

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

# FELSEFE DÜNYASI

2004/2 | SAYI: 40



## **FELSEFE DÜNYASI**

2004 / 2 Sayı/Issue: 40

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

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Yrd. Dr. İsmail KÖZ

Dergimiz Hakemlidir.

Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

Dergimiz Türkiye Bilimler Akademisi desteğiyle çıkmaktadır.

### **Yazışma Adresi:**

P.K. 21 - Yenişehir / ANKARA

Tel&Fax: 0 312 231 54 40

### **Fiyatı:**

10.000.000 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

2004/2 | SAYI: 40



# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi.....	3
<b>Murtaza KORLAELÇİ</b>	
Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı.....	18
<b>Nurten GÖKALP</b>	
Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi.....	41
<b>İsmail KÖZ</b>	
Alexis de Tocqueville'de Toplumsal ve Siyasal Bir Olgu Olarak Demokrasi .....	55
<b>Nevzat CAN</b>	
Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim .....	65
<b>Ramazan ERTÜRK</b>	
İnsan Hakkındaki Bazı Felsefi Görüşler Üzerine .....	77
<b>Necati DEMİR</b>	
Ortaçağ Felsefesi Bir Hristiyan Felsefesi midir? .....	94
<b>Süleyman DÖNMEZ</b>	
Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi.....	108
<b>İbrahim ÇAPAK</b>	
Yeni-Platonculukta İnsan .....	129
<b>Fulya BAYRAKTAR</b>	
Jacques Derrida'da Yapıbozum ve İz İlişkisi Üzerine .....	136
<b>Cevriye DEMİRGÜNEŞ</b>	
Felsefi Teolojiye Giriş .....	148
<b>Immanuel KANT</b>	
Kitap ve Sempozyum Tanımları.....	165

## İSLAM FELSEFESİNDE METODOLOJİ PROBLEMİ\*

Murtaza KORLAELÇİ\*\*

Konuya “metot” ve “metodoloji” kelimelerinin tanımları ile başlamak uygun olacaktır. Bu iki kelimenin açıklığa kavuşmasından sonra probleme geçmenin daha verimli olacağı düşünülmektedir. Zikredilen kelimelerin belli başlı felsefe lügatlerindeki anlamlarını şöyle sıralayabiliriz:

Paul Foulquié'nin “metot” kelimesine verdiği anlamlar:

A-Soyut anlamda: Önceden belirlenmiş bir plana göre sergilenen bir hareketin özelliği.

B- Somut anlamda: Belirlenmiş sonucu, ekonomik olarak temin etmeye ayrılmış yöntemlerin bütünü.

C- Bilimsel metot: Bir hakikatin ispatını ve tesisini amaç edinen aklî yöntemlerin bütünü.

D- Tecrübî metot: Kendileriyle genel yasaların elde edildiği rasyonel yöntemlerin bütünü.<sup>1</sup>

André Lalande (1867-1963)'ın metot kelimesine verdiği anlamlar:

A- Bir amaca ulaşmak için yapılan çaba, araştırma, etüt.

1- Önceden istenilmiş ve düşünülmüş şekilde tesbit edilmiş bile olsa, kendisiyle belli bir sonuca ulaşılmış olan yol.

2- Gerçekleştirilecek fiillerin seyrini önceden düzenleyen ve belirlenmiş bir sonuca ulaşmak için sakınılacak bazı hatalara işaret eden program.

B- Hesabın veya denemenin teknik yöntemi.

C- (Özellikle botanikte) sınıflama sistemi.<sup>2</sup>

Metot: Ya bilmediğimiz bir hakikati keşfetmek için veya bilgisine önceden sahip olduğumuz bir hakikati başkalarına ispat etmek için birçok düşüncenin seyrini iyi

\* İslâmî İlimler Araştırma Vakfının 20-21 Haziran 2003'te İstanbul'da düzenlediği “İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi” isimli toplantıda sunulmuştur.

\*\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, Paris 1992, s. 441.

<sup>2</sup> André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1980, s. 623 – 625.

düzenlemek sanatı.<sup>3</sup>

- Bir hakikatin araştırılması ve ispatı için kullanılan aklî yöntemlerin bütünü.<sup>4</sup>

- Bir bilgiye veya hakikate ulaşmak için ortaya konulan aklî davranışların tümü.<sup>5</sup>

- :“Ferdî belli bir vazifeyi görebilecek, belli bir maksadı elde edebilecek hale getirmek için kullanılacak vasıtaların bütünü”.<sup>6</sup>

- :“İncelenen konunun zihinde yeniden yaratılmasını sağlamak için izlenen yol. Bilginin sağlıklı bir şekilde gelişmesini sağlamanın öngereği, bilimsel bir metot uygulamaktır. Doğru ve objektif metot, incelenen konuya uygun düşün metot”.<sup>7</sup>

Başka bir ifadeyle metot, eski Türkçe’si ile usul: “Bir ereğe erişmek için izlenen, tutulan yol. Bilimlerde belli bir sonuca erişmek üzere bir plana göre gidilen yol”.<sup>8</sup>

- : Herhangi bir ilmin, uğraştığı konulardan çıkartılması, istenilen neticeleri elde etmenin vasıtaları ve yollarıdır.<sup>9</sup>

Metot kelimesine verilen belli başlı anlamların belirtilmesi metodoloji kelimesine verilen tanımı daha açık ve anlaşılır hale getirmiştir. Bu cümleden hareketle metodoloji kelimesinin anlamlarını da şöyle belirtebiliriz:

Metodoloji: “Özellikle felsefe ve bilim alanında yöntem araştırmak ve yeni yöntemler yaratmak üzere ilkeler geliştiren bilim. Bilim olarak ancak Yeni Çağda ortaya çıkmıştır”<sup>10</sup> Metodların bilimi<sup>11</sup> olarak da tanımlanan metodoloji için, “farklı bilimlerdeki özel metotların incelenmesi”<sup>12</sup> tanımı da yapılmaktadır.

Lalande’a göre metodoloji: Metodların aposteriori etüdünü ve daha özel olarak bilimsel metodların etüdünü konu edinen mantığın bir bölümü. Başka bir tanımla metodoloji, mantığın, farklı bilimlerin metodunu a posteriori olarak etüt eden kısmı. Bir bilimin veya tekniğin, kullanabildiği farklı metodların rasyonel etüdü.<sup>13</sup> Metodoloji, “belirli bir bilimde başvuru araştırma metodlarının ve yollarının tümü, bilimsel bilgi ve dünyayı dönüşüme uğratma metodlarına ait doktrin. (...) Metodoloji problemlerine duyulan ilgi, somut bilimler ile metodoloji problemleri arasında sıkı bir bağ kuran teori-ötesi araştırmalardan doğmuştur.”<sup>14</sup>

<sup>3</sup> Armand Cuvillier, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris 1970, s. 117.

<sup>4</sup> Gaston Sortais, S.J., *Traité de la Philosophie*, Paris 1927, s. 874.

<sup>5</sup> Gérard Legrand, *Vocabulaire de la Philosophie*, Paris 1993, s. 217.

<sup>6</sup> M. Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Hazırlayan M.Ertuğrul Düzdağ, s. 232.

<sup>7</sup> M. Rosenthal ve P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İst. 1972, s. 330.

<sup>8</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ank. 1979, s. 198.

<sup>9</sup> A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İst. 1981, s. 28.

<sup>10</sup> Bedia Akarsu, a.g.e., s. 198.

<sup>11</sup> Gaston Sortais, S.J., a.g.e., s. 874.

<sup>12</sup> Armand Cuvillier, a.g.e., s. 117.

<sup>13</sup> Henri Bénac, *Nouveau Vocabulaire de la Dissertation et des études Littéraire*, Paris 1972, s. 124.

<sup>14</sup> M. Rosenthal ve P. Yudin, a.g.e., s. 331.

Metod ve metodoloji kelimelerinin tanımlarından sonra, İslâm Felsefesinde metodoloji probleminin daha iyi ele alınabileceği düşüncesindeyim. İlk müslüman filozoflara veya İslâm felsefesinin ilk filozoflarına baktığımız zaman, onların önce felsefeyi tam olarak öğrenmeye çalıştıklarını görürüz. Kindî (796-866), Farâbî (872-950), İbn Sina (980-1037), İbn Rüşd (1126-1198), Aristoteles (384-322)'in eserlerini Arapça çevirilerinden, tekrar tekrar okuyarak felsefeyi öğrenmişler, sonra da felsefe yaparak üretime geçmişlerdir. Rivayete göre “Aristoteles’in Kitâb el-Nefs (De Anima) ini elde edenler, üzerinde Farâbî’nin hattı ile ‘ben bu kitabı 200 kere okudum’ ifadesinin yazılı olduğunu görmüşlerdir. (...) Farâbî’nin ‘Aristoteles’in el-Sema’ el-Tabîi (Physica)sini 40 kere okuyup yine tekrara muhtacım’ dediği”<sup>15</sup> bilinmektedir.

İlk Müslüman filozoflarının uyguladığı, bu tekrar tekrar okuyup hazmetme metodunun yanında, bir de azimle araştırmaktan yılmamaları ve başarıya ulaştığı zaman da çok önemli bir savaş kazanmış gibi şükretmeleri söz konusudur. Bu durumu İbn Sina’da da görmekteyiz. Filozofumuzun şu ifadeleri kullandığı naklediliyor: “Daha sonra İlm-i Kelâm ve Hikmet-i Nazariye (metafizik) tetkikine giriştim. Ne çare ki bu fende bâhis olan kitabı, hemen 40 defa tekrar ettiğim ve lafızlarını kâmilten ezberlediğim halde, bir türlü mana çıkaramıyor ve bir şey anlayamıyordum. Bu hâl beni pek me’yus ediyordu. Bir gün bir kitapçı dükkanına uğramıştım. Bir kitap müzayede olunuyordu. Baktım, kitap o zamana kadar anlayamamış olduğum bir fenne, Hikmet-i Nazariye’ye (Metafizik) ait idi. Bu fen anlaşılmaz ve hiçbir şeye yaramaz diye kitabı iade ettim. Kitapçı ısrarla, sahibinin paraya ihtiyacı olduğu cihetle pek ucuz, hatta üç dirheme kadar verebileceğini beyan etti. Kitapçının ısrarı üzerine nihayet almaya mecbur oldum. Bu kitap Hikmet-i Nazariyeye (Metafizike) ait Farâbî’nin bir eseri idi. Eve döner dönmez hız-ı cân ile kitabı okumaya başladım. Kitabı ikmal ettiğim zaman evvelce ezberleyip de anlayamamış olduğum bahisleri kâmilten öğrenmiştim. Artık sevincime payan yoktu. Sevincimden secde-i şükranı kapandım ve birçok sadaka verdim.”<sup>16</sup>

İbn Rüşd, Aristoteles’in eserlerine büyük, orta, küçük şerhler yazarak felsefe bilgisini geliştirmiştir. Kur’an tefsiri model alınarak büyük şerhlere tefsir ismi verilmiştir. Küçük şerhler ise telhis olarak anlamlandırılmıştır. Bu şerhlerden mütevellit Aristoteles’e hayranlığı son derece artan İbn Rüşd, Fizik (Tabiiyyat) kitabına yazdığı önsözde Aristoteles’in, mantık, fizik ve metafiziğin hem kurucusu hem de tamamlayıcısı olduğunu belirterek şöyle diyor: “... Kurucusu dedim; çünkü ondan evvel, bu ilimlere dair ortaya konulan kitapların hepsi onun eserlerinin yanında anmaya bile değmez. Tamamlayıcısı, dedim; çünkü ondan sonra yaşayan feylesofların cümlesi o

<sup>15</sup> Taşköprülüzâde, *Mevzuât’ul-Ulûm*, çev. Kemalüddin Mahmut Efendi, cilt I, İst. 1311, s. 341.

<sup>16</sup> Murtaza Korlaelçi, *İbn Sina’da Metafizik*, (İbn Sina, Kayseri 1984 içinde) s. 273 – 274.

zamandan bugüne kadar, yâni 1500 yıldan beri onun meydana koyduklarına bir şey ekleyemedikleri gibi onda yanlışlık da bulamamışlardır. Bir insanda bu kadar ilmin toplanması şüphesiz hayret verecek bir hâldir. Ona beşer değil, ilâhî bir melek denilse yeridir. İşte bunun için, eskiler onu, ilâhî Aristo diye anarlardı.”<sup>17</sup>

Felsefeyle uğraşmanın İslâm Dinine muhalif olmadığını Kur’andan kanıtlar getirerek savunan İbn Rüşd; “Ey basiret sahipleri iyice düşünüp değerlendirin (Haşr 3). Göklerin ve yerin melekutuna ve Allah’ın yarattığı şeylere bakmazlar mı? (A’raf 184). Bakmazlar mı deveye nasıl yaratılmıştır? Gök nasıl yükseltilmiştir? (Gâşiye 17) Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (Âli İmran 191)”, ayetlerini esas alıyor. “Tafakkuh” kelimesinden fikhî kıyaslar yapıldığı gibi, zikredilen ve benzeri ayetlerden de aklî kıyaslar yapmanın vacib olduğunu kabul ediyor. Uğraştığı alanı tutarlı olarak kabul etmek için mantıkî çıkarımlar yapıyor. Ona göre Allah, yukarıda geçen ayetler gibi birçok ayetlerde var olanları akıl ile değerlendirmeyi, onlara akıl vasıtası ile bakmayı zorunlu kılmaktadır. Bu iş ise düşünmekle gerçekleşir. O zaman düşüncenin âletlerini bilmek zorunludur.<sup>18</sup> Dolayısıyla felsefe öğreniminin zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkar. Yapacağı işleri felsefî bir metodla temellendirdikten sonra filozofun, o sahada ilerlemesi daha kuvvetli olmuştur.

Gazâlî (1058-1111) felsefeyi, Arapça’ya çevrilen felsefî neşriyattan, özellikle Farabi ve İbn Sina’nın eserlerinden öğrenmiştir. Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceğini söyleyen düşünürü göre “mantık ilmi diğer bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi konumundadır. Terazide tartılmayan bir şeyin ağır olanı hafif olanından, kârı zararından ayırt edilemez.<sup>19</sup> (...) Mantık olmadan bilgi elde etmenin de başka bir yolu yoktur. Öyleyse mantığın faydası bilgidен yararlanmaktır. Bilginin faydası da ebedî mutluluğun elde edilmesidir”<sup>20</sup> Böylece görüldüğü gibi Gazâlî’ye göre ilme giriş, metod olarak mantıkla başlar.

Gazâlî, ilmî olgunluğuna ulaştıktan sonra, yaklaşık 50 yaşlarında, ortaya koyduğu günümüzde de önemini devam ettiren şu ilke gereğince felsefe çalışmaya başladı: “Yakinen anladım ki bir bilimde, o sahadaki en âlim kimsenin seviyesine gelip de onu aşacak derecede, o ilme vakıf olmayan kimse, herhangi bir bozukluğa muttâlî olamaz. İnsan ancak bu şartlar altında iddia ettiği eksikliklerde haklı olabilir. Ben İslâm âlimleri içinde inayet ve himmetini buna teksif etmiş olan birini görmedim. (...) Nihayet anladım ki, mezhebi anlamadan ve kûnhüne varmadan reddetmek, karanlığa taş atmaktır.”<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, Ank. 1955, s. XIX.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Faslü’l - Makal*, çev. Bekir Karlığa, İst. s. 65, 67.

<sup>19</sup> Gazâlî, *Makasid el-felasife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ank. 2001, s. 43.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 44.

<sup>21</sup> Gazâlî, *Dalaletten Hidayete*, çev. Ahmet Suphi Furat, İst. 1978, s. 47.

Böylece Gazâlî, felsefeyi yasaklamak değil, onunla tam olarak uğraşmak gerektiğini seçkin zekalara zorunlu kılıyor.

Gazâlî'nin kullandığı metodun diğer önemli ilkelerini ise şöyle sıralayabiliriz:

1- Bir kavramın hangi anlamda kullanıldığını açık olarak belirtmek.

2- Önce hakkı tanımak, sonra ortaya atılan söz, hakka uygunsa, sahibi en kötü insan da olsa o sözü kabul etmek. Gazâlî'ye göre doğru olan, iyi olan bir şey, inkarcı bir filozofun ürünü de olsa alınır. “İyi para ile kötü paranın aynı kese içinde oluşu dolayısıyla yakınlık, kalp parayı iyi para yapmadığı gibi, iyi parayı da kötü para yapmaz. (...) Hak ve batıl arasındaki yakınlık da, hakkı batıl yapmayacağı gibi bâtılı da hak yapmaz.”<sup>22</sup> Burada ölçü, Kur'an ve sünnete uygunluk, akli delillerle teyit edilmektir.

3-Terkip ve tahlil yapan nazarî akıl, beş duyu verileri ile çalıştığı için sınırlıdır. Her şeyin çözümü, her şeyin bilgisi bu akıldan beklenemez.<sup>23</sup> (...) “Aklın idrak edebildiklerinin dışında kalan bu gibi şeylerin idraki, nübüvvetin hassalarından biridir. <sup>24</sup> (...) Aklın faydası ve işi, bize bu hususu bildirmek, nübüvveti tasdiğe delâlette bulunmak, kendisinin nübüvvet gözüyle idrâk edemediğini kabul etmektir. O bizim elimizden tutar ve bizi (...) nübüvveti teslim eder. Aklın hududu ve sınırı buraya kadardır.”<sup>25</sup>

Gazâlî'ye göre Nübüvvet “aklın ötesinde, içinde aklın anlamaktan aciz kaldığı şeyleri idrak eden gözün açıldığı bir haldir. Nasıl iştme duygusu renkleri, görme duygusu sesleri anlamaktan âcizse, aklın ötesinde kalan haller de akılla idrâk edilemez.”<sup>26</sup>

Gazâlî'nin kullandığı metot, Modern Çağ batılı filozoflardan bazılarınca da benimsendi. Gazâlî'nin etkisi görülen bu filozofları şöyle sıralayabiliriz: René Descartes (1596-1650), Blaise Pascal (1623-1662), Wilhelm Gottfried Leibniz (1646-1716), Emmanuel Kant (1724-1804).

Bu filozoflardan Yeni Çağın babası sayılan Descartes'in metot anlayışına kısaca dokunmakta yarar olacağına inanıyorum. Filozofa göre metot “bir hakikat bulmak için zihin kuvvetlerini kendilerine doğru çevirmek gereken şeylerin sıra ve düzeninden ibarettir.”<sup>27</sup> Bütün zihin kuvvetlerinin kullandığı metot, analiz ve sentez metodudur. Bu metot için Descartes şu dört kuralı esas alıyor ve şöyle diyor:

<sup>22</sup> A.g.e., s. 60.

<sup>23</sup> A.g.e., s. 41.

<sup>24</sup> A.g.e., s. 79.

<sup>25</sup> A.g.e., s. 83.

<sup>26</sup> A.g.e., s. 89.

<sup>27</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Ank. 1947, s. 131.

“Birincisi, doğruluğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek. Yani acele hüküm vermekten ve peşin hükümlere saplanmaktan dikkatle çekinerek, verdiğim hükümlerde ancak kendilerinden şüphe edilmeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeyleri bulundurmak.

İkincisi, inceleyeceğim güçlüklerden her birini, mümkün olduğu ve daha iyi çözümlenmek için gerektiği kadar, bölümlere ayırmak.

Üçüncüsü, en yalınç (basit) ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı basamak basamak bir merdivenden çıkar gibi azar azar en bileşiklerinin bilgisine kadar yükselmek için, hattâ tabiatları gereğince birbiri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu farzederek, düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmek.

Sonuncusu da, hiçbir şeyi unutup ihmal etmediğimden emin olmak için, her tarafta birçok sayışlar ve tekrarlar yapmak.”<sup>28</sup>

Metodun bir ahlâk gerektirdiğini savunan<sup>29</sup> Descartes ortaya koyduğu yukarıdaki metodu uygularken birtakım ahlâkî ilkeler kabul etmiştir. Bunları da şöyle sıralayabiliriz:

1-Çocukluktan beri içinde yetişilen dine sağlamca bağlı kalarak, ülkesinin kanun ve âdetlerine itaat etmek.<sup>30</sup>

2-İşlerde elden geldiği kadar karar ve sebat sahibi olmak. En şüpheli kanaatleri bile, bir defa kabule karar verdikten sonra, pek sağlam ve şaşmaz kanaatlermiş gibi, daima sebatla takip etmek.

3-Daima talihten ziyade kendini yenmeğe ve dünyanın düzeninden çok kendi arzularını değiştirmeye, genellikle düşüncelerimizden başka hiçbir şeyin tamamıyla elimizde olmadığına inanmaya çalışmak.<sup>31</sup>

Descartes, zikredilen ilkeleri esas edindikten sonra nelerden şüphe edip etmemesi gerektiğini ise şöyle dile getiriyor: “Onları daima ilk hakikatler olarak inandığım iman hakikatleriyle bir yana koyduktan sonra, geri kalan bütün kanaatlerimden serbestçe kurtulmaya çalışabileceğime hükmettim. (...) Daha önce haberim olmadan zihnime girebilmiş olan bütün yanlışları zihnimden söküp atıyordum. Bu işte, ancak şüphe etmek için şüphe eden ve her zaman kararsız görünen şüphecileri taklit ettiğim sanılmasın: Zira tersine, benim bütün maksadım kendimi şüpheden kurtarmak, yani hakikati elde etmek ve kaya ile kili bulmak için oynak toprakla kumu atmaktı.”<sup>32</sup>

<sup>28</sup> A.g.e., s. 23 – 24.

<sup>29</sup> A.g.e., s. 97.

<sup>30</sup> A.g.e., s. 29.

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

<sup>32</sup> A.g.e., s. 36.



Hakikati bulmak için, doğru bir eser yazmak için giriştiği işin önemini ve ciddiyetini vurgulamak hususunda filozof şu ifadeleri kullanıyor: “Hakikatin bilgisine ulaşmamıza engel olan bütün güçlüklerle yanlışları yenmeye uğraşmak, gerçekten savaşa tutuşmak olduğu gibi, biraz genel ve önemli bir konu üzerine yanlış bir kanaat edinmek de bir savaş kaybetmektir. (...) Bana gelince, eğer bundan önce bilimlerde bazı hakikatler buldumsa, bunların, yendiğim başlıca beş veya altı güçlükten çıkan sonuçlar olduğunu, onlara da kazandığım mutlu savaşlar gözüyle baktığımı söyleyebilirim. Hatta tasavvurlarımı tamamıyla gerçekleştirebilmek için, buna benzer iki veya üç savaş daha kazanmak ihtiyacında olduğumu söylemekten çekinmeyeceğim.”<sup>33</sup>

Görüldüğü gibi bir hakikati araştırmaya başlarken, metot olarak bir savaşa başlamak kadar ciddî davranmayı kabul eden Descartes, bir ilmi inceleme metodunu da şöyle ifade ediyor. “Bir ilmi incelemeye daima en kolay meselelerden başlamak, ve ilkin rasgele en apaçık olanları toplamak; bu ilk apaçıklıklardan çıkan neticeleri çıkarmaya çalışmak, bazılarını niçin başkalarından daha kolayca ve daha önce çıkardığımızı görmek için bu neticeler üzerine dikkatle düşünmek; bu da bizi, başka meseleleri ele aldığımız zaman, onların daha kolay meselelere bağlı olup olmadığını, ve onların neler olduğunu anlamaya muktedir kılar.”<sup>34</sup>

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle, İslâm Felsefesinde metodoloji nasıl olmalıdır? sorusuna cevap vermemiz biraz daha kolaylaşacaktır. Başta vermeye çalıştığımız metot tanımlarında bir amaç söz konusu idi. İslâm felsefesi için bu amaç hakikati, Kur’an ve sünnet ölçüleri içinde ortaya koymak olmalıdır. Varlık, bilgi ve değer üzerinde düşünürken Kur’an ve sünnet ölçüsü gözardı edilmemelidir.

İslâm filozoflarının yaptıkları gibi, önce bir felsefe eğitimi ve bilgisine sahip olmak gerekir. Bunun için de İlahiyat Fakültelerinde şöyle bir Felsefe Tedrisatının uygulanmasının verimli olacağını düşünüyorum:

<u>Dersin Adı</u>	<u>Sınıfı</u>	<u>Yarıyıl</u>	<u>Kredi saat</u>	<u>Ders Seçimi</u>
Felsefeye Giriş	I	I	3	Zorunlu
Mantık	I	II	3	Zorunlu
İlk Çağ Felsefesi Tarihi	II	I	3	Zorunlu
Yeni Çağ Felsefesi Tarihi	III	I	3	Zorunlu
Sistematik Felsefe	IV	I	3	Zorunlu
Günümüz Felsefe Akımları	IV	II	2	Seçmeli

<sup>33</sup> A.g.e., s. 81.

<sup>34</sup> A.g.e., s. 133.

Gerek İslâm Felsefesinin Antik Felsefe dayanması, gerekse İslâm ve batı felsefeleriyle uğraşanların, aynı zamanda her ilâhiyat mezununun, gereken felsefî kültüre sahip olabilmesi için yukarıda belirtilen felsefe derslerini alması bir bakıma zorunluluk arz etmektedir. Çünkü İslâm Felsefesi ve yaşayan aydınlar, her çağın felsefesiyle iç içedir.

İslâm Felsefesiyle uğraşacak her elemanın Arapça ve bir batı dilini öğrenmek mecburiyeti vardır. Bu dilleri geliştiremeyen elemanın İslâm Felsefesi sahasında uğraşması uygun değildir.

Yüksek Lisans düzeyinde dört kredi saatlik bir dönem zorunlu bir “Felsefî Dissertasyon” dersi konulmalıdır. Çünkü felsefî düşüncüyü elde etmek ve tüm kesinliği ile onu yönetmek için zorunlu iki çalışma vardır: 1- Dissertasyon, 2- Metin yorumlama. Felsefî çalışma, disiplinli, karmaşık ve düzenli, gelişmeyi ve formasyonu amaç edinen, bazı ilke ve anlaşmalara dayanan bir faaliyettir. Dolayısıyla bu çalışmalara uyarlı bir metod kesin olarak zorunludur.<sup>35</sup>

“Felsefî metod “iradeci” bir postulaya dayanır. Bu metod hazırlıksız konuşmak, doğuştan nitelikleri ve yetenekleri gün ışığına çıkarmak değil, dereceli davranarak ve iradeye dayanarak güçlüklerle birer birer hakim olmaktır.”<sup>36</sup>

Jacquelin Russ felsefî dissertasyona uygulanacak metodun temel ilkeleri olarak şunları sıralıyor:

1-Her kavrama kesin olarak sınır koyma. Her düşüncenin objesinin ve her esas kavramın sınırlarını belirleyerek hareket etmek gerekir. Bu sınırlama ve tanımlama ilkesi metodun emredicisi ve oluşturucusudur.<sup>37</sup>

2-Analitik seyir: İlk önce ifadeyi veya eserin fragmentini, kurucu öğelerine ayırarak hareket etmek gerekir. Bu öğeler arasındaki ilişkileri yakalamak ve sonraki devreler için materyalleri hazırlamak. Kurucu öğelere ayırıştırma her araştırmanın, özellikle felsefî çalışma egzersizlerinin canlılığını temsil eder.

3-Sentetik seyir: Basit öğelerinden itibaren bir bütünü yeniden kurmayı amaçlayan sentetik seyir olmaksızın analiz hiçbir anlam taşımaz. Metodun önemli ilkelerinden biri, analizin çeşitli öğeleri arasındaki vasıtaları, köprüleri ve ilişkileri mükemmel bir şekilde yerleştirerek hareket etmektir. Bir dissertasyonda önemli olan şey, bölümler, cümleler, başlıklar v.s. arasındaki ilişkidir.

4-Düzenlenmiş seyir: Sentez ilkesi düzenin ilkesinden ayrılmaz. Bir felsefî çalışmayı gerçekleştirmek, en basitten en karmaşığa doğru giderek düzene göre hareket

<sup>35</sup> Jacquelin Russ, *Les Méthodes en philosophie*, paris 1992, s. 7.

<sup>36</sup> A.g.e., s. 14.

<sup>37</sup> A.g.e., s. 16.

etmektir. Kavramların ve çeşitli öğelerin düzenli bir bağla irtibatlandırılması gerekmektedir. Her felsefî çalışmanın ve daha özel olarak, dissertasyonun kalitesi fikirler arasında kurulmuş düzene ve bu fikirlerin organizasyon biçimine bağlıdır.<sup>38</sup>

5-Birliği sağlayan yönetici bir fikre başvurmak: Metodlu olarak davranmak, öz birliğine başvurmaktır. Bir dissertasyon veya bir yorum, bu ana fikir etrafında birleştirilirse ancak bir değere sahip olur. Felsefî bir çalışmayı iyi yönetmek için, pek zekîce ve rasyonel olarak sonuca kadar ilerlemeye yardım eden düzenleyici fikrin ardından koşmak gerekir. Bu düşünce, bir bakıma bütünlüğün felsefî çatısını besler.

6-Bizzat kavramlarda iç dinamiği düzenlemek. Çok anlamlı ve hareketli olan bu kelimeler nadiren değişmez ve kesin bazı tanımlar gerektirir.

Zikredilen metodun bu ilkeleri, sınırlama, analiz, sentez, düzen, yönetici fikir araştırma, bir iç dinamiğin düzenlenmesi, zihnî çalışmaların bir çoğunda geçerli, zorunlu kılıcı formüller oluştururlar.<sup>39</sup>

Metodun esas ilkelerini özetleyen tablo ise şöyle gösterilebilir:

Kaçınılacak hususlar	Uygulanacak ilkeler
-Ortaya konulmuş terimlerin kimliklerini tesbit etmeksizin davranmak.	-Daha büyük kavramların kimliğini tesbit etmeye ayrılmış tanımlar üretmek.
-Ayrım yapmaksızın davranmak.	-Öğeleriyle özdeşleşen her ifadeyi analiz etmek ve ayırtmak.
-Kavramsal ilişkinin idesini unutmak.	-Kavramsal vasıtalar ve ilişkiler kurmak.
-Düşüncesini dağıtmak. Paragraf veya kısımları yan yana koymak.	-Her felsefî çalışmada, temel bir birlik getiren yönetici bir fikir ile hareket etmek (opérer).
-Kavramlar yığılmasında (fouillis), zincirlemesiz, organizasyonsuz çalışmak ve kurgular yapmak.	-Aklî düzene göre davranmak.
-“Tasvirici”, “olumlu” veya “dogmatik” bir analizde kalmak	-“Sorgulama” ilkesine itaat etmek, her başlığı sorguya çekmek.

<sup>38</sup> A.g.e., s. 17.

<sup>39</sup> A.g.e., s. 18.

-“Pozitivist” veya “şeyci” bir yaklaşıma göre, objeye “dalmış” olarak kalmak.	- Objeden süjeye giderek, derin düşünceyle ilgili aktiviteyi ortaya koymak. <sup>40</sup>
---	---

Felsefî düşünceyi elde etmenin ikinci önemli yolunun ise metin yorumlaması olduğunu belirtmiştik. Dissertasyon ile metin yorumlama arasında, metodolojik yönden nasıl bir ilişki olduğuna bakarsak: Dissertasyonda felsefî bilgiler açık olarak, rasyonel bir şekilde kullanılır. Metin yorumlamada ise, hiçbir şahsî görüş için içine girdirilmeden yazarın düşüncesine bağlı kalma mecburiyeti vardır. Yorumcu zeka ve becerisini kullanarak metnin aslına sadık kalarak okumasını bilmelidir. Dissertasyonda hür düşünce kullanılırken, metin yorumunda yazarın düşüncesine sadık kalmak mecburiyeti vardır.<sup>41</sup>

Dissertasyonda olduğu gibi, metin yorumunda da birtakım yönetici ilkeler vardır. Bunları şöyle ifade edebiliriz:

1- Metni okumayı bilmek: Eylemin ilk yönlendirici ilkesi ve ilk kuralı, stratejik bir rol oynayan önemli kavramların ne olduğunu anlamaya ve temel tanımları sağlamaya ayrılmış dikkatli okuyuşun zorunluluğunu ilgilendirir. Bir metin okunurken, ikinci ve üçüncü el eserler değil, aynı metnin kalan kısımlarıyla ilişkisi düşünülmelidir. Bir düşünce ürünü olan çalışma meyveleri daima birbiriyle ilişkili olurlar.

2- Dikkatini düzene koymak: Elde bulunan metnin okunuşunda dikkate daima hakim olunmalıdır. Bu hakim oluş, yorumun seyrinde merkez rolü oynar.<sup>42</sup>

3- Metne ve metnin anlamına güvenmek. Bir metni anlamak tamamen anlamlı, açık ve aydınlatıcı satırları yazmaktır. Metne güvenilmediği zaman dikkatler imkanlarının sonuna kadar kullanılmıyor. Anlamlı ve kesin öğeler kaybediliyor. Güven noksanlığı, dikkat noksanlığını, ruhî darlığı, objeye kapalılığı getiriyor. Gerçekte bir metni anlamada, dikkat, metnin iç mantığını ve onun gerçek anlamını yakalamayı gerektirir.<sup>43</sup>

Metne ve metindeki anlama güvenin kaynak olması bakımından ele alırsak, için içine eleştiri girer. A. Z. Velidi Togan (1890-1970), eleştirinin görevi “önümüzde bulunan bir kaynağın, bir hâdise hakkında şahadetinin ve bundan çıkarılan neticenin hakikate mutabık olup olmadığı meselesini incelemek olduğunu söylüyor.”<sup>44</sup>

<sup>40</sup> A.g.e., s. 21.

<sup>41</sup> A.g.e., s. 151.

<sup>42</sup> A.g.e., s. 158.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 159.

<sup>44</sup> A.Z. Velidi Togan, a.g.e., s. 75.

Ona göre bir kaynak hakkında iki türlü eleştiri vardır. Bunlardan biri dış eleştiri, diğeri ise iç eleştiridir.

Dış eleştiri, bir kaynağın olaylar hakkındaki tanıklığının kabule şayan olup olmadığını tetkik etmektir.

İç eleştiri, kaynaktaki ifadelerin olaya tanıklıklarının karşılaştırılarak değerlendirilmesidir.<sup>45</sup>

Dış eleştiri birkaç yönden yapılır:

1- Elimizdeki kaynağın sahte olup olmadığının araştırılması.

2- Yazarı bilinen kaynağın nerede ve ne zaman yazıldığının kesin olarak tesbiti.

3- Yazarı bilinmeyen bir eserin, eserin yazıldığı devirdeki yazarlardan birine ait olup olmadığı.

4- Eserin orijinal olup olmadığı.

5- Bir eserin asıl metninin tenkitli neşriyatının yapıp yapılmadığı.<sup>46</sup>

Bir kaynağın dış eleştirisinden sonra o eserin itimada şayan olup olmadığı tesbit etmek, metne güven sağlar. İç eleştiri de birkaç cepheden ele alınabilir:

1- Eğer eser haberle ilgili ise, önce yazarın şahsiyetini, hayatını, hangi din, mezhep ve partiye mensup olduğunu; medeniyet düzeyinin, ilgi alanlarının, çalışma tarzının ve haberlerinin itimada şayan olup olmadığını tesbit etmek.

2- Bir eserin değeri ortaya konulurken insan kendini bir hâkim gibi kabul etmelidir.

3- Eserin ifadelerindeki çelişkileri zorla halletmeye çalışmanın bir cinayet olduğunu bilip, problemi orada olduğu gibi bırakmak gerektir.<sup>47</sup>

Tercüme edebilecek derecede anlaşılmayan bir metnin yayımlanmasına asla girişilmemelidir.<sup>48</sup>

İslâm Felsefesinin günümüz dünyasında yerini alması için ilk Müslüman düşünürlerin eserlerinin günümüz Türkçesine aktarılması önde gelen bir zorunluluk arz etmektedir. Kindî, Maturîdî (?-944), Farâbî, İbn Sina, Gazâlî, İbn Rüşd, Fahrettin Razî (1149-1209)... gibi düşünürlerimizin eserleri dilimize kazandırılıp, yukarıda zikredilen felsefî metodla üzerinde çalışılırsa Türkiye’de İslâm Felsefesi canlılık kazanabilir. Elde edilen bu canlılık İslâm düşüncesindeki skolastik zihniyeti temizleyebilir. Batı dünyası skolastik zihniyeti Rönesansla atabildi, ve gelişmesini sağlayabildi. Batı dünyasının kurtulduğu bu skolastik zihniyet, Platon, Aristoteles, Plotinos ve Stoacıların eserlerinin Arapçaya çevirileri ile İslâm düşüncesine de girmiştir.

<sup>45</sup> A.g.e., aynı yer.

<sup>46</sup> A.g.e., s. 83 – 89.

<sup>47</sup> A.g.e., s. 97 – 101.

<sup>48</sup> A.g.e., s. 104.

Zikrettiğimiz bu batılı düşünürlerin fikirleri tam olarak öğrenilip, bunların skolastik düşünceleri İslâm düşüncesinden tamamıyla temizlenmelidir. O zaman yukarıda isimlerini zikrettiğim düşünürlerimizin, skolastik zihniyetten arındırılmış fikirleri günümüz İslâm dünyasına yeniden bir aktiflik sağlayabilir.

Batılı her büyük filozof, sistemini daima, kabul ettiği değişmeyen ilkeler üzerine kurmuştur. Onlar, değişmeyen bu ilkeleri kendi çabası ile keşfettiği için yanı sıra da kalabilmişlerdir. Değişmeyen ilkeyi, esası, bulamadan bu filozoflar kendi sistemlerini kuramamışlardır. Müslüman düşünürler değişmeyen ilke olarak, yanlışı imkansız *Kur'an*'ı ve onun en doğru açıklaması olan sünneti esas alırlarsa, hem İslâm dünyasını, hem de dünyanın bütün insanlarını, düştüğü hata ve yanlışlardan kurtarabilirler.

İnsanın ihtiyaçları her zaman değişebilir, fakat tabiatı asla değişmez. İnsanı yaratan Allah, değişmeyen insan tabiatına uygun değişmez ilkeler vahyetmiştir. Bu değişmez esasları, kendi bütünlük ve tutarlılığı içinde, asr-ı saadete uygun olarak, rasyonel bir şekilde açıklamak Müslüman düşünürlerin görevidir. Müslüman toplumun millî değer ve gayelerine uygun olarak fikir üretebilen Müslüman düşünürler ancak toplumun birlik içinde gelişmesini sağlayabilirler. Müslümanların değişen ihtiyaçlarına, değişmeyen ilkelerden (*Kur'an* ve sünnet) kalkarak çözüm üretmek ancak, Müslüman toplumu geri kalmışlıktan kurtarabilir. Müslüman mütefekkirler ve Müslüman halk, millî gayeye hizmet ederek onu kuvvetlendirmeye beraberce çalıştıkları an İslâm aleminde ilerleme meydana gelebilir. İşte o zaman İslâm Felsefesi gerçek görevini yerine getirmiş sayılabilir.

Her yıl uluslararası İslâm Felsefesi kongreleri düzenlenip, neticelerin Türkçe, Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca'ya çevrilerek yayınlanması, İslâm Felsefesinin dünyaca tanınmasını sağlayacak, Müslüman düşünürler arasında iletişimi gerçekleştirecek en etkili ve önemli bir araç olacaktır.

Sonuç olarak, bize göre İslâm Felsefesinde takip edilmesinde yarar gördüğümüz metodu şöyle özetleyebiliriz:

1- İslâm Felsefesi eğitimiyle uğraşanların, felsefenin önemini mutmain olarak kabul etmesi gerekir. Bunun için **“Allah hikmeti dilediğine verir. Kime de hikmet verilmişse şüphesiz ona çok hayır verilmiş demektir. Bunu akıl sahiplerinden başkası düşünemez.”**<sup>49</sup> hükmünü esas almak yeterli olsa gerektir. Bu lütfeye mazhar olmak, inanan bir kimse için en büyük şereflerden biridir. Bu mertebeye nail olmuş kimse, “hikmet Müslüman'ın yitik malıdır, bulunduğu yerde onu alır”<sup>50</sup>, “kişinin

<sup>49</sup> Kur'an 2 / Bakara 269.

<sup>50</sup> Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve et-Tirmizî, *el-Camius-Sahih ve Huve Sünnetu't-Tirmizî*, cilt 5, Kahire 1965, s. 51.

hikmetten bir kelime öğrenmesi, onun için dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır”<sup>51</sup> açıklamaları ışığında “iki günü birbirini tutan ziyandadır”<sup>52</sup> esası doğrultusunda, “**insan için ancak çalıştığının karşılığı vardır**”<sup>53</sup> ilkesi gereğince, bu sahada terakkiye doğru koşmak mecburiyetindedir.

*Kur’an*’daki, ilim ve düşünceyle ilgili ayetlerin sayısı 750’yi aşmaktadır. Ayrıca *Kur’an*’daki “akıl” ve türevleriyle ilgili ayetlerin sayısı 49, tefekkür 18, tedebbür 4, kalp sahipleri 16, kalp kelimesinin geçtiği ayetler ise 132’dir. Bu durum da Müslümanların felsefeyle uğraşmak mecburiyetini açık olarak ortaya koyuyor.

Katip Çelebi (1609-1657)’nin “felsefe ve hikmet ilimleri, İslâm’ın fethinden sonra Osmanlı Devletinin orta devrelerine kadar Anadolu’da da faydalı oldu. (...) Gerileme devri başlayınca, bazı müftülerin, **felsefeyi** tedrisattan kaldırıp, onun yerine **Hidaye** ve **Ekmel** derslerini koymaları sebebiyle ilimlerin rüzgarı durdu. İlimler bütünüyle yok oldu,”<sup>54</sup> şeklindeki haykırışı kültürümüzde felsefenin önemini yeteri kadar vurgulamaktadır. Osmanlı medreselerinde Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Mantık dersleri tedrisattan kaldırılmıyor, kaldırılan sadece felsefe dersi. Netice, medreselerde ilim rüzgarı tamamıyla duruyor. Günümüz Müslüman düşürlerinin üzerinde önemle duracakları konulardan birinin, bu durum olduğu inancındayım.

Descartes bu hususta şöyle diyor: “İnsan zihninin bilebildiği bütün şeyleri içine alan bu felsefenin faydalarını göz önüne koymak ve bizi yalnız onun, en vahşi ve en barbar insanlardan ayırdığına, ve bir milletin fertleri ne kadar iyi felsefe bilirse o milletin de o kadar medenî ve incelmış olacağına inanmak gerektiğini göstermek istedim. Böylece bir devlette mevcut olabilecek en büyük nimet, orada gerçek feylasofların bulunmasıdır. Bundan başka, her insanın, kendini felsefe tetkiklerine veren kimselerle özel olarak bir arada yaşaması faydalı olduğu gibi, asıl kendinin felsefeyle uğraşması, şüphe yok, ölçülmez derecede daha iyidir. (...) Daha doğrusu felsefesiz yaşamak, açmaya çalışmadan gözü kapalı yaşamaktır. Üstelik, gözümüzün görüp meydana çıkardığı bütün şeyleri görmenin verdiği zevk, asla felsefenin bulup meydana çıkardığı şeylerden edinilen bilginin verdiği neşeye ölçülemez. Ve sonra bize, ahlakımızı düzenleme ve bu dünyada hayatımızı idare için felsefe öğrenmek, adımlarımıza öncülük için gözlerimizi kullanmaktan çok daha elzemdir.”<sup>55</sup>

2- Arapça ve batı dillerinden en az birini çok iyi bilmek gerekir. Kaynak eserlere doğrudan ulaşmanın biricik yolu budur. Dil öğrenimini verimli ve kısa yoldan

<sup>51</sup> Taşköprülüzâde, *Mevzuât’ul-Ulum*, çev. Kemalettin Mahmut Efendi, cilt II, İst. 1311, s. 261.

<sup>52</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-Hafa ve Muzilu’l-Elbas*, cilt 2, Kahire 1351, s. 233.

<sup>53</sup> Kur’an 53 / Necm 39.

<sup>54</sup> Kâtip Çelebi, *Keşf-üz-Zunun an Esâmi’l-Küttip ve’l-Fünun*, cilt I, İst. 1971, s. 680.

<sup>55</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. Mehmet Karasan, Ankara 1947, 103.

halletmekse adayın, öğrenilmek istenilen dilin konuşulduğu ülkelerde en az bir yıl dil öğrenimi görmesidir.

3- Klasik mantığın mükemmelen öğrenilmesi, **dissertasyon** ve **metin yorumlama** bilgisinin detaylı olarak geliştirilmesi gereklidir. Araştırma tekniği ve imlâ bilgisinin yeterli hale getirilmesi de önemlidir. Arapça kaynak metinlerin içinden çıkacak derecede Arapça bilgisi adayı başarıya ulaştırır.

4- Bütün felsefelerin temelini teşkil eden Antik doğu ve Antik batı felsefeleri ile Orta Çağ Felsefesine tam hakimiyetin sağlanması gerekir. Bu çağların bilgisine sahip olmak, *Kur'an*'la ilgili görüşleri karartmamalıdır. Yani Öğrenilen felsefî bilgiler esas alınarak *Kur'an* yorumlanmamalıdır. *Kur'an* ve sünnet esas alınmalı, Felsefî bilgiler bu ölçüye göre değerlendirilmelidir. Muhammet İkbâl (1873-1938)'in ifadesi ile "ilk zamanlarda Kur'an-ı Kerim'in ruhunun Yunan felsefesine ters düşmediği fikrine kapılan Müslüman düşünürler bu mukaddes kitabı da Yunan düşüncesinin ışığında okuyup, incelemeye çalıştılar. *Kur'an-ı Kerim*, gözle görülür, elle tutulur gerçeklere ağırlık veren bir ruh taşıırken, Yunan felsefesi hayal ve faraziyelere dayanır. Onun için bu tür çabalar eninde sonunda başarısız olmaya mahkumdur."<sup>56</sup>

5- Her Müslüman Türk düşünür, Türkçe'nin felsefî bir dil halini alması için kendi çapında bir çaba sarf etmeyi amaç edinmelidir. Bunun için de Türkçe felsefî kavramlar üretmek, her çağın önemli felsefî eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesini gerçekleştirmek gerekir. Felsefeyle uğraşan her Müslüman Türk, kendi sahası ile ilgili önemli gördüğü felsefî eserleri dilimize kazandırmalıdır.

6- Felsefe tarihine bütünüyle hakim olmaya çalışmak gerekir. Çünkü İslâm düşüncesine yöneltilen haksız ve kasıtlı eleştiriler, ancak saldıran sistemin bilinmesiyle reddedilebilir. Bunun için de teist, ateist, nihilist, pragmatist vs. bütün felsefî sistemler bilinmek durumundadır. İkbâl'in deyişiyle "Müslümanlara büyük bir görev düşmektedir. Bizim görevimiz geçmişle ilişkimizi koparmadan İslâmiyet'i bir düşünce sistemi olarak ele almak derinliğine yeniden incelemektir."<sup>57</sup>

7- Mukallit değil orijinal olmaya çalışmak gerekir. Descartes'ın şu sözleri dikkate değer niteliktedir: "İtiraf edeyim benim için en büyük tetkik zevki, başkalarının kanıtlarını dinlemek değil, onları kendi vasıtalarımla bulmaktır."<sup>58</sup> (...) Ben, kendilerini yenisini yapacak güçte görmedikleri için ancak eski eserleri tamirle uğraşan küçük sanatkarlar gibi olmak istemiyorum."<sup>59</sup> Meseleye bu açıdan bakacak olursak, daima

<sup>56</sup> Muhammet İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmet Esrar, İst. 1984, s. 176.

<sup>57</sup> A.g.e., s. 136.

<sup>58</sup> Descartes, a.g.e., s. 100.

<sup>59</sup> A.g.e., s. 107.



Müslüman filozofların taklitçi ve aktarmacı yönünü değil, orijinal yönünü ortaya çıkarmaya çalışmak gerekmektedir. Yeni yetişen Müslüman düşünürlerin de orijinal olmaya çalışması tabii olarak zorunluluk arz etmektedir.

8- Yukarıda da vurgulandığı gibi, her Müslüman düşünür, uğraştığı konuya başlarken büyük bir savaşa girmiş gibi ciddi davranmak, o saha ile ilgili bütün kaynakların bilgisini elde ettikten sonra eleştirel yöntemle işe girişmek mecburiyetindedir. İlmî ve felsefî bilgi temelde eleştiriye dayanır. Bir problem üzerinde rasyonel, objektif, şumullu ve tutarlı düşünürken eleştirel yönü de unutmamak gerekir. Savaş ciddiyeti ile ele alınıp başarılabilen bir konunun zafer edasıyla da kutlanması, hak edilmiş akademik bir mutluluk olmalıdır.

**Résumé: *Le Problème de la Méthodologie dans la Philosophie Islamique.***

Pour résoudre le problème de la méthodologie dans la philosophie Islamique il faut analyser les méthodes employées par Kindî, Farâbî, İbn Sina (Avicenne), Gazâlî, İbn Rüşd (Averroès) et à l'égard de la methode les successeurs de Gazâlî comme Descartes, Pascal, Leibniz, Kant. La méthode philosophique repose sur un postulat *volontariste*. Cette méthode est de maîtriser une à une les difficultés, en procedant par degrés et en s'appuyant sur la volenté. Pour apprendre à philosopher il faut opérer par la médiation de deux types de travaux: 1<sup>o</sup>- La **dissertation**, 2<sup>o</sup>- Le **commentaire**.

Nous pouvons résumer ainsi les méthodes qui pourront être utiles à la philosophie Islamique:

- 1- Croire absolument l'impottance de la philosophie et des valeurs de religion Islamique.
- 2- Savoir les principes fondamentalles des deux travaux ci-dessus.
- 3- Savoir très bien la langue arabe et l'un des langues occidentales.
- 4- Apprendre parfaitement la logique classique.
- 5- Bien connaître l'histoire de la philosophie, notamment la philosophie d'orient antique-la philosophie d'occident antique et la philosophie de moyen âge.
- 6- Travailler pour être original, mais non pas pour être imitateur.
- 7- Quand on commencera un travail il faut agir sérieusement comme si on entrera dans la guerre. Il faut féliciter le résultat réussi de ce travail comme une victoire remportée.

## DESCARTES VE SPİNOZA DÜŞÜNÇESİNDE GERÇEK İYİ KAVRAMI

Nurten GÖKALP\*

İlkçağdan özellikle de Platon'dan beri sürdürülmekte olan gerçek iyinin araştırılması çabası 17. yüzyılda, Descartes'le başlayan gelenekte de önemlidir ve hakikatin anlaşılması ile yakından ilgilidir.

Kartezyen filozoflar arasındaki bu ortak belirleyici, aralarındaki farklılıklara rağmen temeldir.

Buradaki amacımız gerçek iyi ile hakikatin araştırılması arasındaki ilişkiyi Descartes ve Spinoza düşüncesini temele alarak ortaya koyabilmektir.

### Descartes

Descartes'e göre ahlâkın en son gayesi, hedefi **üstün iyidir**: "...sadece iyiliğin bilgisinden başka hiçbir şeyden gelmeyecek derecede katkısız ve eksiksiz olan faziletlerin hepsi aynı mahiyettedir ve onları yalnız bilgelik adı altında toplayabiliriz."<sup>1</sup> Bu **üstün iyiyi** veren bilgelikle, kişinin bilgisi ile bilgeliğinin meyvesi olan ve onu üstün iyi ile ilişkilendirecek olan ahlâkı birbirini tamamlamaktadır.

Descartes düşüncesinde aklını gücü yettiği kadar iyi kullanan, bütün işlerinde en iyi olduğuna hükmettiği şeyi yapabilmek için sağlam ve sabit bir iradeye sahip olan kimse gerçekten bilgedir ve bundan dolayı doğru, cesur ve ölçülü olduğu oranda diğer bütün faziletlere de sahiptir.

Bilgili olmak ve bilgisini uygulamak yeteneği olarak belirlenebilecek bilgelik için ne gereklidir?

Descartes bu sorunun cevabını Prensese Elizabeth'e yazdığı mektupta şöyle vermektedir: "...bahsettiğimiz bu bilgelik için iki şey lazımdır; birincisi anlayış (müdrake) iyi olan her şeyi bilmelidir; ikincisi, irade de daima anlayışı takibe hazır

\* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

<sup>1</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul 1988, s. 2.

olmalıdır; bunlardan yalnız irade bütün insanlarda eşit olarak mevcuttur, hâlbuki bazıların anlayışı diğerlerinin ki kadar iyi değildir.”<sup>2</sup>

Anlayış ve irade olarak belirlenen bilgelik incelendiğinde, onun yalnızca işlerde ölçülülük değil, hayatı devam ettirmede ve sağlığı korumada insanın bilebileceği bütün şeylerin tam bilgisine sahip olma anlaşılmalıdır. Böyle bir bilgi de ilk nedenlerden çıkarılmış bilgi yani felsefenin bilgisidir. Descartes için bilgelik araştırması felsefe yapma, felsefe yapma ise yetkin bilginin oluşturulması yani ilk neden ve ilkelerin araştırılması ile işe başlanmasıdır.

Descartes bu ilkelerde de iki şartın olması gerektiğini ifade eder. Birincisi, bu ilkelerin açık ve apaçık olmasıdır ki, insan aklı onları dikkatle tetkik ettiğinde onların doğruluklarından şüphe etmemesi; ikincisi, başka şeylerin bilgisinin bu ilkelere bağlı olmasıdır.<sup>3</sup>

İnsan zihninin bilebileceği şeyleri içine alan böyle bir felsefe etkinliği, onu başkalarının ardından gözü kapalı gitmesini engelleyecek, ahlâkını düzenleme ve hayatını yönetme imkanı verecektir. İnsanın temel düşüncesi ruhun gerçek gıdası olan bilgeliği aramak ve böyle büyük bir iyiliği istemektir. “Bu, bir **üstün iyi**, hakikatin ilk nedenlerle bilinmesinden, yani felsefenin incelediği bilgelikten başka bir şey değildir.”<sup>4</sup>

Yaşadığı dönemde ulaşılan dört bilgelik derecesinden bahseden Descartes, bilgeliğin ilk derecesinde, düşünmeksizin elde edilebilecek derecede kendiliğinden açık kavramları; ikinci derecesinde duyuların tecrübesinin bildirdiği bütün şeyleri; üçüncüsünde, başka insanlarla iletişimin öğrettiği şeyleri; dördüncüsünde, iyi bilgi vermeye yetenekli kişilerin yazdığı kitapları okumayı saymaktadır. O zamana kadar elde edilen bütün bilgeliğin de ancak dört yolla olabildiğini ifade etmektedir.<sup>5</sup>

Ancak asıl olan bu dört dereceden ölçsüz biçimde üstün olan beşinci dereceyi çıkarmaktır ki bu da bütün şeylerin ilk sebeplerini kendilerinden çıkarabileceğimiz, ilk nedenleri ve gerçek ilkeleri aramaktır. İşte gerçek anlamda filozoflar bu bunun için çalışanlardır.

İnsan hayatının **üstün iyisini** teşkil eden bu en yüksek bilgelik basamağına iletebilecek gerçek ilkelerin kendi ileri sürdüğü ilkeler olduğunu kanıtlamak isteyen Descartes, bunlardan ikisini şöyle belirlemektedir: birincisi bu ilkelerin pek açık olduğu, ikincisi ise bu ilkelere diğer bütün şeylerin çıkarılabileceğidir.

<sup>2</sup> A.g.e., s. 3.

<sup>3</sup> A.g.e., s. 6.

<sup>4</sup> A.g.e., s. 8.

<sup>5</sup> A.g.e., s. 8.

Bu ilkelerin pek açık olduğunu onları bulmak için kullandığı yöntem ile gösterebileceğini ifade eden Descartes'e göre, bu öylesine şüphe götürmez bir hakikattir ki, incelendiğinde reddedilmesine imkan yoktur ve insan aklının bilebileceği şeylerin en açık ve apaçığıdır. Yani insanın her şeyden şüphe edebilmesine rağmen yalnızca düşünen kendinden şüphe edemeyeceği gerçeğidir. Bu düşüncenin varlığı ilk ilkedir; bundan pek açık bir şekilde çıkarılabilecek olan da dünyada varolan bütün şeylerin yaratıcı bir Tanrı vardır ve bütün hakikatlerin kaynağıdır. O düşüncemizi öyle bir tabiatta yaratmıştır ki, zihnin pek açık bir şekilde kavranan şeyler üzerindeki hükümlerde hiçbir zaman aldanmasına imkan yoktur. Bu ilkeler metafizik ilkelere ve bunlardan cisimli ya da fizik ilkeler çıkarılır. Fizik ilkeler, çeşitli şekilleri olan, çeşitli tarzda hareket eden, uzunluluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı bulunan cisimler vardır.

Descartes'e göre ilkeler arasında konan bütün hakikatler her zaman herkes tarafından bilinmesine rağmen, bunları felsefenin ilkeleri olarak düşünen yani bunlardan dünyada bulunan bütün şeylerin bilgisini çıkarabilecek hakikatler olarak kabul eden kimse olmamıştır. Mevcut bilimlerde bunları vermekten çok uzaktır. Çünkü onlar da ilkelerini felsefeden aldıkları için sağlam olmayan bir temel oluşturmuşlardır. Ahlâktan bahsedenler ise erdemleri yükseltilere çıkarıyor, dünyadaki bütün şeylerin üzerinde gösteriyor ama onları yeterince öğretmiyorlar.<sup>6</sup>

O halde bu ilkeleri elde etmeye, doğru düşünmeye, yani iyi hüküm vermeye ve en yüksek ilim elde etmeye çalışmak lazımdır. Zira bunu elde etmeye gücü yetmeyecek hiçbir zihin yoktur. Bu türlü ilkeleri ve ondan çıkarılacak şeyleri anlayacak kadar akıl herkeste vardır. Sadece zihni olgunlaştırmak, bunun için de bu üstünlükleri elde edebilecek şeyleri tatbik etmek, akli kullanmak gerekir.

Peki, nasıl gerçekleşebilir?

Descartes'e göre akıl veya sağduyu insanı hayvanlardan ayıran tek şey olmasına ve herkeste bulunmasına karşın çeşitli sebeplerle bunu herkesin kolaylıkla gerçekleştirmesi de beklenemez. Çünkü peşin hükümlerin ötesinde insanların bilimleri inceleme ve öğrenmeyi ihmal etmeleri ya da fazla ateşli olanların da acele edip açık olmayan ilkeleri kabul ederek şüpheli, belirsiz sonuçlara sürüklenmeleri gibi nedenler, insanın bu ilkelere dolayısıyla hakikate ve üstün iyiye ulaşmasını engellemektedir.

O aklını kullanma ve ilimlerde hakikati aramak için yapılması gerekenleri Metot Üzerine Konuşma adlı eserinde ele alır. Ancak bu yöntemi uygulamadan önce kişi kendi hayatını düzenleyen bir ahlâk edinmelidir. Bu, bütün bilimlerin (tıp ve teknik) tam

<sup>6</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, İstanbul 1986, s. 9.

bilgisini gerektiren ve bilgeliğin son basamağı olan en yüksek ve en tam ahlâka (**üstün iyiye**) ulaşmaya kadar geçerli olan geçici bir ahlâktır.

Bu geçici ahlâkın ilkeleri nelerdir?

“Birincisi Tanrı’nın çocukluğumdan beri içinde yetişmeme lütuf ve inayet buyurduğu dine sağlamca bağlı kalarak, memleketimin kanun ve adetlerine itaat etmek, en ölçülü ve aşırıktan en uzak kanaatlere göre idare etmektir.”<sup>7</sup>

İkincisi işlerinde mümkün olduğu işlerinde karalı ve sebatkâr olmak ve en şüpheli durumlarda bile bir kez karar verdikten sonra onları ısrarla uygulamaktır.

Üçüncüsü talihten ziyade kişinin kendisini yenmesi, dünyanın düzeninden çok kendi arzularını değiştirmeye çalışması, düşüncelerin dışında hiçbir şeyi doğrudan etkileme şansı olmadığından kendi dışımızdaki şeyler hakkında elimizden geleni yaptıktan sonrasının imkansız olduğuna inanmaktır.

“En son olarak da insanların bu dünyada yaptıkları işler içerisinde en iyisini seçebilmek için bir gözden geçirmek ve tüm hayatımı, aklımı işletmekte ve kabul ettiğim metodu güderek gücümün yettiği kadar hakikatin bilgisinde ilerlemekte kullanmaya devam etmekten daha iyi bir şey yapamayacağıma inandım.”<sup>8</sup>

Descartes’in belirlediği geçici ahlâk, insanın ulaşmayı hedeflediği **üstün iyiye** elde edinceye kadar zihninin işleyişini biçimlendirme ve bu esnada hayatını düzenleme imkanı sağlayarak amacı daha kolay gerçekleştirmek için düşünülmüştür. Yani buradaki ahlâk **üstün iyiye** vermek değil, **üstün iyiye** ulaşmada gerekli uyumu sağlamaktır. Çünkü üstün iyi saadet ile ilişkilidir ve geçici ahlâk, saadeti sağlayamaz. Descartes Prenses Elizabeth’e yazdığı, 4 Ağustos 1645 tarihli mektupta bahtiyarlık ile saadeti ayırarak bu konuya şöyle işaret etmektedir:

“...hepsi mesut yaşamak istiyor, fakat saadeti vücuda getireni bilmiyor diyor, hâlbuki mesut yaşamının ne olduğunu bilmeye ihtiyaç vardır. Bahtla saadet arasında bir fark bulunmasaydı, ben buna Fransızca olarak bahtlı (heureusement) yaşamak derdim: baht ancak bizden dışarıda bulunan şeylere bağlıdır, kendi emeği ile edinemedikleri bir nimete kavuşan kimselere bilgeden çok bahtiyar denmesi de bundandır. Hâlbuki saadet (béatitude) tam bir ruh memnunluğu ile iç hoşnutluğundan ibarettir, bu ise talihin lütfuna en fazla mahzar olanlar da bulunmaz da, talihten yardım göremeyen bilgelere bolca bulunur.”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> A.g.e., s. 25.

<sup>8</sup> A.g.e., s. 29.

<sup>9</sup> Descartes, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, Çeviren: M. Karasan, İstanbul 1989, s.

Görüldüğü gibi geçici ahlâk bahtiyarlık ile ilişkilidir ve kişinin dışındaki şeylere bağlıdır. Buna karşılık asıl ahlâk kişinin zihnini biçimlendirmesi ve hayatını ona bağlı olarak düzenlemesi imkanı veren **üstün iyi** ve onun ahlâkî sonucu olan saadetle ilişkilidir.

İlkelerin elde edilmesi tasarısını insanlara tam bir felsefe sistemi vermek için yegane yol olarak gören ve gelecek nesillere yapılabilecek önemli bir hizmet olarak değerlendiren Descartes bunun gelecekteki sonuçları hakkında da şu tespitleri yapar: “İlkelerimden elde edilebilecek meyvelerin birincisi, şimdiye kadar bilinmeyen hakikatleri onlarda bulma memnunluğudur...İkincisi bu ilkeleri tetkik ettikçe karşılaştığımız bütün şeyler hakkında yavaş yavaş daha iyi hüküm vermeye ve böylece daha bilge olmaya alışmaktır...Üçüncüsü bu ilkelerde bulunan hakikatler pek açık ve kesin olduğundan, her türlü tartışma sebeplerini ortadan kaldıracak ruhları tatlılığa ve anlaşmaya hazırlayacaklardır..Bu ilkelerin son ve temelli meyvesi ise azar azar bilinenlerden bilinmeyenlere geçmek suretiyle zamanla bütün felsefenin tam bir bilgisini elde etmek ve bilgeliğin en üst basamağına çıkmaktır.”<sup>10</sup>

Descartes için bu ilkeleri elde etmenin ne kadar önemli ve bu ilkelerle hakikatin araştırılmaya devam edilmesi sonucunda elde edilen bilgelik ile kazanılacak hayat olgunluğu ve saadetin önerilen tek yol olduğu yukarıdaki ifadelerde oldukça açık bir şekilde ortaya koyulmaktadır.

Bu ilkelerin araştırılması nasıl yapılmaktadır?

İlkelerin birinci bölümünde düşüncelerin konusunu teşkil eden şey yani insan bilgisinin ilkeleri araştırılmaktadır. Yani insan bilgisinin açık ve kendinden apaçık başlangıç noktalarını tespit etmek için bir kez her şeyden gücü yettiğinde şüphe etmek yoluyla şüphe edilmeyecek kadar kendiliğinden apaçık bir noktayı bulmak. Şüphe ettiğimizden şüphe edemeyeceğimiz ve şüphe ederken varolmadığımızı düşünemeyeceğimize göre *Düşünüyorum öyleyse varım* neticesi araştırmalarımızın sonucunda ulaştığımız felsefenin ilk ilkesidir.<sup>11</sup> Bundan sonra kendiliğinden açık bir şekilde bilinen ve eldeki kesin bilgi de beden ile zihnin ayrılığı ve Tanrı'nın varlığıdır.

Descartes daha sonraki aşamada maddî şeylerin, dolayısıyla dünyanın ilkelerini tespit ederek bilginin bütünlüğü çerçevesinde ilerlemeye çalışmakta, hakikatin araştırılmasındaki ilerleyiş metafizikten fiziğe doğru devam etmektedir.

Tüm maddî şeylerin kendilerinden oluştuğu üç unsur belirleyen Descartes, bunların ilkinin çok hızlı hareket eden ‘ve şiddetli bir şekilde harekete geçirilmiş olmaları neticesinde, diğer cisimlerle karşılaştıklarında belirsiz küçüklükte parçacıklara bölünen’

<sup>10</sup> *Felsefenin İlkeleri*, s. 19-20.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 29.

çok küçük parçacıklar, ikincisini biraz daha büyük olmalarına rağmen yine de küçük ve algılanamaz olan küresel parçacıklar ki bu unsur gökleri oluşturur; üçüncüsünü de dünyanın ve diğer gezegenlerin tertip edildiği madde olarak adlandırır.<sup>12</sup> Doğadaki ilkeler ise madde ve hareket olarak belirlenir.

İlerleyişin üçüncü aşamasında insan araştırması yer alacaktır. Bilginin bütünlüğü çerçevesinde bu aşamada tüm bilgiler insanın zihinsel ve ahlâkî boyutunda birleştirecektir. Önce teorik bakımdan şeylerin apaçık bilgisine sahip, sonra da onları kullanan insan. Ancak Descartes'ın bu planlamasını tamamlayamadığı bilinmektedir. Bundan dolayı da onun insan ile ilgili değerlendirmelerini ağırlıklı olarak duygu değerlendirilmelerinin yapıldığı *Ruhun İhtirasları* adlı eseri ile *Ahlak Üzerine Mektuplar* adlı eserine dayandıracağız..

Descartes'e göre insan nedir?

Bu sorunun cevabını şu ana kadar yürüttüğümüz araştırmadan elde ettiklerimize bağlı olarak şekillendirirsek insanla ilgili ilk ilkenin zihni ile diğerinin de maddi boyutu yani bedeni ile ilgili olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu iki boyut Descartes felsefesinin temel kavramlarından olan töz kavramı ile bağlantılandırılarak anlamlandırılır. Ruh ve beden iki ayrı tözdür ve bilginin ilerleyişine bağlı olarak varlıkları hakkında herhangi bir şüphe yoktur. Onların birbirinden ayırt edilmesine vesile olan öznelikleri vardır. Çünkü yokluğun ne bir özneliği ne de niteliği olabilir. Mademki öznelikleri bilinmelerine vesile olmaktadır, bundan tözün varolduğu sonucunu çıkarmak lazımdır. O halde ruh ve beden birer cevher olarak varolmak zorundadır. “Her cevherin temelli bir sıfatı vardır, ruhun ki düşünce, cisminki uzamdır.”<sup>13</sup> diyen Descartes, her tözde onun özünü ve tabiatını teşkil eden bir öznelik olduğunu ve bütün diğer niteliklerin ona bağlı olduğunu anlatmaktadır. Cisimli töz yani bedenin özünü uzunluk, enlilik ve derinlik yani uzam / yer kaplama teşkil ederken, düşünce, düşünen tözün yani ruhun özünü teşkil etmektedir. Ruh ve bedenin iki ayrı töz olarak görülmesi ve tözleri belirleyen özneliklerin yalnızca o töze ait olup diğer tözün o özneliğe sahip olamaması şu problemi de ortaya çıkarmaktadır: Ruh, düşünen bir tözdür dolayısıyla maddesizdir. Beden ise maddedir. Bu iki töz nasıl olup da insanda bir araya gelmektedir ve nasıl olup da sadece düşünce olan ruh bedeni harekete geçirmektedir?

Bu problem Descartes felsefesinin temel problemi olup insanı iki ayrı ve birbiri ile uyumsuz unsura ayırıp ve bir bütün olarak anlaşılmasını engellediği iddiası ile

<sup>12</sup> Cottingham J., *Descartes Sözlüğü*, Çeviren: B. Gözkan, N. Ilgicioğlu, İstanbul 1996, s. 157.

<sup>13</sup> *Felsefenin İlkeleri*, s. 60.

eleştirilmektedir. Ancak o, Prenses Elizabeth'e yazdığı bir mektupta öncelikli niyetinin ruh ve beden ayrılığını ispat etmek daha sonra ise ruh ve beden birleşmesinin nasıl kavranabileceğini, ruhun bedeni nasıl hareket ettirebileceğini açıklayacağını ifade etmektedir.<sup>14</sup> Nitekim Ruhun İhtiraslarının 2. maddesinde de ruhun ihtiraslarını tanımak için onun fonksiyonlarını bedenin fonksiyonlarından ayırmak gerektiğini söyler. Çünkü yalnızca ruha ya da yalnızca bedene atfedebileceğimiz deneyimlerimiz de vardır. “ Böylece zeka irade ve bütün bilmek ve istemek tarzları düşünen cevhere, nicelik yani uzunluk, enlilik, derinlikçe uzam, şekil, hareket ve bu türlü diğer özellikler cisme aittir”<sup>15</sup>

Öte yandan ne sadece ruha ne de sadece bedene yüklenebilecek, ruh ile bedenin sıkı birlikteliğine atfedilmesi gereken şeyler de vardır: Örneğin yemek, içmek ve benzeri arzular, hiddet, neşe, aşk heyecanları gibi sadece düşünceden gelmeyen ihtiraslar ile acı, gıdıklanma, ıstık, renk, ses, koku, tat, ısı ve sertlik duyuları gibi sadece bedenden gelmeyen ihtiraslar gibi.

