anaxagoras (öl. M.Ö.428)'ın tabiat, organik bir bütündür. Bunda gizli olan açığa çıkmakta, kuvveden fiile geçmektedir düşüncesini hatırlatmaktadır. Bu bağlamda **kümûn-zuhûr** teorisinin zamanla bağlantısı nedir? Sorusuna H.Ziya Ülken şöyle cevap vermektedir: "...Değişme ve zaman... gizlin-

(38) el-Eş'arî, Makalat., s. 404; Ayrıca bkz. Kadı Abdülcabbar, el-Muhît bi't-Teklif, Kahire- tarihsiz, s. 97, 103.

(39) Ömer Rıza Kehhale, el-Felsefetü'l-İslâmiye, Dımaşk-1974, s. 140, 143.

(40) İ.Mustafa, A.H. ez-Zeyyat, H.Abdülkadir, M.A. en-Neccar, el-Mucemü'l-Vasit, İstanbul-tarihsiz, s. 805; el-Müncid, Tahran-1345, s. 698; Hüseyin Remzi, Lugat-ı Remzi, c. II, İstanbul-1305, s. 230.

(41) el-Mü'cemu'l-Vasit, s. 584; el-Müncid, s. 482; Lugat-ı Remzi, c. I, s. 809-810.

(42) Semih Dugaym, a.g.e., c.1, s. 752-3; c.2, s. 1096-1097.

in açığa çıkışından başka bir şey değildir. Yoksa aslında her şey ezeliyette ve aynı zamanda mevcuttur. Orada eski-yeni, mazi-istikbal yoktur. Olmuş ve olacak bütün hâdiseler, bu âlemin içinde vardı. Hâdiselerin doğuşu, perdelerin kalkarak gizlinin aşikara çıkmasıdır..."⁽⁴³⁾ Ancak görüldüğü gibi, H.Z. Ülken'in bu ifadelerinde biraz mistikleştirme sezilmektedir. Nazzâm, bu konuda ondan daha açıktır.

Nazzâm'ın **kümûn-zuhûr**'a dair görüşü Câhız'ın nakline göre şöyledir: "... Ebu İshak (Nazzâm) şöyle düşünüyor: Elbisenin, odunun ve pamuğun yakılması bunlardan ateşlerinin çıkması ile gerçekleşir. Bu yakma olayı (ihtirak)nın bir te'vilidir. Yoksa bir yerden ateş gelip de odunda bu yakma işini yapmış değildir. Çünkü odunda gizli olan ateş, kendisinden zıddını nefyetme gücüne sahip değildir, böyle olunca, diğer bir ateşle birleşir ve ondan yardım alır... Dolayısıyla ateşin ortaya çıkmasının engeli ortadan kalkınca gizli olan ateş de ortaya çıkar (zahir olur). Kendisinde gizli olan ateşin zahir olmasıyla odun, parçalanır, kurur ve düşer. Bir şeyi yakma, ondan ateşini çıkarmadır..."⁽⁴⁴⁾ burada Nazzâm, hem **kümûnu** hem de **zuhûru** birlikte açıklamış oluyor. Buna göre ise, bir şeyde başka şeyler gizlidir, ya da gizlenmiştir, bunların ortaya çıkmasına engel olan şeyler ortadan kalkınca onlardaki gizli olanlar ortaya çıkar. Nazzâm'ın bu fikri, Hegel'in varlık, içinde kendi zıddını barındırır, düşüncesi ile Leibnitz'in varlıkta kuvve halinde bulunan şey dışarıdan gelen bir uyarıcı ile gerçeğe dönüşür, düşüncelerini hatırlatıyor. Nazzâm dışardan mekânîk bir etki, bir müdahale olmadan varlığa geçişin imkansızlığını ifade etmektedir. Nazzâm'ın bu özgün izahı, bir çeşit diyalektik izahtır, denebilir. Görülüyor ki Mutezile'nin evrendeki oluş olayına, yaratma olayına getirdiği açıklama çok farklıdır. Ayrıca bu ifadelerden şu da anlaşılacaktır: Bir nesne, kendisinde gizlenen şeyi, kendisi doğrudan ortaya çıkaramaz; ancak onun dışında bir güç o engeli ortadan kaldırır, yani mekânîk bir müdahalede bulunursa o nesne ortaya çıkabilir.

Diğer taraftan Eş'arî, başka Mutezilî bilginlerin isimlerini ve örneklerini de vererek onların, **kümûn-zuhûr** teorisini kabul ettiklerini⁽⁴⁵⁾ belirtir.

Sözün bu kısmında **yaratma-zaman** ilişkisi konusunda Nazzâm'ın **kümûn-zuhûr** teorisini ile bağlantılı açıklama yapan Mutezile bilgini el-Hayyât'ın konuya ilişkin izahına da işaret etmek gerekmektedir: "...O (Nazzâm) şöyle düşünüyordu: Allah, insanları, hayvanları, canlıları, cansızları ve bitkileri bir anda yarattı. Âdem'in yaratılması çocuğunun yaratılmasına takaddüm etmez. (Ondan önce değildir). Ancak Allah, bazı şeyleri bazılarında gizlemiştir. Bu durumda öncelik ve sonralık gizli olanların buldukları yerlerden açığa çıkmasında söz konusudur da, onların yoktan yaratılması ve meydana getirilmesinde değil..."⁽⁴⁶⁾

(43) Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, İstanbul-1946, s. 35.

(44) Câhız, Kitab el-Hayavan, c. 5, Mısır-1943, s. 20-21.

(45) el-Eş'arî, Makalat..., s. 328-329.

(46) el-Hayyât el-Mutezilî, a.g.e., s. 44, Ayrıca bu konu ile ilgili bkz. Ömer Rıza Kehhale, a.g.e., s. 152; T.J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi (Çev. Y.Kutluay), Ankara-1960, s. 39.

Burada Nazzâm'ın oldukça farklı bir yaratma ve bu bağlamda zaman anlayışını **kümûn-zuhûr** teorisi çerçevesinde ortaya koyduğu görülmektedir. Her şeyden evvel Allah'ın her şeyi bir anda yarattığı ve bu anlamda zaman açısından hiçbir şeyin diğerini öncelemediği, meselâ babanın çocuğundan önce yaratılmadığı, ondan sonra da yaratılmadığı vurgulanmaktadır. Allah, önce bir bütün olarak her şeyi bir anda yaratmıştır. Peki hepsi bir anda yaratılmışsa, zaman ne olacak, öncelik-sonralık meselesi nasıl hallolacak? Baba oğuldan önce değilse sebep-sonuç ilişkisi, nedensellik kalkacak mı? Nazzâm bu çetrefilli soruların altından “oluş düzeni” ile kalkmaya çalışıyor. Ona göre evrende bir oluş düzeni söz konusudur. Bu ise, ilk yaratılan bütündeki kuvvelerin açığa çıkmasında gerçekleşir. Bütün bunların gerçekleşmesini sağlayan, bunları yaratan güç ise, Tanrı'dır.

Hayyât, Nazzâm'ın bu düşüncelerinden yaratmada bir şeyin eksik ve fazla olması Allah'ın kudretinde muhaldir gibi bir anlayışın çıkarılmasının doğru olmadığı kanaatindedir. O, Nazzâm'ın bu konuya ait düşüncesini açıklarken şunları da ilave eder:

“...İbrahim'in sözlerinden anlaşılan şudur: Allah, sonsuzca dünyanın benzerlerini ve benzerlerinin benzerlerini yaratma gücüne sahiptir. Onun, Allah, dünyayı toptan (cümleten) yarattı sözlerinden anlaşılması gereken bir başka şey de, şudur: Peygamberlerin mucizelerini Allah, peygamberler tarafından gösterdikleri anda yaratmaktadır...”⁽⁴⁷⁾

Bu ve önceki ifadeler, birlikte düşünülürken Nazzâm'ın düşüncelerinde çelişki var gibi görülmektedir. Şöyle ki, Allah, her şeyi hem bir ânda toptan yarattı, hem de onları zaman içerisinde yarattı. Burada dikkat çeken bir başka husus da, Kur'an'daki “Allah, her gün (her ân) yaratmakta”⁽⁴⁸⁾ olduğunu belirten ayetin anlamından farklı olarak her şeyin bir anda yaratıldığı hususudur. Bütün bunlar, Mutezile'nin hem kendi düşünce çerçevesinde, hem de Kur'an'daki yaratma anlayışıyla bir çelişki içinde olduğunu göstermektedir. Fakat onların **kümûn-zuhûr** teorisine dair düşünceleri dikkate alındığında bir tenakuz gibi görünmediği söylenebilir. Zira onlara göre Allah, her şeyi bir anda yarattı, ancak onların meydana çıkması zaman içerisinde gerçekleşmiştir. Bu gerçekleşme ise, yine Tanrı'nın müdahalesiyle olmaktadır. İkinci tenakuz gibi görünen konuya ise, Mutezile'nin yaklaşımı, Allah'ın her şeye gücü yeter, dolayısıyla O'nun gücü ve yaratması bir şekilde sınırlandırılmaz. O, her ân bu evren gibi evrenleri yaratma gücüne sahiptir.

Mutezile'nin bu konudaki düşüncelerinde bir başka açıdan tenakuz olduğu görülmektedir. O da, Mutezile'nin irade özgürlüğü konusundaki fikirleridir. İnsanların tam olarak irade özgürlüğüne sahip olduğunu iddia eden ve savunan Mutezile, Allah'ın mutlak iradeye ve özgürlüğe sahip olduğunu bu yaratma teorisıyla kaldırmış veya onu

(47) el-Hayyât, a.g.e., s. 44.

(48) Kur'an-ı Kerim, 55/29

sınırlandırmış olmuyor mu? Bize göre, bu soruya Mutezile açısından tam açık bir cevap vermek mümkün görünmemektedir.

Zaman-Başkalaşma-Öncesizlik (Kıdem) ve Sonsuzluk (Beka)

Bilindiği gibi, zamanın ne olduğu sorusuna cevap ararken pek çok kavram, devreye girmektedir. Bunlardan bir kısmını daha önce söz konusu ettik. Ancak bunların diğer bir kısmını da burada açıklamak gerekir. **Başkalaşma (tagayyür)** ve **öncesizlik (kıdem)** kavramları, zamanın niteliği ve zamanı niteleyen en önemli kavramlardan ikisidir. İşte burada, bu iki kavramı zaman çerçevesinde izah etmeyi deneyeceğiz.

Sözlüklerde değişme, başkalaşma anlamlarına gelen **tegayyür** ve **tagâyür** kavramlarının özünde zaman, en önemli yere sahiptir. Çünkü bir nesnedeki değişme ve başkalaşma, o nesnenin önceki durumuna veya başka bir nesneye karşı durumuna göre belirlenir. Nesnedeki değişme ve başkalaşma ise, öncelik ve sonralık durumuna göre tesbit edilmelidir. Öncelik ve sonralık hali ise, doğrudan zamanla ilişkilidir.

Mutezile'ye göre **başkalaşma** öncelikle nerede gerçekleşir? Hangi şeylerde meydana gelir? Eş'arı, bu sorularla ilgili onların düşüncelerini Hişam b. Hakem'e atfen şöyle ifade eder: "... **Başkalaşma** (tegâyür), cisimler arasında gerçekleşir..."⁽⁴⁹⁾ Burada başkalaşmanın madde dünyasında olduğuna özellikle bir işaret vardır; ayrıca kelimenin Arapça yapısından dolayı başkalaşmanın iki nesne arasında olduğuna da işaret vardır. Nesnelerdeki başkalaşmanın tesbiti için ise, zaman en önemli ölçüttür.

Cisimdeki başkalaşmaya Mutezile, nasıl bakmaktadır? Mutezile düşünürleri **tagayyür**den ne anlamaktadır? Bu sorulara özellikle Mutezile adına el-Hayyât cisimdeki **başkalaşmadan** ve **değişmeden** ne anladığını belirterek şöyle cevap veriyor: "...Cismin özündeki (nefs) hallerin değişmesi ve kendisindeki bu durumların başkalaşarak ortaya çıkması, zorunlu olarak ondan bilinendir. Bir şey, kendine muhalif olmadığı gibi, kendinden başkası da olmaz. Bunlar şunu gösteriyor: **Uyuşmama** (ihtilaf) ve **başkalaşma** (tagayyür), iki şey arasında gerçekleşir..."⁽⁵⁰⁾ Bu ifadelerden görülüyor ki **değişme** ve **başkalaşma** cismin kendisinde gerçekleşirken, bunu ancak diğer bir cisimle karşılaştırarak anlayabiliriz. Başkalaşmayı gözlemleyen de bunu ancak zaman aracılığıyla anlayabilir. Başkalaşma, buna göre bir şeydeki iki nitelik farklılaşmasından ortaya çıkmaktadır.

Başkalaşma (tagayyür) hususunda Kadı Abdulcabbar şöyle düşünür: "... **Başkalaşma**, bir şeyin önceki olduğundan başka bir şey olmasıdır. **Başkalaşma** (tagayyür) kelimesi, bir mahalde daha önce olmayan bir şeyin meydana gelmesi durumunda kullanılır. Örneğin siyahlıktan sonra siyah olanda beyazlığın ortaya çıkmasıyla o şeyin başkalaşması gibi..."⁽⁵¹⁾ Burada da belirtildiği gibi **başkalaşma**, bir şeyde önce

(49) el-Eş'arı, Makalat..., s. 369.

(50) el-Hayyât el-Mutezili, a.g.e., s. 84.

(51) Kadı Abdulcabbar, el-Muhit..., s. 151.

bulunanın yerine daha sonra başka bir şeyin geçmesi ile açıklanmaktadır. Ayrıca bu ifadeler, modern felsefedeki olumsuzluk (Contingency) teorisini hatırlatmaktadır. Nitekim, E.Boutroux, olumsuzluğu, bir şeyin olduğundan başka bir şey olabilmesi diye tarif etmektedir. Demek ki başkalaşma, Mutezile'ye göre, aynı zamanda değişmedir.

Diğer taraftan **zaman-öncesizlik (kıdem)** ilişkisi söz konusu olduğunda, tabii olarak **zaman-sonsuzluk (beka)** ilişkisi de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Mutezile'nin varlığın öncesizliği (kıdemi) meselesine öncelikle hâdis-kıdem ilişkisi çerçevesinde baktığımızı belirtmemiz gerekir. Nitekim Kadı Abdülcabbar'ın şu sözü meseleye açıklık getiriyor: "...Kadîmin yok olması (ademi) doğru değildir. Bir şeyin kıdemi ortadan kalkarsa onun hâdis olduğu sabit olur..."⁽⁵²⁾ Burada varlığa ait iki temel özellikten söz ediliyor: **Sonsuzluk** ve **sonluluk**. Bu birbirine zıt olan iki şeyden birinin olduğu yerde diğeri yoktur. Böyle olunca da bu iki temel niteliğin sahipleri de farklı varlıklardır. Çünkü biri sonsuz varlıktır, diğeri sonlu varlıktır. Birbirinden farklı böyle iki varlık konusunda H.Z. Ülken'in nakline göre Ebu'l-Huzeyl şunları düşünmektedir: "...Âlem, bitimsiz (nâmütenahî) olamaz. Çünkü mütenahîlerin mecmuu sonluların toplamı da mutenahîdir. Fâni olan şeyler, yaratılır ve mahvedilirler. O halde, âlem de yaratılmıştır ve mahvolacaktır (yok olacaktır), yani hâdistir..."⁽⁵³⁾

Mutezile bilginlerinin hemen hepsinde ortak olan hususlardan biri de hâdis ve kadîmin belirlenmesidir. Ehl-i sünnet alimleri gibi Mutezililer de, kadîm sıfatını sadece Tanrı'ya yüklemekte, hâdis sıfatını ise, Tanrı'nın dışında herşeye yüklemektedir: "...Tanrı'nın dışında her şey sonludur... Evren hem cismi, hem de hareketinde sonludur. Bütünüyle evren hâdis olup, kadîm, değildir, kadîm olan sadece Allah'tır..."⁽⁵⁴⁾ Diğer İslâm bilginleri gibi, Mutezile de özellikle evrenin kıdemi, Tanrı'nın kadîmliği meselelerinde aynı düşünceye sahiptirler.

Mutezile, Tanrı ve diğer varlıkların birbirinden tamamen farklı oldukları hususunda zamanla ilgiyi nasıl kuruyor? El-Hayyât'ın, Mutezile adına, bu soruya cevabı şudur: "...Allah, mekân ve zamandan münezze olarak varlıklara zıttır. O, her şeyden başkadır. Allah, ezelde (öncesizlikte) tek idi ve O'nun dışında varlık da yok idi..."⁽⁵⁵⁾ Buradan anlaşılacağı gibi, Allah'ın zaman ve mekânla hiçbir ilgisi yoktur, O, zamandan beri (münezze)dir; çünkü zaman, yaratma ve hareketle başlar. Bunları yapan ve başlatan bizzat kendisi olduğu için O'nun zaman ve mekânın dışında olması tabiidir. Öncesizlikte de bir tek O, vardır. Öncelik, zaman ve mekân gibi her şey, sadece var olanlara mahsustur.

(52) Kadı Abdülcabbar, a.g.e., s. 57.

(53) H.Ziya Ülken, a.g.e., s. 33-34.

(54) A.Mahmud Subhi, a.g.e., c.I, s. 236. Ayrıca, Tanrı'nın kıdemi ve bekası ile hakkında düşünülmesi ve düşünülmemesi gereken diğer konular hususunda daha geniş bilgi için bkz. Ömer Rıza Kehhale, a.g.e., s. 143-145.

(55) Hüseyin b. Ebi'l-hadid, Şerh-i Nehcü'l-Belaga, c.1, Tahran-?, s. 8. vr.b.

Zaman ile vakit arasında da bir ilişki olması lazımdır. Bu ilişki nasıl bir ilişkidir? Şimdi bu soruya cevap arayalım: Bu iki kavramı Kadı Abdülcabbar şöyle izah eder: Zaman da, diğer şeyler gibi hâdistir. Ancak o zamanın işlevinin şu farklılığına önemle işaret eder: "... Zaman, hâdistir, insan onunla başkasının hudûsunu ya da hâdisin yerine geçeni bilir. Zamanın hâdis olması zorunludur; zira, zaman, sonsuz (bâki) olsaydı, onunla hiçbir şeyi belirlemek (zamanlama-vakitleme) mümkün olmazdı..."⁽⁵⁶⁾ İfade edildiği gibi zaman, kendisi hâdis olduğu gibi, hem hâdisi, hem de hâdisde olup biteni belirleyen bir şeydir. Burada, Gazali'nin Farabi ve İbn Sina gibi filozofları aşım şekilde tenkidine sebep olan zamanın sonsuzluğu konusundaki fikirlerine Mutezile de destek vermektedir. Zira onlara göre, zaman şayet sonsuz (kadîm) olsaydı onunla hiçbir şey belirlenemezdi.

Zaman, mekân ve çeşitli zaman tasavvurları ile bunların kıdem ve hudusu konusunda H.Ziya Ülken, Ebu'l-Huzeyl'in şu düşüncelerini nakleder: "...**Ruhî zaman**, bir mefhumdur. Evvelik, sonralık tasavvur halinde mevcuttur. Yaşayışımızın şuuruunu onunla ifade ederiz. Fakat bir de **atomik zaman** vardır ki, o **ân** (instant) dediğimiz cevher-i fertlerin (atomların) birbirine katılmasından doğar... Her fizik nokta ve her zaman lahzası, araz olmak bakımından birer atomdur. Onlar birbirine bitişik ve sürekli değildirlir. Aralarında fasılalar vardır; bir hareket ve bir **sükûn** halinde bir araz, bir boşluğu takip eder..."⁽⁵⁷⁾ İnsanın kendi hayatını hissettiği zamanla, bir varlık olarak zaman, birbirinden farklıdır. Gerek felsefede ve gerekse bizim burada söz konusu ettiğimiz zaman, ikinci tür zamandır. Ayrıca burada bu zamanın **ân**larının birer atom olarak nitelenmesi özgün ve dikkat çekici bir görüştür. Buradaki ifadelerden ortaya çıkan bir başka sonuç ise, zamanın aynen Leibnitz (öl.1716)'in monad teorisini hatırlatan bir anlayış çerçevesinde açıklanmış olmasıdır. H.Z.Ülken, el-Allâf'ın zaman anlayışına yönelik yorumlarına şunları katıyor: "...**Ânlar** süreksizdir ve iki **ân** arasındaki fasıla da zamanın boşluğudur. Mekânda olduğu gibi, zamanda da boşluklar tasavvur etmedikçe zamanı izah edemeyiz... Zaman, ezeli değil, mahluktur... ona göre zaman dâhir (eternal) değildir. Eğer zamanın başlangıç ve sonu yoksa, Allah'ın da zaman içinde olması veya zamanın aynı olması lazımdır. Bu ise, Allah'a süreklilik ve değişme atfetmek demektir. Halbuki Allah, zamanın dışındadır ve onu yaratmıştır..."⁽⁵⁸⁾

Bu ifadelerde de açık olarak belirtildiği gibi, zamanı oluşturan **ânlar** sonludur. Zamanı oluşturan **ânları** birbirine bağlayan boşlukların kabul edilmesi gerekir. Zira Allâf'a göre, bu boşluklar, düşünülmezse zaman anlaşılmaz. Bir başka açıdan, bu zaman ve onun ilintide olduğu her şeyin hem bir başlangıcı ve hem de bir sonu vardır. Aksi halde Tanrı'yı zaman içinde düşünmek gerekir ki bu imkânsızdır.

Son olarak **zaman-kıdem**, **bekâ** ve Allah'ın sıfatları konusunda Mutezile ne

(56)Kadı Abdülcabbar, Şerh el-Usul...,s. 781.

(57) H.Ziya Ülken, a.g.e., s. 34.

(58) H.Z.Ülken, a.g.e., s. 34.

düşünmektedir? Şimdi bu soruya cevap arayalım. Onlara göre, Allah'ın sıfatları zatının ayınıdır.⁽⁵⁹⁾ Bu durumda **öncersizlik** (kıdem) ve **sonsuzluk** (beka) sıfatları bizzat Allah'ın kendisi olmaktadır. Nitekim Eş'arî'nin nakline göre Mutezile, Tanrı-kadîm ilişkisini de şöyle düşünüyor: "...Kadîm'in anlamı Allah'tır..."⁽⁶⁰⁾ Burada da belirtildiği gibi, Mutezile, Allah'ı sıfatlarıyla aynı görmektedir. Ayrıca Eş'arî, konuyla ilgili Ebu'l-Huzeyl'in görüşlerinin şu şekilde olduğunu belirtir: "...Ona göre, Allah, kadîmdir demenin anlamı, kıdemini sadece Allah'a ait olduğunu, onun Allah olduğunu isbat etmektedir..."⁽⁶¹⁾ Şu halde, Allah'ın sıfatı olan kadîm doğrudan Allah'ın yerine kullanılmıştır. Burada, Mutezile'nin yukarıda ifade edilen zat-sıfat aynılığı anlayışları daha açık olarak görülmektedir. Bu durumda **öncersizlik**, Allah'a ait olduğu gibi sonsuzluk da Allah'a ait olmaktadır. Nitekim Cübbâî ve el-Allâf'da bu fikri teyiden şöyle söylemektedirler: "... Allah, hem öncersizlikte, hem de sonsuz(cezâ-ebed)lukta tek-tir..."⁽⁶²⁾

Yukarıda ifade edildiği gibi başkalaşma, sonluluk ve başlangıcı olmak Tanrı'nın dışındaki bütün varlıkların özelliklerindedir. Tanrı'da başkalaşma olmaz, O, değişmez, değişseydi Tanrı olmazdı. Dolayısıyla O, hem öncersiz ve hem de sonsuz bir varlıktır. Zaman da dahil, her şeyin sonradan yaratıldığını, Allah'ı hiçbir şeyin öncelmediğini söyleyen Mutezile, Tanrı ile ortaklık söz konusu olur düşüncesiyle öncelemeyi kabul etmemektedir. Bilindiği gibi öncersizlik Allah'a aittir, diğerleri hâdistir.

Sonuç

Doğu ve Batı felsefelerinin en önemli sorunlarından biri olan **zamanın** ne olduğu konusunda, İslâm düşünce tarihinde de farklı görüşler ve değerlendirmeler ileri sürülmüştür. İslâm düşünce okulları arasında oldukça önemli bir konuma sahip olan Mutezile, daha Aristocu İslâm düşünce ekolleri pek tanınmazken bile, çok güçlü bir konuma sahiptir. Ayrıca Mutezile bir çok teolojik teori konusunda da Ortaçağ Yahudi ve Hristiyan düşünürlerine tesir etmiştir.⁽⁶³⁾ Bu bakımdan Mutezile'nin zaman hakkındaki düşünceleri, bu araştırmada izah edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda onların zamanın ne olduğu hakkındaki düşünceleri ile **zamanın hareket, mekân, başkalaşma, yaratma, kümûn-zuhûr, tafra, ân, sonluluk ve sonsuzluk** gibi kavramlarla ilişkisi nedir? Gibi sorulara cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

Ancak burada hemen şunu da belirtmemiz gerekir: Gerek Mutezile imamlarının

(59) Cübbâî, İ.A. (MEB) c. 3, İstanbul-1963, s. 237; Macit Fahri, a.g.e., s. 52-53.

(60) el-Eş'arî, Makalat..., s. 180.

(61) el-Eş'arî, a.g.e., s. 180.

(62) A.Mahmud Subhi, a.g.e., c.1, s. 302.

(63) Friedrich Albert Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi (Çev: Ahmet Arslan), c. 1, İzmir-1982, s. 108-109.

kendi eserlerinde ve gerekse onları tanıtan eserlerde, bu çalışmada da görüldüğü gibi onların özellikle zaman anlayışları tam olarak belirgin değildir. Nitekim, araştırmalarında önemli Mutezile imamlarından olan Ebu'l-Huzeyl'e daha çok yer veren orientalist R.M.Frank da, bu hususa şöyle işaret eder: "... Ebu'l-Huzeyl'e göre, **zaman** kavramı karanlık ve muğlaktır..."⁽⁶⁴⁾ Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi biz, onların zaman anlayışlarını değişik kavramlarla ilişkisi çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık.

Zamanın ne olduğu sorunu öncelikle ve özellikle klasik felsefede olduğu gibi, çok açık olmasa da, hareket ve **sükûn** (durağanlık) kavramlarıyla diyalektik bir tarzda ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu araştırmamızda konuyla ilgili birçok Mutezile düşünürünün görüşlerine yer verilmiştir. Ancak ağırlıklı olarak, tabiat konularına oldukça farklı ve orijinal açıklamalar getiren Nazzâm ve hocası el-Allâf'ın düşünceleri vurgulanmıştır. Bu konuda, örneğin Nazzâm, Allah'ın cisimleri yarattığında, onların hareketinin **itimadî hareket** olduğunu belirtirken **itimadî hareketi** ise, mekânda hareket olarak tanımlamıştır. Burada itimat hareketi, Allah'ın sürekli yaratmasına bir işarettir. Bu itimadî hareket, aynı zamanda evrende aynen ilkçağ filozofu Herakleitos'un dediği gibi sürekli bir oluş anlamına da gelmektedir. Bu manada **zaman**, cismin mekânda hareketinin sürekli oluşu çerçevesinde incelenmiş ve anlaşılmıştır.

Ebu'l-Huzeyl'in **zaman-hareket** ilişkisi konusundaki değerlendirmesi daha çok "hareket, zamana bölünür" görüşü ile Aristo'nun düşüncesine benzemektedir. Cismi, farklı etkenlerin farklı etkileyebileceğini söyleyen el-Allâf da, bir şeyin iki ânda aynı kalmayacağını belirtir. Bu ise ilkçağ filozofu Herakleitos'un "bir nehirden iki kere yıkanılmaz" fikrini hatırlatıyor. Fakat el-Allâf, bir şeyin iki ânda da aynı kalmasının Tanrı isteğine bağlı olduğunu ifade eder. Onun bu düşüncesi ise, farklılığını gösterir. Çünkü o, iki ânda bir şeyin aynı kalmasını Tanrı'nın isteğine bağlamaktadır. Tanrı da her **ân** yeni bir şey yarattığından yine değişme meydana gelmektedir. Ayrıca o, bu son düşüncesiyle özellikle İslâm'ın Tanrı anlayışıyla eski felsefenin **zaman** ve **hareket** teorisini uzlaştırmaya çalışmaktadır.

Mutezile bilgilerinin özellikle fizik problemleri konusunda ortak, homojen bir görüşe sahip olmadıklarına yukarıda işaret etmiştik. Bunun bir çok örneği gösterilebilir: Mesela, cisimlerin **hareket** ve **sükûnu** hakkındaki görüşleridir. Örneğin Nazzâm, cisimlerdeki hareketlerin **oluştan** başka bir şey olmadığını söylerken; Muammer, bunun aksine **sükûnun** **oluştan** başka bir şey olmadığını belirtir. Bunlardan el-Allâf ise, her ikisinden farklı hareketin de **sükûnun** da **oluşun** dışında bir başka şey olduğunu söylemektedir. Sanki burada Hegel'deki tez-antitez-sentez anlayışı ile karşılaşırız. Diğer taraftan el-Cübbâî, harekete çok farklı bir anlam yüklemektedir. Ona göre de hareket zevâl (yok olma) demektir; yoksa hareket, intikal demek değildir. Aslında ıstılâhî açıdan

(64) Rihrad M.Frank, The Metaphysics of Creaced Being..., s. 17.

hareket, intikal ve zevalin aynı anlamı taşımalarına karşı Cübbâî, hareketi zevâl anlamına almış ve onun anlamları arasında intikalin olmadığını söylemiştir.

Zaman'ın hareket ve **sükûn** ile olan ilişkisine en çok yer veren el-Allâf'tır. Ona göre cismin **hareketi**, onun bir mekândan ikinciye geçişi ile olur ve böylece burada **iki mekân** ve **iki zaman** vardır, yani her bir mekânda bir zamana da ihtiyaç vardır. Cismin **sükûnunda** ise, cisim bir mekânda, iki zamanda da aynı kalır, yani **sükûn** için ise, sadece iki zaman gereklidir. El-Allâf'ın bu tanımları çok açık olmasa da, aynen Aristo gibi, zamanı hareketin bir ölçüsü olarak gördüğünü göstermektedir. Bununla beraber Mutezili bilginler, bu arada el-Allâf, Aristo'dan farklı olarak zamanı, **sükûn**un da bir ölçüsü olarak görmektedirler.

Zaman-mekân ilişkisinde ise, öncelikle her cisim için bir mekânın gerekli olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ayrıca bir cisimdeki her türlü oluşun göstergesi de hem mekân hem de zaman idi. Zaman-mekân ilişkisini en açık olarak anlatan teori, Nazzâm'ın **tafra** anlayışıdır. Bir çok Mutezile bilgininin karşı çıktığı **tafra teorisi**, hareket halindeki bir cismin ikinci mekâna uğramadan ve dahi pek tabii olarak, ikinci zamana da uğramadan doğrudan doğruya üçüncü mekâna geçmesi, sıçraması haline denir. Nazzâm, bu sıçrama teorisini Demokrit'ten almış; ancak onun içeriğini farklılaştırarak kendi tezi olan sonlu bir mesafenin kat edilmesi teorisini izah için kullanmıştır.

Yine daha önce belirtilmişti ki, Mutezile'nin zaman anlayışının anlaşılmasında onların **yaratma** ve bu bağlamda önce Nazzâm tarafından ileri sürülen, daha sonra da bir çok Mutezile bilginince kabul edilen **kümûn-zuhûr** teorisi önemli bir yere sahiptir. Mutezile'ye göre Allah, kendi dışında her şeyin yaratıcısıdır. Allah'ın dışında her hangi bir şeyi kadîm olarak düşünmek, onları Allah'a ortak koşmak anlamına gelir ki, bu onlara göre imkansızdır. Allah'ın dışında her şey zaman da dahil muhdes ve Allah aracısız yaratıcıdır. Yaratma işinde Allah'ın ne zamana, ne mekâna ve ne de başka bir şeye ihtiyacı vardır. O'nu hiçbir şey öncelemez, O, her şeyden öncedir.

Kümûn-zuhûr teorisine gelince: Bu teori iyi tahlil edildiğinde onda Mutezile'nin evrendeki **oluş** düzeni, **yaratma** ve buna bağlı **zaman** konusundaki fikirlerini bulmak mümkündür. Allah, şeyleri yarattığında bazı şeyleri onlarda gizlemiştir. Bunlar, bir **ânda** yaratıldıklarından, onlarda gizli olanlar, zaman içinde açığa çıkarlar. Bunlardaki yaratmada öncelik-sonralık yoktur. Öncelik-sonralık onlarda gizli olanların açığa çıkmasındadır. Bu anlayışın izahından ortaya çıkan sonuca göre Allah, her şeyi bir **ânda** yarattı, ancak bu yaratılanlarda bazı şeyleri müdahil, içkin, gizli olarak yarattı. Bu gizliliklerin her açığa çıkışı **ânında** da Allah, onları yaratmaktadır. Bu teori, Descartes'in sürekli yaratılış (creation continuity) teorisine de oldukça benzemektedir.

Mutezile'nin **kümûn-zuhûr** teorisi ve zaman da dahil her şeyin bir **ânda** yaratıldığı yönündeki görüşleri, Bergson'un özellikle zaman ve süre konusundaki

düşüncelerini de hatırlatmaktadır. Nitekim onların bu düşünceleri H.Bergson'un "... iç sürenin ânları birbirinin dışında değildir..."⁽⁶⁵⁾ ifadeleriyle kısmen örtüşmektedir.

Başkalaşmayı bir mahalde daha önce olmayan bir şeyin meydana gelmesi olarak niteleyen Mutezile, bu kavramı önce-sonra ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektedir. Diğer taraftan **öncesizlik-sonsuzluk** sadece Allah'a ait olduğuna, Allah'ın dışındaki her şey, sonlu ve sonradan yaratıldığına göre, bu yaratmaya zaman da dahil olmaktadır. Zira zaman, kadim olsaydı onunla hiçbir şeyi belirleyemezdik. Bu açıdan onların düşüncesinde zaman da sonradan yaratılmıştır.

Mutezile'nin burada ifade edilen, zaman, sonlu olduğundan kendisiyle sonlu şeyler belirlenir şeklindeki düşünceleri ise, Alman filozofu Martin Heidegger'in A.Einstein'e atfen ifade ettiği "... mutlak bir zaman yoktur, mutlak bir eş zamanlılık da yoktur... zaman, olayları içinde taşıyandır... değişim, zaman içindedir..."⁽⁶⁶⁾ şeklindeki görüşlerini hatırlatmaktadır. Zira buna göre de zaman, mutlak değil, zaman nesnelerin değişimini belirleyen bir varlıktır.

Mutezile'nin zaman anlayışında **atomik zaman**, önemli bir yere sahiptir. Çünkü buna göre, her zaman, bir **ândır**, ânlar süreksizdir. İki ân arasındaki fasilaya da zamanın boşluğu denir. Zamanı anlayabilmek için de onda boşluklar tasavvur etmek gerekir. Onların bu düşüncesinin, âlem anlayışları ile de ilgili olduğunu belirtmiştik. Diğer taraftan Mutezile'nin bu zaman anlayışı, E.Husserl'in "...iki ayrı zaman, asla birbirine bitişik olmaz..."⁽⁶⁷⁾ şeklindeki zaman anlayışı-ile de oldukça benzerlik göstermektedir.

Son olarak kısaca belirtmek gerekir ki, İslâm Düşünce tarihinin en renkli düşünürlerini içinde barındıran Mutezile'nin zaman anlayışları, çok belirgin olmasa da, yine de çeşitli kavram tanımları ve oldukça geniş bir perspektif çerçevesinde sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda görülmüştür ki, onların zaman görüşleri, gerek ilkağ ve gerekse çağdaş bir çok filozofun zaman görüşleriyle paralellikler göstermektedir. Burada önemle vurgulanılması gereken bir şey de, onların bu düşüncelerini, diğer birçok İslâm düşünürü gibi, İslâm inanç esaslarını gözden uzak tutmadan ortaya koymaya çalışmış olmalarıdır.

(65) Henri Bergson, "Zaman ve Özgür İstenç" (Çev. Alp Tümertekin), Cogito, S. 11, İstanbul-1997, s. 9.

(66) Martin Heidegger, "Zaman Kavramı" (Çev. Doğan Şahiner), Cogito, S. 11, İstanbul-1997, s. 31.

(67) Edmund Husserl, "İşsel Zaman Bilinci" (Çev. D.Şahiner), Cogito, S. 11, İstanbul 1997, s. 21.