Descartes, ruh ile bedenin birlikteliğini ikisinin bütünleşmesi olarak değil de iki ayrı şeyin bir arada çalışması ve birbirini etkilemesi olarak anlar. Yalnızca uzam/yer kaplama olarak varolan beden ile yalnızca düşünce olarak varolan ruhun birleşmesine, ruhun bedeni hareket ettirmesi ve bedenin de duygular veya ihtiraslar oluşturmak suretiyle ruha etki etmesi anlamı yüklenir. Bu çerçevede de ihtiraslarla ilgili detaylı bir araştırma yapılır. Çünkü ihtiraslar ruh ile beden arasındaki sıkı birleşmenin karışık ve karanlık kıldığı idrakler olarak görülürler.

O, ihtirasları “ruhun, ruha atfedilen ve hayvan ruhlarının bir hareketi ile, meydana gelen, beslenen ve takviye edilen idrakleri veya duyguları veyahut da heyecanları”<sup>16</sup> olarak tanımlamaktadır. Ona göre, ruh ihtiraslarını, ruh ile bedenin birleşmesinde bağlantıyı sağlayan bir merkez olarak kabul edilen epifiz bezi vasıtasıyla elde eder. Descartes, manevî olan ruha, maddî bir merkez belirlerken ruhu da adeta maddeleştiriyor. “Ruhun başlıca merkezinin dimağın ortasında bulunan küçük bezde bulunduğunu, oradan da ruhlar, sınırlar ve hatta ruhların izlemelerine katılarak, onları atardamarlar yolu ile bütün uzuvlara taşıyabilen kan aracılığı ile vücudun bütün geri kalan bölümlerine yayıldığını kabul edelim.”<sup>17</sup> Şu sözü yukarıdaki ifadesiyle çelişki teşkil ediyor: “Bütün ihtiraslar hayvan ruhlarının hareketi ile meydana gelir”<sup>18</sup>

<sup>14</sup> *Ahlak Üzerine Mektuplar*, s. 4.

<sup>15</sup> *Felsefenin İlkeleri*, s. 57.

<sup>16</sup> *Ruhun İhtirasları*, s. 26.

<sup>17</sup> A.g.e., s. 31.

<sup>18</sup> A.g.e., s. 34.



İhtiraslar, Descartes düşüncesinde, ruh ile beden arasındaki tözsel birleşmedeki katkısının yanı sıra ruhun beden üzerindeki iktidarı açısından da önemlidir. Çünkü düşünen cevherin iki farklı yönü olan anlayış ve iradenin ihtiraslarla yakından ilişkisi vardır.

Ruhun fonksiyonlarından bahsederken ruhun etkileri ve edilgileri arasında bir ayırım yapar: “Ruhun aksiyonları dediğim düşüncelerin hepsi iradelerdir. Çünkü doğrudan doğruya ruhumuzdan geldiklerini ve ancak ona bağlı olduklarını tecrübelerimizle biliyoruz; bunun aksine olarak bizde bulunan bütün idrak ve bilgi türlerine de genel olarak ruhun passiyonları (etkilenme, infial, ihtiras) adını verebiliriz.”<sup>19</sup> Ruhun bu iki fonksiyonu yargının ortaya çıkışında dolayısıyla aklın doğru kullanılmasında önemlidir.

O halde önce anlayış ve iradeye yüklenen anlamları ortaya çıkarmak daha sonra da ihtiraslarla onlar arasındaki ilişkiyi görmemiz gerekmektedir.

İnsanda anlayış ve irade adında iki türlü düşünce olduğunu ifade eden Descartes, anlayışı çeşitli biçimlerdeki kavrama, iradeyi de karar verme olarak tanımlamaktadır. Yargıya ulaşmada hem anlayış hem de irade etkilidir. Açık ve seçik olarak kavradığımız şeyler hakkındaki yargılarımızda değil ama tam bilgisini elde edemediğimiz halde yargıya vardığımızda aldanabiliriz. Anlayış olmadan yargı mümkün değildir, ancak yargı için anlayış olduğu kadar iradeye de gerek vardır. Şayet iradenin alanı anlayışın alanından daha geniş olursa yani açık ve seçik olarak bildiklerimizin dışındakilerle ilgili karar verirken yanlış yapma ihtimalimiz de artacaktır. “Ancak açık ve seçik olarak kavradığımız şeyler üzerine hüküm verdiğimiz takdirde hiçbir zaman aldanmamıza imkan yoktur.”<sup>20</sup>

O halde insan özgür bir irade ile bilgisini açık ve seçik hale getirmek için çalışmak, yanılgılarının kaynağı olan yanlış düşünmeden uzaklaşmak ve doğru hüküm vermek zorundadır. Ancak adeta maddileşmiş olan bir ruhtan manevi nitelik taşıyan iradî hareketin meydana gelmesi ise yeterince anlamlandırılmayan bir noktadır.

Peki, iyi hüküm verme ile ihtiraslar arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bu soruyu cevaplayabilmek için ihtirasların insanlar üzerindeki etkisini göz önüne almak gerekir. Descartes, ihtirasların insanların ruhunu birtakım şeyleri istemeye tahrik ettiğini ve elverişli kıldığını düşünür. İhtiraslar, doğrudan doğruya irade ile tahrik edilemedikleri gibi ortadan da kaldırılamazlar. Yalnızca dolaylı olarak tahrik edilir ya

<sup>19</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>20</sup> *Felsefenin İlkeleri*, s. 54.

da giderilebilirler. Zira ruhun, ihtirasları tamamen kendi buyruğu altına almasına engel olan bir sebep vardır. O da “ihtirasların hepsi yürekte ve dolayısıyla bütün kanda ve ruhlarda meydana gelen heyecanla öylesine karışmıştır ki, bu heyecan kesilinceye kadar, tıpkı duyulur şeylerin duyu organlarımız üzerine tesir ettikleri esnada zihnimizde mevcut olduğu gibi, düşüncemizde kalırlar.”<sup>21</sup> Dolayısıyla iradenin ihtiraslar üzerinde güç kazanması gerekmektedir.

İradenin ihtirasları kontrol edebilmesi için güç kazanması ne demektir?

Hakikatin bilgisini elde edebilen ruh ihtirasları kontrol edebilen ruhtur. Yani iyi hüküm verebilmek için hakikatin bilgisinden ve alışkanlığından faydalanmaktır. Zira herhangi bir ihtiras bizi heyecana düşürdüğünde heyecan bitinceye kadar hükmü geciktirecek şekilde aklımızı ve kendimizi kontrol etmek gerekmektedir. Çünkü Descartes’e göre gerçekten yapılması gerekenin bilgisini nazari olarak bilmediğimiz için değil, ama bunu yalnız ameli olarak kullanmadığımız için hata yaparız.<sup>22</sup> Bilgelik bize ihtiraslara hakim olmamızı ve onları ustalıklı kullanmamızı öğretir. Bilgelik ve onun meyvesi olan **Üstün iyi** onun Prenses Elizabeth’e yazdığı 4 Ağustos 1645 tarihli mektupta ele alınır. Bilgelikle ilgili ise şu üç kuraldan bahsedilir:

1. Hayatta her zaman elden geldiği kadar düşünceyi kullanmaya çalışmak,
2. İhtiras ve iştahlara kapılmaksızın aklın öğütlediği her şeyi yerine getirmek, sağlam ve sabit karar sahibi olmak,
3. Elde olmayan şeylere gücümüzün dışındaki şeyler diye bakmak ve onları hiçbir zaman arzu etmemeye çalışmaktır.<sup>23</sup>

Sonuç: **Üstün iyi ve saadet**

Üstün iyinin bir sonuç olarak elde edilebilmesinde etkili olduğu iddia edilen bu ilkelerin saadeti elde etmede yeterli olup olamayacağı yeterince açık olmasa da, Descartes’a göre, ahlâkın gayesi olan **üstün iyiyi** elde etmek yani bilge olmak için ilkelerin, felsefenin bilgisine sahip olmak gerektiği görülmektedir. Bu ise Descartes’in tavsiye ettiği biçimde doğru düşünme yoluyla iyi hüküm verme ve yüksek ilim elde etmek ile gerçekleşebilir. Herkeste eşit düzeyde bulunan aklın olgunlaştırılması da ihtirasların kontrol edilmesiyle mümkündür.

<sup>21</sup> *Ruhun İhtirasları*, s. 40.

<sup>22</sup> *Ahlak Üzerine Mektuplar*, s. 52.

<sup>23</sup> A.g.e., s. 30-31.

### Spinoza

Spinoza'nın insan zihninin, doğanın bütünlüğü ile olan birliğinde anlamlandırdığı **üstün iyi** kavramının şekillenmesi için insanın yaşantısından hareket etmek gerekir.

Descartes gibi, **gerçek iyinin** ne olduğunu araştırmak gerektiğini düşünen Spinoza insanların gündelik yaşamda iyi olarak kabul ettikleri şeylerle ilgili bir değerlendirme yapar ve iyi olarak kabul edilen şeylerin gerçek iyi olmaktan uzak olduğuna hükmeder.

“...zenginlik, ün ve zevk, genellikle **en yüksek iyi** olarak kabul edilir. Bu üçü ile zihin öylesine meşgul olur ki, artık herhangi bir iyiyi düşünemez olur.”<sup>24</sup>

Ona göre, duyuusal zevk zihni öylesine büyüler ki, zihin sanki o en yüksek iyiymiş gibi onda rahatlık bulur ve araştırmalarından alıkonur, duyuusal arzunun tatmin edilmesinin ardından da zihni donuklaştıran ve sersemleten aşırı melankoli gelir.

Aynı şekilde, yalnızca kendilerini edinmek için uğraşıldığına ün ve zenginlik arayışı da zihinde aynı tahribatı bırakır. Zira peşlerinden koşulduğunda onların **en yüksek iyi** olduğuna inanılır. Ün arayışı rahatsız edicidir, çünkü o her zaman, kendisi için iyi ve tüm çabaların nihai amacı olarak ele alınır. Dahası, ün ve zenginlik kazanılmasını duyuusal arzuda olduğu gibi pişmanlık izlemez. Fakat ün ve zenginlik ne kadar fazla olursa, duyduğumuz haz da o denli büyük olur ve onları artırma arzumuz daha da büyür. Öte yandan bu arzunun boşa çıkması bizi umutsuzluğa sevk eder.

Benzeri değerlendirmelerden sonra kendi yaşamında bir tercih yapmak zorunda olduğunu düşünen Spinoza, sıradan amaçların peşinden koşmanın onu daha iyi bir yaşam tarzı keşfetmekten alıkoyacağı için kendi deyimiyle “bayağı şeylerin peşinde koşmaktan vazgeçip yeni bir araştırmaya başlamanın gerçekte, biraz önce gösterildiği gibi doğası bakımından kesin olmayan bir iyiden, doğası bakımından değil, fakat ulaşılabilirliği bakımından kesin olmayan bir iyinin yararına olarak vazgeçmeye”<sup>25</sup> karar verir.

Çünkü insan yaşamında gerçekten iyi olanın keşfedilmesi gerekir ve bunu elde etmenin de bir yolu olmalıdır. Bu yol peşinden gittiği şeylerde bulunmaz. Çoğunluğun ardına düştüğü şeyler, varlığımızın sürdürülmesine yardımcı olmaktan çok engel olurlar ve çoğu kez onlara sahip olanların yıkımlarına neden olurlar. Bütün bu kötülükler, tüm mutluluk ve mutsuzluğumuzun yalnızca bir şeye, sevgimizi yönelttiğimiz nesnenin niteliğine bağlı olmasından kaynaklanıyor gibi görünüyor. Söz konusu karışıklığın sebebi, yok olabilen şeylere duyulan sevgidir. Öte yandan bu tip kötülükler başka

<sup>24</sup> Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, Çev. Can Şahan, İstanbul s. 21.

<sup>25</sup> A.g.e., s. 22.

şeylerin araçları olduğunda değil, yalnızca kendileri için peşlerine düşüldüğü zaman zararlı olmaktadır. Yani hayatın gayesi olarak konulduklarında zararlıdır.

Oysa ebedi ve sonsuz bir şeyin sevgisi zihni katıksız mutlulukla besler ve onu her türlü acıdan arındırır. Bu yüzden o çok çekicidir ve tüm gücümüzle araştırılmalıdır.

Peki, bu durumda **iyi** nedir? **Gerçekten iyi** nedir?

Spinoza'ya göre, iyi ve kötü göreceli kavramlardır. Kusurlu olup olmamayı şuura bağlar: O, varolan bütün şeylerin aynı ebedi düzene ve doğanın değişmez yasalarına uygun olarak böyle davrandıklarını özellikle bilincinde olduğumuz da hiçbir şeyin kendi başına kusursuz ya da kusurlu olmasından bahsedilemeyeceği iddiasındadır. Burada düşünülebilecek iyi ve kötünün izafiliği değişene yani tavırlaşmalara bağlı olarak anlaşılabilir.

İnsan kendinden güçlü bir insan doğasının ihtimalini idrak ederek onu böyle bir yetkinliğe götürebilecek her türlü araca iyi der. **Yüce iyi**, eğer olanaklı ise, öteki insanlarla birlikte böylesi bir doğadan zevk almaktır. Bu doğa, **zihnin doğanın bütünlüğü ile olan birliğidir**.<sup>26</sup> Doğanın düzeni ile fikirlerin düzeninin aynılığından (Etika II. Bölüm Önerme VII) hareketle insan doğasının da yetkinliğe ulaşip bu birliği sağlaması yolu aynı zamanda yüce iyinin yoludur. Bu rasyonalizmin bir ilkesinin uygulanmasıdır. Fakat filozofun umduğu bu sonucu almaya yetecek mi? Orası daima tartışılacaktır.

Tıpkı Descartes gibi Spinoza da zihnin geliştirilmesi yollarının bulunarak, tüm bilimlerin bir son amaca yönelmesi ve en yüksek insan etkinliğine ulaşmak amacındadır ve buna ulaşmaya engel olacak şeyleri ortadan kaldırmak gerektiğini düşünür.

Descartes'ın bilgelikle ilişkilendirdiği bu amaç Spinoza'da da benzer şekilde, düşüncelerin olduğu kadar eylemlerin tümünün bu amaca yönelmesidir. Yani bilgi ve ahlâk bütünleştirilmiştir. Descartes'da bilgiyi akıllıca kullanmak esastır, Spinoza'da şuuruna ermek esastır. Yetkinliğe ulaşmak için takip edilecek yolu bulabilmek için yapılması gereken ilk şey uyulması gereken bazı yaşam ilkelerini koymaktır. Descartes'ın geçici ahlâk ilkelerine benzeyen bu ilkeler Spinoza tarafından şöyle belirlenmiştir:

1. Ortalama insanın anlayacağı biçimde konuşmak ve amaca ulaşmayı engellemeyecek her şeye uyum göstermek.

2. Sağlığımızı korumak için gerektiğince zevklerin peşinden gitmek

3. Yaşamı sağlığı desteklemek için gerektiği kadar para ve öteki şeyleri aramak ve toplumun amacımıza ters düşmeyen alışkanlıklarına uymak.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> A.g.e., s. 24.

<sup>27</sup> A.g.e., s. 25.

Dikkat edilirse tespit edilen bu ilkeler Descartes'ten farklı olarak ahlâkî ağırlıklıdır. Çünkü onun ahlâkî geçici değil, kesin ve mutlak. Oysa Descartes'ın tespit ettiği ilkelerde ahlâkî yanı sıra hakikatin araştırılması ve bilinmesi de önemlidir.

Spinoza'nın daha sonraki adımı gerekli akıl yürütme yöntemini seçmek, bunun için de mevcut yöntemlerle elde edilen bilgileri incelemektir. Mevcut yöntemlerin aranılan akıl yürütme yöntemi olmaktan uzak olduğuna inanarak onların hatalarını gösterir. Bu değerlendirme bize Descartes'ın,<sup>28</sup> yanlışlarımızın yahut da hatalarımızın kaynakları ile ilgili düşüncelerini çağrıştırmaktadır.

Spinoza'ya göre; doğum günüm, beni kimin dünyaya getirdiği, gibi bilgiler kulaktan dolma bilgiler olup upuygun bilgiler olmaktan uzaktır. Aranılan bilme yolu olamaz. Çünkü bu tür bilgi kesin değildir, bize şeylerin özünü vermez. Özler bilinmeyeceği için de nitelik bakımından bilimsel değildir.

Bir diğer bilgi türü olan eleştirel olmayan tecrübeden elde edilen bilgi de aynı şekilde aranılan bilgi değildir. (İnsanların tümünün öleceği bilgisi gibi.) Bu tür bilgi kesinsiz ve belirsiz bilgidir, özleri değil yalnızca rastlantısal özellikleri verir.

Daha güvenilir bilgi olduğu düşünülen, bir şeyin özünü başka bir şeyden çıkarsayan ama upuygun olmayan bilgi ise aranılan nitelikte upuygun bilgiyi veremez. Bu bilgi türü bize şeylere ilişkin doğru fikirler verir ve yanlışlığı riski olmaksızın çıkarsamalar yapmamızı sağlar. Fakat o tek bizim amaçladığımız yetkinliğe ulaşmanın aracı değildir. Örneğin beden ile ruhun birlikteliği bilgisi çıkarsamalı bir bilgidir ama bu birliğin doğasının ne olduğunu tam olarak bilinemez.

Oysa, bir şeyi yalnızca özü ya da onun en yakın nedeni aracılığıyla kavrama yoluyla edinilen bilgi, şeylerin benzerliklerini, farklılıklarını ve karşıtlıklarını doğru olarak saptamak, şeylerin uzamlarını kesin olarak belirlemek, şeylerin doğasını ve güçlerini insaninkilerle karşılaştırmak üzere yetkinleşmek imkanı veren bilgidir. Bu yolla bir şeyi bildiğimde, yanlışlığı riski olmaksızın şeylerin özünü, upuygun bilgi olarak bu bilginin gerçek doğasını bilirim, ya da tinin özünü bildiğimde onun bedenle birleştiğini bilirim. Dolayısıyla bu en yararlı bilgidir ve insanın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik olarak ortaya çıkar.<sup>29</sup>

Şeylerin özünü bilme olan upuygun bilgi *Etika*'da ise şöyle tanımlanır: "Upuygun fikir deyince, obje ile ilişkisi olmadan kendi başına göz önüne alınca doğru bir fikrin bütün içsel özellikleri ya da adlandırmaları olan fikri anlıyorum."<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 73-75.

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

<sup>30</sup> Spinoza, *Etika*, Çev. H. Ziya Ülken, İstanbul 1984, s. 82.

Doğru bilgi upuygun bilgidir yani hakikatin rasyonel bilgisidir ve fikrin doğruluğu Tanrı'ya nispet edilmesi ile orantılıdır.<sup>31</sup> Yani bilgi yetkin, mutlak ve upuygun olduğu oranda doğrudur. Bu durumda değişmez, yetkin, upuygun bilgiye erişmek amaçtır.

Peki, bizi bu amaca, doğru bilgiye ulaştıracak yöntem hangisidir?

Spinoza'ya göre bu yöntem kesinliği, sistemli düşünme ve akıl yürütmeyi içeren yetkin bir yöntem olmalıdır: “Yetkin yöntem, bu yüzden en yetkin varlık fikri tarafından yerleştirilmiş ölçünün beklenen nitelikte olduğunu göstermek için zihnin nasıl yönlendirilmesi gerektiğini gösterecektir.”<sup>32</sup>

Yöntemin ilk kısmı doğru ile kazanılan bir takım doğru fikirler ile başlamak, onunla öteki fikirler arasındaki farkı görmektir. Zihin daha fazla nesne bilgisi ile büyüdüğü için kendi güçlerini ve şeylerin düzenini daha iyi anlar. O kendi güçlerini bildikçe kendini daha kolay yönlendirebilir ve kendi kılavuzluğu için kurallar koyabilir. O şeylerin düzenini daha iyi bildikçe kendinin yetersiz araştırmalardan daha kolaylıkla uzak tutabilir. Bu yöntemin ikinci kısmıdır ve yöntemin genel toplamını oluşturur.

İyi yöntem, zihni doğru bilgi tarafından konmuş ölçülere uygunluk içinde yönlendirmeyi içerir.

Eğer bir kuşkucu, ilk doğruluğun varlığı ve bu ilk doğruluk tarafından konulmuş standardı izleyerek yapılabilen tüm çıkarsamalar hakkında hala kuşkuda kalıyorsa, o kişi bilinçlilik durumuna uygun olmayarak konuşuyordur, ya da doğuştan veya yanlış kavramlar yüzünden kavrayışları bütünüyle körelmiş insanların da bulunduğunu itiraf etmemiz gerekir. Zira “doğru bir fikre sahip olan aynı zamanda doğru bir fikre sahip olduğunu bilir ve bilgisinin hakikatinden şüphe edemez.”<sup>33</sup>

Eğer tüm fikirlerimizi doğru bilgi tarafından kurulan ölçüye uygun olarak sınyacak olursak, kulaktan dolma ya da eleştirel olmayan deneyden doğan fikirlere karşı uyanık olmaya özen göstererek bu tür yargılardan kaçınabiliriz.

Tüm şeylerin kökeni üzerinde düşünme, üçgenin doğası üzerinde düşünmenin üç açının iki dik açısı eşit olduğunu bize öğretmesi gibi, Tanrının aldatıcı olmadığını öğretir. Descartes'de olduğu gibi, Tanrı bilgimizle tüm kuşku kaybolur. Yüce bir aldatıcı tarafından aldatılıp aldatılmadığımızı kesin olarak bilmeksizin Tanrı bilgisine ulaşabiliriz. Açık ve seçik bilgi kuşkuyu dağıtmak için gereken bilginin tümüdür.

Spinoza'nın tüm akıl yürütmelerinin amacı olan yetkinliğe ulaşmada kullanacağı bilginin elde edilmesi en yetkin varlık fikri ile bağlantılandırılmaktadır.

“Şimdiye kadar:

<sup>31</sup> A.g.e., II. Bölüm, Önerme 32.

<sup>32</sup> Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 33.

<sup>33</sup> Etika, II. Bölüm, Önerme 43.

1. Tüm akıl yürütmelerimizi yöneltmek istediğimiz amacı
2. Yetkinliğe ulaşmak için bizi en iyi kılacak bilgi türünü
3. İyi bir başlangıç için zihnin kullanmak zorunda olduğu ve ölçü olarak doğru fikirler almayı onların yardımıyla güvenilir kurallar formüle etmeyi içeren araştırma işleminin saptamış bulunuyoruz. En yetkin varlık fikrinin kavradıktan sonra yöntemimizin en yetkin olacağı görülecektir.”<sup>34</sup>

O halde amaç: 1.Bedenimiz üzerindeki rastlantusal izlenimleri değil, zihnin açık ve seçik fikirlerine ulaşmak,

2. tüm fikirleri bir fikre indirgeyecek şekilde birleştirme ve düzenleme yapmak, her şeyi özü aracılığıyla kavramaktır.<sup>35</sup>

Tüm fikirlerimizi birleştirme ve sistemleştirme amacı için tüm şeylerin sebebi ve doğası olan bir Varlık'ın olup olmadığını araştırmak gerekli ve akıllıcadır. Bu araştırma , ilk sebep olan Varlığın fikrini tüm fikirlerimizin nedeni yapmamızı sağlayacaktır. O zaman zihnimiz, doğayı en iyi biçimde temsil edecektir. Çünkü o fikirlerinde doğanın özünü, düzenini ve birliğini içerecektir. Yapabildiğimiz ölçüde gerçek bir kendilikten bir başkasına doğal nedensel düzen ile uygunluk halinde ilerleyerek tüm fikirlerimizi fiziksel ya da gerçek şeylerden çıkarsamak çok gereklidir.

Gerçek şeylerin ve nedenlerin düzeninden söz ederken Spinoza, burada tikel ölümlü şeylerin düzeninden değil, değişmez ebedi şeylerinkinden söz etmektedir. Çünkü insan zihninin zayıflığı hem onların ölçülemez yücelikleri yüzünden, hem de hiçbir şeyin öteki şeyle girmek zorunda olduğu sonsuz ilişkiler yüzünden değişen tikel şeylerin tüm zincirini kucaklayamaz.<sup>36</sup>

Öz bilgisine ise yalnızca değişmez ebedi şeylerin ve onlardan kaynaklanan yasaların araştırılmasıyla ulaşılabilir. Tikel şeylerin varolması ve şeyler sisteminde yerlerini almaları bu yasalarla uygunluk halinde olduğundan gerçekte değişen tek tek

<sup>34</sup> *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s.37

<sup>35</sup> A.g.e., s.58

<sup>36</sup> A.g.e.,s.62

şeyler, değişmeyen şeylere öylesine sıkı ve zorunlu bağlıdırlar ki onlar olmaksızın ne olabilir ne de kavranabilirler.

Değişen tek tek şeylerin bilgisine ulaşmada karşılaşılabilecek sorun, onların tümünü bir arada kavramada insan zihninin güçlerinin sınırlılığıdır. Onların sistemli kavranışında kullanılacak bütünleyici kavrayış araçları geliştirmek zorundayız.. Ancak hem ebedi şeylerin ve şaşmaz yasaların hem de duygularımızın yeterli bilgisine ulaşmadan önce bunu yapamayız. Tüm şeylerin ilk nedenini araştırmayı arzuluyorsak, düşüncelerimizi yönlendirecek temel ilke, hakikatin doğasının, özelliklerinin ve gücünün bilgisinden başka hiçbir şeyi içermez. **Gerçek iyi**, hakikatin doğasının, gücünün ve özelliklerinin araştırılması ve bunun için de önce insanın araştırılması ve dolayısıyla gerçek iyi ile olan bağının anlaşılmasıdır. Çünkü varolan her şey tam bir karşılıklı bağımlılık içindedir.

O halde Spinoza'ya göre insan nedir?

Kartezyen gelenek çerçevesinde dünyada varolan her şeyin hem bir düşünce hem de fiziksel bir nesne olarak ifade edilmesi sonucunda insanın da hem beden hem de bir ruh olarak varolması ve bu iki boyut arasındaki ilişkinin açıklanması önemli bir problem olmuştur. Bu geleneğe bağlı bir filozof olarak kabul edilen Spinoza için de bu problem önemlidir. Descartes'in cevher düalizminin sonucunda şekillenen bu problemin Spinoza felsefesindeki çözümü nedir?

Bu sorunun cevabını bulmak için filozofun cevher anlayışına bakmak gerekmektedir. O cevheri şöyle tarif etmektedir:

“Kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edinebileceğimiz şeye cevher diyorum.”<sup>37</sup> Spinoza burada kendi başına varolan ve kendi kendisiyle tasarlanan yani kendisini teşkil edebilecek başka bir yargıya ihtiyaç duymadan hakkında doğrudan fikir edindiğimiz şeyi cevher olarak tanımlamaktadır. Cevher kendi başına varolan ve kendi kendisiyle tasarlanan olduğuna göre, alemde aynı tabiatı ya da sıfatı taşıyan iki yahut bir çok cevher olamaz ve bu cevher zorunlu olarak sonsuzdur. Peki, bu cevher nasıl bilinecek? Cevher ancak sıfatları aracılığıyla bilinebilir. Sıfatlar cevheri tasarlamada hareket noktalarıdır. Sıfatları vasıtasıyla tasarlayabileceğimiz cevherin varlığı zorunludur. Çünkü cevherin özüne ait olarak tasarlayabileceğimiz sıfatların varlığı cevherin varlığını da zorunlu kılar. Tüm bu tanımlar çerçevesinde de Cevherle Tanrı arasındaki ilişki nedir? Sorunun cevabını şu tanımda buluyoruz. “Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz özü bu sonsuz sıfatlarından her

<sup>37</sup> *Etika*, Tanım 3.



biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum.” diyen Spinoza, cevher ile Tanrı’nın aynılığını ortaya koymaktadır. Buna bağlı olarak da varolan her şey Tanrıda vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve tasarlanamaz.<sup>38</sup>

Bu durumda insan da Tanrı’ya bağlı olarak anlaşılacak zorundadır. Bu bağı anlamak için onun tavrı kavramına bakmak gerekir. Tavrı nedir? Mahiyeti nasıldır? Tanrı ile insan ilişkisi ne seviyededir?

Onun tavrı tarifi şöyledir: “Cevherin duygulanışlarına, başka deyişle kendi kendisine değil, başka şeyde varolan ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan şeye tavrı diyorum.”<sup>39</sup>

Spinoza’ya göre tavrı kendi başına duramaz, yalnız kendisi ile tasarlanan cevherde bulunur yani tavrı ancak Tanrı’da varolabilir ve ancak Tanrı ile tasarlanabilir. Alemde yayılmış bütün tikel şeyler Tanrı’nın sıfatlarının duygulanışlarından ya da tavrılarından başka bir şey değildirler. Beden ve zihin de bu tavrılara bağlı olarak anlaşılabilirler.

Cisim yahut bedeni, uzamlı bir şey olarak görülmesi bakımından, Tanrı’nın özünü belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ifade eden tavrı olarak tanımlayan Spinoza’ya göre biz, bedenler ve düşünme tavrılarından başka hiçbir tikel şeyi duyamaz ve tasarlayamayız. Yani beden ve zihin Tanrı’nın tavrı olarak anlaşılabilir. Zira düşünce ve uzam (ing.extention) Tanrı’nın sıfatlarıdır. Böyle olunca beden ve zihnin Descartes düşüncesinde yaratılmış da olsa birer cevher olarak tanımlanmasından kaynaklanan problem, burada ortadan kaldırılmaktadır. Çünkü Spinoza’ya göre beden ve zihin cevher değil, sadece cevherin tavrıdır. İnsan zihni Tanrı’nın sonsuz zihninin bir parçası, bedeni de fiil halinde varolan bir uzamın bir tavrından bir değişiminden başka bir şey değildir. İnsan ise Tanrı’nın tavrı olan ruh ve bedenden meydana gelmektedir. “Buradan şu çıkar ki, insan ruh ve bedenden ibarettir ve insanın teni onun hakkındaki duygumuza uygun olarak vardır.”<sup>40</sup> Şu halde tavrı mahiyeti tavrı ile birdir. İnsanla münasebeti Tanrı’nın uzam sıfatı ile ilgilidir.

Beden ile ruh arasındaki ilişki ise, ruhun, bedenin tabiatına dair upuygun bilgisi oranında açıklanabilir. İnsanın bedeni, her biri çok bileşik olan türlü tabiatla birçok şeyden meydana gelmiştir; insan ruhu da birçok şeyi algı ile kavramaya elverişlidir. Ruhun bedeni algılaması yoluyla bilmesi mümkün olduğuna göre, ruh bedeni bedenin duygulanışlarına göre bilecektir. Çünkü insan bedeninin fikri ya da bilgisi Tanrı’ya, bağlı ona nispet edilerek elde edilebilir. Zira şeylerin düzeni ile fikirlerin düzeni aynıdır

<sup>38</sup> A.g.e., Önerme 15.

<sup>39</sup> A.g.e., Tanım 5.

<sup>40</sup> A.g.e., s.95

ve insan ruhu ve bedeni hakkındaki bilgi de aynı şekilde Tanrı'ya bağlıdır ve Tanrı'ya nispet edilmiştir.

Ruh bedeni de kendi kendisini de ancak bedenin duygulanışlarının fikirlerini kavrayarak bilebileceğinden, gerek bedeni gerekse kendi hakkında upuygun bilgiyi elde etmeye çalışmak onun hedefidir.

Peki, gerek bedeni gerekse kendi ile ilgili upuygun bilgi mümkün müdür?

Spinoza'ya göre insan ruhu insan bedenini oluşturan parçalara ait upuygun bilgiyi kuşatamaz.<sup>41</sup> Çünkü bedenin duygulanışlarının fikirleri yalnızca insan ruhuna dayandırılırsa açık ve seçik değil, karışıktır. Ancak Tanrı'ya nispet edildiğinde açık ve seçik biçimde kavranmaları mümkündür. Aynı şekilde ruhta da ancak upuygun fikirlerden çıkan fikirler upuygundur. Bu bağlamda insan ruhunun kendi kendisini, kendi bedenini algılaması ve sadece Tanrı'nın ezeli ve sonsuz özü hakkında upuygun bilgi imkanı vardır.

Ruhun upuygun bilgiye ulaşabilecek kadar güçlü olması için insanın duygulanışlarının etkilerinin ve kuvvetlerinin incelenmesi gerektiğini düşünen Spinoza, bunun daha önce yeterince incelenen bir konu olmadığına işaret etmiştir. "Tanınmış filozof Descartes, insanı yetkin zannetmişse de, ben onun tutkularımızın ilk nedenlerine yükseldiğini ve onları baskı altına alma araçlarını bize tanıtmaya çalıştığını da biliyorum; fakat o, konusunu tamamlamamış..."<sup>42</sup>

Öyleyse duygulanışların tabiatını, onların kuvvetini, ruhun onlar üzerindeki gücünü değerlendirdikten sonra insanın amacının gerçekleşmesi koşullarına bakmak gerekir. Önce duygulanıştan Spinoza ne anlıyor? Ona bir bakalım. Onun tanımı bedeni değişmelere ağırlık veriyor:

"Duygulanış deyince bedenin etkileme gücünün artmasına veya eksilmesine sebep olan Beden duygulanışlarını, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini anlıyorum."<sup>43</sup> Spinoza, burada bedende oluşan değişikliklerle bu değişikliklerin zihindeki yansımalarının bütünlüğüne dayalı bir tanım yapmaktadır.

Öte yandan insan ruhu bazı şeylerde etkin bazı şeylerde de edilgindir. Zihin upuygun bilgiler, sahip olduğunda etkin, upuygun olmayan bilgilere sahip olduğunda edilgindir. Upuygun bilgiyi elde edecek ruhun, duygulanışları mümkün olduğunca tanınması, bedenin etkilerini bilmesi lazımdır. Çünkü bir ruh, upuygun olmayan bilgisi ne kadar çoksa o kadar pasif, karmaşık duygulara sahip, upuygun bilgisi ne kadar çoksa o kadar aktif ve o kadar berraktır. Ruhun düşünmesini gerektiren şey Düşüncenin bir

<sup>41</sup> A.g.e., II. Bölüm, Önerme 24.

<sup>42</sup> A.g.e., s. 140-141.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 142.

tavrı olduğuna göre, ruh düşünerek upuygun bilgiyi elde etmek için çaba göstermek zorundadır. Bu çaba yalnızca ruha yönlendirildiğinde ne oluyor? Filozofumuzun düşüncesinde bu, irade olarak adlandırılmaktadır. Spinoza'ya göre irade ve zihin bir ve aynı şeydir.<sup>44</sup> Yani zihin iradeyi ve onun fonksiyonunu da içermektedir. Aynı çaba ruh ve bedene çevrildiği zaman ise insanın özünü oluşturan iştah adımı almaktadır. Arzu ise hem iştah hem de iştahın bilincine sahip olmaktır. Arzulanan şey ise, ruhun kendi gücünü ve bedeninin gücünü artıracak şeyi hayal etmektir. Çünkü insanın kendi duygulanışlarını yönetme ve azaltmadaki güçsüzlüğü kölelik olarak kabul edilir ve kendi üzerindeki baskı altındaki gücü kaldırması gerektiği düşünülür İnsanın kendi üzerindeki baskıyı kaldırabilmesi için yapması gereken şey aklın düsturuna göre yaşamaktır.

Aklın düsturuna göre yaşamak nasıl olmalıdır?

Spinoza'ya göre bu, güç kazanma ve çok sayıda erdem kazanma, bunun için de iyi ve kötü hakkında bilgi sahibi olmaya bağlı bir hayattır. *Etika*'da dördüncü bölümde ifade edildiği gibi: “ İnsan faydalı olanı aramaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çalışırsa, o kadar fazla güç sahibi olur ve o kadar çok erdem kazanır...”<sup>45</sup> Mutlak olarak erdemle işlemek bizde aklın yönetimi altında asıl faydalının aranması ilkesine göre varlığını korumak, işlemek ve yaşamaktan başka bir şey değildir.<sup>46</sup>

Aynı şekilde Spinoza açısından, bizde ilkesi akıl olan her çabanın bilgidan başka objesi olamayacağına ve asıl faydalının aranmasında varlığını korumak, işlemek ve yaşamak bir ve aynı şey olduğuna göre, gerekli bilgiye sahip olup bunu işlemek ve yaşamın amacı haline getirmek gerekir. Bu durumda iyi olanın bilgisini elde etmek yaşamın da gayesi olmaktadır. İnsanlar hep bir amaca göre, yani iştah duydukları faydalı olan şeye göre hareket etmektedirler. Faydalı olan aynı zamanda iyi olandır. Çünkü Spinoza, Yusuf Has Hacıp gibi, iyilik ve kötülüğü insan doğasına faydalı olma kriterine bağlı olarak tanımlamaktadır.

“İyilik deyince, kesinlikle bize faydalı olduğunu bildiğimiz şeyi anlayacağım. Kötülük deyince, tersine, bir iyiliğe sahip olmamamıza engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeyi anlayacağım.”<sup>47</sup> diyen Spinoza iyi ve kötüyü, insan doğasına, dolayısıyla bu doğanın iki yönü olan ruh ve bedene, onların duygulanışlarına yani iştah ve

<sup>44</sup> A.g.e., s.132

<sup>45</sup> A.g.e., 4. Bölüm, önerme 20

<sup>46</sup> A.g.e., 4.Bölüm, önerme 25

<sup>47</sup> A.g.e., 4. Bölüm 1. ve 2. tanımlar

arzularımıza bağlamaktadır. Bu çerçevede de bir şey, biz onu iyi zannettiğimiz için arzularımızın ya da isteklerimizin objesi değildir, tersine onu istediğimiz, arzu ettiğimiz için iyi olduğunu zannederiz. Öte yandan iyi ve kötü bilgisi, haklarında şuur sahibi olmamız bakımından sevinç ve duygulanışından başka bir şey de olmamaktadır. Gerçekten, upuygun bilgiye götürenden ya da ona sahip olmamıza engel olabilenden başka kesinlikle iyi ya da kötü olduğunu bildiğimiz bir şey yoktur.

Görülüyor ki aklın düsturuna göre yaşayan bir insan ruhunun bilgiden başka şeye iştahı olmaz ve kendini bilgiye götürenden başka bir şeyin faydalı olduğuna hükmetmez. Gerçekten iyi olan, upuygun bilgiye ulaşmaktır. Spinoza'ya göre, "ruhun **üstün iyiliği** Tanrı bilgisidir ve Ruhun üstün erdemi Tanrı'yı bilmektir."<sup>48</sup> Ve "erdemın peşinde gidenlerin **yüce iyiliği** hepsinde ortaktır ve hepsi bundan aynı derecede sevinç duyarlar."<sup>49</sup> Bu bağlamda da insanları ortak bir topluma doğru götüren şey onların akıl düsturuna göre yaşamalarını sağlayan şeydir.

Aklın düsturuna göre yaşamak mutlak bir egemenlik oluşturamayacağımız duygulanışların iyi yönetilmesi ve üzerlerinde güç kazanılmasıdır. Duygulanışların bilinmesi, bedenın duygulanışlarının düzen ve bağlantısının ruh tarafından bilinmesidir. Zira Spinoza'ya göre hakkında açık ve seçik bir kavram teşkil edemediğimiz, hiçbir beden duygulanışı yoktur. Aynı şekilde hakkında açık ve seçik bir kavram edinemediğimiz hiçbir ruh duygulanışı da yoktur. Buna bağlı olarak ahlâklılık denen erdem, duygulanışlardan doğan aşırı hallerin akıl ile yönlendirilmesi sonucu upuygun fikirlere dayandırılması olmaktadır. Buna göre ahlâklılık ilâhî bilgiye dayandırılmış olmaktadır. Bu durumda da tabiatımıza karşıt duygulanışların yani kötü duygulanışların hükmü altında bulunmadığımız sürece, bedenın duygulanışlarını zihin için geçerliği olan bir düzene göre sıralama ve zincirleme gücümüz vardır.<sup>50</sup>

Peki, ruh bunu nasıl bilir?

Ruh bedenın bütün duygulanışlarını, yani şeylerin bütün hayallerini Tanrı fikrine uygun olacak surette bilir.<sup>51</sup> Spinoza'nın genel düşüncesine uygun olarak şeylerin düzeni ve bilgi Tanrı'ya bağlıdır. Bilgi ile duygulanış arasındaki bağlantı gereğince de kişinin kendi duygulanışları ile bilgisi yani tabiatı ile bilgisi ve Tanrı'nın bilgisi ile sevgisi arasında ilişki oluşturulur. Tanrı sevgisi ve bilgisi, bilginin ilerleyişinde ve ahlâklılığın gerçekleştirilmesinde bir tür zorunluluktur. Spinoza'ya göre, "Tanrı'ya karşı sevgi ruhta en büyük yeri almalıdır."<sup>52</sup>

<sup>48</sup> A.g.e., 4. Bölüm, önerme 28

<sup>49</sup> A.g.e., 4. Bölüm, önerme 36

<sup>50</sup> A.g.e., 5. Bölüm, önerme 10

<sup>51</sup> A.g.e., 5. Bölüm, önerme 15

<sup>52</sup> A.g.e., 5. Bölüm, önerme 16

Spinoza'ya göre bu bilgi nasıl bir bilgidir?

Ruhun yüce çabası, yüce erdemi olan bu bilgi üçüncü bilgi tarzı ile elde edilen bilgidir. Bu bilgi Tanrı'nın sıfatlarının upuygun fikrinden, şeylerin özünün upuygun bilgisine doğru giden bilgidir. Biz bu bilgiye ne kadar fazla sahip olursak Tanrı'yı o kadar çok biliriz. Bu nedenle ruhun yüce erdemi, gücü ve tabiatının çabası üçüncü bilgi tarzı ile bilmek olmaktadır. Üçüncü bilgi tarzı ile bilgi edinmede ruhun bu bakımdan edinebileceği en yüksek memnuluk duyulacağı kabul edilmektedir. Yani entelektüel yeterlilik ile ilişkili bir ruhsal doyum öngörülmekte, bu bir erdem olarak sunulmaktadır.

Üçüncü bilgi tarzı Spinoza'nın bilgi sınıflamasında bulanık algıdan gelen bilgiden ve şeylerin özellikleri hakkında fikirlerimiz ve ortak kavramlarımızla ilgili akıl bilgisinden farklı olarak Tanrı'nın bazı sıfatlarının şekilli özü hakkında fikirlerden, şeylerin özü hakkındaki upuygun bilgiye uzanan sezgili bilgidir. Birinci tarz bilgide yanlışlık mümkünken ikinci ve üçüncü tarz bilgi zorunlu olarak doğrudur. Ruhun yüce çabasının hedefi olarak görülen ve insan yetkinliğinin ölçüsü olarak alınan üçüncü tarz bilgide insan ne kadar yükselirse kendini ve Tanrı'yı o kadar çok bilir, o kadar yetkin olur, o kadar üstün mutluluğa ulaşır, Tanrı'ya karşı zihinsel bir sevgi duyar. Üçüncü bilgiden doğan Tanrı'ya karşı zihinsel sevgi ezeliyet taşır. Entelektüel bir sevgi olan Tanrı sevgisi ile insan kutsal akla ve oluşan kişisel olmayan evrensel sevgiye iştirak etmektedir. Bu sonsuz sevgide insan için huzur, kurtuluş ve özgürlük tesis edilmektedir. Bu sevgi ne kadar artarsa ruhun da duygulanışlar üzerindeki gücü o kadar artmaktadır. Zira Spinoza'da insanın yeterliliği, bilgisinin yeterliliği ile bilgisinin yeterliliği gücü ile eşdeğer olarak görülmektedir.

Sonuç olarak, Spinoza'ya göre **gerçek iyinin** elde edilmesi, zihnin geliştirilmesi imkânının araştırması çerçevesinde Mutlak'ın kavranışına bağlı olarak açıklanan insanın yetkinleşmesi süreci ve bu süreçteki bilgi ve ahlâk birliğinin sağlanmasıdır. Yani ilâhî bilgiye bağlı bir tür teoloji ile mümkün olmaktadır.

Kısa bir mukayese;

1. Görülüyor ki, Descartes ve Spinoza, gerçek iyinin ne olduğunu araştırmak, bunun için zihnin geliştirilmesi yolunu bulmak ve bunu tespit ederken bilgi ve ahlâkın bütünlüğünü sağlamak gerektiği konusunda hemfikirler.

2. Ancak aranan bilginin nitelikleri, bu bilginin elde edilmesinde insanın rolünün belirlenmesi ve insanın açıklanması konusunda iki düşünürün görüşlerinde farklılıklar da mevcuttur.

3. Her iki filozof da **gerçek i**yinin ne olduğunun araştırılmasının öncelikle bir hakikat araştırması olduğu ve bu araştırmayı destekleyen bir yaşam biçimi olduğunu düşünmektedirler.

4. Zihnin geliştirilmesine bağlı olarak şekillenen hakikat araştırmasına başlamadan kişilerin yaşamlarında uymaları için tespit edilen ilkeler ise Descartes düşüncesinde hakikatin bilinmesi vasıtası iken, Spinoza'da tabiat ile uyumlu bir yaşam için tespit edilen ilkeler olmaktadır.

5. Descartes düşüncesinde aranılan bilginin nitelikleri olan açıklık ve seçiklik, bilginin aklın ilkelerine göre türetilmesi anlamını taşıırken, Spinoza düşüncesinde Tanrısal boyut ile ilişkili olarak anlamlandırılmakta ve sezgisel bir içerik yüklenmektedir.

6. İstenilen bu bilgiyi elde etmek yükümlü olan insan Descartes düşüncesinde tanrı'dan bağımsız bir kişiliğe sahip bir özne iken, Spinoza'da bireysel **beni** bulabilmek zor, insan yalnızca Tanrı'nın bakış açısından temsil edilmektedir.

7. İnsanın Spinoza düşüncesinde Tanrı'nın bir görünüşünden ibaret olarak görülmesinin temel sebeplerinden biri Descartes'ın cevher düalizminin yarattığı problemlerden uzaklaşmaktır. Spinoza'nın varolan tek bir cevher olduğunu bunun da Tanrı olduğunu iddia etmesi ile Descartes düşüncesindeki cevher problemi belki aşılmış ancak bu kez de Descartes düşüncesinde mevcut olan insanın bağımsız beni kaybolmuş, insan Tanrı'ya bağlı olarak açıklanmıştır.

8.Cevher düşüncesinin uzantısındaki ruh beden ilişkisi Descartes düşüncesinde psiko-fiziksel etkileşime bağlı olarak fizyolojik bir tabana oturtulurken, Spinoza düşüncesinde ruh ve beden duygulanışlarının bilinmesi biçiminde ifade edilen duygusal bir tabana dayalı rasyonellik ihtiva etmektedir.

### **Sonuç**

Descartes'ın tutkuların akıl ile kontrol edilerek, iyiyi, saadeti ve erdemi elde etme düşüncesine benzer biçimde Spinoza ahlâkında da tutkuların ıslahı önem kazanmış, erdem düşüncesi de nihaî olarak kendini kontrol etmeye, duygular ile hareket etmeyip duyguları akıl ile görebilme çabasına dayandırılmıştır. Ancak Descartes'dan farklı olarak Spinoza ahlâkında tutkuların akıl ile ıslah edilmesinden farklı ikinci ve kökü daha derinlere inen bir yön bulunmaktadır ki o da Tanrısal bir içerikle anlamlandırılmasıdır.

Öte yandan insanın ahlâkî özgürlüğünde etkili olan irade ve bilgide etkili olan anlayış Descartes düşüncesinde birbirlerinden ayrı olarak değerlendirilirken Spinoza düşüncesinde irade zihin ve anlayış bir ve aynı şey olarak kabul edilmektedir. Bu

bağlamda da Descartes düşüncesinde insanın özgür iradesinden bahsedilirken Spinoza düşüncesinde insanın özgür iradesinden Tanrı'nın dışında özgür iradesinden bahsedilemez. O dünyayı tamamıyla belirlenmiş ve kontrol dışı olarak görmüştür. Bu durumda insan hiç bir şeyi değiştiremez ve kontrol edemez, yalnızca bu işleyişi anlayabilir. Ve onu anlayıp ona katılması onun hürriyetidir. Bu sebeple Emile Boutroux, onu "hür iradenin katili" olarak niteler. İnsanın özgür iradesi yoktur. Varolan tüm fikir ve niyetleri Tanrı'nın zihninin değişimleridir. Peki, bu şartlarda üstün iyiye ulaşmak mümkün müdür? Gerek Descartes'ın gerekse Spinoza'nın felsefesinde bu şartlarda tasarladıkları **üstün iyi**'ye ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

## KAYNAKLAR

- Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul 1988.  
Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, İstanbul 1986.  
Descartes, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul 1989.  
Cottingham J., *Descartes Sözlüğü*, Çeviren: B. Gözkan, N. Ilgıcioğlu, İstanbul 1996.  
*Ruhun İhtirasları*, s. 26.  
Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, Çeviren: Can Şahan, İstanbul.  
Spinoza, *Etika*, Çeviren: H. Ziya Ülken, İstanbul 1984.

### **Abstract: The concept of Actual Good in the Philosophies of Descartes and Spinoza**

The struggle of the searching the actual good is important in the philosophy especially 17. century. In this essay, it will be examined this problem related with Descartes' and Spinoza's thoughts.

According to Descartes, the highest good which is the final aim of ethics is related with the wisdom. To him, in the light of reason we can build a structure of knowledge. Pure reason can find its clear and distinct ideas and what exists beyond those ideas. Man who has gain the clear and distinct ideas control his life and his passions.

Actual good is to have those ideas and using them to control his life.

For Spinoza actual good is necessarily related with God. Because all truths follow necessarily from the nature of God as a thinking being but approached from the standpoint of God as an extended being it is equally true one state of universe as a complex

arrangement of bodies follows from another by necessary laws. ‘The order and connection of ideas is the same as the order and connection of things.’

All good and evil is relative to our human standars. Things come to be good because we desire them.

Spinoza define an adequate idea as one which in so far as it is considered in itself without reference to the object, has all properties or internal signs of a true idea.

God as a system of modes it is enough to inspire that intellectual love of God. To be able to identify himself not only preferable to any wordly good; it is preferable to the traditional immortality conceived as the endless existence of the human person, enjoying the favor of God.



## SEZGİ'NİN BİLGİDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

İsmail KÖZ\*

### 1) Problemin Belirlenmesi

Felsefede problemin başlangıç noktasını belirlerken, Descartes'in "...bizi eşyanın bilgisine götürecektir yalnızca sezgi ve dedüksiyondur"<sup>1</sup> görüşü ile Russell'in "Dedüksiyonda ilk önermelerin nasıl elde edildiği bir problemdir. Dedüksiyonun bir yerden başlaması gerektiğinden, bu başlangıç ispat edilmemiş, ispattan farklı bir yolla bilinmesi gereken bir şeyle başlamalıdır"<sup>2</sup> görüşü dikkat çekici olmaktadır. Reichenbach'ın da belirttiği gibi başlangıç noktası arama aslında mantıksal bir sorundur.<sup>3</sup>

Bilgiyi elde ederken az ya da çok sağlam bir çıkış noktası aramak önemlidir. Çünkü sağlam bir dayanak noktası bulmadan, zihin güvenilir, genel geçer bilgiyi kuramaz. Sonuçta bütün bilgiler sağlam bir temele dayanırlar. Zihin bilgiyi elde ederken sağlam bir temel arayıp bulur ve buradan hareket ederek bilgiyi elde eder. Burada sağlam bir dayanak noktası aramanın yalnızca bilgi teorisiyle sınırlandırıldığını belirtmek gerekir. Sonuç olarak bu dayanak noktasının bilginin değeriyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Gerçekten de hiç kimsenin şüphe edemeyeceği kesinlikte genel geçer bir doğru var mıdır? Eğer varsa biz bu doğruları nasıl elde ediyoruz? Bu kesin doğruları elde etmenin herkesçe kabul edilmiş bir yöntemi var mıdır? Felsefe tarihinde bütün bu sorulara olumlu ya da olumsuz olarak verilmiş pek çok cevap vardır. Bu cevapların temelinde "kesin bir başlangıç noktasının bulunup bulunmadığı" sorusunun açığa çıkarılması çabası yatmaktadır.

Yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı, sezgi bazı filozoflar, matematikçiler ve mantıkçılar tarafından sistemlerinin temellendirilmesinde en önemli araç olarak görülmektedir. Bu nedenle sezginin çok geniş bir tartışma alanı vardır. Sezgi konusunun felsefede ve mantıkta ele alınışının en önemli iki nedeni bilgi teorisinin felsefenin en temel problemi haline gelmesi ve klasik mantığın yanında farklı mantık sistemlerinin

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, Çev: Mehmet Karasan, 2. bsk., İstanbul 1989, s. 14

<sup>2</sup> Bertrand Russell, "Aristotle's Logic", *The Basic Writings of Bertrand Russell* içinde, Ed. By. Robert E. Egnar and Leaster E. Denon, Britain 1961, s. 279.

<sup>3</sup> Bkz. Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1979, s. 33

kurulmasıdır. Özellikle Descartes ile birlikte bilginin temellendirilmesinde sezginin öne çıktığını; yeni mantık sistemlerinin kurulmasında da bu mantık sistemlerinin dayandığı aksiyomların ve ilkelerin tespitinde sezgiye müracaat edildiğini görüyoruz. Çünkü aksiyomlar ispatlanarak ulaşılmış önermelerden değildir. Üstelik onları mantıksal olarak da çıkaramayız. Öyleyse, aksiyomların doğruluğu dedüktif çıkarımdan başka bir yolla bilinir. O yol da sezgidir.

Biz bu çalışmamızda bilgi teorisiyle sınırlı tutarak sezgi konusunu ele alacağız.

## 2) Sezgi Nedir?

Sezgi kavramının en yaygın tanımı doğrudan doğruya kavramdır. Sezgideki kavrama, bazen duyularla veya akılla bazen de mistik bir tecrübe ile irtibatlandırılmaktadır. Sezgide, kavramanın doğrudan doğruya olması ise bir çıkarımın, nedenlerin, öncüllerin, bir tanımlama işleminin, doğrulamanın, sembollerin ve bir düşünme sürecinin bulunmaması anlamına gelir. Bu takdirde sezgi, tek bir zihin işleminde apaçık ve kesin olarak kavramdır. Bu kavramda, kavramlar arası ilişki kurulmadan akıl yürütmesiz, vasıtasızca bir zihin işlemi vardır.<sup>4</sup>

Bilgi teorisi açısından sezginin bir değeri olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler vardır. Bu itibarla sezgiyle ilgili görüşlerin farklılığı iki noktada toplanmaktadır. Biri menşei diğeri konusudur. Bunlardan ilki, sezgi acaba duyularla mı ilgilidir, veya zihnin işi midir, yoksa kendi başına, akıldan farklı bir başka bilme yetisi midir, gibi soruları gündeme getirir. İkincisi ise sezgi duyulur aleme ait olanı mı, zihinde olana mı, yoksa akılüstü başka bir alana ait olanı mı bize bildirir, sorularını ortaya çıkarır.

Sezgi, çıkarım olmadan, ispatlanmamış bir inanç, bir içine doğma, bir içgörüş, bir konu hakkındaki hakikatlerin doğrudan bilgisi anlamlarına gelir. Bu "ispatlanmamış" ifadesine bir açıklık getirmek gerekmektedir. İspatı gerekmeyen hatta ispatı mümkün olmayan ilk ilkeler, mutlak prensipler, açık ve seçik fikirler var mıdır? Varsa bunları nasıl elde ediyoruz? Bunlar olmadan zihnin bilgiyi inşası mümkün olur mu? Her şeyden önce zihnin her şeyi ispat etmesi mümkün müdür?

Her şeyi ispata çalışan bir zihin, kısır bir döngüye, aşırı şüpheciliğe düşer ve sonuçta da inkarcılığa varır. Bu konuda Hilmi Ziya Ülken'in Sofistleri örnek göstermesi dikkat çekicidir. Çünkü onlar ilk ilkelerin, mutlak prensiplerin ispat edilememesi gerçeğini gözardı ederek her şeyin ispatını istemişlerdir; ispat mümkün olmayınca da her şeyin ancak bir faraziye olabileceğini, genel geçer bir bilginin varolamayacağını düşünmüşlerdir. Bunun sonucu olarak inkarcılığa düşmüşler ve şüpheci bir tavır takınmışlardır.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *The Encyclopedia of Philosophy*, 4. Cilt, "Intuition" md, New York 1967; s. 204-211

<sup>5</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942, s. 55

Böylelikle sezgi, bilgi teorisinde, şüpheci tutumun dışındaki bütün felsefi bakış tarzlarının ilgili olduğu bir dayanak noktası olarak görülebilir mi? İspat edilmemiş, bir başka ifadeyle ispatlanamaz ve tanımlanamaz bir takım hakikatlere, içinde yer veren felsefe sistemleri, sezgiyi temellendirmenin en önemli aracı olarak mı kullanmaktadırlar?

Farklı türlerde de olsa tecrübeciliğin, akılcılığın, idealizmin vb. gibi pek çok akımın bir şekilde sezgiye yer verdiği bilinmektedir.

### 3) Sezgi Türleri

Felsefe tarihine bakıldığında pek çok filozofun sezgiye önemli ölçüde yer verdiğini görmekteyiz. Her biri farklı biçimde sezgiyi kendi düşünce yapısının temeli saymıştır. Bu açıdan sezgi konusunu üç kategoride değerlendireceğiz: 1-Duyu Sezgisi; 2-Akli Sezgi; 3-Metafizik Sezgi.

1- Duyu Sezgisine en tipik örnek Kant'ın sezgi anlayışıdır.

Kant'ın bilgi teorisi, geleneksel özne-nesne bağıntısı üzerine kurulu, nesneye önem veren empirizmden; özneye önem veren rasyonalizmden farklıdır. Bunun yerine başka bir tarz, birleştirici yeni bir bakış açısı geliştirir. Bu bakış açısında bilgi çok karmaşık işlemlerin sonucudur. Bilgi onda bileşiklik arzeder. Çok boyutlu, girift bir sonuçtur.

Kant'ın bilgi teorisinde, sezginin ve kategorilerin önemli yeri vardır. Çünkü onda bütün bilgiler sezgi ve kategoriler aracılığıyla kurulurlar. Sezgi duyulara aittir. Ama duyulardan gelmez. Sezgi, aklın da a priori formu değildir. Bu nedenle zihne ait değildir. Çünkü zihne ait olan, a priori kategorilerdir. Ancak Kant kategorilerden saymayıp onlardan ayırdığı zaman ve mekan diye iki ilke kabul eder. Zaman ve mekan bütün duyuların imkanını sağlayan saf sezgidir. Ancak bu saf sezgi de tamamen duyulur şeylere aittir. Şimdi biz onun bilgi anlayışında sezginin rolünü belirlemeye çalışacağız.

Kant'a göre "...bütün bilgilerimiz tecrübeyle başlar, ancak tecrübeden ibaret değildir. (...) Tecrübe dünyasına ait bilgilerimiz duyu verilerinden ve bilgi yetimizden oluşmuştur".<sup>6</sup> İşte sezgi bu tecrübe alanında etkilidir. Tecrübe alanında, önce tam anlamıyla nesneleşmemiş olgular söz konusudur.

Duyular vasıtasıyla olgulara bitişik olan sezgiye deneysel denir. Kant bir dış deney bir de iç deney öngörür. Dış deneyde biz "mekan"a bağlı olarak nesnelere tasavvur ederiz. İç deneyde de "zaman"a bağlı olarak zihin, kendisini ve iç hallerini yaşar. Mekan empirik bir kavram değildir; bir başka ifadeyle tecrübeden çıkarılmış değildir. Mekan bütün dış sezgileri teşkil eden a priori zorunlu bir tasavvurdur. Zaman

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Nakdu'l-Akli'l-Mahz*, Çev: Musa Vehbe, Beyrut, November 1988, s. 45

da tecrübeden çıkan bir kavram değildir. Ne mekan, ne de zaman kategori değildir; saf sezgilerdir.<sup>7</sup> Şimdi zaman ve mekan tasavvurlarının, tecrübeye (tecrübeye diyoruz, çünkü henüz olgu aşamasındayız bilgi aşamasında değiliz) nasıl bir rol oynadıklarını açıklamak gerekirse, şunlar ileri sürülebilir.

“Fenomenler, görünen şeylerdir ve görünmek doğrudan doğruya mekan ve zaman içinde olmaktadır. Ancak duyarlılığın bu türden salt biçimleri aracılığıyla, bir nesne bize görünebilir olup, böylece de ampirik görünümün bir nesnesi olabildiği için, mekan ve zaman, görünüşler olarak nesnelere imkanın a priori koşulunu içeren salt görülerdir.”<sup>8</sup>

Demek ki mekan ve zaman, bileşimsel a priori bilgileri elde ettiğimizde bizi deney alanına açan evrensel iki kaynaktır. Mekan da zaman da tüm duyulur sezginin saf biçimleri olmakla bize olayların sunumunu verirler.<sup>9</sup>

Kant’a göre akıl bize duyuların ve tecrübenin üstünde başka bir şeyin bilgisini veremediği için sezgi algıdan başka bir şey değildir. Bizdeki bütün bilgiler algıyla başlar, ancak tümüyle algıdan çıkmaz. Kant’a göre eğer sezgi, objenin yapısına, özelliğine uyarsa ondan hareketle a priori olarak bir şeyin nasıl bilinebileceğini bir türlü anlayamam; ancak buna karşın eğer obje sezgi gücünün özelliğine uyarsa, bu bilmenin olanağını bütünüyle iyi bir şekilde tasarlayabilirim. Fakat eğer bunların bilgi olmaları gerekiyorsa bu sezgilerde (algı) durup kalmamak, dahası onları tasavvurlar olarak nesne olan her hangi bir şeye bağlamak ve nesneyi kavramlarla belirlemek zorunluluğu vardır.<sup>10</sup> Zaman ve mekan bize biçimsel bütünlükler olarak verilmiştir. Duyumlar bu bütünlüklerin içeriğini oluşturan özerk öğelerdir. Kavramlar ise sonuç olarak parçaların kuruluşunun kurallarıdır.

Bir nesnenin bilgisini olası kılan iki şart vardır. Birincisi sezgidir; nesne sezgide bir olgu olarak verilmiştir. İkincisi kavramdır. Bununla bir sezgiye karşılık olan bir kavram düşünülür. Sezgi ve kavram tüm bilgilerimizin öğeleridir. Ne kendilerini herhangi bir biçimde karşılayan sezgiler olmadan kavramlar ne de kavramsız sezgiler herhangi bir şey sağlayabilirler. Sezgisiz kavramlar boş, kavramsız sezgiler kördür.<sup>11</sup>

Ancak bu zaman ve mekan külli kavramlar değildir, duyu da değildir. Yalnızca algının formu ve şartıdır. Zaman ve mekan ne duyu ne de kavram olmayınca ikisi arasındaki bağıntı sorunu ortaya çıkmaktadır.

<sup>7</sup> Kant, A.g.e., ss. 61-64

<sup>8</sup> Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, Çev: Taylan Altuğ, İstanbul 1995, s. 55

<sup>9</sup> Lucien Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, Çev: Afşar Timuçin, İstanbul 1983, s. ( Afşar Timuçin’in Önsözü) 16

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Seçilmiş Metinler*, Çev: Nejat Bozkurt, İstanbul 1984, s. 58

<sup>11</sup> Goldmann, s. (Afşar Timuçin Önsözü) 17

Sezgi yalnızca duyulara ait olan bir algıdır. Bundan sonra da akla ait olan yargı gelir. Algı gerçekleşmeden önce başka bir şey gerekir. Verilmiş bir sezgi, yargının formunu belirleyen bir kavram altında kapsanmalıdır. Bu kavram şuurlu halde sezginin empirik idraki ile bağlantılıdır ve empirik yargının evrensel değerini verir. Böyle bir kavram saf aklın a priori bir kavramıdır ve aynı cinsten parçaların bir çokluğunu taşıyan sezgiyi determine eder.<sup>12</sup> Burada Kant'ın içine düştüğü güçlük, sezgi ve saf aklın kavramlarının birbirini nasıl etkilediği konusudur. O kavramları algısız boş, algıları da kavramsız kör kabul etmektedir. Ancak ikisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta çok acık değildir. Çünkü “Mekansal-zamansal bağıntıların, kavramsal bağıntılara (doğaları bakımından farklı olmalarına rağmen) uygun olabilmeleri olgusu, Kant’a göre, derin bir sır ve gizli bir sanattır.”<sup>13</sup>

Şimdi biz pek te açık olmayan bu ilişkiyi irdeleyelim. Kant, bilgilerimizin zihnimizde iki kaynaktan doğduğunu belirtir. Birincisi izlenimleri alma gücümüzden, diğeri bu izlenimleri bilme gücümüzden. Birincisi bize olguları\* verir; ikincisiyle bu tasavvurların alakası düşünülür. O zaman sezgi ve kavramlar bizdeki bütün bilgilerin kaynağıdır.<sup>14</sup>

Duyularla elde edilen izlenimleri bilgiye dönüştüren zihindir. Zihin bu dönüştürme işini kavramlarla yapar. Öyleyse kavramlar sezgileri birleştiren bütünleştiren evrensel zorunlu koşuldur. Duyarlığın formları zaman ve mekan, zihninki ise kategorilerdir. Kategoriler zihnin a priori formlardır; bilgi onlar aracılığıyla gerçekleşir.<sup>15</sup>

Kant’a göre nesne tam anlamında nesne olmak için, zihnin a priori formlarına uymak zorundadır. Duyularla algıladığımız gerçeklik, kendi tümellik ve zorunluluk temellerini bilen öznedeki mevcut bilme koşullarında bulur.<sup>16</sup> Burada Kant yukarıda bahsettiğimiz kavramlar ve sezgiler arasındaki kopukluğu, bilgiyi özneye bağlı bir etkinlikle çözer. Duyular kategorilere tabidir; kendilerini bu, zihnin apriori formlarına uydurmak zorundadırlar.

Acaba Kant’a göre algı sezgisinden başka bir sezginin varlığını kabul edebilir miyiz? Kant akli sezgiyi kabul etmiyor mu? Akli sezgi neyi bilebilir?

<sup>12</sup> Robert Ackerman, *Theories of Knowledge*, USA 1965, s. 236

<sup>13</sup> Deleuze, A.g.e., s. 57

\* Goldmann, “Deneyisel bir sezginin belirlenmemiş nesnesine olgu denir”, demektir. Goldman, A.g.e., s. 140

<sup>14</sup> Kant, A.g.e., s. 75

<sup>15</sup> Goldmann, s. (Kant için Notlar) 16-17

<sup>16</sup> Deleuze, A.g.e., s. (Yargı ve Bilinç, Taylan Altuğ Önsözü) 11-12,

Goldman'a göre Kant'ta iki türlü sezgiden bahsedebiliriz. Kendinde şeyi tanıyacak olan şey düşünsel bir sezgidir, deneysel bir sezgi değil. Kendinde şeylerin bilgisi ancak bir başka sezgide, etkin deneysel insanın sezgisinden niteliksel olarak çok ayrı bir sezgide olasıdır. Ama tam tamına kuramsal bir yeti olarak deneye bağlı olan zihin böylesi bir sezginin yalnızca olası olarak bile var ya da yok olabileceğini bildiremez. Onun için duyularüstü hep bir tartışmalı fikir olarak kalacaktır.<sup>17</sup> Bu anlayışa göre akli sezgiyi tam da kabul ettiğini söyleyemiyoruz.

Sezginin, hakkında bilgi edinebileceği alan, aşkın bir gerçeklik olursa böyle bir sezgiye zihinsel (entelektüel intuition) denir. Kant teorik akla metafizik yapma yetkisi vermediği için teorik aklın numen alemi, fenomenleri bildiği gibi bilmesini mümkün görmemekte, bu yüzden de zihinsel sezgiyi kabul etmemektedir.<sup>18</sup> Kant sujede duyusal sezgiden başka bir sezginin olmadığını düşünmektedir.<sup>19</sup>

Şimdi biz Kant'ın görüşlerine bizzat müracaat ederek konuyla ilgili görüşlerini ele almak istiyoruz.

Kant için düşünce, verili sezgiyi bir nesneye bağlama edimidir. Eğer bu sezginin türü hiçbir yolda verili değilse, o zaman nesne yalnızca aşkınsaldır. Böylece içinde tüm duyusal sezgi (bizim için olanaklı biricik sezgi türü) koşulunun soyutlanmış olduğu saf bir kategori yoluyla hiçbir nesne belirlenemez. Ama yalnızca zihnin nesnelere olan ve böyle olarak gene de bir sezgiye, ama duyusal olmayan bir sezgiye (coram ituiti intellectuali) verilebilen şeyleri varsayarsam, bu tür şeyler numenler olarak adlandırılabilir.<sup>20</sup> Çünkü eğer duyular bize bir şeyi yalnızca görüldüğü gibi temsil ediyorlarsa, o zaman bu bir şey gene de kendinde bir şey olmalı ve duyusal olmayan bir sezginin, zihnin bir nesnesi olmalıdır. Başka bir deyişle, içinde hiçbir duyusalılık bulunmayan ve yalnızca saltık olarak nesnel olgusalılık taşıyan bir bilgi olanaklı olmalıdır. Çünkü burada önümüzde bütünüyle başka türlü bir alan, bir bakıma ruhtaymış gibi düşünülen (belki de sezilen) bir dünya açık durmaktadır ki, saf zihnimiz için daha az değil ama daha da soylu bir düşünme alanı olabilecektir.<sup>21</sup> Kant burada görüldüğü gibi, duyulur olanın ötesinde aşkın bir alanın varlığını düşünmektedir. Bu düşünceyi de yine bize sağlayacak olan akli sezgi olacaktır.