ARİSTOTELES'İN BİLİM ANLAYIŞI

Yard. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR*

Pek çok konuda olduğu gibi, bilimsel bilginin elde edilmesinin kural ve aşamalarının ele alındığı bilimsel yöntem konusunda da ilk önemli çalışmayı gerçekleştiren Aristoteles olmuştur. Asıl amacı bilimsel bilginin olanaklı olup olmadığını açığa çıkarmak olan Aristoteles, bunu yaparken de bilimsel bilginin, yani kendi deyimiyle apodeiktik (kesin, doğru ve zorunlu) bilginin hangi disiplin içerisinde ve nasıl gerçekleştiğini araştırmakla işe koyulmuştur. Bu doğru bir başlangıçtır. Çünkü eğer amaç bilimsel bilginin olanaklılığını göstermekse, doğal olarak ve öncelikle böyle bir bilginin özelliklerinin ne olduğu ve hangi bilim dalında bu türden bir bilgi yığını oluşturulduğunun açıkça ortaya konulması yürünecek yola sağlam adımlarla basmayı garanti edecektir. Bu arayışının sonucunda doğal olarak Aristoteles, bilimsel bilginin, başka bir deyişle bilim [ya da felsefe] yapmanın olanaklı olduğunu ve bu türden bir etkinliğin geometride zaten çok önceden beri gerçekleştirildiği sonucuna varıyor.

Acaba Antik Çağ'ın bu büyük düşünürünü böyle bir arayışa iten nedenler nelerdir? Bu sorunun yanıtı kendisinden önce bilim ve felsefeye karşı takınılan iki tavrın yarattığı rahatsızlıkta gizlidir. Bunlardan birisi sofistlerin "insanı her şeyin ölçüsü" gören yaklaşımları, diğeri de felsefe tarihinin "karanlık" filozofu Herakleitos'un (M.Ö. 540-475) her şeyin bir oluş, akış ve değişme içinde olduğunu ileri süren ve kalıcı hiçbir şeyin olmadığını savlayan, yaklaşımıdır.

Özellikle Herakleitos'un *panta rei* –her şey akar- özdeyişiyle vurguladığı düşüncesinin yarattığı en temel rahatsızlık, daha ilk başta Mısır ve Mezopotamya geleneğinden kaynaklanan ve doğada bir düzenliliğin olduğu temel düşüncesine dayandırılan bilimsel etkinlik anlayışının, bu çarpıcı düşünceyle darbe alması ve dolayısıyla varolan üzerine konuşmak anlamına gelen bilim ya da felsefe yapmayı, her an her şeyin değiştiğinin varsayıldığı bir evren –kozmos- içerisinde anlamsızlaştırmasıdır. Oysa Mısır ve Mezopotamya kaynaklı görüşlerle harekete geçirilmiş bir düşünce oluşumunun ortasında yer alan İyon düşüncesi, özünde düzenlilik ve birkaç temel ilkeye dayandırılan aksiyomatik bir anlayışı esas almaktadır. Özellikle de Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında ciddi bir gelişme düzeyine ulaşmış olan geometri bilgisinin, bir tür "tartışmazlık statüsü" elde etmiş, sağlam ve güvenilir bir bilgi olarak kendini İyon düşüncesine dikte ettirmemiş olmasını düşünmek olanaksızdır. Nitekim Platon'un Akademisinin kapısına yazdırmış olduğu söylenen "geometri bilmeyen Akademiden içeri giremez", sözü bu etkiyi açıkça

* Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

göstermektedir.

Aristoteles'in aradığı sağlam bilgiyi geometride bulması, geometriye sarsılmaz bir inanç beslemesi ve bu bilime dayanarak ya da onu örnek alarak doğa bilimlerinde de kesin ve güvenilir bilgilere ulaşılabilmesine inanması, bu bakımdan anlamlıdır. Onun bilim, bilimsel bilgi ve araştırmadan ne anladığı konularına ilişkin düşüncelerine göz atığımızda, bu durumu daha açık olarak görmemiz olanaklı olacaktır.

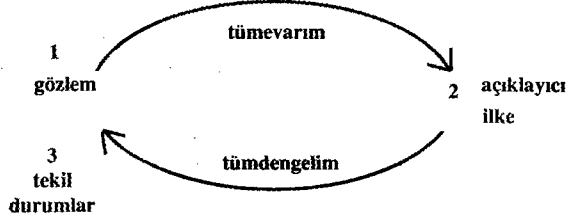
Aristoteles'e göre bilime konu olan zorunlu olmalı, sık sık değişmemelidir. Zorunlulukla, mutlak surette varolan ebedidir. Ebedi olansa, ne olagelir, ne de ortadan kalkar.⁽¹⁾Böylesi bir bilgi elbette ki her tür değişimden uzak, mutlak ve zorunlu bir bilgi olacaktır. Dolayısıyla insandan insana değişmesi de söz konusu olamaz. Doğal olarak eğer "insan her şeyin ölçüsü" olmuş olsaydı, o zaman böylesi bir bilginin anlamı kalmayacak, bilim ya da felsefe yapmak yine olanaksızlaşacak, daha açık bir söylemle apaçık bir kriter –ölçüt– krizi ortaya çıkacaktı. Buna bağlı olarak insanın doğruya ulaşamayacağı, dolayısıyla bilim yapmanın olanaksızlığı ve nihayet doğru düşüncenin ve kesin bilginin olamayacağı "genel sofistik sav" kendini egemen kılacaktı. Halbuki bilim ya da felsefe yapmak olanaklıdır. Çünkü geometri ya da daha genel anlatımıyla matematik, yani "insana göre" değişmeyen bir bilgi alanı çok eski dönemlerden beri varlığını sürdürmektedir.

Diğer taraftan bilgi üretmeyi, bilim yapmayı insana özgü bir yeti olarak değerlendirmekte olan Aristoteles için insanı diğer canlılardan ayıran en önemli fark da zaten onun duyum ve deneyden gelen tümel yargılara varma yetisine sahip olmasıdır. İnsanı saymasak bütün öteki hayvanlar, hayaller (fantasia) ile hatırlamalara bağlı kalarak yaşarlar. Birtakım basit tecrübeler (empeiria) sahiptirler. Buna karşılık, insan türü sanat (tekhne) ile akilyürütme (logismos) düzlemlerine ulaşmıştır. ... İnsanlar, bilim ile sanata tecrübe aracılığıyla erişirler. ... Bir yığın tecrübe kavramından bir tek tümel yargı kaynaklandığında bütün benzer durumlara uygulanabilir sanat ortaya çıkar.⁽²⁾ Şu halde bu şekilde elde edilen tümel bir önerme deneyin sonucudur. Aynı zamanda deneye doğru yürümek için de bir araçtır. Bu durumu şöyle bir örnekle açıklamak olanaklıdır. Diyelim ki bir hastayı görüp bir ilaç verilse; ve bu ilaç hastalığa iyi gelse; bu durum bir çok kez sabitleşmiş olsa, en sonunda, örneğin, bir "A hastalığı için B ilacı zorunludur" gibi tümel bir önermeye varılacaktır. Daha sonra karşılaşılabilecek bir A hastalığı için de yine bu tümel önermeden hareket edilecektir. Bundan dolayı Aristoteles'e göre gerek tikel bir önermeden tümel bir önermeye, gerekse böyle bir önermeden tekrar tikel durumlara dönmek yalnızca "insana özgü" olan bir bilgi yetisidir.⁽³⁾

(1) Teoman Durallı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, İstanbul, 1995, s. 111.

(2) Aristoteles, *Metafizik*, I, Çeviren: Ahmet Arslan, İzmir, 1985, ss. 80-81.

(3) Z. Fahri Fındıklı, *Metodoloji*, İstanbul, 1945, s. 22.



Şekil 1

Bu anlatımdan Aristoteles'in bilimsel araştırma prosedürünü çıkarmak olanaklı olmaktadır. Anlaşılan odur ki, Aristoteles bilimsel araştırmayı gözlemlerden genel ilkelere ve tekrar gözlemlere geri dönen bir süreç olarak düşünmektedir. Ona göre bilim adamı olgudan açıklayıcı ilkeleri türetecek ve daha sonra da bu ilkeleri içeren öncüllerden bu olgu hakkındaki ifadeleri çıkarsayacak bir kimsedir. Öyleyse bilimsel araştırma iki yoldan ilerlemektedir: tümevarım, tümdengelim. Tümevarım bizi başlangıç ilkeleri ile tümellere götürür. Tümdengelim ise tümellerden çıkar. Tümdengelim buna göre, kendileri başka ilkelere çıkarılmamış ilkelere kalker.⁽⁴⁾ Onun bu tümevarım-tümdengelimi (indüktif-dedüktif) bilgi üretme sürecini şöyle bir şemayla (şekil 1) gösterebiliriz.⁽⁵⁾

Buna göre, Aristoteles'in, bilimsel araştırmanın meydana gelen belirli bir olayın ya da bir arada var olan belirli niteliklerin bilgisiyle başladığına inandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bilimsel açıklama, yalnızca, bu olaylar ya da nitelikler hakkındaki ifadeler açıklayıcı ilkelere çıkartıldığı zaman gerçekleşmiş olacaktır. Başka bir deyişle, "olgu bilgisinden", (şekildeki 1) "olgunun nedeninin bilgisine" (şekildeki 3) geçme işidir. Çünkü Aristoteles'e göre "biz bir nesnenin ilmini [bilgisini] ancak sebebini bildiğimiz zaman elde ederiz".⁽⁶⁾ Örneğin, bir bilim adamı tümevarım-tümdengelim işlemini ay tutulmasına şu şekilde uygulayabilir:⁽⁷⁾ Öncelikle ay yüzeyinin kararması sürecinin gözlenmesiyle (1) işe başlar. Daha sonra bu gözlemden ve diğer gözlemlerinden birkaç genel ilke elde eder (tümevarım-indüksiyon);

*Işık doğru çizgiler boyunca yol alır. (2)

*Opak (donuk, geçirgen olmayan) cisimler gölge oluştururlar. (2)

Işıklı bir nesnenin yakınında bulunan iki opak nesneden birinin gölgesi diğerini örter; ya da biri diğerinin gölgesinde kalır (3) vb. gibi.

Böylece bilim adamı, bu genel ilkelere ve bu örnekte, güneşle geometrik bir ilişki içerisinde bulunan Yer ile Ayın opak olması koşulundan, en sonunda ay tutulması hakkında bir ifade türetecektir (tümdengelim-dedüksiyon). Burada temel hareket şudur: ayın yüzeyinin kararması olgusunun bilgisinden, bunun "niçin" meydana geldiğinin anlaşıl-

(4) Durahı, s. 120.

(5) John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford, 1972, s. 6.

(6) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 6-7.

(7) Losee, s. 6.

masına ilerlemek.⁽⁸⁾

Aristoteles'e göre, "gerçekte biz ancak tümevarım veya ispat yoluyla öğreniriz. İspat bütüncül [tümel] ilkelerden itibaren, tümevarım da bölümcül [tekil] hallerden itibaren yapılır. Ama bütüncüllerin bilgisini tümevarımdan başka yolla elde etmek imkansızdır. ... Çünkü ilim tümevarım olmadan ne bütüncüllerden çıkarılabilir, ne de duyum olmadan tümevarımla elde olunabilir".⁽⁹⁾ Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, Aristoteles, her ne kadar hocası Platon'un ideayı görüntüden ayrı bir varlık alanı olarak tasarlamasına karşı çıksa da, genel kavramların bilgi açısından taşıdığı önemi ondan hakkıyla öğrenmiştir. Dolayısıyla, bilmeyi sadece bireysel nesnelere tanımak olarak kabul etmediğini, aksine bu tekileri tümel bir kavram altında toplamak olarak da değerlendirdiğini görmekteyiz ki, bu da tümevarımsal akıl yürütmenin tekil durumlara ilişkin önermelerin doğruluğunun kaynağı olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir. Bu anlamda aslında bilim tümel birtakım bilgileri elde etmeğe yönelmiş olan bir çabadır. Bu çabada bir yandan nesnelere gözlemlenmesi, diğer taraftan da bu nesnelere kavramlar altında toplanması esastır. Böylece Aristoteles'in kafasında bilimin sınıflandırılmış ve sistemleştirilmiş bir bilgi olarak tasarlanmış olduğu ortaya çıkmaktadır ki, bu da onun neden biyoloji ve mantıkta bu kadar başarılı olduğunu anlamayı kolaylaştırmaktadır. Çünkü sınıflandırma bitkiler ve hayvanlar evreninde çok verimli olmuş bir uğraştır. Mantık da ilkeler temelinde nesnelere sınıflara ayırmağa ve bu sınıfları da bir sistem içerisinde toplamağa yönelten çabadır.⁽¹⁰⁾ Bu anlamda Aristoteles için hakiki bilgi deneyim yoluyla ulaşılan tümel önermeye dayanan bilgidir. Zaten insanı diğer canlılardan ayıran en önemli fark da deneyimlerine dayanarak tümel önermeler oluşturabilme yeteneğine sahip olmasıdır. Şu halde tümevarım⁽¹¹⁾ bilimsel araştırmamızın en önemli yönlerinden birisidir ve Aristoteles'e göre iki tip tümevarım vardır. Bu iki tip de özel ifadelerden genel ifadelere ilerleyen karakteristiği paylaşır. Yani her iki tip tümevarımda da esas olan özelden genele varmaktır. Bunun ilk tipi basit bir sayıştır. Burada esas olan bireysel nesnelere ya da olaylar hakkındaki ifadeleri, onların üyesi olduğu tür hakkındaki bir genellemenin temeli olarak kabul etmek; ya da daha yüksek bir düzeyde tek bir tür hakkındaki ifadeyi cins

(8) Losee, s. 7.

(9) Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1996, ss. 49-50.

(10) Ernest von, Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, tarihsiz, ss. 151-152.

(11) Tümevarım özel veya tekil önermelerden genel veya tümel önermelere doğru yapılan akıl yürütme şeklidir.

Bu tür akıl yürütmeler zorunlu olarak geçerli değildir. Tümevarım çıkarımları olası doğruluğu veya geçerliliği içerirler. Çünkü bu usavurmada söz konusu edilen alanın tümünü tüketmek olanaklı değildir. Örneğin "Bütün kuğular beyazdır" önermesi, dünyadaki tüm kuğuların deneyle ve gözlemlerle beyaz olduğunu saptayamayacağımızdan, burada sonuca diğer kuğuların da beyaz olacağı varsayılan bir genellemeyle varılmış bir önermedir. Bu nedenle sonuç zorunluluk taşımamaktadır. Sadece varsayımsal bir genellemedir. Doğruluğu ve zorunluluğu mantuksal değil, olasılıklı varsayımınla ortaya konulmuştur. Bu nedenle tümevarım çıkarımları bir tür tüme varmak için yapılan saymadır (enumeration). Fakat bu sayımlar hiçbir zaman tümü vermezler; eksiktirler. Bu nedenle geçerliliği zorunlu olmayan tümevarım akıl yürütmeleri mantığın değil, bilimlerin yöntemidir. Çünkü bilimler mantuksal zorunluluğu değil, olasılıklı doğruyu içermektedirler. Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, Bursa, 1997, ss. 13-14.

hakkındaki genellemenin temeli haline getirmektir.⁽¹²⁾ Başka bir deyişle, Aristoteles'in bu türden bir tümevarımda dikkate aldığı tikeller -özel- bireyler değil, türlerdir. Yani şu adam veya şu at değil, insan ve attır. Çünkü o, tümevarımı çoğunlukla türden cins giden bir şey olarak ele almaktadır ve bundan dolayı, tam tümevarım onun kafasında her türlü tümevarımın kendisine yöneldiği bir idealdir. Mantıkta elde etmiş olduğu olağanüstü başarının diğer bir nedeni de burada yatmaktadır. Çünkü mantıkta ya da matematikte apriori olarak tüketici bölümlenmeler yapmak olanaklıdır. Örneğin, üçgenleri eşkenar, ikizkenar ve çeşitkenar üçgen olarak bölmek gibi. Aristoteles'e göre bu durum yalnızca matematik ve geometride değil, aynı zamanda belirlenmiş sınırlı sayıda tür olduğundan, biyolojide de geçerlidir. Yani burada da tüketici bölümlenmeler yapmak olanaklıdır. Dolayısıyla da örneğin bütün safrsız hayvan türlerini incelemek olanaklıdır. Bundan dolayı onun tümevarım tiplerinde tek bir örneğe dayandırılan tam tümevarımın yanında, pek çok örneğe dayandırılanları da bulunmaktadır. Çünkü onun için tümevarımın temel özelliği insanı özel bir bilgidan tümel bir bilgiye sevk etmesidir. Gereksinim duyulacak örnek sayısının bir mi, bir çok mu yoksa alanın tümü mü olacağı tümevarımın uygulandığı konunun görelî akılsallığına bağlıdır.⁽¹³⁾

Basit sayısla elde edilen bir tümevarımsal argümanda öncüller ve sonuç aynı betimsel terimleri içerirler. Basit sayısla elde edilen tipik bir argüman şu biçimde olur:

a1..... P'nin özelliğine sahiptir.

a2.....P'nin özelliğine sahiptir.

a3.....P'nin özelliğine sahiptir.

Öyleyse bütün a'lar P'nin özelliğine sahiptir.⁽¹⁴⁾ Tümevarımın ikinci tipi ise, bir fenomen içerisinde örneklenmiş, bu genel ilkelerin doğrudan sezilmesidir. Buna sezgisel induksiyon denir. Bu bir anlayış konusudur. Burada esas olan bir şeyin özünü kavramaktır.⁽¹⁵⁾ Sezgisel induksiyon işlemi bir sınıflandırmacının işlemine benzer. Sınıflandırmacı bir türün cinsine ait yüklemi ve ayırımı görebilen bir bilim adamıdır. Burada esas olan özü yakalayabilmektir. Çünkü Aristoteles için bilimin konusu "*öz ya da olduğundan başka türlü olamayandır*".⁽¹⁶⁾ İnsanın düşünen hayvan olarak tanımlanması bu anlamdadır ve onun "*nesnenin özünü ifade eden tarif*"⁽¹⁷⁾ belirlemesi de bu esasa dayanmaktadır.

Böylece Aristoteles'in bu açıklamalarından tümel önermeye ulaşmanın aslında bilimsel açıklama için büyük önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Aslında bu türden önermelerin önemi, bize kendilerinden başka önermeler çıkarma olanağı vermelerinden gelmektedir. Çünkü tümel bir önerme sadece kendisinde durup kalınacak bir önerme olmayıp,

(12) Losee, s.7.

(13) W. D. Ross, *Aristoteles*, II. Bölüm, Çeviren: Ahmet Arslan, Editör: Ahmet Arslan, İzmir, 1993, ss. 51-52.

(14) Losee, s. 7.

(15) Losee, s. 7.

(16) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 6.

(17) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 13.

aksine çıkarımlar (istidlâl) için temel görevi gören bir önermedir. Örneğin, şu ilaç şu türden bir hastaya iyi gelir; tümel önermesinden bu ilacın ileride rastlayacağım benzer bir hastaya da iyi geleceğini çıkarırım.⁽¹⁸⁾

Şu halde, bilimsel çalışmanın ikinci aşamasını tümevarımla elde edilen genellemelerin, ilk gözlemler hakkındaki anlatımların dedüksiyonu için öncül olarak kullanılması oluşturmaktadır. Çünkü *“bilmek ispat vasıtasıyla bilmektir ve ispattan kasıttaki ilmi kıyas-tır”*.⁽¹⁹⁾ Başka bir deyişle *“ispat gerekli öncüllerden hareketle yapılmış bir kıyastır”*.⁽²⁰⁾ Aslında *“ispatta üç unsur vardır: ilk olarak, ispat olunan şey veya sonuç, yani kendi kendine herhangi bir cinse ait olarak bir yüklem; ikincisi aksiyomlar ve ispatın kendilerine göre zincirlendiği aksiyomlar; üçüncüsü de cins, ispatın özlük hassa ve yüklemelerini meydana çıkardığı konu”*.⁽²¹⁾ Böylece Aristoteles’in bilimsel çalışmanın ikinci aşaması olarak kabul ettiği tümdengelimsel akilyürütmede esas olan ilke ve kurallar üzerinde de ayrıntılı olarak durduğunu görmekteyiz. Ona göre, *“her ispatçı ilim üç unsur etrafında döner: kendisinin varlığını koyduğu şey (yani kendisinin özlük hassalarını göz önünde tuttuğu cins), kendilerine göre ispatın zincirlendiği ilk hakikatler olan aksiyomlar adı verilen müşterek ilkeler; üçüncü olarak da, her biri için ilmin manasını koyduğu hassalar”*.⁽²²⁾ Bu, onun tümdengelimsel akıl yürütmeye verdiği değeri gösteren önemli bir kanıttır. Çünkü ona göre *“nesnenin niçin var olduğunun sebebi elde edilmezse, ilmi bilgiye sahip olunmaz”*.⁽²³⁾ Aynı şekilde *“niçin ise yüklemelerin öz yönünden ait oldukları daha yüksek bir ilme tabidir”*.⁽²⁴⁾

Aristoteles’in bu anlatımında ön plana çıkardığı niçin kavramı üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü daha başlangıçta belirttiğimiz ve onun sofistler ve Herakleitos’un bilgi anlayışına karşı çıkmasının gerekçesi de burada bulunmaktadır. Aristoteles’e göre, ispata ya da *“gerekli öncüllerden hareket edilerek kurulan kıyasa”*⁽²⁵⁾ dayanılarak ulaşılmış olan sonuç olduğundan başka türlü olamaz”.⁽²⁶⁾ Bunun anlamı kıyas ya da tümdengelimsel yolla elde edilen bilginin daha kesin olduğunun kabul edilmesidir. Bu ise bilimsel bilginin apodeiktik (kesin-doğru-zorunlu) karakterini ancak tümdengelimsel çıkarımla elde edildiği zaman kazanacağını ve ancak böyle bir bilginin sofistlik sav ya da Herakleitosçu anlayışı geçersiz kılacağı delilidir. Bununla birlikte, Aristoteles’in bi-

(18) Aster, s. 157.

(19) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 6.

(20) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 12-13.

(21) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 23.

(22) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 28-29.

(23) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 20.

(24) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 26.

(25) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 20.

(26) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 19.

limdeki tümdengelimsel⁽²⁷⁾ argümanların sonuçları ve öncüllerinden oluşan anlatım çeşitleri üzerine önemli sınırlamalar koyduğunu da belirtmek gerekmektedir. Aristoteles'e göre dört çeşit anlatım vardır. Bunlar A, E, I, O simgeleriyle gösterebileceğimiz, Bütün, Hiçbir ve Bazı (olumlu-olumsuz) nitelemeleridir.

<u>Tip</u>	<u>Anlatım</u>	<u>İlişki</u>
A	Bütün S'ler P'dir.	S bütünüyle P tarafından içerilmektedir.
E	Hiçbir S, P değildir.	S bütünüyle P'nin dışındadır
I	Bazı S'ler P'dir.	S kısmen P tarafından içerilmektedir.
O	Bazı S'ler P değildir.	S kısmen P'nin dışındadır.

Aristoteles'e göre bu dört tip anlatımın en önemlisi A'dır; ve uygun bir bilimsel açıklama bu tip ifadelere dayanılarak yapılabilir. Birinci şekilde⁽²⁸⁾ tasım kalıbı olan AAA bu türden önermelerden oluşur ve BARBARA adı verilen bu tip, ona göre bilimsel gösterimin paradigmasıdır.⁽²⁹⁾ Aristoteles bu birinci şeklin üstünlüğünü vurgulamakta ve "bütün şekillerin en ilmişi" kabul etmektedir. Çünkü ona göre "niçinin kıyası bu şekilde olur. ... ilmin en öz vasfı, niçini göz önünde tutmaktan ibarettir. ... Özün bilgisinin peşine bu biricik şekilden başkası ile düşülemez. İkinci şekilde, gerçekte, olumlu kıyas elde olunmaz, halbuki özün bilgisi tasdikten çıkar. Üçüncüde, gerçi olumlu kıyas vardır, ama bütüncül değildir, halbuki öz bütüncüllere aittir. ... Ayrıca birinci şeklin öbürlerine hiçbir surette ihtiyacı yoktur. Halbuki öbür şekillerin aralıklarının doldurulması ve doğrudan doğruya öncüllere varılincaya kadar gelişmesi onunla olur. O halde ilme en has olan şeklin birinci şekil olduğu açıktır".⁽³⁰⁾

Bunun gösterimi şöyledir:

Bütün M'ler P'dir. A

Bütün S'ler M'dir. A

Öyleyse Bütün S'ler P'dir. A

Buradaki P, S, ve M kıyasın büyük, küçük ve orta terimleridir. Aristoteles kıyasın bu tipinin geçerli olduğunu göstermiştir. Eğer bütün S'ler M, bütün M'ler P, ve bütün

(27)Tümel öncüllerden zorunlu olarak tümel veya tikel sonuç çıkartma işlemine tümdengelim denir. Tümdengelim akıl yürütme genelden genele ya da genelden özele doğru giden bir düşünce biçimidir. Tümdengelim akıl yürütmeleri zorunlu olarak geçerli çıkarımlardır. Mantıktaki tüm geçerli çıkarımlar, tümdengelim akıl yürütmeleridir. Tümdengelim çıkarımlar geçerli ise sonuçları da yanlış önerme olamaz. Öncüller mantıksal olarak sonucu içermekte ve kapsamaktadır. Bkz. Çüçen, s. 12.

(28)Orta terimin kıyas içinde bulunduğu yere göre kıyaslar şekillere ayrılır. Birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü şekil olmak üzere dört kıyas şekli vardır. Aristoteles yalnızca üç kıyas şekline bahsetmekte, dördüncü şekilde yer alan modları, birinci şeklin dolaylı modları olarak kabul etmektedir. Bkz. Öner, s. 117.

(29) Losee, s. 8.

(29)Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 40.-

(31) Losee, s. 9.

S'ler de P tarafından içeriliyorsa, bu doğrudur.⁽³¹⁾ Öte yandan bu tür akıl yürütmeyle ulaşılabilecek sonuçların çok kesin olmasına karşın, tümdengelim bir doğrulama yöntemi değildir. Çünkü burada esas olan doğrulamadan çok, öncül olarak kullanılan önermelerden yeni önermeler çıkarma işlemidir. Öncül önermelerin doğruluğunun test edilmesi söz konusu değildir.⁽³²⁾ Nitekim BARBARA S, P, ve M'nin belirlediği sınıfların ne olduğunun önem taşımadığı bir durumu örneklemektedir. Sadece biçimsel doğruluğun sağlandığı, içeriğin önemsenmediği bir anlatımı belirtmektedir. Bununla birlikte burada Aristoteles'in önemli bir başarısına daha tanık olmaktadır. O da bir çıkarımın geçerliliğini öncüller ve sonuç arasındaki ilişkinin belirlediğini ısrarla vurgulamış olmasıdır.⁽³³⁾

Bu belirleme Aristoteles'in bilgide temel bir işlevi olan "neden" kavramına nasıl baktığının da ip uçlarını vermesi bakımından çok önemlidir. Çünkü her ne kadar başarıya ulaşıldığı gibi, Aristoteles algılardan açıklayıcı ilkeye ve oradan da tekrar tekil durumlara geçmenin insana özgü bir yeti olduğunu tanımlamışsa da, aynı zamanda bu yetinin içinde gerçekleştiği mantıksal biçimleri de hakkıyla incelemiştir. Bu, kavramsal bilginin elde edilmesi anlamına gelmektedir ve özellikle de mantık tarihi bakımından son derece önemli bir bulgudur. Çünkü artık böylece varlıktan uzak, konu ile yüklem arasındaki bağda varlığını hissettiren kavramsal bir gerçeklik ön plana çıkmaktadır. Bu gerçeklik aslında bir biçimler, kalıplar gerçekliğidir. Artık verilen yargıların varlıkla ilgisi aranmaksızın, zorunlu, zorunlu olmayan, yanlış veya doğru olup olmadığına bakmak yeterlidir. Ancak durum ne olursa olsun Aristoteles'e göre bu yargıların tümü bir bilimin, apodeiktik konusunu oluştururlar. Burada bilimsel yöntem açısından önemli bir noktaya karşılaşılmaktadır. Varlıktan ayrılarak ortaya çıkan, kendi gerçekliğini kendi içerisinde barındıran apodeiktik, yani zorunlu önermelerin mantıksal biçimi, metafizik ile ilgili değildir. Yani Varlığı bildirmek kaygısını taşımaz. Ancak apodeiktik kanunlarını bulmaya çalışan düşünce ise maddeye gereksinimi vardır. Çünkü salt biçim, suret, form haline gelmiş olan düşünce kendisini gerçekleştirmek için maddeye gereksinim duyar.⁽³⁴⁾ Bu anlamda her nesne madde ve formun birliğinden oluşur. Madde belirsizliktir. Form ise onu benzer şeylerin oluşturduğu bir sınıfın üyesi yapan şeydir. Bir maddenin formunu belirlemek onun diğer maddelerle paylaştığı özellikleri belirlemektir.

Burada Aristoteles'in bilimsel yöntem açısından taşıdığı önemi ortaya koyan bir diğer belirlemesinden de söz etmek konunun ayrıntılandırılabilirliği açısından önemlidir. Bilindiği gibi Platon duyuların sağladığı duyular ile ideayı birbirlerinden ayrı olarak düşünmekteydi. Aristoteles ise bunlar arasında (madde-form) bir birlik olduğunu, varlık ile görünüşün ya da oluşun birbirlerinden ayrı düşünülmemeyeceğini belirtmektedir. Başka bir deyişle ideanın verdiği tümel ile duyunun sağladığı özel ya da tekil birbirinden ayrı olamaz. Çünkü yalnız başına madde sadece biçimlenme olanağını taşıyan bir kitledir.

(32) Armağan, s.47.

(33) Losee, s. 6.

(34) Fındıkoğlu, ss. 22-23.

O ancak form aracılığıyla gerçek bir anlam kazanabilir. Aristoteles, maddenin bu şekilde biçim almasına, tümel aracılığıyla varlığın tekilde gerçekleşmesine *entelechia*⁽³⁵⁾ adını vermektedir. Tek bir olayda gerçekliğin bulunması, ona tümelin, formun eklenmesi ile olanaklıdır. Bundan dolayı tekilsiz bir tümelin kendi başına varolması söz konusu olamaz. Bu nedenle bilimsel bir açıklama da, bu tekilin tümele bağlanması ile olanaklıdır. Bunu sağlayacak araçta dedüksiyondur (tümdengelim).⁽³⁶⁾ Çünkü Aristoteles her fırsatta “*olgu bilgisinin niçinin bilgisinden farklı olduğunu*” vurgulamakta ve “*niçinden ayrı olacak olguyu değil, hem olgu ve hem de niçini bildiği vakit bir ilmin daha sahîh ve önce*”⁽³⁷⁾ olduğunu ileri sürmektedir. Aynı zamanda “*olgunun bilgisinin ampirik gözlemcilere, niçinin bilgisinin ise matematikçilere tabî*”⁽³⁸⁾ olduğunu belirtmektedir.

Bunun anlamı şudur: Aristoteles kesin, doğru ve zorunlu niteliklerine sahip, başka bir deyişle doğru önermelerden oluştuğunu düşündüğü ve aynı zamanda bir doğa bilimi kabul ettiği geometriyi örnek almış, açık ve seçik olarak eğer, geometrik bilgiyi elde etme sürecinin aynısını doğaya uygularsa ya da doğada kullanırsa burada elde edeceği bilgilerin de geometri de olduğu gibi “kesin” ve “güvenilir” olacağını varsaymış olmaktadır. Öyleyse, tıpkı geometride olduğu gibi, maddeden, içeriğinden soyutlanmış cümlelerin formlarının belirlenmesiyle, düşünce doğa bilimlerinde de kesin sonuçlara ulaşabilir. Düşüncenin ilerleyişine yol gösterecek olan ise tasımdır (tümdengelim). O halde yapılacak şey öncelikle geometrinin nasıl işlediğini, orada problemlerin nasıl çözüldüğünü belirlemek, aynısını doğa bilimine uygulamak ve elde edilecek formlar arasındaki ilişkileri de, en uygun akıl yürütme biçimi olan dedüksiyonla kurmak.

Böylece Aristoteles, hocası Platon tarafından farklı bir biçimde ortaya konulmuş olan “madde” ve “form” kavramlarına dayanarak, sonuçta form üzerinde yürütülen ve sonuçları kesin ve zorunlu olan apodeiktîği kurmayı hedeflemiştir. Aristoteles’in konuya bu tür bir yaklaşımda bulunması da gerçekte çok doğal karşılanmalıdır. Çünkü aradığı kesin bilgiyi geometride bulduğunu başlangıçta belirtmiştik. Geometri ise zaten formlar üzerinde yürütülen bir etkinliktir ve bu formlar arasındaki ilişkiler de akıl yürütmelerle gerçekleştirilmektedir. Bu durum ise Aristoteles’in aklın işleyiş kuralları üzerinde yoğunlaşmasına yol açmıştır. Çünkü Aristoteles’e göre geometride akıl yürütmeye nasıl kesin geometrik sonuçlara ulaşılabilirse, maddeden ya da içeriğinden soyutlanmış cümlelerin formlarının tespitiyle de düşüncenin ilerleyişi belirlenebilir. Bu yürüyüşte bize yol gösterecek olan ise tasımdır. Daha doğru bir anlatımla bunu sağlayacak olan akıl yürütme biçimi dedüksiyondur.

Bu belirlemesiyle Aristoteles’in bilime kanıtlama fikrini getirdiği ve bu bakımdan da bir önceliği olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Çünkü tasım aynı zamanda bir ka-

(35) bir şeyi mükemmelleştiren aktif ilke.

(36) Fındıkoğlu, ss. 24-25.

(37) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 75-76.

(38) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 39.

nitlama aracıdır. Buna göre, geometride bir teoremin kanıtlanmasının nasıl gerçekleştirildiğine baktığımızda, şu adımlardan oluştuğunu görmekteyiz: Tanım, aksiyom (belit) ve çıkarım.

1. Tanım yapmak. Örneğin üçgenin tanımlanması: üç tepe noktası, üç açısı ve üç kenarı olan geometri biçimi gibi.

2. Konuyla ilgili belitleri ortaya koymak. Örneğin bir dik açı 90°dir.

3. Bu tanım ve belitlere dayanarak, daha önce bilinmeyen nitelikleri elde etmek. Yani bunlara dayanarak üçgenin bilinmeyen özelliklerini çıkarsamak. Örneğin üçgenin iç açıların toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bulmak.

İşte Aristoteles bu modeli İnsana, Doğaya ve Evrene ilişkin olaylara ve olgulara da uygulama eğiliminde. Başka bir deyişle bu modelle bu alanlara ilişkin de kesin ve güvenirilir bilgiler elde edilebileceğini savunmaktadır. Peki yapılacak şey nedir ?

Öncelikle geometride olduğu gibi inceleyeceğim konuyu, problemi tanımlamam gerekiyor. Örneğin inceleyeceğim konu eğer insansa, önce insanın tanımını yapmalıyım. Çünkü tanım, ilişkin olduğu konuyla ilgili her tür bilgiyi sağlayacak bir araçtır. Başka bir deyişle tanım (tarif) “*nesnenin ne olduğuna taalluk eder, bir nesnenin ne olduğunu açıklayan her şey de bütüncül ve olumludur*”.⁽³⁹⁾ Aynı zamanda tarifi “*öz ve cevhere taalluk*”⁽⁴⁰⁾ ettiğine inandığı için Aristoteles doğru bir biçimde yapılan tanıma çok önem vermektedir. Çünkü bu belirlemelerden anlaşıldığı gibi, tanım bir şeyin ne olduğunu söylemek anlamına geldiğine göre, eğer tanım doğru yapılamazsa, başka bir deyişle öz belirlenemezse, elde edilecek bilginin güvenilirliği de ortadan kalkmış olacaktır. Şu halde tanımın nasıl yapılacağını belirtmek ve dolayısıyla bir standart getirmek de gerekmektedir. Aristoteles’e göre tanım, özün araştırılması olduğundan, bir şeyin kaynağını, kökenini ve o şeyi kaynağından ayıran özsel farklılıkları belirten bir ifadedir. Başka bir deyişle “*nesnenin mahiyetini ifade eden bir sözdür*”.⁽⁴¹⁾ Bu nedenle, yapılacak tanımda o şeyin “yakın cinsiyle” “ayrımını” bir arada içerecek anlatım dikkate alınmalıdır. Çünkü “*tarif cinsle ayrımlardan mürekkeptir, halbuki, tarif içinde bulunan terimlerden biri değilse, apaçıkça bu bir ilintidir, çünkü biz ne bir tarif, ne bir hassa, ne bir cins olmamakla beraber nesneye ait olan şeye ilinti adını verdik*”.⁽⁴²⁾ Şu halde diğer türlü bir tanımın, özsel değil, ilintisel olacağından bilimsel bilginin kaynağı olamayacağı apaçıktır.

Bu bağlamda insanın tanımını yapılacaksa, o zaman “yakın cinsine” ve “ayrımına” göre tanımlanacak ve “insan akıllı bir hayvandır” biçimini alacaktır. Çünkü insan bu anlamda kaynağını hayvandan almakta, ancak hayvan kümesinden akli ya da düşüncesi sayesinde ayrılmaktadır.

(39) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 91.

(40) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 92.

(41) Aristoteles, *Organon v. Topikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996, ss. 7-8.

(42) Aristoteles, *Topikler*, s. 15.

Şu halde Aristoteles için bilimsel bilgi, bir şeyin tanım yoluyla ortaya konulan özünü ait nitelikleridir. Örneğin İnsanın kitap yazmasının nedeni onun akıllı olmasıdır.

Aristoteles'e göre bu bilgiye, yani bilimsel bilgiye, bir şeyi kendisi kılan şeyi, nedeni tam olarak ortaya koymakla, netleştirmekle ulaşabiliriz. Çünkü bir şeyin nedenini veren bilgi ancak bilimsel bilgidir.

Başlangıçta, benimsediği ve tanımladığı anlamda, Aristoteles'in tümdengelim bilimsel bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini belirtmiştik. Tümdengelim, tümevarım ve analogi gibi, bir akıl yürütme şeklidir. Ancak burada Aristoteles'i asıl bağlayan yönü sonucun zorunlu olmasıdır. Bu akıl yürütmeye akıl bir veya birkaç hükümden hareket ederek zorunlu sonuca varmaktadır. Tasım (kıyas) ise tümdengelimsel akıl yürütmenin en mükemmel şekli olarak kabul edilmektedir.⁽⁴³⁾ Mademki bilimsel bilgi bir şeyin nedenini veren bilgidir; ve tasım⁽⁴⁴⁾ da bir bilimsel bilgi kaynağıdır, o halde tasımda nedeni veren önermeyi bulmak büyük önem taşımaktadır. Aristoteles'e göre tasımda nedeni veren önerme orta terimdir.

Örneklesek:

Bütün İnsanlar Ölümlüdür.	Büyük Önerme
Sokrates İnsandır.	Küçük Önerme
O halde Sokrates Ölümlüdür.	Sonuç

Bu bir tasımdır ve burada "ölümlü" büyük terim, "Sokrates" küçük terim ve "İnsan" ise orta terimdir. Sokrates'in ölümlü olmasının nedenini "orta terim" vermektedir. Sokrates ölümlüdür, çünkü insandır. Bu aslında diğer bir anlatımla tekille tümelin bağına kurmak anlamına gelmektedir. Tekil bir durum olan Sokrates'in Ölümlü"lüğünün, tümel bir durum olan "Bütün İnsanların Ölümlü"lüğüyle ilişkilendirilmesidir. Böylece Aristoteles'in "insana özgü bir yeti" olarak adlandırıp bir tarafa bıraktığı tümevarımsal akıl yürütmenin bilimsel bilgide üstlendiği görevi de burada açıkça anlayabilmekteyiz.

Böylece Aristoteles'in maddeden hareketle salt formlarla çalışan geometrinin yöntemine ve oradan da doğru düşünebilmenin kurallarına ulaştığını söyleyebiliriz. Bu çabaları sonucu Aristoteles mantığın kurucusu olmuştur. Yaptığı şey mantığı yoktan var etmek değil, onun kurallarını bulmaktır. Yani mantıkta esas olanın ne olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre mantıkta esas olan hangi önermeler ard arda gelirse aralarında bağıntı kurulabilir ve doğru bir sonuç çıkar. Daha açık bir söylemle temele konulan asıl amaç nasıl düşünülürse doğru düşünölmüş olur? Aristoteles'in tasarladığı anlamda mantık da düşüncenin kalıplarını veren bir disiplin olmaktadır. Kalıba dayandığı için de for-

(43) Öner, s. 109.

(44) Tasım ya da çıkarım verilen bir veya birden çok önermeden bir veya daha çok yeni önerme elde etmektir. Çıkarımlar iki grup altında toplanır: Doğrudan çıkarım, dolaylı çıkarım. Doğrudan çıkarım, tek bir önermeye dayanarak yapılan çıkarımdır. Dolaylı çıkarımda ise birden çok önerme söz konusudur. Dolaylı çıkarımda eğer iki önermeden bir sonuç elde edilmesi söz konusuysa, bu çıkarım kıyas -tasım- adını alır. Bkz. Şafak Ural, *Temel Mantık*, İstanbul 1995, s. 73.

meldir. Şu halde düşünceyi formelleştirmek gerekir. Düşüncenin en yalın ifadesi önermelerdir. Tasım ise önermelerden oluşur. Öyleyse önermeleri ve dolayısıyla da tasımları da formelleştirmek gerekmektedir. Aristoteles bu kalıpların 64 tane olduğunu, ancak bunlardan 19 tanesinin sonuç verdiğini belirlemiştir. Bu durumda mantık biçimsel, yani formel doğrulukla ilgilenen bir disiplin olmuş oluyor. Başka bir deyişle içerikle ilgilenmiyor. Oysa bilimde esas olan içeriksel bilgidir. Çünkü burada söz konusu olan doğaya ilişkin doğru bilgiler elde etmektir. Halbuki biçimsel doğruluğu içeren bilgide doğaya ilişkin doğru bilgiler bulmak olanaklı değildir.

Örneğin:

Bütün	A'lar	B'dir.
	C	A'dır.
Öyleyse	C	B'dir.

Burada A, B ve C simgelerinin neyin bilgilerini verdiklerini bulmak tamamen olanaksızdır. Öte yandan bu çıkarımda sonuç öncüllerden zorunlu olarak çıkmaktadır. Eğer iki öncül doğruysa, sonuç da doğrudur. Geçerli bir dedüktif çıkarımda sonuç kanıtlanmış olur. Ancak bu sonucun doğru olduğunu sağlamaz. Sonucun doğruluğu eğer öncüller doğruysa, doğru olur. Dolayısıyla bu akıl yürütme bize öncüllerin doğruluğunu değil, sadece sonucun geçerliliğini garanti eden bir akıl yürütmedir.⁽⁴⁵⁾

Burada öncelikle bir soru sormamız gerekmektedir: Doğru bilginin niteliği nedir? Doğru bilgi içeriksel olduğu kadar, biçimsel doğruluğu da içerir. Şu nedenle mantık bilimsel yöntemle eşdeğer değildir. Bunun böyle olduğunu Aristoteles de fark etmiş ve bilimsel yöntemin bu iki niteliği bir arada taşıyan bir yapıya sahip olması gerektiğini anlamıştır. Bu nedenle de geometriye ve kurucusu olduğu mantığa tek başına bilimsel yöntem olarak bakmamış ve aksine hem geometriyi örnek alan ve hem de mantığın temelinde olduğu özel bir yöntemin bilimsel yöntem olarak iş yapacağını ileri sürmüştür. Çünkü mantık düşünceyi ve nasıl ilerleyeceğini gösterecek, geometri de kanıtlamayı sağlayacak. Yani nedeni verecek. Bu nedenle Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in pek çok pasajında "niçin" in matematikçilere ait olduğunu vurgulamasındaki ısrarcılığın anlamı da burada açığa çıkmaktadır. Yani geometrinin dışındaki diğer bilim dallarında da tanımlar, belitler ve postulalardan yararlanarak kanıtlama yapılabilir, nedenler bulunabilir. Daha açık bir deyimle, "niçin" in bilgisi ortaya konulabilir. Niçin' in bilgisi de zaten kesin, doğru ve zorunlu, yani apodeiktik bir bilgidir. Bilimde esas olan da budur.

Değerlendirme

Aristoteles'e göre, doğru yapılan tanım, belit ve tasım aracılığıyla elde edilen bilgi kesin ve güvenilir bilgidir. Ancak onun bu yöntem tasarımıyla doğa bilimlerinde ba-

(45) Cemal Yıldırım, *Science: Its Meaning and Method*, Ankara, 1971, s. 77.

şarılı olmak olanaklı değildir. Çünkü bütün ağırlık tanıma tanınmıştır. Tanımı yapılan şeye ilişkin bütün bilgiler bu tanımdan çıkarılmak zorunda. Tanımın yanlış yapılma olasılığı var. Bu durumda bütün çıkarım yanlış olacaktır. Bu yanlışının nedeni Aristoteles'in kendisi de bir biçimsel (formel) bilim olan geometriyi örnek almış olmasıdır. Geometride tanım ve belitlere dayanarak konuya ilişkin her şeyi söylemek olanaklıdır; ancak, doğa bilimleri için aynı şeyi söylemek söz konusu değildir. Aynı zamanda örnek aldığı geometri biçimsel doğruluğu esas alan bir bilimdir ve içeriksel doğruluğu esas alan doğa bilimlerinin gereksinim duyduğu yöntemi karşılamaktan uzaktır.

Diğer taraftan tanım ve postulatlarla dayanarak bir bilim dalında başarılı olabilmek için, o bilim dalına özgü tanım ve belitlerin hatta postulatların hazırlanması gerekli. Bu da olanaksız görünmekte. Çünkü örneğin fizikte kullanacağınız postulatların ve belitlerin neler olacağını bulmak da başlı başına bir sorundur.

Bir başka önemli nokta tasımdaki orta ve sonuç önermelerini büyük önermeden çıkarmak olanaklıdır. Ancak büyük önermeyi nereden çıkarıyoruz? Bu çok önemli bir sorundur. Çünkü bilimsel bilgide özelden genele varmak esastır. Oysa Aristoteles genel önermeden hareket etmekle bilimin bittiği yerden kanıtlama işlemini başlatıyor. Başka bir deyişle bilimin ulaşmak istediği ve temel amacı olan genel önermeye ulaşma çabasını Aristoteles baş aşağı çeviriyor ve genel önermeden özel durumları betimleyen ve açıklayan özel önermeye gidiyor. Öyle ki, indüksiyon aşamasını son derece muğlak bir biçimde geçiştirerek, sadece sezgisel bir şeymiş gibi göstererek, bütün dikkatini dedüksiyona vermiş görünmektedir. Aslında Aristoteles bu durumun bir aykırılık içerdiğini fark ediyor. Çünkü bu genel önermenin nereden çıkarıldığının hesabının verilmesi gerekiyor. İlerideki dönemlerde "tümevarım problemi" olarak karşımıza çıkan bu problemi çözmek için Aristoteles, genel önermelere varmanın insanın doğal bir yetisi olduğunu, bu yeti ile tek tek olayları görüp bir genellemeye varabildiğini, belirtiyor. Ancak bunun nasıl gerçekleştirildiğini yine de açıklamıyor.

Aristoteles Antikçağın en önemli deneylerini gerçekleştirmiş bir bilim adamıdır. Oysa ki yöntembilim çalışmalarında deneyden hiç söz etmemiştir. Bu yönüyle de doğadan tamamen uzaklaşmış bir yöntem önermek durumunda kalmıştır.

Aynı şekilde ulaşılan sonuçların niceliksel olarak ifade edilmesine, başka bir deyişle matematiğe de yer vermemiştir.

Ancak Aristoteles her şeye karşın bilimsel çalışmaların nasıl gerçekleştirileceği, hangi aşamalardan geçmesi gerektiği konularında sistemli çalışan ilk kimse olması bakımından çok önemlidir. Çünkü bilimsel çalışmaların bir kural, bir dizge içerisinde yapılması gerektiği tamamen doğru ve yerinde bir belirlemedir. Ayrıca bu konuda ilk kez sistem kuran kendisi olduğu için başka seçeneği de yoktu. Nitekim daha sonraki yüzyıllarda yapılan çalışmaların çoğu ya Aristoteles'e karşı olmak ya da onu haklı göstermek çabasıyla yapılan çalışmalardır. Bundan dolayı onun çalışması ilk ve temel bir çalışma

olması bakımından başlı başına bir önem taşımaktadır.

Diğer taraftan bilimsel çalışmalara kanıtlama fikrini ilk getiren de Aristoteles olmuştur. Tasım bir kanıtlama aracıdır. Yani söylediğiniz, ya da ileri sürdüğünüz savı kanıtlamanız gerekmektedir. Aksi takdirde savınız geçerli olmaz. Bu yönüyle de onun bilimsel yöntem çalışmalarındaki ilk önemli kilometre taşı olduğunu belirtmek yerinde olur.

Burada dikkatimizi çekmesi gereken en önemli yön, tümevarımda doğru tanımın ne kadar önemli olduğudur. Bu Aristoteles'in tanımın, ilişkin olduğu konuyla ilgili her tür bilgiyi sağlayacağı temel inancını açıkça ortaya koyması bakımından ilginçtir. Aristoteles'in neden tanıma bu kadar çok önem verdiği böylece anlaşılmaktadır. Çünkü eğer tanım doğru yapılamazsa, başka bir deyişle öz belirlenemezse, elde edilecek bilginin güvenilirliği de ortadan kalkmış olur.

Aynı zamanda Aristoteles "niçin" sorusunu olgunun "neden"inin bulunması anlamında kullanmaktadır. Bunun nedeni de onun "*nesnenin tabiatı ile niçin var olduğu arasında bir özdeşlik*"⁽⁴⁵⁾ bulunduğunu varsaymasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Aristoteles, örneğin, "*tutulma nedir? Sorusu ile Yerin araya girmesiyle Ayın ışıktan mahrum oluşu cevabı, niçin burada tutulma var? Veya niçin Ay bir tutulmaya duçar oluyor? Sorusu ile Yer araya girdiği zaman ışığın yok oluşu yüzünden cevabı özdeştir*"⁽⁴⁶⁾ görüşünü savunmaktadır. Aynı şekilde, onun için, "*bir nesnenin ne olduğunu bilmek onun niçin var olduğunu bilmek*"⁽⁴⁷⁾ "*bir nesnenin ne olduğunu bilmek [ise] onun varlığının sebebi bilmek*"⁽⁴⁸⁾ anlamına gelmektedir. Ancak bu da onu "nedensellik" ya da "neden sonuç" bağıntısına dayalı bilgi anlayışından uzaklaştırmış ve tamamen "erekselliği" ön plana alan ve bilimsel olmayan bir nedensellik anlayışına bağlanmasına sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, I, Çeviren: Ahmet Arslan, İzmir, 1985.
Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1996.
Aristoteles, *Organon V, Topikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996.
Armağan, İbrahim, *Bilimsel Yöntem*, İzmir, 1983.
Aster, Ernest von, *Felsefe Tarihi Dersleri*, (tarihsiz).
Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, Bursa, 1997.
Duralı, Teoman, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, İstanbul, 1995.
Fındıkoğlu, Z. Fahri, *Metodoloji*, İstanbul, 1945.
Loose, John, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford, 1972.
Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996.
Ross, W. D., *Aristoteles*, II. Bölüm, Çeviren: Ahmet Arslan, Editör: Ahmet Arslan, İzmir, 1993.
Ural, Şafak, *Temel Mantık*, İstanbul 1995.
Yıldırım, Cemal, *Science: Its Meaning and Method*, Ankara, 1971.

(45) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 89.

(46) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 89.

(47) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 90.

(48) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 102.

PLATON VE YUNUS EMRE DÜŞÜNÇESİNDE “SEVGİ VE AŞK”

Yrd. Doç. Dr. Emel KOÇ*

“Sevginin kendisi her şeyden güzel, her şeyden iyidir”

Platon

“Aşk makâmı âlidir, aşk kadim ezeldir
Aşk sözünü söyleyen cümle kudret dilidir”

Y.Emre

Aşk yerine göre yol olur yürünür, yerine göre iman olur uyulur. Bazen ateş olup yakar, bazen deniz olup boğar. Sultan olur ülke yönetir, şarap olur sarhoş eder. At olup koşar, kuş olup uçar. Sır olur saklanır; gonca olur açılır. Gül bahçesi olur kokusuyla aşık-ları mest eder; güneş olur aşıklarının ümit meyvelerini olgunlaştırır.⁽¹⁾

Nedir aşk? En güzel ifadesini

Karacaoğlan'ın
*Huma kuşu gibi yüksek uçarsın
Pervaz vurup tercümanı geçersin
Bin bir türlü dala konup göçersin
Gönül sana mekân bulduramadım⁽²⁾*

Aşık Veysel'in
*Güzel yüzün görülmezdi
Bu aşk bende dirilmezdi
Güle kıymet verilmezdi
Aşık ve maşuk olmasa*

Yunus'un
*İşidün iy yârenler ışk bir güneşe benzer
Işkı olmayan gönül meseli taş benzer⁽³⁾*

* Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Öğretim Üyesi.

(1) İskender Pala, *Ah Mine'l-Aşk*, Cogito Sayı 4, s.84

(2) M. Zeki Korgunal, *Karacaoğlan Şiirlerinden Seçmeler*, s.27.

(3) Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divânı I*, s.358

dizelerinde mi yoksa ... şairimizin ya da ... düşünürümüzün ifadelerinde mi bulunmaktadır?

Tabii ki yukarıdaki dizelerden hangisinin "aşk"ı daha iyi dile getirdiğini söylemek güçtür. Çünkü hepsi de bizzat yaşanmış tecrübelerin göstergesidir. Aşkî egzistansiyalistlerin bakış açısından konuya yaklaşmak suretiyle, genel bir kavram olarak değil de, "bireysel bir tecrübe" olarak ele aldığımız vakit, sözcüklerimizin ikinci plânda kaldığını, tecrübelerimizin önem kazandığı görürüz. Tüm diğer bireysel tecrübelerimiz gibi "aşk"ında herkesi tatmin edecek bir tanımının yapılamayacağını farkedebiliriz. Zirâ aşk bizzat yaşanarak anlaşılabilen bir tecrübedir.

Büyük mutasavvıfların bizzat kendi ifadeleri de bu düşünceyi doğrular niteliktedir.

Aşıklığın ne olduğu kendisine sorulduğunda Mevlâna Celâleddin Rumî "*Benim gibi ol da bil*"⁽⁴⁾ derken Yunus Emre ise,

'Aşıklarun hâlini aşık olanlar bilir

'*Işk bir gizlü haznedür gizlü gerekdür esrâr*⁽⁵⁾ demektedir.

Anlaşılacağı üzere aşk, viran gönüllerdeki, adeta gizli bir hazine gibidir. Onun sırrını ancak aşık olanlar bilirler. Ve bu sır Yunus'a göre aşktan nasibini almayan, ehil olmayan kişilerle paylaşılmamalıdır. Zirâ aşık olmayan aşkın kıymetini takdir etmekten yoksundur. O halde aşkın ne olduğunu bilmek için, onu tanımlamaya çalışmak yerine, bizzat yaşayarak anlamak gerekir. Aşk'ın bir tanıma sığdırılmayacağı konusunda egzistansiyalistlerle uzlaşan Yunus, aynı zamanda, aşk'ın "akıl ötesi bir tecrübe" olması sebebiyle bilgi konusu olmadığını, ilim yoluyla da anlaşılamayacağını söyler.

Dört kitabın mânâsın okudum tahsil ettim

Aşka gelicek gördüm bir uzun hece imiş⁽⁶⁾

İlim ile hikmet ile kimse irmez bu sırra

Bu bir acayip sırdur ilme kitaba sığmaz⁽⁷⁾

Peki Yunus'a göre aşk nedir?

Yunus'a göre aşk "yerin göğün direği, bütün varlık ve oluşların özündeki güç"⁽⁸⁾ tür. Her varlığın özünde "aşk" vardır. Tanrı aşk'tır, yaratılış aşk'tır ; insan aşk'tır; insanın bütün duyguları aşktır, iman aşk'tır, yaşam ve ölüm aşk'tır, yokluk ve varlık aşk'tır. "Kısacası her şeyin özü aşktır ve herşey aşk'ın eseridir..... aşk tanımlanan değil, tanımlayandır, anlam değil, anlamlandırandır. Aşk, asıl ve öz olması nedeniyle varlık ve duygu plânında varolan her şeye, "şey" olma anlamını kazandırmaktadır.....her şey olmakla aşk, Yunus'a göre, ontolojik plânda prensip ve öz olmaktadır ; yani aşk, başka bir de-

(4) Mehmet Demirci, *Yunus Emre'de İlahî Aşk ve İnsan Sevgisi*, s.21.

(5) Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divânı 1*, s.348.

(6) Mehmet Demirci, *a.g.y.*, s.22.

(7) Abdülbâki Gölpınarlı, *Yunus Emre Divân ve Risâletü'n-Nushiyye*, s.51

(8) Mustafa Ergün, *Yunus Emre'de Tasavvuf ve Eğitim*, s.123

yişle varlığın niteliği (mahiyeti)dir.⁽⁹⁾ Varlığı varlık yapan öz, O'na göre aşk'tır.

Yunus'un "varlığın öz'ünün aşk olduğunu söyleyen bu ifadelerinden hareket etmek suretiyle, O'nun özcü felsefenin bakış açısına sahip olduğunu yani aşkı, kavramsal bir düşünce olarak gördüğünü düşünmek yanlıcıdır.

Öz'cü felsefeye göre her şey bir "öz" ve bir "varoluş"tan oluşur. "Öz bir varlığın ne olduğunu gösterir": Ben bir insanım, insan özüne sahibim dediğim vakit, kendimin bir türün (insan) tüm varlıkları ile ortaklaşa taşıdığım nitelikleri dile getirmiş oluyorum.

Özcü filozoflar öz dendiği zaman, bu evrensel öz'le tanımların belirlediği özü anlarlar. Öz, varlığı olabilir (mümkün) olandır. Varoluş ise öz'ü gerçeğe çıkaran şeydir.⁽¹⁰⁾

"Öz" ve "varoluş"tan hangisinin önceliği olduğu sorusu, klasik felsefe ile egzistansiyalizmi ayıran en temel ayrım noktası olmuştur. "Varoluşun özden önce geldiğini her bireyin kendi bireysel özünü oluşturduğunu savunan egzistansiyalistlerin tersine klasik felsefe, "bir varlık türünü toptan temsil eden bir genel kavram" olarak tanımladığı öz'ün önceliğinden şüphe etmemiştir.

Öz'cü düşünürler kendi aralarında "özlerin ne oldukları" sorusu ortaya çıkınca üç büyük akımda toplanabilen bir çok teori ileri sürmüşlerdir.

a) Dinsel özcülük: Bu akıma göre, özler Tanrı'da yada bu dünya üstünde bir evrende varolurlar;

b) Kavramcı (conceptualiste) özcülük: Bu akıma göre, özler ancak insan zihninde bulunur;

c) Fenomenolojik özcülük: Husserl'in özcülüğü.⁽¹¹⁾

Öz'cü felsefeye göre, görüldüğü gibi, varlığın özü, varlığın içinde değil, dışarıda yani ya Tanrıda ya da bu dünya üstünde bir evrende ya da insan zihninde bulunmaktadır.

Bizim bu çalışmamızın konusunu oluşturan düşünürlerden biri olan Platon, genel anlamdaki özcülükle bazı noktalarda uzlaşmasa da, özcü bir filozoftur. Oysaki Yunus'un varlığın özü olarak kabul ettiği aşk, özcülerin aksine "kavramsal bir düşünce" olmaktan uzaktır.

Yunus'ta aşk, hem yaşanan duygusal, yani varoluşsal (egzistansiyel) gerçekliği hem de varlıksal, yani ontolojik gerçekliği olan bir kavramdır. Bu nedenle Yunus Emre, anlamca "aşk" sözcüğünden daha geniş kapsamlı olan "ışık" sözcüğünü tercih etmiştir. Aşk'ı daha çok duygusal bir sevgiyi ve muhabbeti ifade etmek için kullanmasına rağmen, "ışık" ile ulvî ve manevî sevgiyi dile getirmiştir. Dolayısıyla Yunus'ta birbirine bağlı iki çeşit aşk'tan söz edilebilir. Birincisi *varlıksal aşk*, yani *ontolojik aşktır*. Başka bir

(9) Mehmet Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, s.21, 22, 23.

(10) Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s.10.

(11) a.g.y., s.14

deyişle Yunus'taki Tanrı'nın yaratıcı aşkına varlıksal aşk diyebiliriz. Çünkü varlıklar özünü bu aşktan almışlardır, varlıkların özü Tanrı'nın yaratıcı aşk'ının ta kendisidir; ikincisi ise *varoluşsal* ve *yaşanan aşk*, yani egzistansiyel aşk'tır. Varoluşsal aşk insanın özünde gizli bulunan aşkı gerek duygu ve düşüncesine gerekse davranış ve hareketlerine yansıtmasıdır. Bu aşk, insanın bilgi ve bilinç seviyesine bağlı olarak *komedik* ya da *trajik* biçimde tezahür edebilir. Yunus'a göre tutku ve ihtirasların tatmini esasına dayanan ; insanı güldürüp eğlendiren dünyalık aşk'a biz komedik aşk diyebiliriz. Gelip geçici olan bu aşkın tam tersine, dünyayı ve insanı dünyevi şeylere bağlayan duygu ve düşüncelerin bütününe olumsuzlayan bir başka aşk vardır. Trajik aşk, gerçek aşk. İşte Yunus'un yoluna çağırıldığı aşk budur.⁽¹²⁾ O'na göre, insan kendisini dünyevi tutkularından kurtardığı ölçüde komedik aşk'tan kurtulup, gerçek aşk'a, ilahi aşk'a ulaşabilecektir.

Yunus'ta olduğu gibi, Platon'da da sevgi ve aşk kavramları temel kavramlardır.

Platon sevgi ve aşk kavramlarını ciddi bir biçimde ele alıp işleyen -özellikle Şölen ve Phaidros dialoglarında- ve bazı düşünceleriyle sufileri derinden etkileyen bir filozoftur.⁽¹³⁾ Bu kavramlar aynı zamanda Platon'un idealar öğretisinin ilk tasarısı için karakteristik kavramlar olma özelliğine de sahiptirler. Ancak Platon ve Yunus sevgi ve aşk kavramlarına verdikleri önem bakımından uzlaşsalar da, özellikle şu noktalarda birbirlerinden tamamıyla ayrılırlar ; Yunus aşk'ın öz olduğunu söylerken, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, özü kavramsal bir düşünce olarak görmemiştir. Yunus'a göre aşk kavramının öz olarak iki olgusal yönü vardır. Birincisi aşkın varlığı varlık yapan yönüdür. Bu aşk olmasaydı, salt varlık ve oluş veya yaratılış olmazdı.... İkincisi aşkın varlığı yaşamsal yapan yönüdür. Bu aşk olmasaydı, varlıkta özellikle de insan varlığında, yaşam olmazdı...⁽¹⁴⁾

Yine bu düşünceler dahilinde değerlendirilebilen bir başka ayrım noktası ise Platon'da aşk'ın ne denli önemli bir yer tutarsa tutsun, *varoluşu sağlayan bir araç* olmaktan öteye gidememesidir. Aşk Platon felsefesinde Tanrı'nın ya da maddenin özü olarak düşünülmeyp, ilk maddenin Tanrı'nın mükemmelliği karşısındaki *duygulanımı* olarak ifade edilmiştir. Tanrının mükemmelliğiyle mükemmelleşebilmek amacıyla Tanrı'ya aşık olan ilk maddeye, Tanrı'nın formlar verdiği -madde mükemmelleşsin diye- ve böylece varoluşun başlatıldığı dile getirilmiştir.

Ancak iki düşünür temeldeki bu ayrım noktalarına rağmen "aşkın yüceliği" ve geçici güzelliklere kapılıp kalmayıp, Mutlak Güzelliğe yükselmemiz gerektiği konusunda uzlaşmışlardır.

İdealar öğretisi çerçevesinde Platon'un Mutlak Güzelliğe duyduğu aşk'ı şöyle serimleyebiliriz :

(12) Mehmet Bayrakdar, *a.g.y.*, s.24, 25, 37, 39, 40.

(13) Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, s.61.

(14) Mehmet Bayrakdar, *a.g.y.*, s.24

Platon'un metafizik sistemi, bilineceği üzere, birbirleriyle bağlantılı olan "iki dünya" düşüncesine dayanır. İdealar, Formlar ya da Özler Dünyası ile Duyusal ya da Varoluşsal dünya.

İdea anlamı itibarıyla, "gözle görülebilir şekil" ya da "biçim" ya da daha genel bir ifadeyle "doğa" "öz" ve "form", "tip" anlamlarına gelmektedir.⁽¹⁵⁾

İdealar ezeli ve ebedi yani yaratılmamış ve yok edilemez olan, zamanın ve mekânın dışındaki değişmez kavramsal varlıklardır. Ve kendilerine ait bir dünya oluştururlar. Oysaki içinde yaşadığımız duyusal ya da varoluşsal dünya mutlak, kalıcı, durağan ve tutarlı hiçbir şeyi barındırmayan, herşeyin görelî ve değişken olduğu bir dünyadır.

Platon'a göre, duyusal dünyadaki bireysel varlıklar, *asılları* olan idealardan pay alarak varlığa gelirler. Örneğin duyusal dünyadaki güzel olan birşey idealar dünyasındaki Güzellik ideasından *pay almakla* ya da Güzellik ideasının kendisindeki *mevcudiyeti* sayesinde güzel olur.

İşte Platon'a göre aşk dediğimiz şey, kendimizi aşarak Mutlak Güzelliği, "Güzellik İdeasını" takdir edebilme düzeyine gelme sürecinden başka birşey değildir.⁽¹⁶⁾ Bu düzeye gelinceye, sevginin yüce sırlarına erişinceye kadar insan, hiç dumadan bir yükseliş halindedir. O halde Platon'a göre "güzel olan, övülmeye değer her Sevgi değildir, bizi (Sevginin yücemesine), sevginin güzeline yönelten Sevgidir."⁽¹⁷⁾ Sevgi, tanrıların en eskisi, en saygı değerî, en güçlüsü ve insanlara hem hayatlarında, hem de ölümlerinde erdem ve mutluluk⁽¹⁸⁾ kazandırandır.

Sevgi ya da aşk Güzellik İdeasına yükseliş süreci olarak tanımlandığında *sevgi-aşk* ve *güzellik* arasında doğrudan bir bağlantının bulunduğu açıkça görülür.

Platon'a göre, Sevgi Tanrı'sı Eros, güzele yönelir, ilgisi güzel olanadır.⁽¹⁹⁾ Güzel olan ilgimizi çeker, güzeli severiz. Güzel bir kişiye duyduğumuz sevgi bizi bilgelik sevgisine ve güzelliğin kendisinin "Formuna" (İdeasına) götürebilir.

O halde güzel nedir? İnsanlar arasında çarpık ilişkilerin yaşandığı ve güzelliğin ise insan bedeninin güzelliğiyle sınırlandırıldığı bir toplumun bireyi olarak Platon da, diğerleri gibi mi düşünmektedir? Sırf bedensel güzelliklerle mi kendisini sınırlamaktadır? Tabii ki hayır. "Sevginin yücemesi" ifadesi bile onun gelip geçici güzelliklerle yetinemeyeceğinin apaçık bir göstergesidir. Ancak Platon görüşleri dünyasındaki her bir güzel beden güzelliğinin kaynağına ulaşabilmemiz açısından büyük bir önemi olduğunu da inkâr etmemiştir.

Başka bir deyişle Platon, duyusal dünyadaki bedensel güzelliklerden hareket etmiş olsa da, bu düzeye kalmaz.

(25) R.C. Cross ve A.D. Woozley, *Bilgi, İnanç ve Formlar*, Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar Cilt I. İdealar Kuramı, s.63

(26) Sandra M. Lynch, *Dostluk Üzerine*, s.20

(27) Platon, *Şölen*, s.30

(28) a.g.y., s. 29.

(29) Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.64

İnsan önce tek bir güzel bedeni farkederek bir tek insanı sever. Ancak daha sonra bir tek bedende gördüğü güzelliğin diğer güzel bedenlerinkine benzediğini kavrayarak, “bütün bedenlerdeki güzelliğin *ashında* bir tek şey”⁽²⁰⁾ olduğunu farkederek.

İnsan bunu iyice kavrayınca bütün güzel bedenleri sevmeye, bir tekine olan düşkünlüğü küçümsemeye, *can* güzelliğini *beden* güzelliğinden üstün görmeye, tüm Güzelliklerin kaynağını farketmeye başlar.

Ufkunu genişletip, “bütün güzel şeyleri birbiri ardısıra ve gerekli düzen içinde gördükten sonra, girdiği yolun sonuna ulaşarak birdenbire eşsiz bir güzellik, güzelliğin özüyle karşı karşıya gelir... Bu güzellik artık hep var, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliktir, bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, bugün güzel, yarın çirkin, şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, bir yerde çirkin, kiminin gözünde güzel, kiminin gözünde çirkin bir güzellik değildir. Bir güzellik ki, kendisini bir yüzle, elle, ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyecek, ne bir söz olacak, ne bir bilgi, bir canlıda belli bir varlıkta bulunmayacak, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiç bir yerde, kendi var, kendinden var, kendisiyle hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır ; kendisi onların parlamayı sönmeleriyle ne artar, ne eksilir, ne de bir değişikliğe uğrar.”⁽²¹⁾

Platon geçici güzelliklere değil de Mutlak Güzelliğe duyulan aşkı vurgulayan düşünceleriyle, İslâm filozoflarını da etkilemiş “İslâmın özünde zaten var olan ve çeşitli nass'larla tespit edilmiş bulunan “aşkın yüceliği” fikrini de gün yüzüne çıkarmıştır.”⁽²²⁾

Yunus'un şiirleri bu düşünceyi doğrulayan örneklerle doludur.

*Evvel yir-gök yoğiken varıdı ışk bünyâdı
Işk kadimdür ezeli, ışk getürdü ne varın*⁽²³⁾

*İşidin ey yârenler, kıymetli nesnedir aşk
Değmelere bitimez, hürmetli nesnedir aşk*⁽²⁴⁾

Yunus, aynı zamanda, aşk'ın temel nedeninin “güzellik” olduğu ve varoluşsal dünyanın Mutlak Güzelliğe ulaşabilmemizde aracı bir rolü olduğu konusunda da Platon ile hemfikirdir.

Mutlak Güzellikten başka bir değer olmadığını düşünen Yunus'a göre, aşk her şeyi en güzelin, Mutlak Güzelin elde edilmesine doğru yöneltir. O halde varoluşsal dünyadaki, tek tek nesnelerin güzelliklerine bağlanıp kalmamak gerekir. Bu durumda, Platon ve Yunus için bu dünyanın rolü de açığa çıkar.

(20) Platon, *Şölen*, s.67

(21) a.g.y., s.67-68

(22) İskender Pala, *Âh Mine'-l-Aşk*, Cogito Sayı 4, s.88

(23) Abdülbâki Gölpınarlı, a.g.y., s.131

(24) Mustafa Ergün, a.g.y., s.123.

Platon'a göre varoluşsal dünya ölümsüz olan ruhumuza eski bir varlığında gördüklerini *anımsatabilme* rolünü üstlenmektedir. "Bir insan yeryüzündeki güzelliği görerek gerçek güzelliği tekrar *anımsadığı* zaman ruhunun kanatları yeniden çıkmaya başlar"⁽²⁵⁾ ve ruh Ebedi Güzelliğe yükselebilmek için sabırsızlanır.

Benzer şekilde Yunus'a göre de, insanın ebedi vatanı ruhlar alemi olup, insan bu dünyada adeta bir misafirhanede gibidir.

*Bu dünyaya gelen kişi âhir yine gitse gerek
Misâfirdür vatanına birgün sefer itse gerek*⁽²⁶⁾

*Dünyaya inanursın rızka benümdür dirsın
Niçün yalan söylersin çün sen didiğın olmaz*⁽²⁷⁾

Bu dünyanın zevklerine tamamıyla bağlanıp kalan "dünyaya sarılan kişi, Hakk'tan iraklaşır."⁽²⁸⁾ Ancak diğer taraftan yeryüzünde her ne varsa "...hepsi aşkın varlığıyla...o halde ...başka bir varlığı sevmek, aynı zamanda Tanrı'yı sevmek..."⁽²⁹⁾ anlamına gelir ki bu durumda dünyayı da büsbütün değersiz bir mekân olarak görmemek gerekir. Onun değeri ötesindeki anlamların keşfedilmesine imkân verebilen bir perde olmasında gizlidir. Dünyanın gelip geçiciliği ve ölüm olgusu, bizi varoluşumuzun sebebi nedir sorusuyla başbaşa bırakır. Yunus'a göre, varoluşumuzun amacı Tanrı'yı bilmektir. Tanrı insanı, dünyayı ve evreni kendi varlığını bildirmek için yaratmıştır. İnsana düşen görev ise dünya perdesini aralayıp ötesindeki anlamları keşfedebilmektir.

Böylece varoluş sırrına eren insan, bu dünyaya bağlandığı ölçüde kendi benliğine yabancılaştığını farkederek, bu dünyanın sürekli bağlanıp kalınmayacak bir yer olduğunu anlar ve Mutlak Varlık'a ulaşmak için özlem duyar. Ancak bu özlemle yanıp tutuşan insan için "nefis"yada"varoluşsal benlik" diyebileceğimiz bir engel vardır. Yunus'a göre, insanın kendi varlığının bilincinde olmasını sağlayan, onu dünyaya bağlayan varoluşsal benliğidir. Varoluşsal benlik insanı tutkularının esiri haline getirebilir. O halde Mutlak Varlık'a ulaşabilmek için insan, bir yandan kötülüklerden uzaklaşırken, diğer yandan "nefsini" ya da varoluşsal benliğini kontrol altında tutmalıdır. Başka bir deyişle insan (aşık) ne denli varoluşsal benliğine yabancılaşırsa, o denli Mutlak Varlığa (Mutlak Güzelliğe) yaklaşır.