Yine Kant devamla şunları söyler: akıl (anlak) bir bağlantı içindeki bir nesneyi yalnızca fenomen olarak adlandırdığı zaman, aynı zamanda bu bağlantının dışında bir kendinde nesne tasarımı da oluşturur. Duyarıktan bağımsız bir kendinde şey olmalı, bir

<sup>17</sup>Goldmann, A.g.e., s. 140-141

<sup>18</sup> Tahir Yaren, "Sezgi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 37, Ankara 2003/1, s. 32

<sup>19</sup> Immanuel Kant, *Akı Usun Eleştirisi*, çev: Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul 1993, s. 157, dip not.

<sup>20</sup> Kant, A.g.e., s. 158-159

<sup>21</sup> Kant, A.g.e., s. 159

nesne olmalıdır. Buradan bir numen kavramı çıkar. Ama bir numenin tüm fenomenlerden ayırt edilebilir gerçek bir nesneyi gösterebilmesi için düşüncemi duyuşal sezginin tüm koşullarından özgürleştirmem yeterli değildir; böyle bir nesnenin verilebilmesi için duyuşal olandan başka bir sezgi türünü varsaymam için bir zeminim de olmalıdır. Yukarıda hiç kuşkusuz duyuşal sezginin genel olarak biricik olanaklı sezgi olduğunu ispatlayamamış, ama yalnızca bizim için öyle olduğunu gösterebilmiştik.; ve ne de bir başka sezgi türünün olanaklı olduğunu ispatlayabilmiştik.<sup>22</sup>

Eğer numen ile duyuşal sezgimizin nesnesi olmadığı ölçüde bir şeyi anlıyor isek, ve bu sezgiyi soyutluyor isek, o zaman bu olumsuz anlamda bir numendir. Ama numen ile duyuşal olmayan sezginin bir nesnesini anlıyorsak, o zaman özel bir sezgi türünü, bir başka deyişle akli sezgiyi varsaymış oluruz ki, bize özgü bir sezgi kipi değildir ve imkanını bile anlamayız. Bu olumlu anlamda numen olacaktır.<sup>23</sup> Eğer kategorileri fenomenler olarak alınmayan nesnelere uygulamayı isteseydik, o zaman duyuşal sezgiden başka bir sezgiyi temel almamız gerekir ve bu durumda nesne olumlu anlamda bir numen olurdu. Şimdi böyle bir sezgi, bir başka deyişle akli sezgi saltık olarak bilgi yetimizin dışında yattığı için, kategorilerin kullanımı da hiçbir biçimde deneyim nesnelere sınırının ötesine geçemez; ve duyu varlıklarına karşılık düşen akıl-varlıkları olduğu için, duyuşal sezgi yetimizin hiçbir bağıtısının olmadığı akıl-varlıkları da olabilir. Ama akli kavramlarımız, duyuşal sezgimiz için salt düşünce biçimleri olarak, bunlara en küçük bir biçimde erişemezler. Öyleyse numen olarak adlandırdığımız kendilik salt olumsuz anlamda numen olarak anlaşılmalıdır.<sup>24</sup> Görüldüğü gibi Kant buradaki ifadeleriyle akli sezgiye bilgide yer vermemektedir. Bunu da kategorilerin deneyim nesnelere sınırını aşamayacağı düşüncesinden anlıyoruz.

Kant Arı Usun Eleştirisi adlı kitabının pek çok yerinde a priori sezgiden bahseder. Buna saf sezgi de der. Mesela matematikte düşünce senteze giderken saf sezgiyi kullanır; doğa bilimi ise algısal sezgiyi kullanır.<sup>25</sup> Kant, algı sezgisinin yanında akli sezgi ve saf sezgilerin sözünü etmektedir. Algı sezgisi, fenomenlerin bilgisi için kaçınılmaz bir şarttır. Ancak kavramlar olmadan algı sezgisi, sadece nesneleşmemiş duyumların elde edilmesi aşamasında kalmaktadır. Burayı aşabilmek için kavramlara ihtiyaç vardır. Saf sezgi (pure intuition) ise duyumlarla ilgili değil matematikte etkindir. Akli sezgi ise, numenlerin bilgisinin elde edilmesinde değil de onun varlığının düşünülmesinde rol oynar; yoksa numenin bilgisi elde edilemez. Bilgi bakımından zihne

<sup>22</sup> Kant, A.g.e., s. 160-161

<sup>23</sup> Kant, A.g.e., s. 161

<sup>24</sup> Kant, A.g.e., s. 162

<sup>25</sup> Kant, A.g.e., s. 359, 361, 362

numen, belirsizdir. Akli sezgiyle biz duyularla ilişkili nesneyi aşır, bir başka alana kapı açabiliriz. Ancak onu bilemeyiz, varlığını düşünebiliriz. Bu varlığını düşünebildiğimiz de duyuların nesnelere alanı değil, numen alanıdır.

2- Akli Sezgi: Bu sezgiye örnek olarak başlıca Eflatun ve Descartes'in sezgi anlayışını gösterebiliriz. Eflatun sezgiyi ideaların bilgisini gösteren ruhun (akıl) bir yeteneği olarak görmektedir. Ona göre duyuların tecrübe ettiği objelerden bağımsız, bir de aklın anlayabileceği nesnelere vardır. Yalnızca ruhun bilebileceği idealar (form) sezgi denilen ruhun bir yeteneği ile bilinir. Duyular bu dünyada objeleri tecrübe ederken ruh da idealer dünyasındaki formları sezer. Sezgiyle, formlar hakkında kesin bilgiler elde edilebilir.<sup>26</sup> Fakat Eflatun'un hatırlama (anamnesis) teorisi ile izah etmeğe çalıştığı duyular alemde bağımsız idealar dünyasının bilgisi bazı problemleri de içermektedir. Her ne kadar Eflatun, "bilginin kaynağı nedir?" sorusuna hatırlama teorisi ile çözüm getirmenin yeterli olmadığını düşünerek, ruhun bir yetisi olan sezgiyi ortaya koysa da yine de bazı noktalarda kapalı kalmaktadır. Eflatun'a göre insan tecrübe vasıtasıyla kendi hayatının akışı içinde ideleri düşünmez, daha önceki hayatından hatırlar yalnızca veya ruhu ile sezer. Acaba ideler bu duyular alemde değilse nerededirler? ve onlarla akıl nasıl irtibat kurar? Ruh ve beden arasındaki ilişki nasıldır? Eflatun bunlara çok açık cevaplar vermemektedir. "Oysa aklın bir fonksiyonu olan sezginin, konusuna ait hükümleri ve hakikatleri görebilmesi, temelde ya tecrübenin daha önceki verilerinin olmasını veya aklın bu konuyla meşgul olmuş olmasını gerekli kılar. Sezgi belli bir zihin çabasıyla sonra kendi objesi hakkında doğrudan bilgi verir."<sup>27</sup>

Daha sonraları bazı rasyonalistler kendi bilgi teorilerinde ideleri bilen yeteneği sezgiden ziyade akıl (reason) diye isimlendirmişlerdir. Bu konuda Eflatun ile Descartes'in karşılaştırılması konumuz açısından önemlidir. İkisi de rasyonalisttir. Fakat kesin insan bilgisinin kaynağını açıklama tarzları farklıdır.<sup>28</sup>

Şimdi de Descartes'in sezgi anlayışını görelim. Ona göre sezgi doğrudan doğruya vasıtasız düpedüz görmedir. Mesela bir üçgenin üç kenarlı bir şekil olduğunu doğrudan doğruya muhakemesiz görürüz ve üç açısının da iki dik açiya eşit olduğunu dolaylı olarak muhakeme ile çıkarırız.<sup>29</sup> "Descartes'ta sezgi saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır. Öyle kolay ve seçik bir kavrayış ki, anladığımız şey üzerinde hiç bir şüphe bırakmaz. Sezgi dikkatli bir zihinde yalnız aklın ışığı ile meydana gelen, çıkarış (deduction) tan daha basit olduğundan ondan daha sağlam bir kavrayıştır. Biz sezgiyle

<sup>26</sup> Ackerman, A.g.e., s. 18

<sup>27</sup> Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, 2. bsk., USA 1953, s. 198

<sup>28</sup> Ackerman, A.g.e., s. 24

<sup>29</sup> Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, Çev: Mehmet Karasan, 2. bsk., İstanbul 1989, s. 12



daima ilk ilkelerin kendilerini biliriz. Sezgiyle insan kendinin var olduğunu, düşündüğünü, üçgenin yalnız üç çizgi ile sınırlı olduğunu kürenin yalnız bir yüzeyle çevrildiğini bilir.<sup>30</sup>

Descartes'e göre bizi eşyanın bilgisine götürecek yalnızca sezgi ve dedüksiyondur. Dedüksiyonla sezgi çok farklıdır, çünkü dedüksiyonda, sezgide bulunmayan bir hareket bir sıralanma mevcuttur.<sup>31</sup> Bizim sezgiyle açık ve seçik olarak bileceğimiz şeyler ya manevi ya maddi veyahut da karışık olabilir. Bilgi, şüphe, irade, cahillik gibi şeyleri gösteren hiçbir maddi şey tasavvur edilemez. Sırf maddi şeyler ise ancak cisimler dahilinde bildiğimiz şeylerdir: Uzam ve hareket gibi. Sonra, maddi şeylere olduğu kadar manevi şeylere de ayırd etmeksizin tatbik olunabilen şeylere karışık veya ortak şeyler diyoruz. Varlık, birlik, devam (süre) vb. gibi.<sup>32</sup> Descartes'in sezgisi bütün basit özleri, hem onları birleştiren zaruri bağları, hem de anlayışın ister kendinde, ister muhayyile de açık tecrübesinin edindiği her şeyi bilmeğe çalışır.<sup>33</sup>

Dikkat edecek olursak Descartes'in sezgisi duyular ötesine de yani hem maneviye hem de karışık şeylere şamil olması açısından Kant'ın algıyla sınırlı sezgi anlayışından daha kapsamlıdır. Yalnızca maneviye ait olmayıp duyulur olanı da içine alması açısından Eflatun'un ideleri bilen sezgisinden farklıdır. Descartes'e göre önerme sezgide açık olarak anlaşılmalı ve ardı ardına değil bütünüyle aynı zamanda kavranmalıdır. Sezgi saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır veyahut da saf ve dikkatli bir zihinde yalnız aklın ışığı ile meydana gelen sağlam ve şaşmaz bir kavrayıştır. Sezginin en önemli özellikleri ona göre şunlardır:

a)-Sezgi saf bir düşünme eylemi, yani duyuların verilerinden muhayyilemin tasavvurlarından bağımsız sırf müdrike veya anlayış fiilidir. b)-Düşüncenin basit bir fiili ile kavranabilen bütün şeylere tatbik edilebilir. Descartes için bir bilgi sezgiyle kavranmadıkça veya bir çıkarım (dedüksiyon)la sezgiye irca edilmedikçe doğru bilgi olmaktan çıkıyor ve dolayısıyla ilmin dışında kalıyor.<sup>34</sup>

Descartes'in anlayışına göre bütün bilgilerimizde sezgi unsuru vardır. Sezgi aynı zamanda bir akıl yürütmenin çeşitli adımlarını oluşturan önermeler arasındaki ilişkileri anlamamızda da mevcuttur. Akıl yürütmenin kendisi de kavradığımız bazı bağıntılara

<sup>30</sup> Descartes, A.g.e., s. 12

<sup>31</sup> Descartes, A.g.e., s. 14

<sup>32</sup> A.g.e., s. 64

<sup>33</sup> A.g.e., s. 70

<sup>34</sup> A.g.e., s. 144

dayanır. Geçerli sezgiler duyuların ve reflektif düşüncenin ortaya çıkaracağı bilginin kısa parçalarıdır.<sup>35</sup>

Gerek Eflatun'un gerekse Descartes'in matematikçiliğinin, matematik bilgiye çok önem vermelerinin, bilgi teorilerinde duyuları aşan bir dayanak noktası aramalarında etkisi olduğu bilinen bir gerçektir. Şöyle ki,

“Matematikçi gözleme dayanma gereği olmayan bir konuda salt mantıksal çıkarım yönteminin başarısını bildiğinden, bu yöntemin öteki konulara da uygulanabileceğini kolayca düşünebilir. Sonuç, duyuşsal algının yerini akıldan kaynaklanan bir “içe-doğuş”a bıraktığı bir bilgi teorisi. Bu teoride akla, tek başına fiziksel dünyanın yasalarına ulaşacak bir güç gözüyle bakılır.”<sup>36</sup>

Reichenbach'a göre Descartes çeşitli yazılarında algısal bilginin belirsizliğini ileri sürmüştür. Çünkü o, bir şey dışında her şeyden şüphe etmektedir. Descartes, “kuşkulandıktan”, kuşkuyu ben'inin bir eylemi saymaya geçmekte ve böylece kuşkulandılamayacak bir gerçeği bulduğuna inanmaktadır. Benin varlığı doğrudan farkına varma ile temellendirilmezse, diğer nesnelere varlığı daha yüksek bir kesinlikle ileri sürülemez.<sup>37</sup> Reichenbach'ın da belirttiği gibi Descartes, aslında kesinliği aramakta ve apaçık, şüphesiz, kesin ve zorunlu dediği hakikati sezgiye dayandırmaktadır. Fakat bu sezgi de duyularda değil, önce benin bilincinde başlamaktadır.

3-Metafizik Sezgi: Daha önce sezgiyi yalnızca duyulur olanın bilgisini elde etmekle sınırlayan Kant'ın görüşü ile, sezgiyi saf düşüncenin kavrayışı olarak gören Descartes'in anlayışını gördük. İki anlayışta da ortak özellik olarak şu söylenebilir. Birincisinde bilgide saf aklın kavramları ikincisinde ise zihnin çıkarım (deduction) yolu sezgiye eşlik etmektedir. Hem duyuların algısını hem de aklın bunlar üzerindeki işleyişini aşan bir başka sezgi anlayışı daha vardır. Bu sezgiye metafizik sezgi adı verilmiştir. Bu metafizik sezgiyi bilimsel olarak şekillendiren Henri Bergson (1859-1941) dur.

Bergson'a göre daha önceki felsefeler sezgiyi zihin lehinde ihmal etmiştir. Artık felsefe sezgiyi geliştirmek zorundadır. Felsefe manevi hayata ancak bu sezgi ile girebilir.<sup>38</sup> Bergson'un bu yeni sezgici metafiziği asrımızdaki metafizik karşıtı materyalizme ve pozitivistliğe karşı bir tepkidir.<sup>39</sup> Bergson'a göre asıl felsefe hayatın ve ruh olaylarının doğuşu ve gelişimi .sirasında kavranan realite ile uğraşacak bir hayat metafiziği olabilir. İlimler, evrimin olup bittikten sonra bıraktığı kalıntılarla uğraştığından asıl olan hayatın

<sup>35</sup> Titus, (1953), s. 198

<sup>36</sup> Reichenbach, A.g.e., s. 31

<sup>37</sup> Reichenbach, A.g.e., ss. 32-33

<sup>38</sup> Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, Çev: M. Şekip Tunç, 2. bsk., İstanbul 1986, s. 345

<sup>39</sup> S. Hayri Bolay, *Felsefeli Doktrinler Sözlüğü*, 4. sk., Ankara 1987, s. 78

yaratıcı evrimini kavramaktan uzaktırlar. Bu evrimi ancak hayat metafiziği kavrayabilir. İlmi nasıl zeka yapıyorsa metafiziği de sezgi kuracaktır.<sup>40</sup>

Bergson'un felsefesinde amaç, bilimin yapamayacağı şeyi yapmaktır. Bu da hayatı anlamaktır. O nicelikçi ve mekanistik yorumlara şiddetle karşı koydu ve bunlara karşı vitalizmi savundu.<sup>41</sup> Onun için sezgi yüksek bir bilgi türüdür; duyular ve akıl tarafından ortaya çıkarılan bilgiden de mahiyet olarak farklıdır. Bergson'a göre sezgi ve akıl zıt yönlerde bulunur. Akıl maddeyle ilgili olabilen bilimin aletidir. O eşyalarla ve nicelik nisbetleriyle ilgilidir. Akıl dokunduğu her şeyi dondurur. Zaman ve hayatın mahiyetiyle ilgilenmeğe muktedir sezgi ise bize hayatın iç yüzünü gösterir. Biz sezgiyle canlı hayatı ve dünyanın hayat şevkini keşfederiz. Akılla hayatın özüne varılamaz. Çünkü o hayatı statik ve ölü terimlerle tasvir eder ve dışsaldır. Sezgi ise içseldir.<sup>42</sup> Ruhun derinliklerine ancak sezgi ile girebiliriz. Rasyonel fonksiyon ancak sayabilir; toplar çıkarır, böler, fakat, duymaz. Duyma sezgiye aittir. Sezgi eşyanın gerçekliğini kavramada tek araçtır. Sezgi zekadan üstündür. O bir metafizik deneydir. Gerçek metafizik sezgi aracılığıyla hayatın akışına girerek realiteyi içinden kavrar. Sezgi yoluyla düşünme süre (duree) içre düşünmedir. O zihinsel süreyi ve bu öz değişikliği kavrayan şeydir.<sup>43</sup>

Bergson'un felsefesi akla bilime karşı gibi görülmüştür, ancak onun felsefesine temel aldığı sezgi zihne karşı değil onun tamamlayıcısıdır. Sezginin izlerini taşımayan bir zeka olmadığı gibi, etrafında bir zeka çevresi bulunmayan bir sezgi de yoktur. Hakikatte somut bir zeka sezgi ile, somut bir sezgi de zeka ile karışıktır, fakat bir birinden farklıdır, sadece birbirini tamamlar.<sup>44</sup> Zeka yapma şeyler vücuda getirmek ve bilhassa aletler vasıtasıyla aletler yapmak, bunları alabildiğine değiştirmek melekesidir.<sup>45</sup> Zeka cansız maddeye sezgi de hayata dönünce bir yandan birbirinden istifade etmeleri gerekecek, sonuçta da metafizik bilgi teorisine bağlı kalacaktır. Diğer yandan da, gerçekten şuur, sezgi ve zekaya bölünmüş ise bu hal onun hem meddeye tatbik olunması hem de hayatın akışını takip etmesi zorunluğundan ileri gelmiş olacaktır. Realitenin böyle iki kutuplu olmasını takip edecek bilgi teorisi de yine metafizikten ayrı kalmayacaktır.<sup>46</sup> Sezgi ile zeka şuurlu

<sup>40</sup> Cavit Sunar, "Bergson'da Zeka ve Sezgi", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:VII, Ankara 1960, s. 41

<sup>41</sup> Titus, A.g.e., s. 94

<sup>42</sup> A.g.e., s. 199

<sup>43</sup> Sunar, A.g. m., s. ss. 41-42

<sup>44</sup> Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 181

<sup>45</sup> Bergson, A.g.e., s. 185

<sup>46</sup> A.g.e., s. 234

çalışmanın birbirine zıt iki istikametini gösterir. Tam ve mükemmel bir insanlığa bu iki şuurlu faaliyet şeklinin tam bir gelişmesiyle ve uygunluğuyla erişilir.<sup>47</sup>

Bergson'a göre sezgi bilgi yolunu ifade eden bütün tabirlerden üstündür. Fakat yine de belirsizliğe elverişlidir. Sezgiden çıkan bir fikir zihinden çıkan bir kavram gibi doğrudan doğruya açık olmayıp belirsizdir. Ne var ki, bu belirsiz bilgi belirliliği yırtabilir ve çözülemez gibi görünen bir çok meseleleri çözebilir.<sup>48</sup>

Bergson'un sezgi anlayışına benzemesi açısından İslam düşüncesinde Gazzali'nin sezgi anlayışı da alınabilir. Bergson'un sezgi anlayışına benzer görüşleri ondan 8 asır önce Gazzali ileri sürmüştür.<sup>49</sup> Gazali aklın metafizik hariç diğer alanlarda doğru hükümlere varabileceğini ancak metafizik alanda aklın başarısız olacağını düşünür. Bunun için Gazali metafiziğe başka bir temel aramaktadır.<sup>50</sup> Gazzali bilgide iki temel unsuru ayırır. Bunlar dedüksiyon, tümevarım ve analogi diye isimlendirdiğimiz akıl yürütme biçimleri- ki onlar bilinen temel önermelerden hareketle neticeye varmaktadır- diğeri de sezgidir. Bunda da insan nereden ve nasıl doğduğu belli olmayan bir önermeye dayanarak bir hükme ulaşır. Bu anlamda sezgi düşüncenin öncüllerden neticelere vasıtasızca varmasıdır.<sup>51</sup> Gazzali'nin metafiziğe sezgiyi temel alışı Bergson'u andırır. Ancak Gazzali sezgisel bilginin kesinliği ve apaçıklığı konusunda ondan ayrılır. Gazzali'ye göre sezgi bilgileri tecrübe ile kazanılmış bilgiler cinsindedir; kesindirler ve bir akıl yürütmenin prensibidirler. Sezgiler saf ve berrak zihinde doğarlar. Bu tür bilgiler şüphesizdir ve bunların doğruluğunun ve kesinliğinin ispatı söz konusu olamaz.<sup>52</sup>

Bu açıdan Gazzali ile Descartes'in karşılaştırılması yapılabilir. Descartes de sezgiyle elde edilen bilgilerin apaçık ve kesin olduğunu, bunların ispatının mümkün olamayacağını ileri sürmüştür. Bu nedenle ikisi arasında dikkate değer bir benzerlik vardır.

Bilginin kaynaklarından birisi olarak sezgiyi gördük. Bazı filozoflar yukarıda belirttiğimiz gibi sezgiyi algının temelinde, bazıları akıl yürütmenin temelinde, bir üçüncü grupta metafizik alanın temelinde görmüşlerdir. Bunlardan tamamen farklı olarak sezginin bir bilgi kaynağı olarak değerini inkar edenler de: olmuştur, Bir yandan bilginin doğrudan kavranması, kesinliğin doğrudan elde edilmesi gerçeğin doğrudan görülmesi, total bir duyarlık, bütüncül bir durum olarak değerlendirilirken, diğer

<sup>47</sup> A.g.e., s. 344

<sup>48</sup> Sunar, A.g. m., s. 42

<sup>49</sup> Bolay, A.g.e., s. 78

<sup>50</sup> Necip Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1989, s. 81

<sup>51</sup> Taylan, A.g.e., s. 83

<sup>52</sup> Taylan, A.g.e., s. 200

yandan da sezgi ile bilinen şeylerin aslında akıl yürütme ile bilinen şeyler olduğu, zihin bu çıkarımı pek hızlı yaptığı için bunun farkına varılamadığı iddia edilmiştir.

Gerçekte sezgi ile akıl yürütme düşüncenin birçok işlevinde kaynaşır ve birbirini tamamlar. Sezgi akıl yürütmeyi hazırlar, ondan önce gelir, îcat, keşif sezgi ile yapılır, ancak akıl yürütme ile ispat olunur. Sezgi gerek tümevarımda gerek dedüksiyonda hatta matematik de bile akıl yürütmelere hareket noktası hizmeti görür. Düşünce daima ya bir sezgi ile veya bir akıl yürütme ile işe başlar. Açıkçası sezgi düşünceye temel teşkil eder.

Sezgiyle ilgili olarak şu sakıncalar iler sürülebilir. Eğer sezgi yalnız başına bilginin kaynağı olarak alınmak istenirse güvenli bir metot olmaz. Sezgi akılla ve duyularla kontrol edilmedikçe saçma iddialar ortaya çıkabilir ve çok kolayca yanlış düşülebilir. Sezgi kendi iç görüşlerini nakletmek ve açıklamak istediğinde duyu organlarının algılarına ve aklın kavramlarına geri dönmelidir ya da onların yanlış yorumlanmalarına ve saldırılara karşı kendini savunmalıdır.<sup>53</sup>

Bir de sezginin gerçekleşmesi için gereken şeyler konusunda bazı görüşler ileri sürülmüştür. Descartes'e göre sezginin elde edilmesi için yalnızca aklın ışığı yeterlidir. Kant'ta sezginin ortaya çıkması saf aklın kavramlarının algıyı belirlemesiyle ortaya çıkar. Bergson'a göre ise sezgiyi elde edebilmemiz için devamlı ve şuurlu bir şekilde sezgiyi konusuna hazırlamamız lazımdır. Araştırmamızın konusuna bağlı bütün delillerle kaynaşmamız gereklidir. Olaylar hakkında açık ve güvenilir bilgi, bunların kaynağını kavrayacak metafizik sezgi için önceden gerekli şartlardır. Sezgiye konu olacak şeylerle ilgiyi kesmemek, devamlı egzersiz yapmak bu sezginin gerçekleşmesinin şartıdır.

Sezgiler aslında önceki tecrübelerimizin, düşüncelerimizin bir itme rolü oynamasıyla ortaya çıkarlar. Sezgiler bilinç altında cereyan eden dedüksiyon ve tümevarımın sonucudurlar; klasik ifadeyle kıyas-ı hafi (entimem) ile ortaya çıkarlar. Özel bir sahada dikkate değer bir düşünme ve çalışma kişiyi o sahada sezgiye ulaştırır. Mesela bilimsel sezgiler, bilimsel problemler üzerinde yoğunlaşmış zekalarda ortaya çıkarlar. Felsefi ve dini sezgiler için de aynı şeyler söylenebilir.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Titus, A.g.e., s. 200

<sup>54</sup> A.g.e., s. 198

## KAYNAKLAR

- Ackerman, Robert, Theories of Knowledge, USA 1965  
Bergson, Henri, Yaratıcı Tekamül, Çev: M. Şekip Tunç, 2. bsk., İstanbul 1986  
Bolay, S. Hayri, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, 4. sk., Ankara 1987  
Deleuze, Gilles, Kant'ın Eleştirel Felsefesi, Çev: Taylan Altuğ, İstanbul 1995  
Descartes, Aklın İdaresi İçin Kurallar, Çev: Mehmet Karasan, 2. bsk., İstanbul 1989  
Goldmann, Lucien, Kant Felsefesine Giriş, Çev: Afşar Timuçin, İstanbul 1983  
Kant, Immanuel, Nakdu'l-Akli'l-Mahz, Çev: Musa Vehbe, Beyrut, 1988  
\_\_\_\_\_, Seçilmiş Metinler, Çev: Nejat Bozkurt, İstanbul 1984  
\_\_\_\_\_, Arı Usun Eleştirisi, çev: Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul 1993  
Russell, Bertrand, Aristotle's Logic, The Basic Writings of Bertrand Russell içinde, Ed. By. Robert E. Egnar and Leaster E. Denon, Britain 1961  
Sunar, Cavit, "Bergson'da Zeka ve Sezgi", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:VII, Ankara 1960  
Taylan, Necip, Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, M.Ü. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1989  
The Encyclopedio of Philosophy, 4. Cilt, "Intuition" md, New York 1967  
Titus, Harold H., Living Issues in Philosophy, 2. bsk., USA 1953  
Ülken, Hilmi Ziya, Mantık Tarihi, İstanbul 1942  
Yaren, Tahir, "Sezgi", Felsefe Dünyası Dergisi, sayı: 37, Ankara 2003/1.

### **Abstract: *The Role and Significance of Intuition in Knowledge***

Intuition is a very important problem among philosophers, mathematicians and logicians. Since intuition is a source of the nondefinitional concepts, axioms or unproved propositions and principles of logic, a scientific system can be well established on the basis of intuition.

Intuition means direct knowledge, immediate apprehension. There is three main considerations on intuition. At first intuition is a sense perception in the point of view of Kant's attitude; second intuition is a power of intellect, for this reason it is intellectual comprehension; This is Descartes' opinion. At the end, neither intuition is sensible nor intellectual, but it is a another power of spirit of man. Intuition has a metaphysical aspects. According to Bergson intuition must be metaphysical.

Intuition always has been contrasted with reasoning. For this reason it is accepted as noninferential knowledge or noninferential comprehension.

**Key Words:** direct knowledge, sense perception, nondefinitional, unproved ropositons, immediate apprehension, noninferential comprehension.

## ALEXİS DE TOCQUEVILLE'DE TOPLUMSAL VE SİYASAL BİR OLGU OLARAK DEMOKRASİ

Nevzat CAN\*

“Amerika’da Demokrasi” adlı eserinin ilk bölümünün 1835 yılında yayınlanmasıyla Alexis de Tocqueville, demokrasi problemini ilk analiz edenlerden birisi olarak tanındı. Hatta onu modern cumhuriyetçi geleneğin büyük isimleri içerisinde görenler de vardır.<sup>1</sup> De Tocqueville, toplumsal yaşamın her yönünü etkileyen ya da şekillendiren ilk bir neden olarak demokratik ilke, eşitlik ve fonksiyonların kapsamlı bir şekilde incelemesini yapan bir düşünür olarak kabul edilmektedir. De Tocqueville’nin politik olayların incelenmesi konusundaki yaklaşımı, belli bir rejimdeki insanın vatandaşlığını göz önüne almaksızın, yalnızca *insan*’ın incelenmesine ilişkin soruşturmalarla işe başlayan onyedinci ve onsekizinci yüzyıl politik düşünürlerinin yöntemlerinden hareket ediyor gibi görünmektedir.<sup>2</sup> Çünkü De Tocqueville, sosyal durumun bir soruşturmasıyla politikaya ilişkin çalışmalarına başlamaktadır. Bir başka ifadeyle O, çağdaş toplumların bazı yapısal özelliklerinin belirlenmesinden hareket eder ve sonra bu toplumların çeşitli biçimlerinin karşılaştırmasına geçer. De Tocqueville, çağdaş ya da demokratik her toplumun özüne bağlı bazı nitelikleri belirler, ama bu ortak ilkelere itibaren olası siyasi rejimlerin çokluğunu ekler. Demokratik toplumlar liberal ya da despotik olabilirler. Amerika Birleşik Devletleri’nde ya da Avrupa’da, Almanya’da ya da Fransa’da değişik nitelikler alabilirler ve almalıdırlar. De Tocqueville, her şeyden önce aynı tür ya da aynı tipe ait toplum çeşitlerinin karşılaştırması ile önemli olan şeyi ortaya koymaya çalışan karşılaştırmalı bir düşünürdür. O’nun düşüncesini tam anlamıyla siyasal olan sorunlar üzerinde yoğunlaştırmasına yol açan, tarihsel bir gerekliliğe inanmasıdır. “Amerika’da Demokrasi” ve “Eski Rejim ve Devrim” adlı iki temel kitabı olan De Tocqueville, birinci kitabında Amerika’da demokratik toplum neden liberaldir? sorusuna; diğerinde ise, Fransa, demokrasiye doğru bir evrimin akışında özgür bir siyasal rejimi korumada

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

<sup>1</sup> Philip Pettit, *Cumhuriyetçilik*, Çev. A. Yılmaz, İstanbul 1998, s. 40.

<sup>2</sup> Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 761

neden bu kadar sıkıntı içindedir? şeklindeki soruya cevap aramaktadır. Ancak De Tocqueville'nin eserlerinin hemen her tarafında geçmekte olan demokrasi ve demokratik toplum kavramlarını tanımlamak o kadar da kolay değildir. Çünkü, De Tocqueville, çok sık olarak bu kavramları belli bir iktidar tipini dile getirmek için kullandığı gibi, bir toplum tipini ifade etmek için de kullanır: "Eğer insanın ahlaki ve entelektüel etkinliğini genel refahın yükseltilmesi ve rahatlığı yaratmanın üzerine çevirmek sizin için bir çıkar yol ise; eğer açık bir anlayış size insanlar için doğal yetenekten daha faydalı gözüküyorsa; eğer amacınız cesaretin erdemlerinin yerine, sakın alışkanlıkları uyarmaksa; eğer suçların yerine alışkanlıkları görmek istiyorsanız ve aynı oranda kusurlarla önemi azaltılmış olan daha az soylu eylemlerle karşılaşmaya gönlünüz razı ise, eğer başarılı bir toplumun ortasında yaşamak yerine, etrafınızdaki servete gönlünüz razı ise; kısacası, eğer yönetimin temel amacı sizin görüşünüze göre ulusun bütününe en fazla gücü ya da olası en fazla zaferi vermek, fakat onu oluşturan bireylerin her birine en fazla hoşnutluğu sağlamak ve yoksulluğu önlemek ise; ve şayet sizin arzunuz böyleyse, o zaman insanların koşullarını eşit kılın ve demokratik kurumları oluşturun. Eğer böyle bir seçimin yapılabilmesi için zaman geçmişse, ve daha önce bizi (bir çok şeye) sevk eden insanın gücünden daha yüksek bir güç, kendi isteklerimize danışmaksızın, bizi bu iki yönetimden biri ya da diğerine doğru götürüyorsa, kendimiz için en iyi olan şeyi yapmaya çaba göstermeliyiz, iyi ve kötü eğilimlerini tanıyarak ikincilerin etkisini kontrol altında tutmaya ve birincilerinkini geliştirmeye çalışmalıyız."<sup>3</sup>

De Tocqueville'ye göre düşüncede en fazla karışıklık yaratan, demokrasi, demokratik kurumlar, demokratik yönetim kavramlarının kullanım biçimidir. Eğer bu kavramlar açıkça tanımlanıp birbirleriyle olan anlamsal ilişkileri ve birbirlerinden farklılıkları tam anlamıyla ortaya konulmazsa, tanımlar üzerinde bir anlaşmaya varılmazsa, içerisinde bulunulan bu durum, demagogların ve despotların yararına olacaktır. Bir prensin yönettiği ülkeye, prens, yasalarla ya da halkın toplumsal durumu yararına olan kurumlarla yönettiği zaman demokratik ülke, bu prensin yönetim şekli de demokrasi olarak adlandırılacaktır. Oysa demokrasi ve demokratik yönetim kavramlarının anlamları siyasal özgürlük düşüncesiyle yakından bağlantılıdır. Demokratik yönetim sıfatını siyasal özgürlüğün olmadığı bir hükümete vermek, kavramın asıl anlamına göre apaçık bir saçmalaktır. Bu kavramların asıl anlamlarını göz ardı ederek yanlış bir şekilde kullanmak ya da onlara farklı anlamlar yüklemenin asıl amacı; demokratik yönetimin halkın nazarında belirli bir yeri ve önemi olmasından

<sup>3</sup> Alexis De Tocqueville, *Democracy in America*, Vol.I. Everyman's Library, London 1994, ss. 252-253



dolayı halkı yanıltma ve kandırma isteğidir. Halbuki De Tocqueville'nin demokrasi anlayışı, vatandaşların entellektüel alışkanlıkları, adetleri, usulleri ve ulusun politik kurumlarında kendini hissettiren özel sosyal bir durum, bir eşitlik durumundaki izah tarzına bağlıdır. Toplumsal durum, kendine özgü özellikleri olan bir rejimin nedenidir. Ancak bu demek değildir ki, toplumsal durum, toplum hakkındaki her şeyi açıklar. Çünkü diğer birçok neden arasında önceki adetler ve coğrafi faktörler de rejimin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Fakat bu ikincil faktörler, temel hareket ettirici prensibin işleyişini erteleyebilir ya da örtebilir. Toplumsal durum, görüşleri şekillendirir, duyguları ve tutkuları değiştirir, takip edilen amaçları, hayranlık duyulan insan tipini, kullanılan dili, ve nihai olarak insanların karakterlerini determine eder. Demokratik rejimin hareket ettirici prensibi olan bu sosyal durum, aynı zamanda eşitliğin de koşuludur. Çünkü, De Tocqueville'ye göre demokrasi, her şeyden önce toplumsal bir olgu, koşulların eşitliğidir. Bu olgunun siyasal düzendeki anlatımı halk egemenliği ve yurttaşların kamu işlerine katılımıdır. Ekonomik düzende her ne kadar zenginliklerin eşitsizliğinin sonunu içermezse de servetin paylaşımına karşı yoksulların tepkisini yaratır ve doğal olarak eşitsizliklerin azaltılmasına eğilimlidir. Ama demokratik toplum hiç de zorunlu olarak liberal değildir.

De Tocqueville'nin politik düşüncesi, eşitlik prensibinin kaçınılmaz zaferinin kabulü ve tanınmasından kaynaklanmaktadır. Yalnızca son sekiz yüzyıl esnasında olanlarda değil aynı zamanda insanların kaydedilen fiillerinin analizinde de Tanrısal iradenin bir açıklamasını görür. Koşulların eşitliğindeki gelişme bir Tanrısal olaydır. İnsan zekâsının ürünleri, güç ve servet getirmeye başladığı andan itibaren bilime yapılan her yeni katkının, her taze hakikatin ve her yeni fikrin halkın ulaşabileceği bir güç kaynağı olduğu görülmektedir. Şiir, hitâbet, hâtırât; aklın zaferi olan her şey ve muhayyilenin parıltıları olan her şey; düşüncenin derinliklerinden fıskıranlar; Tanrı'nın insanlara dağıttığı bu armağanların hepsi şans eseri, demokrasinin avantajları haline gelmektedir. Öyle ki, bu unsurlar, onun (demokrasinin) karşıtı olan insanlar da bile, insanın doğal büyüklüğünü kanıtlayarak demokrasi düşüncesini güçlendirmiş oldular. Demokrasinin fetihleri, uygarlık ve bilgiyle birlikte yeni mekânlara yayıldı; ve edebiyat, fakirlerle zenginlerin silahları için günlük olarak müracaat edebilecekleri bir silah deposu haline geldi.<sup>4</sup> “Eğer günümüzün insanı, dikkatli bir gözlem ve samimi bir değerlendirmeye toplumsal bir eşitliğin aşamalı ve ilerleyici gelişiminin tarihinin hem geçmişini hem de geleceği olduğuna ikna olabilse, değişim hakkındaki Tanrısal bir buyruğun kutsal karakterine ilişkin bir tereddütü olmaz. Bu durumda, demokrasiyi

<sup>4</sup> De Tocqueville, a.g.e., s. 5

engellemeye çalışmanın Tanrının iradesine karşı koymak anlamına geleceği ve milletlerin kendilerine biçilen bu Tanrısal yazgıyı en iyi toplumsal ödül olarak görmeleri açıktır”<sup>5</sup> Çünkü, yaşamak için gerekli ışıkları doğadan alan insan, doğarken herkese eşit bir şekilde verilen ve zaman aşımına uğramayacak bir hakla, yani kendinden başka kimseyle ilişkili olmayan konularda benzerlerinden bağımsız olarak yaşama ve kendi yaşamını kendi isteğine göre düzenleme hakkıyla doğar.

Bu açıklamalar gösteriyor ki, De Tocqueville, insanı tam bir determinizm tarafından belirlenip zorlanmış olarak görmemektedir. Ancak O’na göre Tanrı, insanları bütünüyle bağımsız ya da tamamen özgür de yaratmamıştır. Yine de insanların yazgıları bir süre kendi ellerinde olabilir fakat, bir zaman sonra bu, böyle olmayabilir. Bu nedenle De Tocqueville, bizi yönetenlere düşen görevlerin birincisinin demokrasiyi doğru yönlendirmek, yeniden uyandırmak, mümkünse dine bakışını yenilemek, ahlaki değerlerini arındırmak, hareketlerini düzenlemek, tecrübesizliklerinin yerine siyasi ustalığın bir bilgisini geçirmek, kör güdülerini gerçek menfaatleriyle tanıştırmak ve nihayet yönetme şeklini zamana ve zemine uygun kılmak, insana ve koşullara göre değiştirmek olduğunu söyler. Çünkü yeni bir dünya için yeni bir siyaset bilimine gereksinim vardır. De Tocqueville’ye göre, insanların en az düşündükleri şey de budur herhalde. “Hızlı bir akıntının ortasında gerisin geri uçuruma doğru sürüklenirken biz, hâlâ inatla gözlerimizi sahilde bıraktığımız kalıntılara-harabelere dikmiş bakıyoruz”<sup>6</sup> demektedir. De Tocqueville, bu noktada, olanla yetinmeyip olması gereken üzerinde kafa yoran bir siyaset felsefecisinin öncü tavrıyla, zaman içerisinde eskimiş olan düşünce ve kurumların bir kenara bırakılarak, zaman ve zemine uygun, toplumun gereksinimlerine cevap verecek yeni yapıların oluşturulması gerektiğini, aksi halde hızlı bir akıntının kendilerini suların en derin noktasına sürükleyerek boğacağı insanlar durumuna düşeceğimizi, bu nedenle, eskimiş ve de bir kenara itilmiş, artık olumlu anlamda insanlığa hiçbir şey sağlayamayacak olan yasalardan, ilkelerden, gelenek ve göreneklerden medet umulmaması gerektiğini salık vermektedir. De Tocqueville’ye göre, herkesin, kendi eseri olarak düşündüğü ve dolayısıyla eşit bir sevgi ve saygıyla itaat ettikleri kanunlara sahip bir toplumda hükümet otoritesinin gereği saygıyla – Tanrısal bir nitelik atfetmeksizin- kabul görecektir; vatandaşlar yasa koyucuya duygusal olarak değil, rasyonel olarak ikna edildikleri için bağlılık duyacaklardır. Yine böyle bir toplumda, her birey, sahip olduğu hakların devamından emin olacağından, sınıflar arasında karşılıklı güven ve saygı ortaya çıkacaktır. Kendi gerçek yararlarıyla tanışan halk, devletin sağlayacağı avantajlardan yararlanmak için, kendinden istenilenleri yerine

<sup>5</sup> a.g.e. s. 7

<sup>6</sup> a.g.e. s. 7

getirmenin gereğini de anlayacaktır. Soyuların bireysel otoritelerinin yerini vatandaşların kurdukları gönüllü dernekler alacak ve toplum hem anarşiden hem de baskıdan kurtulmuş olacaktır.

De Tocqueville'nin toplumsal ve siyasal bir olgu olarak gördüğü demokraside özgür olmak, güçlülerin ya da otoritelerin keyfi davranışları ile karşı karşıya kalmamaktır.<sup>7</sup> Keyfilığe karşı bu koruma, azınlıkları da kapsmalı ve halkın haklarını kötüye kullanmasını bile yasaklamalıdır. Bu nedenle yasaların nasıl kullanılacağı ve yasalara saygı, özgürlüğün ilk koşuludur ama bu nitelikler özgürlük kavramının tüm içeriğini dile getirmemektedir. Çünkü, yurttaşların bu yasaların oluşturulmasına katkıda bulunmuş olmaları gerekir. Siyasal özgürlüğün, yönetilenlerin yasaların yapılmasında ve işlerin idaresinde aldıkları paylar ile doğrudan orantılı olduğu söylenebilir. Bu demektir ki, bir toplumun özgür olması için özgür insanlardan oluşması gerekir. Çünkü yalnızca özgürlük, doğal hale gelmiş olan kötülöklere karşı etkin bir şekilde mücadele edip toplumları barış ve güven içerisinde yaşatabilir. Gerçekten de, yurttaşları birbirleriyle yakınlaşmaya zorlamak üzere, koşullarının bizatihi bağımsızlığı sayesinde içinde yaşadıkları yalnızlıktan çekip çıkarabilecek, onları canlandıracak ve her gün, uzlaşmanın, ortak çalışmaların pratiğinde, karşılıklı olarak birbirlerini ikna etmenin ve birbirinden tat almanın zorunluluğuyla bir araya toplayacak tek şey, yalnızca özgürlüktür. Yalnızca özgürlük, vatanın her an üstlerinde ve yanbaşılarında olduğunu onlara göstermek ve duyumsatmak üzere, paraya tapmaktan ve özel işlerinin günlük küçük sorunlarından uzaklaştırabilir. Yalnızca özgürlük, zaman zaman daha enerjik ve daha yüce tutkuların refaha karşı duyulan aşkın yerini almasını sağlar, tutkuya servet ediniminden daha önemli hedefler gösterir ve insanların kötülüklerini ve erdemlerini görüp yargılamayı olanaklı kılan ışığı yaratır.<sup>8</sup> Özgürlük kavramını oluşturan ilk sınır, keyfe bağılılığın yokluğudur. İktidar yasalara uygun olarak kullanıldığında bireyler güvenlik altında olur. Ama, De Tocqueville, yine de insanlardan sakınılması gerektiğini ve hiçbir insanın mutlak gücü bozulmadan taşımak için yeterince erdemli olmadığını düşünerek, mutlak gücün hiç kimseye verilmemesi gerektiğini söyler. Bu durumda önemli bir sorunla karşı karşıya geliriz: Bireylerin geleceğinin benzer olmaya yöneldiği bir toplum hangi koşullarda despotizme düşmeyebilir? Bir başka ifadeyle, eşitlik ve özgürlük nasıl bağdaştırılabilir? De Tocqueville, bu soruların cevabını ararken doğal haklara çağrıyla yetinmez. Modern dünyanın bütünüyle olumlu haklara göre

<sup>7</sup> Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. K. Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986, s. 227

<sup>8</sup> Alexis De Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, Çev. T. Ilgaz, Kesit Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 34

düzenlendiğini ve halk yığınlarını, hükümdarları ya da orduları durduran şeyin ilkeler olmadığını Fransız İhtilali'nden öğrendiğini de söyler. De Tocqueville'ye göre eşitlik, "Bağımsızlık Deklarasyonu"nda ifade edildiği gibi, demokratik rejimlerin prensibi olarak anlaşılabilir. "Bütün insanlar eşit yaratılmıştır" ilkesi, bu konuda ilk bir önerme ya da apaçık bir hakikat olarak düşünülür; yaşama hakkı, özgürlük ve mutluluğu isteme, evrensel haklar olarak bu temel hakikatten türemiştir. Eğer bütün insanlar eşitse, hiçbir insan doğası gereği, başka bir insanın yaşamı üzerinde üstün bir hakka sahip değildir, onun özgürlüğünü çiğneyemez ve onun yaşam biçimini belirleyemez.<sup>9</sup> Eşitliğe doğru yönelişin, insanlık tarihine egemen olan ilke olduğunu söyleyen De Tocqueville, bu durumun önüne geçilemeyeceğini ve bunun evrensel, kalıcı ve insan iradesinden bağımsız olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü bu durumu Tanrısal istencin bir ürünü olarak görmektedir. Zaman içerisinde demokratik toplumların yani eşitlikçi düzenlerin, aristokratik toplumların yani hiyerarşik-sınıflı düzenlerin yerini alacağını dile getiren De Tocqueville'ye göre, demokrasi bir toplumda yerleştiği zaman insanların kalplerinde, sosyal-siyasal kurumlarında tahtını kurar ve insanlar, yasalara gönüllü olarak uyarlar. Demokratik toplumlarda toplumsal hareketlilik egemen olduğu için, her bireyin toplumsal hiyerarşide yükselme olanağı ve umudu vardır. Yükselmenin olası olduğu bir toplum felsefi planda, insanlığın bütünü için karşılaştırılabilir bir yükselmeyi anlama eğilimindedir. Herkesin durumunu doğuştan kazandığı aristokratik bir toplum, insanlığın sonsuz iyileştirilebilirliğine inanmakta güçlük çeker; çünkü bu inanç onun üzerine oturduğu ideolojik formülle çelişmektedir.<sup>10</sup> Demokratik bir toplumda, aristokrasinin egemen olduğu bir toplumdaki daha az şatafat ve gösteriş olacaktır ama, yoksulluk da daha az olacaktır. Bütün bunlara karşın, De Tocqueville, demokrasinin karşılaşılabileceği bir takım tehlikelerin olduğunu ve demokratik bir yönetim biçiminin baskıcı ve zorba bir yönetim şekline dönüşebileceğini de göz ardı etmemektedir. Bir toplumun demokratik davranış biçiminin dışına çıkıp, bireylerin birbirlerine karşı ve devletin bireylere karşı despotik tarzda davranmasının da çeşitli nedenleri olduğunu söyler. De Tocqueville, demokraside tehlikenin yönetenlerden çok yönetilenlerden kaynaklandığını düşünmektedir. Eğer, demokraside yönetilenler bozulup yozlaşırlarsa tüm sistem bozulur. Demokrasinin temelinde bulunan ve demokratik bir toplumun olmazsa olmaz olan koşulu eşitliktir ve demokraside insanlar için eşitlik özgürlükten önemlidir. İnsanlar, özgür olmak isterler ve bu uğurda ellerinden geleni yaparlar ancak, özgürlüğe ulaşamadıkları zaman da, içinde buldukları duruma katlanırlar. Oysa eşitlik için aynı şeyin söylenemeyeceğini belirtir De Tocqueville. Çünkü, insanlar, eşitliğin

<sup>9</sup> Leo Strauss and Joseph Cropsey, a.g.e., s. 763

<sup>10</sup> De Tocqueville, *Democracy in America*, Vol.II., s. 33-34

bozulmasına katlanmaktansa ölmeyi yeğ tutarlar, kölelik içinde eşitliği, özgürlük içinde eşitsizliğe tercih ederler.

De Tocqueville, demokrasinin varlığını tehlikeye atan iki temel nedenden söz eder: “Yasama gücünün seçmen kitlesinin isteklerine tam olarak bağlı kalması ve hükümetin bütün öteki güçlerinin yasama gücünde toplanması.”<sup>11</sup> De Tocqueville’nin gözünde demokratik bir hükümet, halkın bütün tutkusal coşkularına kendini bırakmaması ve kararları kendinin alması gerekir. Yine de her demokratik rejim, merkezîyetçiliğe ve iktidarın yasama organında toplanmasına doğru gelişir. Oysa demokrasi eşitliğe doğru bir eğilimi içerir, bu eşitlik eğilimi insanların üstleriyle ve birbirleriyle olan tüm tabiiyet bağlarını koparacak ve insanlar, aristokratik toplumda olduğundan daha değişik biçimde ne bir soyluya ne bir krala ne bir sosyal kuruma bağlı olmadan yan yana ve birbirlerine eşit olarak yaşayacaklardır.<sup>12</sup> Bunun sonucu olarak da De Tocqueville’nin bireycilik dediği olumsuz gelişme ortaya çıkacaktır. Söz konusu bu bireycilik, felsefi ve siyasal anlamda bir bireycilik değildir. Bu anlayış, siyasal toplumun kaynağında bireyin bulunmasını dile getirmediği gibi, bireyin kendini başlı başına üstün, bağımsız bir değer olarak gördüğü tezini de ifade etmemektedir. Bu bireycilik, insanın toplum içerisinde yalnızlaşması, yani çevresindekilere ve toplumda var olan çok çeşitli sorunlara hakim olamayacağını anlayarak yalnızca yakın çevresinden; aile ve dostlarından oluşan bir topluluk oluşturarak, toplumun ve devletin temel sorunlarından uzaklaşması, ilgisiz kalması ve bütün bu sorunların çözümünü tümüyle iktidarların eline bırakması şeklinde ortaya çıkacak olan bir bireyciliktir.<sup>13</sup> De Tocqueville, bu tür bir bireyciliğin her zaman olmasa bile çoğunlukla tehlikeli olduğunu söylemektedir, çünkü kendisini küçük bir çevreye hapseden birey, yurtaş olacağı yerde, demokrasinin tamamen reddettiği, uyruk durumuna düşecektir. Bu duruma bağlı olarak özgürlüğün en aşırı derecede uygulanmasının sonucu olan anarşi ortaya çıkacaktır. Ne var ki, De Tocqueville, insanlarda bir denge ve düzen duygusu bulunduğunu, bunun da anarşinin aşırı boyutlara ulaşmasını engelleyeceğine inanarak, anarşinin o derece korkunç bir tehlike olmadığını düşünmektedir. O’nun için demokrasi açısından en büyük tehlike, çoğunluğun despotizmi şeklinde ortaya çıkacak olan tehlikedir. Bir başka ifadeyle, modern ulusların karşısına çıkan baş tehlikenin, tikel çıkarların doğurduğu çatışma ve düzensizlik değil, bu yeni, seçimle gelen devlet despotizmi biçimi olduğunu savunur. Devlet despotizmi aracılığıyla toplumsal yaşam, gitgide, toplumu birliği içinde temsil etme ve koruma

<sup>11</sup> a.g.e., Vol.I., s.156

<sup>12</sup> a.g.e., Vol.II., s. 99

<sup>13</sup> Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş. İstanbul 1993, s. 247

iddiasındaki siyasal kurumların ağırlığı altında ezilir. Toplumun siyasal aygıtı verdiği iktidar, toplumun kendisine karşı çevrilir. Toplum, demokrasi adına, refahını sağlayan ve özgürlüklerini çalıp yağmalayan, 'yardımsever' meraklı ve her şeye burnunu sokan devlet iktidarının hükmü altına girer. Devlet, toplumsal yaşamın düzenleyicisi, denetçisi, danışmanı, eğitimcisi ve cezalandırıcısı olur.<sup>14</sup> Merkezi idare, günlük iş akışına düzen vermeyi kolayca başarır; toplumun yönetilmesi işinin ayrıntılarını ustalıklı yönlendirir; küçük karışıklıkları ve hafif suçları bastırır; toplumu ne geriletecek ve ne de ilerletecek bir şekilde statükoyu sürdürür ve toplumda, idarenin başında bulunanların iyi düzen ve toplumsal sükûnet adını verdikleri idari uyusukluğu sürekli hale getirir. "Demokratik kurumlara karşı büyük bir ilgi duyuyorum, ama içgüdüsel olarak soyluyum, yani halk yığınlarını hiç sevmiyorum ve onlardan korkuyorum. Özgürlüğü, dürüstlüğü, haklara saygıyı büyük bir tutkuyla seviyorum, ama demokrasiyi sevmiyorum, işte ruhumun derinlikleri."<sup>15</sup> Burada yalnızca toplumsal kökeni itibarıyla demokratik eşitliğe direnmez; eşitliğin devrimler yoluyla despotluğa varacağından da korkar. Bu nedenle halk egemenliğine bir takım sınırlar getirilmelidir, buna bağlı olarak da bu sınırları belirleyen ve adaleti tanımlayan, bireyin çıkarından çok yurttaşın çıkarı olmalıdır. Demokratik yönetimin en temel özelliği, çoğunluğun mutlak egemenliğine dayanıyor olmasıdır. Demokratik ülkelerde buna karşı koyabilecek hiçbir şey yoktur. Çoğunluğun egemenliğinden etkilenen, kısa bir süre için seçilen bu nedenle seçmenlerin genel görüşlerine bağlı kalan ve aynı yöntemlerle toplumun aynı kesiminden seçilen ve yönetimin hemen hemen tüm yetkilerini elinde bulunduran bir meclisin yapmış olduğu yasalar da güçlü olan kurumların yetkisini güçlendirip artırınca zayıf olanlar da doğal olarak daha da zayıflamaktadır. Bu durum da yönetici gücün temsilcilerinin hem dengesini bozar ve hem de bağımsızlıklarını ortadan kaldırır ve demokratik yönetimlerin yöneticiye verdiği etkiyi de ellerinden alır. Çoğunluğun despotizmi tek ve merkezi iktidar düşüncesinde dayanağını bulduğu gibi eşitlik ve tekbiçimlilik düşüncesinde de kendisine birtakım destekler bulabilir. Çünkü eşitliğe dayanan demokrasilerde yöneten ile yönetilen arasında ara iktidarların bulunmaması aristokrasilerde olduğunun aksine çoğunluğun despotizmini kolaylaştırır. Demokrasi, sürekli olarak çoğunluğun zorba yönetimi tehlikesini içerir. Fakat asıl sorun, demokratik süreç aracılığıyla iş gören çoğunlukların bazen bir azınlığın çıkarlarına zarar verebilir veremeyeceği değildir. Kesinlikle böyle bir zarar vereceklerdir. Ancak, sorun, çoğunlukların, azınlığın temel hakları ile çıkarlarına haksız bir biçimde zarar vermelerinin önüne geçilebilir geçilemeyeceği ve bunun en iyi biçimde nasıl

<sup>14</sup> John Keane, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, Çev. N. Erdoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s. 80

<sup>15</sup> Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, Çev. O. Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 127

yapılacağıdır.<sup>16</sup> De Tocqueville'ye göre, devlet despotizminin modern dünyayı boyunduruğu altına almasını önlemek için, devlet ve sivil toplum alanlarında, iktidar tekellerine engel olacak mekanizmaların güçlendirilmesi gerekir.

Her demokratik rejim, çoğunluğun haklı olduğunu ilke olarak ileri sürer ancak yine de çoğunluğun başarısını kötüye kullanma ve azınlığı ezmesini önlemek güç olabilir. Böylece, demokratik toplumlarda yönetimin gücü, etki alanını politik alandan sivil alana doğru genişletme eğilimi gösterir ve aynı zamanda daha şiddetli, daha yoğun, daha az sorumlu ve özgürlüğe karşı daha tehlikeli olur.<sup>17</sup> Dolayısıyla, De Tocqueville'ye göre, her şeyden üstün toplumsal bir gücün bulunması gerekir ama bu gücü denetleyen, hızını kesen herhangi bir engel yoksa özgürlük tehlikeye girmiş olur. Çoğunluk mütecavizse, saldırgansa azınlığın susmaktan başka çaresi kalmayacak ve bu durum da köleliğe götüreceğinden, demokrasi için en büyük tehlikelerden birisi olacaktır. Sonuç olarak, denilebilir ki demokrasi ancak, büyük liderler tarafından değil, yetkin ve sorumlu yurttaşlar tarafından güvence altına alınarak hayatta kalabilir. Etkili diktatörlükler büyük liderler gerektirir. Etkili demokrasiler ise kendi sorumluluk ve yetkilerinin bilincinde olan, başkalarının temel hak ve özgürlüklerini kendi hak ve özgürlükleri gibi vazgeçilmez-devredilmez haklar olarak düşünen büyük yurttaşlara gereksinim duyar. İnsanlar, özgür doğabilirler ancak yaşamları boyunca özgürlük için çaba gösterip, özgürlük uğrunda mücadele verdikleri müddetçe özgür yaşayıp özgür ölebilirler.

#### **Abstract: Democracy as a Social and Political Fact in Alexis de Tocqueville**

In this article Tocqueville's thoughts on democracy as a social and political phenomenon are studied. Alexis de Tocqueville's observations in the United States and his intense intellectual engagement in writing the two volumes of Democracy in America in a certain sense created his social and political thought.

Tocqueville generally used 'democracy' as a social rather than a political term to refer to a society marked by equality of social condition and by the various passions to which that condition gives rise.

<sup>16</sup> Robert A. Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, Çev. L.Köker, Türk Siyasi İlimler Derneği-Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 212

<sup>17</sup> David Boucher and Paul Kelly, *Political Thinkers*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 294

## KAYNAKLAR

- Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Ankara 1986.
- Boucher David and Kelly Paul, *Political Thinkers*, Oxford 2003.
- Dahl, Robert A, *Demokrasi ve Eleştirileri*, Türk Siyasî İlimler Derneği-Türk Demokrasi Vakfı Yayını, Ankara 1993.
- De Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*, London 1994.
- De Tocqueville, Alexis, *Eski Rejim ve Devrim*, İstanbul 1995.
- De Tocqueville, Alexis, *The Old Regime and the French Revolution*, Garden City, NY: Doubleday 1955.
- Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul 1993.
- Keane, John, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, İstanbul 1994.
- Lively, Jack, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford 1962.
- Pettit, Philip, *Cumhuriyetçilik*, İstanbul 1998.
- Sartori Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara 1993.
- Strauss Leo and Cropsey Joseph, *History of Political Philosophy*, Chicago 1987.
- Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?*, İstanbul 1997.



## MODERN VE POSTMODERN DÜŞÜNCELERDE BİLİM<sup>α</sup>

Ramazan ERTÜRK\*

### Giriş

Düşünce tarihi aslında bir bakıma insanoğlunun hakikati arama çabalarının tarihidir. İlk çağlardan beri hakikatin ve ona götüren yolun ne olduğu konusunda çeşitli düşünce jimnastikleri yapılagelmiş ve insan düşüncesi bu arama çabaları çerçevesinde kendisini ‘hakikata götüren yol’ olarak nitelediği bir takım metodolojik yaklaşımlar üretmiştir. Ürettiği bu yaklaşımlar arasından ‘bilgi’ye özel bir önem vermiş, son olarak da onun doğru ve gerçek yol ve metod olduğu konusunda karar kılmıştır. Ancak en genel anlamda ‘bilgi’ olarak nitelenen bu ‘yol’ veya ‘yöntem’in içi de değişik zamanlarda farklı şekillerde doldurulmuştur. Örneğin, bununla kimi zaman mitoloji ve ona dayalı bilgi, kimi zaman dine dayalı bilgi—yani, dinî bilgi— kimi zaman da bilim (veya bilimsel bilgi) kastedilmiştir. Kısacası, ‘bilgi’ kavramının içi farklı şekillerde doldurulmuştur.

İşte 17.yy.’dan itibaren yavaş yavaş kendini göstermeye başlayan modern düşüncenin ‘hakikata giden yol’ veya ‘hakikata götüren metod’ olarak sunduğu şey, *bilim* olmuştur. Başlangıçta böyle mütevâzî bir iddia ile yola çıkan modern düşünce, öngördüğü bilim anlayışının zaman geçtikçe artan bir ivme ile—alternatif olabilecek diğer adayların aleyhine olarak—kazandığı başarı ve zaferlerin sağladığı özgüven sayesinde daha gururlu ve kibirli bir şekilde “hakikata *ancak* bilimsel bilgiyle—başka herhangi bir bilgiyle değil, ancak ve ancak bilimsel yöntemle elde edilen bilgiyle—ulaşılacağı” şeklinde meydan okumaya başlamıştır.

Diğer yandan, son zamanlarda paradigmanın değiştiği, modern paradigmanın yerini postmodern paradigmanın aldığı ve artık modern dönemin sona erip postmodern dönemin başladığı söylemini sıkça duyar olduk. Her şeyden önce, ne değişmiştir de modern dönem bitmiş ve postmodern dönem başlamıştır? Modernitenin bilgi

<sup>α</sup> Bu makale, 24-25 Nisan 2003 tarihlerinde Kayseri’de düzenlenen “İlahiyat Bilimlerinde Yöntem Sorunu Sempozyumu”nda sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

\* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

paradigması ne idi ve bunda ne tür bir değişiklik oldu? Hatta, bundan da önce, modern dönemin bilgi paradigmasında herhangi bir değişiklik olmuş mudur? Eğer postmodernite söylemi doğru ise, postmodern düşüncenin, modern düşüncenin bilgi paradigması olarak sunduğu bilim—veya bilimsel yöntem—karşısında bir tavıralış sergilemesi gerekmektedir. Bu tavıralış ne tür bir tavıralıştır? vs. Bu sorular daha da çoğaltılabilecektir.

İşte bu araştırmamızda bu ve benzeri sorulara cevap aramaya çalışacağız; yani kısacası, modern ve postmodern düşüncelerin bilim paradigması—veya diğer bir deyişle, bilim denilen (ve hakikata götürdüğü ileri sürülen) yönteme—yaklaşımlarını inceleyeceğiz. Bunu, tarihsel gelişim sürecini de göz önünde tutan, analitik ve diyalektik bir bilim hermeneutiği yaparak gerçekleştireceğiz. Yani burada sizlere, bir anlamda ‘bir bilim hikayesi ya da okuması’ sunacağız. Ancak, daha öteye gitmeyip bununla yetineceğiz. Yani, anlattıklarımızdan bir sonuç çıkarma ya da bir değerlendirme yapma yoluna gitmeyeceğiz. Bunu sizlere bırakacağız.

### Modern Düşüncede Bilim

Bilindiği gibi ‘modern düşünce’ terimi, 17. yy.’da Batıda Rönesans ile başlayıp 18.yy. Aydınlanma çağıyla pekişen, 19. yy. pozitivismi sayesinde yaygınlaşarak globalleşme eğilimi gösteren ve nihayet 20. yy. Mantıkçı pozitivismiyle zirve noktasına ulaşan ve son zamanlara kadar da etkisini sürdüren düşünceyi ifade eder. Terimin ilk kelimesi olan ‘modern’ sözcüğü, ‘yeni, çağdaş (veya çağcıl)’ anlamlarına gelen bir sıfattır. Buradan da anlaşılacağı üzere ‘modern düşünce’ terimi, ilk bakışta ve doğrudan doğruya, sözü edilen düşüncenin ‘yeni ve çağcıl’ bir düşünce olduğunu söyler. Bunun anlamı şudur: 17. yy.’da ortaya çıkmaya başlayan bu düşünce, artık ‘geleneksel *eski*’ düşünce *değildir*, bu, *yeni*—yani, eskisinden farklı—bir düşüncedir.<sup>1</sup> Peki, nedir bu düşüncede yeni olan (ve onu eskisinden farklı kılan)? Zannediyorum bu soruyu cevaplamanın en iyi yollarından biri, eski ve yeni düşüncelerin temel karakteristiklerini tespit edip göz önüne sermek olacaktır. Böylece modern düşüncenin ne olduğu da kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Ortaçağ Batı dünyasında düşünce, ağırlıklı olarak dinî renkli idi. Ontoloji, ahlak, siyaset ve sanat gibi farklı düşünce alanlarında bu rengin hakimiyeti rahatlıkla

<sup>1</sup> Louis Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993), p. 10; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (tr. Frederick G. Lawrence), (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993), p. 5; Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers Inc., 1995), p. 17.

görülüyordu.<sup>2</sup> Doğal olarak, hakikate götürdüğü düşünülen ‘bilgi’ anlayışı da bu dinî renkten nasibini almıştı. Yani din ve onu temsil ettiği düşünülen kilise, ahlak, siyaset ve sanatın değer ölçütlerini belirleyen bir otorite ve kaynak olmanın yanı sıra hakikatin (ontolojik anlamda realitenin) ve ona götüren yolun (yani, bilginin) ne olduğunu da tayin eden bir kurum olma niteliğine haizdi. Bu, bir anlamda ‘bütün yollar Roma’ya çıkar’ demek oluyordu. Böylece, yüzyıllar boyu gelişen ve gittikçe de katılaştan dinî renkli bir düşünce geleneği oluşturulmuştu. Bu geleneğe göre, Tanrı evreni yaratmış ve ona yerleştirdiği kanunlar aracılığıyla onu idare etmektedir. Bilimsel faaliyet ise, evrene konulan değişmez kanunları keşif ve tespit etmek ve ona göre kendimize çeki-düzen vermektir. Örneğin, doğada işleyen kanunlar iyi bilinirse, oradan varlığımıza gelebilecek—yangın, sel felaketi, deprem, yanardağ patlaması ve günlük hayattaki diğer kazalar vs. gibi—tehditler önlenir ve doğadan daha iyi yararlanma yoluna gidilebilirdi. Tabii bu bilimsel faaliyetin mahiyet ve sınırları da din ve onu temsil ettiğini söyleyen kilise tarafından belirleniyordu.<sup>3</sup>

Fakat bu arada, kilisenin hakikatin ne olduğu ve ona nasıl (hangi yolla) ulaşılabileceği konularındaki otoriter, hegemonik ve tavizsiz belirleyiciliğine rağmen—başta akıl olmak üzere—kendi doğal bilgi yetileri ve epistemik donanımını kullanarak hakikati arayan<sup>4</sup> ve bulgularını çevresiyle paylaşan kişiler de yok değildi. İşte bu kişilerin söyledikleriyle kilise ve din adamlarının söyledikleri zaman zaman çatışıyor, bu da halkın kafasında kilise ve din ile ilgili kuşkular uyandırıyor. Bu kuşkular, kilise ve din adamlarının şüpheli bir gözle daha yakından incelenmeleri eylemini doğuruyor, bu da onların dini suistimal (ve istismar) ettiklerinin açığa çıkmasını sağlıyordu. Bu durum, bir yandan kilise ve din adamlarının, kendilerinden bağımsız ve hatta onlara rağmen hakikat arayan ve bunu çevrelerine anlatan kişilerin—ki bunlardan bazıları daha sonra Galileo, Kopernikus, Bruno, Kepler vb. adlarla modern bilim tarihine geçen meşhur bilim adamlarıdır—üzerindeki baskısını artırması; diğer yandan da bu kişilerin düşünce

<sup>2</sup> Ortaçağ düşüncesinde dinî rengin hakimiyetini gözlemlemek için, Aziz Augustine, Aziz Thomas, Duns Scotus ve William Ockham gibi ortaçağ düşünürlerinin eserlerine—hatta bu düşünürlerin kimliklerine (çünkü onlar aynı zamanda birer ‘kilise babası’ dırlar)—bir göz atmak yeterli olacaktır. Hatta bu düşünürlerin kaleme aldığı eserlerin adları bile bunu göstermeye yetecektir. Örneğin, Aziz Thomas’ın şaheserinin adı *Summa Theologica*, Aziz Augustine’in ahlak ve siyaset konusundaki meşhur eserinin adı ise *De Civitate Dei (Tanrı Devleti)*dir. Dinî rengin hakimiyetini görmek için bkz., örneğin, Thomas Aquinas, *On Law, Morality and Politics* (ed. W.P. Baumgarth & R.J. Regan), (Indianapolis, IN.: Hackett Publishing Comp., 1988) ve A. Hyman & J.J. Walsh (ed.), *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis, IN.: Hackett Publishing Comp., 1973).

<sup>3</sup> Bkz., örneğin, Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (ed. Anton C. Pegis), (New York, N.Y.: Random House Inc., 1945), Part I, Questions 1, 77-79 ve 84-89; Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 1994), pp. 207-235.