(25) Platon, *Phaidros*, s.53

(26) Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divânı I*, s.487

(27) Abdülbâki, Gülınarlı, *a.g.y.*, s.79

(28) Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divânı I*, s.487

(29) Abdülkadir Hayber, *Yunus Emre'de Dünya Görüşü ve İnsan Sevgisi, Yunus Emre (Makalelerden Seçmeler)*, s. 196

*Ne utanır ne hod korkar
Zahidleri bile yakar
Ey Allah'ım bizi kurtar
Bu nefsi şunun elinden⁽³⁰⁾*

*Nefs dirliğinden geçip aşk kadehinden içip
Dost yoluna ırkiben durmayan aşık mıdır?⁽³¹⁾*

Yunus'un varoluşsal benliğimizin kontrol altında tutulması düşüncesi bize Platon'un "ölçü" fikrini-ölçülülük erdemini-anımsatmaktadır. Platon'a göre bilgelik, cesaret, adalet yanında dördüncü bir erdem olarak gündeme gelen ölçülülük ya da "kendine egemen olma", en genel anlamda, ruhun daha aşağı bölümlerinin aklın buyruğunda olması ve ılımlı orta'nın⁽³²⁾ bulunması anlamına gelir.

Filozofa göre, ölçülü olmak, zevklerin, arzuların dizginlerini elde tutmak demektir. Hiç bir zevk Sevgiden üstün değildir. Daha da önemlisi tüm aşağı zevkler ve arzular, Platon'a göre, "en ölçülü varlık" olan sevgiye boyun eğmek durumundadır.⁽³³⁾ Kişi arzularını bir ölçü dahilinde kontrol ettiği vakit, sevgi de birleştirici bir unsur haline gelmektedir.

Platon'un ifadesiyle "Kendine egemen olmayı" başka bir deyişle varoluşsal benliğinden vazgeçmeyi öğrenen aşk'ın artık, yegâne arzusu, Yunus'a göre, Tanrı'ya vuslatır.

Vuslat başlamadan önce, aşık için müthiş bir hicran duygusu söz konusudur. Zirâ Yunus'a göre aşık olanlar Maşuk'un hasretiyle yanıp tutuşurlar, O'nun cemâlini temaşa etmek dileğiyle ah edip inlerler. Ancak bu hicranın acısında bile aşık için zevkler gizlidir. Zirâ o zevk ile yanan ruh, tevhidde kurtuluşunu arayacaktır.

*Işkan aldı benden beni, bana seni gerek seni
Ben yanarım düni günü, bana seni gerek seni
Ne varlığa sevinürem, ne yokluğa yeriniürem
Işkunla avunuram, bana seni gerek seni⁽³⁴⁾*

diyerek yola koyulan aşık canını terkeleyerek Canan'ına ulaşabilecek, onun cemâlini temaşa edebilecektir.

(40) Selâhaddin Yaşar, *Yunus Emre, Hayatı Sanatı Tefekkürü*, s.39

(41) Mehmet Demirci, *a.g.y.*, s.69

(42) Ne çılgınca bir cesaret, ne de korkakça bir pasiflik önerilir. Örneğin, cesaret söz konusu olduğunda ılımlı ortayı bulmak gerekir.

(43) Platon, *Şölen*, s.48

(44) Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.y.*, s.169-170

İkiliği terkitgil birlik makamın dutgul
Canlar canın bulasın işbu dirlik içinde⁽³⁵⁾

Birisen birliğe gel ikiyi bırak elden
Bütün ma'ni bulasın sıdk u imân içinde⁽³⁶⁾

Tevhid imiş cümle alem
Tevhidi bilendur âdem
Bu tevhidi inkâr eden
Öz canına düşman imiş⁽³⁷⁾

Hak'kın cemâlini temaşa eden, tevhide ulaşan aşık için artık, iki cihanın zevkleri ve nimetleri değerini yitirir.

Canlar canını buldum bu cânım yagma olsun
Assı ziyandan geçdüm dükkânım yagma olsun.⁽³⁸⁾

Aşk öyle etkili bir güçtür ki, bir damlasını dahî tadan aşık Mecnun olup dağa düşer, coşkusunun, sarhoşluğunun dahi farkına varamayacak kadar kendinden geçer.

İşkun şarabından içem Mecnun olup toğa düşem
Sensin dün ü gün endişem bana seni gerek seni

Her kim aşk kadehinden içti ise bir cür'a
Ona ne yad ne biliş ne esrük ü ne hümâr⁽³⁹⁾

Bu nedenle aşık olanın halinden, ancak aşıklar anlar.Hak aşıkları ilahi aşkla öyle dolup taşarlar ki. Yunus'un ifadesiyle, dağa düşüp kül eyleyen, denizleri kaynatan, kayaları söyleten aşkın, aşkın yüreğine düşüp, aklını şaşırtmaması mümkün değildir.

İşte böyle bir ruh halindeki aşkın "bazı tavır ve davranışları akıl ölçülerine sığmayabilir. Yunus bu konuda bazı eleştirilere karşı aşkın irâdî olmadığını bundan kurtuluş yolu bulunmadığını söylemiştir."⁽⁴⁰⁾

(35) a.g.y., s.140

(36) a.g.y., s.140

(37) Selâhaddin Yaşar, a.g.y., s.37

(38) Abdülbâki Gölpınarlı, a.g.y., s.129

(39) Mehmet Demirci, a.g.y., s.31

(40) a.g.y., s.30

*Akileri şaşırır deryâlara düşürür
Nice ciğer pişirir key odlu nesnedir aşk⁽⁴¹⁾*

Yunus'un bu dizelerinden de anlaşılabilceği gibi Hak aşkı için aşk öyle güçlü bir iksirdir ki akılları baştan alır, hatta coşkunculuklara, taşkınlıklara sebep olabilir. Başka bir deyişle varoluşsal benliğini kontrol altında tutarak, ölçülü davranarak Hak'ka kavuşan aşık, Hak'kın cemalini temaşa ederken, tavır ve davranışları ile ölçüyü kaçırabilmekte, adeta alt üst olabilmektedir. Yunus'un ifadesiyle aşkın akli iş görmez hale geldiği için o adeta Hak delisi gibidir.

*Seni sevenlerün ola mı akli
Bir dem uslüyisa her dem delidür⁽⁴²⁾
Ben bir âşık-ı bi-çâreyim baştan ayağa yareyim
Ben bir deli divâneyim aklım da yâr olmaz bana⁽⁴³⁾*

Benzer şekilde Platon da Phaidros dialogunda aşkı bir çeşit ruh hastalığı ve delilik olarak ifade etmekte ve bu deliliğin de fiziksel ve ilahi olmak üzere iki şeklinin bulunduğu bize çok önceleri söylemektedir.

O'na göre, aşkların kendileri de zihince sağlam değil, hasta olduklarını teslim ederler. Düşüncelerinin karma karışık olduğunu onlar da bilirler, fakat kendilerini tutamazlar.⁽⁴⁴⁾ Bu Sevgi ya da aşk'ın özel bir şekli de bilim sevgisidir. Aşkın ya da filozofun hakikat, Mutlak Güzellik karşısındaki coşkusu ise anlatılır gibi değildir.

Özetle, Platon'un gelip geçici güzelliklere değil de Mutlak Güzellik'e duyulan aşk'ı dile getiren düşünceleriyle sufileri derinden etkilediği bilinmektedir.

Biz de bu çalışmamızda, kısıtlı bir ölçüde de olsa, Yunus düşüncesindeki bu etkileri gözlemleyebilme imkânına sahip olduk.

Gerek Platon gerekse Yunus aşk'ı, en temel anlamda, kişinin görelî güzelliklerle yetinmemesi, Mutlak Güzellik'e özlem duyması ve kendini aşarak Mutlak Güzellik'i taktir edebilme düzeyine gelmesi olarak kavramışlardır. Her iki düşünürü göre de, bu süreci kateden insan için yolun sonunda *tevhide* ulaşmanın coşkusu vardır. Zirâ "Birlik"i kavrayabilen, Mutlak Güzellik'i temaşa edebilen insan, bir zamanlar ruhunun Mutlak olanla birleşmek için duyduğu derin istekten kaynaklanan ıstıraplarından da kurtulduğu için, mutluluktan coşar.

İşte Platon'a göre, sırf insanın Mutlak (Salt) Güzellik'le karşı karşıya geldiği, çok-

(41) a.g.y., s.78

(42) Abdülbâki Gölpınarlı, a.g.y., s.72

(43) Mehmet Demirci, a.g.y., s.45

(44) Platon, *Phaidros*, s.12

luğun ardındaki “Bir”liği kavradığı an için, yalnızca o an için, insan hayatı yaşanmaya değerdir!

Yunus için de, varoluşsal (fâni) alemdeki değişmelerin gerisindeki değişmeyen “Bir”i, Mutlak Güzellik’i arayan Hak aşığı için yaşamın en derin anlamı Sevgili’ye vuslatta gizlidir.

Diğer taraftan, Platon ve Yunus, aynı zamanda, aşk’ın insanın belirli bir olgunluğa gelmesini gerektirdiğini düşündükleri için “aşk ile eğitime” fikri her ikisinde de önemli bir yer tutar.

Platon Mutlak Güzellik’i takdir edebilmek için, insanın olgunlaşabilmesi ve kendini geliştirmesi gerektiğini -özellikle Şölen dialogunda- vurgularken, Yunus ise aşk’ı manevi yönden en etkili eğitim aracı olarak görmektedir.

*İzzet ü erkân, iyi ad, aşk yoluna noksandurur
Ben niderim iyi ad, çün terbiyat aşktan yerim.*

Zirâ Birlik’i kavramanın yolu insanın kendi kendini bilmesi ve olgunlaşmasından geçmektedir. O halde evrenin sırları adeta insanda gizli bulunmaktadır. Bu düşünce ise dikkatimizi yeni bir konuya, insanı-kâmil fikrine doğru çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ayvazoğlu B.; *Aşk Estetiği*, İstanbul 1997, Ötüken Neşriyat.
- Bayrakdar, M.; *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Ankara 1994, T.İş Bankası Kültür Yayınları
- Cross R.C. ve Wozzley A.D. ; *Bilgi İnanc ve Formlar* ; Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar Cilt 1. İdealar Kuramı (Derleyen Ahmet Cevizci) ; Ankara 1989, Gündoğan Yayınları.
- Demirci M.; *Yunus Emre’de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, İstanbul 1997, Kubbealtı Yayınları
- Ergün M.; *Yunus Emre’de Tasavvuf ve Eğitim*, Ankara 1997, Ocak Yayınları.
- Foulquie P.; *Varoluşunun Varoluşu*, İstanbul 1998, Toplumsal Dönüşüm Yayınları (Çev. Yakup Şahan)
- Gökberk M.; *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980, Remzi Kitabevi.
- Gölpınarlı A.; *Yunus Emre Divân ve Risâletü’ n-Nushiyye*, İstanbul 1991, Der Yayınları.
- Hayber A.; *Yunus Emre’de Dünya Görüşü ve İnsan Sevgisi*, Yunus Emre(Makalelerden Seçmeler) (Özbay H. ; Tatçı M.) İstanbul 1994, M.E. Basımevi.
- Korgunal M.Z.; *Karacaoğlan Şiirlerinden Seçmeler*, İstanbul 1944, Bozkurt Basımevi.
- Lynch S.M.; *Dostluk Üzerine*, İstanbul 1997, Ayrıntı Yayınları, (Çev. Fermâ Lekesizalın)
- Pala İ.; *Âh Mine’ l-Aşk*, Cogito Sayı 4, Temmuz 1997.
- Platon; *Şölen*, İstanbul 1995, Remzi Kitabı.
- Platon; *Phaidras*, İstanbul 1943, Maarif Matbaası.
- Tatçı M.; *Yunus Emre Divânı I*, İstanbul 1997, M.E.B.
- Yaşar S.; *Yunus Emre Hayatı, Sanatı, Tefekkürü*, İstanbul 1991, Yeni Asya Yayınları

'TANRI' TERİMİNİN ANLAM VE REFERANSI

Mehmet Sait REÇBER*

Bir terimin bir anlam ifade etmesi bir şeydir, bu anlamın *gerçekte* bir varlığa delalet edip etmediği; kaplamına gerçek bir varlığın girip girmediği bütünüyle farklı bir şeydir. Çünkü, sadece bir takım tanımlayıcı niteliklerden hareketle bir kavram oluşturabiliriz ve gerçekte hiçbir varlık bu kavramsal içeriğe uygun düşmeyebilir⁽¹⁾, yani referansı olmayabilir. Aynı şekilde, bir varlığın Tanrı olabilmesi için sahip olması gereken zorunlu/ özsel niteliklerden hareketle 'Tanrı' teriminin bir takım nitelikleri ifade etmek açısından kavramsal içeriğinden (anlamından) söz edebiliriz, ancak bu, bu içeriğe uygun bir varlığın gerçekten varolup olmadığı anlamına gelmeyebilir. Dolayısıyla sorun, konuyu referans açısından ele aldığımızda, 'Tanrı' teriminin ifade ettiği anlamın Tanrı'ya delalet koşullarının belirlenmesi sorunu olup, bu terimin ifade ettiği 'anlam' ile 'referans'ı arasındaki 'uygunluğun' bir şekilde temellendirilmesidir.

Felsefe geleneğinde 'anlam' ve 'referans' ilişkisi sorununun kayda değer bir geçmişi vardır. Çağdaş felsefede Frege'nin ön ayak olduğu "betimleyici" referans kuramının belki de en temel aksiyomu anlamın referansı belirlediğidir. Bunu konumuz açısından, özellikle de 'Tanrı' teriminin özel bir ad değil de, belli bir kavramsal içeriğe sahip genel bir terim olduğunu ve böylece değişik bir takım tasavvurlara konu olabileceğini göz önüne alırsak, bu terimin anlamının, referansının belirlenmesinde can alıcı bir işleve sahip olacağı tahmin edilebilir⁽²⁾. Bu yazıda Tanrı'ya referansta bulunmanın imkanı çerçevesinde izlenebilecek yollarla, 'Tanrı' terimine atfedilebilecek bir 'anlam'ın bu bağlamdaki rolünü irdelemeye çalışacağız.

'Tanrı' teriminin anlamı ve referans mekanizmasının işleyişinin gözleme konu olan sıradan varlıkların referans mekanizmasının işleyişlerine oranla daha karmaşık bir durum olması olağandır. Ancak zaman zaman Tanrı'ya referansta bulunmanın imkanı dahi tartışma konusu olabilmektedir. Sözgelimi, 'Tanrı'nın anlam ve referansının birbirinden ayrılması gerektiğini, ancak 'Tanrı'yla ifade edilen şeyin anlaşılabilirliği için Tanrı'ya referansta bulunmanın ne anlama geldiğinin bilinmesinin zorunlu olduğunu belirten Nielsen, Tanrı ağı gibi doğrudan bilinebilecek bir şey veya uzak bir yıldız gibi gözlemsel

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

(1) Bkz. Frege (1950), § 49, s. 62.

(2) Daha önceki bir yazımızda (bkz. Reçber, 2000, s. 65-79) 'Tanrı' teriminin özel bir ad olmayıp, genel bir terim veya bir kavram olduğunu savunduk. Bu kanı, bu yazıda da göreceğimiz gibi, 'Tanrı'nın referansının belirlenmesinde de doğrulanır görünmekle beraber baştan böyle bir ön koşulla yola çıkmadık.

yolla bilinebilecek bir şey olmadığından “ ‘Tanrı’nın medlûlu tecrübeye konu olan bir şey olamaz, fakat o halde onunla ne kastedildiğini nasıl anlayabiliriz?’”(3) diye sorar.

‘Tanrı’nın referansının belirlenmesi noktasındaki güçlük bir yana, bunu Nielsen açısından daha da zorlaştıran onun bu itirazında dayandığı bir takım varsayımlardır. Nielsen itirazında, bir yandan haklı olarak anlam ve referansı birbirinden ayırmamız gerektiğini söylerken, diğer yandan sanki yine de, bir yerde çelişkili sayılabilecek bir biçimde, bir terimin anlamıyla tam olarak ne ifade edildiğini anlayabilmemiz için bunun nasıl bir varlığa delalet ettiğini anlamamız gerektiğini ileri sürmektedir. Şimdi, daha önce de değindiğimiz gibi, bir terimin kavramsal içeriğiyle ne ifade edilmek istendiğini anlayabilmemiz için onun dışımızda neye tekabül ettiğini göstermemiz gerekli olmayıp, tamamen tanımlamasal niteliklerle böyle bir kavramsal içeriğe, anlama sahip olabiliriz. Dolayısıyla, bir kavramın içeriğini anlayabilmemiz için gerekli olan şey, söz konusu bu anlamın *gerçekte* neye delalet ettiğini göstermemizden çok, olsa olsa bunun ideal bağlamdaki delalet veya doğruluk koşullarının anlamamız olabilir; yani böyle bir terimin delaletinin hangi koşullar altında gerçekleşebileceğini düşünebilmemiz, onu anlamamız için yeterlidir(4).

Yine Nielsen’e göre, Tanrı’yla doğrudan gözlemsel/ nedensel bir ilişki içerisinde olamayacağımızdan Tanrı’ya referansta bulunmamızın bir imkanı yoktur. Ancak görüldüğü gibi, böyle bir itiraz temelde doğrulanmaya muhtaç ampirist bir varsayıma dayanmaktadır, dolayısıyla böyle bir itirazın hedeflediği etkiyi gösterebilmesi için bu varsayımın neden doğru kabul edilmesi gerektiğinin baştan temellendirilmesi gerekir. Bir kimse Tanrı’nın fiziksel ve fizikselle ilişkili varlık ve fenomenlerden farklı olarak gözlem dışı bir varlık olarak duyumsal bilgisinin imkansızlığına rahatlıkla katılabilir, fakat kendilerine referansta bulunulabilecek bütün varlıkların bu kümeyle sınırlandırılması gerektiğine ilişkin temel motivasyon ampirist-fizikalist bir varsayıma dayanıyor ki, böyle bir varsayımın kendisi açık ve seçik bir doğru olmadığından, gerekçelendirilmeye muhtaçtır. Dahası, böyle bir epistemolojik/ ontolojik sezginin sadece Tanrı’yı değil, sık sık referansta bulunduğumuz matematiksel nesnelere, tümeler ve doğrudan duyumsal içerikli bilgimize konu olmayan bir çok şey hakkında referans bağlamında konuşmamızı bir yerde imkansız kılacaktır. Oysa referans düzlemleri farklı olmakla birlikte, somut varlıkların yanında, 2 veya 4 rakamları gibi soyut varlıklara da rahatlıkla referansta bulunabiliriz. Öyle ise, Nielsen’in düşündüğünün aksine, 2 veya 4 rakamına referansta bulunabilmemiz için bu varlıkların uzak bir yıldız veya bir acı gibi duyumsal bir yolla farkına varmamız gerekmiyor. Böyle bir düşüncenin geçerli olabilmesi için Platoncu (realist) bir ontolojik varsayıma dayanması gerekerebilir ancak, buradaki asıl nokta varlıkların referans çerçevelerinin keyfi bir biçimde fizikalist ontolojiyle sınırlandırılmasının hatalı ola-

(3) Nielsen (1971), s. 38.

(4) Yine bkz. Helm (1988), s. 213-214.

olacağı ve bunun yerine birbirinden değişik düzlemlerdeki –somut, soyut, kavramsal vb.- referans mekanizmalarının farklı olduğu olgusunun altınının çizilmesidir.

Bu düşünceleri göz önüne alarak, Searle'ün referansın temel aksiyomlarından biri olarak ileri sürdüğü ve “varoluş aksiyomu” olarak nitelediği “Neye referansta bulunuluyorsa varolmalıdır”⁽⁵⁾ görüşüne katılabiliriz. Böyle bir düşünce bir şeyin varlığını yadsımak için evvela varlığını kabul etmek gerekir, biçimindeki bir takım paradokslara neden olabilir, ancak Searle'ün de vurguladığı gibi, bu paradokslardan kurtulmanın yolu, Russell'in⁽⁶⁾ çözmeye çalıştığı gibi dış dünyada fiziksel olarak varolmayan bir takım varlıklara delalet eden bir takım terim ve ifadelerin referanssal olmadıklarını ileri sürmek değildir. Bu noktada daha makul bir strateji, sözgelimi kurgu kahramanlarına referansta bulunulurken referans düzleminin hayali olduğunu, dolayısıyla hayali olarak varolduğunu, göz önüne almaktır.⁽⁷⁾ Dolayısıyla varlıkların ontolojik farklılıklarını göz önüne aldığımızda, farklı varlıkların değişik referans düzlemlerine sahip olduklarını ve buna bağlı olarak referans mekanizmalarının değişmesi gerektiğini düşünmek bir yerde kaçınılmaz görünüyor.

Böyle bir ayrımı esas aldığımızda, varlıkları değişik varlık düzlemlerine (somut, soyut, zihinsel vb.) ayırabiliriz, ancak hemen belirtmek gerekir ki bu, Tanrı'yı matematiksel varlıklar gibi soyut varlıklarla aynı referans düzlemine yerleştirmek anlamına gelmemelidir. Kuşkusuz ki, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak irade sahibi ve kendinden başka her şeyin faili olan bir varlık olarak Tanrı'yı hiçbir nedensel etkide bulunamayan soyut varlıklarla aynı kefeye koymak mümkün değildir. O halde, Tanrıya nasıl referansta bulunabiliriz? Tanrı'ya sadece ve sadece özsel niteliklerden yola çıkılarak tamamen anlamsal-betimlemeseli bir içeriğe dayanarak, “betimleyici referans kuramı” çerçevesinde başarılı bir referansta bulunmak ne derece mümkündür? Başka bir alternatif ne olabilir? Tanrı'nın tanım gereği zaman ve mekânın dışında bir varlık olduğunu kabul edecek olursak, onu doğrudan göstermek mümkün olmadığına göre ‘Tanrı’ teriminin referansını başka türlü nasıl düşünebiliriz? Daha önce de değindiğimiz gibi, Tanrı'nın ampirik bir yolla gösterilememesi, Nielsen ve Flew gibi bir takım ampirist felsefecilerin itirazlarının arkasındaki temel etmen gibi görünüyor⁽⁸⁾. Bu felsefecilere göre, ‘Tanrı’ teriminin anlamına dayalı olarak Tanrı'ya başarılı bir referansta bulunmak olanaksızdır. Yani, ‘Tanrı’ teriminin “anlam”ı “referans”ını belirlemek için yeterli olmadığından, “betimleyici referans kuramı” da böyle bir terimin referansının belirlenmesi için uygun değildir.

Betimleyici referans kuramının karşılaştığı bir takım sorunların da etkisiyle son za-

(5) (1969), s. 77.

(6) Russell'in bu noktadaki temel görüşleri için bkz. Russell (1919), s. 46-55; bu görüşlerinin eleştirisi için bkz. Strawson (1950), s. 56-79.

(7) Searle (1969), s. 77-79.

(8) Bu itirazın daha geniş bir açıklaması için bkz. Helm (1988), s. 195-203.

manlarda daha ziyade Kripke, Putnam tarafından önerilen “nedensel” veya “doğrudan” referans kuramının ‘Tanrı’nın referansının belirlenmesinde daha uygun olduğu görüşü Alston⁽⁹⁾ gibi bir takım felsefeciler tarafından ileri sürüldü. Doğrusu, nedensel referans kuramı ve bu kuramın ‘Tanrı’nın referansına uyarlanması tatmin edici bir şekilde savunulabilirse, yukarıda bahsedilen “ampirist/ naturalist” itirazı da bir bakıma devre dışı bırakacaktır. Peki ama, bu mümkün müdür?

Betimleyici referans kuramına alternatif olarak ileri sürülen nedensel veya doğrudan referans kuramının ‘Tanrı’nın referansının belirlenmesine nasıl uyarlanacağına geçmeden önce bu kuramı ana çizgileriyle özetlemek yerinde olacaktır. Nedensel veya doğrudan referans kuramına göre, bir terimin referansının belirlenmesi bu terimin anlamı yoluyla değil, bütünüyle bir iletişim zinciri çerçevesinde gerçekleşir. Sözgelimi, özel bir adın referansının belirlenmesini Kripke şöyle açıklar:

Bir ilk ‘adlandırma’ meydana gelir. Burada nesne gösterim yoluyla adlandırılabilir veya bu adın referansı bir betimlemeyle tespit edilebilir. Ad ‘halkadan halkaya geçer’ken bu adı duyan (receiver) bu adı öğrendiğinde bu adı duyduğu kimse gibi aynı referansla kullanmaya niyet etmelidir, diye düşünüyorum.⁽¹⁰⁾

Kripke’ye göre özel adların yanı sıra, ‘kedi’, ‘kaplan’ vb. doğal tür adlarıyla ‘ısı’, ‘altın’, ‘su’ vb. kütle adları gibi genel terimler de bu referans kuramının kapsamına dahil edilebilir.⁽¹¹⁾ Böylece, özel bir adın referansı ya doğrudan gösterimsel bir yolla ya da betimlemeseli bir yolla belirlenebilir. Ancak Schwartz’ın yerinde işaret ettiği gibi, nedensel referans kuramına göre betimlemelerin bir terimin referansının belirlenmesinde kullanılabilmesi görüşünü, geleneksel anlam kuramının ve dolayısıyla betimlemeli referans kuramının temel varsayımı olan “anlam referansı belirler” teziyle karıştırmamak gerekir. Nedensel referans kuramına göre, betimlemeler hiçbir şekilde bir terimin anlamı olmadığından, anlamın referansı belirlemesi de söz konusu olamaz. Betimlemelerin varlıkları belirtmek / belirlemek gibi araçsal işlevleri olup, referansta buldukları varlıkların nasıl oldukları veya olmaları gerektiğine ilişkin bir anlam ifade etmeleri gerekmez. Çünkü, bir varlığı belirleyen ilgili terimin anlamı değil, o varlığın bilfiil yapısıdır; buna göre, bir şeyi altın yapan onun atomsal yapısı, bir şeyi su yapan onun moleküler yapısıdır.⁽¹²⁾ Keza, bir takım belirtili betimlemelerin bir terimin referansını belirleyebilmesi için de bunların o terimin anlamı olması gerekmez; belirtili bir betimlemenin bir varlıkla olan ilişkisinin doğruluk değeri olumsal olmakla beraber o varlığın referansını belirleyebilir. Sözgelimi, “Eflatun’un tilmizi” belirtili betimlemesi Aristo için olumsal bir ol-

(9) (1989). Ashında Alston’dan önce nedensel referans kuramı yoluyla Tanrı’ya referansta bulunulabileceğini savunan Miller’dir (Bkz. Miller, 1986). Ancak, biz burada daha ziyade Alston’ın girişimi üzerinde duracağız.

(10) Kripke (1972), s. 96.

(11) (1972), s. 134-135.

(12) Schwartz (1977), s. 26-28.

gu olduğundan 'Aristo'nun anlamı olmadığı halde, 'Aristo'nun referansının belirlenmesi için kullanılabilir.⁽¹³⁾ Böylece, doğrudan referans kuramının belki de en belirgin özelliği, betimleyici referans kuramının tam tersine, bir terimin anlamı ile referansını temelde birbirinden ayırmasıdır. Bu durumda da, referansın belirlenebilmesi için referansta bulunan kimsenin zihninde referansta bulunulan şeye ilişkin, bir anlamda onun için doğru olan anlamsal/ betimlemesel bir içeriğin olması gerekli değildir.

Kısacası, nedensel referans kuramına göre, başarılı bir referansta bulunmak için, gösterimsel veya betimlemesel yolla bir ilk (orijinal) adlandırma ile bundan sonraki iletişim zincirinin söz konusu bu ilk adlandırmaya kadar kesintisiz bir şekilde geriye götürülebilmesi gerekmektedir. Referansın iletişim zincirinin herhangi bir kesintiye uğramaması temeline dayanan böyle bir referans mekanizması bir yönüyle tarihsel ve toplumsal bir olgudur⁽¹⁴⁾. Örneğin, bir adın referansı söz konusu olduğunda, referansın sağlanabilmesi için referansı oluşturan iletişim zincirinde herhangi bir sapma olmamalıdır, yani zincirdeki herkesin bu adla aynı varlığa referansta bulunması gerekir ve bu iletişim zinciri referansta bulunulan varlıkta, yani adlandırılan kişi veya şeyde son bulmalıdır.

Nedensel (doğrudan) referans kuramını Tanrı'ya uyarlayan Alston'a göre, Tanrı sadece dolaylı (çıkarımsal) olan söz konusu iletişim zincirinin toplumsal nakli koşuluna değil, aynı zamanda bu referans mekanizmasının dolaylı olmayan (doğrudan) adlandırma koşuluna da sahiptir. Bunu sağlayan da en temelde, Alston'a göre, Tanrı'nın kişinin tecrübesine doğrudan konu olması ve tecrübemize konu olan diğer varlıklar gibi Tanrı'nın da bu şekilde doğrudan adlandırılabilenidir. Ancak, söz konusu olan varlık Tanrı olup, gösterimsel bir yolla belirlemek olanaksız olduğundan burada Alston, Kripke'nin kuramında kapalı olan bir noktayı, yani gösterimsel bir yolla adlandırılan her şeyin kaçınılmaz olarak tecrübe edilmiş olması gerektiği noktasına dayanarak, bir kimsenin sadece tecrübeyle 'Tanrı'nın referansını belirleyerek referans zincirinin ilk halkasını oluşturabileceğini düşünür. Topluluk halinde yapılan ibadetler ile diğer dini etkinlikler de bu referans mekanizmasının başkalarıyla paylaşımını, toplumsal boyutunu oluştururlar. Gerçekte, Alston'a göre, bir çok kimse dinsel pratiklerle Tanrı hakkındaki konuşmayı toplum yoluyla kazanır. Her ne kadar bu süreç içerisinde Tanrı'yla ilgili bir takım niteleyici bilgiler alınsa da, ilk öğrenilen şey ibadet ve benzeri yollarla Tanrı'ya doğrudan referansta bulunmak olmaktadır. Böylece, tarihsel-toplumsal bir çerçevede, dini bir toplulukta daha sonra gelenler, öncükilerin referansta bulunduğu varlığa referansta bulunmuş olurlar. Bu şekilde Tanrı'ya doğrudan bir yolla referansta bulunmak, Alston'a göre, esasen dinsel yaşamda rahatlıkla gözlemlenebilen bir hadisedir⁽¹⁵⁾.

Alston, bir şeyi bütünüyle niteleyici yüklemelerle belirlemenin zorluklarından hare-

(13) Kripke (1972), s. 57

(14) Kripke (1972), s. 94-95.

(15) (1989), 108-109.

kette, doğrudan referans kuramının betimleyici referans kuramından daha öncelikli ve böylece daha temel bir yere sahip olduğunu gösteren bir takım gerekçeler ileri sürse de, bu konuya daha çok Kripke'nin betimleyici referans kuramına yönelttiği eleştiriler ışığında yaklaşıyor. Betimleyici referans kuramına göre, bir betimlemenin, referansını belirleyebilmesi için bu betimlemenin sadece ve sadece (belli) bir varlık için doğru olması gerekir, oysa Kripke'ye göre bunun her zaman böyle gerçekleşmesi gerekmez. Örneğin, Richard Feynmann'a sadece 'meşhur bir fizikçi' veya 'önde gelen çağdaş bir teorik fizikçi' betimlemeleriyle referansta bulunulduğunda, bu betimlemeler sadece Feynmann için doğru olmadığı halde (doğal olarak birden çok kimse bu betimlemelere uyabilir), sokaktaki insan böyle ifade ettiğinde gerçekten Feynmann'a referansta bulunabilir.⁽¹⁶⁾

Yine, Kripke'ye göre, F belirtili betimlemesine uyan, yani F 'in ifade ettiği betimlemesel içeriğin kendisi için doğru olduğu b olmasına rağmen S , b 'ye değil de a 'ya referansta bulunabilir. Bunu şöyle bir kurguyla açıklamak mümkündür: Diyelim ki aritmetiğin eksikliği kuramını keşfeden Gödel değil de, Schmidt olsun. Ve yine varsayalım ki Gödel bu teoremi arkadaşı Schmidt'den bir şekilde araklayıp yayınladıktan sonra, bu teoremi kendine mal etsin. Bu durumda, 'aritmetiğin eksikliğini keşfeden adam' belirtili betimlemesine uyan yegane kişi Schmidt olduğundan; bir kimse 'Gödel' dediği zaman gerçekte Gödel'e değil, Schmidt'e referansta bulunduğu düşünülmelidir. Çünkü yukarıdaki kurgumuza göre bu teoremi keşfeden Gödel değil, Schmidt'tir. Peki bu doğru mudur? Gerçekten 'Gödel' dediğimizde Gödel yerine Schmidt'e referansta bulunabilir miyiz? Kripke'ye göre bu sorunun yanıtı 'hayır' olmalıdır⁽¹⁷⁾. Yani, her ne kadar söz konusu betimlemeye uygun düşen Schmidt de olsa, 'Gödel'in referansı Schmidt değil, Gödel'dir.

Alston'a göre, Kripke'nin betimleyici referans kuramına yönelttiği bu eleştirilerin Tanrı'ya betimleyici bir yolla referansta bulunmak için de geçerli olduğu düşünülebilir. Sözgelimi, Şeytan'ın kendisini Tanrı olarak takdim ettiği bir durum düşünelim. Burada söz konusu nitelermeler sadece Tanrı için doğru olmasına rağmen, gerçekte Şeytan kendisini bu niteliklerin sahibi olarak takdim ettiğinden, bu durumla karşı karşıya olan bir kimse her ne kadar Tanrı'ya referansta bulunduğunu düşünse de, gerçekte referans ilişkisinde bulunduğu varlık Tanrı değil, Şeytan'dır. Ve böyle bir varlıkla ilişkiye geçen bir kimsenin doğrudan referansından hareketle toplumsal temele dayalı bir referans zinciri oluşursa, ortaya çıkacak olan topluluk Tanrı'ya değil, Şeytan'a tapan bir topluluk olacak, sadece Şeytan'a 'Tanrı' demiş olacaktırlar.⁽¹⁸⁾

Alston'a göre bunun tersi de mümkündür. Yani, bir kimse veya topluluk Tanrı'ya doğrudan referansta bulunduğu halde Tanrı'yı veya Tanrı'nın doğası/ mahiyetini yanlış

(16) Kripke (1972), s. 80-81.

(17) (1972), s. 84.

(18) (1989), s. 110.

yorumlamış olabilir. Şöyle ki, bir çok kimse Tanrı'yı tecrübe ettiği veya Tanrı kendini farklı bir çok insana açtığı halde, insanların belki de günahkarlıklarından dolayı onun doğasını yanlış tasavvur etmiş olmaları ya da onun verdiği mesajı tahrif etmiş olmaları olasıdır dahilindedir. Bu durumda, Tanrı hakkında ileri sürülen nitelermeler Tanrı'ya veya daha doğrusu hiçbir varlığa referansta bulunmadığı halde, Alston'a göre, dinin Tanrı'yla gerçek bir ilişkiyle ortaya çıktığını düşünecek olursak, bu insanların doğrudan Tanrı'ya referansta bulduklarını ve ona ibadet ettiklerini, fakat onun doğasını/ fiillerini yanlış yorumladıklarını düşünebiliriz. Böylece, insanların bu değişik tasavvurlarını Tanrı'dan başka bir varlık hakkındaki tasavvurlar olarak değerlendirmek yerine, Tanrı hakkındaki farklı kanaatler olarak yorumlamak gerekir.⁽¹⁹⁾ Dolayısıyla, doğrudan referans kuramının Tanrı'ya referansta esas olduğunu kabul edecek olursak, Alston'a göre bu hem birbirinden bütünüyle farklı dinlerin aynı Tanrı'ya referansta buldukları olasılığını bir hayli yükseltir ve hem de gerek bilgin ve gerekse budala bir kimsenin Tanrı'ya referansta bulunabilmesine olanak sağlar.⁽²⁰⁾ Buna olanak sağlayan da doğrudan referans kuramının, betimleyici referans kuramının aksine, referansta bulunan öznenin etkin bilgisel (anlamsal/ betimlemesel) etkinliğini gerektirmemesidir.⁽²¹⁾ Görüldüğü gibi, nedensel referans kuramını betimleyici referans kuramından ayıran en önemli noktalardan birisi, ilkinin, ikincisinin aksine, bir varlığın referansının belirlenmesinde anlamı bir kenara bırakmasıdır.

Ancak, betimleyici referans kuramına yöneltilen eleştirilerin haklı gerekçelere dayandığını varsaysak da, bu referansın anlamdan nasıl bütünüyle bağımsız bir şekilde gerçekleştirilebileceğini göstermek için yeterli görünmüyor. Kripke'nin ileri sürdüğü biçimiyle nedensel referans kuramı maalesef bir adın doğru kullanımı ile deyim yerindeyse rast gele kullanımı (yani söz konusu adı duymanın ötesinde hiçbir bilgiye dayanmayan kullanımı) arasındaki önemli farkı göz ardı etmektedir. Bu durumda, sözgelimi, 'Aristo'ya iştirilen standart açıklamaya (malumata) sahip olan bir kimse ile bu adı gelişi güzel bir ortamda tesadüfen işiten bir kimseyi birbirinden nasıl ayıracağız? Aristo'ya atfedilen standart malumatın nihai olarak yanlış olduğunu varsaysak da, bu standart malumata sahip olanla olmayan arasında bir farklılığın olduğu açıktır, ve bu açıklama 'Aristo'nun standart kullanımı için gereklidir. Öte yandan, 'Aristo' adını kazara işiten ve ona normalde iştirilen hiçbir malumata sahip olmayan *x*'in bu adı kendisinden duyduğu *y*'ye Aristo'nun kim olduğu konusunda müracaat etmesi son derece doğaldır, çünkü *x*'in söz konusu referansı *y*'ye dayanmaktadır. Ancak, bir kimse söz konusu standart malumata sahip ise geriye dönmük referans zincirinin neden hala gerekli olduğunu düşünmek

(19) (1989), s. 111-112.

(20) (1989), s. 115.

(21) (1989), s. 112-113.

için bir neden görünmüyor.⁽²²⁾ Yine, bir kimse 'Aristo' ya iliştilen standart malumata sahip olmayıp, bilgisi sadece 'Aristo olarak adlandırılan şey' ile sınırlı ise, böyle bir kimsenin referansının başarılı olabilmesinin zorunlu koşulu 'Aristo'ya ilişkin standart nitelimeye sahip başka kimselerin varolmasına bağlıdır. Referansın borç alınması ancak bu şekilde mümkün olabilir.⁽²³⁾

Bir adın referansının bu ada hiçbir malumat iliştililmeksizin sadece ilk adlandırma ve buna bağlı olan nedensel iletişim zinciri ile temin edilemeyeceğini Evans'ın öne sürdüğü 'Madagaskar' örneğinde görmek mümkündür. Şöyle ki, 'Madagaskar' başlangıçta Afrika anakarasının bir kısmına verilen bir ad iken, Marko Polo'nun Malay veya Arap denizcileri yanlış anlaması sonucu bu ad daha sonraları Afrika'nın bilinen büyük adasına transfer olunmuştur. Bu örnek, kendisine iliştilen malumattan koparıldığında bir adın referansının değişmesinin sadece bir olasılık değil, gerçekten de meydana gelmiş olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.⁽²⁴⁾ Görüldüğü gibi, burada 'Madagaskar' nedensel bir iletişim zinciri yoluyla Afrika anakarasıyla ilişkili olmasına rağmen, bu referansının belirlenmesi için yeterli olamamıştır.⁽²⁵⁾

"Nedensel referans kuramının ortaya çıkardığı güçlüklerden bir diğeri de, bu kuramın kendisini (referans düzlemini) bir bakıma doğrudan gözleme ve deneye konu olan fiziksel varlıklarla sınırlamasıdır. Doğru, 'aslan', 'kedi' gibi doğal türleri 'su' 'bakır' gibi kütleler ile diğeri maddi bir takım varlıkların referanslarını doğrudan gösterimsel yolla veya bilimsel keşiflerle belirleyebilmemiz söz konusu olabilir, fakat geleneksel anlam kuramında referansı hiçbir şekilde nedensel-gösterimsel yolla belirlenmeyen ve referans mekanizmaları ancak varlıkların kavramsal içeriklerine uygunluğuyla işleyen "bekar", "avukat" vb. terimler⁽²⁶⁾ ile nedensel bir yolla ilişkiye girilmesi olanaksız olan rakamlar gibi diğeri bütün soyut varlıkların referanslarının nasıl gerçekleştiğini nedensel referans kuramıyla açıklamak mümkün değildir⁽²⁷⁾.

(22) Dummett, (1975), s. 254-255.

(23) Searle, (1983), s. 336.

(24) Evans, (1973), s. 216. Evans, Kripke'nin önerdiği nedensel referans kuramının temel sezgilerine katılmakla birlikte, söz konusu nedensel bağın Kripke'nin ileri sürdüğü gibi bir şeyin bir şekilde adlandırılması ile referansta bulunmanın çağdaş kullanımı arasında değil, söz konusu nesnenin durumları ile konuşmacının o nesneye ilişkin bilgisi arasında sağlanması gerektiğini düşünmektedir. Bkz. (1973), s. 217-218.

(25) Searle (1983), s. 333. Aslında Kripke'nin kendisi de bir bakıma bu olgunun farkına varmış olmalı ki, hiçbir anlamsal içerik iliştililmeksizin referansta bulunmanın başarılı olmayabileceğini göz önüne alarak, referansın iletişim zincirinin her halkasındaki kimsenin kendisinden duyduğu kimseyle aynı varlığa niyetle kullanması gerektiğini söylüyor. Böyle düşünüldüğünde, Searle'ün (1983, s. 337) de işaret ettiği gibi, nedensel referans kuramı betimleyici referans kuramının bir versiyonu olacaktır. Nedensel referans kuramının betimleyici referans kuramı açısından genel bir eleştirisi ve nedensel referans kuramı mekanizmasının anlamsal-betimlemeseli bir içerikten bağımsız olamayacağına ilişkin geniş bir değerlendirme için bkz. Searle (1983), s. 330-346.

(26) Bkz. Schwartz (1977), s. 38-39.

(27) Bkz. Searle (1983), s. 332.

Şimdi nedensel referans kuramının karşı karşıya kaldığı bu eleştirilerin ışığında ve özellikle de Tanrı'nın da maddi bir varlık olmadığını dikkate alarak Alston'ın önerdiği Tanrı'ya doğrudan referansta bulunmanın imkanı üzerinde yoğunlaşalım.

Tanrı'ya doğrudan referansta bulunmanın önündeki belki de en önemli zorluk, doğrudan tecrübeye konu olan fiziksel varlıklardan bütünüyle farklı bir varlık olan Tanrı'ya, benzer bir nedensel yolla nasıl referansta bulunulabileceğidir. Alston, Tanrı'nın referansının gösterimsel bir yolla tespit edilemeyeceğini kabul ediyor, ancak bunun her gösterimsel etkinlikte kaçınılmaz olan "tecrübe etme"yle sağlanabileceğini düşünüyor. Dini tecrübenin mahiyeti ve imkanı kendi başına ele alınması gereken geniş bir konu olduğundan burada bu nokta üzerinde durmayıp, daha ziyade Alston'un önerdiği gibi, böyle bir tecrübenin Tanrı'ya doğrudan (nedensel) referansta bulunma imkanı sağladığı noktası üzerinde durmak istiyorum.

Alston'ın bu önerisi aslında onun din epistemolojisinin de ana çizgilerini yansıtmaktadır. Ona göre her ne kadar Tanrı diğer varlıklar arasında bir varlık değilse de, bir takım dini tecrübelerle dayanarak O'nun algılanabileceğini söylemek mümkündür. Neyin algının sınırlarına dahil edilebileceğinin baştan *a priori* bir yolla belirlenemeyeceğinden yola çıkarak, fiziksel varlıklardan farklı olarak Tanrı'nın duyumsal yolla elde edilebilecek bir takım fenomenal niteliklerinin olabileceklerini söyleyemesek de, Alston'a göre, yine de Tanrı'nın duyumsal-olmayan "iyilik", "güçlülük" vb. nitelikleri algılanabilir bir çerçevede değerlendirilebilir. "Doğrudan Gerçekçilik" bağlamında ileri sürülen "Görünme Kuramı"na dayanılarak bir varlığın epistemolojik bir özneye görünmesi temel ve çözümlenemez bir ilişki olduğundan, Alston'a göre, Tanrı'nın bir kimseye görünmesi veya ona kendisini açıklaması Tanrı'yı algılamanın niteliğini oluşturur. Öyleyse, algılama sadece, Alston'ın epistemik emperyalizm olarak nitelediği duyumsal olan algıyla sınırlanmazsa, Alston'a göre, Tanrı'nın algılanabilmesi için bir engel kalmaz.⁽²⁸⁾

Bu görüşe yöneltilen önemli itirazlardan birisi genelde algı kavramının bu kadar geniş düşünülmesinin aslında rüya görme, acı duyma veya hatırlama gibi öznel bir çok tecrübeyi de kapsamına dahil edebileceğinden, Tanrı'yı algılama iddiasının da temelde böyle öznel bir zihinsel olgunun ötesine geçemeyeceğidir⁽²⁹⁾. Özellikle de algının konusu Tanrı gibi aşkın bir varlık olduğunda durumu daha da güçleştiren, böyle bir varlığın algıya konu olan diğer varlıklardan çok farklı olarak algılayanlarla aynı zaman ve mekânı paylaşamamasının karşılaştığı metafiziksel bir sorun ile, yine kısmen bu sorunun kaynaklık ettiği, böyle bir tecrübenin öznellikten nesnellığe taşınması için gerekli olan bir takım bilişsel koşulları (Tanrı'yı algılamanın epistemolojik koşulları gibi) yerine getirememesi noktasında karşılaşılan bir takım epistemolojik sorunlardır⁽³⁰⁾.

(28) Bkz. Alston (1991), s. 1-67; (1994a), s. 863-868.

(29) Bkz. Gale (1994), s. 869-873; Pappas (1994), s. 877-883.

(30) Gale (1994), s. 871-875.

Bu itirazların bazılarının tartışmalı olabileceklerini⁽³¹⁾ kabul etsek de, Alston'ın dedikleri içerisinde kanımca en çok sorunlu olarak görünen onun Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilebileceği noktasındaki iddiasıdır⁽³²⁾. Dini tecrübe konusunda zannederim birçok kimsenin üzerinde uzlaşabileceği temel noktalardan biri, Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilebileceğinden çok, fiillerinin tecrübe edilebileceğidir.

Gerçekte Alston bizzat Tanrı'nın algıya konu olamayacağına farkında olmasına rağmen ilahi sıfatların veya bu sıfatlardan birini algılamının Tanrı'nın kendisini algılamakla neredeyse eş değer olduğu görüşünde⁽³³⁾. Alston'ın Tanrı'nın sıfatlarının algılanmasından bizzat Tanrı'nın algılanabileceğine geçişi nasıl yaptığını anlamak oldukça güç; çünkü Alston'ın ortaya koyduğu şekilde bile, bu olayda algımıza konu olan şey bizzat sıfatlarını bize açmılayan bir varlık değil, sadece sıfatların açılımıdır.⁽³⁴⁾ Öyleyse, böyle bir durumda Tanrı'nın sıfatlarından çok bu sıfatların tecellisinin doğrudan algıya konu olabileceklerini düşünmek daha makul görüldüğünden, bu bağlamdaki algısal etkinliği Tanrı'nın fiilleriyle sınırlamak oldukça yerinde olacaktır.

Soruna teolojik açıdan bakıldığında da, peygamberlerin bile Tanrı'yı doğrudan bir yolla algılamış olabileceklerini düşünmek pek olanaklı görünmediğinden, olsa olsa böyle bir tecrübenin Tanrı'nın *fiillerinin* doğrudan algılanması olarak düşünülmesi gerekir. Öyle ki, Tanrı'nın bazı peygamberlerle doğrudan konuşmuş olduğunu kabul etsek de, bu nihai bir çözümlenmede yerini Tanrı'nın kendisinin değil, fiillerinin tecrübesi anlamına gelecektir. Kuşkusuz Tanrı'nın bazı peygamberlerle konuşmuş olduğundan yola çıkarak Tanrı'nın bu eylem esnasında bir şekilde var veya hazır olduğunu haklı olarak düşünebiliriz; ancak asıl sorun, Tanrı'nın bir fiilinin doğrudan tecrübesinden bizzat varlığının da tecrübe edilmiş olabileceğine nasıl geçebileceğimiz noktasında düğümleniyor. Eğer "dini tecrübe" ile Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilebileceği değil de, dolaylı bir şekilde yani fiillerinin tecrübesini kastediyorsak, bu durumda Tanrı'nın kişinin tecrübesine konu oluşunu, fiziksel bir varlığın tecrübesinden farklı olarak, ancak metaforik bir bağlamda anlamamız söz konusu olabilir.

Öyleyse, Tanrı'nın aşkın bir varlık olması, referansının doğrudan "bu" şeklindeki gösterimsel bir yolla belirlenmesi için bir engel oluşturmaktadır. Diğer yandan, neden-sonuç referans kuramının bir varlığın referansını "adlandırma" gibi doğrudan bir şekilde belirlemesinin daha çok özel adların referansını belirleme temelinde geliştiğini göz önüne aldığımızda, bu özel adlardan farklı olarak, "Tanrı'nın analitik olarak anlamsal/ betimle-

(31) Bkz. Alston (1994b), s. 891-896; White (1996), s. 141-149.

(32) Alston her ne kadar Hıristiyanlıkta Tanrı'nın İsa'da tecessüm etmesinin kişiye duyumsal bir algı sağlayabileceğini göz önüne alıyorsa da, bizzat Tanrı'nın özü itibarıyla maddi olmayan bir varlık olmasından dolayı bu algının duyumsal-olmayan bir algı olarak düşünülmesinin Tanrı'nın doğasına daha uygun olduğu kanaatinde. Bkz. Alston (1991), s. 20.

(33) Bkz. Alston (1991), s. 20.

(34) Bkz. Pappas (1994), s. 882.

mesel bir içeriğe sahip olması da ayrı bir zorluk çıkarmaktadır⁽³⁵⁾. Bu da bizi yeniden ‘Tanrı’ teriminin özel bir addan ziyade, genel bir terim veya kavram olarak düşünülmesi gerektiğine götürmektedir.

Aslında ‘Tanrı’ teriminin kavramsal içeriğinin, referansının tespiti için neden kaçınılmaz olduğunu Alston’un betimleyici kuramla Tanrı’ya referansta bulunmayı eleştirirken ileri sürdüğü örneğe değişik bir açıdan baktığımızda da görmemiz mümkündür. Alston’a göre, eğer Şeytan kendisini ilahi sıfatlarla takdim ederse, buna uyan bir kimse Tanrı’ya değil, Şeytan’a referansta bulunmuş olur. Ancak, bu örnekte göz ardı edilen önemli bir takım noktalar var. Evvela, Şeytan’ın kendisini ilahi sıfatlarla takdim etmesinin gerçekte mümkün olup olamayacağı bir yana, böyle bir referans kayması sorununun neden doğrudan referans kuramından değil de, betimleyici referans kuramından kaynaklandığını görmek zor. Böyle bir sorunu doğuran, Alston’ın temel varsayımı olan Tanrı’nın bir şekilde doğrudan tecrübe edilebileceği, algılanabileceğidir; böyle bir varsayımı kabul etmeyen bir kimse için böyle sorun da ortaya çıkmayacaktır. Doğrusu, betimleyici referans kuramına yöneltilen eleştirilerin temelinde yer alan örneklerin doğrudan gözlemsel veya gösterimsel bir yolla referansı tespit edilebilecek varlıklara ilişkin olması da bu kanıtı ayrıca desteklemektedir⁽³⁶⁾. Bu durumda, böyle bir sorunun ancak doğrudan gözlemlenebilir varlıklarla ilişkili olarak ortaya çıktığını göz önüne alacak olursak, Alston’un ileri sürdüğü sorun, bütünüyle Tanrı’yı algılama temelinde geliştirilen doğrudan Tanrı’ya referansta bulunma çabasının kaynaklık ettiği bir sorundur.

Kaldı ki, Alston böyle bir referans kaymasını nasıl bertaraf edebileceğimiz konusunda bize bir çözüm sunmuyor. Alston’un ileri sürdüğü farazi olayda kendisini ilahi sıfatlarla takdim eden Şeytan’ı anlamsal/ betimlemeseli bir yolun dışında, Tanrı’dan ayırmanın bir yolu gerçekten var mıdır? Tekrar, eğer temelde Tanrı’yı doğrudan görme/ gösterme imkanından yoksun isek, onu Şeytan’dan ayırmada bir takım niteleyici sıfatların dışındaki bir yoldan başka ne tür bir yol olabilir?

Harris’in haklı olarak işaret ettiği gibi, Alston burada sanki kişinin doğrudan algısına konu olan varlığın kim ve ne olduğunu bilebilecek ideal bir gözlemcinin olabileceği varsayımına dayanıyor. Oysa, niteleyici bir yolla değil de, sadece doğrudan bir tecrübe dayanan bir kimsenin Tanrı’ya referansta bulunmasında o varlığın Tanrı mı, yoksa Şeytan mı olduğunu nedensel bir yolla bilmesinin bir imkanı yok gibi görünüyor. Bu da teizm için, hiç kimsenin ibadet edilen varlığın kim olduğuna karar veremeyeceği gibi oldukça vahim sonuçlar doğuracaktır⁽³⁷⁾

(35) Gale (1991), s. 7.

(36) Harris’in de işaret ettiği gibi, örneğin Donnellan’ın meşhur “köşedeki martini içen adam” betimlemesinin aslında köşede martini bardağıyla su içen adamı yanlış betimlemediği halde, bunu söyleyenin referansta bulunmasının Tanrı’ya referansta bulunmaktan oldukça farklı olarak belli şartlar altında meydana geldiğini unutmamak gerekir. Dolayısıyla, bu “doğrudan” ve “dolaylı” ayrımını fiziksel (daha doğrusu, görsel) varlıklara ilişkin olduğu söylenebilir. Bkz. Harris, (1996), s. 9-12.

(37) Bkz. Harris (1996), s. 1-13.

Yine bu durum nedensel referans kuramının betimleyici referans kuramından daha temel olmadığını göstermek için yeterlidir. Yani, Alston'un verdiği örneğin imkan dahilinde olduğunu düşünecek olursak, Şeytan'ı Tanrı'dan ayırt etmenin nihai olarak kendisini ilahi sıfatların taşıyıcısı olarak takdim eden söz konusu varlığın gerçekten bu sıfatların taşıyıcısı olup olamayacağını doğrudan tecrübe yoluyla değil, yine tanımlayıcı/ betimleyici niteliklere dayanarak ve böylece bu varlığın ilahi sıfatların bütününe tutarlı bir şekilde taşıyıp taşımadığını tespit ederek bir yargıya varabiliriz. Öyleyse, Tanrı'ya referans mekanizmasında Tanrı'yı Şeytan'dan ayırabilmemizde temel olan şey herhangi bir varlığın tecrübemizde hazır bulunuşu değil, böyle bir varlığı tanıyıp, diğer varlıklarla karıştırmamamıza olanak sağlayan anlamsal/ betimlemesel içeriktir; yani bir varlığın Tanrı olup olamayacağını bilebilmemiz için Tanrı'nın ne olup olamayacağını bilmemiz gerekir. Öyleyse, referansta bulunulan varlık Tanrı olduğunda 'Tanrı' terimine bir anlam atfetmek kaçınılmaz görünüyor.

Yine, eğer 'Tanrı' teriminin referansının tecrübeye hazır bulunan bir varlığa doğrudan bir yolla yapılabileceğini düşünsük bile, bunun Evans'ın verdiği 'Madagaskar' örneğinde olduğu gibi, bir referans kaymasına uğramaması için bu terime bir anlam, yani anlamasal/ betimlemesel bir içeriğin –ki bu da ancak Tanrı'nın değişmez nitelikleriyle mümkündür⁽³⁸⁾– iliştilmesi kaçınılmazdır⁽³⁹⁾. Başka deyişle, 'Tanrı'nın nedensel referans zincirinin halkaları arasında bir kopukluk veya sapmanın olmaması için, zincirin ilk halkasını meydana getiren, diyelim ki, peygamberle onu izleyenler arasında 'Tanrı' terimine iliştilen anlamın sürekliliği can alıcı bir noktadır. Ya değilse, 'Madagaskar' örneğinde olduğu gibi, bir süre sonra peygamberle kendisinden sonra gelenler 'Tanrı' terimine farklı anlamlar yüklediklerinden Tanrı'ya referansta bulunmayabilirler.

Alston'un ikinci düşünce senaryosunda işaret ettiği sorunun da, yine Tanrı'nın doğrudan algılanabileceği varsayımından kaynaklandığını düşünebiliriz. Alston'a göre, bir takım insanlar Tanrı'nın doğasını bütünüyle yanlış tasavvur etseler ve bu tasavvurlar gerçekte hiçbir varlığa delalet etmese de, Tanrı'yı tecrübe ettiklerinden onların Tanrı'ya referansta bulduklarını düşünebiliriz. Yukarıdaki eleştirinin ışığında düşünecek olursak, eğer insanlar Tanrı'nın neliğine dair bir tasavvura sahip değilse veya yanlış bir tasavvura sahipse, gerçekte onların Tanrı'dan başka bir varlığı tecrübe etmediklerini veya bu tecrübelerinin gerçekte bir yanılsamadan ibaret olmadığını nasıl bilebiliriz?⁽⁴⁰⁾ Dahası, Alston'un böyle bir düşünceye gerekçe olarak ileri sürdüğü şeyler de oldukça tartışmalı olabilir. Alston'a göre, böyle insanların doğru bir Tanrı tasavvuruna sahip olama-

(38) Bkz. Gale (1991), s. 7-10.

(39) Yine bkz. Byrne (1995), s. 41-42.

(40) Krş. Harris, (1996), s. 13. Yine, Alston'un Tanrı'yı algılama epistemolojisinde baş vurduğu "Doğrudan Gerçekçilik" e bağlı kalarak bir varlığın bir özneye görünmesinin temel ve çözümlenemez bir ilişki olduğu noktasında algının kavramsallaştırmadan bütünüyle bağımsız olamayacağına ilişkin bir eleştiri için, bkz. Van Woudenberg, (1994), s. 117-124.

yıplarının ve mesajlarını tahrif etmiş olmalarının arkasında onların günahkarlıkları yatabilir. Ancak, teolojik çerçeveden bakıldığında, kişilerin geniş anlamdaki dini tecrübeleri bir kenara bırakacak olursak, Tanrı'nın mesajıyla doğrudan karşı karşıya gelenlerin ancak peygamberler olduğunu dikkate aldığımızda, bu iddiayı anlamak epeyce zor. Yine, teolojik çerçeveden bakıldığında, peygamberler Tanrı'nın seçkin kulları ise, onların günahkarlıkları bir soru olduğundan, bunun ilahi mesajın tahrifine neden olabileceğini düşünmek onların peygamberlikleriyle açıkça çelişkili bir durum olacaktır. Kaldı ki, vahiy olgusunun her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığın kontrolünde gerçekleştiği göz önüne alındığında böyle bir olasılık da söz konusu olmayacaktır.

Belki de Alston'u böyle bir düşünceye yönelten etmenlerden birisi onun her dinin ilahi kaynaklı olduğuna ilişkin düşüncesidir⁽⁴¹⁾. Doğrusu böyle düşünmenin tatmin edici bir gerekçesini bulmak zor. Her dinin bir yerde belki de tanımı gereği bir Tanrı'yla ilişkisi düşünülebilir, ancak bu dinlerin bütün farklı ve hatta çelişkili Tanrı tasavvurlarının aynı Tanrı'ya delalet ettiğine dair ne tür bir gerekçemiz olabilir? Doğru bir Tanrı anlayışına sahip dinlerin kaynağının ilahi olduğunu düşünebiliriz, fakat bütünüyle yanlış bir Tanrı anlayışına sahip dinlerin de kaynağının ilahi olduğunu düşünmenin bir dayanağını görmek doğrusu oldukça zor. Böylece, Tanrı'nın doğasını yanlış tasavvur eden düşünceleri aynı varlığın farklı tasavvurları yerine, (kavramsal düzlemde) başka varlık veya varlıkların tasavvurları olarak görmek daha makul görünüyor.

Buraya kadar, tecrübe dayanarak, Tanrı'ya doğrudan (nedensel) bir yolla referansta bulunmanın imkanı çerçevesinde, Alston'ın girişimini değerlendirmeye çalıştık ve böyle bir yolun amaçladığı sorunu çözmekte pek yeterli olmadığını gördük. Özellikle de, Tanrı'nın referansının belirlenmesinde, 'Tanrı' teriminin anlamının can alıcı bir öneme sahip olduğunu dikkate aldığımızda, bu düşünce bizi betimleyici referans kuramının temel aksiyomu olan "anlam referansı belirler" tezinin, 'Tanrı'nın referansının belirlenmesindeki, doğruluğunu önemli ölçüde desteklemektedir.⁽⁴²⁾

Tanrı'ya betimleyici bir yolla referansta bulunmanın detaylarına geçmeden önce, betimleyici referans kuramına yöneltilen bazı eleştirilerin, söz konusu olan varlık Tanrı olduğunda neden geçersiz oldukları üzerinde durmak istiyorum.

Betimleyici referans kuramına göre bir terimin referansının belirlenebilmesi için söz konusu anlam veya betimlemenin sadece ve sadece bir varlık için doğru olması gerekir. Ancak Kripke, Feynmann karşı-örneğinde olduğu gibi, bir kimsenin 'meşhur bir fizikçi' gibi birden çok kimse için doğru olabilecek bir betimlemeyle de Feynmann'a re-

(41) Bkz. (1989), s. 111.

(42) Ashında, Alston da ileri sürdüğü görüşe karşı en önemli direncin 'Tanrı' terimini özel bir ad olarak değil de betimleyici genel bir terim olarak düşünüp de, böyle bir terimin anlamının referansının belirlenmesinde kaçınılmaz bir rol oynayacağı görüşünü savunan kanattan geleceğinin farkındadır, ancak o, bunun sonuca pek etki etmeyeceğini düşünüyor (1989, s. 113). Oysa yukarıda gördüğümüz gibi 'Tanrı' terimine atfettiğimiz anlam referansını belirlemede hayati bir öneme sahip görünüyor.

feransta bulunabileceğini iddia ediyor. Burada, Kripke'nin dediği şekilde, Feynmann'a referansta bulunup bulunamayacağı bir yana, bana öyle geliyor ki, Tanrı'ya referansta böyle bir şeyle karşılaşılmayacaktır. Bunun nedeni de 'Tanrı' terimin anlamının temel dayanağı olan Tanrı'nın özsel niteliklerinin gerek mantıksal ve gerekse ontolojik bir zorunluluk bağlamında, birden fazla varlık için doğru olamayacağıdır. Bir kimse buna Tanrı'yla olumsal bir yolla ilişkili bulunan 'evrenin yaratıcısı' gibi betimlemeleri de dahil edebilir. Evrenin birden fazla yaratıcısının imkansızlığını kabul edecek olursak, böyle bir betimlemenin referansı da en az ve en fazla bir varlık olabilir. Veya Gale'in dediği gibi, eğer 'Tanrı' bir unvan ise, 'Dünya ağırsiklet boks şampiyonu' gibi unvanların tersine bu unvan, bu unvana sahip bir varlığın hiçbir şekilde kaybetmeyeceği bir unvandır, çünkü bu unvan ona sahip olan varlığa özsel olarak bağlı olduğundan söz konusu varlık bu unvana sahip olmadan Tanrı olamayacağı gibi, ondan başka bir varlığın da bu unvana sahip olması mümkün değildir⁽⁴³⁾.

Peki, bir kimse ilahi sıfatları Tanrı'dan başka bir varlığa atfettiği halde, Tanrı'ya referansta bulunmuş olabilir mi? Sözgelimi, bir kimse ilahi sıfatları bir puta veya tabiata atfediyorsa Tanrı'ya referansta bulunabileceğini düşünebilir miyiz? Bu soruları olumlu bir şekilde yanıtlamak mümkün değildir. Burada referansta bulunan kimse, zihninde ilahi sıfatları bu sıfatların gerçek referansından farklı varlıklara atfettiğine göre, referansta bulunduğu varlık, doğasını yanlış tanımladığı bir varlıktır. Diğer yandan, böyle yapan bir kimse ilahi sıfatları Tanrı olamayacak bir varlığa da atfettiği için ilahi tabiatı da yanlış yorumlamış olduğundan Tanrı'ya olan referansının gerçekleşmesi kanımca mümkün değildir. Dolayısıyla, doğru Tanrı'ya referansta bulunabilmek için doğru anlam/ zihinsel içerik/ niyete sahip olmak önemli olduğu gibi, bunun nasıl bir varlığa atfedilebileceğini yani hangi varlık için doğru olabileceğini bilebilmek gerekir. Her halükarda ilahi tabiatın doğru kavranması kaçınılmazdır⁽⁴⁴⁾.

Bu noktada, Tanrı'nın birden çok isim veya sıfatının bulunmasından dolayı bunların Tanrı'ya referansta bulunmayı nasıl etkileyeceğine ilişkin bir soruyu da -Frege'ye katılarak⁽⁴⁵⁾- kendisine referansta bulunulan varlık değişmediği sürece böyle bir şeyin Tanrı'nın referansının belirlenmesinde bir sorun olmayacağını; bu ayniliğin de korunmasına olanak sağlayan en temel faktörün ilahi zatı betimleyen değişmez nitelikler olduğu⁽⁴⁶⁾ şeklinde yanıtlayabiliriz.

Şimdiye kadar olan değerlendirmelerimiz 'Tanrı'nın referansının *ampirik/ nedensel* bir yolla belirlenmeyeceği yönünde. Bu durumda, 'Tanrı'nın referansının betimleyici bir yolla belirlenmesi daha da önem kazanıyor. Peki ama, Tanrı'ya atfettiğimiz ve

(43) (1991), s. 5.

(44) Krş. Geach (1969), s. 100-116.

(45) (1952), s. 24, n. 4.

(46) Bkz. Gale (1991), s. 7.

'Tanrı' teriminin 'anlamı'nı oluşturmaya temel oluşturan özsel nitelikler yoluyla 'Tanrı'nın referansını belirlemek mümkün değil midir? Bazı felsefecilerin bu noktada *a posteriori* bir bilgiyi gerekli gördüğüne değindik.

Helm, Kripke'ye dayanarak Tanrı'nın özsel nitelikleriyle açıkladığımız 'Tanrı' teriminin anlamının, Tanrı'nın referansını belirlemek için yeterli olmadığına katılarak, Tanrı'nın olumsal niteliklerine dayanan 'belirtili betimlemeler' yoluyla referansının belirlenmesinin *a posteriori* bir bilgiye dayandırabileceği görüşünde. Helm'e göre, temelde Tanrı'nın konuşmak gibi tecrübe edilebilir fiillerinin tezahürünü kabul edecek olursak bu, 'Tanrı'nın referansını *a posteriori* bir yolla belirlemek için yeterli olacaktır. Buna göre, her ne kadar 'Musa'ya görünen veya konuşan varlık' gibi belirtili bir betimleme -Tanrı'nın olumsal olarak sahip olduğu bir nitelik olduğundan- 'Tanrı' teriminin anlamı sayılmazsa da bu, Tanrı'nın ampirik bir tezahürü olduğundan, onunla 'Tanrı'nın referansını belirleyebiliriz. Helm'e göre, belli bir zaman ve mekanda yer alan diğer varlıklardan farklı olarak her ne kadar Tanrı'nın bu tür fiillerinin boyutları olsa da, bu Tanrı'nın bizzat kendisinin belli bir zaman ve mekan boyutunda olmasını gerektirmez⁽⁴⁷⁾. Öyleyse, Tanrı'nın peygamberlere vahy etmesi, konuşması veya bir topluluğa yardım etmesi temelde bir şekilde tecrübe edilebilir ilahi fiiller olduğundan, Helm'e göre, bu yolla 'Tanrı'nın referansı belirlenebilir.

Helm'in önerisi de 'Tanrı' terimine bir 'anlam' atfediyorsa da temelde Kripke'nin nedensel referans kuramına dayandığından, bunun 'Tanrı'nın 'referans'ının belirlenmesinde doğrudan bir işlevi yok gibi görünüyor⁽⁴⁸⁾. Aslında Helm'in, 'Tanrı'nın referansının ancak *a posteriori* bir bilgiye dayandırılabilmesi iddiası yukarıda eleştirdiğimiz referansta bulunmanın biricik yolunun ampirik olduğu iddiasına bir yanıt oluşturma çabasında. Yukarıda, 'Tanrı' teriminin referansının anlamından, yani Tanrı'nın özsel niteliklerinden kopararak belirlenmesinin güçlükleri üzerinde durduk: Tanrı'ya nedensel bir yolla referansın gerçekleştirilebileceğini düşünsek bile, gerek ampirik yolla karşılaşılan varlığın *Tanrı olduğu* konusundaki referansın zincirinin ilk halkasının belirlenmesinde, gerek bu zincirde bir sapmanın olmaması için bu terimin anlamı hayati bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, 'Tanrı'nın referansının olumsal doğruluk değerine sahip belirtili betimlemelerle de belirlenebileceğine katılsak da, 'Tanrı'nın referansının belirlenmesinde *anlamının* çok daha temel ve zorunlu bir işlevinin olduğunun özellikle vurgulanması gerekir. Başka bir deyişle, Tanrı'ya *a posteriori* yolla bir referansta bulunabilmemizin bile ön koşulu, bir bakıma 'Tanrı' teriminin kavramsal içeriği, yani Tanrı hakkındaki *a priori* bilgimizdir.

Nedensel referans kuramının kapsamına dahil edilen varlıkların genellikle ampirik bilgiye konu olan varlıklar olduğunu ve böyle bir referans mekanizmasının matematik-

(47) Helm (1988), s. 212-215.

(48) (1988), s. 213.

sel nesnelere, türler gibi soyut varlıkların referanslarının belirlenmesi için yetersiz kaldığını ve bu bağlamdaki naturalist-ampirist dayatmanın indirgemeci olduğu kadar, tüm varlıklar için genel geçer bir referans kuramı olmak noktasında başarılı olamayacağını gördük. Aslında, 'Tanrı' teriminin referansının bu şekilde belirlenmesi gerektiği noktasındaki en temel gerekçelerden birisi, bu terimin betimleyici genel bir terim ya da kavram olduğudur. Ancak, görüldüğü gibi, betimleyici referans kuramının yöneltildiği bir çok eleştirinin temelinde bu betimlemeler ile referansta bulunan varlık arasındaki ilişkinin olumsuz olmasından kaynaklanmaktadır. Sözelimi, *F* belirtili betimlemesiyle *x*'e referansta bulunduğumuz zaman *x*'in gerçekte *F*'in ifade ettiği tanımlamaya uyması bir zorunluluk içermediğinden *F*, *x*'i belirlemeyebildiği gibi *F*'e başka bir varlık, *y* de uygun düşebilir. Ancak, tam tersine, 'Tanrı'nın ifade ettiği anlam Tanrı'nın özsel niteliklerine bağlı olduğu için, bu anlamın referansını belirlemede bir kesintiye veya sapmaya uğraması söz konusu olamaz.

Kıscacası, 'Tanrı'nın referansının bütünüyle semantik bir içerikle belirlenmesi noktasındaki kaçınılmazlığın belki de en önemli nedeni, temelinde diğer varlıklardan farklı olarak, 'Tanrı'nın ifade ettiği kavramsal içeriğe gerek mantıksal ve gerekse ontolojik zorunluluktan dolayı sadece ve sadece bir varlığın uygun düşmesidir. 'Tanrı'nın referansının bu ilahi eşsizlik yoluyla belirlenebileceğinin altını çizenlerden Penelhum'a göre, Tanrı kendinden başka şeylerden ayırt edilecek bir varlık olmadığı gibi -onlardan biri olmadığı için-, kendi türünden başka varlık olmadığı için onlardan ayırt edilmesi söz konusu olamayacağından, onun "eşsizliği" referansının belirlenmesi için yeterlidir.⁽⁴⁹⁾

Helm'e göre, böyle bir görüş her ne kadar Tanrı'ya referansın mümkün olduğunu temellendirirse de, bir kimsenin Tanrı'ya referansta bulunduğunu bilmesi için yeterli değildir; çünkü referansta bulunabilmek için sadece semantik değil, aynı zamanda epistemolojik bir dayanağın da olması gerekir. Çünkü, bir kimse 'en akıllı insan mutlu olamaz' derken her ne kadar 'en akıllı insan'ın referansı gerçekte bir tek insan da olsa, bu kimse o insanı bilerek diğerlerinden ayırt ediyor değildir⁽⁵⁰⁾.

Helm'in bu örneğini kendi başına değerlendirdiğimizde haklılık payı olabilir, ancak 'en akıllı insan' ile 'Tanrı' arasında amaçlanan geçişi yapmak için gerekli benzerliğin veya paralelliğin olmadığını düşünebiliriz. Her ne kadar 'en akıllı insan' betimlemesinin referansı da gerçekte sadece bir tek varlık ise de, bu varlığın bağlı bulunduğu 'insan' teriminin kapsamına giren varlıklar gerçekte birden çok olduğu için, diğer insanlardan ayırt edilmesi gerekir. Yani, 'insan' teriminin kapsamına birden fazla insan girebildiği için 'en akıllı insan' dediğimizde bunun *hangi* insan (mevcut bütün insanlar arasında *hangi* insan) olduğunu bilebilmek için onu tanımamız gerektiği halde, 'Tanrı' terimi-

(49) T. Penelhum, *Religion and Rationality*, (New York, 1971), s. 156-157; Helm (1988)' den naklen, s. 199-200.