<sup>4</sup> James F. Harris, *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method* (LaSalle, ILL.: Open Court Publishing Company, 1993), p. 19

ve yaklaşımlarının yavaş yavaş toplumda yaygınlık ve geçerlilik kazanması sonuçlarını doğuruyordu.<sup>5</sup> Böylece, Ortaçağ boyunca oluşan dinî renkli *eski* (geleneksel) düşünce, kendisini din ve onun oluşturduğu geleneğin etki alanından kurtarmaya ve bir anlamda bağımsızlığına kavuşmaya başlayan *yeni* (modern) bir düşünceye yol veriyordu.<sup>6</sup>

Bu yeni düşünce, kendisinden önceki geleneksel düşüncenin sahip olmadığı bir takım özelliklere sahiptir. Bu özellikler, onu önceki düşünceden ayırmanın yanı sıra aynı zamanda bir bakıma onun temel karakteristikleri olma niteliğine de sahiptir. Bunların başında, dinin şekillendirmesinden kendini kurtarması ve bir anlamda bağımsız işleyebilmesi gelir.<sup>7</sup> Burada hakikatin ne olduğu veya ona nasıl (hangi yol ya da metotla) ulaşılabileceği artık kiliseye veya din adamlarına sorulmamakta, bunun yerine, doğal bilgi yetileri ve epistemik donanım kullanılarak hakikat aranmaktadır.<sup>8</sup> Kazanılan bu özgürlüğün yanı sıra bilimsel faaliyetin (yani, hakikati aramanın) *telos*'u da değişmiştir. Tanrı'nın evrene koyduğu kanunları keşfederek onu tanımak ve buna göre kendimize çeki düzen vererek varlığımızın devamını sağlamak şeklindeki geleneksel mütevazı amacın yerine burada 'doğanın efendisi olmak ve ona şekil vermek' temel amaç olmuştur.<sup>9</sup> Bu düşüncede insan, doğaya konulmuş olan değişmez kanunlar karşısında kendisine çeki düzen veren edilgen bir varlık konumundan kurtulmuş ve doğaya çeki düzen—ve hatta şekil—veren etkin bir varlık (efendi) konumuna gelmiştir. Buna 'yeniyi ve daha iyi olanı arama'<sup>10</sup> şeklinde özetleyebileceğimiz *ilerlemeci* anlayışı da eklersek, modern bilimsel düşünce ve yaklaşımın gerisindeki en güçlü motivasyon kaynağına ulaşırız.

<sup>5</sup> Bilim tarihi kitapları, kilise ile bağımsız bilim adamı ve düşünürler arasındaki mücadeleler ve bunların bilim adamı ve düşünürlerin mahkûmiyetine—zaman zaman da aforoz edilmeye ve hatta giyotine—kadar varan sonuçlarını konu edinen örnek olaylarla doludur. Hadd-i zatında kilise ile ondan kopan ve onu karşısına alan bilim adamı ve düşünürler arasında böyle bir mücadelenin olması, ilginç olmakla birlikte, bir dereceye kadar doğal karşılanabilir. Ancak, bundan daha ilginç ve garip olan husus, kilisenin, kendi içindeki rasyonalist eğilimli kişileri—bunlar, hayatını kiliseye adanmış birer kilise babası olsalar bile—aferez edecek kadar ileri düzeyde hegemonik bir baskı ve belirleyiciliğe sahip olmasıdır. Bunun tipik örneği, Thomas Aquinas'ın başına gelenlerdir. Thomas, kilise tarafından aforoz edilir ve kitaplarının okunması bir süre yasaklanır. Daha sonra bu yanlıştan dönülür ve ölümünden sonra kendisine 'azizlik' unvanı verilir. Bkz. A. Hyman & J.J. Walsh (ed.), a.g.e., ss. 506 ve 582-583.

<sup>6</sup> J.F. Harris, a.g.e., ss. 2-3.

<sup>7</sup> L. Dupré, a.g.e., s. 69; J. Habermas, a.g.e., s. 19; J.F. Harris, a.g.e., ss. 4 ve 17.

<sup>8</sup> Laurence J. Lafleur, "Introduction", Descartes'in *Discourse on Method and Meditations* (tr. L.J. Lafleur), (Indianapolis, IN.: The Liberal Arts Press, 1960) adlı yapıtı içinde, p. VIII.

<sup>9</sup> L. Dupré, a.g.e., s. 71; Robert B. Pippin, a.g.e., s. 5. Francis Bacon'ın şu ifadelerinde geçen 'doğa üzerinde sınırsız kontrol ve hakimiyet kurma' çağrısı, iki düşünce ve bilim yaklaşımı arasındaki farkı güzel bir şekilde özetlemektedir: "Doğaya, sadece ve sadece ona hakim olmanın bir vasıtası olması nedeniyle boyun eğerez (*Natura non nisi parendo vincitur*)", (L. Dupré, a.g.e., s. 113'den naklen).

<sup>10</sup> 'İlerlemeci anlayış' dediğimiz, değer yüklü bu modern söylemin zihinsel arka planında, 'elde mevcut olanın—ki buna bilim anlayışı da dahildir—eskidiği ve yeterince iyi olmadığı' şeklinde bir düşüncenin yattığı rahatlıkla görülmektedir. Aksi halde, 'yeniyi ve daha iyi olanı arama'sının ve buna 'ilerleme' adını vermesinin pek bir anlamı olmayacaktır.

Kazandığı bağımsızlığa paralel olarak, hakikati arama faaliyeti (bilme eylemi)nin amacındaki bu değişmeye ilaveten, hakikatin (veya doğru ve kabul edilebilir olmanın) ölçütünde de değişme olmuştur. Artık kriter dinin dogmaları veya (kilise ve) din adamlarının sözleri değil, *rasyonellik*.<sup>11</sup> Bu yeni yaklaşımda bir düşünce ya da fiil, ilmîlik vasfını, dinin dogmaları ve kilise tarafından onaylanmış olmaktan değil, akla yatan (mâkul) bir şey olmaktan alır. Ancak, ‘bilimsel olmak için rasyonel olmak gerektiği’ni söylemenin de tek başına yeterli olmadığı kısa sürede anlaşılır. Çünkü bu kez karşımıza çıkan sorun, ‘rasyonellik’ ile neyin kastedildiği (veya onun nasıl anlaşılacağı) sorunudur. Zira kimi insana mâkul gelen bir şey, kimisine mâkul gelmemekte ve bunun tersi de olabilmektedir. Hatta ilk anda mâkul gibi görünen bir hususun, daha derinlemesine bir araştırma yapıldığında hiç de mâkul olmadığı anlaşılabilen ve bunun tam tersinin olduğu da görülebilmektedir.

İşte bu durum, *metodik kuşkuculuğun* bilimsel yöntem ve faaliyetin temel unsurlarından biri olarak kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bir bilim adamı, duyduğu, bildiği veya yeni öğrendiği bir şeyi önce kuşkuyla karşılayacak ve onun doğruluğu konusunda kanıt arayacaktır. Ancak burada şunu hemen belirtmeliyiz ki, kuşkuculuk benimsenirken rasyonellikten vazgeçilmiş değildir. Kuşkuculuğun benimsenmesiyle aslında bir anlamda rasyonelliğin içi doldurulmaya çalışılmaktadır. Ya da şöyle de denebilir: Dogmatikliğin sonucu olarak geçmişte yaşanan yanlışlıklara tekrar düşülmemesi için, bilimsel düşünce ve faaliyetin ayaklarının yere sağlam basmasının yolu aranmaktadır. Böylece, kuşkuculuk rasyonelliğin bir gereği olarak algılanmaya başlanır. Ancak bu ‘rasyonalist kuşkuculuk’ o derece ileriye gider ki, tıpkı aklımız gibi doğal epistemik donanımımızın bir parçası olan ‘duyu ve algı’ yetimizi sorgulamaya başlar ve hatta sonuçta onu güvenilmezliğe mahkum eder.<sup>12</sup>

Burada önemli bir noktayı daha tespit etmeliyiz. Yaptığı bu son iş ile modern düşünce, aslında sadece yeni karşılaştığı, duyduğu ve öğrendiği şeylere kuşku ile yaklaşma noktasında kalmamış, bunun bir adım ilerisi olan ‘eleştirel olma’ vasfını da kazanmıştır. Çünkü, yeni karşılaştıklarımız ve o güne kadar öğrendiklerimizin yanı sıra, epistemik yetilerimizin önemli bir bölümünün—ve bir süre sonra da tamamının—eleştirisini de gerçekleştirmiştir. Artık bu anlamda *eleştirelilik*, modern

---

<sup>11</sup> Modern düşüncenin ilk ‘okul’u olan ‘rasyonalizm’e mensup Descartes—ki o, bu okulun kurucusu ve modern düşüncenin babası kabul edilir—Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin yaklaşımlarında, artık kilise ve onun dogmalarından ziyade rasyonellik kriterinin esas alınıp gözetildiğini görürüz. Hatta bu özellikleri nedeniyle, bu üç düşünürün eserlerinden önemli bölümleri içeren, ‘Rasyonalistler’ adlı antolojiler hazırlanmıştır. Bkz., örneğin, *The Rationalists* (Garden City, N.Y.: Dolphin Books, 1960).

<sup>12</sup> Bunun en güzel örneğini, rasyonalist kuşkuculuğun âdetâ zirveye çıktığı René Descartes’de görüyoruz. Bkz. R. Descartes, *Discourse on Method and Meditations*, ss. 15 ve 75-80.

bilimsel düşünce ve yaklaşımın en temel özelliklerinden biri olarak kabul edilmeye başlanmıştır.<sup>13</sup>

Eleştirelilik yaygınlık kazanıp kimi zaman birbirinden farklı kimi zaman da birbirinin tam aksi iddialarla birbirini eleştiren çeşitli yaklaşımlar ortalıkta dolaşmaya başlayınca, rasyonellik odaklı hakikat arayıcılığı, bu çeşitlilik ve anlaşmazlığı ortadan kaldırmak üzere yeni bir ölçüt ya da metod arayışına koyulur. Çok geçmeden bu ölçüt ya da metod bulunur ve ilan edilir: *Objektiflik*.<sup>14</sup> Bundan sonra 'objektiflik', bilimsel düşünce ve faaliyetin vazgeçilmez niteliği olacaktır. Peki, bu 'objektiflik' ile ne kastediliyordu? Şimdi bunun analizini yapalım.

Bilimde aranan objektiflik ile temelde üç şey kastediliyordu: a) Hakikat ve makûllük konusunda yapılan eleştiri ve tartışmalar ile her kafadan bir ses çıkmasının yol açtığı kargaşaya son verecek bir '*kişilerarası kabul edilirlilik*'; b) kişisel ya da yanlı değer yargılarından ve her türlü önyargıdan uzak bir '*tarafsızlık*'; c) görelilik ve tartışmaya açık olmaktan uzak bir '*objeye uygunluk*'. Diğer bir deyişle, bilimselliğin bu temel özelliği, subjektiflik ve değerselliğin işe karışmasından uzak durup, objeye uygunluk anlamında objektiflik ve olgusalığı esas almayı ifade eder.<sup>15</sup>

Bu durumda, objektif olduğunu söyleyen (bilimsel) bir metod, hem sosyolojik hem de ontolojik açılardan sağlam temeller üzerine oturduğunu söyleyen bir metod olacaktır. Yani, objektifliğin içi bu şekilde doldurulurken, aslında, bilimselliğin belirleyicisi olarak sosyolojik ve ontolojik kriterler sunulmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir: Bilimsel oluş, objeye ya da vâkıâya uygun oluşu ifade eder; objeye ya da vâkıâya uygun oluş ise topluma (veya genele) açık bir test edilebilirlik ve doğrulanabilirliğe haiz olmayı gerektirir. İşte bu iki özelliği de taşıyan yöntemdir *bilimsel objektiflik*.<sup>16</sup> Bunun—yani, hem obje ya da vâkıâya uygunluğu tespit etmenin hem de genele açık bir

<sup>13</sup> R. Descartes'de duysal bilginin eleştirisi olarak başlayan eleştirelilik, I. Kant'ta zirvesine ulaşır. Hatta eleştirelilik modern düşünce'nin merkezine öyle gelir ve yerleşir ki, 'eleştiri' terimi artık, bilimsel ya da felsefi her çalışmayı kapsayan bir şekilde, 'bir inceleme' anlamını ifade eder olur. Kant'ın kendi kitaplarına '*Saf Aklın Eleştirisi*', '*Pratik Aklın Eleştirisi*' ve '*Yargı Gücünün Eleştirisi*' gibi isimler koyması, bunun açık örneğidir. Bu nedenledir ki, felsefe tarihi literatüründe Kant'ın felsefesine 'Eleştirel Felsefe' adı verilir. Örnekle olarak bkz. I. Kant, *Critique of Pure Reason* (tr. Norman K. Smith), (New York, N.Y.: St. Martin's Press, 1965).

<sup>14</sup> J.F. Harris, a.g.e., ss. 22-23.

<sup>15</sup> Objektiflik arayışı içindeki bilimsel faaliyet, aslında kendisine iki türlü temel aramaktadır: a) Sosyolojik (veya toplumsal) temel, b) Ontolojik temel. Bu temellere de yukarıda üç anlamını ifade ettiğimiz objektiflik vasfı sayesinde ulaşacağını düşünmektedir; şöyle ki: Bir yandan, 'kişilerarası kabul edilirlilik' ve kişisel ya da yanlı değer yargılarından uzak oluş anlamındaki 'tarafsızlık' özellikleri ile bir konsensus meydana getirerek sosyolojik bir temele kavuşmayı amaçlarken; diğer yandan, 'objeye uygunluk' özelliği ile de ontolojik bir temele kavuşmayı hedeflemektedir. Bu iki temellendirme çabasının gerisinde ise 'olgu-değer ayrımı' ve 'realist bir ontoloji (ve tabii ki bir anlamda da realist bir epistemoloji)' yatmaktadır.

<sup>16</sup> Modern bilim ve düşüncede bir kriter olarak 'objektiflik' anlayışının nasıl ortaya çıktığının güzel bir izahı için bkz. L. Dupré, a.g.e., ss. 65-90 ve J.F. Harris, a.g.e., ss. 19-26.

test ve doğrulamaya müsait olmanın—yolu ise *deney ve gözlem*den geçmektedir. Bundan sonra ‘hakikata götüren yol’ olan *bilginin* yeni tanımı, ‘deney ve gözlem yöntemlerinin hâkim olduğu objektif bilimsel bilgi’ şeklinde olacaktır.<sup>17</sup>

18., 19. ve 20. yüzyıllar boyunca, bir yanda kısaca ‘bilimsel bilgi’ şeklinde ifade edebileceğimiz bu yeni hakikat arama yönteminin teorik tanım ve belirlenimi yapılırken, diğer yanda da bunun pratiğe dökülmesi işlemi gerçekleştiriliyordu. Bu pratiğe dökülme işlemi, sözü edilen yüzyıllarda, özellikle de yeni teknoloji üretimi alanında, gittikçe artan bir ivme ile yeni başarılarla imzalar atıyor ve bir bakıma kazandığı zaferler ile de özgüvenini sağlamlaştırıyordu. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, artık sarsılmaz hale geldiğini düşünen modern bilimsel düşünce, yavaş yavaş ekstremleşmeye ve daha gururlu ve kibirli bir hale gelmeye başlar. Bunun sonucu olarak, daha önce dile getirdiği ‘hakikata giden yol olduğu’ şeklindeki mütevazı söylemini, ‘hakikata giden *tek* yol olduğu’ şekline dönüştürür. Diğer bir deyişle, *bilgiyi bilimsel bilgi* ile özdeşleştirmekle kalmaz, daha da öteye giderek, bilimsel bilginin dışında kalan iddiaların bilgi bile olmadığını seslendiren inhisarcı ve dışlayıcı bir söylem geliştirir.<sup>18</sup> Bilimci yaklaşımın bu ‘hakikata gitmeyi tekelinde tutma’ arzusu o kadar ileri bir düzeye ulaşır ki, ‘sadece bilimsel önerme ya da ifadelerin anlamlı olduğu, bunun dışındakilerin anlamlı bile olmadığı’ dahi söylenir.<sup>19</sup> Ne ilginçtir ki bu söylem, âdetâ, Ortaçağın sonlarında modern düşüncenin kendisinin de karşı çıktığı “(hakikata giden) tüm yollar Roma’ya çıkar” ifadesinin, “(hakikata giden) tüm yollar bilime çıkar” şeklindeki bir ‘*eko*’su gibidir.

<sup>17</sup> J.F. Harris, a.g.e., ss. 23-24; Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1972), p. 71.

<sup>18</sup> Bilgiyi bilimsel bilgi ile özdeşleştiren ve bilimsel bilgi dışındaki anlayış, yöntem ve yaklaşımlara pek ciddiye almayan anlayışa, *bilimcilik (scientism)* adı verilmektedir. Bilimciliğin ne olduğu, nasıl doğduğu, temel iddiaları, değişik versiyonları ve sorunlarının neler olduğu konusunda detaylı bilgi için bkz. Tom Sorell, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science* (London: Routledge, 1994).

<sup>19</sup> Bilimci pozitivistizmin gittikçe ekstremleşip katlaşılarak, hegemonik bir tekelciliğe kadar uzanan yaklaşımı, ilk kez, İngiliz deneyciliğinin zirve ismi D. Hume’un şu sözlerinde ifadesini bulur: “Örneğin, İlahiyat veya Metafizik okullarına ait herhangi bir kitabı elimize alsak ve sorsak: Bu kitap, nicelikle veya sayılarla ilgili herhangi bir soyut akıl yürütmeyi içeriyor mu? Hayır. Peki, varlıkla ya da olgularla ilgili herhangi bir deneysel akıl yürütmeyi ihtivâ ediyor mu? Hayır. O halde ateşe ver gitsin; zira o, safsata ve illüzyondan başka bir şey ihtiva edemez.” [A.J. Ayer, “Editor’s Introduction”, *Logical Positivism* (New York, N.Y.: The Free Press, 1959), s. 10’dan naklen]. Bu hegemonik tekelciliğin değişik bir versiyonunu, Fransız pozitivistizminin öncü düşünürü A. Comte’un, ‘kendi dışındaki anlayış ve yaklaşımları *ilkellik*le suçlayan’ evrimci pozitivistizmde (Üç Hal Kanunu) rastlarız. C. Darwin’in *biyolojik evrim teorisi*, C. Bernard’ın *deneysel tıp araştırmaları*, J.S. Mill’in  *faydacı ahlâkı ve tümevarımcı mantığı*, H. Spencer’in *evrensel evrimci bilim anlayışı*, K. Marx’ın *diyalektik materyalizmi* ve nihayet Viyana Çevresi bilimci düşünürlerinin *mantıkçı pozitivistizmi*, bilimci pozitivistizmin gittikçe katlaşılan ekstremleşme sürecinde ortaya çıkan hegemonik tekelciliğin değişik tezahürlerinden bazılarıdır. Bilimci pozitivistizmin bu gelişim sürecinin harika bir incelemesi için bkz. L. Kolakowski, a.g.e., (başından sonuna kadar). Mantıkçı Pozitivistizmin ‘anlamlılık kriteri’ için bkz. Carl G. Hempel, “The Empiricist Criterion of Meaning”, *Logical Positivism* içinde, ss. 108-129 ve A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York, N.Y.: Dover Publications Inc., 1952), pp. 33-46.

İşte tam bu noktada, başlangıçta dinî renkli düşünceye reaksiyon olarak doğan modern düşünce, aksiyon olma sürecinde zirvesine ulaşmış ve reaksiyonunu türetecek hale gelmiştir. Artık reaksiyonun doğma zamanıdır; yani, postmodern düşünce için zemin hazırdır. Şimdi konumuzun bu ikinci kısmına geçelim.

### Postmodern Düşünce Bilim

Araştırmamızın bu kısmında, 'postmodern düşüncede bilimin yeri nedir?' ya da 'postmodern düşüncenin bilime yaklaşımı nasıldır?' sorusuna cevap arayacağız. Ancak bu arayışa geçmeden önce, 'postmodern düşünce' veya 'düşüncede postmodern dönem' ya da kısaca 'postmodernite' kavramının ne ifade ettiğine bir göz atmamız gerekmektedir.

Sözcük anlamı itibariyle 'post-modern düşünce' kavramı, 'modern-sonrası düşünce'yi ifade etmektedir. Bu, işin kolay tarafını oluşturmaktadır. Ancak, terim anlamı itibariyle 'postmodern düşünce' veya 'postmodernite'nin neyi ifade ettiğini söylemek öyle kolay bir iş gibi görünmemektedir.<sup>20</sup> Ancak biz yine de onun belli başlı bazı temel karakteristiklerini tespit ederek kabaca bir portresini çizmeye çalışacağız.

Peki, nedir postmodernite? Hemen belirtelim ki o, her şeyden önce bir reaksiyondur. Neye reaksiyon? Moderniteye, modern bilimciliğin tekelciliğine reaksiyon. Bunu biraz açalım. Nasıl modern düşünce ve genel anlamda modernite ilk başlangıçta ortaçağdaki dinî renkli düşünce geleneğinin hegemonik belirleyiciliğine bir tepki olarak ortaya çıktı ise, postmodernite de modern bilimci düşüncenin 20.yy.'daki hegemonik belirleyiciliği ve mutlakçı tekelciliğine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. O, modern bilimciliğin, başka yöntem, hakikat ve düşünme tarzlarına hayat hakkı tanımayan aşırılığına karşı bir reaksiyondur. Bu reaksiyon, modern bilimin bu iddiasının meşruluğunu sorgulayan ve onu reddeden bir reaksiyondur.<sup>21</sup> Modern düşünce perspektifinden bakılacak olursa, postmodern düşünce hareketi bir isyan ve bir başkaldırı hareketidir; fakat eğer postmodern düşünce perspektifinden bakılacak olursa,

<sup>20</sup> Bu zorluğun önemli sebepleri bulunmaktadır. Her şeyden önce postmodern düşünce henüz oluşumunun ilk aşamalarında bulunmaktadır. Ortada henüz olup bitmiş—yani, oluşum sürecini tamamlamış—bir düşünce olmadığı için, onun tanım ya da tarifini yapmak için henüz çok erken görünmektedir. Oluşum sürecindeki bir şeyin sonuçta nasıl bir şeye dönüşeceğini kestirmek ise güçtür. Ayrıca, postmodernite, şu ana kadarki oluşmuş şekli itibariyle öyle sınırları ve ne olduğu belli olan bir düşünce de değildir. O, bir bakıma çok sesli bir koro gibidir. Postmodernite adı altında âdetâ her kafadan ayrı bir ses çıkmaktadır. Dolayısıyla, öyle ortada tanımlanacak *belli bir şey* de yok gibidir.

<sup>21</sup> Örneğin Paul Feyerabend'e göre, ürettiği teknoloji gücünü de kullanarak tüm dünyayı istilâ etme eğilimi gösteren bilimci pozitivist Batı kültürü, kültürel açıdan kendisinden farklı olan başka dünya görüşlerini baskı altına alan ve böylece onları köleleştirmeyi arzulayan ve hatta sonuçta dünyadaki kültürel çeşitliliği yok etmeyi amaçlayan etnosentrik bir kültürel hegemonyaya doğru hızla ilerlemektedir. Bkz. P. Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso Press, 1994), p. 12.



bu hareket, bir 'hegemonyaya ve düşünce totaliterliğine başkaldırı' ve bir 'düşünce özgürlüğüne zemin hazırlama' hareketidir.<sup>22</sup>

Postmodernitenin bu özelliği şöyle de ifade edilebilir: Postmodern düşünce, öncelikli olarak ve ilk çıkış şekli itibarıyla, hegemonik modern bilimci düşüncenin bir eleştirisidir.<sup>23</sup> Bu eleştiri, kimi zaman ölçülü ve ılımlı, kimi zaman da aşırı ve sert şekillerde gerçekleşir. İlimli eleştiri eğilimleri, bilimci perspektifin hakikata götüren yegane yol ya da yöntem olduğu düşüncesini eleştirir ve bilimsel bilginin diğerleri arasında bir bilgi türü ve çeşitli perspektiflerden biri olduğunu söyler.<sup>24</sup> Postmodern bilim eleştirisinin bu versiyonu, ne bilimin değerini inkar eder ne de bilimsel yöntemin bizi hakikata götürdüğünü reddeder. Bu tür eğilimler, sadece onun tekelciliğini reddederler. Aşırı eğilimler ise, sadece bilimsel bilgiyi ve hakikati değil, genel anlamda *bilgi* ve *hakikat* kavramlarının kendilerine karşı çıkarlar. Hatta bu kavramların arka planında yer alan *rasyonalite* ve *realizmi* de eleştirirler.<sup>25</sup>

Modern düşüncenin üzerine kurulduğu zemin olan rasyonalite ve realizmin eleştirilmesi, postmodern düşünceyi *rölativizm*e götürmüştür. Rölativizmi temel kabul eden postmodern düşünceye göre bir hakikat ve onun bilgisinden (veya ona götüren yol ya da metottan) değil, hakikatlar ve onlar hakkındaki bilgilerden (veya onlara giden yol ya da metotlardan) sözedilebilir. Ayrıca, rasyonalite kavramı da bu rölativizmden nasibini alır. Artık rasyonellikten değil, rasyonelliklerden bahsedilir. Çünkü bu yaklaşıma göre neyin hakikat, bilgi veya rasyonellik olduğu, nereden bakıldığına ve hangi kriter(ler) ile ölçüldüğüne göre değişebilmektedir.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Ne ilginçtir ki, modern düşünce de ilk başlangıçta kendisini, 'ortaçağın dinî renkli düşünce geleneğinin totaliterliğine karşı bir başkaldırı ve özgürlük hareketi' olarak tanımlıyordu.

<sup>23</sup> Bu eleştirilere göre, modern bilimci yaklaşımın en önemli iddialarından olan 'akıl ve onun insanlığa sunduğu en büyük kazanımlardan biri olan bilim sayesinde aydınlanmanın gerçekleştiği' söylemi, "gerçek değil, bir slogandan ibarettir". (P. Feyerabend, a.g.e., s. 11). Modernitenin "mantıksal açıdan ihtimamlı bir argümantasyon yoluyla ilerleyen bilim" fikri ise sadece bir rüyadan başka bir şey değildir". (A.g.e., s. 10).

<sup>24</sup> Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (tr. G. Bennington & B. Massumi), (Minneapolis, MIN.: University of Minnesota Press, 1993), pp. 7 ve 18; P. Feyerabend, "How to Defend Society Against Science", *Scientific Revolutions* (ed. Ian Hacking), (Oxford: Oxford University Press, 1981) içinde, s. 156; Harris, a.g.e., s. 22. Thomas Kuhn'da, bu yaklaşımın bir basamak daha ileriye gittiğini görürüz. O, modern bilimci perspektif ya da paradigmanın diğerleri arasında bir seçenek olduğunu söylemekle kalmaz, çeşitli paradigmalar arasında yapılacak bir seçimin, rasyonellik temeli üzerine oturan bir seçim olmadığını da söyler. Bkz. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, ILL.: University of Chicago Press, 1970), pp. 151 ve 158.

<sup>25</sup> Modern bilimci yaklaşımın pozitivist rasyonalizmine, çağdaş felsefenin hemen her çeşit ekolüne mensup düşünürlerden eleştiriler gelmektedir. Bunlar arasında, W.V.O Quine, N. Goodman, M. Hesse, T. Kuhn ve P. Feyerabend gibi Bilim Felsefesi geleneğinden, H.G. Gadamer gibi Felsefî Hermenutik geleneğinden, P. Winch ve J. Habermas gibi Sosyal Felsefe geleneğinden ve R. Rorty gibi Amerikan Pragmatik geleneğinden düşünürler olduğu gibi, S. Kierkegaard, A. Camu ve F. Nietzsche gibi Varoluşçuluk geleneğinden düşünürler de vardır.

<sup>26</sup> Yukarıda isimlerini saydığımız modern bilim eleştirmenlerinin çoğu, kendilerine uygun perspektiflerden çeşitli rölativist yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Detaylı bilgi için, sözü edilen düşünürlerin kendi eserlerine

Postmodern düşüncenin bu özelliği, çağdaş felsefenin değişik gelenekleri içinde kabul gören ve farklı felsefî perspektiflerden temellendirmesi yapılan bir özelliktir. Bu tür temellendirme çabalarını, örneğin Analitik Felsefe geleneği, Pragmatizm, Bilim Felsefesi ve Felsefî Hermeneutik gibi çeşitli günümüz felsefe akımlarının canlı tartışmalarında görebilmekteyiz. Şimdi bu temellendirmelerden iki örneği burada zikrederim.

Analitik Felsefe geleneğine mensup olduğu kabul edilen L. Wittgenstein, ilk dönem düşüncelerini dile getirdiği *Tractatus*’ta *modern bir dil felsefesi* geliştirip sergilemiş, fakat daha sonra ikinci dönem düşüncesi çerçevesinde bu ilk dönem düşüncesini eleştirmiştir. İlk dönem düşüncesinde dil dünyanın aynası olarak kabul edilmekte ve bu dilin de ‘bilim dili’ olduğu düşünülmektedir.<sup>27</sup> İkinci dönem düşüncesinde ise, dünyanın dil ile ifade edilmesi eylemi oyuna benzetilmekte ve ‘çeşitli dil oyunları’ndan söz edilmektedir. Bu ‘dil oyunları’ kavramıyla Wittgenstein, ‘dünyayı yansıtan bir dil’den söz etmek yerine, dünyanın değişik şekillerde *dillendirilebileceğini* ve hatta realitede de bu şekilde *dillendirildiğini* anlatmaya çalışır. Bu yaklaşıma göre, ‘bilim dili mi dünyayı doğru anlatmaktadır, din dili mi yoksa sanat dili mi?’ şeklindeki bir soru, ‘futbol mu daha iyi ve doğru bir oyundur, basketbol mu yoksa satranç mı?’ sorusuna benzer bir sorudur. Bu sorunun cevabı, hangi kriter ile değerlendirdiğinize ve hangi amaç açısından (nerede durup) baktığınıza göre değişecektir. Dolayısıyla, bilim dilinin doğruyu ve hakikati ifade ettiği iddiası, örneğin futbolun daha iyi ve doğru bir oyun olduğu iddiasına benzemektedir. Evet, terlemek ve kilo vermek vs. gibi amaçlar açısından futbol satrançtan daha iyi ve doğru bir oyun olabilir; fakat akıl yetimizi geliştirmek ve zihin gücümüzü artırmak vs. gibi amaçlar açısından da satranç daha iyi ve doğru (seçilmiş) bir oyun olacaktır. Tıpkı burada olduğu gibi, bilim dili, din dili ve sanat dili gibi dünyayı anlatan dil oyunlarının iyilik ve doğruluğu da izafidir—yani, neyin amaçlandığı ve hangi bakış açısından değerlendirildiğine bağlıdır.<sup>28</sup>

başvurulabileceği gibi, onların yaklaşımlarını ele alıp inceleyerek değerlendirmeler yapan şu kaynaklara da bakılabilir: J.F. Harris, a.g.e.; R. Harré & M. Krausz, *Varieties of Relativism* (Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1996); M. Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation* (Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 1989).

<sup>27</sup> Wittgenstein’in ilk dönem dil felsefesi için bkz. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (ed. D.F. Pears & B.F. McGuinness), (London: Routledge & Kegan Paul, 1974). İlk dönem dil felsefesi hakkında yazılmış izah ve yorumlar için bkz. R.J. Fogelin, *Wittgenstein* (London: Routledge, 1995), pp. 1-103; A.J. Ayer, *Wittgenstein* (Chicago, ILL.: The University of Chicago Press, 1986), pp. 17-33.

<sup>28</sup> Wittgenstein’in ikinci dönem dil felsefesi için bkz. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (tr. G.E.M. Anscombe), (New York, N.Y.: Macmillan Publishing Inc., 1968), örneğin, paragraflar 23, 27, 290 ve 654. Wittgenstein’in dil oyunları teorisi hakkında yazılmış izah ve değerlendirmeler için bkz. A.C. Grayling, *Wittgenstein* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 63-77; R. J. Fogelin, a.g.e., ss. 105-186; J. Schulte, *Wittgenstein: An Introduction* (tr. W.H. Brenner & J.F. Holley), (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1992), pp. 97-128.

Hakikat, bilgi ve rasyonellik gibi kavramların izafî olduğu şeklindeki postmodern yaklaşımın bir temellendirmesi de Heidegger ve Gadamer'in başını çektiği Felsefi Hermeneutik geleneği tarafından yapılır. Bu temellendirme, anlamın tarihselliği zeminine dayalı bir objektiflik eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Buna göre, öyle modern bilimci düşüncenin iddia ettiği gibi her türlü önyargıdan uzak ve bağımsız olan objektif bir anlama ya da kavrayış mümkün değildir. Zira, insan tarihsel bir varlıktır ve onun anlaması da bu tarihselliğin dışında gerçekleşiyor değildir—yani, bir varoluş tarzı ya da unsuru olarak o da tarihsellikten nasibini almaktadır. Bu şu anlama gelmektedir: İnsan aklı, kendisini içinde bulunduğu şartlar çerçevesinde işlemektedir. Bu şartlar ise, gerek tarihsel açıdan ve gerekse toplumsal, coğrafi, ekolojik vb. bakımlardan çoğunlukla insanın iradesi dışında oluşmaktadır. Yani insan aklı, gerek oluşum ve şekillenışı ve gerekse işleyişi bakımından, iradesi dışında oluşan bu şartlara—özellikle de tarihsel olarak içinde bulunduğu devrin şartlarına—istese de istemese de bir bakıma mahkum ve mecburdur.<sup>29</sup> Diğer bir metaforla ifade edecek olursak, insan ve onun aklı, içinde doğup büyüyerek geliştiği tarihsel şartların ürünü ve çocuğudur. Bu şartlar, bir bakıma anlamının kendileriyle başladığı—zira onlar olmazsa anlam başlamayacaktır—ilk hammadde konumundadırlar. Dolayısıyla onlar, onun aklının şekillenmesi ve işleyişinde etkin rol oynayan faktörlerdir. Gerçekleşen herhangi bir anlama esnasında bu şartlar birer önarlama ya da önyargı işlevi göreceklerdir. Şu halde denebilir ki, insan anlayış ve bilgisi, en azından 'kendisini içinde bulunduğu tarihsel şartlar' olarak ifade edebileceğimiz önyargıların kendisini etkilemesinden kurtulamamaktadır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Her anlayış ve yaklaşımın, mutlaka bir duruş yeri ve bir bakış açısı vardır. Zaman ve mekan ile sınırlı olan—veya başka bir ifadeyle, tarihsel bir varlık olan—insan için, 'hiçbir yerden' bir bakış söz konusu olamaz.<sup>30</sup>

Bu anlatılanlardan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Her anlama ve yaklaşımın bir tarihsel birikim ve arkaplanı, bir duruş yeri ve başlangıç noktası olacağına göre, öyle modern bilimciliğin iddia ettiği gibi tam anlamıyla objektif, tarafsız ve her türlü önyargıdan uzak ve bağımsız bir anlayış, bilgi ya da yaklaşım olmayacaktır. Böyle bir şeyin gerçekleştiğini söylemek, bir anlamda insanın tarihselliğinin üstüne çıktığını ve âdetâ Tanrısal bir anlayış ya da bilgiye ulaştığını iddia etmek gibi gerçekleşmesi mümkün olmayan ütöpik bir hayal iddiası olacaktır. Şu halde, mantığı tersinden yürütecek olursak, her bilgi ve yaklaşım, kendi şartları ile bağımlı, sınırlı ve dolayısıyla da izafî olacaktır.

<sup>29</sup> H.G. Gadamer, *Truth And Method* (tr. J. Weinsheimer & D.G. Marshall), (New York, N.Y.: The Continuum Publishing Comp., 1994), pp. 276.

<sup>30</sup> A.g.e., s. 301.

Postmodern düşüncenin bir diğer özelliği *çoğulcu* olmasıdır. Aslında bu özelliği, onun hakikat, yöntem (yani, bilgi) ve rasyonellik gibi konulardaki rölativist tavrının bir sonucudur. Çünkü eğer hakikati, ona götüren yol olan bilgiyi ve rasyonelliği belirlemenin kesin ve mutlak bir kriteri yoksa ve bunlar nereden bakıldığına ve hangi amaç açısından değerlendirildiğine göre değişebiliyor iseler, o zaman bunun doğal sonucu çoğulculuk olacaktır.<sup>31</sup> Zira, örneğin bilim açısından hakikat, bilgi ya da rasyonel olan bir şey, estetik, etik veya din açısından böyle olmayabileceği gibi bunun tam tersi de olabilecektir. Bu durumda, birden fazla hakikat, bilgi ve rasyonellik ortaya çıkacaktır. Örneğin bilimsel bilgi, etik bilgi, estetiğin bilgisi ve dinin bilgisi gibi.

Postmodern düşünce sadece çoğulcu değil, aynı zamanda eşitlikçi bir düşüncedir de. Bu da aslında çoğulculuk niteliğinin doğal bir sonucudur. Çünkü çeşitli hakikat, bilgi ve rasyonellik iddiaları arasında bir yargıda bulunmak için herhangi bir kriter bulunmadığı için, bu iddialardan herhangi birinin üstünlüğünün temellendirilmesi imkânı yoktur. O halde ortada eşit üstünlüğe sahip hakikat, bilgi ve rasyonellikler ya da öyle olduğunu söyleyen iddialar vardır.

### **Abstract: Science in Modern and Post-Modern Epochs**

It is often said that science is the method to be followed in order to achieve truth. But science itself is understood variously in various epochs. Hence arises the question: Which science? And, even, for which truth? This article aims at investigating and—to some degree companing and constrasting two concepts of science: Modern and Post-modern. The main question for which an answer is searched here is this; What are the modern and postmodern concepts of science as true method(s) for truth.

**Key Words:** Science, history of science, method, methodology, modern, postmodern.

---

<sup>31</sup> Çoğulculuğun felsefî anlamda ciddi olarak incelenmesini görmek için bkz. N. Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1995) ve W. Watson, *The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism* (Chicago, ILL.: University of Chicago Press, 1993). Dinî çoğulculuk için bkz. J. Hick, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths* (Louisville, KY.: Westminster John Knox Press, 1995). Çoğulcu dünya görüşü hakkında bkz. R. Shweder, "Post-Nietzscheian Anthropology: The Idea of Multiple Objective Worlds", *Relativism: Interpretation and Confrontation* içinde, ss. 99-139. Ahlâkî çoğulculukla ilgili olarak bkz. G. Harman, "Is There a Single True Morality?", *Relativism: Interpretation and Confrontation* içinde, ss. 363-386; L.C. Becker, "Places for Pluralism", *Ethics*, vol. 102, no. 4 (1992), pp. 707-719; T.E. Hill, "Kantian Pluralism", a.g.e., ss. 743-762; S. Wolf, "Two Levels of Pluralism", a.g.e., ss. 785-798.

## İNSAN HAKKINDAKİ BAZI FELSEFİ GÖRÜŞLER ÜZERİNE

Necati DEMİR\*

### Giriş

Bu incelememizde, binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bunca veri bolluğu içinde insan muammasının çözüldüğünü söylemenin oldukça iddialı bir yaklaşım olduğu görülecektir. Son yıllarda felsefi düşünce için bu tehlikenin ilk kez farkında olup işaret edenin Max Scheler (1874-1928) olduğunu söyleyen Cassirer, onun, şu ifadelerini aktarıyor: “İnsan bilgi periyodunun hiçbir döneminde, bizim dönemimizde olduğundan daha problemlili olmamıştır. Biz, birbirleri hakkında hiçbir şey bilmeyen bilimsel, felsefi ve teolojik antropolojilere sahibiz. Bu yüzden biz, açık ve ahenkli insan düşüncesine sahip değiliz. İnsan incelemesiyle ilgilenen parçalı bilimlerin büyüyerek çoğalması, insan anlayışımızı açıklamaktan çok karıştırmış ve anlaşılması güç hale getirmiştir.”<sup>1</sup> Özellikle Cassirer’in de değindiği gibi son on yıllarda Rönesans araştırmalarına karşı duyulan ilginin giderek artması gerçekten de yirminci yüzyılın insanı olarak, şaşırtıcı ölçüde zengin malzeme ile siyasal tarihçiler, edebiyat, sanat, felsefe, bilim ve din tarihçileri tarafından toplanmış yeni olgularla teçhiz edilmiş bulunmaktayız.<sup>2</sup> İnsanın niçin ve nasıl yaratıldığı, hangi nelik ve niteliklere sahip olduğu, onun mutlak değer hükümlerinin kaynağının ne olduğu, iki ayrı tözün (ruh-beden) birlik ve uyum içinde nasıl bütünleşebildiği sorularının -hiç değilse bu gün için- bilimsel bir açıklıkta ortaya konulması mümkün gözükmemektedir. Bu soruların cevapları, insan bilimleri, din bilimleri ve felsefe alanında araştırılmaya devam etmektedir.

Bu incelemeye başlarken, yöntemimiz, insan konusunda ileri sürülen incelemeleri kısaca ortaya koymak, bunların yönetsel yanlışlıklarını ve temele yönelik aşırılıklarını belirlemek ve insana bakışımızı bir başlık altında değil de incelememizin satır aralarında vermektir. Günümüzde, özellikle atomcu bilim çevrelerinden gelen etkilenmeyle her alanı, her konuyu, her olguyu laboratuvar konusu yapma anlayışı

\* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi ve Mantık Öğr. Gör.

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, 21. Baskı, London and New Haven, 1970, s. 22., Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev., Harun Tepe, Ayraç Yayınevi, Ank., 1998, s. 22., s. 35-36.

<sup>2</sup> Cassirer, *The Myth of State*, Doubleday INC., Garden City, New York, 1955, s. 161.

yerine, hiç olmazsa insanbilim konularını, mutlakçı değil ihtimaliyetçi, determinist değil convensiyonalist (uzlaşmacı), sınırlamacı değil holistik (bütüncü), mekanik değil organik, olmuş bitmiş, kesinleşmiş değil, sürekli değişken ve her an yenileşme ve değişmeye açık her türlü olasılığı hesap eden bir tutumla çözümlenmeye çalışmak daha tutarlı ve anlamlı gözüküyor. Bu bağlamda insanı ve onun kültürünü kavrama ve yorumlamada hem geniş açılı ılımlı bir bilimcilik anlayışı hem de naiv bir idealist yaklaşımı ideolojilerin katı yaklaşımlarından insanlığı uzak tutmak adına önemsiyorum. Öz'ü biçim'e kurban etmeye eğilimli maddeci modernitenin insanlığı bir sorunlar yumağının içinde bırakan yaklaşımından çok, insanın yakalamağa çalıştığı engin insanlık hoşgörüsüne ve insanların birbirlerini 'tanımlama' değil 'tanıma' ülküsünün daha insani bulunduğunu düşünüyorum.

#### **Maddeci ve Ruhçu İnsan Yaklaşımları**

İnsan nedir? İnsanın kaynağı ve neliği hakkında ilkin, ilahi ve beşeri olmak üzere birbirine indirgenemeyecek olan iki farklı görüşle karşılaşırız. Beşeri olan da kendi arasında insana bakış tarzı ve kullandığı yöntemin farklılığı ile birbirinden ayrılan akılcı felsefi ve tabiatçı pozitif görüş diye ikiye ayrılırlar. Max Scheler ise bunları "neredeyse hiç yan yana gelemeyecek olan üç ayrı düşünceye ayırıyor. Birincisi Adem ve Havva, yaradılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Yahudi-Hıristiyan geleneğinin (insan) düşüncesi. İkincisi Antik Yunan'ın insanın 'akıl', *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens* -logos burada konuşma (söz) olduğu kadar her şeyin 'ne olduğunu' kavrayan yeti anlamına da gelmektedir- sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır... Üçüncüsü ise, doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişiminin en son ürünü olduğu düşüncesidir.<sup>3</sup> Max Scheler Doğu-İslâm dünyasındaki insan yaklaşımlarını her nedense sınıflamasının dışında bırakıyor.

Grek felsefi düşüncesi içinde, 'özgül insan' anlayışını kendisine temel sorun olarak ele alan ilk düşünür Sokrates'tır denilse, bu, abartılı bir ifade olamaz. Çünkü o, insanın parça ve unsurlarına ayrılarak anlaşılabilceği görüşüne katılmaz. Onun tek bildiği evren, tüm araştırmalarının yöneldiği evren olan insan olgusudur. Onun felsefesi- eğer o bir felsefeye sahipse- bir katı antropolojidir. Platonun diyaloglarından birinde Sokrates, öğrencisi Phaedrus ile şehrin dışında yürürken Phaedrus, sınırı hiç geçer misin? diye sorar. Sokrates, cevabına sembolik anlam yükleyerek "Çok haklısın değerli dostum, ama sebebini dinlediğin zaman ümit ederim ki, bana hak vereceksin. Ben bilgi dostuyum, öğretmenlerim ise, ağaçlar ya da kırlar değil, şehirde ikamet eden

---

<sup>3</sup> Scheler, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, s. 35

insanlardır,”<sup>4</sup> der. Sokrates’ın tabiat karşısında insanı öne çıkartmasını önemsemekle birlikte, insanı tabiattan soyutlayabileceğimiz bir mekân anlayışını ve tabiatsız bir insan yaklaşımını da pek kabul edilebilir bulmuyorum. Ontolojik değil de işlevsel öğeler itibarıyla, insanla tabiatı birbirinden ayırmak, neredeyse mümkün gözükmemektedir. İnsanın bulunduğu, onun kendini sergilediği, yaşamını sürdürdüğü mekândır tabiat. Ancak, bu demek değildir ki, insan tümüyle tabiatın aynısıdır.

Cassirer’e göre, “İnsanın neliğini fiziksel nesnelere aramada kullandığımız yöntemle bulamayız. Fiziksel nesnelere, nesnel özelliklerinin şartlarında tanımlanabilirler, fakat insan, ancak bilinçlilik halinde betimlenebilir ve tanımlanabilir. Bu olgu, tümüyle yeni bir sorun olup bizim genelde yaptığımız araştırma tarzıyla çözümlenemez. Pre-sokratik filozofların dönemlerinde kullandıkları anlamdaki deneysel inceleme ve mantıksal çözümlenmenin burada, etkisiz ve yetersiz kaldığını ispat eder. Çünkü, insan varlığı ile hemen bağlantı kurarak insan karakterine nüfuz edebiliriz. Biz, insanı anlamak için gerçek olarak insanla (dört dörtlük) yüz yüze gelmeliyiz. Bu yüzden Sokrates felsefesinin belirgin özelliği, yeni bir içerik değil, fakat düşüncenin yeni bir etkinliği ve işlevidir.”<sup>5</sup>

Platon’a göre, insan, bireysellik değil siyasal ve toplumsal bağlamda araştırılır. “Platon’a göre, insanın doğası, anlamının şifresi, felsefeyle çözülmesi gereken zor bir metin gibidir. Fakat bu metin, bizim kişisel deneyimimizde okunaksız olan küçük harflerle yazılır. Felsefenin ilk işi, bu harfleri büyütme olmalıdır. Felsefe, bir devlet kuramı geliştirinceye kadar, bize insanın tatmin edici bir kuramını veremez. Devletin neliğinde, insanın neliği büyük harflerle yazılır. Metnin gizli anlamı, devlette birden bire ortaya çıkar ve bulanık ve karışık görünen, açık ve okunaklı hale gelir.”<sup>6</sup> Platon, insanın neliğini devlet kavramı içinde bulacağı kanısından hareketle insan muammasının devlet hayatı içinde çözüleceği düşüncesindedir. Ancak siyasal hayatın, toplumsal insan varlığının tümünü kapsamadığını savunan Cassirer ise şöyle der: “İnsanlık tarihinde devlet, mevcut formunda uygarlaşma sürecinin geç kalan bir ürünüdür. İnsan, bu toplumsal düzen formunu keşfetmezden önce, duygularını, isteklerini ve düşüncelerini anlamağa girişti. Böyle düzenlemeler ve sistemleştirmeler, dilde, efsanede, dinde ve sanatta gerçekleştirildi. Eğer biz bir insan kuramı geliştirmek istiyorsak; siyasal yapıdan daha geniş olan bu temeli kabul etmeliyiz. Çünkü, ne kadar önemli olursa olsun devlet, her şey değildir. O, insanın diğer faaliyetlerinin tümünü

<sup>4</sup> Cassirer, *Essay on Man*, s. 4-5.

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

<sup>6</sup> Cassirer, A.g.e., s. 63, Cassirer, *The Myth of State*, s. 72.

ifade edip içine alamaz,”<sup>7</sup>. Cassirer’in de ifade ettiği gibi devlet, insanın toplumsal yaşamının tümünü kuşatamaz. Platon, olgunluk dönemi diyaloglarında insanı, ideler evreninden maddesel evrene inerek bir bedene giren ve tekrar geldiği yere devirler izleyerek dönecek olan ezeli bir ruh çerçevesinde düşünüyor ve ayrıca insanı içinde yaşadığı toplum ve devlet yapısı bağlamında ele alıyordu.<sup>8</sup>

Buna karşın materyalist yaklaşımlar insanın tümüyle maddesel bir dizge oluşturduğu görüşündeydiler. Lamettrie (1709-1751), Descartes (1596-1650)’ın ruh-beden ikiciliğini reddederek, insanın tümüyle maddeden ibaret olduğunu, üstelik öyle bir madde ki, kurulmuş bir makineden başka bir şey olmadığını ileri sürerek maddeci determinizmin taraftarlarını oldukça yüreklendirdi.<sup>9</sup> “... Hayır yanılmıyorum; insan bedeni, bir saattir, ama (o) kocamandır ve öylesine ustalık ve dehayla yapılmıştır ki, görevi saniyeleri göstermek olan zemberek dursa dakikaları gösteren (zemberek) dönmeye devam eder.”<sup>10</sup> Bu muazzam ve yetkin saatin nasıl ve kim tarafından dizayn edildiği, oluşturulduğu Lamettrie’nin dikkatinden kaçırıyor. 18. yüzyıl Fransız materyalizmini bir sistem haline getiren Paul-Henri Baron d’Holbach (1723-1789) da *System de la Nature* adlı eserinde düşüncelerini şu şekilde ortaya koyar: “Hareket maddenin temel niteliğidir. ‘Manevî nedenleri’ işe karıştırmak, olsa olsa, bilgisizliğimizin bir belirtisidir. Nerede doğal nedenleri bulamıyorsak, orada işin içine hep ‘Tanrı’ ile ‘ruh’u karıştırırız; bu ise, ilkel insanın doğa olaylarını, cinleri-perileri işe karıştırarak açıklamasından arta kalmış bir şeydir. Ruhun beynin bir niteliği olduğundan başka bir şey bilmiyoruz. Beyin bu niteliği nasıl edinmiş? Holbach’a göre bu nitelik, canlı varlıklara özgü bir düzenlemenin (conbinaison) ürünüdür; bu düzenleme sayesinde canlı varlığa alınan bir cansız, duygusuz madde, cansız olmaktan çıkar, duyma yeteneği kazanır; insan organizmasına alınıp özümlenen süt, ekmek, şarapta da hep böyle olur. Düşünme bir molekül hareketidir, tıpkı beslenmeye, büyümeye temel olan hareketler çeşidindedir. Tüm bu hareketler elbette bilmecelidir ama ‘manevî töz’ kabul etmekle de bu bilmeciyi çözmüş olmayız. Onun için ruhun kendisini etkileyen ‘maddî nedenler’ yüzünden hareket edip değiştiğini bilmekle yetinelim; bu bize ruhun etkinlik ve yetilerinin *maddî* olduğu sonucunu çıkarmak hakkını verir. Tüm bilim *fiziktir*, ahlâk bile.”<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 63.

<sup>8</sup> İsmail Yakıt, “Türk-İslâm Düşünürü Mevlâna’ya Göre, İdeal İnsan Tasavvuru”, *Felsefe Arkivi Dergisi*, İst. E.F. Basımevi, İst., 1987. s. 167-168.

<sup>9</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, İst., 1974, s. 364.

<sup>10</sup> Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1992, s. 116.

<sup>11</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 365-366.



Materyalist ve spiritualist görüşleri eleştirel bağlamda çözümlemeğe çalışan Kant'ın insan anlayışını, Heistermann (1912-1998) 'ın yaklaşımından hareketle belirlemeğe çalışalım. Ona göre "Kant, zamanının biyoloji bilimlerine karşı çıkarak, insanların tek kaynaktan geldiğini ileri sürmüş, bunu elindeki imkânlarla inandırıcı bir şekilde göstermeğe çalışmıştır. Modern biyoloji, insanın çeşitli kaynaklardan geldiği düşüncesinin reddederek, Kant'ın düşüncesini doğruladı."<sup>12</sup> Kant, felsefi bir antropoloji yapma imkânını, birbirinden ayrılan iki görüşte görür. 'insan hakkındaki fizyolojik bilgi, onun doğal bir varlık olarak ne olduğunu, pragmatik olansa, onun hür hareket eden bir varlık olarak ne olduğu, ne olabileceği ve ne olması gerektiğini araştırır."<sup>13</sup> Heistermann'a göre, fizyolojiye dayanan antropoloji, insan varlığının tabiat bilimlerinin ele aldığı yanı ile ilgilenir; bu, bilimlerin kausal-mekanik metotlara dayanarak yaptığı araştırmalara bağlıdır. İnsanı, pragmatik bakımdan ele alan insan bilgisi, bizi –Kant'ın ifadesiyle- insanın bu dünyadaki özel yeri ile ilgili problemlere götürür.

İnsanı belirlemede bir ipucu olması bakımından insanın, gelişmiş hayvanlarla karşılaştırılması çabalarında da, bu konuda ortak bir görüş ve eğilimi göremiyoruz. İşaretler ve semboller arasında dikkatli ayırım yapma gereği duyan Yeni-Kant'çı Cassirer, "biz hayvan davranışlarında araştırma yoluyla tespit edilmiş olgular olduğu görülen işaret ve sinyallerin oldukça karmaşık sistemlerini bulduk. Hatta, biz bazı hayvanların, özellikle de ehilleşmiş hayvanların aşırı şekilde işaretlere kapıldıklarını da söyleyebiliriz,"<sup>14</sup> der. Bir köpek sahibinin davranışındaki en küçük bir değişikliğe tepki gösterecek, hatta o, bir insanın yüz ifadelerini ya da bir insan sesinin perdelerini ayıracaktır,<sup>15</sup> diyor. Fakat, bu fenomenler, sembolik ve insan konuşmasının

<sup>12</sup> Walter Heistermann, "Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri", çev.: Tomris Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, İ.Ü.E.F. Yay., Sayı: 20, İstanbul, 1968, s. 50.

<sup>13</sup> Heistermann, a.g.m. s. 51.

<sup>14</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 31, Örneğin bu hassasiyet, birkaç on yıl önce psikobiyologlar arasında büyük heyecan uyandıran ünlü "becerikli Hans" davasında ispat edildi. Becerikli Hans, şaşırtan bir zekaya sahip gibi görünen bir attı. Hatta, oldukça karmaşık aritmetik problemleri çözüyor, küpkök almak ve benzeri gibi işler görüyordu. Bütün bunları yaparken de, ayağını problemin çözümünün gerektirdiği kadar yere vuruyordu. Psikologlardan ve başka bilim adamlarından teşekkül eden belli bir kurul, durumu incelemek üzere görevlendirildi. Kısa bir süre sonra hayvanın, sahibinin belli bazı irade dışı hareketlerine karşı tepkide bulunduğu anlaşıldı. Atın sahibi orada bulunmadığı veya soruyu anlayamadığı zaman, at da soruyu cevaplandıramıyordu.

<sup>15</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 31, Bu noktayı tasvir etmek için, bunu açığa vuran diğer bir şeyden söz etmeliyim, diyor Cassirer, hayvan davranışları incelemesi için, bazı yeni ve ilginç metotlar geliştirmiş olan psikobiyolog Doktor Pfungst bana, bir kez bir binbaşından çok tuhaf bir problem hakkında bir mektup aldığımı söyledi. Binbaşının yürüyüşlerinde kendisine refakât eden bir köpeği vardı. Efendisi ne zaman dışarıya çıkmak üzere hazırlansa, hayvan büyük bir sevinç ve heyecan işaretleri gösterirdi. Binbaşı, bir gün küçük bir deneme yapmaya karar verdi. Dışarıya çıkıyormuş gibi yapıp şapkasını giydi. Bastonunu aldı. Her zamanki hazırlıklarını yaptı. Oysa, yürüyüşe çıkmak gibi bir niyeti yoktu. Köpeğin hiç aldanmaması ve köşesinde uzanmasını sürdürmesi onu çok şaşırttı... Kısa bir müşahade döneminden sonra, Doktor Pfungst, binbaşının

anlaşılmasını gerektirmekten çok uzaktır. Pavlov (1849-1936)'un ünlü deneyleri, hayvanların sadece, direkt uyarıcılara değil, aynı zamanda dolaylı ya da örnek uyarıcının, her türüne de tepki göstermek için kolaylıkla eğitilebildiklerini kanıtlar. Örneğin bir zil sesi, 'akşam yemeği için bir işaret' olabilir, ve bir hayvan, bu işaretin olmadığı zamanda, yemeğine dokunmaması için eğitilebilir. Fakat, bu durumda biz, sadece deney yapanın, hayvanın beslenme durumundaki davranışını değiştirmede başarılı olduğunu öğreniriz. O, iradeli olarak yeni bir öğenin içine girerek, bu durumu zorlaştırmaktadır. Genellikle şartlı-refleks olarak betimlenen tüm bu fenomenler, insanın sembolik düşüncesinin esas karakterine sadece uzakta değil hatta zıttır da. Çünkü, sembol yaratma faaliyeti, zihinsel salt formlar üretmesi safhasına yükselme eğrisi göstermesi göz önünde tutulursa, insanın dış dünyadaki salt duyumları alması, zihinsel kalıplara döküp biçimlendirmesi ve zihnen yorumlamasının ötesinde, hayvanların şartlı-refleks yoluyla bazı davranış biçimlerini taklit etmesi, elbette sembol ve kavram üretme işinin çok uzaklarında kalacağına ve sembol ve kavram üretme işine zıt da düşeceğine kanıt gösterilebilir. Cassirer'in de belirttiği gibi semboller, -bu terimin gerçek anlamında- salt işaretlere indirgenemezler. İşaretler ve semboller, nutkun iki farklı evrenine aittirler; bir işaret, var olan fiziksel dünyanın parçasıdır, bir sembol ise, insanın anlam dünyasının bir parçasıdır. İşaretler, teknisyen (iş gören), semboller (anlamlandırıcı) tasarımcıdır.<sup>16</sup> Hatta, işaretler böyle anlaşılıp kullanıldıklarında bile, yine de fiziksel ya da oldukça zengin bir varlık türüne sahiptirler; sembollerin ise sadece işlevsel değerleri vardır. Scheler, insanı hayvandan ayıran şeyin, akıl kavramını da kapsayan ama bunun yanında '*ideleri düşünme*'yi, aynı zamanda temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli bir türden 'görü'yü, bunun ötesinde, iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgür karar verme gibi belirli bir türden istemli ve duyuşal edimleri de içine alan bir sözcüğü, 'tin' (Geist) sözcüğünü kullanmak istiyoruz,<sup>17</sup> demektedir.

İnsanın a priori, donmuş bir tabiatının, dolayısıyla bu tür değerlerin de olmadığını savunan Sartre, kendisini de değerleri de insanın kendi eylemlerinin ortaya koyacağını, insanın her hareketinin -ister âdi isterse alî- insana yakışacağını ve onun âdi

---

köpeğinin esrarını çözebildi. Binbaşının odasında, bazı değerli ve önemli belgeleri içinde tuttuğu bir yazı masası vardı. Binbaşı, evden ayrılmadan önce güvenli bir şekilde kilitlenip kilitlenmediğini anlamak üzere çekmeceyi gürültüyle yoklamak alışkanlığını edinmişti. Dışarıya çıkmaya niyetli olmadığı gün, bu yoklama işini yapmamıştı. Oysa, köpek için bu gürültü, yürüme durumunun zorunlu bir unsuru olan bir işaret olmuştu. Köpek bu işareti almadan tepki göstermiyordu.

<sup>16</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 32.

<sup>17</sup> Scheler, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, s. 67-68.

davranışında ve düşünüşünde gayriinsanîliğin olmadığını belirtir. “Savaşın en acımasız durumu, en ağır işkence gayriinsani bir şey yaratmaz, gayriinsani bir durum yoktur.”<sup>18</sup>

İnsanın ne olduğu problemi, Karl Jaspers’in de en önde gelen sorunudur. Jaspers’e göre insan, “vücut olarak fizyoloji, ruh olarak psikoloji, toplumun bir unsuru olarak, sosyoloji tarafından tetkik edildi.”<sup>19</sup> Jaspers, insanın bu zamana kadar; dili olan ve düşünen bir ‘*zoon logon echon*’, davranışlarıyla, toplumsallığını şehir biçiminde yasalar altında kuran bir ‘*zoon politikon*’, alet yapan bir ‘*homo faber*’, yaptığı aletleri kullanan bir ‘*homo laborans*’, Dasein’in ihtiyaçlarını ortak bir ekonomi ile sağlayan bir ‘*homo economicus*’ biçiminde kavranıldığını ifade eder.”<sup>20</sup> Jaspers’i meşgul eden soru şuydu: “Acaba insan, bilinebilecek kadarıyla, her yönüyle anlaşılabilir mi? Yoksa o, bunun dışında bir şey mi, yani konulu düşünceden uzak, yine de vazgeçilmez imkân olarak bilgi için karşımıza dikilip duruyor mu? Gerçekte insan, iki şekilde kendisini bilebilir: Araştırma konusu olarak ve her araştırmaya kapalı hürriyetin kendisi olarak. Bunlardan ilkinde konu olarak, diğerinde kendisinin şuuru vardı. İnsanlığın da farkına varan insandan söz açıyoruz... Aslında insan, kendisi hakkında bilebileceğinden daha fazla bir şeydir.”<sup>21</sup> Karl Jaspers, “insanın ‘dünya içinde’, araştırmanın bir nesnesi olarak bir ‘Dasein’ biçiminde bulunmasının, onun varlığının sadece bir bölümünü ortaya koyduğu görüşündedir.

İnsanın ruh-beden ilişkisi üzerinde duran Klages (1872-1956)’e göre, ruhun beden anlamı, beden de ruhun dışlaşması olduğuna vurgu yapar. Kavram, nasıl dilbilime özgü ise, ruh da bedene özgüdür. Birincisi, kelimenin, ikincisi ise beden anlamıdır. Kelime, düşüncenin silueti, beden ise, ruhun dışlaşmasıdır. Kelimesiz kavramlar olamayacağı gibi, dışlaşmayan ruhlar da var olamaz.<sup>22</sup> Bu anlamlı formülasyonu almamız gerektiğini belirten Cassirer, burada, başlangıçta, ne içte ne dışta, ne önce ne sonra ve ne bir fail ne de bir fiil vardır, burada biz birbirinden farklı öğelerden oluşmak zorunda olmayan, fakat kendi kendini açıklayan bütüncül bir anlama sahip ve kendini açıklayabilmek için ikili etkenlere ayrılabilen bir bağdaşmaya (kombination) sahibiz. Beden-ruh problemine gerçek bir şekilde ulaşma, sadece eğer,

<sup>18</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, K.T.B.Yayımları, Ank., 1987, s. 39, Bkz, J. P. Sartre, *L’être et le Néant*, s. 639.

<sup>19</sup> Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, Dergâh Yay., İstanbul, İkinci Baskı, 1981, s. 75; H. Haluk Erdem, “Karl Jaspers’in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 35, 2001, s. 153.

<sup>20</sup> Erdem, a.g.m, s. 153.

<sup>21</sup> Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 75.

<sup>22</sup> Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms III*, New Haven and London, Yale University Press. Secondary Prints, 1985, s. 100.

nihaî olarak tüm özlü ve kozal ilişkilerin, böyle anlam bağıntısı üzerine temellendiğini belirten bir genel ilkeyi kavrarsak mümkündür,<sup>23</sup> der.

Mengüşoğlu, insanı, değerleri duyan bir varlık olarak betimleyerek, insanın yapıp eden bir varlık olmasının temelinde onun değerleri duyan bir varlık olması yatar,<sup>24</sup> der. Metafizik olmayan, yani varlık, evren, hayat, ölüm, varoluş hakkında bir değer hükmü, yargısı olmayan insan, doğal ve sosyal çevrenin meydan okumalarına karşı güçsüz ve dirençsiz kalır. Hayatta, yakın çevremizde, metafizik değer hükümleri olmayan insanlar için hayatın bir anlamsızlıktan öteye gitmediği kendilerinin bir hamam böceği gibi bir varlık oldukları düşüncesine kadar götürmektedir. Gayesiz, gayretsiz, anlamsız, bir hayatın sferinde beslenmek, üremek ve ölümlerini beklemekten başka yapabilecekleri bir şey yoktur. Bazı varoluşçu düşünürlerin savdukları gibi, insandan istenen, *hayatın anlamsızlığına katlanmak değildir, akıl yoluyla onu kavramanın imkânsızlığına katlanmaktır*. Çünkü anlam, mantıktan daha derindir. Mantık salt zihnî bir işlem olmasına karşın, anlam zihnî olduğu kadar hissîdir de.<sup>25</sup>

Doğu-İslâm düşünürlerinin ortalama düşüncesi İbn Arabî ve Mevlânâ tarafından temsil edildiği belirtilir. İnsanı derin ve gizemli bir metafizik yaklaşımla ele alan İbn Ârabî, Tanrı, yaratıklarına insan ile nazar kıldı ve onlara rahmet eyledi. Şu halde insan biçimiyle hâdis (sonradan olma) kaynağı ve ortaya çıkışı yönüyle de ebedi ve daimidir. O iki yönü - hâdis ve ebedi- birleştiren ayırıcı bir varlıktır. Evren onun vücuduyla tamam oldu. Bu yüzden O, evrene göre, yüzüğün taşı gibidir. O, padişahın hazineleri üzerine vurduğu mührün nakşına mahal oldu. Bundan dolayı da ona halife adı verildi. Mühür hazineleri koruduğu gibi Tanrı yaratıklarını da o Halife korur... Şu halde Tanrı, evreni korumak hususunda Adem'i kendisine halife kıldı. Bu yüzden, içinde insan-ı kâmil var oldukça, daimi korunmuş olacaktır,<sup>26</sup> der. İnsan-ı kâmil, tasavvuf dizgesi içinde Allah'a ideal bir şekliyle yaklaşan insandır, bu mertebeye ulaşanlar da; Peygamber'ler ve Tanrı dostlarıdır.<sup>27</sup> Mevlânâ, aynı 'yetkin insan' ya da 'ideal insan'ı aşk ve sevgi yönü ağır basan bir düşünce sistemi içinde ruh ve beden bütünlüğü açısından ele alarak, "Toprağa mensup insan, Hakk'tan ilim öğrendi ve o bilgi ile yedinci kat göğe kadar tüm evreni aydınlattı..."<sup>28</sup> der. Yine o, yaratıklar üç sınıftır. Kimisi meleklerdir, salt akıldır hepsi; ibadet, kulluk, Tanrı'ya anış, onlara tabiattır, hani balığın suda yaşadığı gibi; balığın canı da sudur; yatağı-yastığı da. Meleğe teklif yoktur;

<sup>23</sup> Cassirer, *A.g.e.*, 100.

<sup>24</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, s. 97.

<sup>25</sup> Kavadarlı, "Anlam Arayışı", [http://historicalsense.com/Archive/Fener16\\_1.htm](http://historicalsense.com/Archive/Fener16_1.htm); 12.10.2001

<sup>26</sup> İbn Arâbî, *Füsüsü'l Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 2003, s. 29.

<sup>27</sup> Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah- Kâinat ve İnsan*, İstanbul 1967, s. 138.

<sup>28</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, İstanbul 1988, C: I, s. 82..

çünkü şehvetten arınmıştır, ter-temizdir... O, hiç savaşmaz nefsiyle... Yaratıklardan kimisi de hayvanlardır. Onlar salt şehvettir, kötülük yapma diyen akıl yoktur onlarda... Yoksul insana gelince: O, akılla şehvetten meydana gelmiştir. Yarısı melektir, yarısı hayvan... Aklı şehvetini yenen (insan), meleklerden yücedir; şehveti aklını yenen ise, hayvanlardan aşağıdadır,<sup>29</sup> der. İnsanın fizik evrenle, metafizik evren, masiva ile maverâ arasında kalan bir varlık olduğu için Mevlânâ, 'Melek bilgiyle, hayvan bilgisizlikle kurtuldu. İnsan ise, ikisinin arasında çekişe-döğüşe kaldı gitti,<sup>30</sup> diyor.