(50) Helm (1988), s. 200-201.

nin kaplamına zorunlu olarak sadece bir varlık girdiği için böyle bir gereksinim duyulmayacağı haklı olarak ileri sürülebilir. Dolayısıyla, söz konusu geçişin yapılabilmesi için 'Tanrı'nın da kapsamına *gerçekte* birden fazla varlığın girebilmesinin olanaklı olması gerekir, oysa bu bir imkansızlıktır.

Yani, ancak 'en akıllı insan'a paralel olarak, sözgelimi, 'en iyi Tanrı' denilebilseydi, bu durumda bunun hangi Tanrı olduğunu bilebilmemiz için söz konusu olabilirdi⁽⁵¹⁾. Halbuki, *en akıllı insan*'dan farklı olarak *Tanrı* ilkesel olarak aynı türden diğer bir çok *bilfiil* varlıktan ayrımlanabilecek (seçilebilecek) bir varlık olmadığından, 'en iyi insan'ın referansının belirlenmesinde karşılaşılan kapalılıkla karşı karşıya değildir. Kaldı ki, aynı benzersizlik kendisini maddi bir varlık olan İnsan ile maddi olmayan bir varlık olan Tanrı arasında da göstermektedir.

Öte yandan, Tanrı'ya referansta bulunma mekanizmasındaki epistemolojik öğenin *a posteriori* karakterli olması gerektiği zorunlu bir doğru olmadığına göre, Tanrı'nın özsel niteliklerine dayanan 'Tanrı' teriminin semantik içeriğine bağlı olarak, bu epistemolojik öğenin *a priori* karakterli olması için de bir engel görünmüyor. Böylece, 'Tanrı' teriminin semantik içeriğini -anlamını- *a priori* olarak bilen bir kimsenin böyle bir varlığın zorunlu bir varlık olduğunu da yine bu terimin ifade ettiği anlamın bir parçası olduğunu bileceğini düşünebiliriz. Tahmin edilebileceği gibi, böyle bir düşünce çizgisi, önemli ölçüde ontolojik kanıtta kaynaklık eden, Tanrı'nın varlığının mahiyetinin gereği olduğu ve dolayısıyla Tanrı'nın mahiyetiyle varlığının birbirinden ayrılmayacağı görüşüne dayanmaktadır.

Öyleyse, sonuç olarak diyebiliriz ki, Tanrı zaman ve mekanda yer almadığından, 'Tanrı' teriminin referansını *a posteriori* bir bilgiye dayalı olarak nedensel (doğrudan) bir yolla belirlemek mümkün değildir. Ancak, referansta bulunmanın yegane yolunun nedensel olmadığını ve hatta nedensel yolla referansta bulunmanın bile anlamsal/ betimlemesel bir içerikten soyutlanamayacağını, aksine başarılı bir referansta bulunmak için bunun (anlamın) kaçınılmaz olduğunu gördük. Özellikle, referansta bulunulan varlık Tanrı gibi maddi olmayan bir varlık olduğunda, 'Tanrı' teriminin semantik (anlamsal) içeriği can alıcı bir işleve sahiptir. Bu bağlamda, 'Tanrı' teriminin referansını *a priori* bir bilgiye dayanarak rasyonalist bir çerçevede bu terimin anlamı yoluyla belirlemek kaçınılmaz olduğu gibi, buna bir engel de görünmemektedir.

(51) Böyle bir iddia, 'Tanrı' teriminin bir kavram olduğu iddiasıyla ilk bakışta çelişkili görünebilir. Kuşkusuz, her ne kadar 'Tanrı'nın kaplamına zorunlu olarak sadece bir tek varlık girse de, birden fazla Tanrı'nın varlığının mümkün olup-olamayacağı bu terim sırf bir kavram olarak düşünüldüğünden en azından tartışmalı bir bağlamında söz konusu olabilir. Ancak, böyle bir görüşle, Helm'in görüşü arasındaki en temel farklılık, Helm'in, bu görüşün aksine, tıpkı 'İnsan' örneğinde olduğu gibi, 'Tanrı'nın kaplamı için de bilfiil bir çokluğu en azından bir bakıma varsaymış gibi görünmesidir. Yine, buradaki bir başka sorun da, Helm'in özel bir ad olarak gördüğü 'Tanrı' terimini 'en akıllı insan' gibi belirtili bir betimlemeyle aynı kefeye koymasındır.

KAYNAKÇA

- Alston, W.P. (1989). "Referring to God", *Divine Nature and Human Language*, W. P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press).
- _____ (1991). *Perceiving God*, (Ithaca: Cornell University Press).
- _____ (1994a). "Précis of *Perceiving God*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54.
- _____ (1994b). "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54.
- Byrne, P. (1995). *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*, (New York: St. Martin's Press).
- Dummett, M. (1975). "Frege's Distinction Between Sense and Reference", *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Evans, G. (1973). "The Causal Theory of Names", *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Frege, G. (1950). *The Foundations of Arithmetic*, İngilizce'ye çeviren: J.L. Austin, (Oxford: Blackwell).
- _____ (1952). "On Sense and Reference", İngilizce'ye çevirenler: P. Geach, M. Black, *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Gale R.M. (1991). *On the Nature and Existence of God*, (New York: Cambridge University Press).
- _____ (1994). "Why Alston's Mystical Doxastic Practise is Subjective", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54.
- Geach, P.T. (1969). *God and the Soul*, (London: Routledge & Kegan Paul).
- Harris, J.F. (1996). "Individuating Gods", *International Journal for Philosophy of Religion*, 40.
- Helm, P. (1988). *Eternal God: A Study of God Without Time*, (Oxford: The Clarendon Press).
- Kripke, S. (1972). *Naming and Necessity*, (Oxford: Blackwell).
- Miller, R. (1986). "The Reference of "God" ", *Faith and Philosophy*, 3 .
- Nielsen, K. (1971). *Contemporary Critiques of Religion*, (London: Macmillan Press).
- Pappas, G. S. (1994). "Perception and Mystical Experience", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54.
- Reçber, M.S. (2000). " 'Tanrı' Terimi Üzerine", *Felsefe Dünyası*, 31.
- Russell, B. (1919). "Descriptions", *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Schwartz, S.P. (1977). "Introduction", *Naming, Necessity and Natural Kinds*, derleyen: S. P. Schwartz, (Ithaca: Cornell University Press, 1977).
- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, (Cambridge: Cambridge University Press).
- _____ (1983). "Proper Names and Intentionality", *The Philosophy of Language*, derleyen: A.P. Martinich, (Oxford: Oxford University Press, 1990).
- Strawson, P.F. (1950). "On Referring", *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Van Woudenberg, R. (1994). "Alston on Direct Perception and Interpretation", *International Journal for Philosophy of Religion*, 36.
- White D.A. (1996). "Can Alston withstand the gale?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 39.

KANT'TA PRATİK AKLIN DOĞAL DİYALEKTİĞİ

Dr. Lokman Çilingir*

İnsanın “akıl” ve “duyu” diye ilkesel bazda birbirine zıt doğal yapısı -teorik felsefede dünya kavramının “kendinde varlık” ve “görüngüler” diye ikiye ayrılmasına paralel olarak- Kant’ın ahlak felsefesinin çıkış ve aynı zamanda dayanak noktasıdır. Şayet insan duyu ve güdülere sahip olmasaydı ne bir “gereklilik”ten ne de bir “ahlakilik”ten söz edilebilirdi; Tanrı’da olduğu gibi, çünkü o “kutsal”dır, “ahlaki” değil. İlk defa insanda akıl ile duyu arasında bir ilişki ortaya çıkıyor ve bu da, akıllı bir varlık olarak insanın kendi duyusal doğası için özerk (otonom) bir yasa koymasını, yani ahlakiliği mümkün kılıyor.

Pratik sahada “duyu”, tatmin edilmeleri mutluluğu oluşturan ihtiyaç ve eğilimlerin toplamıdır. Böylece o, formel bir ilke olarak akla karşı olan şeydir ve bu karşıt ilkeler arasındaki çatışma da en geniş anlamıyla “doğal diyalektik” diye adlandırılabilir. Doğal diyalektik kavramını Kant pratik anlamda ilk defa *Törelere Metafizigine Temelatta* yazısının birinci bölümünün sonunda, sıradan insan aklının kültürleşmesi neticesinde ortaya çıkan “ödev” (Pflicht) ile “eğilim” (Neigung) arasında bir çatışma olarak kullanıyor. İlk bakışta doğal diyalektik ya *Salt Aklın Eleştirisindeki* diyalektik benzeri gerçek bir çatışma (Antinomie) dir, bu durumda o doğal ve kaçınılmazdır⁽¹⁾; ya da değildir, yani duyusal yanılığa dayalı “ampirik” veya mantık kurallarına riayetsizlikten kaynaklanan ve dolayısıyla da yanılığın nedeni belli olur olmaz bütünüyle ortadan kaldırılması mümkün olan “formel-mantiki” bir yanılıştır. Ancak üçüncü bir alternatif de düşünülebilir, bu da onun spekülative bir çatışma olmadığı halde, yine de pratik bir zorunluluktan kaynaklanan gerçek bir çatışma olarak kavranılmasıdır. Çünkü pratik bir diyalektik anlamını spekülative bir çelişkidenden değil, iradeyi belirleme nedeninden almak zorundadır. Ancak ne Kant ne de Kant’ın yorumcularının büyük bir kısmı⁽²⁾ doğal diyalektiği teorik sahadaki diya-

* Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Ed. Fak. Felsefe Bl.

(1) Kant “diyalektik” kavramını *Salt Aklın Eleştirisinde*, transendental yanılığın (Schein) sebep olduğu, “salt aklın kanunları arasındaki bir kavga (Antinomie)” (KrV, B 434) olarak tanımlıyor. Akıl, yapısı gereği, anlamlı şartlı bilgisi içinde şartsız olanı aradığından, fakat onu “kendinde varlık” (noumenon) değil de “görüngüler” (phaenomen) sahasında var saydığından ve de görüngüleri “şeyin kendisi” (Ding an sich) olarak kavramaya kalktığından, kısaca deney dünyasının sınırları dahilinde kalmadığından bir diyalektiğe, kendi kendisiyle bir çatışmaya (Antinomie) düşüyor

(2) Geniş bilgi için bak. Kaulbach, K., *İ. Kants, GMS. Interpretation und Kommentar*, Darmstadt 1988; Albrecht, M., *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim/New York 1978; Beck, L. W., *Kants 'KpV'. Ein Kommentar*, Münschen 1974; Paton, H. J., *Der kategorische Imperativ. ...*, Berlin 1962; yine “pratik aklın doğal diyalektiği” hususunda, “Das Problem einer natürlichen Dialektik der praktischen Vernunft”, Frankfurt am Main 1999, adlı doktora tezimize başvurulabilir.

lektiğe nispetle gerçek bir çatışma olarak kabul ediyor. Buna karşı Kant *Pratik Aklın Eleştirisinde* beklenmedik bir şekilde "salt pratik aklın diyalektiği"⁽³⁾nden söz eder, hem de *Temelata*daki doğal diyalektikle herhangi bir bağlantı kurmaksızın.

Bu problemin çözümü için salt pratik aklın diyalektiğinden hareketle teorik ve pratik akıl arasındaki ilişkinin nasıl belirlendiği ve *Pratik Aklın Eleştirisinde* bir çatışmanın (Antinomie) veya yalnızca yalın bir çatışmanın (Antagonismus) söz konusu olup olmadığı araştırılmalıdır. Başka bir deyişle geleneksel metafiziğin dogmatik iddialarından kaynaklanan saf aklın çatışması benzer bir tarzda pratik sahada ödev ile eğilim veya erdem ile mutluluk arasında ortaya çıkabilir mi? Yine bu bağlamda aşağıdaki sorulara cevap aranmalıdır: Şayet pratik sahada gerçek bir çatışma yoksa, yalnızca yönetsel ve yapmacık bir diyalektik, duyuşal eğilimlere karşı savaşılarak kazanılması gereken ahlaki bir karakteri oluşturabilir mi? Sıradan insan aklı seviyesinde ödev ve eğilim arasındaki çatışma ile bir sonraki aşamada ortaya çıkan, "mutluluğa çabalamanın erdemliliği var edeceği veya erdemliliğin mutluluğu doğuracağı" tezlerine dayanan "saf pratik aklın diyalektiği" arasında nasıl bir ilişki vardır? Postulatlar öğretisi pratik çatışmanın çözümünde veya aklın birliği tesis etme çabasında nasıl bir rol oynamaktadır?

İnsan yalnızca salt bir akıl varlığı olmayıp, aynı zamanda da bir duyu varlığı olduğundan, her iki tarafın farklı amaçlar belirlemesi ve onları gerçekleştirmek maksadıyla irade üzerinde hak iddia etmeleri kaçınılmazdır. Kant'ın tabiriyle insan varlığının birbiriyle çatışan yönlerinin kendi kabiliyetlerini gerçekleştirme ve geliştirme çabaları doğal bir "ihtiyaçtır" (GMS, BA 39 Anm.). Söz konusu ihtiyaç veya "gelişme" sonuçta öyle bir noktaya erişir ki, orada insanın duyuşal doğasından kaynaklanan "meyil" (Hang)⁽⁴⁾ aklın insana özenle sunduğu tüm kuralları kuşkuyla düşürmeye ve yok etmeye çalışır. Bu durumdan ancak "ampirik-pratik aklın" tam bir eleştirisiyle kurtulabiliriz.

İnsan doğasının ikili yapısından kaynaklanan ve sıradan insan aklının kültürleşmesiyle ahlak felsefesinin tam merkezinde ödev ile eğilim arasında gerçek bir çatışma olarak ortaya çıkan doğal diyalektik, insanlık tarihinin başlangıcında "doğa" ile "özgürlük", din sahasında "kötüye yönelim" ile "iyiye yönelik insan tabiatı", toplumda ise "bireyselliğe yönelim" ile "toplumlaşmaya yönelim" olarak kendini göstermektedir. Bu sebeple

(3) "Salt pratik aklın" da diyalektiğe düşmek zorunda kalması birinci eleştirinin sonucuyla bağdaşmamaktadır. Çünkü pratik akıl için bir "sınıraşma" ve bunun üzerine bina edilen bir "sani bilgisi" söz konusu değildir. Yani eğer "pratik aklın eleştirisi" salt pratik akla değil de, bütünüyle "pratiğe" yönelmiş ise, "eleştiri" ile "diyalektik" arasındaki ilişkiden dolayı gerçekte "salt pratik aklın" değil ancak "pratik aklın" bir diyalektiğinden söz edebilmek mümkündür. Ama öbür taraftan, eğer pratik sahada diyalektik yoksa, Kant'ın bir Törelere Metafiziği veya bir Pratik Aklın Eleştirisini yazmasının da anlamı kalmıyor.

(4) "Hang" (propensio) kavramı, "bir eğilimi (Neigung) mümkün kılan subjektif neden" (RGV, B 20) olarak, eğilim ise "arzulama yetisinin duyumlara bağlılığı" (GMS, BA 39 Anm.) diye tanımlanıyor. Türkçe'de her iki kavram çoğu kez aynı kelimelerle karşılandığı halde biz kullanım kolaylığı için Hang yerine "meyil", Neigung yerine de "eğilim" deyimlerini kullandık.

o, çok farklı açılardan ve değişik soruların ışığı altında yorumlanmaya muhtaçtır. Yazımızda pratik sahadaki tüm çatışmalar “pratik aklın antagonistik diyalektiği”⁽⁵⁾ kavramı altında bir çözüme kavuşturulmaya çalışıldı ve “doğal diyalektik” deymi (en geniş anlamıyla) de bunun için sıkça kullanıldı. Her an göz önünde bulundurulması gereken bir diğer nokta da, pratik çatışmanın Kant’ın ahlak felsefesini, ahlak yasasının açık bir şekilde belirlenebilmesi ve böylece de kendi kendisiyle çelişkiye düşen aklın yeniden huzura kavuşması için, iradeyi belirleyen akla ve deneye dayalı nedenler arasında şekli ve yöntemsel bir ayrıma sürüklüyor olmasıdır. Böylece pratik çatışma, Kant’ın pratik felsefiyle ilgili çeşitli eserlerinde ve değişik boyutlarda, doğal diyalektik kavramıyla sınırlandırılan “salt pratik aklın diyalektiği” (en yüksek iyi) nin çatışkısı ve *Salt Aklın Eleştirisi*ndeki diyalektik kavramına paralel olarak kısmen farklı yorumlanmış olan “antagonistik diyalektik”le mukayeseli bir şekilde ortaya konmaya çalışıldı.

Yukarıda da vurgulandığı gibi, bu araştırmanın öncelikli ödevi pratik aklın doğal diyalektiğini bir yandan her yönüyle değerlendirmek, diğer yandan de onun tüm pratik saha için taşıdığı anlamı, diyalektik kavramının gerçek çıkış ve belirlenim noktası olması dolayısıyla, salt spekülative aklın diyalektiğinden hareketle, bütünüyle ortaya koymak olduğundan, Kant’ın felsefi sistemini ana hatlarıyla kısaca hatırlatmak istiyorum: *Bir yandan* Kant felsefesini Kopernik’in fizik sahasında yaptığı devrimle mukayese edebiliriz; teorik felsefe açısından bakıldığında bu, varlık ve düşünce arasındaki ilişkiye o zamana kadar geçerli olan anlayışa tam ters bir yaklaşımdır, yani bundan böyle nasıl düşünülmesi gerektiğini anlaşığa nesnelere dikte etmeyecek, bilakis salt anlak fenomenlere kendi yasalarını verecektir; pratik felsefe açısından ise bütünüyle yeni bir temellendirme, yani ahlaki bağımsız bir prensibe dayandırma ve buradan hareketle ahlak felsefesini özerklik ilkesiyle tamamlayarak ve onun üzerine de dini bina ederek ahlak ve din arasındaki ilişkide yeni bir kavrayıştır. *Diğer yandan* Kant felsefesini, metafizik sistemler arasındaki kadim kavramın bir devamı, “eleştiri felsefesi” (Kritisizm) olarak adlandırmak mümkündür. Bir bakıma çatışmanın varlığı eleştiriyi kaçınılmaz kılıyor, çünkü ilk önce bu çatışma vasıtasıyla onu var eden şeyi, yani yanılğı veya kuruntunun, boş bir görünüşün (Schein) nedenini araştırmak ve şayet mümkünse onu kaldırmak mümkün oluyor. “Eleştiri” dogmatik-rasyonalizm ile duyusal-deneysel şüphecililiğin birbiriyle çelişen yönleri arasında bir uzlaşma arayışıdır. O yanılmanın gerçek nedenini tespit ediyor ve her ne kadar aklın doğal diyalektiğini ortadan kaldıramıyorsa da, en azından onun doğuracağı olumsuz sonuçları tasfiye etme imkanını bize sunuyor. “Diyalektik” böylece hem bu çatışmanın, hem de ilkin bu çatışmayı tespit eden sonra da ondan kaynaklanan yanıl-

(5) Burada “antagonistik” sıfatı, kaynağını insanın akıl ve duyu varlığı olması karşılığından alan, pratik çatışmanın felsefe öncesi, sıradan insan aklı seviyesindeki reel yönünü nitelerken, “diyalektik” deymi salt pratik aklın kavramları arasındaki çatışmanın formel yönünü göstermektedir. Böylece “antagonistik diyalektik” pratik diyalektiğin bütünüyle insana dayalı doğasını belirtmektedir.

mayı kaldırmaya çalışan eleştirel yöntemin adıdır.

Kant bu anlayış çerçevesinde duyu ve anlık, özgürlük ve doğa zorunluluğu arasında kesin bir ayrım yapıyor. Bütünüyle benzer bir açıdan çatışma eleştirel ahlak felsefesi sahasında ortaya çıkıyor. Duyusal eğilimler, yani “mutluluk” ve akıldan kaynaklanan “ödev” ahlak felsefesinin çatışan taraftarlarını oluşturuyor. Teorik sahada saf spekülative akla uygulanan eleştiri, pratik sahada “şartlı ampirik akla” yöneliyor. Bu eleştiri “bilgelik öğretisini” “bilim” olarak tesis etme amacını güdüyor. Pratik felsefe bu bağlamda aklın gerçek sahasıdır, çünkü akıl burada düzenleyici (regulativ) ve deneye bağımlı değil, kurucu (konstitutiv) ve kanun koyucudur.

Bu kısa açıklamanın ışığı altında pratik aklın antagonistik diyalektiğini şu şekilde anlamak mümkün: Eylemek durumunda olan insan aklı ile doğası arasında bir savaş hali yaşamaktadır. Duyusal doğası salt akla karşı bir “engel”, özgürlük eylemine karşı bir “muhalif” oluştururken, özgür akıl veya ahlak yasası da zorunlu doğa yasasına, duyusal güdü ve eğilimlere karşı durmaktadır. Böylece pratik sahadaki çatışmanın nedeni ya “empirik” bir ilke, yani bütün istek ve eğilimlerin bir toplamı olarak “mutluluk” ya da salt, rasyonel bir ilkedir. Bir akıl varlığı olarak insanın iradesi yalnızca saf akıl tarafından sunulan ahlak yasasına bağlıdır ve bu durumda da o özgür ve özerktir, akledilir (intelligible) dünyaya aittir; duyusal bir varlık olarak ise onun iradesi doğa zorunluluğuna bağlıdır ve duyulur dünyaya ait bir varlık olarak da “eğilimin öznesi”dir. Ancak burada “eğilim” ile kastedilen insan doğasının duyusal varlığı değil, çünkü o kendiliğinden “iyi”dir ve bu yüzden de nötrdür, ahlak yasasına karşı olan şeydir. Başka bir ifadeyle duyu ve eğilimler pratik sahada da aklın kendi kendisiyle çelişkiye düşmesinin (Vernunfteln) veya “kötü” eylem için sorumlu tutulamazlar. Bu durumda ayartıcı olan, ahlak yasasının saflığını bozan, iradeyi aklın genel geçer nesnel buyrukları istikametinde değil de, kendi duyusal, öznel ve bencil arzularına göre yönlendirmek isteyen şey, sıradan insan anlığı tarafından ortaya konulan “yargı”dır, dolayısıyla Kant ayartıcı meyil (Hang) veya ödevin karşısına koyduğu ve doyurulması mutluluk demek olan eğilim (Neigung) ile gerçekte ikileme, kuşkuya düşürücü bir yargıyı kasetmektedir. Doğal bir diyalektikten ancak, “aklın daima ağırlığını hissettireceği yalın bir çatışmanın (Antagonismus) ötesinde, eğer her biri pratik akıldan kaynaklanan birbirine denk iki argümanın çatışması (Antinomie) gerçekleşirse söz edilebilir”⁽⁶⁾ Yani doğal diyalektik ne yalın eğilimin ne de mantık kurallarına riayetsizliğin bir eseridir, aksine birbirleriyle çatışan partilerin, yani “sıradan insan anlayışı” veya “empirik pratik akıl” ile “salt pratik aklın” çelişkesinin bir eseridir. İnsan doğasının ikili yapısından kaynaklanan bir çatışmanın da “sözde”, “göstermelik” yahut gelip geçici olması, mantık kurallarının veya yargı gücünün doğru kul-

(6) Röttges, H.: Das Problem der Wissenschaftlichkeit der Philosophie, Würzburg 1999, s. 354.

lanılmasıyla bütünüyle ortadan kalkması mümkün değildir⁽⁷⁾. Özetlemek gerekirse, ödev ile mutluluğun birbirlerine zıt amaçlarının çatışmasından veya başka bir ifadeyle, “empirik-pratik aklın” “salt pratik aklın” yerini almak istemesinden kaynaklanan “pratik yanılı” (praktische Schein) insanda bir “ikileme” yol açarak akli karşılıklı kavgalaşan taraflar arasında kendi kendisiyle şüpheye düşürmektedir.

Çatışma yalnızca iradeyi belirleyen subjektif ve objektif nedenler arasında değil aynı zamanda çok çeşitli empirik faktörler arasında da vuku bulmaktadır. Çünkü iradeyi belirleyen bütün ampirik nedenler mutluluk ilkeleridir ve bu halleriyle de birbirleriyle rekabetimsi bir çatışma halindedirler. Ancak mutluluk ilkesinin ahlak yasasından kesin hatlarla ayırıldılması Kant’ın da belirttiği gibi ikisinin “karşı karşıya getirilmesi” (KpV, A 166) demek değildir. Salt pratik aklın istediği kişinin mutluluk taleplerinden bütünüyle vazgeçmesi değil, aksine yalnızca ödev söz konusu olduğunda mutluluğu dikkate almamasıdır. Bazen mutlu olmaya çabalamak, onun yokluğu görevlerimizi yerine getirmeye mani olacağından, ödev olabilir; ancak mutluluğu sürdürme eğilimi hiçbir zaman doğrudan doğruya ödev olmadığı gibi bir ödev ilkesi de olamaz.

Ödev ile eğilim arasındaki “doğal diyalektik” bileşenleriyle, yani pratik sahanın diğer çatışmalarıyla birlikte felsefesinin biricik diyalektiğini oluşturmaktadır. Tarihin başlangıcında doğa ile özgürlük arasındaki zıtlıktan kaynaklanan çatışma toplumda birey ile topluluk arasında “toplumdışı toplumsallık” (ungesellige Geselligkeit) adı altında yeni bir şekle kavuşur. Toplumsal antagonismus insanın her şeyi kendi arzusuna göre oluşturmak istemesinden, yani bencil (Selbstliebe) davranmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda o ahlakiliğe tam bir tezat teşkil etmektedir. Kant dinle ilgili yazısında (*Salt Pratik Aklın Sınırları Dahilindeki Din*) bencilliği (kendinseverliği), şayet o maximlerimizin ilkesi olarak alınırsa, bütün kötülüklerin kaynağı olarak gösteriyor. Ancak bencillik, diyalektiğin temel mantığı gereği, yalnızca ahlakiliğin karşıtı değil aynı zamanda ona erişmek için bir araç olarak da görülmelidir. Aynı çatışma farklı bir boyutta, aklın egemenliği veya insanın ahlakileşmesini hedefleyen doğanın teleolojik amacına uygun olarak, dini sahada “kötüye meyletme” (Hang zum Böse) ile “iyi insan doğası” ve yine doğa zorunluluğu ile özgürlük arasında sürüp gitmektedir. Bu kavga aklın kültürleşmesine paralel olarak aklın buyruğu olan ödev ile duysal doğamızın mutluluk isteği arasında ahlaki bir yapıya kavuşuyor. Doğal çatışmanın bu genel perspektifi göz önünde bulundurul-

(7) Normal şartlarda “mantiki diyalektik” veya “mantiki yanılı” mantık kurallarına riayetsizlikten kaynaklanan ve neticede de onlara uymakla bütünüyle ortadan kaldırılabilir bir yanılıdır. Fakat Kant formel mantığa başka bir ödev de yüklüyor. Formel mantık bu yönüyle, şekil olarak kurallara uygun, fakat sırf bu yüzden, önceden ileri sürülen iddiaların geçerli bir temellendirme veya kanıtlar olduğu hakkını kendinde gören argümanları eleştiri eleğinden geçirmek durumundadır. Ancak bu anlamda ödev ile eğilim arasındaki çatışmanın mantiki diyalektikle ilgisi vardır (karş. Stuhlmann-Laeisz, R.: *Kants Logik ...*, Berlin 1976, s. 13).

duğunda onun bir sonraki aşamada ortaya çıkan ve “mutluluğa çabalamanın erdemliliği var edeceği veya erdemliliğin mutluluğu doğuracağı” tezlerine dayanan “salt pratik aklın diyalektiği”nden mahiyet itibarıyla farklı olmadığı anlaşılacaktır.

Pratik açıdan bakıldığında akli ve deneysel ilkelerin birbirinden kesin bir “ayrımı” çatışmanın varlığına bağlıdır. Salt pratik akıl, mutluluk ile ahlaklılık arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak için, ödev ile eğilim arasındaki ayrımın iradeyi belirleyen objektif ve subjektif nedenlerden kaynaklanan gerçek bir karşıtlık olduğunu bize öğretiyor. Kant’ın bir bakıma yöntemsel-formel ayrımı, -ki bu yüzden sık sık “şekilcilik” eleştirisiyle karşı karşıya kalmıştır-, iradeyi belirleyen bütün deneysel nedenlerin ahlaktan uzak tutulması ve aklın ahlaki davranışın dayandığı biricik ilke olması amacına yöneliktir; yani genel ve zorunlu olan yalnızca akıl belirleyebilir ve ancak ahlak bu suretle belli bir bilimsel yapıya kavuşabilir. Filozofumuza göre ahlakı, deneysel-şartlı aklın veya özerk olmayan ahlak sistemlerinin etkisinden kurtarmanın başka bir yolu yoktur. Ancak ahlak yasası, yukarıda da belirtildiği gibi, tarafsız insanların dahi gözünde arzuya değer olan mutluluğu dışarıda bırakmaz, yalnızca ahlaka tabi kılar.

Akıl ile “duyu” arasındaki çatışmanın, onlardan biri diğerine bütünüyle hükmedinceye veya kaos değil de barış, birlik söz konusu ise, tüm amaçların altında toplandığı akıl tarafından belirlenen bir son amacın gerçekleşmesine değin devam etmesi kaçınılmazdır⁽⁸⁾. Ancak aklın egemenliği, insan irade sahibi bir varlık olarak eylemek için devamlı bir amaç belirleme zorunda kaldığından ve de tüm amaç belirlemeler son noktada eğilimlere, yani insanın duysal doğasına dayandığından sürekli olamaz. Öyleyse, eylemek durumunda olan sonlu-akıllı varlık her seferinde subjektif ve objektif amaçlar arasındaki doğal çatışmayı yeniden yaşamak zorunda kalmaktadır. Bu durumda felsefeye düşen, gerek insan ve toplumun varlığını gerekse ahlakın özü olan ödev bilincini tehdit eden pratik aklın doğal diyalektiğini çözmek, yani aydınlığa kavuşturmak ve şayet mümkünse onu var eden pratik yanlığı ortadan kaldırmaktır.

Özgürlük çatışmasının (Antinomie) *Salt Aklın Eleştirisinde* çözümünü göstermiştir ki, özgürlük ve doğa zorunluluğu bir arada bulunabilir, yani etkisine görüngüler sahasında rastlamakla birlikte kendisi görüngü olmayan bir nedenselliği, “özgürlükle olan bir nedenselliği” çelişkiye düşmeden düşünebiliriz. Özgürlük kavramı, Kant’ın tabiriyle “salt, dahası spekülatif aklın sistemindeki yapının kilittasını oluşturur” (KpV, A 4). Ancak, te-

(8) Kant’a göre akıl insanın gerçek doğası ve dominant olan yönüdür. Bu onun doktora tezi (Duyulur ve Düşünüldür Dünyaların Formları ve İlkeleri 1770) nden buyana taşıdığı temel düşüncedir, eğer orada bir yandan duyu tarafından sınırlandırılmış olan anlığın (Verstand) fonksiyonları kavram çerçevesinde belirleniyor, diğer yandan da o akla tabi kılıyorsa. Bir bakıma akıl pratik sahada duyu üzerinde daha fazla egemenlik hakkına sahiptir, çünkü duyu burada insan eylemlerinin ilkesi olarak bağımlılığın, tesadüflüğün ve birbiriyle çelişen amaçların nedenidir. Dolayısıyla, insanın ahlaki, öz değerinin, duyu ve deneyin belirsizliğinden, bağımlılığından ve de yaderkliğinden korunması için, kültürleşme ve ahlaklaşma sürecinin de hedefi olan, aklın duysal doğa üzerinde tam bir egemenliğinden başka bir yol yoktur.

orik olarak yalnızca transendental olanaklılığı kanıtlanan özgürlüğün gerçek olabileceği ahlak yasasıyla gösterilmelidir, aksi takdirde ahlaki eylemlerimizden sorumlu tutulmamız mümkün değildir. Pratik özgürlüğün amacı, eğilimleri her seferinde daha fazla akla tabi kılmak ve insan iradesinin biricik belirleyeni olmaktır. İrade gerçek, pozitif anlamda ancak kendi yasasını kendi belirlediği zaman özgür olur. Böylece ahlak yasası iradenin özgürlüğünü, dolayısıyla pratik aklın özerkliğini, aklın kendiliğinden yasa koymasıyla da kendi kendini belirleyebilmesini mümkün kılıyor.

Ahlak yasası insana “en yüksek iyi”yi iradenin nesnesi veya son gayesi yapmayı buyuruyor⁽⁹⁾. En yüksek iyide salt şartsız amaçların ilkesi ahlakilik ile şartlı amaçların ilkesi mutluluğun sistematik bir birlikteliği amaçlanıyor. Şimdi, “ya mutluluk isteği erdeme özgü maksimlerin hareket nedenidir ya da erdemın maksimi mutluluğun etkileyici nedenidir” (KpV, A 204) şeklinde dile getirilen pratik aklın antinomisinin ilk kısmı, ahlakiliği mutluluk için bir araç kalacağından, bütünüyle imkansızdır. Önermenin ikinci kısmının dile getirdiği iddia, erdemli bir çabamızın mutluluğun nedeni olması gerektiği de Kant’a göre pek mümkün gözüküyor. Çünkü bu bağlantı ya analitik ya da sentetik olmak zorundadır. Analitik, yani mantıki bir birliktelik, antik felsefede olduğu gibi, diyalektik çatışmayı ortadan kaldırmadığı gibi bir özdeşliğe (İdentitaet) vardır. Ama öbür taraftan erdem ile mutluluk arasında gerçek, sentetik bir bağlantı da ilk bakışta imkansızdır, çünkü erdemli bir yaşantı tarzının mutlu olmak için yeterli olmadığını tecrübelemizden biliyoruz. Ortaya çıkan bu çatışkının salt pratik akıl tarafından çözülmesi lazım, yani en yüksek iyiyi ahlaki varlık için buyuran akıl, onun gerçekleşim imkanını da göstermek durumundadır, aksi takdirde imkansız olan bir şeyi buyurmakla kendi kendisiyle çelişkiye düşer.

Salt pratik aklın çatışkısının, zorunlu olarak erdemli bir eylemi takip eden, “kişinin kendi varoluşuna özgü olumsuz bir hoşlanması” (KpV, A 211) diyebileceğimiz “benkıvancı” (Selbstzufriedenheit) kavramı ile aşılmaya çalışılması, belli bir dünyada mutluluk ile ahlakilik arasında zorunlu bir bağlantıyı kapsamaması gereken bir çözüm değildir. Bunun için erdem ile mutluluk arasında aklın ideleri veya kavramları vasıtasıyla sistematik bir birliktelik inşa etmek mecburiyetindeyiz, öyle ki sonucusu erdemın zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıksın.

İmdi, en yüksek iyiyi ahlak yasasının erişilmesi gereken gayesi olarak buyuran salt pratik akıl, onun duyulur dünyadaki gerçekleşiminin imkansızlığının var ettiği çatışkayı çözmek için, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın varlık sebebi olan bir iradeyi, yani Tanrının varlığını, ahlakilikle mutluluk arasındaki bağlantının, duyular dünyasında olmasa da, duyular-üstü, akledilir bir dünya da, -ki ahlak yasası salt bir belirleme

(9) Ahlak yasası (şartsız buyruk) “en yüksek iyi”yi kendi nesnesi yapmakla ahlaki iradeye somut bir istikamet sağlıyor. En yüksek iyi böylece, “ne yapmam gerekiyor?” ve “neyi umabilirim?” sorularına verilen doyurucu bir cevap oluyor.

nedeni olarak kişiyi söz konusu dünyanın bir üyesi yapar, garantörü olarak koyutlamak (postulieren) zorundadır. Kısaca, mutluluğun nedeni olarak erdem görünüşler aleminde değil de akledilir alemde düşünülürse pratik aklın çatışkısı çözülmüş olur; çünkü erdem ile mutluluğun bütünsel birlikteliği duyusal alemdeki bir gerçekleşim olarak düşünülmemiştir. Bu ise ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamak anlamına gelir. Sonsuza değin sürecek bir ilerleme, en yüksek iyinin ilk şartı olan yetkin erdemliliğin sonlu-duyusal varlığın bu dünyadaki yaşantısı boyunca gerçekleşmesi mümkün olmadığından, koyutlanmıştır. Ahlaki-dini sahada pratik aklın çatışkısı ve onun aklın idelerinin koyutlanmasıyla çözümü, “şayet yapılması gerekeni yaparsam neyi umabilirim?” sorusuna cevap teşkil ediyor. Böylece koyutlamanın var ettiği “ümit”te aklın teorik ve pratik ilgisi birleşmiş oluyor.

Teorik sahada yalnızca düzenleyici bir kullanıma sahip olan ideler (özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük) aklın pratik kullanımında ahlaki eylemin imkanı için zorunlu olarak koyutlandıklarından nesnel bir gerçekliğe sahip olurlar. İlk defa, nihai olarak ahlak yasasının doyurulması ihtiyacından kaynaklanan postulatlar vasıtasıyla, pratik çatışmanın bütünüyle ortadan kaldırılması imkanı doğuyor ve böylece de bir yandan ahlaki-özerk eylem garanti altına alınırken, diğer yandan da inanca sağlam bir zemin bulunuyor.

Ancak pratik çatışkının eleştirel çözümü onun aynı zamanda bütünüyle ortadan kaldırılması anlamına gelmemeli. Çünkü Tanrının varlığı, erdemliliğe layık mutluluğu ve böylece de çatışkının kaldırılması ümidini yalnızca bir “ideal” olarak sunmak durumundadır, “ide” olarak değil. İde olarak Tanrı postulatı ummaya ve dolayısıyla da pratik çatışkının kaldırılmasına ait değildir, yani en yüksek iyi ide olarak bir ahlaki buyruk, ahlak yasasının bir isteği olabilir, buna karşın bir ideal olarak onun gerçekleşmesi söz konusudur. Bu demektir ki insan için en yüksek iyiyi gücü ölçüsünde talep etmek kesin bir buyruk iken, bir ideal olarak gerçekleşmesi yalnızca umulabilir. Yine, mahiyet ve şekil olarak çok farklı olduğundan salt pratik aklın diyalektiği ile salt spekülatif aklın diyalektiği arasında paralellik kurmak mümkün görünmemektedir. Çünkü pratik aklın çatışkısında ileri sürülen “mutluluk isteği erdemle özgü maksimlerin hareket nedenidir” tezi ile “erdemle maksimi mutluluğun etkileyici nedenidir” antitezi arasında, salt spekülatif aklın çatışkılarında benzer bir çelişki içeriksel olarak var olamaz, en azından önermenin her iki tarafı arasında böyle bir ilişki söz konusu değildir, öyle ki ahlakilik veya erdem kavramı salt pratik aklın bir idesinden ziyade, sıradan insan seviyesindeki çatışmanın bir tarafı olarak alınmış ve ayrıca “neden” kavramı her iki önermede farklı olarak kullanılmıştır⁽¹⁰⁾ Salt spekülatif aklın antinomilerine benzer diyalektik bir ilişki tez ile antitez arasında değil, belki yalnızca antitezde aranabilir.

(10) Salt pratik aklın diyalektiğine yapılan itirazlar konusunda detaylı bilgi için bakınız, Beck, L. W., a. g. e., s. 229; Albrecht, M., a. g. e., s. 41 ff.; Wimmer, R., Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin/New York, 1990, s. 63.

Bir mukayese yapılacaksa bu teorik sahadaki diyalektikle pratik aklın doğal diyalektiği arasında, onların “doğallığı” ve “amaçları” yani yöntem açısından yapılabilir, çünkü her ikisi de neticede aklın bir eleştiriyeye tabi tutulmasını gerekli kılıyor. Tüm bu tespitler bizim tezimizin doğruluğunu, yani pratik sahada gerçek manada bir çatışmanın ancak “antagonistik diyalektik” diye adlandırdığımız, akıl ile doğa veya ödev ile eğilim arasındaki karşıtlık olduğunu, diğer tüm çatışmaların, farklı boyut ve aşamalarda da olsa, onun bir varyasyonu sayılması gerektiğini, salt pratik aklın çatışkısının da, Kant’ın iddiasının aksine, doğal diyalektikten farklı bir mahiyete sahip olmadığını ispatlıyor.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Kant doğal diyalektiği “sözde” veya “kaldırılabilir” olarak nitelendirmesine rağmen, o gerek pratik eylem sahasında ödev ile eğilim, gerekse postulatlar teorisiyle ruhun ölümsüzlüğü boyutunda erdem ile mutluluk arasında sürüp gitmektedir. Böylece pratik sahadaki doğal çatışma insanı ahlaki mükemmellik yolunda bitimsiz bir çabaya sürüklemektedir. Belki de sonlu-akıllı bir varlık olan insan gerçek değerini bu erdemli çabada bulmaktadır.

KENDİMİZ İÇİN YARARLI OLAN NİTELİKLER ÜZERİNE *

David HUME

Çev.: Erdal CENGİZ**

Açıkça görülmektedir ki, bir nitelik ya da bir alışkanlık incelememize konu olduğu yerde, eğer onu taşıyan kişiye herhangi bir durumda zararlı olduğu görünüyorsa ya da o kişiyi uğraşından ve eyleminden ahkoyuyorsa, bu nitelik doğrudan kötülenir ve kişinin kusurları ve eksiklikleri arasına yerleştirilir. Tembellik, savsaklama, düzen ve yöntem isteği, dik başlılık, kaypaklık, düşüncesizlik, safdillik; bu niteliklerin bir kişilikte olması hiç kimse tarafından istenmez; bunlar çok az kişi tarafından başarılar ve erdemler diye övülür. Onlardan gelen zarar, hemen gözümüze çarpar, bize acı ve hoşnutsuzluk duygusu verir.

Hiçbir niteliğin, mutlak anlamda kötülenebilir ya da övülebilir olması beklenemez. Hepsi kendi derecesine göredir. Erdemin özelliği, der Peripatikler, uygun bir ortamdır. Ama bu ortam özünde yararlı belirlenmiştir. Örneğin, iş yaşamında uygun bir hız ve acelecilik övülebilir bir niteliktir: Eksik olduğunda, amaca ulaşılmasında hiçbir ilerleme sağlanamaz; aşırı olduğunda da bizi gereksiz atılganlığa, uygun olmayan kurallara ve çabalara iter. Bu tür usavurmalarla, bütün ahlaksal ve sağgörüselleştirmelerdeki doğru ve övülebilir ölçüyü belirleyebiliriz, herhangi bir özellikten ya da alışkanlıktan kaynaklanan yararları da asla gözden kaçırmayabiliriz.

Şimdi, bütün bu yararlar belirli özellikleri olan kişinin hoşuna gittiği için, bu hiçbir zaman onların bize ve seyredenlere de uygun olabileceği görüntüsü veren, bizim beğenimizi ve onayımızı alan bir *kendini sevme* olamaz. Hiçbir imgelem gücü kendimizi başka bir insanın yerine koymamızı ve kendimizi o kişi sayarak ona ait değerli niteliklerden bir çıkar edinmemizi sağlayamaz. Böyle bir şey olursa da, hiçbir imgelem hızı bizi hemencecik kendimize geri döndüremez ve bizden farklı olan o kişiye karşı bizde sevgi ve saygı uyandıramaz. Gerçeğe aykırı ve birbirine zıt olan düşünce ve duygular aynı insanda aynı zamanda hiç olmaz. Bu yüzden de, bencillikten kaynaklanan her kuruntu burada bütünüyle göz ardı edilir. Bu, içimizde işleyen ve düşündüğümüz insanın mutluluğuyla ilgilendiğimiz oldukça farklı bir ilkedir. O insanın doğal yetenekleri ve edindiği

* *An Enquiry Concerning The Principles of Morals* kitabının 68-75 sayfaları arasındaki "Of Qualities Useful To Ourselves" kesiminden çevrilmiştir.

** Yard. Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.

beceriler, bize, yükselme ve ilerleme görüntüsü, bir yaşam biçimi, sürekli başarı, geleceğe karşı direşken bir sorumluluk, büyük ya da yararlı uğraşları yürütmeyi gösteriyorsa, bize de uygun gelen bu imgelerle çarpılırız ve bir kendini beğenmişlik duygusuna kapılırız; hemen o kişiye karşı oluruz. Mutluluk, neşe, başarı, gönenc insan kişiliğinin her durumuyla ilgilidir; bunlar hoş bir sevgi ve şefkat duygusu olarak aklımıza yayılır.

Kendi türünden yaratıklara karşı hiçbir merak duymayan, algılanabilir bütün varlıkların mutluluğuna ve acılarına aynı rengin iki yakın tonundan bile daha ilgisiz kalan, özünde böyle yaratılmış bir insan düşünelim. Yine, diyelim ki, ulusların zenginliği bir elde, yoksulluğu da bir başka elde toplanmış olsun ve bu insandan bir seçim yapması istensin: Ya aynı güdüler arasında kalmış bilgenin eşeği gibi ikircikli ve kararsız kalacak ya da iki ağaç parçası ve mermerler arasında kalan bu eşek gibi öbür yana hiçbir eğilim ya da yönelim duymayacak. Sanıyorum, sonuç olarak yalnızca şunu söyleyebileceğiz: Kesinlikle kayıtsız olan böyle bir insan, ya bir topluluğun ortak iyiliği için ya da ötekilerin özel yararı için, topluma ya da elinde bulundurana ister zararlı ister yararlı olan her niteliğe, çok yaygın ve yavan bir nesne görmüş gibi kayıtsız kalacaktır.

Ama bu korkunç yaratığın yerine, sözü geçen durumla ilgili bir yargı ve karar oluşturacak, her şeyin eşit olduğu ortamda açık bir tercih nedeni olan bir *insan* düşünelim. Yüreği bencil de olsa, ilgilendiği insanlar ondan uzak da olsa seçimi serinkanlı olabilir; neyin yararlı neyin zararlı olduğu arasında bir seçim ya da bir ayrım her zaman olmalıdır. Öyleyse, bu ayrım bütün niteliklerde, temeli çok defa ve çok fazla boşluk içinde kalmış, sonradan konu olan *ahlaksal ayrım*la aynıdır. Aklın tanrı vergisi aynı yetenekleri, her durumda, ahlak biliminin ve insanların duygularına uygundur; aynı yaradılış bir duygunun en üst derecesi yerine başka bir duygununkine kolayca kapılır; ayrıca daha yakınlara ya da ilişkilere girerek gerçekleşen nesnelere aynı değişiklik, birini ya da ötekini canlandırır. Böylece, felsefenin bütün kurallarını işleterek, bu duyguların özünde aynı olduğu sonucuna varmalıyız; çünkü, her birinde, üstelik en küçüğünde bile bu duygular aynı yasalarla yönetilir ve aynı nesnelere etkilenirler.

Filozoflar niye büyük bir kesinlikle cisimleri yeryüzünün yüzeyine düşüren aynı çekim gücünün, hesaplamalarda yakın ve eşit bulunan etkisine karşın Ay'ı kendi yörüngesinde tuttuğunu çıkarsarlar? Bu usavurma, ahlaksal sorgulamaların doğanın sorgulanması gibi olduğu sağlam inancını akla getirmiyor mu?

Elinde tutana yararlı bütün niteliklerin onaylandığını ya da karşıtlarının yadsındığını uzun uzadıya kanıtlamak gereksiz olacak. Yaşamda her gün denenilen şeye en kısa bir bakış yeterli olacak. Olası bütün kuşku ve ikircikleri kaldırmak için yalnızca birkaç olaya değineceğiz.

Yararlı her çabanın yürütülmesinde en gerekli nitelik sakınmadır; bununla, başkalarıyla güvenli bir iletişim kurarız, kendimizin ve onların kişiliklerine gerekli önemi veririz, giriştiğimiz uğraşın her aşamasını düşünüp tartarız ve herhangi bir sonuca ya da

amaca ulaşmak için en emin ve en güvenli araçları uygularız. Bir Cromwell'e ya da bir De Retz'e göre sakınma, Dr. Swift'in dediği gibi belki de yaşlı bir meclis üyesininkine benzer bir erdem gibi görünebilir; cesaretin ve hırsın kıskırttığı insanların büyük tasarılarıyla bağdaşmaz olan bu nitelik, gerçekten onlar için bir kusur ya da eksiklik olabilir. Ama günlük yaşam içerisindeki davranışlarda hiçbir erdem bundan daha gerekli değildir; yalnızca başarı sağlamak için değil, en ölümcül hatalardan ve hayal kırıklıklarından sakınmak için bile daha gereklidir. Onsun en iyi yetenekler bile, seçkin bir yazarın gözlemlediği gibi, sahip olanlarına ölümcül olabilir; inanılmaz gücüne ve iriliğine karşın herkesten daha korunmasız olan gözünden yoksun Polyphemus gibi.

En iyi özellik, aslında bu insan doğası için en mükemmeli de değildir, herhangi bir türün yaradılışı gereği yönlenebilir olmamasıdır; atılganlığı ve sakınganlığı nöbetleşe kullanmasıdır, çünkü, her biri yönelinen özel amaca göre yararlıdır. Böyle bir mükemmelliği, Aziz Evremond, her seferberliğe katılan, yaşlandıkça savaşçı atılganlığında daha cüretkar olan Mareşal Turenne'ne atfediyor. Uzun deneyimlerden sonra, artık savaştaki her olayı kusursuzca bilen Turenne, ona çok bildik olan bir yolda büyük bir sıkılıkla ve güvenle ilerledi. Fabius, der Machiavelli, sakıngandı; Scipio, atılgan. Her ikisi de kendi egemenliğinde başarı kazandılar, çünkü Roma'nın devlet işlerinin durumu her birinin kendi yeteneklerine özel olarak uygundu; ama durumlar tersi olsaydı her ikisi de başarısız olabilirdi. Scipio mutludur, çünkü koşulları atılganlığına uyar; kusursuzdur, çünkü her koşula göre atılganlığını uyarlayabilir.

Burada gerekli olan, güç ve zenginlik kazanımında ya da dünyadaki *kader* diye adlandırdığımız şeyi oluşturmakta çalışkanlığın nimetlerini sergilemek ve yararlarını övmek midir? Öyküye göre, kaplumbağa, kararlılığıyla çok daha hızlı olan tavşana karşı yarışı kazandı. Bir insanın zamanı, tutumlu kullanıldığında, ayırık otlarla ve çalılarla kaplı zengin toprağı olan geniş alanlara göre yaşama yararlı daha çok şey üreten birkaç dönümlü verimli bir tarla gibidir.

Ama yaşamdaki başarının bütün görünüşü ya da katlanılabilir geçim sıkıntısı bile ılımlı bir tutumluluğun arzulandığı yerde yok olur. Birikim, çoğalmak yerine her gün azalır ve büyük bir gelire göre harcamalarını sınırlayamadığı için sahibini çok daha mutsuz kılar, oysa hâlâ daha küçük bir gelire durumundan hoşnut, bir derece aşağı yaşayabilecektir. Platon'a göre, kötü isteklerle alevlenmiş, kendi başına doyum yolları bulan bedenini kaybetmiş insan ruhları, dünyanın üzerinde uçar, bedenlerinin saklandığı yerlere dadanırlar; kaybolan duyumsama öğelerini yeniden kazanmak için sınırsız bir arzuyla doludurlar. Böylece, geleceklerini serkeş sefahatlarda tüketen, her bereketli sofrada ve zevkin her eğlencesinde kendilerine yer açan, ahlaksızın bile nefret duyduğu, budalaların bile hor gördüğü değersiz savurganları görebiliyoruz.

Tutumluluğun bir aşırılığı, *para hırsıdır*; hem bir insanın zenginliğini bütünüyle kullanmasından yoksun bıraktığı hem de onu konukseverlikten ve her toplumsal eğlen-

ceden alıkoyduğu için, çok doğru olarak çifte anlamda, eleştirilir. Diğer aşırılık olan *savurganlık* genellikle bir insanın kendisine daha zararlıdır; eleştiren insanın yaradılışına göre, onun ister toplumsal olan ister kösnül olan hazzı karşı daha çok ya da daha az duyarlılığına göre her biri ötekinin nedeni olan bu aşırılıklar suçlanabilir.

Nitelikler köklerini çoğunlukla karmaşık kaynaklardan alırlar. *Dürüstlük*, *sadakat*, *doğruluk* toplumun çıkarlarını yürütmekteki dolaysız eğilimlerinden ötürü övülürler; ama bu erdemler bir kez bu temel üzerine kurulduktan sonra, insanın kendisine de yararlı şeyler olarak, bir insana yaşamda her saygıyı gösteren sorumluluk ve güven duygusunun kaynağı olarak göz önünde tutulurlar. Birisi, böyle bir durumda topluma olduğu kadar kendisine karşı da borçlu olduğu görevini unuttuğunda iğrençlikten daha az olmayan aşağılık biri olur.

Belki de bu konu, *iffet* bakımından kadınlar arasındaki küçimsenen herhangi bir eksiklik durumunun, büyük bir suçun da *hay* kaynağından biridir. Cinsellikle kazanılabilecek en büyük saygı kadınların sadakatından türer; bu konuda kusurlu bir kadın bayağı ve edepsiz olur, saygınlığını yitirir ve her türlü aşağılamayla karşı karşıya gelir. Bu konudaki en küçük noksanlık bile onun kişiliğini yıkmak için yeterlidir. Bir kadın, bu isteklere gizlice kapılmasının birçok olanağına sahiptir, onun kesinlikle iffetli ve çekingen biri olması dışında hiçbir şey bize güven veremez; bir kez bir güvensizlik olduğunda, tam olarak bir daha çok zor düzelir. Eğer bir erkek bir durumda korkakça davranırsa, karşıt bir davranış onu yeniden eski kişiliğine döndürür. Ama, bir kez bile davranış ahlaksız olmuş bir kadının hangi edimi onun daha iyi niyetleri olduğunu ve bunları gerçekleştirmek için yeterince güçlü olduğu konusunda bizi inandırabilir ?

Bütün insanların aynı ölçüde mutluluk heveslisi olduğu söylenebilir; ama bunu gerçekleştirmekte çok azı başarılıdır: Önemli bir nedeni, insanları yakındaki kolaylığa ve zevke yönelmeye karşı koymayı sağlayabilecek, onları daha uzaktaki yarar ve hazzın aranmasında ötelere sürükleyebilecek olan aklın güç isteğidir. Duygulanımlarımız, kaynaklandıkları nesnelere genel bir görüntüsü üzerinde belirli davranış kuralları ve birinin yerine ötekini seçmenin belirli ölçütlerini oluşturur: Bu kararlar, gerçekte bizim dingin tutkularımızın ve eğilimlerimizin bir sonucu olsa da, (çünkü, başka hangi şey bir nesnenin ya da karşıtının seçilebilir olduğunu söyleyebilir) sözcüklerin doğal bir kötüyü kullanımıyla, ancak *saf aklın* ve düşünenin belirlenimleri olduğu söylenebilir. Bu nesnelere kimisi yakınıma geldiğinde ya da uygun görünüşün ve konum kazandığında içimize ve imgelememize işler; genel isteklerimiz sıkça şaşırır, küçük bir haz yeğlenir ve sonsuz bir utanç bir üzüntü sarar bizi. Ama, şairler yakındaki hazzı kutlayıp uzakta görünen bütün üzü, sağlığı ya da talihi yadsırken kendi nükteciliklerini ve etkili söz söyleme yeteneklerini kullanabilirler; açıktır ki, bu uygulama bütün sefihliğin ve başıboşluğun, pişmanlığın ve perişanlığın kaynağıdır. Güçlü ve kararlı mizaçlı bir insan, kendisinin genel isteklerine sıkıca bağlanır ve ne hazzın albenisiyle baştan çıkar ne de acının

gözdağıyla korkuya kapılır; ama yine de kendi mutluluğunu ve onurunu hemen sağlayacağı uzaktaki peşinde olduğu şeyleri gözünün önünde tutar.

Kendini tatmin, en azından bir ölçüde yararlıdır ve hem budala bir insana hem de akıllı bir insana aynı biçimde eşlik eder: Ama böyle bir durum yalnızca tektir; yaşam davranışı içinde eşit bir biçimde ayak basacakları başka bir yer daha yoktur. Uğraş, kitaplar, konuşma, budala biri bunların hepsi için bütünüyle yeteneksizdir; en bayağı işlere konaklamakla cezalandırılmak dışında, dünya üzerinde yararsız bir yük olarak kalır. Bu nedenle, özellikle insanların kişiliklerinin aşırı kıskanç olduğu ortaya çıkar; görülen birçok edepsizlik ve aldatma örneği bunun en açık ve en sınırsız olanıdır; ama cahillik ve budalalık suçlamasına hiç kimse sabır göstermez. Polybius'un bize anlattığına göre, Makedonyalı general Dicaearchus, insanlara meydan okumak için, açıkça, dinsizliğe bir sunak, adaletsizliği de bir başka sunak kurdu; kesinlikle eminim ki, o bile budala niteliklilerle başlayacak ve çok zararlı bu kötülüğün öcünü tasarlayacaktı. Doğadaki en güçlü ve en çözülmez bağ olan aile duygusu dışında, hiçbir ilişki bu özelliğin getirdiği iğrençliği onaylamak için yeterince güçlü değildir. İhanetin, nankörlüğün, art niyetliliğin ve sadakatsizliğin altında da beslenebilen aşkın kendisi, onun görülmesi ve bilinmesiyle hemen söner; bedensel kusur ve yaşlılık bile bu tutkunun egemenliğinden daha ölümcül değildir. Herhangi bir amaç ya da uğraş için tam bir yeteneksizliğin, yaşamda sürekli hata yapmanın ve yanlış davranmanın düşüncesi işte böylesine korkunç bir düşünce.

Sorulduğunda, hızlı bir kavrayış mı yoksa yavaş bir kavrayış mı daha değerlidir? İlk bakışta bir konunun iç yüzünü kavrayıp ama öğrenmek için çaba harcamayan mı yoksa uygulayarak her şeyi sınaması gereken karşıt bir kişilik mi? Açık bir kafa mı yoksa çok yaratıcılık mı? Derin bir zeka mı yoksa kesin bir yargı mı? Kısaca, hangi özellik ya da kişisel anlama biçimi bir diğerinden daha mükemmeldir? Açıktır ki, bu soruların hiçbirini, bu niteliklerin hangisinin bir insanı dünyanın en iyisi olduğu yetkisini verdiğini ve onu herhangi bir uğraşta en ötelere taşıdığını göz önüne almadan yanıtlanamayız.

Eğer, anılmış duygu ve yüce duygu sıradan duygu gibi çok yararlı değilse, onların azlığı, yeniliği ve nesnelere değerliliği bir bedel katar, onlara insanların beğenisini sunar: Altın gibi, demirden daha az kullanışlı olmasına karşın, az bulunmasından ötürü daha üstün bir değer kazanır.

Yargılama eksiklikleri, hiçbir yetenek ya da yaratıcılıkla tamamlanamaz; ama belleğin eksiklikleri, hem tutulan uğraşta hem de öğrenme çabasında, yöntemle ve çalışkanlıkla, her şeyi yazıya dökmeye yönelme özeniyle çoğunlukla giderilebilir; şimdiye dek bir insanın herhangi bir uğraşında başarısızlığının bir nedeni olarak belleğinin eksikliğinin gösterildiğini çok az duymuşuzdur. Ama eski zamanlarda, konuşma yeteneği olmaksızın hiçbir insanın bir nesneyi betimleyemediği, dinleyicilerin de bu kabalağa katlanmakta oldukça kibar olduğu zamanlarda, bizim doğaçlama konuşan hatiplerimiz gibi özümsememiş söylevler halk meclislerinde sunulurdu; bellek yetisi o zamanlar en büyük kazançtı, bu nedenle de şimdikinden daha çok değerliydi.

HEGEL'İN DİN FELSEFESİNDE VORSTELLUNG'UN STATÜSÜ*

Paul RICOEUR

Çev.: Mehmet Sait REÇBER**

Bu denemenin amacı ikilidir: tarihsel ve eleştirel. Bir yandan Hegel'in din felsefesinde *Vorstellung*'un merkezi konumunu vurgulamak istiyorum. Diğer yandan bu sorunun dini söylemin modern bir hermenötik açısından ilgisini sorgulamak istiyorum.

İlkin, terimin kendisi hakkında bir söz. Bu terim karşıtlar çifti çerçevesinde bir anlam ifade eder: *Vorstellung* ve *Begriff*, Kant'taki gibi, kendinde şey (*Ding an sich*)'e karşıt olan fenomenin bir eşanlamlısı şeklinde değil. Dolayısıyla bu terim "fikir" olarak değil, "tasarımsal düşünme" ["figurative thinking"] olarak tercüme edilmelidir. *Vorstellung*'un Hegelci kullanımının genişliğinin altını çizdiği oranda "temsil" kabul edilebilir. Bu terim yalnızca öyküleri ve sembolleri –isterseniz, imgeleri- değil, keza Teslis, Yaratma, Düşüş, Hulul ve Kurtuluş gibi sadece dini olmayıp, teolojik söylemde de kavramsallaştırılmış bir hayli ince ifadeleri de kapsar. Hegel'in iddiası tam olarak, bu söylemin ne kadar aklileştirilmiş olabileceğine bakmaksızın, kelimenin en inandırıcı anlamında bu terimin henüz kavramsal değil, fakat hala suretsel [pictorial] veya tasarımsal olup, bunu bir yolla tasvir etmenin şimdi bizim görevimiz olduğudur.

Burada iki ana husus mevzu bahistir: birincisi, tasarımsal olarak dini söylem –teolojik söylem dahil- in geniş bir tasviri; ikinci olarak, kavramsal dille karşı karşıya tasarımsal dilin statüsü. Sadece ikinci husus tartışmalı olarak kalıyor: kavramsal olanın tasarımsal olanı ne derece ilga ettiğini ve ilga etmiyorsa, kendini ortaya koymak ve anlamlı kalabilmek için ne dereceye kadar tasarımsalın desteğine hala ihtiyaç duyduğunu söylemek zordur.

I

Dini söylemin tasarımsal olarak nitelendirilmesiyle ilgili olarak Nohl tarafından 1907'de derlenen *İlk Dönem Teolojik Yazılar*'dan 1821,1824,1827 ve 1831'de dört kez

* Bu yazı Leroy S. Rouser tarafından derlenen *Meaning, Truth, and God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982, s. 70-88) adlı seçkide "The Status of *Vorstellung* in Hegel's Philosophy of Religion" başlığıyla yayınlanmıştır.

** Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

verilen Berlin *Din Felsefesi Üzerine Konferansları*'na kadar çok az değişiklik vardır. Mesele başlangıçta başka bir ad altında, yani dinin "pozitiflik"i olarak ortaya çıkıyor. Bu terim, temel oluşturan olaylara dayanan, belirgin sembollerde ifadesini bulan ve oldukça kurumsallaşmış topluluklar tarafından taşınan bir inançlar sistemi olarak dinin kültürel statüsünün altını çizmek için amaçlanmıştır. Dini pozitif olarak adlandırmakla Hegel, Kant ve Aydınlanmanın diğer düşünürlerinin yapmak istedikleri rasyonel ve doğal din gibi bir şeyin olmadığını iddia etmek ister. Sonuçta, dine uygun düşünme kipi kaçınılmazdır. Bu, dinin kendi başına doğası gereği yapısını oluşturan bir şeydir. Dolayısıyla, dinin bizzat doğal ve rasyonel olarak değil de, pozitif olarak nitelendirilmesinde aşağılayıcı hiçbir şey yoktur.

Ne de *Ruh'un Fenomenoloji*'sinde dinin tasarımsal olarak tanımlanmasının aşağılayıcı olması amaçlanmıştır. Bu takdirkar kabulün esas nedeni Hegelci hermenötüğün bütününe hükmeden temel kanaattir: tasarımsal düşünce, daha sonra üzerinde duracağımız eksikliklerine rağmen, felsefi düşünceye en yakın olandır. Potansiyel olarak spekülattifdir. Bu ifade dini söyleme olan Hegelci yaklaşımı Kantçı yaklaşımdan kesin bir şekilde ayırır. Kant için, ve genelde bir sınır felsefesinde, Mutlak'ın öz-sunumu, *Selbst-Darstellung*, için bir yer yoktur. Felsefenin kuramsal işi aşkın kuruntuların maskesini düşürmek ve örneğin fenomenal düşüncenin kendisini mutlak varlıkla eşitleme iddiası gibi iddialara sınırlar getirmekle başarılı ve tamamlanmıştır. Aşkın iddialara müsaade edilebilecek tek yer pratik akıldır. Öyleyse, din şu veya bu şekilde bu pratiğin alanına aittir.

Hegel göre din, tam tersine, pratiği arttırmaktan çok, spekülasyon belirtisini gösterir. Bu yüzden hala tasarımsal olsa da dinin nasıl evvelce spekülattif olduğunu göstermesi gerekir. *Vorstellung*'un bu müphem konumu dinin sistemdeki yerini gösterir: sona yakın, ancak son için yetersiz. Sona yakın? *Fenomenoloji*'de, din kültürel dünyanın evrelerinin ve tasarımlamalarının bütün bir araştırmasından sonra, mutlak bilgi üzerine olan bölümden önce yer alır, *Ansiklopedi*'de, tam felsefe ile sanat arasındaki mutlak ruh kuramının ortasında yer alır. Son için yetersiz? Bu, bu yazının ikinci kısmında ele alacağımız tartışmalı sorudur.

Tasarımsal düşüncenin takdirkar kabulü olarak adlandırdığım şeyde bir adım daha ilerleyelim. Dinin tasarımsal ögesi sadece felsefenin spekülattif anı tarafından ileri doğru çekilmiş değil, insan ruhunun doğadan kültüre ve kültürden Mutlak'ın öz-açılımlına yolculuğundan önce gelen tüm kültürel "biçimler" (*Gestalten*) veya tasarımlamalarla geriye dönük biçimde ilişkilidir.

Tasarımsal düşünce dünya-ruhlarına kök salmış olmasaydı, spekülattif düşünce karşıdaki görevini ifa edemezdi. O, kendisinden önce gelen -en azından mantıksal olarak, tarihsel değilse- kültürel belirlenimleri (*Bestimmungen*) özetle tekrarlar. Dinin kültürdeki bu bağlanımları, dinin her bir *Volksgeist*'in tarihsel özelliklerini kabul ettiğine delalet eder. Din ve halkların dünya-görüşleri arasındaki bu kültürel bağ, sanat ile din

arasındaki yakınlığı açıklar. Hegel *Fenomenoloji*'de Grek dinini sanat-dini olarak ele alarak, *Ansiklopedi*'de dini sanatla felsefe arasına koyarak ve Grek dinine Berlin *Konferansları*'nda –ki burada Grek dini vahyedilmiş(*) veya mutlak dine uygun hazırlık yapmada İbrani dine ile yarışır- yine açık olduğu üzere yüksek bir mevki vererek bu benzerliğin altını çizer. Fakat her şeyden öteye, dini temsilin daha önceki kültürel kipleri ve belirlenimleri özetle tekrarlama kapasitesi, Ruh'un "bilinç", "öz-bilinç", "akıl" bölümlerini tekrarlayan bizzat dinin tasarımsal düşüncesinin yapısında temsil edilmiştir.

Vorstellung'un bir diyalektiği, Ruh'un, tezahürlerinin tüm sahalarında kendi kendini yapılandırmasını, tasarımsal düşünce sahası içerisinde, bu tekrar elde edişyle mümkün olur. Kültürden dine bu yapı transferi, bütün Hegelci felsefe yapma tazının temel bir özelliğine tanıklık eder: Ruh'un, doğada olduğu gibi birbirini izleyen parçalar şeklinde eklenir bir yol izlememesi, fakat onların her birinde bir bütün olarak hazır bulunması, Ruh'un anlamına aittir. Felsefenin tüm süreci bütünü parçasına içkinliğinin ilerleyici tanıyışında yatar. Bu yüzden dinin tasarımsal düşüncesi kültürün kumaşına harici bir yolla eklenmiş olmayıp; ancak, Mutlak'ın kendine dönmesinin can alıcı anında evvelce ortaya çıkmış bulunan belirlenimleri yeniden elde eder.

Bu son söz bizi dindeki tasarımsal düşüncenin en kesin ayırıcı özelliğinin eşliğine; iç dinamizmine götürür. Tasarımsal düşüncenin son değerlendirilişine ilişkin kritik soruyu Hegel tarafından gündeme getirecek olan tam da bu ayırıcı özelliktir. Din ile felsefenin aynı spekülâtif içeriğe sahip olduğunu, fakat dinin bu içeriği tasarımsal kipte, felsefenin onu kavramsal kipte anladığını söylemek onları yan yana koymanın bir yolu değildir. Spekülâtif kip, tasarımsal kipin dışında olmayıp tam da temsili kipin iç diyalektiğini meydana getirir. Dini temsiller durağan içerikler değil, fakat spekülâtif kipe yönelen bir iç dinamizm tarafından hareket ettirilen süreçlerdir ve dolayısıyla bu, Hegelci din hermenötüğünü oluşturan spekülâtif kipin iç dinamizminin tasviridir.

Önde gelen bu düşünce çizgisiyle Hegel, kendisinden sonra bağımsız olacak -karşılıklı olarak dışlayıcı değilse-, ancak birbirinden ayrılmaz bir girişim olarak hem ilk hem de son defa tasavvur etmeye ve başarmaya yeltenenin kimsenin kendisi olduğu bu üç işi başaracak güçtedir. Bu üç iş, üç soruya tekabül eder:

Genelde din nedir?

Değişik din tipleri veya türleri nelerdir?

Hıristiyanlığın temel anlamı nedir?

(*) Burada Hıristiyanlık'taki vahiy anlayışıyla İslam'daki vahiy anlayışının temel bir farklılığına işaret etmek gerekir. İngilizce'de "revelation" ile ifade edilen vahiy kavramı İslam'daki ilahi kelama dayalı vahiy anlayışından farklı olarak Hıristiyanlıktaki sözsöz olmayan, Tanrı'nın İsa'daki tecessümünü de kapsadığı için ikisi arasında bir eşitlemeye gidilmemelidir. Özellikle de Hegelci bağlamda "vahiy" daha ziyade Hıristiyanlıktaki İsa'nın bu Tanrı'sal tezahürü, ifşasına göndermeyle anlaşılmalıdır. (ç. n.)

Bize göre bu üç soru, üç değişik alana ayrılmış bulunmaktadır: kültürel antropoloji, karşılaştırmalı dinler tarihi, kitab-ı mukaddes teolojisi. Hegel'e göre, birinci soruyu yanıtlamak, ikinci soruya geçmek, ikincisini çözmek ise üçüncüsünü sormaktır. Genelde din *Vorstellung*'un iç dinamizminden başka bir şey olmadığı için, bu dinamizmin temel nedeni tam da farklı dinlerin biçimlerinde açığa çıkmalıdır. Ve eğer bu biçimler kapalılık ve şeffaflık derecelerine göre bir ıskalada sıralanacak olurlarsa; bu durumda dinler sadece karşılaştırılmamalı, derecelendirilmelidirler de. Ve bu derecelendirme Hıristiyanlıkta ortaya çıkan tasarımsal öğenin hem dini sembolizmin sunabileceği en son şeffaflık derecesi, hem de onun geriye kalan kapalılığın en son direnci olduğu sonucuna götürüyorsa, bu durumda din felsefesi Hıristiyan doğma öğretisini felsefi olarak yeniden yorumlamakla görevini başarır ve bitirir. Ve bu yeniden yorumlama da bir tür bilgi dönüşümü sayesinde dinin genel anlamını tekrar kazandırır, çünkü o temsil fenomenolojisini, temsil ile kavramların arasındaki farklılığın gözden kaybolduğu ve araştırmanın başlangıcında sonun tahmininin, araştırmanın sonu ve konusunun sonu olduğu noktasına götürür: "Dinin tamamlanması iki formun birbiriyle özdeşleşmesiyle olur."

Dinin tekil anlamlarının "farklılaşması ve kendine dönüşü"nde yer alan üste üste örülmüş bu sürecin muazzam taslağı için bir ip ucu bile vermeye gücüm yetmez. Bunu yapmak için *Vorstellung*'un biçimlerini düzenleyen rasyonel yapının bir bütün olarak fenomenolojinin temel yapılarını -bilinç, öz-bilinç, akıl, ruh- nasıl tekrarladığını ve böylece Hegel düşüncesinin en temel sezgisine göre bu sürecin bütün geçmiş evrelerini *Vorstellung*'a nasıl özetle tekrarlattığını gösterebilmem gerekir: yani Ruh'un safhalarının her birinde bir bütün olarak hazır olduğu ve dışsal eklemelerle değil, içsel gelişme ve birikimsel bir tarzda ilerlediği.

Bütün diyalektikteki kritik dönemeçleri temsil eden, dini *Vorstellung*'un yetersizliği ile kavramsal düşüncenin uğruna görünürden kalkma düşüncesine ilişkin, Hegel'in kendi kararsız tutumunu kesin olarak belirlememize fırsat verecek iki önemli an, iki "biçim"i seçmeyi yeğliyorum. Bunlar, sanat dininden vahyedilmiş dine dönüş noktasında Grek tanrılarının ölümü; ve vahyedilmiş dinde, Kristoloji'den kilise-bilime dönüş noktasında İsa'nın ölümü ve Dirilişi.

Grek dini ilk ifadesini plastik sanatlarda bulur: tanrının heykeli doğanın dışsallığının öz-bilincin içsellğine dönüşünü ifade eder. Heykelin de keza kendine uygun ortamına yeniden yerleştirilmesi gerekir: yani, tapınanın kendi iradesiyle teslimiyetinin tanrının gerçeklik sahasına inişiyle birleştiği bütün (bir) inanç durumu. O zaman dinin bu estetik-etik kavramının anlamını sözün epik, trajik ve komik biçimleri yoluyla dile kazandırılmıştır, ki bunlar birlikte sanatın manevi eserini oluştururlar. Bu, kabaca, Grek dinin şeklidir: heykelden tapınma yoluyla söze. Bizi bir süre meşgul edecek olan bu son safhanın çözümlüştür.