Evren, bir cesed sayılırsa, bir mikro-kosmos, yani küçük evren olarak düşünülen insan da bu evrenin ruhu sayılır. Bu ikisi, bir bütün halinde evren dediğimiz şeyi meydana getirir, ve böyle bir evrene de büyük insan adı verilir.<sup>31</sup> İbn Arabî'ye göre insan, büyük evrenin özetidir. İnsanın kütlesi evrenin kütlesinden küçük olsa da insan büyük evrenin tüm hakikatlerini kendinde toplamaktadır. İşte bu yüzden bilginler evrene *Büyük İnsan* adını verirler. Yine İbn'ül Ârabî'ye göre insan, 'bir *Küçük Evren*, evren ise bir büyük insandır. Tanrı, insanı, tüm evrenin hakikatlerini kendinde toplayan bir varlık olarak yaratmıştır. İnsan çeşitli zıtlardan bir araya getirilmiş varlıktır.<sup>32</sup> Mevlânâ, bu durumu şu sözleriyle betimler; Bu adam inanmıştır, fakat inanç nedir, onu bilmez. Çocuk da ekmeğe inanmıştır amma inandığı nedir, onu bilmez ya, tıpkı onun gibi işte. Bitkiler de böyledir. Ağaç, susuzluktan sararır-solar, kurur; fakat susuzluk nedir, bilmez. İnsanın varlığı bir bayrağa benzer. Önce bayrağı dikerler; sonra akıl, anlayış, kıızış, öfke, yumuşaklık, lütfediş, korku, umut gibi sayısını ancak Tanrı'nın bildiği sonsuz huylardan meydana gelmiş orduları, her yandan o bayrağın altına gönderirler. Uzaktan bakan, yalnız bayrağı görür; fakat yakından bakan, bayrağın altındaki topluluğu da görür. Yani gaflette olan, ancak şu bedeni görür; fakat bilen ise, bakınca onda ne inciler-mücevherler var, ne anlamlar var, anlayıverir.<sup>33</sup>

### İnsana Bütüncü (Holistik) Yaklaşım

İnsanın neliği konusunda yukarıda kısaca sözkonusu edilen insan öğretileri yanında çeşitli dinler, efsaneler, felsefi düşünceler, bilimsel yaklaşımlar ve sanat kuramları içinde pek çok görüş ve düşüncelerle karşılaşırız. Bunların neredeyse tümünün iki temel öge etrafında kümelendikleri görülüyor. Bunlardan biri; insanı, doğanın belirli bir uzantısı sayarak salt maddesel bir varlık olduğu düşüncesinden hareketle, onun

<sup>29</sup> Mevlana, *Fihri Ma-Fih*, s. 66.

<sup>30</sup> Mevlânâ, A.g.e., s. 66.

<sup>31</sup> Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah- Kâinat ve İnsan*, s. 138.

<sup>32</sup> Keklik, a.g.e. s. 138.

<sup>33</sup> Mevlana, *Fihri Ma-Fih*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1959, s. 25.

maddesel olmayan öge ve yönlerini pre-sokratik bir indirgemecilik yöntemiyle salt doğabilim yasalarıyla incelemeğe çalışan tabiatçı (naturalist) görüştür. Diğeri de insanın maddesel yanını küçümseyen, bedenın ölümlü bir öge olması yüzünden ruhsal ögenin sadece bir yedek ögesi olarak gören ruhçu öğretidir. Her iki yaklaşımın da insanı tam olarak ifade edemeyeceği açıktır. Çünkü, bunlardan her ikisinin de, insanı ortaya koymada ve anlamada ideolojik ve metodolojik tutarlılık kaygısıyla hareket ettiklerinden, ilkelerini, insanın bütünsel olgusu doğrultusunda gözden geçirmek yetkinliğine ulaşamadıkları görülür. Bir incelemede asıl olması gereken, olgunun ortaya konulması için onun özüne ve neliğine uygun ilke ve yöntemler uygulanmasıdır. Bir nesne ya da olgunun, kuramsal olarak ortaya konulmuş ilke ve yöntemlerin perspektifine takılan öğelerini ve niteliklerini öne çıkarmak, nesnel ve tarafsız bir bakış açısı olamaz. Böyle bir bakışla insan ne açıklanabilir ne de anlaşılabilir. İnsanın zihinsel ve duygusal etkinlikleri ve eylemlerinden oluşan insanî kültürü, tek yanlı olarak onun maddesel boyutuna indirgenerek açıklanmağa çalışılması sonucunda ortaya konulan yanlış yorumlar insanı, psiko-sosyal açmazlara sürüklemektedir. Bu sorunun temellerine inerek, insan, düştüğü ya da düşürüldüğü ve kendine yabancılaştırıldığı bir kuşkucu çözümsüzlükler ortamından uzaklaştırarak, onun kendi neliği ve işlevini bulabileceği ve insani yaratılarını ortaya koyabileceği bir değerler alanına çekilmelidir.

Maddeci-olgucu bilim paradigması, *'nesnel olan hiçbir şeyin açıklanamaz olmadığı'* düşüncesinden hareketle, insanın da bilimsel olarak açıklanacağı savında dirense de insanın ne olduğu sorunu bir sır olmaktan kurtarılmış değildir. *Doğadaki tüm bu hareketler elbette bilmecelidir ama 'manevî töz' kabul etmekle de bu bilmeciyi çözmüş olmayız* diyen Holbach'ın amacı, doğal olayların bilmecesini çözmekten çok manevî töz'ü çözmeye! çalışmağa daha yakın görünüyor. Holbach'tan sonra, doğal bilimciler onun çözümleyemediği ve bilmece olarak gördüğü çoğu olayı ya da nesneyi kısmen bilmece olmaktan kurtardıklarını görmemize karşın günümüzde bile doğa bilimcilerinin çözümleyemediği bir çok sorunun varlığı ortada duruyor. Özellikle 'insan' bir sır olmağa devam ediyor. Günümüz bilim dalları insanı ne kadar parçalayarak açıklamağa çalışsalar da, o sır olmağa devam etmektedir. İnsan, düşünen, konuşan, araç-gereç yapan, sosyal olan, gülen hayvan diye nitelendirildi. Bunların her biri tek başına tam insanı vermekten uzak olduğu gibi tam insanın ne olduğu ve nasıl ortaya konulabileceği de tartışmalı bir sorun olarak kalmağa devam etmektedir. Cassirer'e göre bu, bir anlamıyla insanın yaratılış serüveninin bir sonucudur. İnsanı yaratan nasıl bir sır ise, onun neliğinin ipuçları da bir esrarın içinde saklıdır. Tanrı, nasıl ki, duyu dünyamız için bir sır olarak kalıyorsa, insan da nesnel ögesine rağmen bir sır olarak kalmağa devam edecektir. "İnsanı belirlemede en avantajlı konuma sahip olan

din, asla insanın esrarını aydınlatma iddiasında değildir. O, teyit ettiği bu esrara dayanır. Cassirer'e göre dinin bahsettiği Tanrı, bir *Deus absconditus*, gizlenmiş bir Tanrı'dır. İşte bu yüzden onun betimlemesi (teşbihi, imajı) olan insan, sırlardan başka bir şey olamaz. İnsan da bir *homo absconditus* (gizlenmiş insan) olarak varlığını sürdürür. Din, Tanrı ile insanın karşılıklı ilişkisinden oluşan bir kuram değildir. Dinden aldığımız tek cevap, Tanrı'nın kendini gizli tutan, O'nun kendi iradesidir. 'Böylece Tanrı'nın gizlenen bir Tanrı olduğunu belirtmeyen dinler, gerçek din değildir. Ve bunun için bir neden sunmayan bir din de öğretici değildir. Cassirer düşüncesini şöyle devam ettiriyor: Bizim dinimiz, bu ikisini de yerine getirir. *Vere tu es Deus absconditus*<sup>34</sup> ... Çünkü, o, her yerde hem insanda hem de insanın dışında gaybî\* bir Tanrı'yı gösterir.<sup>35</sup> Yine de, tüm sırların en kavranılamazı olan bu sır olmaksızın kendi kendimize kavranılamazlığımız (sürer gider). Durumumuzun güçlüğü, dipsiz gibi görünen bu uçurumun, bükümlerinde ve dönüşlerinde saklıdır, bu sırrın insan için anlaşılabilir oluşundan çok, insanın, bu sır olmadan daha güç anlaşılır olmasıdır.<sup>36</sup>

İnsanı, insan kavramının semantiğinden hareketle tanımanın da bir yol olduğu bilinmektedir. Şöyle ki, etimolojik bağlamda bir sözcük, adlandırdığı nesnenin bir kısım niteliklerini verebilir. Örneğin, 'kalem' kavramı Türkçe'de yazmak fiilini çağırır. Yani, kalemden yazmak, bıçaktan kesmek, ateşten yakmak beklenir. İnsandan beklenen nedir? insan teriminin etimolojik kökenine baktığımız zaman Arapça'da "insan sözcüğünün üç ayrı kökten türediğini belirten yaklaşımları görürüz. İnsan sözcüğü, alışmak, yadırgamak, sevinmek, cana yakın olmak, yalnızlığı gidermek ve kaynaşmak anlamındaki 'ens', unutmak, anlamına gelen 'nsy', salınmak, sallanmak, kararsız olmak, kıpırdamak, hareket etmek... bir mekânda ikamet etmek, yerleşmek ... gibi anlamlara gelen 'nvs' köklerinden türemiştir."<sup>37</sup> İnsan sözcüğünün köklerinden biri olduğu belirtilen 'ens' sosyalleşmeğe yönelik olan *enese*, ünsiyet, tanışma, uzlaşma, uyuşma anlamlarına gelir. İnsanın organik yapısına ilişkin olduğu belirtilen 'nvs' ise, *nevese*, *yani* hareket etme, beslenme, kımıldama, çalışma, uğraşma ve depresme gibi canlılık belirten anlamlara gelir. İnsanın psikolojik yapısıyla ilgili olduğu belirtilen 'nsy' ise, *nesiye*, yani unutmak, belleğe atma anlamlarına gelir. O halde insanı biz, bu üç yaklaşımın üçünü de dikkate alarak, canlı, hareketli, yiyen içen, faal, iş yapan, üreten

<sup>34</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 12, \*Gerçekten sen gaybî (gizlenmiş) bir Tanrısın.

\* Burada Hıristiyanlığın Tanrı'sı (İsa) için Cassirer'in belirtmeğe çalıştığı gaybî Tanrı (*Deus absconditus*) denemez, çünkü Hıristiyanlara göre Tanrı, İsa şeklinde tecessüm etmiştir. Bkz. Thomas Michel, *Tanrı Bilime Giriş*, OHAN Basımevi, İst., 1992, s. 56-57- vd.

<sup>35</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 12, Pascal, a.g.e. Böl. XIII, kıs. 3.

<sup>36</sup> Cassirer, A.g.e., s. 12.

<sup>37</sup> Ömer Aslan, *Kur'an ve Hoşgörü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri 2002, s. 97.

fiziksel ve sosyal çevresine uyum sağlamanın yanında yeni sosyal çevreler oluşturabilen, öğrendikleri bazı bilgileri yeni şeyler de öğrenebilmek için unutan, hafızasında tutan bir varlık olarak da tanımlayabiliriz.

İnsan, ölümlü bir varlık olduğunu bilir ama ölümsüzlük duygusunu ruhunda ve benliğinde taşır. Zamanın üç boyutunu da doldurmak ister. Geçmiş, ebeveynleriyle; hâli, kendisiyle ve geleceği de çocukları ve torunlarıyla yaşamak ister. Bu nedenle, her kuşak zamansal nesnellik açısından zamanın bir boyutunu temsil eder. Ama insan, zaman ve mekânsal boyutun nesnellliğini aşarak geçmiş ve geleceği de derunileştirir. İnsan, her üç kuşağın hayatını, kişisel beninde taşıyıp ebeveynleri, kendisi, çocuk ve torunlarında yaşamayı ister. Bu yüzden insan, ebeveynleriyle çocuk ve torunlarının ölmesini istemediği gibi onların kendi dünya ve hayat görüşünün dışındaki kişilikler olmasını da istemez. Çünkü, bir anlamıyla geçmiş, hal ve geleceği kapsayan kişilik bütünlüğünün parçalanmasını arzu etmez. İnsanın ebeveynlerinden, toplumun, atalarından intikal eden mevcut kültür ve değerleri gelecek kuşaklara aktarmak arzu ve iradesinin sebebi de, bu olsa gerekir. İnsan için, ölümden sonra yokluğa ve hiçliğe karışacağı düşüncesi kadar ona sıkıntı, acı ve korkunç gelebilen bir şey olamaz. Ancak, insanı ölümden korkutan temel ilca (zorlama) nın insanın kendi yanlış tanımı olduğu kavranılmalıdır. “İnsan, görüşten, bakıştan, nazardan ve yaklaşımdan ibarettir; ötesi ettir, kemiktir, deridir. Bir kimsenin, gözü, gönlü, aklı, fikri neyi görürse kendisi de odur. Gördüğün, bildiğin pis ise, sen de onun/Gördüğün, bildiği temizse, sen de onun. Sonum, toprak, biliyorsan, sen de topraksın/Sonum, aydınlık diyorsan sen de ışıksın..<sup>38</sup>

Cassirer’e göre, filozof, yapay bir insan oluşturmayı kabul etmez, o gerçek bir insanı betimlemelidir. Sözüm ona, tüm insan tanımları bizim insanla ilgili deneyimlerimizle teyit edilmedikleri ve onlara dayandırılmadıkça, özsüz spekülasyondan başka bir şey olamaz. İnsanı anlamak için, onun tüm yaşamını ve tarihsel geçmişini anlamağa çalışmak diğer yol ve yöntemlerden daha verimli olmaktadır. Fakat, burada bulduğumuz; her girişimi tek ve yalın bir formül içine dahil etmeye karşı çıkan bir şeydir. Çelişme, insan varlığının asıl unsurudur. İnsan yalın ve ahenkli bir neliğe sahip değildir. O, var olan ile var olmayanın acayip bir halitasıdır.<sup>39</sup>

Cassirer, insanı anlamak için; şu varsayımdan hareket eder: “İnsanın ‘*özî*’ ya da neliği ile ilgili herhangi bir tanım varsa bu, töze ait değil sadece ‘*işlevsel*’ bir şey olarak anlaşılabilir. İnsanı, ne metafizik özünü meydana getiren bir temel ilke ile, ne de tecrübî gözlem ile araştırılabilecek herhangi bir kalıtsal yeti veya içgüdü (instinct) aracılığı ile tanımlayabiliriz. İnsanın belirgin niteliği, onun ayırıcı işareti, metafizik ve fizik neliği

<sup>38</sup> Mevlana Celâleddin, *Macalis-i Sab’a*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya 1965, s. 32

<sup>39</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 11.



değil, onun işlevidir. Bu çaba, insanlık dairesini tanımlayan ve belirleyen insan faaliyetlerinin bir sistemidir. Dil, efsane, din, sanat, bilim ve tarih bu dairenin çeşitli bölümleridir... Dil, sanat, efsane, din, -insan hayatından- soyutlanmış, rastlantısal yaratılar değildir. Onlar ortak bir bağ sayesinde korunmaktadırlar. Fakat bu bağ, skolastik düşüncede tasarım ve betimlendiği gibi '*vinculum substantiale*', töze ait bir bağ değil, '*vinculum functionale*' işlevsel bir bağdır. Bizim araştırmamız gereken şey; dilin, efsanenin, dinin sayısız biçimleri ve ifadelerinin çok gerilerinde kalan temel işlevleridir ki, son çözümlemede ortak bir ilk kaynağa ulaşmak için çaba göstermeliyiz."<sup>40</sup> Cassirer, bu düşüncesiyle ne rasyonalist ne amprist ne de dinsel dünya görüşlerinin insan yaklaşımına katılır. Onun, insanı belirginleştiren ögenin, insanın gerçekleştirdiği işlevselliği olduğunu savunması tüm klasik ve modern yaklaşımların birbiriyle kaynaştırılıp yeni bir insan anlayışının oluşturulmasına katkı yapacağı kanısındayım.

İnsan her nasılsa yükseklerden düşürülmüş, geldiği evrenden de tümüyle bağlarını koparmamış, ara sıra anımsıyor, bir şeylerin açıklığını, eksikliğini ve hasretini duyuyor. Ancak, onun içinde yaşadığı fizik evren, ona iç dünyasını unutturmağa ve oyalamağa çalışıyor. Felsefi düşüncenin diyalektik farklılaşma süreci içerisinde, aslında temel bir yanlış zıt iki gruptan birine çekerek insanın hakikati bilme merakı tatmine çalışıldı, ancak insanın anlaşılması biraz daha zorlaştırıldı ve insan bilmecesinin kördüğüm olmuş ilmekleri biraz daha katılaştırıldı. Bunlardan biri; insanın kendi dışında ama kendisiyle iç içe ve doğrudan bir temasla etkilenip etkilediği doğa ve doğal olaylar diğeri de kendi iç dünyasında, onunla doğayı ve kendisini tanımladığı zihin faaliyetlerinin ne olup olmadığı ile bunların nasıl gerçekleşebildiği ve bu faaliyetleri yapanın ne olduğu sorularının cevabını arayan bilme merakının -zihnin- kendisidir. Bu iki zıt ve farklı yönlerde seyreden felsefi faaliyet, her iki faaliyeti de yapan varlığın kim olduğu düşüncesine yönelik merak duygusunu gölgede bırakınca, insanın kendisi devre dışı kaldı. Başlı başına bir insan felsefesi zihinsel faaliyetlerin çok uzaklarına düştü. Göz kendi içini göremediği gibi insan, kendisi için olanların arasında kendisini unuttu. Oysa ki, hem dış dünya hem insanın iç dünyası, insanın kendisi tarafından inceleniyordu. İnsanın yüceliği herhangi bir konuyu -felsefi, bilimsel sanatsal ve dinsel inceleme tutkusu ve kararlılığından değil bunları neden incelemesi gerektiğinin farkında olması gereken ahlâksal bilinç sahibi bir varlık olmasından gelmelidir. Araçların amaç yerine konulmasıyla insan anlayışları, insani dediğimiz çizgiyi tümenden kaybedebilir.

---

<sup>40</sup> Cassirer, A.g.e., s. 68.

Herakleitos'un 'herşey, *çelişkilerin ahenkli birliğinden doğar*<sup>41</sup> düşüncesi insan için tam anlamını bulur. Zıtların birliği, düşünce, davranış ve tutumlarındaki ahenk. İnsan, hem sevgi hem de nefret duygusu taşıyan bir canlıdır. Yine insan, hem madde hem anlam yönü olan bir varlıktır. İnsan hem geçmişe hem geleceğe ait olan bir varlıktır. İnsan, hem bireycilik hem de sosyallik yönü olan bir varlıktır. Hem savurganlık hem de cimrilik yanı olan bir varlıktır. İnsan hem cüretkar hem de korkak bir varlıktır. İnsanın neliğini kavramağa çalışan spiritüalistler onu maddesinden uzaklaştırıp göğe, materyalistler de manasından soyutlayarak yere çekerler ve insan birbirine zıt iki yaklaşım arasında çekiştirilip gerilerek neliğinden uzaklaştırılmış olur. İnsan, incelemenin başlangıcında, nesnel bir varlık olması, yani uzayda yer kaplaması nedeniyle, cansız madde evreniyle, doğması büyümesi ve ölmesi yönüyle bitki evreniyle, bunlara ek olarak hareket ederek, yer değiştirerek beslenip yaşaması, acı duyması ve etki edip tepki göstermesi nedeniyle de hayvan evreniyle ve zihinsel ve gönül işlevleri yönüyle de aşkın evrenle ortak paydaya sahip bir varlıktır. İnsan organik yönden ve fiziksel bakımdan kendisine benzeyen hayvanlara kendisini daha yakın hisseder. Bunlar insanın kendi dışındaki nesnel ve ruhsal varlık evreniyle kurduğu bağıntılara girer. Acaba insan tüm bunların dışında nedir? Ne değildir. Cansız nesnelere, bitkileri ve hayvanları **Ne**, insanları ise **Kim?** sorusuyla belirliyoruz. '*Kimse*', salt nesne olan '*Ne*'den bilinç sahibi olan bir şahıs olmasıyla ayrılmıştır. Bilinçlilik ve bilinçsizlik canlılar evreninde önemli bir ayrımdır.

Cassirer'in, insanın belirgin karakterinin, onun ayırıcı işaretinin, metafizik ve fizik tabiatı değil, onun işlevidir, ifadesiyle insanın eylemlerinin tek başına ne fizik ne de aşkın bir gücün eseri olmadığını bunların ikisinin ortak eseri olduğunu anlarsak, bir eylemin (aksiyon) yani işlevsel olmanın fizikselliği ve ruhsallık yönünün olduğu sonucuna varabiliriz. İnsan, devamlı olarak kendini araştıran, varoluşunun her anında varoluşunun şartlarını incelemesi ve denetlemesi gereken bir yaratıktır. İnsan hayatının gerçek değeri, kendisiyle bu dikkatli hesaplaşmada, insan hayatına yönelen bu eleştirel tavırda bulunur. Sokrates, *Savunma*'sında '*tecrübe edilmemiş bir hayat, yaşamağa değmez*'<sup>42</sup> diyor. Sokrates'in insan tanımını, kendisine akli bir soru sorulduğunda 'akli bir cevap verebilen varlıktır' diye yapabiliriz. İnsanın gerek bilgisi, gerekse ahlâklılığı bu dairede idrâk edilebilir. İnsan bu temel kâbiliyeti ile yani, kendine ve başkalarına cevap verebilme yetisi ile '*sorumlu*' bir varlık, '*ahlâki bir özne*' olur.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1964, s. 22.

<sup>42</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 6.

<sup>43</sup> Cassirer, *A.g.e.*, s. 5-6.

Cassirer, ideal anlamda tözsel bir birlik bulma eğiliminin insan incelemelerinin önünü tıkadığından söz ederek dogmatik tutumdan, yani varlıkların tümünü ortak bir cevhere indirgemek yerine, varlıkların birliğini fonksiyonel bağlama eğilimine yönelmek gerektiğini belirtir. Cassirer'e göre, insan kültürünün değişik şekilleri, neliklerindeki bir özdeşlikten dolayı değil, asıl görevlerindeki uyum sayesinde birbirinden ayrılmazlar. Eğer, insan kültüründe bir denge varsa bu, statik bir denge değil ancak dinamik bir denge olarak betimlenebilir. O, zıt güçler arasındaki mücadelenin bir sonucudur. O halde, tözsel anlamda değil de işlevsel anlamda metafiziği yeniden, yeni bir ışık altında görüp insanı, tabiatı ve hayatı varoluşundan itibaren inşa etmek gerekiyor. İnsan niçin önemli, insana yapılan yatırım neden yaşamsal? Bir Çin atasözünün soruna anlamlı bir ışık göndereceği kanısındayım. *Bir yıl sonrasını düşünmek isteyen buğday eksin, on yıl sonrasını düşünen meyve ağacı diksin, yüz yıl sonrasını düşünen de insanı eğitsin.* İnsan yalnızca kendi deneyim ve görgülerinin birikimiyle kendini biçimlendiren ve kişiliğini oluşturan varlık değildir. Bunların yanında onun ebeveynlerinden genetik ve kültürel nitelikli etkiler aldığı biyolojik ve sosyolojik verilerle belirlenmiştir. Neliğini ve işlevselliğini kavrayan insanın, hür iradeli, güvenli ve esenlik içinde yaşaması için bir '*insanî iklim*' ve '*çevre*' oluşturacağı varsayılır. Kendi işlevselliğini anlayan, kavrayan ve keşfeden insan, kendini inşa edip büyük evren içinde konumlandırarak, '*yaşadığım bu evrende, bu dünyada, bu dönemde ben de varım ve ben bu dünyada yeri ve değeri olan bir bireyim*' diyebilecek bir yetkin birey aşamasını yakalayacaktır. Toplumsal ve bireysel durum alışımızı belirlememiz gerekir. Dünyayı elde etmek yerine dünyaya kendinden bir şey katmak, dünyayı tüketip bitirmek yerine, onu, kendi emeği, zihni ve gönlüyle imar ve inşa etmek erdemli ve yetkin insanın hedefi olmalıdır. Merhum Akif'in de dediği gibi, '*Yıkamak yapmak kadar insana hiç sürür mu verir/Onu en sunta adamlar bile becerir*'.

### Sonuç

Madde ile anlamın bütünleştiği bir varlık olma özelliğini neliğinde taşıyan insana, bütünsel bir yaklaşımla bakılmalıdır. İnsan, salt maddesel yaklaşımla maddeyi, salt ruhsal yaklaşımla hayatın maddesiz formunu yakalayabilir. Hayatı, tabiatla birlikte yakalayan yaklaşım, ancak evrensel bir bakışla gerçekleştirilebilir. İnsan, hayata salt maddesel yaklaşımla, tabiata da salt ruhsal yaklaşımla bakarak, varlığı ancak, resmin negatif tarzında algılayabilir. İnsanı iyi tanımak, doğru bilmek tam anlamağa çalışmak gerekir. İnsanın hem maddesel hem de ruhsal gereksinimleri, ilgileri, eğilimleri, kapasitesi, direnci ve zaafı ortaya konmalıdır. İnsanın bu ilgi ve eğilimlerinden her

biri, bir diğèrinin önüne çıkarılmamalı ya da yok sayılmamalıdır. Bunların her birine, gereğince eğilim ve ilgi gösterilmelidir. İnsanın zihinsel, duygusal ve ruhsal dinginlikle ilgili (kalbî) gereksinimlerini karşılayan çeşitli iş ve faaliyet alanları vardır. İnsan üzerine inceleme yapan ve onun üzerinde zihinsel spekülasyon yapan düşünürlerin çoğunun, bunlardan bazılarının ya da birinin, insanın tüm gereksinimlerini karşılayacağı görüşünden hareketle diğèr alanları ya göz ardı ettikleri ya da yok saymağa çalıştıkları görülmüştür.

İnsanı bilmek ve anlamak hatta yorumlamak için o, hem sureti hem de siretiyle irdelenmelidir. Fiziğimizi korumak ve kollamağa yani, kendimize ait olan şeyleri titiz ve dikkatlice incelememize karşın, siretimizi yani kendi iç dünyamızda olanları incelemeğe zaman ayırmıyoruz Oysaki siret, insana, suretinin verdiklerinden daha fazlasını verir. Siyret bizim insanın kendisinde olup da her zaman göremediğimiz, ara sıra onun düşüncesinde, davranışında ve tutumlarında kendini açan bir olgudur.

**Abstract: *On Some Philosophical Ideas on Man***

In this study, it is argued that it is still impossible to claim that the human mystery has been solved since the human kind was appeared on earth or was created despite the crucial findings obtained by anthropologists who have been working on the fields of physical and cultural anthropology.

The method used in this study is to introduce briefly the works done on human being, to determine the extremities in them and to present the view of this author not under a title but across the texts altogether.

**KAYNAKLAR**

- Aslan, Ömer, *Kur'an ve Hoşgörü*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2002.
- Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1992.
- Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Pres, 21. Baskı, London and New Haven, 1970.
- *The Myth of State*, Doubleday INC., Garden City, New York 1955.
- *The Philosophy of Symbolic Forms III*, New Haven and London, Yale University Press. 1985.

- Erdem, H. Haluk, “Karl Jaspers’in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 35, 2001.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Ankara 1974.
- Heistermann, Walter “Kant’ın Felsefesinde İnsanın Yeri”, çev.: Tomris Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, Sayı 20, İstanbul 1968.
- İbn Arâbî, *Füsûsü’l Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 2003.
- Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, İkinci Baskı, İstanbul 1981.
- Kavadarlı, Güngör, “Anlam Arayışı”, [http://historicalsense.com/Archive/Fener16\\_1.htm](http://historicalsense.com/Archive/Fener16_1.htm): 12.10.2001.
- Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi’nin Felsefesinde Allah- Kâinat ve İnsan*, İstanbul 1967.
- Laerce, Diogenes, *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*, C. 2, Paris, 1965.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988.
- Celâleddin, Mevlânâ, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, Cilt I, İstanbul 1988.
- *Fihî Ma-Fih*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İst, 1959.
- *Macalis-i Sab’a*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya Turizm Derneği Yayını, Konya, 1965.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1987.
- Scheler, Max, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, Çev. Harun Tepe, 3. Baskı, Ankara 1998.
- Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesinin Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara 1967.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1964.
- Yakıt, İsmail “Türk-İslâm Düşünürü Mevlâna’ya Göre, İdeal İnsan Tasavvuru”, *Felsefe Arkivi Dergisi*, İstanbul 1987.

## ORTA ÇAĞ FELSEFESİ BİR HİRİSTİYAN FELSEFESİ MİDİR?

Süleyman DÖNMEZ\*

### Giriş

Felsefe Tarihi kitaplarında MS I. veya II. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar olan tarihsel kesit “Orta Çağ Felsefesi” başlığı altında incelenmesine rağmen<sup>1</sup>, Bertrand Russell’in\* *Orta Çağ Felsefesi diye bir felsefeden söz edilemeyeceği*<sup>2</sup> (ön)yargısı, oldukça dikkat çekicidir. Russell’in bu görüşü bazı felsefeciler tarafından hâlâ kabul görmeye birlikte<sup>3</sup>, Orta Çağ yaklaşık son yüz elli yıldır felsefe yönünden de incelenmeye değer görülmektedir. Dolayısıyla günümüzde artık *Orta Çağ Felsefesi diye bir felsefenin olup olmadığı* tartışmalarından<sup>4</sup> daha ziyade, *Orta Çağ Felsefesi’nin nasıl bir felsefe olduğu* problemi zihinleri daha çok meşgul ediyor görünmektedir. Bu problem, özellikle batı dünyasında hâlâ aktüelliğini korumaktadır.<sup>5</sup> Bizde ise, *Orta Çağ Felsefesi* henüz yetkin ve etkili bir tartışma zemini bulabilmiş değildir. Ancak Orta Çağ Felsefesi hakkında

\* Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Araştırma Görevlisi

\*D. 1872 - Ö. 1970.

<sup>1</sup> Bkz. Ahmet Cevzici, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1999, s. 11.

<sup>2</sup> Bkz. Bertrand Russel, *History of Western Philosophy: And its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Routledge; London; 1996, s. 485.

<sup>3</sup> Mesela, uluslararası bir araştırma cemiyeti kurma amacıyla 1958 yılında Löwen’de bir gelen Orta Çağ uzmanları, kurmak istedikleri cemiyetin adını, “*Société Intenationale Pour L’étude de la Philosophie Médiévale*” (S.I.E.P.M.) [Uluslararası Orta Çağ Felsefesi Araştırmaları Enstitüsü] olarak belirlemek istediler. Fakat bu girişim, bazı düşünürlerce kuşkuyla karşılandı. Çünkü onlara göre, Orta Çağ’da teolojiden bağımsız bir felsefeden söz etmek mümkün değildi. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Aertsen, Jan A. *Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?*, -Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters mit Beiträgen von Jan A. Aertsen (Köln), Klaus Jacobi (Freiburg i. Br.), Georg Wieland (Tübingen) und Rêmi Brague (Paris) gehalten auf dem Symposium zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Albert Zimmermann am 9. Juli 1993 eingeleitet und für den Druck besorg von Andreas Speer- içinde, Köln 1994 s. 13-15

<sup>4</sup> Orta Çağ Felsefesi diye bir felsefenin olmadığını ileri sürenlerin temel tezi, Orta Çağ düşünce biçiminin felsefe değil, teoloji olduğudur. Aslında bu tez, tarihsel bağlamda oldukça güçlü görünen delillerle de temellendirilebilmektedir. Çünkü Orta Çağ’a damgasını vuran pek çok düşünür, özellikle orijinal kaynaklara dayanılarak incelendiğinde, genelde kendilerini felsefeye ve filozofluğa pek sempatiyle bakmayan samimi birer teolog olarak tanıtmaktadırlar. Doğal olarak bu da Orta Çağ düşüncesinin felsefi değil, teolojik olduğu izlenimi vermektedir. Ancak şu da bir gerçek ki, Orta Çağ üzerine çalışan pek çok araştırmacı da, Orta Çağ’ın önde gelen düşünürlerinin hem filozof hem de teolog olduklarından kuşku duymamaktadırlar. Bu da, onların yanısıra felsefeden de uzak durmadıklarını göstermektedir. Bkz. Dönmez, Süleyman, Aziz Thomas’ta Teoloji-Felsefe İlişkisi, Bilgi ve İnanç, Karahan Yayınları, Adana 2004, s.26, 127.

<sup>5</sup> Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: V. Eralp, İstanbul 1991, s. 123-199; Joachim Hans Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, s. 209-213; Edouard Jeuneau, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren: B. Çotuksöken, İstanbul 1998, s. 7-13.

ileri sürülen belirgin görüşlerin sıklıkla, ama genelde bizim kültür ve düşünce dünyamız bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutulmadan iktibas edildiği de bir gerçektir.<sup>6</sup> Elbette bu ve benzeri atıf ve çalışmalar, Orta Çağ Felsefesi alanında oldukça büyük olan bir boşluğun doldurulmasında olumlu katkıya sahiptirler. Fakat batının Orta Çağ Felsefesi üzerine ileri sürdüğü bazı tezlerin kesinlikle doğru ve tutarlıymış gibi benimsenip savunulması, Orta Çağ Felsefesi'nin zenginliğini kavramada sıkıntılara sebebiyet vermektedir. Öyle ki, Orta Çağ Felsefesi'ni büyük oranda eksik anlatan bazı görüşler bile, bazı eserlerde hiç eleştirilmeden destek bulabilmektedir. Mesela bu görüşlerden en belirginini, Gilson'un *Orta Çağ Felsefesi'ni salt bir Hıristiyan Felsefesi olduğunu* iddia etmesidir. Bizde bu, ekmel bir yaklaşım olarak kabul edilebilmektedir.<sup>7</sup> Oysa küçük bir araştırma dahi, burada indirgemeci bir yaklaşımın söz konusu olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Demek ki, özellikle ülkemizde Orta Çağ Felsefesi'ni anlayıp yorumlama noktasında ciddi bir problem söz konusudur.

Bu durumda Orta Çağ Felsefesi'nin *ne'liği* hakkında son zamanlarda ileri sürülen belli başlı bazı temel görüş ve düşünceleri sorgulamadan benimsemek yerine, felsefi düşüncenin zenginliği ve çeşitliliği için bunların kendi kültürel perspektifimiz doğrultusunda yeniden değerlendirilip yorumlanması bir zorunluluk arz etmektedir. Ancak Orta Çağ Felsefesi üzerine ileri sürülen görüşlerden hangisinin daha tutarlı ve doğru olduğunu tam anlamı ile tespit edebilmek için, Orta Çağ olarak belirtilen tarihsel kesitte kalıcı iz bırakan bütün düşünürlerin ve düşünce biçimlerinin ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir. Ama böylesine geniş bir tarihi kesiti baştan sona bütün ayrıntıları ile ele alıp incelemek ise, bu çalışmanın sınırlarını oldukça zorlamaktadır. Zaten bireysel olarak böylesine bir girişimin altından kalkmak da oldukça zor görünmektedir. Bu nedenle biz bu araştırmamızı, Orta Çağ Felsefesi'nin nasıl bir felsefe olduğu hakkında ileri sürülen belli başlı bir kaç görüşün ışığında, hemen hemen elimize aldığımız bütün felsefe tarihi kitaplarında karşımıza çıkan, *Orta Çağ Felsefesi'ni bir Hıristiyan felsefesi olarak görme eğilimini* tartışma zeminine çekmekle sınırlandırmaktayız.

<sup>6</sup> Bkz. Betül Çotuksöken & Saffet Babür, *Ortaçağ'da Felsefe*, İstanbul 1989, s. 9-35; Cevizci, a.g.e., s. 9-22; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 141-178.

<sup>7</sup> Bkz. Cevizci, a.g.e., s. 11; . Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çeviren: Şamil Öcal, 2003, mütercimim önsözü, özellikle s. 10.

\* E. Gilson: D. 1884 – Ö. 1978; \*Aziz Thomas: D: 1225 – Ö: 1274; \*Bonaventura: D: 1221- Ö: 1274.

### Orta Çağ Felsefesi bir *Hristiyan Felsefesi* midir?

Fransız uyruklu Etienné Gilson\*, oldukça meşhur bir Orta Çağ Felsefesi uzmanıdır. Özellikle onun söz konusu dönemin meşhur düşünürleri arasında yer alan Aziz Thomas\* ve Bonaventura\* üzerine yaptığı araştırmalar oldukça dikkat çekicidir. Onun Orta Çağ düşünce biçimini *Hristiyan felsefesi*<sup>8</sup> olarak belirlemek istemesi, Orta Çağ Felsefesi'nin inceliklerini kavramada bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Bu sebeple Orta Çağ Felsefesi üzerine yapılan pek çok çalışmada Gilson'un *Hristiyan Felsefesi* kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Bu da, Orta Çağ Felsefesi bağlamında yapılan bir araştırmada, öncelikle Gilson'nun ortaya attığı *Hristiyan Felsefesi* kavramının tartışılması gerektiğini göstermektedir.

“*La Liberté chez Descartes et la Theologie*” (*Descartes'ta göre Özgürlük Problemi ve Teoloji*) başlıklı çalışmasıyla 1913 tarihinde felsefe doktoru olan Gilson, ilk baskısı 1960 tarihinde yapılan “*Le Philosophe et la Theologie*” (*Filozof ve Teoloji*) başlıklı yapıtında doktora çalışmasını yaparken yaşadığı zihinsel değişim, gelişim ve olgunlaşma sürecine de değinmektedir. Bu nedenle bu eserin satır aralarında, onun Orta Çağ Felsefesi'nin bir *Hristiyan Felsefesi* olduğu fikrine nasıl ulaştığı sualine bir yanıt bulmak mümkün görünmektedir.

Gilson, doktora çalışmasını yaparken Descartes'ın\* ve diğer bazı Yeni Çağ filozoflarının dayandıkları temel kaynaklara yönelmektedir. Fakat çalışmasında kendi döneminde –hatta günümüzde de –bazı çevrelerce kabul gören bir (ön)yargının etkisi altında, Orta Çağ'ı felsefi anlamda fazla dikkate almak istememektedir. Bu nedenle Gilson, tezinde daha çok Antik ve Yeni Çağ olmak üzere iki ana dönemin felsefesi üzerinde yoğunlaştığını ifade etmektedir.<sup>9</sup> Ancak daha sonraki yapıtlarında bu (ön)yargısını yıkmak için büyük bir gayret sarf edecektir. Çünkü yaptığı tarihsel araştırmalar sonunda *Orta Çağ'da* kaynakları pek açık olmamakla birlikte, *köklü bir felsefi düşüncenin var olduğuna ve Yeni Çağ filozoflarının da ağırlıklı olarak Orta Çağ'ın felsefi düşüncesinden beslendikleri* fikrine ulaşmaktadır. Gilson, bu düşüncesini daha sonra, özellikle Thomas ve Bonaventura üzerine yaptığı araştırmalarla<sup>10</sup> temellendirmeyi denemektedir.

<sup>8</sup> Daha geniş bilgi için, Mauer'in *Hristiyan Felsefesi*' kavramı hakkında biyografik, tarihsel ve felsefi değerlendirmelerine bakınız: A. Mauer, Etienné Gilson (1884-1978), 519-545.

\* Rénatus Cartesius Descartes: D: 1596 – Ö: 1650.

<sup>9</sup> Etienné Gilson, *Le Philosophe et la Theologie*, Paris 1960. s. 106.

<sup>10</sup> Bkz. Gilson, E. Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, (6. Baskı) Paris 1972; Gilson, E. Die Philosophie des heiligen Bonaventura, übersetzt und neu bearbeitet nach der dritten französischen Auflage von 1953 von P. A. Schlüter, Köln 1960 (Fransızca ilk baskı: La Philosophie de Saint Bonaventure, Paris 1924).



Gilson, Orta Çağ'ın felsefesinin Yeni Çağ'ın felsefesiyle olan bağlantısını gösterebilmek için, öncelikle “*Orta Çağ Felsefesi'nin özünün*” ortaya çıkarılması gerektiğini fark eder ve bütün olgunluk dönemi akademik faaliyetlerini bunun açığa çıkartılmasına ayırır. Ancak, bize öyle geliyor ki, onun bu bağlamda yaptığı açıklamalar, maalesef *Orta Çağ'ın nasıl bir felsefi açılıma sahip olduğu* sorusuna kesinlikle tatmin edici bir cevap veriyor görünmüyor. Çünkü Gilson, *Orta Çağ Felsefesi'nin salt bir Hıristiyan Felsefesi'nden başka bir şey olmadığı* iddia eder ve bunu ısrarla savunur.

Şu halde bu iddia ne derecede tutarlı ve geçerlidir?

Aslında Gilson, temellendirmesi oldukça zor görünen bir tez ileri sürdüğünün farkındadır. Bu yüzden zaman zaman kendini de eleştirmekten çekinmemektedir. Gilson'a göre buradaki temel zorluk, Orta Çağ Felsefesi'nin zenginliğini ve çeşitliliğini, mesela en azından İslam ve Yahudi Felsefelerini, görmezlikten gelerek salt bir *Hıristiyan Felsefesi* olduğu iddiasından daha ziyade; bu iddianın modern çağın felsefi kriterlerine göre temellendirilememesidir. Çünkü ona göre, Orta Çağ'da felsefeden daha ziyade teoloji yapıldığı oldukça açık bir durumdur. Ancak, buna rağmen, Orta Çağ'da bir felsefeden bahsetmek mümkün değil midir? Gilson, bu suale evet yanıtı verir ve bu felsefeyi diğer felsefelerden ayıran bir özelliğin bulunması noktasına yoğunlaşır.<sup>11</sup>

Öyle görünüyor ki, Gilson, Orta Çağ'da da Yeni Çağ ve Modern Felsefeye etki eden bir felsefenin var olduğundan kesinlikle kuşku duymamaktadır. Ancak bu felsefenin özellikle Eski Yunan felsefi geleneğinden oldukça farklı bir açılıma sahip olduğu da tarihsel bir gerçekliktir. Bu farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Gilson'a göre Orta Çağ Felsefesi'ni diğer felsefelerden ayırarak farklı bir açılım sağlayan temel unsur, Hıristiyan kültürü ve dinidir. Çünkü bu felsefenin Hıristiyanlığın etkisi altında şekillenen, bu haliyle de Antik Çağın felsefesinden ayrılan yeni bir felsefe olduğu çok açık bir olgudur. Demek ki, bu felsefeyi Hıristiyan vahyini dikkate almadan anlamak mümkün görünmediği için de Orta Çağ Felsefesi'ni niteleyen en uygun ifade *Hıristiyan Felsefesi* kavramıdır.<sup>12</sup>

Gilson, *Hıristiyan Felsefesi*'nin tıpkı diğer felsefeler gibi bir felsefe olduğunu iddia etmektedir. Ancak onun ayırıcı özelliği, akıl ile vahiy arasında kurulan biçimsel ve uyumlu bir ilişki sayesinde açığa çıkan rasyonel bir felsefe olmasıdır. Burada vahiy, aklın olmazsa olmaz veya dokunulmaz bir yardımcısı olarak işlev görmektedir.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Gilson, 2003, s. 25, 26.

<sup>12</sup> Gilson, 2003, s. 45-67.

<sup>13</sup> Gilson, E. *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris 1948, s. 32, 33; Almancası: *Der Geist der Mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, s. 40; Gilson, E. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 33

Gilson, Hıristiyanlığın etkisi altında bir Orta Çağ Felsefesi'nin ortaya çıktığı, dolayısıyla Antik Çağ felsefesi'nin de bu Hıristiyanî etki altında Yeni Çağ'a aktarıldığı tezinde oldukça ısrarlı görünmektedir. Bu sebeple Gilson, olgunluk dönemi eserlerinin tamamında bu tezdten hareketle *Hıristiyan Felsefesi*'nin gerçekliğini metafiziğin, antropolojinin, epistemolojinin ve etiğin yardımı ile tecrübî olarak temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>14</sup>

*Hıristiyan Felsefesi*, Tevrat'ın *Çıkış* (Exodus) Bölümü'nde Tanrı'nın kendisini Musa'ya aşikar etmesiyle başlayan metafiziksel (exodusmetaphysik - *çıkış metafiziği*) bir temele dayanmaktadır. Bu, sözsel olarak Tevrat'ta nakledilen "*Ego sum qui sum*" (*Benim işte ben*) (3,14) hitabı ile başlamaktadır. Gerçekte Tanrı burada metafiziksel çağrışımı olmayan kelimelerle konuşmaktadır. Ama bu ifade, metafiziksel bir açılıma gebedir. Dolayısıyla Tanrı'nın Musa'ya yaptığı bu hitap, esasen *çıkış metafiziği*'nin ve *Hıristiyan Felsefesi*'nin özünü oluşturmaktadır. Bununla kastedilen ise, Tanrı'nın varlığı ve birliği yanında, onun varlıkla da özdeş olduğudur. Bu kavrayış, *Hıristiyan Felsefesi*'nin üzerine bina edildiği temeldir. Bu temeli atan usta ise, filozof olan Eflatun\* veya Aristoteles\* değil, Peygamber Musa'dır.<sup>15</sup>

*L'esprit*, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi* kavramını çok yönlü olarak ele aldığı büyüleyici bir eserdir. Burada kendinden oldukça emin görünen bir üslupla Orta Çağ'da felsefî düşüncenin diğer çağlarda rastlanması olası olmayan bir etki ile yapılandığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Hemen anlaşılacağı gibi, Gilson'nun nazarında bu ayırt edici etken, yukarda da ifade edildiği gibi, Hıristiyanlıktır. Bu husus, *L'esprit*'de de çeşitli vesilelerle sürekli olarak vurgulanmaktadır.<sup>16</sup>

Ancak biz bugün biliyoruz ki, her felsefî düşünce kesinlikle önsel bir tecrübeden beslenmektedir. Bu durumda Antik Çağ'ın devamı olan Orta Çağ düşüncesinin, dolayısıyla Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'nin de *Eski Yunan Felsefesi* 'nden, en azından Orta Çağ'da bir hayli etkin olan *İslam ve Yahudi Felsefeleri* 'nden etkilenmiş olması gerekmez mi? Ne yazık ki, Gilson, bu ve benzeri suallere tatmin edici cevaplar verememektedir. Aslında Gilson, bizce bunu bilinçli olarak yapmaktadır. Çünkü Batı Felsefesi ve Teoloji tarihinde etkin bir Tomist (Thomasçı) olarak bilinen Gilson'nun, Orta Çağ Felsefesi tartışmalarında otorite kabul edilen İbn Sina'nın, Aziz Thomas'a yaptığı etkiden haberdar olması gerekir. Bunun da anlamı, Gilson'nun *Hıristiyan Felsefesi* önerisinde en azından İslam Felsefesi'nin ciddi bir katkısı olduğudur. Zaten

<sup>14</sup> Gilson, 2003, s. 67; Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çeviren: Mehmet Aydın, İzmir 1996, s. 13,14.

\* Eflatun (Platon): İ. Ö. D: 427 – Ö. 347; Aristoteles: İ. Ö. D: 384 – 324.

<sup>15</sup> Gilson, E. *L'esprit*, s. 51 ve 61; Gilson, 2003, s. 79.

<sup>16</sup> Gilson, E. *L'esprit*, s.60.

\* Plotinus: Yaklaşık D: 204 – Ö: 270.

özellikle son çeyrek yüzyılda pek çok araştırmacı, felsefeyi anlamada ve açıklamada Thomas'ın İbn Sina'nın bir takipçisi olduğunu açıkça dile getirmektedirler.<sup>17</sup>

Diğer yandan *çıkış metafiziği*nde, her ne kadar ayırt edici olarak Hıristiyanlığın etkisi öne çıksa da, onun felsefî düşüncede, ilk örnek olduğu iddiası da oldukça tartışmalıdır. Çünkü pek çok Gilson araştırmacısı, *çıkış metafiziği*min Hıristiyanlaştırılmış bir Plotinus\* veya Yeni Eflatunculuk yorumu olduğu kanaatindedir. Mesela Gilson'u eleştirenlerin başında yer alan Werner Beierwaltes, *çıkış metafiziği*ni orijinal ve dahice bir *Hıristiyan Felsefesi* olarak göstermenin doğru ve tutarlı bir yapılanma ve düşünüş tarzı olmadığı kanaatindedir.<sup>18</sup> Bu nedenle Gilson'nun *Hıristiyan Felsefesi* kavramı, Orta Çağ Felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Gallus M. Manser ve Löwener Okulu öncülerinden olan Fernand van Steenberghen tarafından da sert bir dille eleştirilmektedir.

Gallus M. Manser, öncelikle hangi anlamda bir *Hıristiyan Felsefesi*'nden bahsedilebileceği sorusuna bir yanıt bulmaya çalışarak, ilk önce felsefede *spesifik öz*<sup>19</sup> kavramı üzerine bir tartışma başlatmaktadır. Sonuç olarak ise, hem felsefenin hem de Hıristiyan Dini'nin bilgeliliği ve erdemi esas alan ortak bir özden mayalandığına dikkat çekmektedir. Ancak felsefe ve din her zaman aynı yolda yürüyen iki dost değildir. Çünkü felsefe, salt akla dayanmaktadır. Bu da genelde felsefenin dinden bağımsız olan bilimsel bir disiplin olarak algılanmasını sağlamaktadır.<sup>20</sup> Felsefe, ilkelerini ve kullandığı yöntemi akla dayandırdığından, imanı öne alan dinden kesin bir şekilde ayrılmaktadır.<sup>21</sup> Bundan dolayı Manser'e göre '*Hıristiyan Felsefesi*' kavramı, felsefî anlamdaki bilimselliğe ve erdeme bağlanan bir aktivite olarak değil, İsevî dünya görüşünü niteleyen bir kavramsallaştırma olarak algılanmalıdır.<sup>22</sup> Dinsel erdemle felsefî erdem birbirine karıştırılmamalıdır. Ama vahye dayanan dinî hakikatlerle felsefenin hakikatleri arasında da içsel bir bağın olduğu muhakkaktır. Bu da inançla bilgi arasında uyumlu bir ilişkinin kurulabilmesinde engelleyici değil, destekleyici bir işleve sahiptir. Bu sebeple teolojik kaygılardan dolayı felsefenin özü değiştirilmemelidir. Eğer bu öz değişecek olursa, (özellikle Orta Çağ'da) felsefî düşünce var olma şansını kaybedecektir.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Bu konu ile alakalı daha geniş bilgi için bkz. Bloch, Ernst, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, (2. baskı), Berlin 1963, s. 45-53; Strochmaier, G., *Avicenna*, C. H. Beck, München 1999, s. 7, 8.

<sup>18</sup> Beierwaltes, Werner, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966, s. XXVIII.

<sup>19</sup> G. M. Manser, *Gibt es eine christliche Philosophie?* Divus Thomas 14 (1936) 23.

<sup>20</sup> G. M. Manser, a. g. e., 24f ve 29f.

<sup>21</sup> G. M. Manser, a. g. e., 30f.

<sup>22</sup> Manser, a. g. e. 30f.

<sup>23</sup> Manser, a. g. e. 132f ve 141f.

Fernand van Steenberghen ise, felsefenin Hıristiyanlıkla olan ilişkisini gösterebilmek için, dar anlamdaki bir felsefeyi geniş anlamdaki bir felsefeden ayırmaktadır<sup>24</sup>. Ona göre felsefe, sıkı bir bilimsel anlayıştan hareket etmekte ve bir 'dünyagörüşü' (*Weltanschauung*) olarak ortaya çıkmaktadır. O, 'dünyagörüşü' kavramından; içinde farklı kültürleri, dinleri, sanatları ve toplumsallığı barındıran insan yaşantısının dünya algılayışını gösteren genel bir düşünce hareketini anlamaktadır. Felsefe dar anlamda bilimsel bir disiplin olarak bu genel anlayış içerisinde sürekli olarak varlığını sürdürmektedir. Fakat Orta Çağ düşünürlerinin<sup>25</sup> ortaya koyduğu felsefeyi, Gilson'un yaptığı gibi, bir '*Hıristiyan Felsefesi*' olarak değerlendirmek doğru değildir. Çünkü Hıristiyan bir düşünür, dünyayı açıklama gayretleri içinde derli toplu, güvenilir ve gerçekleri gösteren metotlu bir düşünüş, yani felsefi bir yaklaşım ortaya koyabilmektedir. Bazı filozofların da Hıristiyan olması gayet doğal bir olgudur. Ancak Hıristiyan filozofların yaptıkları felsefeyi '*Hıristiyan Felsefesi*' olarak isimlendirmek ya da böyle bir iddiada bulunmak tutarlı görünmemektedir. Çünkü bir felsefe ağırlıklı olarak Hıristiyanî öğelerle bezenirse bu, felsefeyi bitirmektedir.<sup>26</sup>

Görüldüğü üzere Manser ve van Steenberghen Gilson'un '*Hıristiyan Felsefesi*' kavramını eleştirmektedirler. Ancak bu iki araştırmacı da Orta Çağ Felsefesi'ni, Hıristiyan vahyinin etkisi altında bir dünya görüşü olarak görmek ve göstermek istemektedirler. Özellikle van Steenberghen, skolastik bir ortak mirası, Orta Çağ düşüncesinde kabul gören *genel bir esası, birleştirici dinsel bir öğretiye* bağlanarak güncelleyip özelleştirmektedir.<sup>27</sup> Onun Gilson'dan ayrıldığı nokta ise, bunu Orta Çağ'da zirvede yer aldığı için daha ziyade Aristotelesçi bir perspektiften yapmasıdır. Dolayısıyla Orta Çağ düşüncesinin tarihsel şartları ve düşünsel çeşitliliği bu değerlendirmelerde de yeterince dikkate alınmamaktadır.<sup>28</sup>

Orta Çağ Felsefesi üzerine ilginç görüşlerden birisi de, çağdaş düşünür Jan A. Aertsen tarafından ileri sürülmektedir. Aertsen, özellikle Gilson'un '*Hıristiyan Felsefesi*' kavramından hareketle Orta Çağ felsefesini anlamaya çalışan bir medyevisttir (Orta Çağ uzmanı). Ona göre '*Hıristiyan Felsefesi*' adı verilen bir *Orta Çağ Felsefesi* tarihsel

<sup>24</sup> F. van Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, Dr. Raynald Wagner, München, Paderborn, Wien: Schöningh, 1977, 502f.

<sup>25</sup> Steenberghen, düşüncelerini, Gilson'nun yaptığı gibi, daha çok Aquin'li Thomas örneğini kullanarak açıklamaktadır.

<sup>26</sup> F. van Steenberghen, a. g. e., s. 324; Krş.. F. van Steenberghen, Histoire de la Philosophie, 1973, s. 171-176; yine bu bağlamda Kluxen de, Hıristiyan felsefesi kavramını eleştirmektedir.

<sup>27</sup> F. van Steenberghen, a. g. e., s.13f ve 499f.

<sup>28</sup> Krş. R. İmbach, Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren, in: ThQ 172 (1992), 204f.

anlamda *gerçekliği olmayan kavramsal bir felsefedir*.<sup>29</sup> Sanırım Aertsen, bu tezi ile, aslında Orta Çağ Felsefesi diye bir felsefenin var olmadığını, bu nedenle, böyle bir felsefeden de ancak kavramsal düzeyde söz edilebileceğini anlatmak istemektedir. İlk bakışta çelişik gibi görünen bu düşünce<sup>30</sup>, Orta Çağ skolastik devrin ileri gelen düşünürlerine yapılan atıflarla kuvvetlendirilmek istenmektedir.

Aertsen'e göre, Gilson, *Hıristiyan Felsefesi'nin mümkünliğünün* sistematik bir analizini yapmaya çalışmaktadır. Fakat Aertsen'nin buna somut bir itirazı vardır. Öyle ki, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi* kavramı tarihsel bir özellik taşımaktadır. Zaten bizzat Gilson'un kendisi de, yaptığı felsefe tarihi araştırmaları sonunda, gözlemlenebilen tarihsel nesnelere kavramsal bir aktarımını *Hıristiyan Felsefesi* olarak isimlendirdiğini ifade etmektedir. Ancak *Hıristiyan Felsefesi* Gilson'un kullandığı ve anladığı manada Orta Çağ'a yabancı bir kavramdır. Gilson, bu kavramı öylesine arzulu ve içten kullanır ki, bunun monastik ruhçuluğa ait bir terminoloji olduğu hemen açığa çıkmaktadır. Keşiş, gerçek Hıristiyan filozofudur (*philosophus christianus*).<sup>31</sup> Oysa skolastik yazarlar bu anlayışa muhalefet etmektedirler. Mesela Büyük Albertus\* ve Aziz Thomas, filozofları teologların ve azizlerin karşısına koymaktadır. Duns Scotus\*, teologlarla filozoflar arasındaki sürtüşme ve tartışmalardan bahsetmektedir. Genelde filozofların insanı ve dünyayı sadece aklın yardımı ile anlamaya çalışan pagan düşünürler oldukları ifade edilmektedir. Mesela Aziz Thomas, bunu açıkça yazmaktadır: "*Filozoflara göre insanda kemâliyet evrenin ve onun ilk mebdinin nasıl bir düzene sahip olduğunun araştırılması sonunda açığa çıkıyor. Biz (teologlara) göre ise, bu, ancak Tanrı'yı temaşa ile elde edilebilen bir haldir.*"<sup>32</sup> Benzer olarak Mark D. Jordan, iman ettiklerini söyleyen bir grubun filozoflara alternatif bir pozisyonda yer aldıklarını 1990 yılında Gilson'nun eserlerinde kullandığı metinlerden hareketle tespit etmektedir.<sup>33</sup> Fakat, bununla birlikte Gilson'un kavramının tarihsel olarak kullanılamaz olduğu da kesin olarak söylenememektedir. Çünkü gerçekte teologların (*theologi*) filozoflara karşı yaptıkları

<sup>29</sup> Aertsen bunu „*nicht-existierende Entität*“ kavramı ile ifade etmektedir. Bkz. Aertsen, A. J., a.g.m., s. 13.

<sup>30</sup> Bu sebeple Aertsen, Orta Çağ Felsefesi olarak kavramsallaştırılan düşünce biçimini, Hıristiyan Orta Çağ Düşüncesi, Müslüman Orta Çağ Düşüncesi vb. başlık ve kavramlar altında incelemenin daha doğru ve tutarlı olacağını ifade etmektedir. Bkz. Aertsen, a.g.m. s. 13.

<sup>31</sup> Aertsen, A. J., a.g.m., s. 17; Krş. Schmidinger, H. M., „*Zur Geschichte des Begriffs <christliche Philosophie>*“ *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* Bd. I içinde, Graz/Wien/Köln 1987, s. 30-45.

\*Albertus Magnus: takriben D: 1206 – Ö: 1280; \* Johannes Duns Scotus: D: 1265 – Ö: 1308.

<sup>32</sup> Thomas Aquinas, *De veritate*, 2, 2: *Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totu ordo universi, et causorum eius; in qua etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei.*

<sup>33</sup> “Thomas'ın bir Hıristiyan için filozof sıfatını kullandığını malesef bildiremiyorum.” Bkz. Jordan, M. D., *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*, (The Etinné Gilson Series 15), Toronto 1992, s. 6.

eleştirilerin pek çoğu, filozoflarda olmazsa olmaz bir unsur olarak öne çıkan ussal argümanları hedeflemekte ve onlar (teologlar), açıkça filozofların sapıttıklarını (*errores philosophorum*)<sup>34</sup> felsefenin yardımı ile tartışma konusu yapmaktadırlar.

Aslında bu bağlamda teologların ileri sürdükleri *düşünceler, büyük bir çeşitlilik göstermektedir*. Bunu Orta Çağ Felsefesi ve teolojisi tarihinde sıkça karşımıza çıkan bir kaç meşhur örnekle belirginleştirebiliriz; Dionysius Areopagita\*, *De Divinis Nominibus*' başlıklı eserinde Tanrı'nın öncelikli isminin "iyi" (*bonum*) olduğunu yazmaktadır. Aziz Thomas ise, Tanrı'nın ilk olarak bir "varlık" (*esse*) olduğunu ileri sürmektedir. Meister Eckhart\* ise *Pariser Quaestio*'sunun başında biraz da alaylı bir üslupla *Havari Johannes*'in başlangıçta varlığın değil, sözün (*logos*) olduğunu söylediğine dikkat çekmektedir. Çünkü varlık, onun nazarında, daha çok sonlular (faniler) ve yaratılmışlar alanına ait bir kavramdır. Nicolaus von Kues\*, *De Docta Ignorantia*'da gerçekte Tanrı'nın her hangi bir isminin olmaması gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre bu önkoşula karşın Tanrı için geçerli tek ismin birlik (*vahdaniyet*) olduğu söylenebilir. Cusanus, Tevrat'ın Tesniye Bölümü'nün (*Deuteronomium*) başlığına yaptığı atıfla [*İsrail işit, senin Tanrı'nın tektir*. (6, 4)] doğrulamak ister.<sup>35</sup>

Teologların düşüncelerinin böylesine çeşitli olmasında, farklı ruhsal deneyimler elbette etkin bir rol oynamaktadır. Nihayetinde de bu çeşitliliğin ve karşıtlığın farklı metafiziksel tercihlere dayandığı açıktır. Dionysius Areopagita'nın Tanrı için uygun olan ilk ismin "iyi" olduğunu söylemesi ve Areopagita'dan sıklıkla faydalanan Thomas'ın varlığı önelemek sureti ile bunu geliştirmesi, her ikisinin de felsefenin üstatlarından Platon'un izinden gitmeye çalıştıklarını (*via Platonica*) göstermektedir.<sup>36</sup>

Burada yöneltilmesi gereken soru, bu farklılıkların Gilson'un *Hristiyan Felsefesi* 'nde nasıl açıklandığıdır? Gilson, *Hristiyan Felsefesi* 'ni tanımlarken benzer özellikler gösteren felsefelerde de bir çeşitliliğin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bu düşünce, özellikle *L'esprit*'in III. bölümünde Orta Çağ'ın belirgin düşünürlerinin fikirleri çerçevesinde temellendirilmeye çalışılmaktadır. Aynı zamanda bunun *çıkış metafiziğine* felsefî bağlamda bir yer bulma girişimi olduğu açıktır. Ancak Augustinus, Anselmus, Thomas ve Duns Scotus gibi düşünürler, Tanrı'nın ve varlığın özdeş

<sup>34</sup> Mesela Aziz Thomas'ın yanlış bir betimleme ile *summa philosophica* olarak tanınan teoloji külliyatı (*summa contra gentiles*), bunun en güzel örneklerinden birisidir.

\*Pseudo-Dionysius Areopagita D. ve Ö. takriben 500'lü yıllar; \*Meister Eckhart: takriben D: 1260 – Ö: 1328.

\*Nicolaus von Kues (Cusanus) D: 1401 – Ö: 1464.

<sup>35</sup> Areopagita, Dionysius, *De divinis nominibus*, ch. 2. 1. 31; Thomas, Aquin, *summa theologia* I, q. "13, a. 11; Eckhart, Meister, *quaestiones parisienses* (Lateinische Werke V 40); Nicolaus, Kues, *de docta ignorantia* I, c. 24, n. 74-77 (ed. P. Wilpert, *Die belehrte Unwissenheit* I, Hamburg 1970, s. 98.

<sup>36</sup> Bkz. Thomas, Aquin., *De malo* 1, 2: «... platonici... dicebant quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius in libro de divinis nominibus, bonum praeordinans enti.»

olduğunu kabul etmektedirler. Bu durumda teologların fikirlerindeki çeşitlilik, onların *Hıristiyan Felsefesi*'nin üzerine bina edildiği *çıkış metafiziği*nde kesinlikle kesin ve ortak bir fikre (*communis opinio*) sahip olmadıklarını göstermektedir. Gilson, *L'esprit*'te bu problem üzerinde hemen hemen hiç durmamaktadır.

Bu bağlamda daha ziyade Grek felsefesi tartışılmakta ve onun Eflatuncu yorumunda "iyi" kavramının varlıktan önce geldiğine dikkat çekilmektedir. *Hıristiyan düşüncesinde* ise, "iyi"nin değil, varlığın önceliği söz konusudur ki, bu, *çıkış metafiziği*'nin temel ilkesidir. Bundan dolayı Orta Çağ düşünürleri, Aeropagita'ya rağmen, Hıristiyanî bağlamda varlığın önceliğinde ısrar etmektedirler.<sup>37</sup>

Latin teologlar tarafından sıkça atıfta bulunulan Aeropagita, Gilson'un bu yorumunda Hıristiyan düşünce geleneğinin dışında bir yere konulmaktadır. Elbette bu, bir hayli ilginç, hatta şaşırtıcı bir durumdur. Çünkü Orta Çağ'ın hatırı sayılır düşünürleri içinde sayılan Bonaventura, *Itinerarium*'da Gilson'un aksine, şu açıklamayı yapmaktadır: Tanrı iki yolla araştırılabilir. Bakış öncelikli olarak ya varlığın kendisine (*ipsum esse*) çevrilir ki, bu, Tevrat'ın Exodus'ta kullandığı yöntemdir, ya da varlığın bizzat kendisi değil, ondaki "iyi" araştırılır ki, bu da İncil'de var olan bir anlayıştır. Çünkü üstadımız (*magister noster*) İsa, "iyi" ismini Lukas'ta (18, 19) Tanrı ile bağlantılı olarak kullanmaktadır. Bu nedenle Aeropagita "iyi" yi öncelikli olarak öne sürerken İsa'yı takip etmektedir.<sup>38</sup>

Görüldüğü üzere, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'yle onun tarihsel gerçekliği arasında bir gerilim vardır. Aertsen'nin Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi* kavramı üzerine yaptığı değerlendirmeler sonucu ileri sürdüğü 'Orta Çağ Felsefesi'nin *gerçekliği olmayan kavramsal bir felsefe olduğu*' tezi, Orta Çağ Felsefesi'nin nasıl bir felsefe olduğunu yeterince aydınlatamamaktadır. Ancak Aertsen, yukarıda açıklandığı üzere, Gilson'nun *Hıristiyan felsefesi* kavramına tarihsel bağlamda yaptığı itirazın da haklı görünmektedir. Bu, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'ni özellikle tarihsel olarak normatif bir yaklaşımla koruma altına almaya çalıştığı yerlerde çok daha belirgin olarak açığa çıkmaktadır. Çünkü Gilson, Orta Çağ Felsefesi'nin çok renkliliğini bilinçli olarak görmezlikten gelmekte ve Orta Çağ Felsefesi'ni bir *Hıristiyan Felsefesi* olarak nitelerken açıkça indirgemeci bir tutum sergilemektedir.

Felsefenin temel problemleri arasında yer alan *varlık*, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'nde, ilk prensibi kavramada geçerli tek imkanlılık olarak görülmektedir. Bunun dışında kalan diğer yaklaşımlar, genelde varlık teolojisinin (*ontotheologie*) bir

---

<sup>37</sup> Gilson, E. *L'esprit*, s. 53.

<sup>38</sup> Bkz. Bonaventura, *Itinerarium* V, 2: Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen.

eleştirisidir. Bundan dolayı olsa gerek, Gilson'un takipçilerinden olan Paul Vignaux, Orta Çağ düşüncesini bir Din Felsefesi olarak anlamak gerektiğini söylemektedir.<sup>39</sup> Böylece tarihsel olarak geçerli olan dinleri konu edinen Orta Çağ düşünürlerinin savdukları temel fikirlerin dayandığı argümanlar, yargılanmadan analiz edilebilecektir. Görüldüğü üzere Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi* önerisi karşısında Vignaux'un yaklaşımı, felsefe üstü bir bağlantıyı içermektedir. Onun Orta Çağ düşünce biçimini bir Din Felsefesi olarak belirleme girişimi de, genel anlamda problemlidir. Çünkü onun önerisinin sonuçları, Orta Çağ düşüncesinin Felsefe Tarihi'nde istisnâî bir durumun varlığını ortaya koymaktadır. Bu da Antik ve Modern periyodun arasında, Felsefe Tarihi adına, Din Felsefesi ağırlıklı bir aranağmenin var olduğunu göstermektedir. Fakat Vignaux'un Gilson yorumu da *Hıristiyan Felsefesi* kavramının felsefî bağlamda kaygı verici olduğu gerçeğini göz ardı edememektedir.

Gilson, *Hıristiyan Felsefesi*'nin Orta Çağ Felsefesi tarihçileri tarafından teolojik düzenlemelere göre sergilenmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü bu felsefe her şeyden önce Tanrı'nın yüceliğini ve kudretini vurgulamaktadır.<sup>40</sup> Bu nedenle, *Hıristiyan Felsefesi* de Hıristiyan Dini'nin teolojisine, *sacra doctrinaya* (kutsal öğreti) göre yapılmalıdır. Burada temellendirme, Tanrı'yı araştırmakla başlamaktadır. Daha sonra Tanrı'dan hareketle Tanrı'nın etkilerine, yaratılmış gerçekliğe yönelmektedir. Gilson "*Le Thomisme*" adlı kitabında Aziz Thomas'ın düşünce sistemini göstermeye çalışırken, tıpkı Thomas'ın kendisinin de yaptığı gibi, bu yapıya sadıktır. Böylece *Hıristiyan Felsefesi*, uygulamalı olarak da açıklanmaya çalışılmaktadır.

Thomas'ın *summa theologia*'nın 1. cildinin (Kitap) 2. *quaestio*'unda yer alan Tanrı'nın varlık delilleri, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'nin de temel dayanağıdır. Ama Gilson, burada felsefî tertibin karşısında yer alan bir yol tuttuğunun farkındadır. Çünkü bilindiği üzere, felsefede Tanrı Problemi başta değil, sonda ele alınmaktadır.<sup>41</sup> Ancak Gilson, *Hıristiyan Felsefesi*'nde teolojik bir düzene sadık kalınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle Gilson'a göre felsefe, gerçekte teolojik bir sentezle düzenlenmektedir. Çünkü felsefî düşünüş, *sacra doctrina* için sadece araçsal bir fonksiyona sahiptir. Zaten *sacra doctrina*'nın düzenlenmesi, esasen felsefenin de bir düzene konulması demektir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Gilson'un takipçilerinden olan Paul Vignaux, bu açıklamayı Paris'te verdiği "Felsefe Tarihi'nde Orta Çağ'ın Yeri" konulu bir konferansında yapmaktadır. Bkz. Aertsen, *Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?*, s. 20.

<sup>40</sup> Gilson, 2003, s. 40 ve 67 (Tarih boyunca Hıristiyan vahyinin etkilerini göstermek, tecrübî olarak "Hıristiyan felsefesi gerçeğini ispat etme" anlamına gelecektir).