Bu son aşamada, komedide somutlaşmış Mutlak'ın düşünsel benlikte içselleşmesi

mutsuz bilincin ana özelliklerini ve kuşkuculukta doruğa erişini yeniden başlatır.⁽¹⁾ Komedi “tam da gerçek bir şey olmak istediği için maskesini düşür” (*Phenomenology*#744) meye cesaret edebilecek bir benliğin ironik geride bırakışını dile getirir. Ironik geride bırakma (#745) için bu özür dileyişin, Hegel’in sadece Grek dinine ilişkin değil, aynı zamanda bizzat dine ilişkin stratejisi hakkında bir şeyi açığa vurup vurmadığını merak edebiliriz. Mesele o kadar şaşırtıcı ki, komedi ironisinin hala din olup olmadığını merak edebiliriz. “Bireysel benlik kendisiyle ve kendinde, tanrıların, keza onların anlarının, yani varolan Doğa ve onların özgün özelliklerin düşüncelerinin, bütünüyle gözden kaybolduğu olumsuz güçtür” (#747). Hegel’in ihtiyatlı hayranlığı göz ardı edilemez. “Bu özkesinlik manevi bir refah ile orada sükunet durumudur, öyle ki, bu Komedi’nin dışındaki hiçbir yerde bulunmayacaktır” (#747).

Din fenomenolojisinin ortalarında dönüş yapan mutsuz bilinç, etik dünyanın ve bu dünyanın dininin “tüm kaybının bilgisi” (#753) olarak tekrar tanımlanır. Ve en çok şaşırtıcı olan, Hegel’in Grek putlarının bu kaybına Matem Cuması^(*)’nın Luterci ilahisini aktarmasıdır: “Tanrı öldü”: “O tüm özsel varlığını bu kendisi hakkındaki kesinlikte kaybının bilinci, ve hatta kendisi hakkındaki bilginin kaybının – cevherin olduğu gibi benliğin de kaybının bilincidir, o ‘Tanrı öldü’ acı deyişinde kendini ifade eden kederdir” (#752).

Sorum, benzer bir kederin ve benzer bir ibadetin hatırlama -*Erinnerung*- ya dönüşümünün topluluğun ruhu arasında İsa’nın Dirilişi konusuyla Hristiyanlığın felsefi hermenötüğüne dönüş [yapı] yapmayacağıdır. Veya daha güçlü terimlerle ifade etmek gerekirse, *Erinnerung*’un herhangi bir sembolik sistemin bağlamsal konumunun ölümü ötesinde dini sembolizm hermenötüğünde *überhaupt* evrensel bir sınırlama [olup] olmadığıdır. Bu noktaya II. kısımda döneceğim.

Hegel’in din felsefesine harfiyen uyacak olursak, onun altını çizmek istediği şey pagan tanrıların ölümünün paradigmatik özelliği değil, bunun vahyedilmiş dine zorunlu olarak geçişteki önemidir. Çok tedbirli bir şekilde Hegel, Grek komedisine övgüsü ile tanrıların ölümünü putların ölümü üzerine matem hakkındaki retoriksel pasaj ve bu matem *Erinnerung*’a dönüşümünü ilişkilendirmemiştir. Hegel onu vahyedilmiş din, yani Hristiyanlığın izahına bir giriş olarak kullanmayı yeğlemiştir.⁽²⁾ Hegel’in bütün kaybın

(1) Geçekten bu erime baştan belliydi. Grek dininin *Kairos*’u, etik cevherin düşüşü, “hakikatinden kendi hakkındaki saf bilgiye dönüşü (*Zurückgehen*)” (#701) kadar zafer anı değildir. Bu yüzden bütün Hegelci şemada Grek dini, Hegel’in bütün hayranlığına rağmen temel olarak geçişeldir. Sanatçı en başta “[Ruh’un] keder teknesi” (#704) olarak resmedilmiştir. Bütün aktarmalar ve paragraf alıntıları G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, [İng.] çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977)’e müracaatla yapılmıştır.

(*) Hristiyan inancına göre İsa’nın çarmıha gerilmesinin anısına Paskalya bayramından önceki Cuma günü. (ç. n.)

(2) Bu meşhur paragraf (#753) can alıcıdır, özellikle son sözcükleri: “Bütün bunları bizzat onların yaşamlarına girmek için değil; bilakis onlar hakkında tasavvurumuzda bir fikir sahibi olmak için yaparız” (*sondern nur um sie in sich vorzustellen*).

anlamının vahyedilmiş din çerçevesine dahil edilmesi gerektiğini düşünmesinin nedeni, ancak bu anlamın vahyedilmiş dinin, “özne” yerine “cevher”i tekrar koymakla, doğal dine geri dönüşü engelleyebileceğidir.

Ruh’un ilhamı olmak için mutlak din –bu şekilde de adlandırıldığı gibi– in kendi sembolik yapısı içerisinde öz-bilincin ortaya çıkışını içermesi gerekir. Bu mutlak öznelik etik dünyanın “bütün kayıp bilgisi”yle güvenlik altına alınmıştır. Aynı sebep, Hegel’in neden son Berlin Konferansları’nda Grek dininden Yahudi dininden bile daha yüksek bir düzlemde söz ettiğini açıklayabilir. Bu anlamda *Erinnerung*’un işlevi sadece dini sembollerin Grek devrini sonuçlandırmak değil, içselleştirilmiş hatırlama düzleminde vahyedilmiş dini ikame etmektir. Haç ve Diriliş’in Hegelci yorumlarının olumladığı ve yaydığı tez böyle.

Hegel’e göre, *Vorstellung*’un iç dinamizminin doruğuna kuşkusuz ki Hıristiyanlıkla erişilir. Bir yandan, sembolik söylem alanındaki önceliği, onun [Hıristiyanlığın] temel sembolü bir benlik, bizzat İsa’nın benliği, en mükemmel öz- bilinç şekli olduğu ölçüde tasarımsal biçimlerinin şeffafa yakın oluşundan doğar. Diğer yandan, onun geriye kalan yetersizliği, tarihsel olaylar, suretsel içerikler ve tortulaşmış geleneklerle olan bağlantılarından dolayı tasarımsal düşüncenin kavramsal düşünceyle yer değiştirmesine karşı en korkunç direnci oluşturur. Bir an *Vorstellung*’un mutlak dindeki olumsuz değerlendirilişini bir kenara bırakıp, onun iç dinamizmi üzerine düşünelim.

Hıristiyan tasarımsal düşüncenin eşsiz bir önemi varsa, bu Mutlak’ın kendisini gerçeklikle [actuality], mevcudiyetle [presence] eşitlemiş olmasından dolayıdır. Hegel bu noktada nettir: “mutlak Ruhun kendisine *zinnen* öz-bilinç biçimini vermiş olması ve dolayısıyla yine onu kendi bilinci için vermiş olması –bu şimdi Ruhun öz-bilinçli Varlık olarak, yani gerçek bir insan olarak hazır bulunduğu şeklindeki dünyanın inancı ve inanç sahibinin Ruh’tan doğrudan bir şekilde emin olup, bu tanrıyı görmesi, hissetmesi ve işitmesi inancı olarak görünüyor. Öyleyse, bilinç kendi iç yaşamından, düşünceden yola çıkıp, kendi içinde Tanrı’nın düşüncesini varlıkla [existence] birleştirmez, tersine doğrudan mevcut bulunan bir varlıkla başlar, orada Tanrı’ya tanır” (#758), ve dahası: “ilahi Varlığın bu hululu, veya onun özsel ve doğrudan bir şekilde öz-bilinç biçimine sahip olması, mutlak dinin basit içeriğidir” (#759). Hegel’den önce hiçbir filozof, bir filozof olarak, Hulul’dan bu şekilde hiç bahsetmemiştir. Bu anlamda mutlak din, vahyedilmiş din, *geoffenbarte Religion*, in bir eşanlamıdır.

Bu nihai doğrudanlığı Hegel sisteminin diyalektik terimleriyle ifade edersek, iki önermenin –benlik mutlaktır varlıktır ile mutlak benlik varlıktır– konu ile yüklem arasındaki değiştirmeye hükmeden spekülâtif bir önermede eşitlenmeleri gerekir. Bu denklem Feuerbach’a beklenen bir yanıt olarak anlaşılabilir. Eğer sadece insan benliği kendini Mutlak’a bahsetmek için kendini feda ediyorsa, bu Mutlak’ın aynı şeyi yapmasından dolayıdır. Hulul çifte bir *kenosis*’tir: “Ruh kendinde yukarıda karşıt iki önerme olarak su-

nulan iki yana sahiptir: birisi, cevherin kendisini kendisine yabancılaştırıp öz-bilinç haline gelmesi; diğeri de bunun tersidir, öz-bilincin kendisini kendisine yabancılaştırıp kendini bir Şey'in doğasına vermesi, veya kendini evrensel bir Benlik yapmasıdır. İki yön de bu yolla birbiriyle karşılaşmış ve bu karşılaşma yoluyla gerçek birlikleri vücuda gelmiş olur" (#755). Feuerbach'ın dikkate aldığı tek yönlü *kenosis* sadece hayali bir ruhsal yaşam yaratacaktır: "Ruh," Hegel diyor (#756), "bu yolla varlık [existence] içerisinde sadece *hayal edilmiştir (eingebildet)*". Mutlak dinin doğrudanlığı, Hulul'un gerçekliğine dayanır.

İlk bakışta, vahyedilmiş dine ilişkin bu doğrudanlık iddiası en hermenötik olmayan iddia gibi görünüyor. Eğer Mutlak'ın gerçeklikle örtüştüğü uzamda bir yer ve zamanda bir an varsa, bu aynılık ile bu başkılığı ortadan kaldırma sezgisi yoruma son vermeyi veya daha doğrusu başlamasını dahi engellemez mi? Bana öyle geliyor ki, Hegel'in hermenötüğünün büyük özgünlüğü ve onun değişmez değeri şu diyalektik durumda yatar: kendi başlangıcında yorum sürecini tıkamak bir yana, yorumun bütün sürecini meydana getiren tam da bu aynılık iddiası, Mutlak'ın bu "orada olma" doğrudanlığıdır. Fakat bunun tersi de mamafih doğrudur: *Fenomenoloji*'nin başında olduğu gibi, dolayımılamayı bekleyen mutlak bir mevcudiyet, somut bir gerçeklik olmasaydı; yorumlanacak bir şey olmazdı. Vahiy varolduğu için; Mutlak ile doğrudanlık arasında bu görünürdeki hermenötik-olmayan aynılık anı olduğu için sonsuz bir dolayımama süreci başlamıştır. Hıristiyanlıktaki *Vorstellung* sorunu kökleşmesini bu süreçte bulur: "Kendini Ruh olarak bilen bu Ruh Fikrinin [Notion] kendisi doğrudan Fikirdir ve henüz gelişmemiştir. Mutlak Varlık Ruh'tur, yani o görünmüştür, açığa çıkmıştır; bu ilk vahyin kendisi doğrudandır; ancak [bu] doğrudanlık eşit derecede saf dolayımama ve düşüncedir, ve bu yüzden bunu kendi yalın düzleminde sergilemesi gerekir" (#762).

"Bu bireysel öz-bilinç" –tarihsel İsa- ile "evrensel öz-bilinç" (a.g.e.) arasında gizli bir bölünme meydana gelir. İnananlar ile yorumlayanlar topluluğu arasındaki bütün tasarımsal düşünce sürecini bu bölünme doğurur. Hegel'in açık bir şekilde gördüğü şey, tasarımsal düşüncenin sergilenişinin topluluk tarafından doğrulduğudur. Bu topluluk, hem Mutlak'ın doğrudan hazır bulunuşu tarafından ortaya konulmuştur, ve hem de ona yorumlayıcı rolü, Mutlak'ın daha sonra gözden kayboluşuyla verilmiştir.

Mutlak'ın bu görünürden kayboluşu, doğrudanlık ve dolayımama, bu nedenle görülebilir mevcudiyet ile tasarımsal yorumlama arasındaki dönüm noktasıdır. (Tarihsel İsa) "*doğrudan bir şekilde hazır bulunan Tanrı*"dır; sonuçta onun 'varlık'ı 'varolmuş bulunmak [having been]'a geçer...Veya, başka bir deyişle, O, tıpkı daha önce *hissi bir varlık* olarak bilinç için ortaya çıktığı gibi, şimdi *Ruh'ta* ortaya çıkmıştır" (#763). Doğrudan olanın görünürden bu kayboluşu, görünümün evrenselleşme koşulunun ta kendisidir: geçmişlik ve mesafe –"zaman ve mekanda uzaklık" (#764) – tarihsel Hıristiyanlığın tasarımsal dolayım özelliğinin doğasında sürekli yer alan esaslardır: "*Suret-düşünmenin*

bu formu Ruh'un, bu toplulukta, kendinden haberdar olduğu belirli kipi oluşturur" (#765).

Hegelci Haç ve Diriliş yorumunun bu son satırlarda *in nuce* bulunduğu şüphe yoktur. Hegel'e göre – büyük ölçüde Rudolf Bultmann'ı sezinleyerek- Diriliş bu toplulukta vuku bulur. Berlin *Konferanslarının* uzunca gelişmelerine kıyasla, *Fenomenoloji*'de birkaç sayfada yer alan kısa Kristoloji bu zannı doğrulamaktadır. Kendisinden önce Aziz Yuhanna gibi, Hegel sadece bir olay görür: Tanrı'nın yükselişi olarak Haç. Suretsel düşünce iki noktayı birbirinden ayırır: ilkin kendini kendisine yabancılaştıran ve ölüme teslim eden öz-bilincin "kendiliğinden hareketi"; daha sonra ölümden diriliş. Bu kendini feda etmeyi Hegel, kendisini yükseltmek olarak görür: "Bu ölüm, öyleyse, onun Ruh olarak yeniden dirilişidir" (#779). Dirilişin anlamı evrensel öz-bilinçteki doğrudanlığın bu *Aufhebung*'udur. Yorum topluluğunda yaşayan ve onu kavramsal düşüncenin saf evrenselliğine doğru yönlendiren bu evrensel bilinçtir.

Kilise-bilim [Ecclesiology], öyleyse, Kristoloji'yi içine çeker. Topluluğun manevi hayatındaki doğrudan hazır oluşun doğrudanlığının çözülümü sanat-dininin diyalektiğini sonuçlandıran *Errinnerung*'un karşılığıdır. Bu denemesel [tentative] karşılaştırma bizi, daha önceki bütün analizimiz boyunca sürekli karşımıza çıkan, kritik sorunun eşiğine götürür. Sorun şudur: Hegel'in hermenötiği nereye kadar bir tanıma [recognition] veya dinsel dilin özgüllüğünün çözümlemesidir? Bu soruya verilecek olası yanıtların tartışılması bir sonraki işimiz olacaktır.

II

Kabaca ifade edersek, Hegel'in, her iki yorumunu –tanıma ve çözülme- beraberce rekabet etmelerini sağlamak amacıyla ya/ ya da –ya tanıma ya da çözülme- yı devre dışı bırakmaya yönelik kanıtını çok zekice kurguladığımı düşünme eğilimindeyim. Fakat *Fenomenoloji* ile Berlin *Konferansları* arasında çok önemli bir kaymanın olduğunu söylemekle bu global değerlendirmeyi desteklemek istiyorum. *Fenomenoloji* tasarımsal düşüncenin kavramsal düşünce içinde ve [bu düşünce] yoluyla "ilga"(*)sına karşı koymada Hegel'in sabırsızlığını gizlemezen, Berlin *Konferansları* iki söylem tarzı arasındaki birleşimin altını fazlasıyla çizer. Bu denemenin sonunda, Hegel'in düşüncesinde meydana gelen evrimin sırf tarihsel açıklamasının ötesine gitmeye ve Hegelci sistemin bazı gizli gelişmelerine göndermede bulunarak muhtemel bir açıklamanın taslağını çizmeye çalışacağım.

Fenomenoloji'de hakim olan eğilim, tam da *Aufhebung* sürecine karşı koymanın

(*) "İlga" olarak Türkçe'de ifade ettiğimiz Almanca'daki *Aufhebung*, İngilizce'deki *Sublation* kavramı. Hegel'in diyalektik sistemi içerisinde bir şeyin bir bakıma zıddıyla bir birleşime giderek kendi kendisini aşip ortadan kaldırmasıdır. (ç.n.)

odağı olarak *Vorstellung*'un sürekli ve bazen de sert eleştirimidir. Kavramsal düşünceye nazaran suretsel düşüncenin yetersizliği hakkında birkaç ipucu verdim. Fakat bu yetersizliğin olumlu etkisini, bu yetersizliğin yarattığı iç dinamizm ile bu iç dinamizmin doğurduğu sembolizmin süreç-özelliğini vurguladım. Suretsel kipin doğasında olan kavramsal düşüncenin baskısı altındaki dini söylem, bir öz-*Aufhebung* sürecidir. Ancak, aynı şekilde, dine imkansız bir iş; yetersiz araçlarla spekülâtif düşünceye yaklaşma işi verilmiştir.

Şimdi, *Vorstellung* neden bu şekilde yetersiz kalmak zorundadır?

Yanıt, *Vorstellung*'un kaderini bir "biçim"den bir diğere geçmenin sınırlanması anlamına gelen Hegel'in "belirlenmişlik" (*Bestimmung* veya *Bestimmtheit*) dediği, Ruh'un kendini açıklama özelliğine açık bir şekilde bağlayan *Fenomenoloji*'nin *Önsözünde* aranmalıdır. Öyle görünüyor ki, *Vorstellung* sorunu dini söylemin hermenötiğinden çok daha ileriye gidiyor. O, bizzat diyalektiğin yapısal bir sınırlanmasıdır.

Bu *Önsözde* Hegel, başka herhangi bir yerden daha güçlü bir şekilde, "ciddiyetten, ıstıraptan, sabırdan ve olumsuzun gördüğü işten yoksun" (#19) olacak Mutlak'ın bütün tasavvurlarına karşı mücadele eder. Bir ilkenin gelişmemiş, dolaylanmamış ve desteklenmemiş hali boş bir iddia olarak kalır. İşte belirlenmiş biçimler, tanınabilir motifler, ve bütün sabit formları parçalayan akış arasındaki diyalektiğe neden olan tam da bu dolaylanma duyulan ihtiyaçtır. Hem belirlenmiş biçimlerde kalmalıyız, hem de onların daha başka biçimlerde çözümlenmelerine eşlik etmeliyiz. Bütün eğitsel sürecin yasası ve kaderi budur (#29). Ancak biçimler arasındaki bu zorunlu mola, Ruh'un kazandığı bir alışkanlık haline gelen bu formlarda bir kalma eğilimine yol açar: "...Kazanılmış bu şey hala bizzat varlık [existence] gibi kavranmamış doğrudanlıkla aynı özelliğe sahiptir; varlık bu şekilde sadece *tasarımsal temsile* geçmiştir" (#30). Tasarımsal temsil şöyle: O, bizi Ruh'un zahmetinden kurtarıp, Ruh'un yaşamının biriken tortularını bizim için sakladığından, belirli olanı donmuş ve ölü olana dönüştürür. Tasarımsal temsil, öyleyse, "olumsuzun muazzam gücü" (#32) olarak "ilga" (*Aufhebung*) sürecine karşı direncin odağı haline gelir. Böylece *Vorstellung*, *Önsözün* bağlamı içerisinde, olgunlaşmamış *Aufhebung*'le eşitlenme eğilimine girer. "Ancak Ruh'un yaşamı, ölümden çekinen ve yıkımdan kendini zedelemeyen koruyan bir yaşam değil, tam tersine ona dayanan ve onda kendini sürdüren bir yaşamdır. O, hakikatini ancak kendini tam bir parçalanmışlık içinde bulduğunda kazanır. O, olumlu bir şey gibi değil, bir şeyin bir hiç veya yanlış olduğunu söyleyip, bunu söyledikten sonra da başka tarafa yönelip, başka bir şeye geçtiğimizde olduğu gibi, gözlerini olumsuza kapatan bu güçtür; aksine Ruh'un bu güç olması ancak olumsuzun karşısında durup onunla oyalanmasıyla olur. Olumsuzla bu oyalanma onu varlığa [being] dönüştüren sihirli güçtür" (#32).

Temsilin bu aldatıcı yönünün dini sembolizmle özel bir şekilde ilişkili olmadığını fark etmiş olmalısınız. O, diyalektik sürecin bütün aşamalarını, bu sürecin biçimlerinin

her biri için belirlenmişlik gerektirdiği ölçüde tehdit eder.

“Tanrı, Doğa, anlık, duyarlılık vesaire eleştirilmeksizin tanıdık bir şekilde oldukları gibi kabul edilmiş, geçerli olarak saptanmış, başlamak ve durmak için sabit noktalara dönüştürülmüştür” (#31). Bu tortulaşma sürecine karşı Hegel, olumsuzluğu varlığa dönüştüren “sihirli güç” (*die Zauberkraft*)’ü koyar. Önsözün muhteşem girişiyle ilgili son bir söz: *Vorstellung* sorunu sadece dini sembolizm sorunundan değil, safi suretsel düşünce sorunundan bile daha geniştir. Önsözün sonuna doğru temsili düşüncenin sabitliği çoktan çıkarımsal düşünceyle birleşmiştir. “Suret-düşünme alışkanlığı, *Begriff* tarafından alıkonulduğunda, onu tıpkı geçekliği olmayan düşüncelerde ileri geri akıl yürüten düşünme kadar sıkıcı bulur” (#58). Onlar birlikte “düşüncenin anormal engellenişi (*Hemmung*)” (#63) olarak görülmelidir.

İki olguyu belirtmekle *Fenomenoloji*’nin Önsözüne yapılan bu hızlı baskına son vereyim: (1) Hegel’i iki cephede mücadele ederken görüyoruz: romantikçinin konuşulmaz ve dipsiz olana başvurusuna karşın Hegel belirliliği ve biçimi savunur. Sabit sembolizmin dogmatik talebine karşın o, düşünmenin akışında tüm sabit formların çözümlüşünü savunur. (2) *Vorstellung* sorunu bu iki savunmanın kavşağında ortaya çıkar.

Hegel *Fenomenoloji*’de esas vurguyu *Vorstellung*’un engelleyici tarafına yapar. Bu Hegel’in neden dini sembolizme karşı (din üzerine olan 7. Bölümde), Berlin *Konferansları*ndakinden daha sabırsız olduğunu açıklar. *Ruh’un Fenomenolojisi*’ndeki dini söylemin tasarımsal işlevinin olumsuz açıklaması din üzerine olan bölümün hemen başlangıcında görülebilir. Din ile felsefenin aynı konuya sahip olduğunu ve dinin bu içerik ayniliğini gizli şeffaflığa borçlu olduğunu söyledikten sonra Hegel, bu tasarımsal kipin kendi içeriğine olan yetersizliğinin altını çizmekte acele eder: “Onun içerdiği gerçeklik tıpkı ‘bütün gerçeklik’ten söz ettiğimizdeki gibi onda kapatılmıştır (veya kuşatılmıştır) ve onda yer değiştirmiştir (veya aşılmıştır, veya ilga edilmiştir); o, *düşünce* halindeki evrensel gerçekliktir” (#677). Bir sonraki paragraf daha da güçlüdür. Felsefe “kendi dünyasındaki Ruh”tur, halbuki din, aynı zamanda, kendi haklarından mahrum bırakılmış duyulanabilir içeriklere bağlı bilinç⁽³⁾ alanında kalır (#678). Bu nedenle Hegel, *Vorstellung*’un çifte bir ifşa gerektirdiğini ileri sürer: alegorize⁽⁴⁾ ettiği duyumsal gerçekliği ele vermek ile kavramakta başarısız kaldığı konuyu ele vermek. Aynı eleştiri daha da büyük bir keskinlikle vahyedilmiş dine ayrılan kısımda yeniden söz konusu olur ve Diriliş’in yorumunda zirveye yerleşir.

Suret-düşünmenin dini söylemin özgül kipi olduğunu kabul ettikten sonra (#765), Hegel hemen ekler: “Bu form henüz kendi *Begriff*’liğine *Begriff* olarak ilerlermiş olan

(3) Bilince yapılan referans *Ruh*’un kendini bilmeden, kendinden başka nesnelere dünyasına sahip olarak anlaşıldığı *Fenomenoloji*’nin 1. Bölümündeki anlamda, dinin “*Ruh*’un bir nesne olarak temsili” tanımıyla dolaylı olarak ifade edilmiştir.

(4) Bu argüman yaşamın yadsınması olarak dine yapılan Nietzsche(ci)-öncesi bir saldırı olarak okunabilir.

Ruh'un öz-bilinci değildir: dolayım hala tamamlanmamıştır" (a.g.e.). 7. Bölümün geriye kalan kısmı tasarımsal düşünmenin sabit ve donmuş belirlenimlerde kalmadaki eğilimini yenmedeki kapasitesine ilişkin gittikçe artan bir şüpheyi ifşa eder. Kavramsal aktarıma karşı direnç kaynaklarını, bu itişin "köken"ini, *die Ursprung*, ilk tarihsel görünümle karıştıracak dini topluluğun eğiliminde bulur, ki "mükemmel olmayan ilkel topluluğun temsilieri" (#766)'nin hatırayı nakletmesi bundandır. Başka bir deyişle topluluk, kökeni her zaman tarihselleştirme eğilimi gösterir. Felsefi hermenötik bundan böyle tarihselin kavramsala karşı bu direnciyle uğraşmak zorunda kalacaktır. Daha önceki sorumuza bizi tekrar götürecek olan şey tam da bu mücadeledir: mesela, İsa'nın yaşamının tarihselliğinin bu indirgenişi nereye kadar Mutlak'ın "bu" insanda ortaya çıktığı iddiasıyla uyumludur? Tarihsel boyut iptal edilirse, bütün hermenötik süreci meydan getiren doğrudanlık nasıl korunabilir? Kuşkusuz, Hegel bizi tekrar Mutlak'ın "orada olma"sına gönderecektir. Bu ifadedeki inanç sahibine olan tekrarlanmış gönderimini gözden kaçırmış olabiliriz. Mevcudiyet ile inanç arasındaki kırılmaz halkaya yapılan ısrarın altını çizerek #758'i bir kez daha okuyalım. Vahiy ne kadar doğrudan olursa olsun, bir inanç sahibini, bir tanığı gerektirir. O, halkın müşahedesine ve tasvirine açık, brüt bir olgu asla değildir. Modern tarihsel eleştiri Hegel'i bu noktada kesinlikle haklı çıkaracak ve hatta inanç sahibine hazır bulunuşunun bu eskatolojik olaya ilişkin toplum tarafından verilen ilk yorumlardan ayrılmayacağını önerecektir. Bu anlamda, düşünce sadece yorumlama sürecinde değil, Mutlak'ın ortaya çıkışına tanıklık etmede de işbaşındadır. İnanç sahibinin ilk görünüşte içerilmesi [implication], başından bütün sürecin sonuna kadar yorumlama yükünü topluluğa yükler. Topluluğun bilinci, *Vorstellung*'un içeriğinin hem gerçek görünüme kök saldığı, hem de Ruh'un öz-bilincine dönüşüne yöneldiği yerdir. Hatta topluluğun bilincinin vahiy *olduğundan*, onun tasarımsal temsili ile felsefi tekrar-yorumlamasından bile şüphe edebiliriz.

Fenomenoloji'nin tasarımsal düşüncenin kavramsal düşüncede "ilga"sına açık oluşuna ilişkin genel tonu dolayısıyla şüphe ve güvensizlik olarak görünüyor. İsa'nın kendini feda etmesine bağlı iyilik ile kötülüğe ilişkin Tanrı'nın adaletinin tazmini arasındaki bir uzlaşma anlaşılabilir Lutherci kefarete öğretisine değinirken Hegel, biz filozoflar için, kötülüğün kökeni olan kendi-merkezliğin, *Insichgehen*, Mutlak'ın yaşamında asli bir an olduğunu öne sürer. Öyleyse, suret-düşünme için kurtuluşun karşılığı kendi-merkezlilik ile kendini gerçekten feda etme arasındaki diyalektiktir. Hegel bu karmaşık kanıtı şunları ekleyerek son verir: "O, yukarıda söz edilen bu uzlaştırmada *suret-düşünen* bilinç için açık hale gelen bu manevi birlik veya farklılıkların sadece anlar yahut askıya alınmış biçimde hazır olan birliktir; ve bu birlik öz-bilincin evrenselliği olduğundan, öz-bilinç suretlerle düşünmeye son vermiştir: hareket öz-bilince geri dönmüştür" (#780). Öz-bilinç demekle Hegel, spekülative ufku olan evrenselliğin hatırı için tarihsel sınırlamalarının üstesinden gelme hareketi olan topluluğu kasteder.

Fakat "suretlerle düşünmeye son vermek" ve tasarımsal düşünmeden spekülâtif düşünmeye yönelten itkiyi felsefe için korumak insan zihni için mümkün müdür?

İşte *Fenomenoloji*'deki din felsefesinin çözümsüz bıraktığı ve Berlin *Konferansları*'nın suret-düşünme hakkında daha az düşmanca bir tavır izleyerek çözmeye yeltenmediği ikilem böyle. Hegel, *Vorstellung*'un belirsizliğinden ortaya çıkan bu ikilemi bizzat *Vorstellung*'un eksenini kesin bir şekilde yerinden etmekle hafifletebilirdi. Berlin *Konferansları*'nda, Hegel'in dikkatini celbeden, Grek ve Latin Babalardan, Skolastiklerden ve Reformculardan miras alınan teslisçi çerçeve kadar, dini söylemin anlatımsal ve sembolik nüvesi değildir. Hegel'in hermenötüğünün çok daha az kitab-ı mukaddes hermenötüğü ve çok daha fazla Hıristiyan doğmatiklerinin hermenötüğü olduğunu ifade etmeliyim. Bir başka deyişle, felsefe, teolojinin diyalektik ifadesine önceden getirdiği dini söylemle uğraşmalıdır. Hıristiyan düşüncesinin teslisçi ifadesi ile kavramsal düşünmenin yüksek diyalektiği arasında suretsel düşünmenin eksikliklerini aşan yapısal bir benzeşim vardır. Baba'nın düzlemi, Oğul'un düzlemi ve Ruh'un düzlemi birlikte, suret-düşünmenin anlatımsal-sembolik düzlemi ile kavramsal düşünmenin nihai düzlemi arasında dolayımlayan temsillerin sistematik bir düzenlenişini oluşturur.

III

Son olarak, dini söylemin Hegelci hermenötüğünün değişmez değerine ilişkin bazı kişisel önerilerde bulunmak istiyorum. Bu öneriler aynı zamanda dini temsilin tasarımsal kipinin sınırlarını aşamamasına ilişkin *Fenomenoloji*'nin sabırsızlığı ile Berlin *Konferanslarının* sabrını uzlaştıramaya da yardımcı olabilir.

İlk önerim, suret-düşünmenin kendisine takdir edildiği tasarımsal düşüncenin statüsüyle ilgili. Üç özellik spekülâtif düşünceye suret-düşünmenin belirsiz desteğini gerektiren epistemolojik bir statü verme eğilimini göstermektedir.

İlkin, spekülâtif düşünce, daha önce ifade ettiğimiz gibi, suret-düşünmeyle aynı konuya sahiptir. Bu eşitlik sadece spekülâtif düşüncenin lehine değil, her iki şekilde de okunabilir. Bu anlamda, Feuerbach ve Marx haklı olarak felsefenin düşüncedeki din olduğunu iddia edebilirler. Onlar doğru bir şekilde dinin çöküşünün onun spekülâtif yorumu [transcription] olarak felsefenin çöküşüne neden olacağını tahmin ettiler.

İkinci olarak, *Fenomenoloji*'nin son bölümünün önerdiği ve *Ansiklopedi*'nin sonuç kısmının açıkça dile getirdiği gibi mutlak bilgi, bilginin bir başka düzlemini oluşturmaz. O, bütün düşünce sürecinin dışında, bilime bir ilave değildir. O, zamanın sonsuz varlığında bizzat süreci yeniden özetle tekrarlayabilme gücüdür. Bu *Wiederholung*, nihai aşamaya götüren bütün biçimleri feshetmez, ancak meşrulaştırır. Bu, suretsel-düşünmenin kültürel olarak gözden kayboluşunun da tekrarı anlamsız kılacağı anlamına gelecektir. 1831 Berlin *Konferanslarının* son sayfalarını bu çerçevede anlıyorum: din ve

felsefenin karşılıklı dayanışmasının daha da farkına vardıkça Hegel, bizzat felsefenin geleceğini emniyete almak için suretsel düşünmeye olan kendi güvensizliğinin üstesinden gelmeliydi.

Son olarak, mutlak bilgi, düşünceye hiçbir ilavede bulunmaz, ancak her bir kültürel bağlam, ve sonuçta her dini temsilin kendisini içinde düşündüğü kavramsal bir ışıktan ne eksik ve ne de fazladır. Kendi payıma, mutlak düşünceyi nihai aşama olarak yorumlamaktansa, bütün biçimlerin ve bütün aşamaların sayesinde düşünceli kaldığı süreç olarak yorumlama eğilimindeyim. Mutlak bilgi sonuçta suret-düşünmenin düşünceliliğidir.⁽⁵⁾

Öyleyse mutlak bilgi, bilgiye bir ilave değil, ancak onu meydana getiren bütün kiplerin düşünceliliğidir. Sonuç olarak, temsili ve spekülative düşüncenin birbirini doğurmasını sağlayan sonsuz bir süreç olarak dini düşüncenin hermenötiği yeniden yorumlama imkanına sahibiz. Bu öneri bizi, tasarımsal tarzın anlatımsal ve sembolik özelliklerini asla feshetmeden, tasarımsal düşünceyi sürekli olarak spekülative düşünceye yönelten iç dinamizme geri götürür.

Bu düşünce çizgisini takip ederek, Hegel'in din felsefesiyle uyumlu olacak dini temsilin modern bir hermenötiğinin taslağını aşağıdaki şekilde çizmek istiyorum.

Bu hermenötik üç ögeyi birbirine bağlar: doğrudanlık, tasarımsal dolayım ve kavramsallaştırma.

Doğrudanlık

(a) Bir vahiy varolduğu için dini temsilin bir hermenötiği vardır. Bu hermenötik olmayan an daha sonraki bütün diyalektiği doğurur. Ancak, Mutlak ile onun doğrudan mevcudiyeti arasında ilk plandaki bu aynılık olmaksızın ne başkalık, ne de yorumlama süreci olacaktır.

(b) Bu nüve tasarımsal ve spekülative düşüncede ortaktır.

(c) Hıristiyanlık içinde bu doğrudanlık, İsa'nın tarihsel bir şahsiyet olarak görünmesiyle güvence altına alınmıştır.

Tasarımsal Dolayım

(a) Bu birey İsa geçmişlik ve uzaklık yolu dışında artık erişilir değildir. Ortadan kaybolma ve olumsuzluk Hadisenin anlamını özelleştirme koşullarıdır.

(b) Din bu özelleştirmeye *Vorstellung* veya tasarımsal düşünce ilkesi altında anlatımsal ve sembolik temsillerle geçer.

(5) Bu son öneri bana, Hans-Georg Gadamer'in, Hans-Georg Gadamer'in *Truth and Method*, [İng.] çev. Garrett Barden ve John Cumming (New York: Seabury Press, 1975), s. 305-10'daki Hegel'in "mutlak dolayım" değerlendirmesiyle uzlaşım içindeymiş gibi görünüyor.

(c) Tasarımsal düşüncenin yarattığı yorumlama süreci, itirafta bulunan topluluk tarafından devam ettirilir. Bu topluluk, doğrudan mevcudiyetin *Errinnerung*'u, dolayım-lanmış doğrudanlığın hatırlanması ve içselleştirmesiyle bir araya getirilir.

Kavramsallaştırma

(a) Temsilin dinamizmi, tasarımsal düşüncenin spekülatif düşünceye doğru ham-lesiyle güvence altına alınmıştır.

(b) Kavram, temsilin biteviye ölümüdür.

(c) Kavram, temsilin ölme süreci olmaksızın bir hiçtir; (o) temsilin iç dinamizmini düşünceli bir şekilde özetle tekrarlama yetisidir.

Bu anlamda, Hegel'in din felsefesiyle uyumlu bir dini söylem hermenötüğü dön-güsel bir süreçtir ki bu:

(1) ister buna dini tecrübe, ister Kelime-Hadise veya kerigmatik an denilsin sürekl-i dinin doğrudanlık anıyla başlayıp, ona dönmesini sağlar;

(2) itirafta bulunan ve yorumlayan bir toplulukta öykülerin, sembollerin ve bunlara tatbik edilmiş yorumların sürekli üretilmesini sağlar;

(3) dinin ilk doğrudanlığı veya tasarımsal düşüncenin dolayımlayan biçimlerdeki kökleşmesini kaybetmeksizin, sürekli kavramsal düşünceyi hedeflemesini sağlar.

“Schleiermacher'den çok Hegel'i takip”⁽⁶⁾ edecek bir hermenötik, -eşit derecede zorunlu olan bu bileşenlerden herhangi birisini gücünü kaybetmeksizin-, tezahür, yorumlama ve kavramsallaştırmanın üç anımı bir arada tutma iddiasıyla tanımlanabilir.

(6) A.g.e., s. 153.