<sup>41</sup> Dönmez, a.g.e., s. 6

<sup>42</sup> Gilson, *Le Thomisme*, s. 49



Açıkça görüldüğü üzere Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*, doğrudan Hıristiyan teolojisine bağlanmaktadır. Bu durum onun olgunluk dönemi eserlerinde daha belirgindir. Örneğin yukarıda da kendisine atıfta bulunulan "*Filozof ve Teoloji*" başlıklı eserde de sıklıkla vurgulandığı gibi, Gilson'a göre teolojiden ayrılan bir *Hıristiyan Felsefesi* düşünmek mümkün değildir. Böyle bir yaklaşıma, felsefî bağlamda birçok itirazlar olacaktır. Çünkü burada, açık bir çelişki söz konusudur. Bu ise, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi*'nin gerçekte var olmayan kavramsal bir söylem (*nicht-existierende Entität*) olarak yorumlanmasına neden olmaktadır. Böylece özellikle batı kültür dünyasında büyük bir etkiye sahip olan *Orta Çağın bir Hıristiyan felsefesi olduğu* yorumu, en azından kavramsal düzeyde koruma altına alınmak istenmektedir. Fakat şu da bir gerçek ki, Orta Çağ Felsefesi'nin de içinde yer aldığı *philosophia perennis*de (*süregiden felsefe*), sadece araçsal bir fonksiyonu olan teolojinin, Gilson'un *Hıristiyan Felsefesi* önerisinde sürekli vurgulanması, aslında *Hıristiyan felsefesi*'nin *Hıristiyan Teolojisi*'ne yapılan bir hizmet olduğu izlenimi vermektedir.

Orta Çağ düşünce faaliyetinin sadece kavramsal bir felsefe olmadığı açıktır. Çünkü Orta Çağ, bizzat Aertsen'in de zikrettiği gibi<sup>43</sup>, felsefî düşünüşe bir dizi yeni kavram kazandırmıştır.<sup>44</sup> Bunun da etkin bir felsefî ortamı gerektirdiği açıktır. Bu sebeple Orta Çağ düşünürleri, felsefenin temel konu ve problemleri arasında yer alan metafizik ve tabii teolojide yeni bakış açılarına ve açılımlara sahiptirler. Mesela felsefenin temel kavramları arasında yer alan, *varlık, ilk neden, nedensellik, zorunluluk, olabilirlik* gibi kavramların içeriğinin doldurulmasında Orta Çağ düşünürleri, İlk Çağ Grek filozoflarından ayrılmaktadırlar. Böylelikle Orta Çağ, felsefe tarihine daha ziyade varlık problemi üzerinde özel ve farklı bir açılım ve alan kazandırmaktadır.<sup>45</sup>

Sonuç olarak Gilson, oldukça farklı kültürlerden beslenen ve felsefe adına oldukça zengin bir açılıma sahip olan bu felsefeyi, salt bir *Hıristiyan Felsefesi* olarak yorumlamaktadır. Ancak bağlantılarını sürekli dinsel bir formatla delillendirdiği için de, *Hıristiyan Felsefesi*'ni Hıristiyan Dini'nin bir savunmasına dönüştürmektedir. Bu sebeple Orta Çağ Felsefesi'ni salt bir *Hıristiyan Felsefesi* olarak görmek, '*Orta Çağ Felsefesi'nin Ruh'u*'nu tam anlamıyla ortaya koyamamak demektir. Elbette Orta Çağ felsefî düşünüşünde Hıristiyanlık oldukça etkin bir paya sahiptir. Lakin bu, Orta Çağ Felsefesi'ni salt bir *Hıristiyan Felsefesi* olarak okumak için yeter bir neden değildir. Çünkü Orta Çağ Felsefesi'nin oluşmasında en az Hıristiyanlık kadar, Yahudilik'in,

---

<sup>43</sup> Aertsen, a.g.m., s. 17.

<sup>44</sup> Krş. Jeuneau, Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. B. Çotuksöken), İstanbul 1998., s. 8.

<sup>45</sup> Aertsen, J. A., a. g. m. s.17.

İslam'ın ve pagan olarak isimlendirilen diğer din ve inanışların etkisi, göz ardı edilemeyecek bir gerçekliktir.

## KAYNAKÇA

- Aertsen, Jan A. *Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?*, -Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters mit Beiträgen von Jan A. Aertsen (Köln), Klaus Jacobi (Freiburg i. Br.), Georg Wieland (Tübingen) und Rêmi Brague (Paris) gehalten auf dem Symposion zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Albert Zimmermann am 9. Juli 1993 eingeleitet und für den Druck besorgt von Andreas Speer- içinde, Köln 1994.
- Areopagita, Dionysius, *De divinis nominibus*, ch. 2. 1. 31, Eingeleitet, übers. und mit Anm. vers. von Beate Regina Suchla.-Stuttgart : Hiersemann, 1988.
- Beierwaltes, Werner, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966.
- Bloch, Ernst, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, (2. baskı), Berlin 1963.
- Bonaventura, Giovanni Fidanza, *Itinerarium V*, 2, Pilgerbuch der Seele zu Gott. Lat.-Alm., (Çev. J. Kaup), München 1961.
- Cevzici, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1999.
- Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet, *Ortaçağ'da Felsefe*, İstanbul 1989.
- Dönmez, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Teoloji-Felsefe İlişkisi, Bilgi ve İnanç*, Karahan Yayınları, Adana 2004.
- Eckhart, Meister, *quaestiones parisienses (Lateinische Werke V 40)*, Die lat Werke Hg. u. Übers. K. Weiss u. a. Stuttgart 1936
- Bloch, Ernst, *Avicenna ve Aristotelische Linke*, (2. baskı), Berlin 1963.
- Gilson, Etienne, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*, übersetzt und neu bearbeitet nach der dritten französischen Auflage von 1953 von P. A. Schlüter, Köln 1960 (Fransızca ilk baskı: *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924).
- Gilson, E. *L'esprit de la Philosophie Médivéle*, Paris 1948; Almancası: *Der Geist der Mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950.
- Gilson, E. *Le Philosophe et la Theologie*, Paris 1960.
- Gilson, E. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, (6. Baskı) Paris 1972
- Gilson, E. *Tanrı ve Felsefe*, (Çev. Aydın, Mehmet), İzmir 1996.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhü*, (Çev. Şamil Öcal), Ocak 2003.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, (6. baskı), İstanbul 1990.
- İmbach, Rudi, *Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren*, ThQ içinde s.172, yıl 1992.
- Jeauneau, Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. B. Çotuksöken), İstanbul 1998.
- Jordan, M. D., *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*, (The Etinné Gilson Series 15), Toronto 1992.
- Manser, G. M., *Gibt es eine christliche Philosophie? Divus Thomas içinde sayı 14 yıl 1936.*
- Mauer, A., *Etienne Gilson (1884-1978)*, E. Corth. W. M. Neidl. G. Pfligerdorffer (Hg.), *Christlicher Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. içinde Bd. 2: Rückgriff auf scholastischer Erbe, Graz-Wien-Köln 1988.
- Nicolaus, Kues, *de docta ignorantia I*, c. 24, n. 74-77 (ed. P. Wilpert, *Die belehrte Unwissenheit I*, Hamburg 1970).
- Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy: And Its Connection with Political And Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Routledge; London; 1996.
- Schmidinger, H. M., *„Zur Geschichte des Begriffs <christliche Philosophie>“* *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* Bd. I içinde, Graz/Wien/Köln 1987.
- Steenberghen, Ferdinand Van, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München, Paderborn, Wien 1977; (franz.: *La philosophie au XIII siècle*, Paris 1966).
- Steenberghen, F. Van, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1973.
- Störig, Joachim Hans, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, (16. baskı), Stuttgart, Berlin, Köln 1993.
- Strochmaier, G., *Avicenna*, C. H. Beck, München 1999
- Thomas Aquinas, *De veritate*, 2, 2: <http://www.dominikanie.pl/tomasz/>
- Thomas, Aquin, *summa theologia I*, q. "13, a. 11: <http://www.dominikanie.pl/tomasz/>

Thomas, Aquin., De malo 1, 2: <http://www.dominikanie.pl/tomasz/>  
Weber, Alfred., *Felsefe Tarihi*, (Çev. V. Eralp), (4. baskı), İstanbul 1991.

### Zusammenfassung

Im Mittelpunkt von den philosophisch-wissenschaftlichen Lebenswerk Étienne Gilsons steht die intensiv philosophische und historische Beschäftigung mit der europäischen *mittelalterlichen Philosophie*. Seine Studien über die großen mittelalterlichen Denker führten ihn zu der Einsicht, dass es sich bei dem mittelalterlichen europäischen Denken keineswegs um eine einheitliche Philosophie handelt, die etwa unter dem Begriff der *Scholastik* sinnvoll zusammengefasst werden kann. Er wies nach, dass das europäische Denken dieser Epoche durch eine ausgesprochene Pluralität gekennzeichnet ist, deren einzig verbindendes Element die Verwurzelung im *Christentum* sei, so dass diese Philosophie noch am besten als "*christliche Philosophie*" zu benennen sei.

Gilson bemüht sich in seinen vielen Arbeiten um den Nachweis, dass *mittelalterliche Philosophie* eine genuin *christliche Philosophie* ist und den Aufbau einer *christlichen Philosophie* ermöglicht. *Christliche Philosophie* gilt für Gilson jene Philosophie, die bei Beibehaltung der Unterscheidung von *Theologie* und *Philosophie* die *christliche Offenbarung* als unabdingbare Hilfe für die Vernunft annimmt. Zugleich versteht er den Begriff nicht nur im Sinn einer formalen Definition, sondern auch unter dem Aspekt der konkreten historischen Entwicklung.

Dass die ganze *mittelalterliche Philosophie* als eine *christliche Philosophie* zu bestimmen, finden wir aber problematisch. demnach kritisieren wir Gilson's Deutung der *mittelalterlichen Philosophie*, weil es unmöglich ist, ganze *mittelalterliche Philosophie* als genuin *christliche Philosophie* zu interpretieren, ohne andere philosophische Bemühungen, z. B. *Jüdische* und *islamische Philosophie*, nicht zu beachten.

**Schlüsselbegriffe:** Etienne Gilson, christliche Philosophie, mittelalterliche Philosophie, islamische Philosophie, Scholastik, christliche Offenbarung, Theologie und Philosophie.

## KLASİK MANTIKTA KATEGORİLER TEORİSİ

İbrahim ÇAPAK\*

### Giriş

Kategoriler, isimlendirilmesi mümkün olan çeşitli varlıklar hakkında özsel olarak tasdik edilebilen en genel yüklemelerdir. Bu nedenle tanımlanamazlar; ancak onları kıyas veya özelliklerinden herhangi biri ile tasvir ve örneklerle açıklamak mümkündür. Kategoriler, varlıkların esasta ne çeşit varlık olduğunu ifade ederler. Onlar varlığın veya bir konuya yüklenen yüklem çeşitli sınıflarıdır.<sup>1</sup>

Kategorilerle ilgili felsefe tarihinde bir çok tartışma yapılmıştır. Mesela Aristoteles (m.ö.384-322)'in kategorilerinin dile mi yoksa varlığa mı ait özellikleri ifade ederek bir sınıflamayı dile getirdiği daima tartışma konusu olmuştur. Ernest von Aster, Aristoteles'in on kategorisinin mantık değil, gramer kategorileri olduğunu ifade eder. Ona göre Aristoteles'in "etkin" ve "edilgin" olarak kabul ettiği kategoriler, gerçekte kategori değildir. Çünkü, bütün objeler etkin ve edilgin değildir. Etkinlik ile edilginlik, bir yandan dil formları, öbür yandan da ruhsal hallerdir. Bunlar, mantıkla değil, bir yandan gramer formları, öbür yandan da belirli varlık gruplarının ruhsal halleriyle ilgilidir.<sup>2</sup> Farabi (870-950) ve Gazali (1058-1111) gibi bazı İslam filozofları kategorileri Aristoteles gibi mantık konuları içinde ele alarak, onları mevcut varlıkların cinsleri olarak kabul etmişlerdir. Ortaçağ filozofları arasında bu anlayışın yaygın olduğunu görüyoruz. Mesela çırak durumunda olan mantıkçıların Aristoteles'in kategorilerini okumakla işe başlamaları gerektiğini ifade eden ortaçağ filozoflarından Petrus Abelardus da, kategorilerin mantık alanına ilişkin olduğunu ifade eder. Ona göre kategoriler girişi, başlangıcı oluştururlar; her şeyin yapısının ne olup olmadığını gösterip, kanıtları doğrulamayı sağlarlar.<sup>3</sup> Kategorilerin mantığın konusu içinde yer almadığını ileri süren filozoflar da olmuştur. Mesela, İbn Sina (980-1037)'ya göre kategoriler mantıktan daha çok metafizik alanla ilgilidir, ancak tanımların yapılabilmesi

\* Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, capakibrahim@hotmail.com

<sup>1</sup> H. R. Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974, s.105; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 38; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul, 1996, s.85.

<sup>2</sup> Ernest Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1994, s.110.

<sup>3</sup> Betül Çotuksöken- Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, 1993, s. 203.

için yardımcı olurlar;<sup>4</sup> bu nedenle İbn Sina, *en-Necat* adlı eserinde kategorileri tanım teorisi ile birlikte ele almaktadır.<sup>5</sup> Yine son dönem mantıkçılarından olan Ali Sedat (1857-1900)'a göre kategoriler mantığı değil, metafiziği ilgilendirir. Ali Sedat, İslam düşünürlerinden mantığa hücum edenlerin, mantığın bu bölümünü hedef aldıklarını, bu sebeple, daha sonra gelen mantıkçıların bu bölümünü mantık kitaplarından çıkardıklarını ifade etmektedir.<sup>6</sup> Aristoteles'in kategorilerinin varlıkla ilgili olduğu ileri sürülürken, Stoa mantığında kategoriler, zihni olarak kabul edilmiş; İslam mantıkçıları ise Aristoteles'i takip ederek kategorilerin varlıkla ilgili olduğunu ifade etmişlerdir. Kant da kategorilerin metafizik hiçbir mahiyeti olmadığını, onların zihnin ideal ve deneyden önceki apriori formları olduğunu, tecrübelerimizi onlarla elde ettiğimizi zikreder. Ernest von Aster ise hem Aristoteles'in kategorilerini hem de Kant'ın kategorilerini eleştirerek yeni bir takım fikirlerle ortaya çıkmıştır. Aslında bu makalenin sınırları içinde bütün bu kategori anlayışlarını ayrıntılı bir şekilde ele almak mümkün değildir. Biz bu çalışmamızda tespit ettiğimiz kadarı ile Aristoteles, Stoa, İslam Mantıkçıları en son olarak da Kant ve von Aster'in ana hatlarıyla kategori anlayışlarını ele almaya çalışacağız. Bunu yaparken bütün bu kategori anlayışları ile ilgili daha kapsamlı bir çalışmanın gerekliliği inancını taşıyoruz. Bu çalışma ileride yapılacak daha kapsamlı bir çalışmaya az da olsa katkı sağlayabilir umundayız.

#### a. Aristoteles'te Kategoriler

Aristoteles, kategorilerin hiçbir bağlantısı olmayan terimler olduğunu ifade eder. Bu terimlerden hiçbiri kendi kendine bir şeyi tasdik veya reddetmez. Tasdik veya red sadece terimler arasında bir bağlantının kurulmasıyla meydana gelir. Kategoriler tasdik veya red ifade etmediklerine göre ne doğru ne de yanlış olurlar. Ona göre kategoriler cevher, nicelik, nitelik, görelilik, nerelik, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi olmak üzere on tanedir.<sup>7</sup> Bu kategorileri sırayla şöyle incelemek mümkündür:

**Cevher:** Aristoteles, cevheri ilk cevher ve ikinci cevher olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre ilk cevher, "terimin en esası, ilk ve belli başlı anlamında ne bir konu hakkında, ne de bir konu içinde tasdik edilmemiş olan şeydir"; at ve insan gibi. İkinci cevher ise, birinci anlamda alınan cevherlerin içinde buldukları türlere denir. Türlerle

<sup>4</sup> Tahir Yaren, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara, 1999, s.16; T.j. De Boer, *Makulat Maddesi, İsl. Ans.*, M.E.B., C.7, s. 212.

<sup>5</sup> İbn Sina, *en-Necat*, Mısır, 1938, s. 80; T. Yaren, *a.g.e.*, s.19.

<sup>6</sup> Ali Sedat, *Mizan'ul-Ukul*, İstanbul 1303, s. 4-5; Necati Öner, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Kategoriyalar*, çev. H. R. Atademir, İstanbul 1995, s. 6; *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985, s. 258.

de bu türlerin cinslerini eklemek gerekir. Mesela; fert olarak insan, insan türünün içine girer ve bu türün cinsi hayvandır.<sup>8</sup>

İkinci cevherler arasında, tür ilk cevhere cinsten daha yakındır. Gerçekte ilk cevherin tabiatı bilinmek istenilirse, onu cinsten daha çok, türle açıklayarak, hakkında daha açık, daha uygun bir bilgi elde etmek mümkündür. Böylece fert olarak alınan insanı bilmek için, onun bir hayvan olduğunu söylemekle daha açık bir bilgi elde edilir. Çünkü ikinci özellik daha genel olduğu halde birincisi fert olarak alınan insana daha hastır. Yine, bir ağacın tabiatını anlamak için onun bir bitki olduğunu söylemekten çok, bir ağaç olduğunu söylemek daha açık bir bilgi elde etmemizi sağlar.<sup>9</sup>

Aristoteles'e göre cevherin bir takım özellikleri vardır:

1. Cevherlerin zıtları/karşıtları yoktur. Mesela, cevher için, fert olarak alınan insan veya fert olarak alınan hayvan için kendi zıddı olmaz. Bu özellik sadece cevhere değil, başka kategorilerin birçoğuna, mesela, niceliğe de aittir. Gerçekte, iki dirsek uzun'un, üç dirsek uzun'un veya on sayısının zıddı yoktur.<sup>10</sup>

Cevher özdeş ve sayıca bir tek kalmakla beraber zıtları kabul eder. Bu nedenle, cevher olmayan bütün başka şeyler arasında, sayıca bir tek olduğu halde zıtları kabul edebilecek bir şey bulmak imkansızdır. Mesela, sayıca bir ve özdeş olan renk, kara ve ak olamaz; özdeş ve sayıca bir tek olan fiil de iyi ve kötü olamaz. Cevher olmayan bütün başka şeyler için de durum böyledir. Fakat cevherin kendisi sayıca bir ve özdeş kalmakla beraber, zıtları almaya elverişlidir. Mesela, fert olarak insan, bir ve aynı olmakla beraber, bazen ak, bazen kara, bazen sıcak, bazen soğuk, bazen iyi, bazen de kötü olabilir.<sup>11</sup>

2. Cevher azalıp çoğalmaz. Aristoteles, bununla bir cevherin başka bir cevherden daha çok veya daha az cevher olduğunu değil, her cevherin, olduğundan daha çok veya daha az olduğunun söylenemeyeceğini kastettiğini ifade ediyor. Mesela, şu insan kendinden veya başka herhangi bir insandan daha çok veya daha az insan olmaz.<sup>12</sup>

**Nicelik:** Her biri doğası gereği bir ve bireysel bir şey olan iki veya daha fazla tamamlayıcı öğeye bölünebilen şeye nicelik denir.<sup>13</sup> Diğer bir ifade ile nicelik kaç, nice sorularının cevabı olan kategoridir. Mesela, iki dirsek uzun, üç dirsek uzun birer

<sup>8</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 6-7; Averroes, *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*, Cambridge, 1969, s. 37.

<sup>9</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 8-9.

<sup>10</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 13-14.

<sup>11</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>12</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 14; Averroes, *a.g.e.*, s. 43-44.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 270.

niceliktir.<sup>14</sup> Nicelik sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılır. Sürekli niceliğe çizgi, düzey ve cisim, süreksiz niceliğe ise sayı ve söz örnek verilebilir.<sup>15</sup>

Niceliğin özellikleri şöyle sıralanabilir:

1. Nicelik hiçbir zaman zıtlık kabul etmez. İki dirsek uzun, üç dirsek uzun veya düzey gibi niceliklerin zıtları yoktur.<sup>16</sup>

2. Nicelik azalıp çoğalmaz. İki dirsek uzun örneğinde olduğu gibi, iki dirsek uzun olan bir şey iki dirsek uzun olan başka bir şeyden daha uzun değildir. Sayı da böyledir. Mesela, ne üç, beşin beş olmasından daha çok üç, ne de üç bir başka üçten daha çok üç değildir. Yine bir zamanın bir başka zamandan daha çok olduğu söylenemez.

3. Niceliğe eşitlik veya eşitsizlik yüklenebilir. Mesela, bir şeklin bir şekle eşit olduğu veya olmadığı, bir sayının bir sayıya eşit olduğu veya olmadığı söylenebilir.<sup>17</sup>

**Görelilik:** Görelilik bütün varlığı, başka nesnelere bağlı olduğu veya herhangi bir şekilde bir başka şeye taalluk ettiği kabul edilen şeydir. Mesela, “en büyük” dendiğinde bir başka şey göz önünde bulundurularak söylenir. Eğer bir başka büyüklük yoksa bir şeye en büyük denemez. Bir dağ başka bir şeye göre büyüktür, çünkü dağa büyük denilmesi bir şeye göredir. Hal, istidat, duyum, bilim, durum gibi terimler göreliktir. Bütün bu terimlerin varlığı başka şeye bağlı olduklarının söylenmesinden ibarettir; böylece hale bir şeyin hali, bilime bir şeyin bilimi, duruma bir şeyin durumu denilir. Buna göre varlığı başka şeye tabi olduğu veya her hangi bir suretle bir başka şeye taalluk ettiği söylenmekten ibaret olan terimler göreliktir.<sup>18</sup>

Göreliliğin özellikleri şöyledir:

1. Görelilerin zıtları olabilir. Mesela, birer görelilik olan fazilet, reziletin; bilim, bilimsizliğin zıddıdır. Bununla beraber bütün görelilerin zıddı yoktur: Mesela, iki misli, üç misli gibi görelilerin zıtları yoktur.

2. Göreliler azlık ve çokluk kabul eder. Gerçekte, benzeyen ve benzemeyen; eşit ve eşit olmayan azlık ve çokluğa göre söylenir. Çünkü benzeyene, bir şeye benzeyen; benzemeyene, bir şeye benzemeyen denilir. Yine burada da, bütün göreliler azlık ve çokluğa elverişli değildir; misil hakkında az veya çok misildir denemez.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Kategoriyalar*, s. 6.

<sup>15</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 17; Averroes, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>16</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>17</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 23-24; Averroes, *a.g.e.*, s. 49-50.

<sup>18</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 25, 6. Bkz. *Metafizik*, s. 274; Averroes, *a.g.e.*, s. 51-52.

3. Bütün göreliler bağlaşımlıdır. Mesela, köle efendinin kölesi; efendi de kölenin efendisidir; daha büyük olan, daha küçüğünden daha büyük; daha küçük olan da daha büyüğünden daha küçüktür.<sup>19</sup>

4. Göreliler arasında zamandaşlık vardır. Mesela, yarım varsa, misil; efendi varsa köle vardır, köle varsa efendi de vardır. Göreliler karşılıklı bir şekilde birbirlerini yok ederler; misil yoksa yarım yoktur; yarım yoksa, misil de yoktur.<sup>20</sup>

**Nitelik:** Nitelik kendisiyle bir şeyin nasıl olduğu söylenen terimdir, ak, gramerci gibi.<sup>21</sup> Nitelik birçok anlam alan terimlerden biridir. En sık kullanılanları şöyle sıralanabilir:

Nitelğin türlerden birine hal ve istidat adı verilir. Fakat hal, daha çok sürekliliği, duraklılığı ile istidattan farklıdır. Bilimler ve erdemler haldendir. Buna karşılık, sıcaklık ve soğukluk, hastalık ve sağlık gibi kolayca değişebilen niteliklere istidat denir.

İkinci tür nitelik, iyi güreşçilerin veya iyi koşucuların, sağlıklı veya hasta olanların, bir tek kelime ile tabii bir kabiliyet veya kabiliyetsizliğe göre söylenen her şeyin, sözünü ettiğimiz zaman kullandığımız niteliklerdir.<sup>22</sup>

Üçüncü tür nitelik, duyguluk niteliklerinden ve duygulanımlardan oluşturulmuştur. Mesela, tatlılık, acılık, ekşilik, sıcaklık, soğukluk, aklık ve karalık bu türden niteliklerdir.<sup>23</sup>

Dördüncü çeşit nitelik her varlığa ait olan doğruluk ve eğrilik gibi bütün hassaları ihtiva eden niteliklerdir.<sup>24</sup>

Nitelikler arasında zıtlık olabilir. Mesela, adalet adaletsizliğin, karalık aklığın; adaletsiz, adaletlinin, ak da karanın zıddıdır. Ancak nitelikler her zaman zıtlığı kabul etmez; kırmızı, sarı gibi renkler nitelik olsalar da, zıtları yoktur.<sup>25</sup>

Nitelikler çokluk ve azlık kabul ederler. Mesela, ak bir nesne bir başka nesneden daha çok veya daha az ak; adaletli bir şey bir başkasından daha çok veya daha az adaletli olabilir. Ayrıca, nitelik kendi kendine artma kabul eder: ak olan bir nesne daha çok ak olabilir.<sup>26</sup>

**Etki:** Bir tesir edicinin diğer bir şeye tesir ettiğinde, tesir ediciye ilinti olan haldir. Kesiyor, kırıyor, seviyor, yakıyor gibi.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, s. 26.

<sup>20</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>21</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 6,35.

<sup>22</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 35-36.

<sup>23</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>24</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 40. Bkz. *Metafizik*, s. 272-273; Averroes, *a.g.e.*, s. 59-60.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, s. 42.

<sup>26</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 42-43.



**Edilgi:** Bir şeyin başka bir şeyle etkilenmesiyle, ona ilinti olan haldir. Kesiliyor, kırılıyor, seviliyor gibi.<sup>27</sup> Etki ile edilgi zıtlık kabul ederler. Çokluk ve azlığa elverişlidirler. Isıtmak soğutmanın, ısıtılmak soğutulmanın, sevinmek gamlı olmanın zıddıdır. Azlık ve çokluk için de durum böyledir: bir şey az veya çok ısıtılabilir, az veya çok ısıtılmış olabilir.<sup>28</sup>

**Durum:** Bir şeyin bazı parçalarının (cüz) diğer parçalarına veya kendisinin dışında bulunan şeylere göre ilinti olan halidir. Mesela, ayakta durmak, oturmak, yatık olmak gibi.<sup>29</sup>

**Zaman:** Ne zaman sorusuna cevap olan kategoridir. Bir şeye, bir zamanda bulunmasıyla ilinti olan haldir. Dün, geçen yıl, gelecek hafta gibi zaman ifadeleri bu kategoriye gösterir.

**Nerelik:** Nerede sorusuna olan cevaptır. Bir şeye, bir mekanda bulunmasıyla ilinti olan haldir. Mesela, evde, Ankara'da, Iykeion'da, Agora'da gibi.

**Sahip olma:** Herhangi bir şeye sahip olma, bir şeyin başka bir şeye sahip olması ile ona ilinti olan halidir, ayakkabıları ayağındadır, silahlıdır gibi.<sup>30</sup>

Aristoteles inceleme konusu yaptığımız bu son kategoriler üzerinde ayrıntılı olarak durmamış, bazılarının isimlerini zikrederek birer örnek vermekle yetinmiştir. Aristoteles'ten sonra mantıkçılar kategoriler konusunda genellikle Aristoteles'i takip etmişlerdir. Yukarıda saydığımız on kategori gerek batı ve gerekse İslam dünyasında yazılan mantık kitaplarının bir çoğunda aynen kabul edilmiştir. Zaman zaman ayrıntılarda değişiklikler olmuştur. Düşünce tarihinde, kategoriler meselesini Aristoteles'ten farklı şekilde de ele alan düşünürler de olmuştur. Mesela Stoa mantığında kategoriler dört olarak kabul edilirken, Kant da bunları dört olarak kabul etmekte fakat kabul ettiği her kategoriye de üçe ayırdığı için sayıları on ikiye çıkarmaktadır. Son dönem düşünürlerinde Ernst von Aster da Aristoteles'in kategoriler anlayışını eleştirerek sayısını dört olarak kabul etmekte ve kendisinin ele aldığı kategorilerin Aristoteles ve Kant'inkinden farklı yönlerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

#### b. Stoa Mantığında Kategoriler

Stoacılar, ıstılah bakımından, Aristoteles'in kategorilerine ilaveler yapmakla beraber, kategorilerin metafizik bakımdan önemi üzerinde ısrarla durmuşlar ve onları varlığın dört türüne irca etmişlerdir. Aristo'ya göre, varlık, birçok manası olan bir şey

<sup>27</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 6; N. Öner, *Klasik Mantık*, s. 41.

<sup>28</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 45-46; Averroes, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>29</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 6; N. Öner, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>30</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 6,46; N. Öner, *a.g.e.*, s. 40.

iken, Stoacıların vahdet felsefesine göre, varlık yahut şey (Ti,) her şeyi ihtiva eden bir kavramdır.<sup>31</sup>

Stoalılar Aristoteles'in kategorilerinden ilham almakla beraber, onun kategorilerini eleştirmişlerdir. Aristoteles'in kategorileri her şeyi içine alan en yüksek cinslerdir ve bu cinslerin üzerinde onlardan daha yüksek bir kategori yoktur. Fakat Aristoteles en yüksek cinsin diğer bütün cinsleri içerdiğini açık bir şekilde ifade etmemiştir. Mesela Aristoteles "varlığı" bir kategori olarak düşünmemiştir. Stoalılar bir en yüksek cinsi bu kategorilere eklemişlerdir. Elimize ulaşan metinlerden onların varlık ile bütün kategorileri içeren en yüksek cinsi kastettiklerini görüyoruz. Fakat onlar gerçek/hakiki maddi varlığı tasarlamışlar, gerçek olanla gerçek olmayanın ayırımını yapmak için varlık kategorisini belirsiz olan "bir şey" (Ti) kategorisi ile yer değiştirmişlerdir.

Bu "bir şey" (Ti) nedir? Romalı Stoik Seneca bunu Lucilius'a yazdığı bir mektupta şöyle açıklamaktadır: "en yüksek cins kendisinin üzerinde bir şeyin olmadığı şeydir: şeylerin prensibidir, her şeye egemendir. Stoalılar bu en yüksek üzerine daha yüksek bir cins oluşturmayı istiyorlardı. Stoalıların bazılarına göre birinci cins "bir şey" (quiddam)'dir. Doğada hem var olan hem de var olmayan şeyler bulunur. Doğa hayali olarak var olan kentaurus, canavar vs. gibi ruhun bütün değişik tasarımlarını kapsar; ve doğa bunlara, substansları (cevherleri) olmadığı halde, bir şekil vermiştir."<sup>32</sup> Seneca'nın bu ifadelerinden ilk genel/evrensel kategori olan "quiddam/bir şey" in cismani olan ve cismani olmayan olmak üzere iki kategoriyi içerdiği görülür.<sup>33</sup>

Stoalılar daha tümel (yüksek) kavramlarla da ilgilenmişler ve bu tümel kavramlardan oluşan kategoriler öğretisiyle ilk nominalist ontolojinin temelini atmışlardır.<sup>34</sup> Stoalılara göre tümel kavramların bir varlığı yoktur; bunlar sadece zihinde yer alırlar. Onlar için bütün kategorilerin üzerinde yer alan, onlardan daha yüksek bir cins (kategori) vardır.

Stoalılar genellikle dört çeşit genel cins (general genus/kategori) kabul etmişlerdir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

- Ti (quiddam; bir şey)
1. Asıl neden (*Substratum*)
  2. Nitelik (*Quality*)
  3. Durum (*State*)

<sup>31</sup> T.j. De Boer, Makulat Maddesi, s. 211.

<sup>32</sup> Anton Dumitriu, *History of Logic*, C. I., Kent 1977, s. 233; Çiğdem Dürüşken, "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi*, Sayı 28, İstanbul, 1991, s. 297.

<sup>33</sup> Anton Dumitriu, *a.g.e.*, s. 233; Çiğdem Dürüşken, *a.g.m.*, s. 297.

<sup>34</sup> Çiğdem Dürüşken, *a.g.m.*, s. 296-297.

4. Durumlar arası bağlantı (*Relation between states*).<sup>35</sup>

**Asıl neden:** Asıl neden (substratum) kategorisi belirlenmemiş, soyut bir oluş ve bir objenin esas maddesidir. Bu nedenle Stoalıların asıl neden kategorisine “niteliksiz madde” de denir. Skolastik felsefede buna “ilk madde (*materia prima*)” denir. Stoalılar genel madde/cevher ve özel şeylerin (particular things) maddesini birbirinden ayırırlar. Bu ayırt etme Aristoteles kaynaklıdır. Aristoteles’in birinci ve ikinci cevher kabul etmesi gibi, Stoalılar da genel cevher (substans) ve özel cevher olmak üzere iki cevher kabul ederler. Özel cevher (tikelin maddesi) büyüyüp küçüldüğü halde genel olan cevher (tümel madde) “şey”e göre büyüyüp küçülmez. Yani substratum kategorisi miktarı henüz ölçülmemiş maddedir.<sup>36</sup>

**Nitelik:** Nitelik kategorisi belirsiz bir maddeyi belirli hale getiren bir kategoridir. Nitelikler cevher yardımıyla belirli ve özel şeyler oluştururlar. Yani, Aristoteles’in “eidos”u gibi işlem görürler. Ama, “eidos” cisimsizdir. Oysa Stoalıların nitelik dedikleri kategori cisimlidir.

**Durum ve durumlar arası bağlantı:** Durum ve durumlar arası bağlantı kategorileri, asıl (essential) olmayan veya şey concepti (kavram) ile tesadüfen ilişkili olan her şeyi içerir. Böylece ölçü/hacim, nitelik, yer, zaman, sahiplik, hareket, aksiyon, özel durum gibi, bir şeyin kavramına esas olarak ya da ârazi olarak bağlı olan kategorilerdir. Aristoteles’in cevheri hariç tutulursa bu kategoriler temelde Aristoteles kategorileriyle paralellik arz ettiği görülür.<sup>37</sup>

Stoalıların bu dört kategorisi arasında karşılıklı bir bağ vardır. Oysa Aristoteles’te kategoriler öz bakımından bağımsızdır. Stoalıların bu düşüncesine göre bir şey aynı zamanda birçok kategoriye ait olabilir. Doğal olarak Aristoteles’in kategoriler sisteminde bu durum olanaksızdır. Stoalılara göre bir şeyi tam bilebilmek için bu dört kategorinin gerektirdiği soruları cevaplandırmak gerekir.<sup>38</sup>

Aristoteles’te on kategori, mutlaklıkla genel olan cinsleri oluşturur: eylem, yer, zaman, nitelik, nicelik vs. ve böyle olduklarında mantığa aittirler; Stoalılarda ise kategoriler fizikten alınır, yukarıda da ifade edildiği gibi dört tanedirler: niteliksiz maddeden başka bir şey olmayan asıl neden (*hypokeimenon*), maddedeki ayrımları belirleyen nitelik (*poion*), varlık tarzı/durum (*pos ekhon*) ve ilişki (*pros ti*). İlk iki kategori gerçek, yani bedenli; son ikisi ise bedensizdir. Birey asıl gerçeklik olarak

<sup>35</sup> Benson Mates, *Stoic logic*, London, 1953, s.18; Anton Dumitriu, *a.g.e.*, s. 233; Jean Brun, *Stoa felsefesi* çev. Medar Atıcı, İstanbul 2003, s. 58; Çiğdem Dürüşken, a.g.m., s. 297; T.j. De Boer, *Makulat Maddesi*, s. 211.

<sup>36</sup> Anton Dumitriu, *a.g.e.*, s. 233; Çiğdem Dürüşken, a.g.m., s. 297.

<sup>37</sup> Anton Dumitriu, *a.g.e.*, s. 234; Çiğdem Dürüşken, a.g.m., s. 298.

<sup>38</sup> Anton Dumitriu, *a.g.e.*, s. 233-234; Çiğdem Dürüşken, a.g.m., s. 298.

kalırken, durum/varlık tarzı ve ilişki dış görünüşler, gerçeklik hakkında edinilmiş bakışlardır, ama özgün gerçeklikten kopukturlar.<sup>39</sup>

Stoacıların kategorilerinin dört tane olduğu kabul edilmekle beraber, onların kategori anlayışları hakkında çok da aydınlatıcı bilgi olmadığını ileri süren araştırmacılar da vardır. Mesela, Benson Mates, *Stoic Logic* adlı eserinde Stoacıların kategorileri hakkında aydınlatıcı bilginin çok az olduğunu ifade etmektedir.<sup>40</sup>

#### c. İslam Mantıkçılarında Kategoriler

Biz bu başlık altında İslam mantıkçılarının görüşlerini yansıtmaya açısından temelde Farabi, İbn Sina ve Gazali'nin kategorilerle ilgili görüşlerine yer vermeye çalışacağız. Çünkü İslam mantıkçılarının kategoriler konusundaki görüşleri temelde söz konusu filozoflara dayanmaktadır. İslam mantıkçıları kategorileri ele alma konusunda Aristoteles'i takip etmişlerdir.<sup>41</sup> Aristoteles'te olduğu gibi İslam mantıkçıları da üstünde başka cins bulunmayan üstün cinsleri (*el-ecnasu'l-aliyye*) on tane olarak kabul ederler; bunlardan biri cevher, dokuzu ise ilintidir. İlinti olanlar; nicelik, nitelik, görelilik (izafet), mekan, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgidir.<sup>42</sup> Kategorileri sıralama da İslam mantıkçıları arasında ufak tefek farklılıklar vardır. Mesela, Farabi, kategorileri sıralamada zamanı mekandan, İbn Sina ise göreliyi nitelikten önce ele alırken<sup>43</sup> Gazali, Aristoteles'in sıralamasını olduğu gibi takip eder. İslam mantıkçılarına göre kategorileri şöyle inceleyebiliriz:

**Cevher:** Cevher, varlığı kendisini niteleyene bağlı olmayan ve kendi kendine ayakta duran şeydir, insan ve ağaç gibi.<sup>44</sup> Cevher, kendi kendine var olmak bakımından ilintilerden farklıdır. İlintilerin kaybolmasıyla varlığını kaybetmez. Bütün ilintilerin varlığı cevher üzerinde gerçekleşir. Eğer cevher yok olursa, varlığı cevhere bağlı olan ilinti de yok olur.<sup>45</sup> Cevher, kendi nefsiyle kaimdir, herhangi bir mekanda yer almayan

<sup>39</sup> Jean Brun, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>40</sup> Benson Mates, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>41</sup> T.J. De Boer, Makulat Maddesi, s. 212.

<sup>42</sup> Farabi, *Kategoriler, Islamic Philosophy* içinde, C. 11, Frankfurt, 1999, s. 260, *Peri Hermeneias (Kitabu'l-İbare)*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990, s. 40; İbn Sina, *en-Necat*, Mısır, 1938, s. 80-81; Gazali, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1961; s.107,313; *Makasidu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır, 1961, s. 48,163; Averros, *Middle Commentary On Porphyry's Isagoge*, (İng. Çev. Herbert A. Davidson), Cambridge, 1969, s. 35. Bkz. Aristoteles, *Organon-I, Kategoryalar*, s. 6, *Organon-V, Topikler, Organon, V, Topikler*, İstanbul, 1996, s. 15,16; Ebi Salt Dani, *Kitabu Takvimu'z-Zihn, Islamic Phylosophy* içinde, c.81, Frankfurt, s. 10; İzmirli, İ. Hakki, *Felsefe Dersleri*, 1330, s. 76.

<sup>43</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 80-81; Aristoteles, *Organon-I, Kategoryalar*, s. 6; Farabi'nin kategoriler sıralaması için bkz. Farabi, *Kategoriler*, s. 289,290. Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul, 1969-1970, C.2. s. 19; M. Naci Bolay, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1990, s. 34.

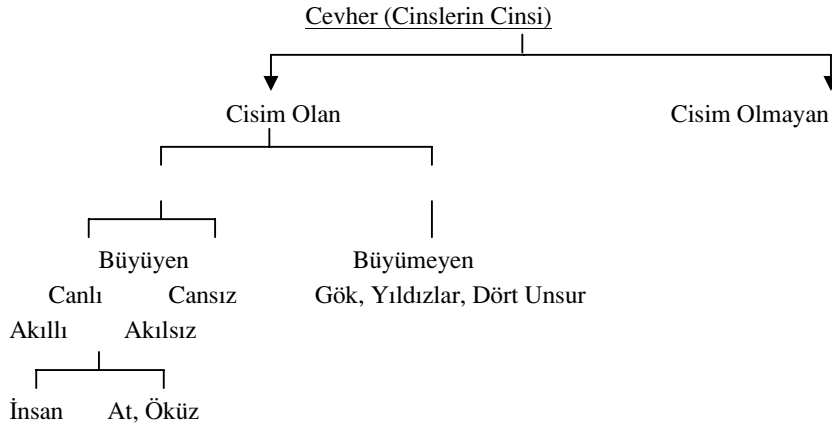
<sup>44</sup> İbn Sina, *el-Mücezû-Sağır fi'l-Mantık* (çev. Ali Durusoy), *M.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı, 13-14-15, İstanbul, 1997, s. 152; Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107.

<sup>45</sup> Farabi, *Peri Hermeneias (Kitabu'l-İbare)*, s. 40.

her varlık cevherdir. Form (suret) ve heyula her hangi bir öznedede (mevzuda) yer tutmadıkları için cevherdirler. Cevher, Gazali'ye göre heyula, suret, cisim ve ayırıcı akıl (*el-aklu'l-mufarık*) olmak üzere dört guruba ayrılmaktadır. Heyula, form ve ayırıcı akılın ispatı burhan, cismin ispatı ise gözlem ile olmaktadır.<sup>46</sup>

Cevher ile ilinti arasındaki farkın anlaşılması için renk ve suyun akıcılığı örnek verilebilir. İnsan ve cismin varlığı olmadan renklilikleri söz konusu olamaz. Çünkü insan olmak veya cisim olmak renkliliğe bağlı değildir. Yine su, havaya dönüştüğü zaman akıcılığını kaybeder, fakat mahiyeti değişmez; yani suyun akıcılığını yitirmesi, bir şeyin sıcak ve soğuk olması gibi değildir. Buna göre mahiyetini kaybetmeyen özünü koruyan her şey cevher, değişen şeyler de ilinti olarak kabul edilir.<sup>47</sup>

Farabi ve Gazali, cevherin kısımlarını şöyle sıralarlar: Cevher, “cisim” ve “cisim olmayan”; cisim, “büyüyen (gıdalanın)” ve “büyümeyen (gıdalanmayan)”; büyüyen, “canlı” ve “cansız”; canlı “insan” ve “insan olmayan” sınıflarına ayrılır. Büyümeyen (gıdalanmayan) cisimler grubuna; gök, yıldızlar, dört unsur (*enasır-ı erbaa*) ve bütün madenler girer.<sup>48</sup> Bu sınıflandırmadaki fertler, ferdi cevherler, külliler ise, külli cevherler olarak isimlendirilir.<sup>49</sup>



<sup>46</sup> Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 143.

<sup>47</sup> Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 313.

<sup>48</sup> Bkz. Farabi, *Kategoriler*, s. 260; Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 316. *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Mısır, h.1322, C.I, s. 14; *Mihakku'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994, s. 136; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 49; M. N. Bolay, *a.g.e.*, s. 34-35.

<sup>49</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 260; Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 314; M. N. Bolay, *a.g.e.*, s. 33,35.

(Türlerin Türü)

Farabi ve İbn Sina ilinti ile ilgi herhangi bir ayırma gitmeden cevherden sonra sırayla diğer kategorileri ele alırken, Gazali, ilintiyi özünün tasavvurunda dışardan bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duymayan ve özünün tasavvurunda dışardan bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duyan ilinti olmak üzere ikiye ayırarak, birincisinin altında nicelik ve niteliği, ikincisini altında ise görelî, mekan, zaman, durum, sahip olma, etki, edilgi kategorilerini ele alır.<sup>50</sup>

**Nicelik (kemmiyet):** Uzunluk, derinlik, zaman gibi ölçme, artma, eksilme ve eşitlik sebebiyle cevhere ilişkin bir ilintidir.<sup>51</sup> Bu tür ilinti, tasavvurunda dışardan bir şeye bağlanmaya ihtiyaç duymaz. Fakat kendisi dolayısıyla cevherlerde bölünme meydana gelir. Bir arşın sahibi (zira'), üç arşın sahibi gibi.<sup>52</sup>

Farabi'ye göre nicelik, "kendinden bir parçayla o şeyin bütünü ölçülebilen şeydir."<sup>53</sup> Nitekim buna sayı, çizgi, yüzey/satıh, mekan, zaman, sözler ve kelimeler örnek verilebilir. Bu niceliklerden herhangi birisi ele alınacak olursa, kendisinde birbirine eşit sayılan bölümlerin mevcut olduğu görülür. Başka bir ifade ile beş sayısında olduğu gibi, bir ölçü (ki o da "1"dir) mevcuttur. İşte bu "1" beşi beş defada ölçer, yani onu beşe böler ve böylece bu "beş"i meydana getiren parçalar görülmüş olur. On sayısı da böyledir: Mesela "2" bu sayıyı, beş defada ölçecek veya onu beş bölüme ayıracak ve onu da meydana getiren bir takım cüzlerin bulunduğu anlaşılacaktır.<sup>54</sup>

İslam mantıkçıları Aristoteles'te olduğu gibi niceliği, sürekli (*muttasıl*) ve süreksiz (*munfasıl*) olmak üzere iki kısma ayırırlar.<sup>55</sup>

**1. Sürekli nicelikler:** Sürekli nicelikler, bölümleri arasında müşterek bir sınır düşünölebilen şeylerdir. Bu müşterek sınır sayesinde, sınırın iki yanında kalan bölümleri birbirine dokunur.<sup>56</sup> Çizgi, nokta, yüzey, cisim, zaman birer sürekli niceliktir.<sup>57</sup>

**2. Süreksiz nicelikler:** Ortalarında eşit bölümleri için müşterek uç teşkil edecek bir sınır bulunması imkansız olan niceliklerdir. Söz ve sayı gibi.<sup>58</sup> Buna göre ortasında

<sup>50</sup> Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 163.

<sup>51</sup> Farabi, *Kategoriler*, s. 261; İbn Sina, *el-Mücezû-Sağır fi'l-Mantık*, s. 152, *en-Necat*, s. 80; Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 163; *Miyaru'l-İlm*, s. 317.

<sup>52</sup> Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 163, *Miyaru'l-İlm*, s. 107.

<sup>53</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 261; M. N. Bolay, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>54</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 261; Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 318; M. N. Bolay, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>55</sup> Farabi, *Kategoriler*, s. 263; İbn Sina, *en-Necat*, s. 80; Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 166. *Miyaru'l-İlm*, s. 317-318.

<sup>56</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 263.

<sup>57</sup> Bkz. Farabi, *a.g.e.*, s. 262-263; Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 166, *Miyaru'l-İlm*, s. 317,318.

<sup>58</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 263; İbn Sina, *en-Necat*, s. 80; Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 318.

müşterek bir sınır bulunan her şey sürekli, ortalarında kendilerini ikiye ayıracak ve ayırdığı iki kısım arasında müşterek bir sınır olması imkansız olan şeyler ise süreksiz niceliktir. Süreksiz niceliğe “on” sayısı örnek verilebilir. “On” sayısının iki parçası, mesela “beş” ve “beş” tir. Fakat “on” sayısını meydana getiren iki tane “beş” arasında (mesela çizgide bulunduğu gibi) ortak bir sınır bulmak mümkün değildir.<sup>59</sup>

**Nitelik (keyfiyet):** Nitelik, “fertlerle ilgili olarak “O nasıldır?” sorusunu soran birisine verilebilecek bir cevaptır” şeklinde tanımlanır. Kısaca nitelik, cisimde sabit olarak bulunan her durumdan ibarettir, beyazlık ve siyahlık gibi.<sup>60</sup> Gazali niteliğe renkler ve şekilleri örnek vererek ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışır.<sup>61</sup>

Farabi’ye göre, bir yüksek cins olan nitelik, dört orta cins ayrılır. a. Meleke ve hal, b. Tabî kuvvet ve tabî kuvvetsizlik, c. İnfiali keyfiyet ve çeşitleri, d. Kemiye olmak bakımından kemiyette bulunan keyfiyetler.<sup>62</sup> Gazali’ye göre nitelik, tasavvurunda dışardan bir şeye ihtiyaç duymaz ve kendisi dolayısıyla cevherlerde bir bölünme meydana gelmez; renk, tat, koku, sertlik, kuruluk, sıcaklık, soğukluk gibi duyu ile idrak edilen duyular (*mahsusat*) ve olgunluğa (*kemal*) yatkın olmak veya olmamak, sağlıklı olmak-olmamak, güçlü olmak, zayıf ve hasta olmak gibi duyularla idrak edilmeyen, duyuların dışında başka bir şeyle idrak edilen niteliksel ilintiler gibidir.<sup>63</sup>

İbn Sina, keyfiyetleri duyularla algılanan ve duyularla algılanmayan şeklinde bir ayrıma gider. Ayrıca İbn Sina, Farabi’nin dört orta cins olarak ele aldığı keyfiyetlerin sadece ikisini yani tabî kabiliyet (kuvvet) ve tabî kabiliyetsizlik (kuvvetsizlik) ile meleke ve hal’i ele alır.<sup>64</sup> İbn Sina’daki niceliklerle ilgili ayrıma Gazali’de de rastlamaktayız. İbn Sina ve Gazali’nin bu ayrımını Farabi, infiali keyfiyetler ve infialer grubu içerisinde ele alır. Bazı mantıkçılar, ayrıca niteliği, niceliğin ne olduğu yönüyle “nicelikle özelleşen” ve “nicelikle özelleşmeyen” şeklinde ikiye ayırarak, birincisine; “yüzeyin dörtgen”, “çizginin düz” ve “sayının tek ve çift” olmasını örnek verir. Nicelikle özelleşmeyen nitelik ise; “duyularla kavranan (*mahsus*)” ve “duyularla kavranamayan (*gayri mahsus*)” şeklinde ikiye ayrılır.<sup>65</sup>

**Görelî (İzafet):** “Biri diğerine kıyas ile söylenen iki şey arasında aynıyle ve kendisiyle vaki bir nisbettir.”<sup>66</sup> Diğer bir ifade ile babalık, kardeşlik, evlatlık, komşuluk,

<sup>59</sup> Farabi, *a.g.e.*, s.263; M. N. Bolay, *a.g.e.*, s. 38. Ayrıca bkz. *Miyaru’l-İlm*, s. 318.

<sup>60</sup> Farabi, *Kategoriler*, s. 266; İbn Sina, *a.g.e.*, s. 81; Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. s. 107,319.

<sup>61</sup> Bkz. Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 168-169.

<sup>62</sup> Farabi, *Kategoriler*, s. 266

<sup>63</sup> Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s.163.

<sup>64</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>65</sup> Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 319-320. Bkz. İbn Sina, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>66</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 269.

arkadaşlık, paralellik, sağında ve solunda bulunma şeklinde karşıtların bulunmasından dolayı cevherde meydana gelen ilintidir.<sup>67</sup> Yani varlığı bir başka şeye kıyasla olan niteliklidir.<sup>68</sup> Mesela, babalık vasfı; karşısında evlatlık bulunmadan, babaya ait bir özellik olamaz.<sup>69</sup> Görelide iki kat, yarım, çocuk, baba gibi örnekler verilebilir.<sup>70</sup> Görelide kategorisi “O, onun nesidir?” sorusuna verilen cevapta bulunur.<sup>71</sup>

Gazali’ye göre görelilik, cevher ve arazda meydana gelir ve izafe edildiği kategorilere nisbetle bir takım kısımlara ayrılır:

Cevhere nisbetine; baba ve çocuk, efendi ve köle vb.

Niceliğe nisbetine; küçük ve büyük, az ve çok, yarım ve tam vb.

Niteliğe nisbetine; meleke ve hal, his ve mahsus, ilim ve malum.

Mekana nisbetine; yukarı ve aşağı, üst ve alt, sağ ve sol.

Zamana nisbetine göre ise; hızlı ve yavaş, önce ve sonra gibi örnekler verilebilir.<sup>72</sup>

Gazali, görelideyi bir de şu kısımlara ayırmaktadır:

1. İzafe edilenlerin ikisinin isimlerinin değişmesi; baba ve çocuk, efendi ve köle gibi.

2. İsimleri bir birine uygun olanlar; kardeşin kardeşle, arkadaşın arkadaşla ve komşunun komşuyla olması gibi.

3. İsmın kökünün değişmesi ve türevlerinin değişmemesi; malik ve memluk, alim ve malum gibi.

Muzaf olmadığı zaman, görelide gerçekleşmez, “baba” insandır ancak o, insan olması itibarıyla muzaf değildir, çünkü onun izafetine delalet eden baba lafzıdır. İzafete lafzın delalet etmesi, iki yönden uygun olmalıdır; yani “baba, çocuk için babadır” ve “çocuk, baba için çocuktur.” Eğer “baba” insanın babasıdır denirse, insan çocuk için insandır demek mümkün değildir.<sup>73</sup> Görelide ittihadın gözetilmesi gerekir. İki izafe edilenden biri daha muhassal olarak bilindiğinde, diğersinin de aynı şekilde bilinmesi izafetin özelliklerindedir; onlardan birinin varlığı diğersinden önce veya sonra değil, onun varlığıyla birlikte olur.<sup>74</sup>

**Mekan:** Mekan, alta ve üstte olması şeklinde nesnenin bir mekanda bulunması<sup>75</sup> ya da cevherin, kendisinde bulunduğu mekana nisbet edilmesidir. Mekan, “O

<sup>67</sup> Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 164. Bkz. Ebu Salt Dani, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>68</sup> Farabi, *Kategoriler*, s. 269; İbn Sina, *a.g.e.*, s. 80-81; Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 320.

<sup>69</sup> Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 164; *Miyaru'l-İlm*, s. 320.

<sup>70</sup> Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107.

<sup>71</sup> N. Keklik, *a.g.e.*, C.2, s. 39.

<sup>72</sup> Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 321.

<sup>73</sup> A.g.e., s.322. Bkz. Farabi, *Kategoriler*, s. 270.

<sup>74</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.323.

<sup>75</sup> Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 164.



nerededir?” sorusunun cevabı olarak da tarif edilebilir. Mesela “Zeyd nerededir?” sorusuna, “O evdedir, çarşıdadır” vs. şeklinde cevap verilir.<sup>76</sup> Mekan kategorisi, bir cismin kendi mekanına olan nisbeti, bağlılığıdır. Fakat bu, ne bizzat mekanın kendisidir ne de mekan ve cisimden mürekkeptir.<sup>77</sup>

Gazali’ye göre, bütün cisimler bir mekandadır, ancak bunlardan bazıları açıkça bilinir; insan, tek bir alem gibi. Diğer bazılarının mekanı ise te’vil ile bilinir; bütün alemin mekanının bilinmesi gibi.<sup>78</sup>

Farabi de olduğu gibi Gazali’de de mekanın iki türü vardır: Bizzat bir yerde olan şeyin mekanı ve izafet ile bir yerde olan şeyin mekanı.

a. Bizatihi Mekan: evdedir, çarşıdadır, vs.

b. İzafi Mekan: yukarıda, aşağıda, sağda, solda, etrafta ve ortada, arasında, arkasında, yanında, beraber, üstünde vs.<sup>79</sup>

Bu ayrım göz önünde bulundurulduğunda, bir cismin bulunduğu cüz’i mekan, onun zati mekanıdır, gerçekte mekan olmayan fakat bir başka varlığa nisbetle söylenen şey de izafi mekan olmaktadır.

**Zaman:** Zaman, “Ne zaman?” sorusunun cevabı olarak söylenen şeydir.<sup>80</sup> Yani nesnenin dün, önceki yıl, bugün gibi, bir zamanda bulunmasıdır.<sup>81</sup> Farabi zaman kategorisini, “bir şeyin belirli bir zamana taallukudur”<sup>82</sup> şeklinde tanımlar. İbn Sina’ya göre ise zaman, geçmişte, gelecekte veya belli bir zaman içinde bulunmayı ifade eden yüklemidir.<sup>83</sup>

Zaman; şimdi, geçmiş veya gelecekte olması bakımından tanımlanır. Bu tanımlama ya dün, dünden önce, yarın, gelecek yıl, yüz seneye kadar gibi meşhur isimlerle ya da sahabe dönemi, hicret vakti gibi şimdiye kadar bilinen hadiselerle olur.<sup>84</sup> Ayrıca, meydana gelen bir hadisenin “birinci” ve “ikinci” olmak üzere iki tane zamanı vardır. Mesela, savaştan filan sene, filan ay, filan gün saat altıda olmasında, “saat altı” ifadesi “birinci” zamandır. Yani asıl zaman “şu saatlerde” dediğimiz zamandır. “İkinci” zamanı ise filan senenin, filan ayının, filan günü vs., den ibarettir.<sup>85</sup>

<sup>76</sup> Farabi, *Kategoriler*, s. 290; İbn Sina, *en-Necat*, s. 81; Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 107,323.

<sup>77</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 290; İbn Sina, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>78</sup> Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 323.

<sup>79</sup> A.g.e., s. 324; Bkz. Farabi, *a.g.e.*, s. 291.

<sup>80</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 324.

<sup>81</sup> Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 164. Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 107.

<sup>82</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 289.

<sup>83</sup> İbn Sina, *el-Mücezzi-Sağır fi’l-Mantık*, s. 153; İbn Sina, *en-Necat*, 81.

<sup>84</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 324.

<sup>85</sup> Bkz. Farabi, *a.g.e.*, s. 289,290; Gazali, *a.g.e.*, s. 325,326.

**Durum (vaz’):** Durum, oturuyor, uzanıyor, ayakta, yaslanmış, yatmıştır gibi cismin bazı parçalarının diğer parçaları ile olan ilişkisidir.<sup>86</sup> Farabi durumu, “belirli (mahdud) bir cismin cüzlerinin, içinde buldukları belirli bir mekanın bölümlerine müsavi veya uygun olmasıdır”<sup>87</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Böyle bir hal ise her cisimde mevcuttur. Çünkü her cismin belli bir durumda مکانı vardır. Mesela, bilindiği gibi insan, durum kategorisinde çeşitli durumlara sahip olabilir; durmak, oturmak, dikilmek, yaslanmak, sırtüstü yatmak gibi. İşte bu durumlarda insanın başı, sırtı, omuzları gibi organlarından her biri ya kendisine uygun yahut da ona müsavi olan bir mekan parçasında bu adı geçen durumlardan birinde bulunur.<sup>88</sup>

Gazali’ye göre, insan yürüdüğü zaman, onun durumu değil, üzerinde olduğu mekan değişir, çünkü durum, مکانın değişmesi değildir. Ona göre bazen durum, cismin kendi zatına nisbetle olur, insanın cüzleri gibi. Bazen de başka bir cisme izafet ile olur, orta, sağ, alt, üst ve diğer yönler bakımından izafetin kendisinde sabit olduğu mekan böyledir. Böylece, durum hem zat ile hem de izafet ile meydana gelmektedir. Fakat zatı itibarıyla durumu olmayan şeyin, izafet ile durumu olmaz. Ayrıca durum, bazen ilk özel مکانına (birinci مکان), bazen de kendisi ve kendisinin çevresindekiler arasında müşterek olan ikinci مکانa nisbetle olur. Çünkü her insan için hem kendisi hem de çevresindeki şeyler bakımından bir مکانı vardır.<sup>89</sup>

**Sahip olma:** Nesnenin, yer değiştirmesi ile içinde yer alan şeyin de yer değiştirmesidir. İnsanın sarıklı, giyinik, ayakkabılı olması veya atın semerli ve gemli olması böyledir. Atın veya insanın yer değiştirmesi ile kendileriyle bulunan şeyler de yer değiştirir. Eğer bir nesne bir nesneyi kuşatmıyor fakat onun yer değiştirmesi ile değişiyorsa kuşatan, kuşatılan nesnenin mülkü değildir. Mesela, giysisini başının üstünde taşıyan, giyinik değildir. Bir nesne bir nesneyi kuşatıyor fakat onun yer değiştirmesi ile yer değiştirmiyorsa yer değiştirmeyen, yer değiştirenin mülkü değildir. Ev, insanı; kap, suyu kuşatır, fakat ikisi de kendilerini kuşatan şeyin yer değiştirmesi ile yer değiştirmez.<sup>90</sup>

Sahip olma ikiye ayrılır:

- a. Tabii sahip olma: canlının derisi ve kaplumbağanın kabuğu gibi.
- b. İradi sahip olma: insanın gömleğinin olması gibi.

<sup>86</sup> İbn Sina, *el-Mücezû-Sağir fi’l-Mantık*, s. 153; İbn Sina, *en-Necat*, 81-82; Gazali, *Makasidu’l-Felasife*, s.164; *Miyaru’l-İlm*, s.107.

<sup>87</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 291.

<sup>88</sup> A.g.e., a.y. Bkz. Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 325.

<sup>89</sup> Gazali, *Makasidu’l-Felasife*, s. 326.

<sup>90</sup> Farabi, *Kategoriler*, s. 292; İbn Sina, *en-Necat*, s. 82; Gazali, *Makasidu’l-Felasife*, s. 164; *Miyaru’l-İlm*, s. 326-327.

Bir kova içinde suyun bulunması kovanın suya sahip olduğunu göstermez. Çünkü kova, suyun intikal ettirilmesiyle intikal etmez tersine su, kovanın intikaliyle yer değiştirmektedir.<sup>91</sup> Gazali'ye göre suyun kovada taşınması, sahip olma kategorisine değil, mekan kategorisine girer.<sup>92</sup>

**Etki:** Başkasına etki ederken, nesnenin etken (fail) olmasıdır; yanma eylemi esnasında ateşin yakıcı ve sıcak olması, yakıyor, kesiyor gibi.<sup>93</sup> Diğer bir ifade ile etki, cevherde mevcut olan şeyin kendisinin dışında olan bir şeye etki yoluyla nispet edilmesidir.<sup>94</sup> Etki kategorisinin var olabilmesi için her şeyden önce etkilenebilen bir şeyin olması gerekir.<sup>95</sup>

Gazali, varlığın sebeplerine inanan bir kimseye göre, kardaki soğukluğu, ateşteki sıcaklığı, eşyadaki kesilmeyi meydana getiren bir sebebin var olduğunu ifade eder. Sebep yönüyle olan bu nisbet, etki olarak isimlendirilir. Çünkü “ısıtıyor, soğutuyor” dendiği zaman, “ısıtıyor”un anlamı ısıtma, “soğutuyor”un anlamı ise soğutma fiilini gerçekleştirmektir. Böyle biri, iradesi olmayan her şeyin fiilini mecazi olarak gördüğü için, bunların etki olarak isimlendirilmelerinin mecazi olduğunu kabul eder. Fakat bu durum onun “onu ateş ısıttı” sözünü inkar etmesini gerektirmez.<sup>96</sup>

**Edilgi:** Edilgi, etkinin karşıtıdır yani suyun ısınması, soğuması, siyahlaşması ve beyazlaşması gibi nesnenin sürekli başka bir şeyden etkileniyor olmasıdır. Isınma, ısıdan, siyahlaşma da siyahtan farklıdır. Çünkü ısı ve siyahlık tasavvurunda başka şeye bağlanmaya ihtiyaç duymayan niteliklerdendir.<sup>97</sup> Edilgi, bir cevherin bir şeyden başka bir şeye veya bir halden başka bir hal'e geçmesi şeklinde gerçekleşir.<sup>98</sup> Her edilginin mutlaka bir faili vardır. Her “ısıtılan” ve “soğutulan” şeyin inanan bir kimseye göre, zorunlu olarak bir “ısıtıcı” ve “soğutucu” vardır.<sup>99</sup>

Kısacası, edilgi değişiklik demektir. etkilenme ve değişimin olması, nesnenin bir durumdan başka bir duruma intikal etmesidir.<sup>100</sup> Mesela, sıcaklığın artması ve eksilmesi,<sup>101</sup> saçın siyahlıktan beyazlığa dönüşmesi birer etkilenmedir. Saçın siyahlıktan beyazlığa dönüşmesi, büyüklükte tedrici olarak meydana gelir. Suyun soğukluktan

<sup>91</sup> Bkz. Farabi, *a.g.e.*, s. 292; Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 327.

<sup>92</sup> Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 327.

<sup>93</sup> Bkz. İbn Sina, *a.g.e.*, s. 82; *el-Mûcezü-Sağır fi'l-Mantık*, s. 153; Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 165;

<sup>94</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 293; Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 327; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 170.

<sup>95</sup> Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 170.

<sup>96</sup> Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 327.

<sup>97</sup> Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 165. Bkz. İbn Sina, *en-Necat*, s. 82.

<sup>98</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 292.

<sup>99</sup> Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 327.

<sup>100</sup> Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 165; *Miyaru'l-İlm*, s. 328.

<sup>101</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 292; Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 165;

sıcaklığa dönüşmesi de bir etkilenmedir. Su ısıtıldığı zaman, kendisindeki soğukluk yavaş yavaş azalır ve soğuk ile sıcak suyun bir araya gelmesiyle sudaki soğukluk sıcaklığa dönüşür. Ancak suyun ısıtılma işlemi her durdurulduğunda onun sıcaklığı ve soğukluğu kendisinden önceki ve sonraki durumdan farklı olur, yani ısıtılma işlemi boyunca istikrarlı bir durumu olmaz. Cisimde istikrar varsa, sıcaklık artıp eksilmiyorsa, cisim ısı ile nitelenir ve edilgen olmaz.<sup>102</sup> Edilgiye, yakılıyor, kesiliyor gibi örnekler de verilebilir.<sup>103</sup>

Yukarıda zikredilen on kategori üstün cinslerdir, bunların tanımla bilinmeleri mümkün değildir. Çünkü bunlardan daha genel bir cins yoktur.<sup>104</sup> Bu on kategori bir tek şahısta toplanabilir: Mesela, fakih, filan kişidir (*cevher*), uzundur (*nicelik*), esmerdir (*nitelik*), filanın çocuğudur (*görelî*), oturuyor (*durum*), evindedir (*mekan*), şu senede (*zaman*), öğretiyor (*etki*), öğreniyor (*edilgi*), ipek elbiselidir (*sahip olma*).<sup>105</sup>

Cevher dışındaki dokuz kategori, fiziksel nesnelere değışebilen özelliklerini ifade eder. Mesela, bir insan zaman içinde yaşlanacak, boyu, kilosu, yaptığı iş değışecek, ama o insan aynı kişi olarak kalacaktır.<sup>106</sup> O insanın aynı kişi olarak kalması cevher, yaş, boy, kilo gibi özelliklerinin değışmesi ise ilintiyi ifade eder. Bu durum söz konusu dokuz kategorinin, fiziksel nesnelere değışebilen, gelip-geçici, özelliklerini ifade etmeye yaradığını göstermektedir.<sup>107</sup>

Kategoriler, mevcut varlıkların cinsleridir. Bunlara delalet eden lafızlar, onların zihindeki izleri sebebiyle olur. Yani nefiste suretlerinin sabit olmasıyla bunlar ilim haline gelir ve bir şey bu kategorilerden birine dahil olmadıkça bilinmez.<sup>108</sup>

#### d. Kant ve Ernest von Aster'a Göre Kategoriler

Kant'ın (öl. 1804) kategori anlayışı Aristoteles, Stoa ve İslam mantıkçılarının anlayışından farklıdır. Aristoteles'e göre, kategoriler varlığa ait iken, Kant'a göre müdrikenin a priori kalıplarıdır ve zihne aittirler. Bunlar zihinde tecrübeden önce mevcuttur ve bilgi sadece bunlarla elde edilir.<sup>109</sup>

Kant'a göre kategoriler sistemi saf aklın her nesnenin tüm ele alınışlarını sistematik kılarak, her metafizik düşünce araştırmasının nasıl ve hangi noktalar aracılığıyla yapılması gerektiği konusunda, kendisinde şüphe edilmeyecek bir talimat ya

<sup>102</sup> Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 328, *Makasidu'l-Felasife*, s. 165.

<sup>103</sup> İbn Sina, *el-Mücezû-Sağir fi'l-Mantık*, s. 153; İbn Sina, *en-Necat*, s. 82; Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107.

<sup>104</sup> Bkz. Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 170.

<sup>105</sup> Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 108. Bkz. Averroes, *a.g.e.*, s. 35; İ.Hakkı İzmirli, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>106</sup> Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 15, *Mihakku'n-Nazar*, s. 137.

<sup>107</sup> Şafak Ural, *Temel Mantık*, İstanbul, 1985, s. 30; Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>108</sup> Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 108.

<sup>109</sup> N. Öner, *Klasik Mantık*, s. 41; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1984, s. 107.

da ipucu verir.<sup>110</sup> Kategorilerin gördüğü iş, deney verilerini birbirine bağlamak, birleştirmektir, bir sentezdir.<sup>111</sup> Ona göre kategoriler, nicelik, nitelik, görelilik ve modalite olmak üzere dört kısma ayrılır. Bunlar da kendi aralarında üçer kısma ayrılırlar, böylece on iki kategori elde edilmiş olur.

Niceliğe göre: birlik, çokluk, tümlük (bütünlük).

Niteliğine göre: gerçeklik, olumsuzluk, sınırlılık.

İlişkilerine göre (görelilik): töz (cevher ve ilinti), neden (nedensellik ve bağımlılık), birliktelik (ortaklık veya karşılıklı eylem).

Kipliğine göre: olanak (imkan ve imkansızlık), varoluş (varolma ve varolmama), zorunluluk (zorunluluk ve olumsuzluk).<sup>112</sup>

Kant, Aristoteles'in, dogmatikler ve rasyonalistler tarafından benimsenmiş "kategoriler, mantığın esas mefhumlarıdır" şeklindeki görüşüne karşı çıkmış, onun kategoriler anlayışından farklı kategoriler ortaya koymuştur. Kant'a göre düşünmek, eşyayı tertip etmek faaliyetidir, bu nedenle kategorilerin metafizik hiçbir mahiyeti yoktur, aksine onlar zihnin ideal ve deneyden önceki apriori formlarıdır, biz tecrübemizi onlarla yaparız. Zihindeki ana mefhumlar, nesnelere mevcut değildir. Çünkü biz dış dünyayı yani alemi bir takım nitelikleri olan objeler olarak kavrarız. "Bu niçin böyledir?" sorusuna Aristoteles; "eşyanın mahiyeti öyledir de ondan" derken, Kant "zihnimizin yapısı bizi evreni, dış dünyayı öyle anlamaya sevk ediyor da onun için" şeklinde cevap verir.<sup>113</sup>

Aristoteles'in kategorileri objenin bünyesini aksettirir; eşya, kategorilerin kendisini gösterdiği şekildedir. Halbuki Kant için kategoriler sadece düşünmenin formlarıdır. Ona göre, biz eşyanın kendisinin nasıl olduğunu bilemeyiz, objeleri ancak zihnimizin formları olan kategorilere göre düşünmeğe mecbur kalırız.<sup>114</sup> Aristoteles'te kategoriler hem varlığın hem düşüncenin özellikleri oldukları halde, Kant'ta yalnız düşüncenin özellikleridir.<sup>115</sup>

Kant'tan sona kategorileri inceleme konusu yapan Ernest von Aster, kategorilerle ilgili her objeye dört soru sorulabileceğini ve bu sorulara verilecek cevapların da kategorileri oluşturacağını ifade eder. Ona göre ilk önce bir objeyi hangi kavram ya da

<sup>110</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena*, (çev. İonna Kuçuradi – Yusuf Örnek), Ankara, 1995, s. 77.

<sup>111</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1999, s. 355

<sup>112</sup> Immanuel Kant, *a.g.e.*, s. 54; *Pratik Usun Eleştirisi*, (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul, 1994, s. 111; Bkz. Bertrand Russell, *Batı Felsefe Tarihi* (çev. Muammer Sencer) İstanbul, 2000, s. 53; N. Öner, *a.g.e.*, s. 41,42; N. Taylan, *a.g.e.*, s. 89,90. S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, 1990, s. 128-129; Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 106-107.

<sup>113</sup> N. Taylan, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>114</sup> Ernest Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1943, s. 160.

<sup>115</sup> Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 107.

kavramlar altına koyabileceğimizi sorabiliriz. Çünkü kavramlar altına konamayacak hiçbir obje yoktur. Daha sonra bu objenin ne gibi nitelikleri olduğu sorulabilir. Nitelikleri olmayan hiçbir obje yoktur, nitelikleri olmayan bir obje bir hiç olur. Üçüncü olarak, her obje karşısında bu objenin başka objelerle ne gibi bir bağıntısı olduğu sorulabilir. Her objenin başka bir objeyle bir mekan-zaman bağıntısı vardır. Son olarak da her obje karşısında bu objenin var mı?, yok mu? olduğu sorusu sorulabilir.<sup>116</sup>

Böylece yüklem, altına konunun girdiği bir kavram, konuya yüklenen bir nitelik, iki ya da daha çok obje arasındaki bir bağıntı, objenin var olduğu ya da olmadığına ilişkin bir ifade olabilir.<sup>117</sup> Buna göre Ernest von Aster, Aristoteles gibi on değil, dört kategori kabul etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Aster'e göre Aristoteles'in on kategorisi, gerçekte mantık kategorileri değil, gramer kategorileridir. Örneğin Aristoteles'in "etkin" ve "edilgin" olarak kabul ettiği kategoriler, gerçekte kategori değildir. Çünkü, bütün objeler etkin ve edilgin değildir. Etkinlik ile edilginlik, bir yandan dil formları, öbür yandan da ruhsal hallerdir. Her obje, nitelikleri bulunduğu gibi, etkin ve edilgin olamaz; ancak ruhsal bir hayatı olanlar etkin ve edilgin olabilir. Buna göre etkin ve edilginlik, mantıkla ilgili değil, bir yandan gramer formları, öbür yandan da belirli varlık gruplarının ruhsal halleriyle ilgilidir.<sup>118</sup> Aster ayrıca Kant'ın kategorilerine de değinerek ondan farklı düşündüğü yerleri irdeler.<sup>119</sup> Yani Aster kategoriler konusunda Aristoteles'ten farklı düşündüğü gibi Kant'tan da farklı düşünmektedir.

### Sonuç

Mantık tarihine baktığımızda Aristoteles'in kategorilerinin bir çok batı ve İslam filozofu tarafında kabul edildiğini görürüz. Ancak bazı filozoflar Aristoteles'in kategorilerini olduğu gibi kabul ederken, bazıları da Aristoteles'in eksik bıraktığı noktaları tamamlamışlardır. Aristoteles'in kategorileri varlıkla ilgilidir, bu kategorileri kabul eden Müslüman filozoflar da onların varlıkla ilgili olduğunu ifade ederek, Aristoteles'in eksik bıraktığı kısımları açıklama çabası içerisinde olmuşlardır. Ancak kategorileri Aristoteles gibi kabul etmeyenler olduğu gibi onların varlıkla ilgili olmadığını ileri süren filozoflar da olmuştur. Nitekim Stoa mantığında, Aristoteles gibi on değil, dört kategori kabul edilir. Stoalılara göre genel kavramların bir varlığı yoktur; bunlar sadece zihinde yer alırlar. Son dönem mantıkçılarından olan Kant ve von Aster'in de kategoriler konusunda Aristoteles, Stoa ve İslam mantıkçılarından farklı

<sup>116</sup> Ernest von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1994, s. 108.

<sup>117</sup> Ernest von Aster, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>118</sup> Ernest von Aster, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>119</sup> Bkz. Ernest von. Aster, *a.g.e.*, s. 112-120.

düşündüklerini görüyoruz. Kant dört kategori kabul edip bunların her birini üçe ayırıp, toplam on iki kategori kabul ederken Aster, Stoa mantıkçılarındaki olduğu gibi sadece dört kategori kabul etmektedir. Kategorilerin sayısı, varlığa mı yoksa zihne mi ait olduklarının yanı sıra, mantığın mı yoksa metafiziğin mi konusu oldukları da filozoflar tarafından tartışılmıştır. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda kategorilerin değişmez bir listesinin olmadığı sayılarının filozoflara göre değiştiği, felsefede genel olarak kategorilerden temel yüklem/kavramların anlaşıldığını görülür.

### KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1984.  
Ali Sedat, *Mizan 'ul-Ukul*, İstanbul 1303.  
Aristoteles, *Kategoriyalar*, çev. H. R. Atademir, İstanbul 1995.  
Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985.  
Aristoteles, *Topikler*, İstanbul, 1996.  
Atademir, H. R., *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974.  
Averroes, *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*, Cambridge, 1969.  
Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1990.  
Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, 1990.  
Brun, Jean, *Stoa felsefesi* çev. Medar Atıcı, İstanbul 2003.  
Çotuksöken, Betül - Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, 1993.  
Dumitriu, Anton, *History of Logic*, C. I., Kent 1977.  
Dürüşken, Çiğdem, "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi*, Sayı 28, İstanbul, 1991.  
Farabi, *Kategoriler*, *Islamic Philosophy* içinde, C. 11, Frankfurt, 1999.  
Farabi, *Peri Hermeneias (Kitabu'l-İbare)*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990.  
Gazali, *el-Mustasfa min İlm-i Usul*, Mısır, h.1322, C.I, s. 14;  
Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır, 1961.  
Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994.  
Gazali, *Miyaru'l-İlm*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1961.  
Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1999.  
İbn Sina, *el-Mücezû-Sağir fi'l-Mantık* çev. Ali Durusoy, *M.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı, 13-14-15, İstanbul, 1997.  
İbn Sina, *en-Necat*, Mısır, 1938.  
Kant, Immanuel, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul, 1994.  
Kant, Immanuel, *Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi – Yusuf Örnek, Ankara, 1995.  
Mates, Benson, *Stoic logic*, London, 1953.  
Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, C.2, İstanbul, 1969-1970.  
Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996.  
Russell, Bertrand, *Batı Felsefe Tarihi* çev. Muammer Sencer İstanbul, 2000.  
Taylan, Necip, *Mantık Tarihiçesi-Problemleri*, İstanbul, 1996.  
von Aster, Ernest, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1994.  
von Aster, Ernest, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1994.  
von Aster, Ernest, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1943.  
Yaren, Tahir, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara, 1999.

**Abstract: *Categories in Classical Logic***

This study examines classical logicians' approaches to categories. The problem of categories has always been an issue of discussions through the history of philosophy. Aristotle was one of the earliest who discussed the categories. The discussion of the issue has continued after him. For example, Stoic and Islamic philosophers discussed the categories and put forward some new approaches. In this article Aristotle, Stoic philosophers, Islamic Philosopher, Kant and Ernest von Aster's approaches to the categories will be discussed. Some philosophers, such as Aristotle and Islamic philosophers, consider categories as that which are related to existence. On the other hand, for Stoics and Kant, categories are not related to existence but related to mind.

**Keywords:** logic, category, substance, quantity, quality, relation, place, time, position.



## YENİ - PLATONCULUKTA İNSAN

Fulya BAYRAKTAR\*

Düşünce tarihi boyunca, filozoflar, bilim adamları, sanatçılar, insanı çeşitli açılardan ele almışlar ve bu nedenle de, insan hakkında çeşitli tanımlara, tasavvurlara ve telakkilere sahip olmuşlardır. Bu telakkilerin bir kısmında insan bir eşya gibi görülürken bir kısmında da insanın; «... olan hayvan » biçiminde tanımlandığı görülür. Aristoteles'in (384-322) « insan düşünen bir hayvandır » veya Schopenhauer'in (1788-1860) « insan metafizik bir hayvandır » tanımlarında olduğu gibi. Bu tanımlar, insanın biyolojik varlığının yanısıra, bazı değerleri olduğuna dikkat çekmiştir; Zihnî, ahlaki ve ruhî değerler gibi. Bu anlamda da, insanı diğer canlı varlıklardan ayıran özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır.

İnsanı bir eşya gibi görmek veya insanı diğer canlılardan farklı olan taraflarıyla belirlemeye gayret etmek. ... İnsanı şu veya bu biçimlerde anlamlandırmaya çalışmak. ... İşte bu noktada, yani insanı anlamlandırmaya çalıştığımız noktada, onu yalnızca fizikî bir varlık olarak görmüyor, metafizik bir tarafı da olduğunu düşünüyoruz. İnsana böyle bir açıdan bakmak, onu evrende ayrıcalıklı bir yere koyuyor. İnsanın bu metafizik anlamı belirlenmeye çalışılırken, bir de onu, evrenin temeli ve gayesi olarak belirleyen düşünürler var ki işte bu, insanın aldığı en yüksek belirlemedir.

Yeni-Platoncuların, insanı, metafizik anlamda böyle bir yere koyduklarını görüyoruz. Şüphesiz, Yeni-Platoncuların insanla ilgili görüşleri, onların felsefi sistemlerinin bütünüyle ilgilidir. Çünkü, öncelikle varlığa yüklediğiniz anlam, bütün diğer anlam yüklemelerinizi belirler. Özel anlamda, insan varlığına yüklediğiniz anlam ise, bütün değerlerinizi ve yaşama ilkelerinizi belirler. Bu nedenle, bu çalışmamızda, Yeni-Platoncuların insan hakkındaki telakkilerini, onların genel anlamda varlık telakkileri ile birlikte anlamaya gayret edeceğiz. Belirlemelerimizi de, Yeni-Platonculuğun ilk sistem kurucusu olarak bilinen Plotinus (205-270), ve sistemin, kendisinde, en kâmil noktasına ulaştığı söylenen<sup>1</sup> ve Yeni-Platonculuğun son sistemleştiricisi olarak kabul edilen Proclus (412-485) felsefeleri çerçevesinde yapmaya çalışacağız.

\* Dr., Araştırma Görevlisi, G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi

<sup>1</sup> Proclus, 'Commentary on Plato's Parmenides', s. ix

Üzerindeki tartışmalar hâlen devam etmekte olan Plotinus'un sisteminin, felsefî ve mistik görünümünü, Plotinus'un insan anlayışı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Bu sistem için, insanla ilgili olarak yapabileceğimiz ilk belirleme; insanın, kavranılır dünya ile duyuşal dünya arasında bir köprü olan, bireysellik ve evrenselliği neredeyse özdeşleştiren «aşk»a sahip olan varlık olduğudur. Burada aşk, insanı, kendisi için iyi olanı aramak üzere harekete geçiren evrensel bir güçtür.<sup>2</sup> Bu şekilde tinsel bir güç, bizi Bir'e ulaştıran bir rehber olarak karşımıza çıkan aşk, insanı, erdemli insan kılan ve daha sonra da asıl varlıkla birleşmesini ve asıl varlıkta yok olarak, gerçek anlamda varlık olmasını sağlayan güçtür.

Bilindiği gibi Plotinus, ontolojik olarak gerçekten var olanın, «Bir (olan) varlık» olduğunu söyler. Yeni-Platonculuğun, Plotinus'tan sonraki dönemlerinde, bütün belirlemelerin dışında tutulacak olan Bir,<sup>3</sup> kendisinden taşarak, sudûr ederek, evreni oluşturur. Ya da, evren, Bir'in sudûr etmesiyle oluşur. Bir'in kendisi, akılsal olmamakla, yani aklın üzerinde olmakla birlikte,<sup>4</sup> onun ilk kendisini açma biçimi Akıl'dır. Plotinus bu Küllî Akıl'a Nous diyor.<sup>5</sup> Bu açılımın üçüncü aşaması ise, Ruh'tur. Bu evrensel Ruh, kendisi duyu dünyasına girmeden, bu dünyayı yaratır ve düzenler. Ruhtan taşan bu duyuşal dünya, kökeni kadar olmasa da, kökeninden dolayı, iyidir ve güzeldir.<sup>6</sup> Bu duyuşal dünyada, Ruh'un, kendisine kadar gelmiş olan sudûru aksettirdiği bireysel ruhlar ise, duyuşal dünyanın gerçek varlıkları olan insan'ı oluştururlar. Burada Ruh'un bedenle buluşması, bir değer düşüşü değildir. Eğer böyle olsa idi, Ruh kendisini açamazdı, zira kendini açması, geri dönüp, kökenini temaşa etmesinin bir sonucudur. Ruh, geri döndüğünde, Nous'u ve Bir'i temaşa ediyor ve bu temaşanın doğurduğu aşkla kendinden taşıyorsa, bu taşma, olumsuz giden bir hareket olamaz. Evren, Bir'den taştığı, Bir'den sudûr ettiği andan itibaren, yine ona dönmek üzere başlayan, dairesel bir tekâmül hareketinin aşamalarından ibarettir.

«Asıl» da saklanmış, bu asıl'dan «ortaya çıkış» ve yine bu «asıl'a dönüş», bu âlemin tekâmülünün aşamalarını oluşturur. Böylece, diyebiliriz ki, Ruh, kendini açarken maddeye düşmüş gibi görünse de, bu, nihaî noktada, bir tekâmül hareketinin başlangıcıdır.

Kendi imajını (image) maddede ilk meydana getirişi sırasında Ruh, henüz kendi mekânını terk etmiş değildir.<sup>7</sup> Ancak Ruh, kendisinin bu imajına ikinci kez bakar ve bu imaja hayran olarak, ontik ve etik anlamda kendisinden daha aşağıda olan bu imaja doğru atılır.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Plotinus, *The Six Enneads*, III. 5. 4.

<sup>3</sup> Copleston, F., *A History of Philosophy*, Vol. I, s. 476

<sup>4</sup> *The Six Enneads*, III. 8. 8

<sup>5</sup> Copleston, F., a.g.e., Vol. I, s.125

<sup>6</sup> *The Six Enneads*, III. 5. 1

<sup>7</sup> *The Six Enneads*, II. 9. 2.

<sup>8</sup> *The Six Enneads*, IV. 3. 12

Maddeye düşer. Ancak bu düşüş sırasında bile Ruh'un daha yüksek kısmı kavranılır alanda kalır. Ruh'un aşağı kısımları madde'ye iner. Yani kökenini temaşa ederek meydana getirdiği imajı temaşa ettiğinde, madde'ye iner. Bu iniş, ya da düşüş, ilk bakışta, hiç değilse Ruh için, kötü birşeymiş gibi görünse de, bütünü iyiliği için gerekli gibidir. Çünkü bu, Ruh'un kozmik düzende oynaması gereken rolün kaçınılmaz sonucudur. Ruh'un bu aşağı doğru düşüşünde, onu tekâmül hareketine dahil edebilecek olan tek durum, onun «insan»da, tekrar Nous'la birleşerek, Bir'e geri dönebilme şansını yakalamasıdır. Bu anlamda Plotinus, Bir'den taşan varlıkların, bu ana kaynağa geri dönüş noktasına «insan»ı koymuş oluyor. Yani insan, Bir'den taşan evren'in, kendisine tekrar geri döndüğü noktadadır. Evrenin bu hareketini, dairesel bir hareket olarak düşünürsek, insan aynı zamanda bu dairenin başlangıcını da kendisinde görebileceğimiz noktadadır. Yani insan, Bir'in kendisini temaşa edebildiği ve kendisinde Bir'i temaşa edebilecek olan bir varlıktır.<sup>9</sup>

Yeni-Platoncuların, ontolojik anlamda, Bir'in temaşa nesnesi olması bakımından, İnsan'ı, bizatihi kâmil olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Ama fert olarak insanın, bu seviyeye ulaşabilmesi, tekâmül hareketine katılması ile mümkün olmaktadır ki bu da Yeni-Platoncuların insan'a yükledikleri etik görevdir.<sup>10</sup> Bir'den zorunlu olarak sudûr etmiş olan bir varlığın iradî ve etik davranması ontolojik bir çelişki gibi görünmektedir. Söz konusu çelişkinin üzerinde durmak, ayrı bir çalışmanın konusudur ancak biz burada, insanın “aşk”a sahip olan bir varlık olarak iradî davranabildiğini, hiç değilse aşk için bir kapasite geliştirebildiğini söylemekle yetineceğiz.

İnsan, evreni; gerçekten var olanı anlamak için, önce kendisine dönmeli ve kendisini anlamalıdır. Kendi içindeki, Ruh'tan ve Nous'tan ve Bir'den gelen pay'ı görüp, ona aşk duymalı ve böylece, Ruh'a, Nous'a ve Bir'e yükselmelidir. Aşk, her zaman, eksik olanın, aşağıda olanın, tam olana, yukarıda olana duyduğu arzudur, eğilimdir.<sup>11</sup> Şu halde aşk, Bir'den çok'a doğru olan zorunlu hareketin, çok'tan Bir'e doğru olan dönüşünü başlatan iradî bir noktadadır ve insan, işte bu noktada bulunur.

Bu durumda, Ruh'un nihaî ilkesi, kaynağı olan Bir'e geri dönmesini mümkün kılacak metafizik koşullar, insanda mevcuttur. Çünkü; daha yukarıda olan, kendisinden sonra gelenin ilkesi, sebebi durumundadır ve sadır olanın kozmik düzendeki rolü, ilkesini temaşa etmektir. Zira evren, bir temaşanın sonucudur, kendi kendisinin temaşasından çıkmıştır<sup>12</sup> ve bu temaşadan çıkan şeyler bu harekete katılmalıdır. Bu durumda ilkesini temaşa eden, daha alt aşamadaki varlık, ondaki iyiliği ve mükemmelliği

<sup>9</sup>The Six Enneads, VI. 5. 7

<sup>10</sup> Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, Book I.

<sup>11</sup> A. g. e., s. 53

<sup>12</sup> The Six Enneads, III. 8. 3.

görünce, kendi eksikliğini hissederek, mükemmelleşmek isteyecektir.<sup>13</sup> Temaşa esnasında, ilkesinin aşkıyla dolan varlık, bu aşkın ürünü olarak, kendisinden sonra geleni yaratır. Bir yandan da, aşkının nesnesine, yani ma'şukuna yönelir. İşte Yeni-Platoncular için, insanı gerçekten insan yapan, ve onu var kılacak olan, Bir'e doğru gerçekleştireceği, bu tarz bir yönelimdir.

Her insan, potansiyel olarak, Bir'e yönelme aşkı ve Bir'e ulaşma yetisiyle donatılmıştır. Fakat insanın bu aşkı yaşaması veya yaşamaması, kendi seçimine bağlıdır.<sup>14</sup> Bu görüşe göre, her insan, varoluş skalasında, seçimine uygun düzeyde yaşar. O kadar ki, seçimleri ve aşkı insanı Bir'le birleşmeye dek götürebilir.<sup>15</sup> Ya da, onu, madde seviyesine indirebilir.

Şu halde, kimdir gerçekten insan olabilen, ya da, gerçekten var olabilen? «Bir'de yok olabildir» diyor Yeni-Platoncular. Bu da, önce, Bir'deki mükemmelliği, uyumu, düzeni ve güzelliği yansıtan mükemmel bir imaj olmakla gerçekleşir. Çünkü bir varlık, forma ne kadar çok katılırsa, formsuz olan Bir'e o kadar çok benzer. Bir, kendimizi tamamıyla kendisine bağlayabileceğimiz asıl varlıktır. Ancak bağlanmanın olması için, *başkası'nın* olması gerekir. Şu halde, birleşme olması için, önce ayrılma olmalıdır. Yani Bir, kendimi kendisinde fark ettiğim, kendisini ben'de fark eden ama ben olmayandır.

Epistemolojik anlamda ben, Bir ile aynı seviyede bulunurum. Zira ben, onu fark edebilirim, ona yönelebirim. Üstelik insan, bunu zorunlu bir biçimde gerçekleştirmede için de, etik değeri olan tek varlıktır. İradî olarak Bir'e yönelebilen ve onu taklîd eden varlık, erdemli bir varlıktır. Erdem, ruhun yükselmesinin sonucudur. Erdem her şeyden önce, kalbimizi, isteklerimizi, bütün diğer duygularımızı, üzüntülerimizi ve tutkularımızı görmek ve ruhu maddeye bağlayan bu bağlardan arınarak, Ruh'un daha kâmil seviyesine yükselebilmektir.<sup>16</sup> Düşünen ruh, bütün tutkularından, kendi başına arınabilir. Bu arınmada insanın amacı, ahlâkî anlamda yüksek bir seviye değildir. Burada amaç, Bir ile birleşmektir. Neredeyse Bir olmaktır.

İnsan iki parçadan oluşur: Bedenin varlığı ve onu insan yapan; Ruh'tan, Nous'tan ve Bir'den aldığı payla gelen tinsel varlığı. İnsanın bedensel varlığı, tinsel varlığından farklıdır. Bu farklı varlıkların erdemleri de birbirlerinden farklıdır. Yani, duyuşal dünyaya ait olan bedensel erdemler ve bu dünyayı aşan gerçek erdemler vardır. İnsan, gerçek anlamda erdemleri yaşarsa, bu noktada, neredeyse bir Tanrı olur. Bir'den sonra gelen Tanrılardan biri olur.<sup>17</sup> Yeni-Platoncular, böyle bir seviyeye en yakın insanların bilgeler

<sup>13</sup> Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, s. 196

<sup>14</sup> The Six Enneads, III.5.

<sup>15</sup> The Six Enneads, V. 9. 2

<sup>16</sup> The Six Enneads, I.2.4

<sup>17</sup> The Six Enneads, I.2.1

olduğunu düşünürler. Çünkü bilgiler, insanların erdem adına verdiği yargılara göre hareket etmezler. Genelde, herkes tarafından konformistçe kabul görmüş ve iyi olduğu düşünülen hayatı yaşamazlar. Onlar, Tanrısal olan bir hayatı seçerler, çünkü Tanrı'ya benzemek isterler. Çünkü, iyi insanlara benzeme, bir imajın, aynı modelden doğan başka bir imaja benzemesidir, fakat Tanrı'ya benzeme, bizzat modelin kendisine benzemidir.<sup>18</sup>

Bir ile birleşmeye en yakın insanlar bilgilerdir, çünkü ruh'un Bir ile birleşmesi, bir hazırlanma gerektirir. Ruh'un bir içsel düzenlenmesinden sonra gerçekleşir. Bir başka şeye sahip olan ve onunla ilişki içinde olan hiç kimse, iyiyi göremez veya onunla birleşemez. Ruh'un iyi ya da kötü, ya da başka herhangi bir şeye sahip olmaması gerekir ki, yalnızca Bir'i alabilsin. Ruhun, Bir ile birleşme hazırlığı, kendisini mevcut bütün şeylerden ayırması demektir. Böylece Ruh ile Bir arasında başka hiç bir şey olmayınca, Ruh, Bir'i aniden, kendisinde görecektir. Bu nedenle insan, bütün formlardan ve mevcut şeylerden arınmış olan Tanrı'ya benzemeye çalışır.

Kıscası insan, Tanrı'ya benzeme çabasını göstererek erdemi yaşayacak ve son noktada, bizatihî erdem olan seviyeye ulaşacaktır. Yani Bir'e. Çünkü Bir için, etik anlamda erdemli olmak söz konusu değildir.<sup>19</sup> Bir, ontolojik anlamda ortaya çıkan erdem in ta kendisidir. Bizatihî erdemdir. Bir'in erdemi etik erdemlilik değildir çünkü, Bir, meselâ cesur değildir, zira onun korkacağı bir şey yoktur. Bir hiçbir şey arzu etmez, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Ama aynı zamanda Bir, kendisinin farkında da değildir. Onu fark edebilen bir başkası olmalıdır. İşte insan, Bir için, bu *başkası* konumundadır. Bir'in, bilinci durumundadır. Bir'in, kendisinde, kendine bakabildiği yerdedir. Başka bir deyişle insan, sudûr'un kendine geri döndüğü noktadır. Çünkü insan ruhu, Nous'u ve Bir'i temaşa edebilen Ruh'tan pay alan son varlıktır. Ve insan hepsini birden temaşa edebilen tek varlıktır. Neredeyse Bir'in kendisini yine kendisiyle birleştiren noktadadır.

Bu ontolojik anlam, yani Bir'in kendisini kendisinde temaşa edebildiği varlık olması insana, etik anlamda bir hedef belirlemektedir: İnsanın kendisini Bir'le birleşmeye hazır ve lâyük hâle getirmesi. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak; insan, gönül aynasının pasını temizlemelidir ki orada Tanrı yansıyabilsin.

Yeni-Platonculuk için insanın bu seviyede bir varlık olabilmesi de, Bir'den kendisine potansiyel olarak gelen aşkı yaşayabilmesine bağlıdır. Aşk, insanı kendi sınırlarının ötesine taşıyacaktır ve bu taşıma, insanın, duyuşal olandan kavranılır olana yükselmesi biçiminde olacak, Bir'de yok olmakta son bulacaktır.

<sup>18</sup>The Six Enneads ,I.2.7

<sup>19</sup> The Six Enneads, I.2.2

İnsan'ın, Bir'de yok olmakta bulacağı gerçek varoluşa yönelmesi hareketi, Bir'in kendisinden taşması gibi zorunlu olarak gerçekleşmez. Yukarı çıkış, geri dönüş, taşmanın tam tersine, bilinçli olarak gerçekleştirilen bir harekettir. İnsan, bu hareketi gerçekleştirerek asıl varoluşu yaşamakta veya, yalnız bedeniyle yaşayarak madde âleminde kalmakta serbesttir.<sup>20</sup> Seçimi kendisi yapacak, ve seçimine göre, ya ruhu Bir'e yükselerek gerçekten var olacak, ya da bedeniyle birlikte tekrar devre düşecektir.

İşte, kendisinde Bir'i görebilme ve ona yönelebilme ayrıcalığı bulunan bu insan, Bir'den, Nous'tan ve Ruh'tan aldığı pay nisbetinde onlara yönelecek,<sup>21</sup> onları kendinde bulacak ve kendisini onlarda yok edecek olabilen ayrıcalıklı bir varlıktır. Hem ontolojik, hem epistemolojik ve hem de etik anlamda önemli bir statü verdiği «insan»ı tanımlarken Plotinus diyor ki: "Ben, hayatın bütün biçimlerinin üstünde, mükemmel olarak meydana geldim, kendi kendime yeterliyim ve hiçbir şeyden yoksun değilim: çünkü her şey bendedir."<sup>22</sup>

#### KAYNAKLAR

- Plotinus, *The Six Enneads*, Trans. Stephen MacKenna and B. S. Page, published by William Benton, U.S.A., 1952
- Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Trans. Glenn R. Morrow and John M. Dillon, Princeton Un. Pres, 1987
- Copleston, F. S. J., *A History of Philosophy*, Vol. 1, Search Pres, London 1946

#### **Abstract: Man in Neo-Platonism**

Behind the efforts of interpreting the being of man lies the idea that man is not only a physical being but also a metaphysical being. Regarding the man from the point of such a perspective places him at a privileged point in the universe. Among the thinkers who interpret man this way and determine him as the basis and goal of the universe are the Neo-Platonists. In this study, man will be analysed according to the philosophies of Plotinus who is known to be the first founder of Neo-Platonism as a system and Proclus who is said to have perfected the system. According to the aforementioned philosophers, the universe consists of the stages of a circular evolution that has started

<sup>20</sup> The Six Enneads, IV.6.3

<sup>21</sup> Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, s. 214

<sup>22</sup> The Six Enneads, III. 2. 3

finally to return to the “One Being” from which it has originally been emanated. Man is, in this respect, at the point of returning to that “One Being”.He is at a point where the universe emanating from the “One Being” has returned to it. Since it is a circular movement ,he is at the point where one can also witness the initiation of the movement. That is, man is a being that the “One Being” can contemplate itself in him and that he can contemplate it in himself. Man who is the subject matter of contemplation of the “One Being” ontologically is perfect in himself for the Neo-Platonists.However, the reaching of man at this level individually is possible by participating the movement of perfection, which is the ethical mission imposed on man by the Neo-Platonists.

**Key Words:** Plotinus, Proclus, Neo-Platonism, emanation, contemplation, man, One Being.

## JACQUES DERRIDA'DA YAPIBOZUM VE İZ İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Cevriye Demir GÜNEŞ\*

İnsanın dünyaya bakışının yeni boyut ve anlam kazandığı bir dönemde yaşamış olan Derrida, *modern-postmodern, yapısalcı, -post-yapısalcı* tartışmaların yoğun olduğu koşullar altında betimlemeler ve çözümlemeler yapmıştır. Bu sebeple Derridacı bakışı kavramak kaçınılmaz olarak F.Saussure'ü, Klâsik Batı metafiziği problemlerinin varlıkta temellendiği Heidegger'i, Nietzsche ve Freud'u, yeniden kavramayı gerektirmektedir.

Yapıbozumun ne olduğunu, nasıl bir anlama metodu olduğunu (her ne kadar Derrida yapıbozumun bir metot olarak görülmesini istemese de) çözümlemesini yapmadan önce, Derrida'nın hangi felsefi problemleri miras aldığını göstermek gerekir.

Derrida Post-modern bir dünyada yaşamış; yani felsefi ilginin varlıktan, akıldan, dile, söze ve dolayısıyla göstergeye kaydığı havayı teneffüs etmiştir. Platoncu anlamda *ide*'lerin, Descartesçı anlamda aklın veya öznenin, nesne karşısında bağlı ve edilgin konumu değişmiş ve güç "söz"e geçmiştir. İlkçağda Sofistlerle başlatabileceğimiz ve Platonla devam eden dil ve gerçeklik arasındaki ilişki; öncelik sırasını değiştirerek Derrida'ya kadar gelmiştir. Aslında bu dönemde hem problemin merkezî hem de çözüm merkezleri değişmiştir. Postmodern adı verilen kültürel pratikler ve yaşama biçimleri bize, dünyayı deneyimleme biçimimizin değiştiğini göstermiştir ve bu öznenin kendisinden hareketle hem kendini hem de dünyayı kurma, oluşturma dayanaklarının da değiştiğinin göstergesi olmuştur. Yani bir anlamda hem özne, hem akıl, yerlerinden edilmiş ve sarsılmışlardır. En teorik anlamıyla özdeşlik yerini ayırma (ayırma) bırakmıştır.<sup>1</sup> Öncelik ayırma geçmiş ve her şey ona göre kurulmaya başlanmıştır artık. Bu anlamıyla yapıbozuma; ayırma tanınan önceliğin hem anlamını hem indirgenemezliğini gösteren bir işlem olarak bakmak mümkün görünmektedir.

Derrida yapıbozum (déconstruction) kavramını niçin kullandığını veya bu kavramın kendisini nasıl dayattığını "*Japon Dosta Bir Mektup*" adlı yazısında dile getirmiş aynı zamanda da yapıbozumun ne anlama gelmediğini göstermeye çalışmıştır. Derrida şöyle der: "*Bu konuyu seçtiğimde ya da o bana kendini benimsettiğinde,*

\* Arş.Gör., G.Ü.Fen-Edebiyat Fak., Felsefe Bölümü

<sup>1</sup> Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, YKY Yay. İstanbul, 2001, s.215



sanıyorum “Gramotoloji Üzerine”adlı eserimde idi, beni o zamanlar ilgilendiren söylemde, ona böylesine merkezî bir rol verileceğini düşünmemiştim. Daha başka şeylerin yanında, Heideggerci Destruction ya da Abbau sözcüklerini çevirmeyi ve kendi konuma uyarlamayı diliyordum. Her ikisi de bu bağlamda Batı metafiziğinin ya da varlık öğretisinin temel kavramlarının geleneksel yapısına ya da mimarisine ilişkin bir işlem anlamına geliyordu. Ama Fransızca’ da “yıkma” (destruction) terimi çok açık bir biçimde bir hiçlemeyi önermiş olduğum Heideggerci yorumdan ya da okuma türünden çok, belki de Nietzscheci “yerle bir etmeye” (démolition) daha yakın bir olumsuz indirgemeyi içeriyordu. Böylece bu terimi dışladım. Bana besbelli kendiliğinden gelen bu “yapıbozum” sözcüğünün Fransızca olup olmadığını araştırdığımı hatırlıyorum.”<sup>2</sup>

Her ne kadar yapıbozum kendiliğinden gelen bir kavram gibi görünse de daha önce yapısalcı tartışma içerisinde sıklıkla öne çıkan kavramlardan biri olmuştur. Bilhassa *déconstruction* kavramındaki “dé” olumsuz ekinin çağrıştırdığı şey, yapıyı bozma, yapıyı ayırma ve yapıyı sökme anlamları ile beraber kullanılmıştır. O hâlde Derrida tam olarak içinde doğrudan olumsuzlamanın ve yerle bir etmenin hem amaç hem de amaç olarak algılanmadığı bir yapıbozumdan hareket etmektedir.

Alıntılanmış olduğumuz kısımda Derrida’nın yapıbozuma öncelikle olumsuz bir anlam yüklemek istemediğini ve bu kavramın bir indirgemeyi ifade etmediği şeklindeki vurgusuna tanık oluyoruz. Bu iki durumu gözden uzak tutmamak gerekiyor, çünkü her şeyden evvel Derrida, günümüze kadar gelmiş ve hâlâ devam etmekte olan indirgemeci anlayışa karşı çıkarak bir anlam dünyası kurmuş ve ona göre fikirlerini temellendirmiştir. Doğal olarak da indirgeme, öncelik tanıma, mutlaklaştırma, karşıt hâlde getirme, ilk olarak yapıbozuma uğrıtılacak sorunlar olmuşlardır. Derrida belirtildiği gibi indirgemeye karşı olduğu için Fransız dilindeki *déconstruction* kavramının belirlenmiş bazı tanımlamalar esas alınarak açıklanmasına da karşıdır. Derrida, Litré’nin kitabında “yapıçözümün, dilbilgisinde yapılanış denem (déregement) yapıçözüm ve benzer şekilde bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek”<sup>3</sup> gibi anlamlara geldiğini kabul etse de kendi adına yapıbozum için kesin bir tanım vermekten uzak durur. Diğer taraftan belirtilen dilbilgisel veya gramatikal anlamların yapıbozumu anlamada yarar sağlayacağını da göz ardı etmez.

Yapıbozum ile yapılan Derrida için bir yapının sökülmesi, basit ögeye ve kökene doğru geri gidiş olmadığı için bir *çözümleme* değildir. Benzer şekilde, yapılan genel anlamda veya Kantçı anlamda bir eleştiri de değildir. Başka bir açıdan ise yapıbozum

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı-Mehveş Omay, *Toplumbilim Dergisi* 10, İstanbul, Ağustos 1999, s.185

<sup>3</sup> A.g.e., s.185

yöntem bilimsel bir araç veya metod da değildir ve yönteme de dönüştürülemez.<sup>4</sup> Metinde yapıbozumu bir metod veya bir strateji olarak değerlendirmiş olsak da bu Derrida'nın itiraz ettiği bir durum olmaz. Çünkü Derrida'nın anılan mektupta ki tepkisi, özellikle kültürel çevrelerde yapıbozumu söylemi elinde tutan bazı güçlerce bir uygulama alanı olarak görülmesindedir.<sup>5</sup> Buradan hareketle *Derrida'nın yapıbozumun belki de ne olmadığını söylediği şey, onun olmakta olan ve öznenin hattâ modernliğin kararını, bilincini yada değerlendirmesini beklemeyen bir olay olduğudur.*<sup>6</sup> Öte taraftan yapıbozum daha çok metin ve metnin anlamı bağlamında önem kazanmış ve kendisini bize bazı ilişkilerde sunmuştur. Derrida bunu şöyle dile getirir: “*Yapıçözüm sözcüğü, bütün diğerleri gibi değerini, sakince bağlam olarak adlandırılan olanaklı değiştirim zincirindeki yazılımından alır. Buna göre, yazmaya çalıştıklarım ve çalışmakta olduklarıma göre bu sözcük, içinde yer değiştirdiği ve daha başka bir çok sözcükle, örneğin “yazı” (écriture), “iz” (trace), “ayırım” (différance), “ek” (supplement), “kızlık zarı, kenar... vb. gibi belirlenmeye açık olduğu belli bir bağlamda iş görür.*”<sup>7</sup>

Bu alıntıda “*olanaklı değiştirim zinciri*” deyiminin, hem Derrida'nın çıkış noktasını oluşturan olanağın olanaklılığı, hem de bunun temellendirilmesi için zorunlu olan, iz kavramının hangi bağlamda ortaya çıktığını göstermesi açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz. Derrida, söz ve yazı arasındaki aşılmaz gibi gösterilen yazının aleyhine olan indirgemeyi ters yüz etmiş ve *söz-yazı, yazı-söz* birlikteliğini aralarındaki ayırımı ihlal etmeden veya grileştirmeden göstermeye çalışmıştır. Derrida, Husserl'in nesnenin ideal anlamını izah ederken, dili bir geçiş noktası olarak kullanmasından hareketle, konuşmaya, yazı karşısında bir ayrıcalık kazandırılmış olduğunu farketmemizi sağlamıştır.<sup>8</sup> Söz ve yazı arasındaki bu indirgeme durumu veya sözden yazıya doğru giden bu sabit yapı, Derrida için delinmesi gereken veya altı oyulması gereken bir şey olmuştur. Bu indirgeme ve karşıtlık yapı bozma eylemini başlatmıştır. Aslında Derrida'nın yapıbozum veya söküme alma eyleminini Derrida'dan önce Heidegger “varlık” sözcüğünü çözümlmek için kullanmıştır. Derrida “*Déconstruction* kavramını Heidegger'in destrüksiyon kavramıyla problemlili ilişkisi içinde icat etmiştir. Derrida “*Japon Bir Dosta Mektup*” da *déconstruction*'un Heidegger'in *destruction*'unun bir çevirisi olduğunu söylemiştir<sup>9</sup>. Heidegger, varlığı anlamak ve yakalamak konusunda şunları söyler: “böylece ne zaman “varlık” kavramını kullanıyorsanız, onun ne anlama geldiğini uzun zamandan beri açıkça farkındasınız.

<sup>4</sup> Jacques Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup” Toplumbilim,sa:10,Ağustos,Istanbul,1999,s,186,187

<sup>5</sup> a.g.e.s,187

<sup>6</sup> a.g.e,187

<sup>7</sup>, a.g.e. s.187

<sup>8</sup> Zeynep Direk,Refik Güremen,Çağdaş Fransız Düşüncesi,epos yay.Ankara 2004,s,134

<sup>9</sup> A.g.e., s.151

Buna karşılık, onu anladığımızı veya kavradığımızı düşünmeye alışan bizler için şimdi o bir bilmece oldu.”<sup>10</sup>

Heiddeger’de yapıbozum metodunu “varlık” sözcüğü üzerinde yapmış olduğu çözümlemede daha açık görebiliyoruz. O, “*varlık*” sözcüğünün üzerini *karalamıştır*. Bu işlem hem sözcüğü hem de karalamayı bir arada tutmak için yapılmıştır; çünkü sözcük tek başına yetersiz, onusuz yapamayacağımızdan dolayı da gereklidir.<sup>11</sup> Yapıbozum, bir sözcüğün (burada varlık sözcüğü özenle seçilmiştir) üzeri karalanarak düşünüldüğünde olumsuz olarak değil, aksine olumlu bir görünümle karşımıza çıkmaktadır; çünkü burada olma (*yazılı olma*) ile burada olmamanın imkânını, aynı anda bize sunabilmektedir. Yapıbozumun bu özelliğini, Derrida’nın yapıbozumun “ne olmadığına” ilişkin belirlemelerinde de görmüştük.

“Yapıçözüm , bir yapının sökülmesi, basit öğeye ayrıştırılmayacak kökene doğru bir geri gidiş olmadığı için, yapılan bir çözümleme değil, bu değerler, çözümlemedeki gibi yapıçözümle uğraşan felsefe birimleridir.Yapılan Kantçı anlamda bir eleştiri de değildir.”<sup>12</sup>

Eğer şu ana kadar ifade edilenleri takip edersek yapıbozum hakkında hiç konuşulamayacağını bile söyleyebiliriz. Aslında Derrida düşüncesinin bize göstermeye çalıştığı ve bir kazanım olarak görülebilecek şey, ele aldığımız her şeyin ele alınış tarzının , kendisini bir sorun olarak sunmak olanağını hep sürdürmesidir. Zira bu durum, Derrida’nın da endişe ettiği, *iktidar-güç*, *indirgeme- sınırlama* vb. ilişkilerin bir bakıma engellenmesini sağlamaktadır.

İlk olarak Derrida yapıbozumun bir indirgeme olmadığını belirtmişti, ikinci olarak ise Derrida yapıbozuma bir yöntem olarak yaklaşılmasının sakıncalı olduğunu belirtir. O, yapıbozumun yöntembilimsel bir araç olamayacağını, şöyle netleştirmeye çalışır: “çünkü her yapıçözüm “olayı” tekildir. Bununla beraber yapıçözüm bir “ edim” ya da bir “işlem” olarak da düşünülmemelidir.”<sup>13</sup> Yukarıda yapıbozumun betimlemesi yapılırken onu bir eylem olarak belirtmiştik; bunun sebebi, Derrida’nın ortaya koymaya çalıştığı fikirlerin, Derrida’ yı biraz daha serbest, önyargısız, yazarın baskısı olmadan, okuma olanağını bize sunmasından kaynaklanmaktadır.Yani aslında Derrida’da bir şekilde kendisini yapıbozuma al(uğrat)mamızı ister gibi görünmektedir; aksi taktirde tüm söyledikleri ile çelişmiş olma ihtimalinin de farkındadır.

Peki Derrida yapıbozumu nasıl tanımlamaktadır? Derrida daha önce belirtildiği gibi tanımlamalar yapmayı kendisine amaç edinmemiştir. Aynı şey yapıbozum

<sup>10</sup> A. Kadir Çüçen, *Heiddeger’ de Varlık ve Zaman*, Asa Yay. Bursa 2000, s,19

<sup>11</sup> Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A.Baki Güçlü, Ark Yay. Ankara.1997, s.56

<sup>12</sup> Derrida, a.g.e., 1999, s.186-187

<sup>13</sup> A.g.e. s.187

kavramında da vardır. Ona göre “yapıçözüm olur, bu öznenin yada hattâ modernliğin kararını, bilincini ya da değerlendirmesini beklemeyen bir olaydır. *Yapısı* çözülür. Bu -sı- eki, öznelliğe karşıt olan kişisiz bir şey değildir. *Yapısı çözülmektedir*. Yapısı çözümlenmenin -ı- sına gelince, bu bir bilincin yada bir ben’ in kendine dönüklüğü değildir ve bütün bilmeceyi ayakta tutar, “çevirmenin” olanaksız “çabası” (Benjamin) işte “yapıçözmenin demek istediklerinden biri daha.”<sup>14</sup>

Bu belirlemede karşımıza, olmakta olan veya olur hâlde olan bir yapıbozum çıkmaktadır; bununla birlikte, Derrida’yı anlamamızı kolaylaştıran kavramlardan biri olan *burada olma, burada bulunma (presence)* daha çalışmanın başında kendisini bize dayatmaktadır. *Burada olma, mevcut olma*, var anlamına geliyor, ancak hep olmakta olan varlık olarak. Bunu başka bir ifade ile burada olma ve burada olmama olarak da (*non presence*) alabiliriz. Derridacı deyimle bu *burada olma metafiziğidir*.

Nihayetinde Derrida yapıbozumu tanımlayamaz, çünkü yapıbozum sözcüğünün parçalara ayrılarak (buna sözcük birimlerine ayrılarak da diyebiliriz) bir belirlenimi yapılmaya çalışılsa bile; bu arada henüz tam olarak üretilmemiş, ama ayırımına varılmış olan yapıbozum, yapıbozuma uğramaya başlamış olacaktır. Bu durumun bizi bir olanaksızlık içinde bırakacağını düşünebiliriz, ancak beklenen, belki de korkulan şey gerçekleşmez. Çünkü, bu durum tıpkı bir oyun gibidir. İçinde kendi kuralları olan, ancak oyun ile oyun olmayanın pek ayırd edilemediği bir oyun. Tüm bunlardan hareketle Derrida’nın belli bir telosu hedeflemese de ortaya koymak istediğinin bir anlam ve anlama yöntemi olduğunu varsayabiliriz; böylelikle anlamın hem bir dil oyunu hem de birbirinin izini sürme oyunu olduğunu söyleyebiliriz.

Derrida birçok konuyu yapıbozuma uğratmak istemiştir ve uğratmıştır da, fakat bunları yaparken özellikle hareket noktası “dil” ve “söz” olmuştur. Dil yetisini oluşturan bu iki unsurun yapısalılıkta, göstergebilimde, sürekli olarak hem gerçeklikle hem de anlam ile ilişkilendirildiğini biliyoruz. Derrida, baskın bir şekilde öne çıkarılan (*logocentrisme*) sözmerkezciliği bu merkezîlikten koparmak ile *söz* ve *yazıyı* yapıbozuma uğratmak için oldukça fazla çaba göstermiştir. Hareket noktası dil olduğu için dilin gerçekliğini apaçık olarak gördüğümüz “*yazı*” da temel çıkış noktası olmuştur. Bilindiği gibi “*yazı*” genel dilbilgisi kuralları başlığını taşıyabilecek olan *Gramatolojinin* de konusudur. Derrida gramatik açıdan yazının veya metnin ele alınıp yapıbozumunun yapılmasını sağlamış ve gramatoloji üzerine bir eser yayınlamıştır. Yani kullanımın ötesinde, yazılınca gerçek anlamları fark edilen sorunlar üzerinde durmuştur. Bu çalışmamızda ele almayacağımız sorunlardan biri *différance*’dır. Derrida kullanımında fark edilmeyen, ancak yazıldığında göze çarpan *différance* kavramının, sözlü ve yazılı

---

<sup>14</sup> A.g.e., s.187

hâlleri arasında oldukça fazla ayrımın olduğu “*differer*” fiilinden ne kadar farklı olduğunu yapmış olduğu gramatik çalışma ile göstermiştir.

Yapıbozma eylemi çelişkileri gösterirken bunu özellikle pratikte göstermeye çalışmaktadır. Bir yazının yapıbozuma uğratılması ise gramerden hareketle olmaktadır. Yani yapıbozum-yazı ilişkisi kendini gramerde açığa vurmaktadır. Yazı ise gramer dışılığı açısından ele alınmaya çalışılır. Ayrıca yapıbozum ile burada yakalanmaya çalışılan çelişkiler ise *ayram (différance)* açısından ele alınmaktadır.<sup>15</sup>

Derrida’ nın bir sözcük veya yazının gramer dışı olup olmadığını göstermesi, öncelikle Saussure’ den miras aldığı, gösteren (kavram) ve gösterilen (nesne-işitim imgesi) ilişkisinin temellendirildiği gerçeklik sorununa dil açısından yaklaştığını ve yazının lehine bir tavır aldığını gösterir. Elbette ki Derrida, gösteren ve gösterilen arasında yıkıcı ve indirgenemez bir ayrım görmez. Çünkü bu ayrım Heidegger’de rastladığımız türden bir aşkın gösterilenini öne çıkarır ve daha önemli kılar. Oysa ki Derrida, yapıbozum vasıtasıyla, *sözde* ve *yazıda* doğallığı, olduğu gibi olma hâlini yakalamaya çalışmaktadır.

Diğer taraftan gösterge kavramının iki yönünü oluşturan gösteren ve gösterilene karşı geliştirilen çözümlene post-modern bir dil durumu olarak yorumlanmaktadır. Post-modern dil durumunda gösterge kavramı, metafizik bir soruna işaret etmektedir; yani duyulur olanla düşünülür olan arasındaki karşıtıktan hareketle ve bu karşıtığa dayanarak bir anlayış ortaya koyulmaktadır. Post-modern bakışın problematiği gösterilenin kendisi ile özdeşliğinin, daima gösterenini kendi dışına sürmüş olmasıdır.<sup>16</sup> Bu da indirgemeci tavrın bir göstergesidir.

Derrida, genel anlamı ile ifade edilen post-modern bakışıyla, merkez konumunda olan düşünülürün hakimiyetini yerle bir etmiş veya ayağını kaydırıp, onu merkezsiz bir hâle getirmiştir. Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi ise birbirinin yerini alan (üstünlük kurmadan) ve sonsuzca süren bir oyun hâline getirmiştir. “ Bir anlamı ile anlam tözsel niteliğini kaybetmiş, dilin gerisinde olan derin boyut olmaktan çıkmış ve duyusal olana çevrilmiştir”.<sup>17</sup>

Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi Derrida yapıbozum yöntemi ile yeni bir boyuta taşır. Karşıtlık ilkesi hem bir oyun hem de tüketme çabasının hakim olduğu bir ilişki ve ilişkisizlik hâlini almıştır.

Allan Megill, “Aşırılığın Peygamberleri” adlı eserinde Derrida’yı yapıbozum yönteminden dolayı “modern bir Penelope’ye benzetir: asla eve dönmeyecek bir

<sup>15</sup> Ali Akay, “Yapıbozma Ve Plastik Sanatlar”, *Toplumbilim*, 10, İstanbul, 1999, s.13

<sup>16</sup> T. Atuğ, a.g.e., s. 216

<sup>17</sup> T. Atuğ, a.g.e., s. 216-217

Ulysses' i beklerken gündüz ördüklerini gece söken- daha doğrusu aynı anda hem ören hem de söken- bir Penelope".<sup>18</sup> Megill'in işaret ettiği gibi buradaki anahtar sözcük, "sökmek" edimidir; sökmek, yeniden örülme veya tamamlanmak üzere yapılıyor ve bu sonsuza kadar sürüyor. Fakat bu noktada Megill'in Derida'ya yöneltmiş olduğu bir eleştiri var. Megill, "tek hamle ile bir şeyler ortaya konup, serimlenirken, bir yana bırakılıp koyutlanırken bile çürütülmesinden hareketle, böyle bir metoda inanmış ve ortaya koymuş olan Derida'nın, nasıl hâlâ sayfalar dolusu yazı üretebildiğinin şaşırtıcı olduğunu"<sup>19</sup> söyleyerek eleştirir.

Aslında, Derida yapıbozumunu sihirli bir değnek olarak düşünürsek, her kim bu metodun hikmetine ererse ve elde ederse her şeyi yapıbozuma uğratma olanağına sahip olurmuş gibi görünmektedir. Zira yapıbozumu gerçekleştirmek demek; eğer sözcüğün bölünmüş anlamından hareket edersek, öncelikle yapıyı yani meydana getirileni, olanı ve bütünü kavradıktan sonra, bölüp parçalayıp yine bir araya getirerek ve sadece olanı vermek demektir. Şayet bu durumu felsefî bir tavır alma veya felsefî bir duruşa sahip olma olarak düşünürsek yapıbozumu her türlü kavramsal olumsuzluğuna rağmen (-de-olumsuz ekinden kaynaklanan sebeple) gerçekleştirmek pek de kolay olmasa gerek.

Burada Derida'nın yapıbozumu ne kadar gerçekleştirmiş olduğu sorulabilir, ancak bu ayrı bir çalışmanın konusudur. Biz bu çalışmanın adını yazarken bile böyle bir şeyi varsaydığımızı göstermiş olduk. Derida için çıkış noktası olduğunu belirttiğimiz gösterge, bir ayrımlaşma yapısına sahiptir ve bir yarısı her zaman "orada bulunmaz", diğer yarısı ise her zaman "o değildir." Yani göstergede sunulan ilişki bir anlam ortaya koyamamaktadır. Göstergeler yokluğu gösterirler, dolayısıyla bir anlamları yoktur. Anlam sürekli olarak bir gösterilenler zinciri olarak devinir, asla kesin yerlerinden emin olamayız. Çünkü anlam asla tek bir göstergeye bel bağlamaz.<sup>20</sup>

Gösterge ve anlam ilişkisi çalışmanın başında yapıbozumun bağlamlarından biri olarak sunulan "iz" (trace) kavramının en belirgin olarak ortaya çıktığı yerdir. İzi Derida'nın düşünceleri doğrultusunda anlam ile olan bağıntısı içinde göstermeye çalışmayı istesek de, O, "*De la Gramatologie*" adlı eserinde iz kavramını kullanmasının sebeplerini açıklar. "İz aslında metafizik bir kavramdır ve Derida onu Heidegger'den aktarmaktadır. İz ve var olma birlikte, silme (*effacement*) eylemini ortaya çıkarırlar."<sup>21</sup> "İz kendini bir silme olarak gösterir. İz ne kavranabilir olan ne de kavranamaz olandır."<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara 1998, s. 381

<sup>19</sup> a.g.e., s. 382

<sup>20</sup> Sarup, a.g.e., 1997, s. 57

<sup>21</sup> Akay, a.g.e., 1999, s. 22

<sup>22</sup> Jacques Derrida, *Marges De La Philosophie*, éd.Minuit, Paris, 1972, s. 76

İz bir yönü ile yapıbozumun içinde; bir diğer yönüyle de yapıbozum sonucunda ulaşılmış olan *différance* (ayırım)'ın elde etmiş olduğu öteki ile olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. İki bakış açısında da var olan "İz", "üst iz" ve "kökensel iz" olarak ikiye ayrılmıştır. "Derrida'nın düşüncesi, "öteki" nin "kendi" ne indirgenemeyeceği farkı üzerine kurulmaktadır; geleneksel olarak *öteki*, *kendi*'nin egemenliği altında olmasına rağmen, kendi kimliğini ötekinden ayıran bir niteliktedir, "*üst iz*" kendi ve öteki arasındaki farklılaştırıcı oyunun, oluşturucu, meydana getirici olma olasılığını verir. "*Kökensel iz*" her türlü temsili farkların "minimal yapısını belirler".<sup>23</sup> Bu durumda iz, hem oluşturmayı sağlayan için, hem de her türlü yapının belirlenimi için kaçınılmaz bir dayanak olmaktadır. Derrida düşüncesine ekonomi veya ekonomik davranmayı katan bir unsurdur iz ve bir şeyin hem yerleşmesini hem de silinişini belirleyen, ekonomik bir harekettir. Ve zaten İz bir ektir, (*supplément*) sözün eki yazı, olduğu gibi izde kökeni olmayan bir ek'dir: Ekin ekidir."<sup>24</sup>

İz kavramını, hem yazı olarak hem de yazının silindiği zaman kalan izi olarak da düşünersek, onu yakalamanın ne kadar zor veya olanaksız olduğunu görürüz. Zira her yazı öncelikle bir iz'dir, ancak kökeni olmayan bir iz'dir. Silindiğinde ise kalan bir iz olarak varlığını sürdürecektir. *Silme (efface)* kavramı da bir yönüyle *iz (trace)* in eki durumundadır.

Derrida'nın İz'in işlevi konusunda sadece Freud olmamakla birlikte, pratik bir çerçeve oluşturmada, ondan doğrudan etkilendiğini söyleyebiliriz. Freud "*Gizemli yazı yazma Tabakası*" adlı bir çocuk oyuncağını kullanarak ruhun çalışma düzenini göstermiştir. Kalınca balmumu tabaka, çift taraflı selüloid bir tabakadan oluşur, üstüne sivri uçlu bir şeyle yazı yazılabilmektedir, tabakanın bir tarafından aşağıdan yukarıya doğru çekildiğinde, kaplama üzerine yazılan yazı iz bırakarak silinmektedir. Böylece yazıdan temizlenen tahta, taze iletiler almaya hazırdır. Burada kalıcı izleri alıkoyan bakir bir yüzey kalmaktadır sadece. Derrida bu yöntemin metinlerin şifresini çözmede yardımcı olabileceğini düşünmüştür.<sup>25</sup> Böylece izin hem metinden hem de varlıktan atılmayacağını bir ek olarak hep varolacağını söyleyebiliriz. İz, kazınıp atılmayan, silinemeyen, alıkonamayandır.

İz kendisini doğrudan ortaya koyamadığı için, varlık çevresine ait olarak düşünülemez, fakat bir *différance* oyunu olarak varlığın anlamını taşıdığı ve onu kıyıların içine alan olarak düşünebilir.<sup>26</sup> Yapıbozumun ortaya çıkması için bazı bağlamların olduğunu belirtmiştik, aynı şekilde İz'i de kavrayabilmek için

<sup>23</sup> Ali Akay, a.g.e., 1999, s. 22

<sup>24</sup> A.g.e., s.14

<sup>25</sup> Sarup, a.g.e., 1997, s. 70

<sup>26</sup> Jacques Derrida, "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim*, sayı:10, İstanbul, 1999, s. 58

yapıbozumundan hareket etmek gerekmektedir. İz , yapıbozum dolayısıyla *différance* ve *différance* dolayısıyla da *silme* olarak görünür. Derrida *Marges De La Philosophie*'de *différance*'ın izinin silme olduğunu söylemiştir.<sup>27</sup>

İz, karşımıza asla kendini sunamayanın izi olarak çıkar. Diğer taraftan kendini sunmadığı için daima ertelenmiş, ayrımı konmuş olan iz; hiçbir zaman kendini sunuşunda kendi değildir. Kendini sunarken siler, kendi çınlamasıyla sağır olur.<sup>28</sup>

Başka bir yönü ile izin zamanı mekân, mekânı ise zamansallaştırdığını da görmek mümkündür. Çünkü Heideggerci anlamda zamanı varlıkla beraber olan veya zamansal olan varlığı, şimdi, geçmiş ve gelecek aralığı içinde düşündüğümüzde, İz'in bir anlamda "burada olma" aralığını, bir şeyin izi olarak taşıdığını görebiliriz. Zaman ve mekân (topos) son dönem filozofları ve edebiyatçıları üzerinde oldukça etki bırakan kavramlardır. Örneğin Virginia Woolf eserlerinin bazılarında, mekân veya zamanın insan bilincindeki yeri ve yeni bir ben oluşturmadaki rolü açısından ne kadar önemli olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ancak Geçmişte yaşanan şeyin bellekteki izinin "şimdi" de açığa çıkması, zamanın burada ve şimdiliğini, dolayısıyla mekâna dönüşmesini göstermektedir. Kısacası İz her hâli ile şimdi ve burada olmayı ve olmamayı sağlamaktadır.

İzin bir yeri yoktu çünkü kökensel olanı barındırmıyordu. Fakat yapı bozumuyla kökeni olmayan izin bir şekilde kaçınılmaz varlığı "bağlam" içinde ortaya çıkmaktaydı. Dolayısıyla Şimdi' den hareketle izi düşünememekteydi. Bu durum anlaşılmanmayı beraberinde getirmektedir. İz'in yapısı yapıbozumun ne olduğunu anlamada bize yardımcı oluyor. Metne ve metinler arasına yönelen yapıbozum, metinde bir bağdaşıklaşan değil; içkin bir çelişki ve ayrışıklığın olduğunu göstermeye çalışır. Ancak yapıbozum sadece metindeki çelişkileri gösterip bırakmaz, eğer bıraksaydı içkin bir alan içinde haps olması gerekecekti.<sup>29</sup>

Yapıbozum dışarı ile içerisinin ilişkisini kurarak metafizik olana yönelse de o, metafizik bir inanç değildir. Derrida yapıbozum ile özellikle metafizik olana başka kavramla karşı çıkmaya çalışmak yerine, onu içerde işleyerek, dışarı ile ilişkisini kurarak metinsel bir başka iş ile başka bir zincirleme biçimini ortaya koymaya çalışarak karşı çıkar.<sup>30</sup>

Derrida yapıbozumun olumsuz bir özelliğinin olmadığını açıkça vurgulamıştı. Ancak bunun dışında yıkma, altüst etme, tersine çevirme şeklindeki her türlü olumsuzluğu anımsatacak eylemleri de yapıbozumda görüyordu. Bazı yorumcuların

<sup>27</sup> Derrida, a.g.e., 1972, s. 76

<sup>28</sup> Derrida, a.g.e., 1999, s. 59

<sup>29</sup> Akay, a.g.e., 1999, s. 14

<sup>30</sup> a.g.e.s. 14



söylediği gibi yapıbozumda bir yönü ile bir inşa söz konusudur. Çünkü yapıbozumda, öncelikle metinsel ilişkilerin öteki yüzü veya öteki metinlerle olan ilişkisi düşündürülmeye ve gösterilmeye çalışılır. Bu oluşturucu bir güçtür. Ayrıca bir şeyin o olmadığını göstermekte yeni bir olanağın kapılarını aralamaktır. Tıpkı Aristoteles mantığında deduire (kurmak) veya dedüksiyon kavramının Construire'i (yeniden inşa etme) içinde barındırması gibi. Derrida için söylenebilecek şey önce varolan bir construire'den sonrada bir déconstruire'den hareket etmektir; ancak sözünü ettiğimiz inşa her an yapıbozum tarafından yıkılacak bir inşa olma özelliği ile diğerlerinden ayrılmaktadır.

Aslında çalışmanın gelmiş olduğu nokta en baştaki ile aynıdır. Çünkü gramatikal kullanım kullanım Derridacı anlamda bize kavramın olanağını, ne olup olmadığını veriyordu. Aynı şekilde kavramların çevrilemez oluşları ve bir bağlamda ele alınmaya açık oluşları da temel noktalardan biridir. Fakat bize göre -dé- construction kavramına yönelik çevirme çalışmaları, bir bakıma Derrida'nın yapıbozumdan ne anlaşıldığını dikkatlere sunmuştur. “*Yapısı sökülme*”, “*yapısı bozulmak*”, “*yapısı çözülmek*”, tüm bu kavramlar *dé-construction*’ün muhtevalarını oluşturmaktadır. Hattâ belki de bu kavramlardan birini tercih etmek, nasıl bir Derrida okumasının yapılacağını da önceden varsaymış olmak demektir. *Déconstruction*’ü, *yapıbozum* olarak çevirmenin daha doğru olacağını, daha doğrusu Derrida'nın ortaya koyduklarına en uygun olacağını düşündüğümüz için tercih ettik. Diğer sebebi ise asla kökensel anlamda kendini ortaya koyamayan ve “her göstergeden, göstergenin kendisi olmak için dışladığı başka sözcüklerin ve daha önce geçmiş olan sözcüklerin izleri”<sup>31</sup> olarak bulunan *iz*’in , asla yok edilemeyeceğini düşündüğümüz içindir. Yapıbozum izi “bozmak” eylemi içinde saklamaktadır. Çünkü *iz*’in mutlak bir kökeni olmadığı için varlığı ortadan kaldırılamaz. Bununla beraber silindiği zamanda yine mutlak olmayan mevcudiyetini (*silinmişin izi olarak*) koruyacaktır. Yani sadece bozulmuştur yok olmamıştır.

Yazmış olduğumuz düşüncelerin sonunda gelinen nokta, sonsuz bir olanaklıklar havuzuyla baş başa olmak gibidir. Bu açıdan Derrida, öznelere olanakların içinde yeni olanaklar türetmeye zorluyor. Ancak bunun ötesine geçemiyor. Eğer geçseydi bir dayatma ve otorite olurdu; bu ise Derrida'nın aşmaya ve kaçınmaya çalıştığı bir tehlikedir. Bu çalışma ile bir kez daha Derrida’ yı sadece anlama olanağı değil, anlama olanaklarının hep var olduğunu gördük.

---

<sup>31</sup> Sarup, a.g.e. 1997, s.,58

## DEĞERLENDİRME

Birleşik bir terim olan *dé-construction* (yapı bozum), *destruction* (yıkma, yıkım) ve *construction*'dan (yapı, inşa) oluşmuştur. Bu imkânsız gibi görünür; bununla birlikte, alışıla gelen örnekler olarak alındıklarından “*destruction ve construction*” kavramları eşsüremlilik olarak bir arada bulunamazlar. Oysa ki yapıbozum yapan, kuran bir parçalanma mantığı ile belirlenir, bu metinde ve felsefe metinlerinde böyledir (aynı şekilde hukukta politika da bu şekilde olduğu gözden uzak tutulmamalı). Okuma parçalara ayırmadır, verilmiş olanı yeni parçalara ayırma da yazma dır. Yapıbozum bir teori değil, ama bir okuma pratiğidir. Derrida “*Platon'un Eczanesi'ne Giriş*” adlı yazısında bunları ifade etmiştir. Platon'un dediği gibi; felsefe yapmak, şeyleri doğrudan tabii eklemelerine göre parçalara ayırmaktır.<sup>32</sup>

Görüldüğü gibi yapıbozum kavramı, tarihsel arka planı oldukça zengin bir kavramdır. Derrida'nın platon'dan farkı ise yapıbozumu bir defaya mahsus değil, sürekli uygulamasıdır. Bir durağanlık veya bir sonun olmamasıdır. Belki son varılan noktayı parçalarına ayırlamayacak kadar küçük birimlerde durabilmek olası olabilir; ancak varılan son noktada yeni bir yapıbozum başlatma imkânı hep vardır. Derrida kendisi ile yapılmış olan bir söyleşide, yapıbozum ile amacının her şeyi parçalarına ayırıp varlığını ötesine geçmek olmadığını belirtir. Ayrıca yapıbozumun “yıkıcı değil, iç bir özü açığa çıkarmak için ayrıştırma, ayırma ve bozma amacı gütmeyeceğini, öze yönelik, şimdi burada olmaya yönelik sorular sorduğunu ve bunların; aslında iç-dış görüngü-görünüş taslağına yönelik sorular olduğunu ifade eder.”<sup>33</sup>

Derrida'nın düşüncelerini her zaman yapıbozuma uğratmak kolay gibi görünse de, üzerinde durulması gereken indirgeme ve muhafaza etme mantığına ve metafiziğine karşı çıkmasıdır. Olanığın olanaklarını bize göstermesidir. Derrida yapıbozumunda tüm açıklığı ile öne çıkan bir başka sorun, yazıya yönelik bir indirgemenin yapılmasıdır. Derrida söz merkeziliğe karşı çıkarken, yazı merkeziliğine kaymış görünür. Bununla birlikte böyle bir hükümü mutlak olarak vermek de pek olası görünmez. Zirâ yapıbozum ve iz birbirinin içine geçerek, içinde birden fazla anlamların olduğu metin okumalarını sağlarlar ve sürekli metin üretirler. Fakat metin üretimlerinin en önemli özelliği Derrida'nın “*critique engagement*” dediği etkisinde kalarak eleştirmeyi sürdürme özelliğidir.

<sup>32</sup> Charles, Ramond, *Le Vocabulaire De Derrida*, Ellipses, Paris, 2001, s.20

<sup>33</sup> Raoul, Mortley, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, çev. Baki Güçlü, Erdal Cengiz, Elif Çırakman, Hâilil Turan, Hamdi Bravo, Zerrin Oral, Ankara, 2000, s.141

**KAYNAKÇA**

- Ali AKAY, *Toplumbilim*, sayı:10, İstanbul, 1999
- Taylan ALTUĞ, *Dile Gelen Felsefe*, YKY. Yay. İstanbul, 2001
- A. Kadir ÇÜÇEN, *Heidegger' de Varlık ve Zaman*, Asa Yay. Bursa 2000
- Allan MEGİLL, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay BİRKAN, Bilim ve Sanat Yay. Ankara 1998
- Jacques DERRİDA, *Marges De la Philosophie*, éd. Minuit, Paris, 1972
- Jacques DERRİDA, “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı-Mehveş Omay, *Toplumbilim*, sayı:10, İstanbul Ağustos 1999
- Jacques DERRİDA, “Différance”, çev. Önay Sözer, *Toplumbilim*, sayı:10 İstanbul, 1999
- Raoul MORTLEY, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, Çevirenler: Baki GÜÇLÜ, Erdal CENGİZ, Elif ÇIRAKMAN-Hâlil TURAN, Hamdi BRAVO, Zerrin ORAL, İmge Yay. Ankara, 2000
- Charles RAMOND, *Le Vocabulaire de Derrida*, Ellipses, Paris, 2001
- Madan SARUP, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A.Baki Güçlü, Ark yay. Ank.1997
- Zeynep DİREK, Refik GÜREMEN, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Epos. Yay. Ankara 2004

**Résumé: Sur relation entre déconstruction et la trace chez Derrida**

D'après Derrida la déconstruction et la trace n'est pas un methode pour philosophie. La construction et la trace sont étudiés dans ce text, la trace est supplement et n'est pas un parole.

**Les mots importante:** Déconstruction, trace, efface et differance

## FELSEFÎ TEOLOJİYE GİRİŞ\*

Immanuel KANT

Çev. Mehmet Sait REÇBER\*\*

[Tanrı Fikri]

İnsan aklının bir ölçüt olarak kullanması için en yüksek mükemmellik fikrine ihtiyacı vardır ki ona göre saptamalar yapabilsin. Örneğin, insan sevgisine ilişkin olarak şu veya bu arkadaşlık derecesinin kendisine yaklaştığı veya yetişmediği mertebeyi belirleyebilmek için en yüksek arkadaşlık fikrini düşünürüz. Bir kimse bir başkasına arkadaşça bir hizmette bulunabilir, fakat yine de kendi refahını dikkate alabilir, ya da kendi çıkarını dikkate almaksızın her şeyi arkadaşına bağışlayabilir. İkincisi mükemmel arkadaşlık fikrine en çok yaklaşır. Bu türden bir kavrama, kendi gerçekliğinden bağımsız şu veya bu durumdaki daha küçük ve daha büyük derecelerin ölçütü olarak ihtiyaç duyulan şeye *fikir* denir. Fakat bu fikirlerin (Plato'nun cumhuriyet fikri gibi, mesela) hepsi sadece zihnin hayalleri değil midir? Asla. Çünkü şu veya bu durumu fikrime göre düzenleyebilirim. Bir yönetici, sözgelimi, ülkesini mükemmel yaklaştırmak için [ülkesini] en mükemmel cumhuriyet fikrine göre düzenleyebilir.

Bu türden herhangi bir fikir için üç öge gereklidir: (1) tüm yüklemine nispetle konunun belirleniminde tamlık (örneğin, Tanrı kavramında tüm gerçeklikler biraraya gelmiştir); (2) eşyanın varlığını çıkarsamada tamlık (örneğin, başka [kavramlardan] çıkarsanamayan, aksine diğer bütün şeylerin kendisinden çıkarılması gereken en yüce varlık kavramı); (3) topluluğun tamlığı, ya da topluluğun ve bütünün irtibatının tamamen belirlenmesi.

Dünya yüce bir varlığa dayanır, fakat dünyadaki şeyler hep karşılıklı olarak birbirine dayanır. Bir arada düşünüldüklerinde tam bir bütün oluştururlar. Anlık daima bütün şeylerde bir birlik oluşturmayı ve en yüksek dereceye varmayı arar. Böylece, örneğin, cenneti iyiliğin en yüksek derecesiyle bir araya gelmiş ahlakın en yüksek derecesi olarak, cehennemi de sefaletin en büyük derecesiyle birleşmiş kötülüğün en yüksek derecesi olarak düşünürüz. Kötülüğü, kötülüğün *en yüksek derecesi* olarak düşündüğümüzde onu, ne pişmanlık ne de cazibeyle ve [yine] kazanç veya çıkar

\* Bu yazı Immanuel Kant'ın *Lectures on Philosophical Theology* (İng. Çev. A. W. Wood ile G. M. Clark) adlı eserinin "Giriş" kısmıdır (s. 21-42).

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

düşünmeksizin, sadece *kötü olduğu* için kötülükte tatmin bulmak için doğrudan bir eğilim olarak düşünürüz. Bu fikri kötülüğün ara derecelerini kendisine göre belirlemek için oluştururuz.

Aklın bir fikri hayalin bir idealinden nasıl ayrılır? Fikir *in abstracto* evrensel bir kuraldır, halbuki ideal bu kuralın altına getirdiğim tekil bir durumdur. Böylece, sözgelimi, Rousseau'nun Emile'i ve ona verilecek eğitim aklın gerçek bir fikridir. Fakat ideal hakkında belirgin hiçbir şey söylenemez. Bir şahıs yönetici, baba, veya arkadaş olarak davranması gereken tarza ilişkin her mükemmel sıfatı kendinde bulundurabilir, fakat bu, bu sıfatların şu veya bu durumda ne ifade ettikleri izahını bitirmeyecektir (bunun bir örneği Ksenophon'un *Cyropaedia*'sıdır)<sup>1</sup>. Tamlığa olan bu isteğin nedeni mükemmellik kavramına başka türlü sahip olamayışımız olgusunda yatmaktadır. İnsani erdem her zaman mükemmel-olmayandır. Bu nedenle, bu mükemmeliyetsizliğin erdemden en yüksek derecesinden ne kadar aşağıda kaldığını görebilmemiz için bir ölçüte sahip olmalıyız. Aynı şey ahlaki kötülük için de geçerlidir. Kötülüğün derecesini sınırlayabilecek her şeyi kötülük fikrinin dışında bırakırız. Ahlakta, yasaları ahlaki mükemmelliklerinde ve arılıklarında tasavvur etmek zorunludur. Ancak, bir kimsenin böyle bir fikrin farkına varması yine de bir başka şey olacaktır. Ve bu bütünüyle mümkün değilse de fikrin hala büyük yararı vardır. Rousseau, *Emile*'inde, tasvir ettiği eğitimi bir tek bireye verebilmek için bütün bir yaşam süresinin (veya bir yaşamın büyük bir kısmının) gerekli olduğunu kendisi de kabul etmektedir.

Şimdi en yüce varlık fikrine geldik. Kendimiz için bir tasavvurda bulunalım: (1) *Her noksanlığı dışlayan* bir varlık. (Örneğin, aynı anda bilgili ve erdemli bir adamı zihnimizde canlandırarak olursak, bu mükemmelliğin büyük bir derecesi olur, fakat bir çok noksanlık hala geride kalacaktır.) (2) Bütün gerçeklikleri kendisinde toplayan bir varlık. Ancak bu yolla kavram tam olarak belirlenecektir. Bu kavram yine en mükemmel tabiat, veya en mükemmel tabiata mahsus herşeyin terkihi olarak da düşünülebilir (mesela, anlama ve irade). (3) O, bilgi ve ahlakın kendisine ait olduğu en yüksek iyi olarak düşünülebilir. Bu mükemmelliklerin ilkinde aşkın mükemmellik denir; ikincisine fiziksel, ve üçüncüsüne pratik mükemmellik adı verilir.

<sup>1</sup> Bu örneğin amaçladığı nokta konferansların Danzig el yazmasında biraz daha nettir: "Bir *individuo*'daki fikir bir idealdir. Örneğin, Ksenophon'un Cyrus'u, Ksenophon'un burada *in concreto* gösterdiği mükemmel bir prens fikridir" (Kant, *Gesammelte Schriften*, cilt 28, 2, 2, s. 1233) (Metne eklenen dipnotlar İngilizce'ye çevirenlere aittir. Ç.)

[Teoloji Nedir?]

Teoloji nedir? Teoloji en yüce varlığa ilişkin bilgimizin sistemidir. Sıradan bilgi teolojiden nasıl ayrılır? Sıradan bilgimiz terkip ve birlik gözetilmeksizin bir şeyin bir diğer şeyin yanına konulduğu bir yığındır. Bütünlük fikri bir sistemde baştan başa hükmeder. Tanrı hakkındaki bilgi sistemi Tanrı hakkındaki bütün mümkün bilginin toplamına değil, fakat sadece insan aklının Tanrı noktasında karşılaştığı şeye delalet eder. Tanrı'daki her şeyin bilgisi *theologia archetypa* dediğimiz şeydir ve bu bilgi sadece Tanrı'nın kendisinde bulunacaktır. İnsan tabiatında yer alan Tanrı'nın bu kısmına [yönüne, ç.] ilişkin bilgi sistemine *theologia ectypa* denir ve bu çok yetersiz olabilir. O yine de bir sistem oluşturur, çünkü aklın bize sağladığı bütün sezgiler her zaman bir bütünlük içinde düşünülebilir.

Tanrı hakkındaki tüm mümkün bilginin toplamı insan aklı için mümkün değildir, hatta gerçek bir vahiy yoluyla da. Fakat aklımızın Tanrı hakkındaki bilgiye ne kadar erişebileceğini görmek insan aklının en değerli soruşturmalarından biridir. Rasyonel teoloji de, hiçbir insan aklının daha geniş bir bilgi veya sezgiye erişme kapasitesinin olmadığı anlamında, [bu işi] tamamlamak için önerilebilir. Bu yüzden aklın kendi sınırlarına tümüyle işaret edebilmesi onun bir avantajıdır. Teoloji bu şekilde Tanrı hakkındaki tüm mümkün bilginin kapasitesiyle ilgilidir.

Bilgimizin hepsi iki türdür, olumlu ve olumsuz. Olumlu bilgi çok sınırlıdır, ancak bu olumsuz bilginin kazanımını bu oranda daha da büyütür. Tanrı hakkındaki olumlu bilgiye gelince, bilgimiz sıradan bilgidен daha fazla değildir. Ancak olumsuz bilgimiz daha fazladır. Yaygın pratik kendisinden bilgi yarattığı kaynakları görmez. Böylece kendilerinden daha fazla bilginin sağlanacağı daha fazla kaynakların bulunup bulunmadığı belirsizdir. Bu, yaygın pratiğin kendi anlığının sınırlarını tanımaması olgusundan ortaya çıkar.

Akl bu bilgide ne çıkara sahiptir? Spekülatif değil, pratik bir çıkar. [Bu] nesne bizim için hakkında spekülasyon yapamayacak kadar çok yücedir. Doğrusu, spekülasyonla hataya düşebiliriz. Ancak ahlak öğretimiz, ona teyit vermesi için, Tanrı fikrine muhtaçtır. Bu bizi böylece daha bilgili değil, daha iyi, daha erdemli ve daha dürüst yapmalıdır. Çünkü bizi mutlu edebilecek ve edecek olan yüce bir varlık varsa, ve bir başka hayat varsa ahlaki eğilimlerimiz bu suretle daha fazla güç ve besin alacak, ve ahlaki davranışımız daha fazla sağlamlaşmış olacaktır. Aklımız bu konularda az spekülatif çıkar bulur, ama pratik olana kıyasla çok az değerde olan bir şeydir bu. Spekülatif çıkar sadece, aklımızın kendisine göre daha az yüce olanı ölçmesi ve belirlemesi için her zaman en yüceye ihtiyaç duyduğudur.

Tanrı'ya bazen bir *anlık* atfederiz. Bunu ne dereceye kadar yapabiliriz? Kendi anlığımızın sınırlarını bilmiyorsak, o halde ilahi anlık hakkında daha da az

düşünebiliriz. Fakat burada da maksimuma sahip olmamız gerekir ve onu ancak bütün sınırlamaları kaldırarak elde edebiliriz. Bu yüzden anlığımızın ancak evrensel nitelikler yoluyla eşyayı bilebileceğini söyleriz, fakat, bu insan anlayışına ilişkin bir sınırlama olduğundan Tanrı'da bulunamaz. Böylece maksimum bir anlık, yani sezgisel bir anlık hakkında düşünebiliriz. Bu bize asla hiç bir kavram vermez, ama böyle bir maksimum daha küçük dereceleri belirlemeye hizmet eder. Mesela, insani iyilikseverliği belirlemek istersek, ancak Tanrı'da bulunan, en yüksek iyilikseverliği düşünmek suretiyle yapabiliriz. Ve daha sonra ara dereceleri ona göre belirlemek kolaydır. Bu yüzden Tanrı kavramı bilgimizde belirlenecek kadar genişletilmiş değildir. Çünkü maksimum daima belirli olmalıdır. Hak kavramı, örneğin, tamamen ve kesin olarak belirlenmiştir. Fakat hakkaniyet kavramı oldukça belirsizdir. Çünkü o bir yere kadar hakkımdan feragat etmem gerektiği anlamına gelir. Fakat ne kadar? Çok fazla feragat edersem kendi hakkımı çiğnerim.

Bundan dolayı ahlakta da Tanrı'ya yöneltilmiş bulunmaktayız. Çünkü o bize en yüce varlığa göre biçimlendirilmiş en yüksek ahlak fikrini arzulamayı söyler. Fakat bunu nasıl yapabiliriz? Bu amaç için ahlakımızın en yüce varlığın ahlakının ne derecede altında kaldığını görmek zorundayız. Bu yolla Tanrı kavramı bize yardımcı olabilir ve yine ahlaktaki daha ince ayrımları kendisiyle belirleyebilmek için bir ölçüt olarak iş görebilir. Böylece burada da spekülatif bir çıkara sahibiz. Fakat, ne kadar da ehemmiyetsiz! Çünkü o bize maksimum ile yok arasında bulunabilecek her şeyi belirli bir şekilde göstermemizi sağlayan bir araçtan başka bir şey değildir. Öyleyse, ahlak kavramlarımızı yükselterek ve ahlaki davranışımızın kavramlarını gözlerimizin önüne sererek kendimizi daha iyi insan yapmağa ilişkin olan pratik çıkarımıza kıyasla teorik çıkarımız ne kadar da azdır!

Teoloji doğanın görünüşlerini bize açıklamada iş göremez. Açıklaması bize açık olmayan her şeyin temeline Tanrı'yı koymak genelde aklın doğru bir kullanımı değildir. Aksine, doğayı ve onun işleyişlerini bileceksek ilkin doğanın yasalarına nüfuz etmemiz gerekir. Bir şeyin Tanrı'nın mutlak kudretinden dolayı olduğunu söylemek genel olarak ne aklın kullanımı ve ne de [bir] açıklamadır. Bu tembel bir akıldır ve bu konuda bilahare söyleyeceğimiz daha fazla şeyler olacaktır.<sup>2</sup> Fakat kimin doğanın yasalarını bu kadar sağlam bir şekilde inşa ettiğini ve onun işleyişlerini kimin sınırladığını soracak olursak o zaman akıl ve doğanın bütünlüğünün yüce nedeni olarak Tanrı'ya ulaşacağız. Şimdi daha da soralım: Tanrı hakkındaki bilgimiz veya rasyonel teolojimiz ne değere sahiptir? Sırf, en yüce nesneyle iştigal ettiği veya nesnesi olarak Tanrı'ya sahip olmasından dolayı herhangi bir değeri yoktur. Aksine bu nesnenin kendi değerine uygun

<sup>2</sup> Bu Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, A689/B717'de eleştirdiği *ignava ratio* hatasıdır. Yine elinizdeki Konferansların İkinci Bölüm giriş paragrafına bakınız.

olan [bu nesnenin] bilgisine sahip olup olmadığımızı sormamız gerekir. Ahlakta sadece nesnenin bir değere sahip olduğunu değil, aynı zamanda nesnenin bilgisinin de bir değere sahip olduğunu görürüz. Bu yüzden açıktır ki, teoloji sadece bilgisinin nesnesi en yüksek değer olduğundan övünmek için herhangi bir nedene sahip değildir. Her halükarda Tanrı'nın büyüklüğüne kıyasla bilgimiz sadece bir gölgedir ve kuvvelerimiz Tanrı tarafından ziyadesiyle aşılmıştır. Gerçek soru şudur: Buna rağmen bilgimiz bir değere sahip midir? Ve cevap şudur: Evet, din ile bağlantılı olduğu oranda. Çünkü din, teolojinin ahlaka, yani iyi bir fitrata ve en yüce varlığı bütünüyle hoşnut eden bir davranış sürecine tatbikinden başka bir şey değildir. *Doğal din* böylece tüm dinin esası ve tüm ahlaki ilkelerin en sağlam dayanağıdır. Ve doğal teoloji tüm din için hipotez ve erdem ile dürüstlük kavramlarımıza ağırlık kazandırdığı oranda kendisini bütün spekülasyonların ötesine taşıyan bir değere haizdir.

Doğal teolojide tanrı-bilginleri<sup>3</sup> var mıdır? Doğuştan bilgin olmak gibi bir şey yoktur. Vahyedilmiş dinde öğrenmenin bir yeri vardır, çünkü vahyedilmiş dinin bilinmesi gerekir. Fakat doğal dinde öğrenmeye yer yoktur. Çünkü burada yanlışların içeri girmesini engellemekten başka yapılacak bir şey yoktur ve bu esasen bir öğrenme türü değildir. Genelde aklın a priori hiçbir bilgisine öğrenme denemez. Öğrenme öğretilmesi gereken bilginin toplamıdır.

Tanrıbilimci veya tanrı-bilgini gerçek bir öğrenime sahip olmalıdır, çünkü o Kitabı Mukaddes'i yorumlamalı, yorumlama ise dillere ve bundan da çok öğretilen bilgilere dayanır. Grekler zamanında felsefi mektepler *physicas* ile *theologicas* olarak ayrılmışlardı. Ancak ikincisinin o dönemin dini adetlerini araştıran, kutsal kaidelerini ve bunun gibi diğer batıl şeyleri öğrenen mektepler olarak anlaşılması gerekir. Aksine onlar rasyonel araştırmacılarıdır. Onlar hangi Tanrı kavramlarının akılda saklı olduğu, aklın Tanrı hakkındaki bilgide nereye kadar ilerleyebileceği, bilgi alanındaki sınırların nerede bulunduğu ve bunun gibi şeyleri fark ettiler. Fakat Tanrı hakkındaki bilgi öğrenmeye bağlıydı.

Şimdi soralım: Din için gerekli olan teolojinin asgarisi nedir? Bizi Tanrı'ya iman etmeye sevk etmesi ve böylece hayat akışımıza yön vermesi için zorunlu olan Tanrı hakkındaki asgari bilgi nedir? Teoloji'nin en küçük, en dar kavramı nedir? O sadece bir dine ihtiyaç duymak ve doğal din için yeterli bir Tanrı kavramına sahip olmak üzerine

---

<sup>3</sup> Tanrı-bilgini = *Gottesgelehre* (literal olarak, "Tanrı hakkında bilgin"). Kant'ın tartışması açıkça Eberhard'ın *Gottesgelehrtheit* terimini kullanımının bir eleştirisini amaç edinmiştir: "[Teolojide] insanlar için Tanrı hakkında bilgi mümkün en büyük mükemmellikte ele alınmalıdır, yani en zengin, en doğru, en açık, en aşikar ve en zinde bilgi olmalıdır, veya kısacası en bilimsel veya araştırılmış olmalıdır. Böyle bilgi ve daha sınırlı olanları bile *dini* ihtiva eder. Tanrı hakkındaki iki bilgi türünü tefrik etmekle iyi ederiz. Çünkü her insan dine sahip olmalıdır, fakat her insan bir tanrı-bilgini (*Gottesgelehre*) olmak zorunda değildir" (Eberhard, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* [Halle, 1781], s. 4).



kuruludur. Ancak bu aşgarilik Tanrı kavramının *mümkün* olduğunu ve anlığın yasalarıyla çelişmediğini kavrarsam sağlanır. Herkes bu kadarıyla ikna olabilir mi? Evet, ikna olabilir, çünkü hiç kimse bu kavramı elimizden alıp ve imkansızlığını kanıtlayacak konumda değildir. O halde din için mümkün olan en az gereksinim budur. Temelinde sadece bu olmakla dine hala bir yer vardır. Fakat Tanrı kavramının imkanı ahlak tarafından desteklenmiştir, çünkü, başka türlü, ahlakın saikleri bulunmayacaktır. Üstelik böyle bir varlığın imkanı tek başına insanda dinin ortaya konulması için yeterlidir. Fakat teolojinin maksimumu bu değildir. Böyle bir varlığın gerçekten var olduğunu bilirsem daha iyi olur. Kendilerini doğru bir hayata adayan kadim Greklerin ve Romalıların bu kavramın imkanından başka bir Tanrı kavramına sahip olmadıklarına inanılmaktadır. Ve bu, onları bir dine yönlendirmek için yeterliydi.

Şimdi pratik açıdan tatmin olacağımız fakat spekülative açıdan aklımızın az tatmin bulacağını söylemek için yeterli kavrayışa sahip bulunmaktayız. Tanrı kavramını sunmaya çalışırken kendimizi hatalardan ve spekülative açıdan çelişkilerden koruyacağız, ve teoloji düşmanlarının saldırılarından emin kalacaksak aklımızı çok iyi kontrol etmeliyiz. Ancak gayemiz ahlaki ise, her şeyden önce ahlakımız üzerinde bir tesiri olabilecek herhangi bir hatadan kendimizi korumalıyız.

Doğal teoloji iki türden oluşur (a) *theologia rationalis* ve (b) *theologia empirica*. Ancak Tanrı bir duyum nesnesi olmadığı ve bu yüzden bir tecrübe nesnesi olamayacağı için *theologia empirica*'ya ancak ilahi bir vahyin yardımıyla güç yetirebiliriz. Fakat buradan *akıl* ve *vahiyden* başka teoloji türlerinin bulunmadığı anlaşılır. Rasyonel teoloji ya *spekülative* (temelinde teorik bilimle) ya da *ahlaki* (nesnesi pratik bilgiyle) dir. Bunların ilki *spekülative teoloji* olarak da adlandırılabilir, pratik ilkelerden çıkarsadığımız ikincisine de bu durumda *ahlak teolojisi* denilecektir. Spekülative teoloji, buna ilaveten, ya (1) kaynağını sadece bütün tecrübeden bağımsız saf anlak ve akıldan alan *aşkındır*, ya da (2) *doğaldır*. Bunların ilkini doğal teolojiden ayırmak gerekir, çünkü onda, kendisinden Tanrı'ya atfedebilecek sıfatlar çıkarabileceğimiz bir tabiat üzerine kurulu bizde bir şeyin olduğu yerde, kendimize kıyasla Tanrı'yı tasavvur edebiliriz. Fakat doğal teolojide, aşkın teolojide mevcut bulunan tüm kavramların yalnızca saf akıldan alındığı kavramların saflığı asla yoktur.

Doğa tecrübe nesnelere toplamıdır. Doğayı ya genel olarak dünyanın tabiatı olarak ya da mevcut her şeyin yapısı olarak düşünebilirim. Dolayısıyla doğal teoloji iki türden oluşabilir: (1) *kozmeteoloji*, burada bir dünyanın tabiatını genel olarak düşünür ve oradan dünyanın yaratıcısının varlığına delil getiririm; veya (2) *fizikoteoloji*, burada mevcut dünyanın yapısından bir Tanrıyı bilmeye varırım.

Yukarıdaki tamamen mantıksal kurallara göre bir bölümelemedir. Ancak, dakik olmak gerekirse, rasyonel teolojiyi (a) *transcendentalem*, (b) *naturalem*, ve (c)

*moralem*'e ayırmamız gerekir. İlkinde Tanrı'yı sadece aşkın kavramlarla düşünürüm. İkincisinde onu fiziğe ilişkin kavramlarla düşünürüm ve sonuncusunda Tanrı'yı ahlaktan çıkarsanan kavramlarla düşünürüm. Daha yakından tespit edecek olursak, Tanrı'yı (1) *derivativum* olmayan, başka varlık tarafından belirlenmemiş veya başkasına dayanmayan, ve (2) mümkün ve varolan tüm varlıkların nedeni olan ilk varlık olarak düşüneceğiz. Dolayısıyla Tanrı'yı şu yollarla düşünürüm:

(1) Tanrı'yı genelde bütün eşyayla karşılaştırıp, tüm varlıkların en yücesi ve tüm mümkün şeylerin kaynağı olarak düşündüğüm zaman onu *ens originarium* [ilk varlık], *ens summum* [en yüce varlık] olarak düşünürüm. Bir *ens summum* olarak *entis originarii* kavramı aşkın felsefeye aittir. Bu aşkın kavram doğrusu aşkın felsefenin temelidir ve kendisine [1] başka herhangi bir şeyden türemeyen ile [2] her şeyin kaynağı olmak niteliklerinin ait olduğu ilk varlığı *ens originarium* olarak düşündüğüm özel bir teoloji vardır.

(2) *Ens originarium*'u *summa intelligentia* [en yüksek akıl] olarak, yani en yüce varlığın en yüksek akli varlık olarak tasavvur edildiği şekilde düşüneceğim. Kim ki Tanrı'yı sadece *ens summum* olarak düşünürse bu varlığın nasıl oluştuğunu [olduğunu, ç.] belirsiz bırakır. Ancak Tanrı *summa intelligentia* olarak düşünülürse o diri bir varlık, ilim ve hür iradesi sahibi *yaşayan* bir Tanrı olarak tasavvur edilir. Tanrı bu durumda dünyanın nedeni olarak değil, dünyanın meydana getirilmesinde anlığını uygulamak durumunda olan ve keza hür iradeye sahip olan dünyanın *yaratıcısı* olarak düşünülür. Bu ilk iki nokta *theologia rationalis*'in içindedir.

(3) Son olarak, *entis originarii*'nin *summum bonum* olarak, *en yüksek iyi* olarak tasavvuru vardır. Bu Tanrı'nın sadece bilginin en yüksek gücü olarak değil, fakat keza bilginin en yüksek temeli olarak, bütün gayelerin bir sistemi olarak olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Ve bu teoloji *theologia moralis*'tir.

Aşkın teolojide Tanrı'yı dünyanın *nedeni* olarak tasvir ederiz. Doğa teolojisinde onu dünyanın yaratıcısı, hayat sahibi ve herhangi bir zorlama olmaksızın kendi hür seçme kudretiyle dünyaya varlığını bahşeden hür bir varlık olarak tasavvur ederiz. Ve son olarak, ahlak teolojisinde Tanrı'yı dünyanın hükümdarı olarak düşünürüz. Çünkü O, kendisi için daha başka hiçbir gaye koymuş olmaksızın hür seçme gücüyle bir şey yaratmış olabilirdi. Oysa ahlak teolojisinde Tanrı'yı ahlaki yasalarla ilişkili olarak dünyanın yasa-koyucusu olarak düşünürüz.

[Bazı Teolojik Terimler]

Kim ki hiçbir teoloji'yi asla varsaymasa ateisttir. Kim ki sadece aşkın teoloji'yi varsayarsa deisttir. Deist dünyanın bir nedeni olduğunu kuşkusuz varsayacaktır, ancak bu nedenin özgürce hareket eden bir varlık olup olmadığını belirsiz bırakacaktır. Aşkın teolojide Tanrı'ya ontolojik yüklemeler dahi atfedilebilir ve sözelimi onun gerçekliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Fakat kim ki bir *theologiam naturalem*'i varsayarsa teisttir. Deist ve teist terimlerinin, ilkinin Latin ikincisinin Grek kaynaklı olmasının dışında, neredeyse birbirinden ayırt edilmeleri olanaksızdır. Teizm sadece bir Tanrıya inanmak değil, fakat dünyayı bilgisiyle ve özgür iradesiyle meydana getirmiş *yaşayan* bir Tanrı'ya inanmak üzerine kurulmuştur. Şimdi *theologia transcendentalis*'in herhangi bir tecrübe karışımından bütünüyle arı sadece salt akıldan oluştuğu görülebilir. Ancak doğal teoloji için durum böyle değildir. Ona bir tür tecrübenin karıştırılması gerekir, çünkü akıl gibi bir örneğe (örneğin, kendisinden en yüksek anlığı çıkarsadığım insan anlığının gücü) sahip olmam gerekir. Fakat aşkın teoloji Tanrı'yı herhangi bir tecrübeden bütünüyle ayrı olarak temsil eder. Ya değilse, tecrübe bana evrensel bir şeyi nasıl öğretebilir? Aşkın teolojide Tanrı'yı hiçbir sınırlamaya sahip olmayan olarak tasavvur ederim. Bu şekilde kavramımı en yüksek dereceye kadar götürür ve Tanrı'yı kendimden sonsuz derecede uzaklaştırılmış [yüceltilmiş, ç.] bir varlık olarak addederim. Ancak bu şekilde Tanrı'yı tanımış (bilmiş) olur muyum?

Bundan dolayı deistin Tanrı kavramı bütünüyle aylak ve yararsız olup, bir tek onu varsaymam üzerimde hiçbir etki yaratmaz. Ancak, eğer aşkın teolojinin diğer iki türüne bir başlangıç veya giriş olarak kullanılırsa çok büyük ve bütünüyle mükemmel bir yarara haizdir. Çünkü aşkın teolojide Tanrı'yı tamamen salt bir yolla düşünürüz; ve bu, insanbiçimciliklerin diğer iki teolojiye sızmasını engeller. Bu yüzden aşkın teoloji, bizi hatalardan koruması açısından, en büyük olumsuz yarara sahiptir.

Fakat Tanrı'nın *summum bonum*, en yüksek ahlaki iyi olarak düşünüldüğü teoloji türüne ne ad vereceğiz? Şu ana kadar bu doğru bir şekilde ayırılmış bulunmamaktadır ve böylece onun için herhangi bir ad düşünülmüdü. Ona *theismus moralis* denilebilir, çünkü onda Tanrı ahlak yasalarının müellifidir. Ve dinin temeli olarak iş gören gerçek teoloji budur. Çünkü Tanrı'yı dünyanın yaratıcısı (*author*) olarak kabul edip, fakat aynı zamanda dünyanın yöneticisi olarak düşünmesem bunun benim davranışım üzerinde asla etkisi olmayacaktır. Ahlak teolojisinde Tanrı'yı doğa alanındaki en yüksek ilke olarak değil, fakat daha ziyade *gayeler alanındaki* en yüksek ilke olarak düşünürüm.

Ancak *ahlak teolojisi* yükümlülük kavramının Tanrı kavramını öngördüğü bir ahlak olan *teolojik ahlaktan* bütünüyle farklı bir şeydir. Böyle teolojik bir ahlakın ilkesi yoktur, veya bir ilkeye sahipse bu ilke Tanrı'nın iradesinin vahyedilmiş ve tezahür etmiş

bulunması olgusundan başka bir şey değildir. Fakat ahlak, teoloji üzerine bina edilmemelidir. O kendinde, iyi davranışımızın temeli olacak bir ilkeye sahip olmalıdır. Bundan sonra teolojiyle birleştirilebilir ve bundan böyle ahlakımız daha fazla saik ve ahlaki açıdan itici bir güce sahip olacaktır. Teolojik ahlakta Tanrı kavramı ödevlerimizi tayin etmek zorundadır. Fakat bu, ahlakın tam tersidir. Çünkü insanlar her türlü en kötü ve korkutucu sıfatları Tanrı kavramlarının bir parçası olarak tasavvur ederler. Şimdi, kuşkusuz bu tasavvurlar bizde korku doğurabilir ve bizi zorlama veya ceza korkusu yoluyla ahlak yasalarına uymaya sevk edebilir. Ancak onlar nesneyi ilginç kılmazlar. Çünkü eylemlerimizin ne kadar iğrenç olduğunu bir daha görmeyiz; sadece ceza korkusuyla onlardan kaçınırız. Doğal ahlak öyle oluşturulmalıdır ki herhangi bir Tanrı kavramından bağımsız bir şekilde düşünülebilir ve en hararetli bağlanışımız kendi içsel değerini ve üstünlüğünü ortaya koyabilsin. Fakat ahlakın kendisinden pay aldıktan sonra, iyi davranışımızı ödüllendirebilen Tanrı'nın varlığına da dikkate almak bağlanışımızı arttırmaya yarayabilir. Ve bundan sonra ahlak yasalarını gözetlememizde bizi belirleyecek güçlü saiklere sahip olacağız. Bu oldukça zorunlu bir hipotezdir.

Spekülatif teoloji (1) *ontoteoloji*<sup>4</sup>, (2) *kozmeteoloji*, ve (3) *fizikoteoloji* olarak bölümlenebilir. Birincisi Tanrı'yı sadece kavramlarla ele alır (ve o tam da Tanrı'yı tüm imkanın ilkesi olarak gören *theologia transcendentalis*'tir). Kozmeteoloji mevcut bir şeyi baştan varsayar ve genelde bir dünyanın varlığından en yüce bir varlığa gider. Ve son olarak, fizikoteoloji genelde mevcut dünyanın tecrübesinden yararlanır ve bundan dünyanın bir yaratıcısına ve bir yaratıcı olarak ona ait olan sıfatlar çıkarır.

Anselm en yüce bir varlığın zorunluluğunu bir *entis realissimi* kavramından yola çıkarak sadece kavramlarla inşa etmeye çalışan ilk kişiydi. Bu teoloji pratik açıdan büyük bir yarara haiz değilse de hala kavramlarımızı saflaştırma ve duyum dünyasına ait insanlar olarak soyut Tanrı kavramına atfedebileceğimiz her şeyden onları arındırma avantajına sahiptir. Bu mümkün bütün teolojilerin temelidir.

Kozmeteoloji en dikkate şayan bir şekilde Leibniz ve Wolff tarafından ele alınmıştır. Bu teoloji türünde bir tecrübe nesnesinin var olduğu farz edilmiş ve daha sonra en yüce varlığın mevcudiyeti bu salt tecrübeden kalkılarak ispatlanmak için çaba ortaya konmuştur. Wolff, tüm imkanın temelini ihtiva eden bir varlığın mevcudiyetinin sadece böyle bir varlığın kavramından kanıtlanacağından kuşku duydu. Bu yüzden dedi ki: Bir şey vardır. Şimdi o ya kendisi için varolmalıdır ya da varlığının temeli olarak bir nedeni olmalıdır. İlk neden bütün varlıkların varlığı olmalıdır. Bu yüzden kozmeteolojinin tam da ontoteoloji kadar soyut olduğunu görmekteyiz, çünkü, ya kendisi için varolan ya da varlığının temeli olarak bir başka nedene sahip bir şeyin var olduğunu, bana söylenmesi fazla yardımcı olmuyor. Ve bu nedenin kendinde her

---

<sup>4</sup> Pölitiz'in metni *Ontologie* olarak kaydediyor.

mükemmelliği içerip içermediğini araştırırsak sonuç, tüm varlıkların bir varlığının, başka hiçbir şeye dayanmayan bir ilk varlığın varolması, gerektiği kavramdır.

Bütün dünya popülariteyi hedefliyor ve kolayca kavranan örnekler aracılığıyla kavramlara nüfuz etmeye çabılıyor. Bu yüzden en yüksek kavramı bile sezgisel bir kavramla çalışmak için iyi bir neden vardır. Fakat sağlam bir ayak yeri de elde etmek ve tecrübe sahasının dışındaki labirentlerde dolanıp durmamak için mutlak fikrin *in concreto* temsil edilmesi de haklı olarak arzulanmıştır. Bu yüzden fizikoteolojiye geliyoruz. Fizikoteoloji bir çok kimse tarafından ele alındı ve zaten Anaxagoras ile Sokrates'in öğretilerinin temeliydi. Fizikoteoloji en yüce varlığı en yüksek akıl ve gayelilik, düzen ve güzelin yaratıcısı olarak sunma elverişliliğine sahiptir. Bütün insan ırkına uyarlanmıştır, çünkü aydınlatılabilir ve Tanrı kavramlarımıza sezgisel bir müracaat yolu açabilir. Fakat fizikoteolojinin hiçbir belirlenmiş Tanrı kavramına sahip olamayacağı da keza ifade edilmelidir. Çünkü sadece akıl, eksiksizliği ve bütünlüğü temsil edebilir. Fizikoteolojide Tanrı'nın gücünü görüyorum. Fakat bunun kesin bir şekilde *her şeye gücü yeten* veya gücün en yüksek derecesi olduğunu söyleyebilir miyim? Bu yüzden en yüksek bir mükemmellik türünü çıkarsayamam.

#### Ontolojik Kant

Bu kanıt bana kendisinde en yüksek mükemmelliği bütün yükleriyle belirlenmiş olarak düşünebildiğim ontoteoloji verir. Fakat aklımızın eşya hakkında yaptığı yargılar ya olumlu ya da olumsuzdurlar. Yani, bir şeyi bir şeyle yüklemlediğim zaman o şeye atfettiğim bu yüklem bir şeyin o şeyde olduğunu (veya biraraya geldiğini), veyahut bir şeyin onda olmadığını ifade eder. Bir şeyde varlığı ifade eden bir yüklem bir *gerçeklik* içerir, yokluğu ifade eden bir yüklem onun değilmesini (eksikliğini) içerir. Her değilme (olumsuzlama) bir gerçekliği varsayar. Bu yüzden bir değilmeyi ona zıt olan gerçekliği bilmeksizin bilemem. Çünkü, neyin eksik olduğunu bilmeksizin, sade bir eksikliği nasıl algılayabilirim?

Dünyadaki her şey kendisinde gerçekliklere ve eksikliklere (*negations*), sahiptir. Sadece eksikliklerden oluşan ve her şeyden yoksun bir şey bir hiç, bir şey-olmayan (*non-entitity*) olacaktır. Bu yüzden her şey, bir şey olacaksa, bazı gerçekliklere sahip olmak zorundadır. Dünyadaki her şey keza bazı eksikliklere sahiptir ve eşya arasındaki ayrımı oluşturan tam da gerçeklikler ile eksiklikler arasındaki bu ilişkidir. Fakat eşyada, tekabül ettiği gerçeklikleri dünyada asla bulunamayacak bazı eksiklikler buluruz. Eğer bu eksiklikler gerçekliğe olan sınırlamalardan başka bir şey değilse, bu eksiklikler nasıl mümkündür? Bu şeylerdeki gerçekliğin büyüklüğü hakkında nasıl bir fikir sahibi olabilir ve mükemmelliklerinin derecesini nasıl belirleyebiliriz? Akıl kendi doğasının ilkelerine göre eşyadaki gerçekliğin derecesine ilişkin yargıları sadece

tümelden tikeli çıkarsadığı için, kendisiyle başlayacağı ve ona göre diğer bütün şeyleri ölçebileceği maksimum bir gerçekliği düşünmek zorundadır. Tüm gerçekliklerin kendisinde içerildiği bu tür bir şey bir tek tam (*complete*) şey olacaktır, çünkü tüm mümkün yüklemeler bakımından mükemmel bir şekilde belirlenmiş olacaktır. Ve tam da bu yüzden böyle bir *ens realissimum* [en gerçek varlık] keza bütün diğer şeylerin imkanının temeli olacaktır. Çünkü, sadece sonsuz birçok yolla sınırlanmış şekilde en yüce gerçekliği düşünmek suretiyle sonsuz bir şekilde birçok şeyin imkanını düşünebilirim. Bazı gerçeklikleri alıkoyup, onları sınırlarsam ve diğer gerçeklikleri tamamen dışarıda bırakırsam, bu durumda hem gerçeklikleri hem de eksiklikleri olan ve sınırlamaları daha büyük bir gerçekliği öngören bir şeye sahip olurum. Mesela, belli bir ışığı düşünebiliriz ve karanlığı ışıkla karıştırmak suretiyle onun sonsuz tonlarını (*modifications*) da düşünebiliriz. Bu durumda ışık gerçeklik, karanlık da eksiklik olacaktır. Şimdi daha fazla ışık, daha az karanlık veya daha az ışık, daha fazla karanlık düşünebilirim; ve çok ve azı ölçme kurallarına göre her bir durumda ne düşünürsem, ışığın boyutları ve tonları olacaktır.

Aynı ilke bakır hakkaklamayı ve işlemeyi izah eder. Nasıl ki bu sanatlarda hafiflik ondan doğan bütün tonların (*modifications*) imkanının temelini içeriyorsa, böylece aynı şekilde yokluklar ortaya çıksın diye *ens realissimum* sınırladığım zaman o bütün diğer şeylerin imkanının temelini kapsar. Anlığın bu salt kavramı, her gerçekliğe sahip bir şey olarak Tanrı kavramı her insanın anlığında bulanmalıdır.

Ancak bu kavramın nesnesi de gerçek (*actual*) mi? Bu başka bir mesele. Böyle bir varlığın var olduğunu kanıtlamak için Descartes her gerçekliği kendinde toplayan bir varlığın, var olmak da bir gerçeklik olduğundan, *zorunlu olarak* var olması gerektiğini ileri sürdü. Bir *ens realissimum* düşünürsem, bu gerçekliği de onunla birlikte düşünmek zorundayım. Bu yolla o, böyle bir varlığın zorunlu varlığını sadece anlığın salt bir kavramından çıkarsadı. Ve bu kesinlikle muhteşem bir şey olacaktı, keşke kanıtı doğru (*correct*) olsaydı. Çünkü bu durumda bizzat kendi aklım böyle bir varlığın var olduğunu farz etmeye beni zorlayacak, ve onun var olduğunu inkar etmek isteseydim kendi aklımdan vazgeçmek zorunda kalacaktım. Dahası, sadece bir böyle varlığın olabileceğini ayrıca tartışmasız olarak kanıtlayabilirdim. Çünkü gerçek olan her şeyi kendisinde biraraya getiren birden fazla varlığı düşünemezdim. Böyle birkaç varlık olsaydı, onlar ya *realissima* olamayacaktı, veyahut bir ve aynı varlık olmak zorunda olacaktı.

#### Kozmolojik Kanıt

Bu kanıtta bir şeylerin var olduğunu varsayıyorum (dolayısıyla bir tecrübeyi öngörüyorum), ve böylece bu varsayım üzerine bina edilen kanıt artık daha önce

tartıştığımız aşkın kanıt gibi salt akıldan çıkarsanmış değildir. Fakat kendisiyle başladığım tecrübe imkan dahilinde varsayabileceğim en yalın tecrübedir. O tam da varolduğumun tecrübesidir. Leibniz ve Wolff'un dediği gibi iddia ederim ki: Ben ya zorunluyum ya da olumsalım. Fakat Ben'de olup biten değişiklikler Ben'im zorunlu olmadığımı gösterir. Öyleyse Ben olumsalım. Ancak, Ben olumsalsam, benim dışımda bir yerde varoluşumun bir temeli olmalıdır, ki bu benim neden böyle olup, başka türlü olmadığının nedenidir. Varoluşumun bu temeli mutlak anlamda zorunlu olmalıdır. Öyle ki, o da olumsal olsaydı, bu durumda varoluşumun temeli olamazdı, çünkü onun [da] bir kez daha varoluşunun temelini kapsayan başka bir şeye ihtiyacı bulunurdu. Ancak bu mutlak olarak zorunlu varlık, bizzat kendi varlığının temelini ve sonuçta bütün dünyanın varlığının temelini kendinde içermek zorundadır. Çünkü bütün dünya olumsaldır, ve bu yüzden kendi içinde neden böyle olduğunun ve başka türlü olmadığının nedenini içerebilir. Fakat her şeyin varlığının temelini kendinde barındıran bir varlık, *kendi* varlığının temelini de kendinde içermek durumunda olacaktır. Çünkü onun kendisinden çıkarsanabileceği başka bir şey yoktur. Ve bu varlık *Tanrı*'dir. Daha sonra Wolff böyle bir varlığın en yüksek mükemmelliğini onun mutlak zorunluluğundan çıkarsama yoluna gitti.

İlk kaynağına ilişkin şeyler bir yana, bu kozmolojik kanıt temelde tıpkı aşkın kanıt kadar soyuttur. Çünkü bu kaynak ampiriktir, ama ondan sonra burada da sadece salt kavramlarla iş görmek durumundayız. Kozmolojik kanıtta aşkın kanıtın varsayıldığını ve kozmolojik kanıtta bütün gücünü onun verdiğini görmek kolaydır. Diğer yandan, daha önceki kanıt yanlışsa, bu ikinci kanıt kendiliğinden çöker. Çünkü en mükemmel bir varlığın zorunlu olarak varolması gerektiğini kanıtlayabildiğim takdirde, diğer yandan, mutlak olarak zorunlu bir varlığın en mükemmel varlık olması gerektiği sonucuna varabilirim.

#### Fizikoteolojik Kanıt

Fizikoteolojik kanıt mevcut dünyanın yapısından onu yaratıcısının tabiatını çıkarsadığımız kanıttır. Bu kanıt kozmolojik kanıtla neredeyse özdeştir. Yegane farklılık kozmolojik kanıtta dünyanın bir yaratıcısının kavramı genelde bir dünya kavramından soyutlanmışken; fizikoteolojik kanıtta *mevcut* dünyadan soyutlanmıştır. Bu kanıtın kaynağı bütünüyle ampiriktir; kanıtın kendisi çok popüler ve cezbedicidir, oysa ontolojik ve kozmolojik kanıtlar bir hayli kuru ve soyuttur.

Şimdi Tanrı'nın varlığı için kanıtların sistematik uygulamasına ilişkin bir tashihi sunmanın zamanıdır. Bu tashih zorunludur, çünkü meseleyi yukarıda tam olarak ifade edemedik. O (tashih) ontolojik ve kozmolojik kanıtın her ikisinin de aşkın teolojiye ait olduğunu göstermek üzerine kuruludur, çünkü onların her ikisi de *principiis a priori* dan

çıkarsanmıştır.<sup>5</sup> Bu ontolojik kanıt hususunda zaten yeterince netleştirildi. Fakat, yukarıda iddia da ettiğimiz gibi, kozmolojik kanıt sanki tecrübeden ödünç alınmış gibi görünebilir. Fakat daha yakından incelemeyle onun bir dünyanın tecrübesini varsaymaya ihtiyaç duymadığını göreceğiz. Bilakis, bir dünyanın varlığı sadece bir hipotez olarak kabul edilebilir. O halde şunu iddia ederim: Bir dünya varsa, ya olumsal ya da zorunlu, vb. olması gerekir. Ve bir dünya vardır, vs. değil. Böylece bu çıkarımda dünya veya onun oluşturulduğu tarza ilişkin hiçbir tecrübeye asla ihtiyaç duymam. Bunun yerine sadece bir dünya kavramını kullanıyorum, istersen en iyi veya en kötü dünya olsun. Böylece kozmolojik kanıtın bütünü sadece anlığın salt kavramları üzerine kurulmuş ve bu ölçüde de *principiis a priori*'den çıkış yapan aşkın teolojiye aittir. Fakat fizikoteolojik kanıt bütünüyle ampirik ilkelerden çıkarsanmıştır, çünkü varolan dünyaya ilişkin bilfiil algımı onun temeli olarak kullanıyorum. Ancak aşkın teoloji başarılı olmasa, fizikoteoloji de başarılı olmayacaktır. Çünkü aşkın teoloji olmaksızın fizikoteoloji belirli bir Tanrı kavramı, asla veremez, ve belirsiz bir kavramın asla hiçbir yararı yoktur. Tam [bir] Tanrı kavramı en mükemmel bir varlık kavramıdır. Ancak, böyle bir kavramı asla tecrübeden çıkarsayamam, çünkü en yüksek mükemmellik mümkün hiçbir tecrübeye bana verilemez. Mesela, ölçülmez derecede büyük bir uzamda, her bir evrenin akıllı ve akıllı-olmayan yaratıkların yer aldığı bir milyar evrenle çevrelenmiş bir milyon güneş varsaysam da Tanrı'nın mutlak gücünü tecrübeyle asla kanıtlayamam. Çünkü büyük bir güç yüz milyon hatta bin milyon güneş bile yaratmış olabilir. Herhangi bir *factum*'dan sadece büyük bir güç, ölçülmez bir güç çıkarsayabilirim. Fakat *ölçülmez* güçle kastedilen nedir? Sadece öyle bir güç ki gücümün ona oranla o kadar az olduğu için ölçme kapasitesine sahip olmadığım bir güç. Ancak bu hala her şeye gücü yetmek değildir.

Aynı şekilde, dünyadaki büyüklük, düzen ve her şeyin zincir gibi bir araya gelişine hayret etsem bile sadece bir varlığın onu meydana getirdiği sonucuna varamam. Her birinin kendi alanında zevkle çalıştığı birkaç güçlü varlık hayli bir kolaylıkla bulunmuş olabilir.<sup>6</sup> Veya en azından dünya tecrübemden bu varsayımı çürütemem. Bu yüzden Tanrı'nın varlığı için kanıtlarını dünya hakkındaki tecrübeleri üzerine inşa eden kadimler böyle çelişkili sonuçlar ortaya koydular. Anaksagoras ve daha sonra Sokrates

<sup>5</sup> Eberhard'ı izleyerek Kant, Leibniz'çi *a contingentia mundi* kanıtını a posteriori bir kanıt olarak tasnif etmiştir. Kendi kanaati halbuki onun da tıpkı ontolojik kanıt kadar a priori bir kanıt olduğudur. (Krş. Eberhard, *Vorbereitung*, s. 28.)

<sup>6</sup> Bu noktada Kant Hume'un aşağıdaki pasajını aklında bulundurmuş olabilir: "Ve hipotezinin hangi kanıt şekli, Philo devam etti, Tanrı'nın birliğini ispatlayacak? Büyük bir insan sayısı bir ev veya geminin inşasında, bir şehir imarında, bir devletin kuruluşunda bir araya gelir: neden birkaç tanrı bir dünyanın tasarlanmasında ve oluşturulmasında bir araya gelmesin? Bu sadece insan işlerine o kadar çok benzerdir" (Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, Böl. V [New York, 1948], s. 39).



bir Tanrı'ya inandılar. Epikürüs hiçbir tanrının olmadığına veya veya bir tanrı varsa onun dünyayla bir ilişkisi olmadığına inandı. Diğerleri birçok tanrıya veya iyi ve kötünün yüce ilkelerine inandılar. Her biri dünyayı farklı bir bakış açısından gördüğünden bu meydana geldi. Biri en yüksek ahengin düzeninin sonsuz bir anlıktan çıktığını düşündü. Diğerleri her şeyi sadece oluş ve bozuluş, fiziksel yasalarına göre algıladı. Nihayet bir diğeri bütünüyle çelişkili amaçlarla, örneğin, depremler, kızgın volkanlar, şiddetli kasırgalar ve mükemmel olarak kurulmuş her şeyin yıkılışıyla ifade etti.

Tanrı kavramlarının ampirik olarak temellendirilmiş bu algılardan soyutlanması çelişkili sistemlerden başka bir şey doğurmaz. Dünyaya ilişkin tecrübemiz ondan bir en yüce gerçekliği çıkarsamaya izin vermeyecek kadar çok sınırlıdır. Mevcut dünyanın tüm mümkün dünyaların en mükemmel olduğunu savlayıp, buradan yaratıcısının en yüksek mükemmelliğe sahip olduğunu ispat etmeden önce, evvela dünyanın bütün hepsini; her vasıtayı ve onunla varılan her gayeyi bilmek durumundayız. Doğal teologlar kesin olarak bunu görmüşlerdir. Böylece onlar kanıtlarını sadece bir *prima causa mundi* [dünyanın ilk nedeni]nin varolduğunun bütünüyle ortaya konulmuş bulunduğu inandıkları noktaya kadar getirdiler, ve daha sonra da bir sıçramayla aşkın teolojinin içine düştüler ve buradan *prima causa mundi (ens originarium)*'nin ve dolayısıyla bir *ens realissimum*'un da mutlak olarak zorunlu olması gerektiğini ispatladılar. Burada fizikoteolojinin bütünüyle aşkın teolojiye dayandığını görüyoruz. Eğer aşkın teoloji doğru ve iyice temellendirilmiş ise fizikoteoloji mükemmel bir iş yapar ve en yüksek mükemmelle karşı tabiattaki çatışmalara dayandırılarak ileri sürülen bütün itirazlar kendiliğinden çökecektir. Çünkü bundan böyle *ens originarium*'un bir *ens realissimum* olduğunu tam bir kanaat noktasına kadar zaten biliriz ve bunun sonucunda onun her yerde en yüksek mükemmelliğinin izini bırakmış olması gerektiğini biliriz. Ve biliriz ki, her yerde en iyiyi görmüyorsak bu ancak bizim sınırlanmış ve basiretsiz olmamızdır, çünkü kendisinden en büyük ve en mükemmel sonucun kesin bir şekilde ortaya çıkması gereken bütünü ve gelecek sonuçlarını araştırma durumunda değiliz.

Bu üçünün dışında Tanrı'nın varlığı için spekülatif kanıt yoktur. İlkçağ filozoflarının *primo motore* [ilk hareket ettirici] kavramı vardır ve onun varlığının zorunluluğu [da] maddenin kendi kendisini ilkin hareket ettirmiş olmasının imkansız olması sebebiyledir. Fakat bu kanıt zaten kozmolojik kanıtta içerilmiştir. Ve gerçekte genel bile değildir, çünkü kozmolojik kanıt sadece maddi dünyanın hareketi üzerine değil, değişim ve olumsuzluk düşüncesi üzerine kurulmuştur. Fakat bir kimse Tanrı'nın varlığını bütün insanların ona inanma ittifakından kanıtlamaya çalışırsa, bu tür bir kanıt

asla işlemeyecektir. Çünkü tarih ve tecrübe aynı şekilde bütün insanların hayaletlere ve cadılara da inanmış olduğunu ve onlara hala da inandığını bize öğretmektedir.<sup>7</sup>

Böylece bütün spekülasyon özünde aşkın kavramına dayanır. Fakat onun doğru olmadığını farz etsek, o zaman Tanrı hakkındaki bilgimizden vazgeçmeli miyiz? Asla. Çünkü o zaman sadece, Tanrı'nın varolduğu hakkında bilimsel bilgiden mahrum oluruz. Fakat büyük bir alan hala bize kalacaktır, ve bu Tanrı'nın varolduğu inancı veya imanı<sup>8</sup> olacaktır. Bu imanı *ahlaki ilkelerden* a priori olarak çıkarsayacağız. Bu yüzden bundan böyle bu spekülatif kanıtlar hakkında kuşkular dile getirirsek ve Tanrı'nın varlığının farzedilen delillerini tartışırsak, bununla Tanrı'ya imanın temelini sarsmayacağız. Bilakis, pratik kanıtlar için yol açacağız. Biz sadece insan aklını kendinden hareketle Tanrı'nın varlığını apodiktik bir kesinlikle ispatlamaya çalışırken yanlış zanlarımızı ortaya koyuyoruz. Ancak her dinin bir ilkesi olarak Tanrı'ya bir imanı ahlak ilkelerinden edineceğiz.

*Ateizm* (yani, tanrısızlık veya Tanrı'nın inkarı) ya *kuşkucu* ya da *dogmatik* olabilir. İki bizzat Tanrı'nın varlığını veya en azından imkanını değil, sadece bir Tanrı'nın varlığının lehinde kanıtları ve özellikle onların apodiktik kesinliğini sorgular. Dolayısıyla, kuşkucu bir ateist yine de din sahibi olabilir, çünkü Tanrı'nın varolmadığını ispatlamanın varolduğunu ispatlamaktan daha imkansız olduğunu dahi içtenlikle kabul eder. O sadece insan aklının spekülasyon yoluyla Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde ispatlayabileceğini yadsır. Ancak diğer yandan o, insan aklının Tanrı'nın varolmadığını asla ortaya koyamayacağını eşdeğer bir kesinlikle kabul eder. Şimdi dünyanın hakimi olarak sadece mümkün olan Tanrı'ya inanmak, açıkça, teolojinin asgarisidir. Fakat ödevlerinin zorunluluğunu apodiktik kesinlikle zaten bilen her insanda bunun ahlaka neden olabileceği noktasında etkisi yeterince büyüktür. Bu bir Tanrı'nın varolduğunu doğrudan reddeden ve genelde bir Tanrı'nın varolabileceğinin imkansız olduğunu dile getiren ateistten bütünüyle farklıdır. Ya böyle dogmatik ateistler hiç olmadı, ya da onlar insanların en kötüsüydü, çünkü onlarda ahlakın bütün teşvik edici etkenler yıkılmıştır. Ve ahlak teizmiyle karşılaştırılacak olan bu türden ateisttir.

<sup>7</sup> Eberhard insanların uzlaşması kanıtını dikkate almamakta Kant'a anlaşıyor: "İnsanların anlaşmasından çıkarsanan Tanrı'nın varlığı kanıtının kesinlikle kullanılması için oldukça fazla zorlukları vardır. Çünkü (1) küçük önerme (öncül) ye ilişkin olarak tarihsel araştırmaları gerektirmektedir, ve (2) büyük önerme (öncül) de tartışılacaktır, çünkü bir çok insanda Tanrı hakkındaki bilgi yanlışlarla ve hurafeye karışmıştır" (Eberhard, *Vorbereitung*, s. 60). (Eberhard muhtemelen kanıtın şuna benzer bir yol izleyeceğini düşünüyor: *Büyük önerme*: Bütün insanlar her ne üzerine uzlaşırsa doğrudur. *Küçük önerme*: Bütün insanlar Tanrı'nın varolduğu üzerine uzlaşıyor. *Öyleyse*, Tanrı vardır.)

<sup>8</sup> *Glaube* ya basit bir şekilde "inanç" ya da (dini bağlamlarda) "iman" anlamına gelir. Aşağıda hangisi bağlama en uygun görünüyorsa öyle tercüme edilecektir ve başka hiçbir sözcük "inanç" veya "iman" olarak tercüme edilmeyecektir.

### Ahlak Teizmi

Ahlak teizmi kuşkusuz eleştireldir, çünkü o, Tanrı'nın varlığı lehindeki spekülâtif kanıtların hepsini adım adım takip eder ve onların yetersiz olduğunu bilir. Doğrusu, ahlak testi böyle bir varlığın var olduğunu apodiktik bir kesinlikle ispatlanmanın spekülâtif akıl için kayıtsız şartsız imkansız olduğunu iddia eder. Fakat o bununla birlikte bu varlığın var olduğundan kesinlikle emindir ve tüm şüphenin ötesinde pratik temellerde bir imana sahiptir. İmanını üzerine kurduğu temel sarsılmazdır ve asla yıkılamaz, tüm insanlık altını oymak için bir araya gelse de. O ahlaki insanın hiçbir zaman atılma korkusu taşımadan sığındığı bir kaledir, çünkü ona yapılacak her saldırı bir hiçle neticelenecektir. Dolayısıyla bu temel üzerine bina edilmiş Tanrı'ya bir iman matematiksel bir ispat kadar kesindir. İmanın temeli ahlak; salt akıl yoluyla apodiktik kesinlikle a priori olarak bilinen tüm ödevler sistemidir. Eylemlerin bu mutlak olarak zorunlu ahlakiliği özgürce eylemde bulunan rasyonel bir varlık fikrinden, bizzat eylemin tabiatından gelir. Bu yüzden hiçbir bilimde ahlaki eylemlere yükümlülüğümüzden daha sağlam veya daha kesin bir şey düşünülemez. Akıl bu yükümlülüğü bir şekilde inkar edebilseydi varlığını sona erdirmek durumunda olurdu. Çünkü ahlaki eylemler onların sonuçlarına ve şartlarına dayanmaz. Onlar insanlar için bir defada ve [insanların, ç.] hepsi için sadece kendi tabiatlarıyla belirlenmiştir. Bir kimse ancak ödevini yerine getirmeyi amaç edinmek suretiyle insan olur, ve başka türlü ya bir hayvan ya da bir canavardır. O böylece kendini unutup, ödevine karşı hareket ettiği zaman kendi akıllı aleyhine tanıklık eder ve onu kendi gözünde değersiz ve iğrenç yapar. Fakat ödevine riayet etmede bilinçli ise bu durumda bir insan bütün gayeler dünyasının zincirinde bir üye veya halka olduğundan emindir. Bu düşünce ona rahatlık ve güven verir. Onu içsel olarak asil ve mutluluğa layık eder. Ve onu tıpkı tabiat sahasında her şeyin birbirine bağlı ve birleşmiş olduğu gibi, ahlak sahasında diğer bütün rasyonel varlıklarla birlikte bir bütün oluşturabilme umuduna yükseltir. Şimdi insan Tanrı'ya imanını üzerine kurabileceği emin bir temele sahiptir. Çünkü her ne kadar onun erdemi her bencillikten uzak olması gerekiyorsa da, çekici baştan çıkarmaların bir çok isteği geri çevirdikten sonra, hala kendinde ebedi bir mutluluk için umut dürtüsünü duyabilir. O kendi tabiatında yerleştirilmiş olarak bulduğu ödevlerine göre hareket etmeye çalışır. Ancak o yine biteviye göz kamaştırmalarıyla bu ödevlere karşı koyan duyulara sahiptir, ve buna karşı durmada kendisine yardım edecek başka saiklere ve güçlere sahip değilse sonunda bu kamaştırmayla körleşecektir. Dolayısıyla onun kendi güçleriyle karşı karşıya gelmemesi için akıllı onu apodiktik kesinlikle kendileri için a priori verilmiş olarak bildiği bizzat bu buyrukların iradesi olduğu bir varlığı düşünmeye zorlar. O bu varlığı en mükemmel olarak düşünmek durumunda olacaktır, çünkü başka türlü onun ahlaki bu yolla gerçeklik kazanamaz. Kalbinin en derinindeki en küçük kıvılcıkları

ve eylemlerinin saiklerini ve niyetlerini bile bilecekse o *her şeyi bilen* bir varlık olmalıdır. Bunun için her şeyi bilmek yeterli olacaktır, sadece büyük bir bilgi yeterli olmayacaktır.

Bu varlığın, tabiatı bütünü eylemlerimin ahlakiliğine göre düzenleyecekse, keza *her şeye gücü yeten* olması gerekir. *Kutsal* ve *adil* olması gerekir, çünkü başka türlü ödevlerimi yerine getirmenin onu tam olarak memnun edeceğine ilişkin hiçbir umudum olmayacaktır. Buradan ahlak teistinin bütünüyle kesin ve belirlenmiş bir Tanrı kavramına, bu kavramı ahlakla uyumlu hale getirerek, sahip olabileceğini görürüz. Ve o aynı zamanda kuşkucu bir ateistin hücum ettiği her şeyi gereksiz kılar. Çünkü onun Tanrı'nın varlığının spekülâtif kanıtlarına ihtiyacı yoktur. Bu konuda kesinlikle ikna olmuştur, çünkü başka türlü o varlığının tabiatında yerleştirilmiş ahlakın zorunlu yasalarını reddetmek durumunda olacaktır. O böylece teolojiyi ahlaktan çıkarsar, ancak spekülâtif değil, pratik delilden; bilgi yoluyla değil, iman yoluyla. Fakat spekülâtif bilgi açısından bir aksiyom ne ise, pratik bilgimiz açısından zorunlu bir pratik bir hipotez o'dur. Dolayısıyla dünyanın erdemli bir idarecisinin varlığı *pratik aklın zorunlu bir postülasıdır*.

## KİTAP VE SEMPOZYUM TANITIMLARI

### ***Dil Üzerine*, Necati ÖNER, Ankara 2004, 75 s.**

Prof. Dr. Necati ÖNER, dil ile ilgili görüşlerini, farklı zamanlardaki konuşma ve sunumlarında, bilim dünyasına açıklamıştı. Ancak bu önemli sunumlar derli toplu olarak bir arada bulunmuyordu. Hocamızın bu sunumları 'Dil Üzerine' adlı eserde yayınlandı.

Önde gelen felsefecimiz Öner'in, dille ilgili görüşlerini topluca bu kitapta buluyoruz. Öner'in hacmi küçük, muhtevası önemli eseri; bir önsöz ve dil üzerine yoğunlaştığı sekiz sunumdan oluşmaktadır. Bunlar:

1. Dil Üzerine: Bu yazıda, dil konusundaki farklı, hatta birbirine zıt fikirlerin bulunması ve bu yüzden de yapılan tartışmaların dilimizin gelişmesine fayda sağlayacağı hususu üzerinde durularak, aşırı dil ırkçılığının dilde hatalara sebep olduğu belirtilmiştir. Ayrıca dilin mantığının ve özgünlüğünün korunması için "Dil Akademisi" kurulmalı önerisi yapılmış ve yabancı dille eğitim yapmanın sömürgeci bir davranış ve tutuma alet olduğu ifade edilerek, bu meseleler üzerinde müzakerelerde bulunulmuştur.

2. Yabancı Dille Öğretim: Bu sunumda yabancı dille öğretim yapmanın ülkemizde moda haline geldiği ifade edilmiş ancak bu modanın bize uygun olmadığı ve bu modaya karşı çıkmanın ise fikir namusu olduğu belirtilmiştir. Bunun yanında bu metinde yabancı dil öğretmenin ise gerekli olduğu ancak yabancı dil öğrenmekle, yabancı dille öğretim yapmanın birbirlerinden ayrı olarak ele alınması gerektiği ifade edilmiştir. Yabancı dille öğretim, millî dilin ilkel kalmasına sebep olur. Sonuç olarak yabancı dil bilinmeli, ama kendi dilimizi ise bilimsel araştırmaların aracı yaparak geliştirmeliyiz.

3. Dille İlgili Bazı Sorunlarımız: Bu başlık altında, dilin bilim ve düşünceyle olan ilişkisi konu edinilmiştir. Burada üzerinde tartışılan önemli meselelerden birisi ana dilin kullanımında yerli kelimelerin insanda üretici çağrışım yapmasının önemine değinilmiş ve bu husus örneklendirilmiştir. "Yaratıcı düşünce ancak ana dille olur" yargısı ikna edici bir şekilde ortaya konmuştur.

Türkiye'deki dil inkılabının ilk dönemlerinde yapılan aşırılıkların, kelimelerle ilgili kısır çekişmelere sebep olduğu, dilde yapılan sadeleştirmelerin ise bazı kelimelerin anlam derinliklerine zarar verdiğine işaret edilmiştir.

Diğer kısımlarda nisbeten değinilen yabancı dille öğretim meselesine, kitabın bu bölümünde daha da yoğunlaşmış ve ilgi çekici örnek ve tahlillerle ortaya konmuştur. Bu örnek ve tahliller şöyledir: Yabancı dil hayranlığı, kendi ana/millî dilimizi küçük görme şeklinde ortaya çıkmakta, bu da aşağılık duygusu denilen bir hastalığa sebep olmaktadır. Bu hastalık, hem ferdî bakımdan hem de toplumsal bakımdandır. Sonuç olarak yabancı dille öğretim yapan milletlerin düşünsel ve bilimsel bağımsızlıklarının olmasının mümkün olmadığı, dünyadaki birçok ülke ve ülkemizdeki bazı kurumların uygulamaları örneklenerek bu durum ifade edilmiştir.

4. Dil: Bu denemede, dil ile düşüncenin ilişkisi ele alınmıştır. “Dil, düşüncenin bir unsuru mudur?” sorusu sorulmuş ve dilin düşüncenin bir unsuru olmadığı, ancak dil ve düşünce arasında ayırdedilmez sıkı bir ilişkinin bulunduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda dilin düşünceye düşüncenin de dile hayatiyet verdiği ifade edilmiştir.

Bu denemede sorulan ikinci soru; “Millî dil bakımından durumumuz nedir?” sorusudur. Bu sorunun cevabında; şekil bakımından mükemmel bir dile sahip olmamıza karşılık, onu anlamca zenginleştirememiş olmamızın acı nedenleri üzerinde durulmuştur. Bunun yanında, bir dilin nasıl iyi bir şahsiyet kazanabileceğinin çözüm yolları; soyut ve somut cepheleri dikkate alınarak, öneri ve örneklerle desteklenmiştir.

5. 2000 Felsefe Kongresi Açış Konuşması: Bu konuşma, alışkanlık haline gelen beylik hitaplar şeklinde olmayıp aksine dilin felsefedeki konumunun müzakere edilmesidir. Burada, kültürün oluşmasında, akıl ile dilin ilişkisine değinilmiş, bunun sonucu olarak da felsefî düşüncenin ifade edilmesinde dilin ne kadar büyük bir öneme sahip olduğu gündeme getirilmiştir. Bu bağlamda dilin mantıkla olan ilişkisi de temellendirilmiştir. Böylece felsefî ve manevî düşünce, ancak o düşüncenin sahip olduğu dille ifade edilmek suretiyle tam ve anlaşılır bir şekilde ortaya konulabileceğine olan inanç vurgulanmıştır.

Bu konuşmada, önemle üzerinde durulan bir husus da, “Türkçe bilim dili olmaz” iddiasının anlamsızlığı ve basitliğinin doğuracağı sakıncaların söz konusu edilmesidir. Ayrıca bu konuşmada; dilin bünyesi ve dilin kirlenmesi gibi önemli konuların açılımları yapılmıştır. Dilin bünyesinin ne olduğu sorusunun cevabı, dilin teorik arka planına ait yapısının içeriği hakkında bilgilerin sunumu şeklinde olup, dilin kirlenmesi ile ilgili olarak da dilin günlük olarak nasıl yanlış kullanıldığına ait ilginç örnekler verilmiştir. Diğer taraftan bu konuşmada Cumhuriyetin ilk zamanlarında dilde yabancı kelimelerin ayıklanması çalışmalarının varlığı aşırılıkların Mustafa Kemal Atatürk’ü nasıl rahatsız ettiği de dile getirilmiştir.

6. Dil ve Düşünce: Bu sunum, bir dil felsefesini ve hocamızın ufuk açıcı yorumlarını içermektedir. Burada dil felsefesini ilgilendiren “Dil mi önce, düşünce mi?”

Biri diğ erinin sebebi mi? Her ikisi birlikte ortaya çıkan bir olgu mu? Dil yalnızca bir aktarma aracı mıdır, yoksa düşünmenin oluşmasında rol de oynar mı? Dilsiz düşünme olur mu?” şeklindeki sorular sorulmuş ve bu soruların cevapları, birbirleriyle uzlaşan ve çeliş en düşünürlerin görüşlerine müracaat edilerek ortaya konmuştur. Dil, düşünce, mantık, konuşma, logos vs. gibi dil ve düşünceye ait önemli kavramların tanımları ve bu kavramların birbirleriyle olan ilgileri, hem Batı ve hem de Doğu düşünürlerine başvurularak birbirini bütünler ve derinlikli bir harmoniyle ortaya çıkarılmıştır. Sonuç olarak, dil ve düşüncenin birbirleriyle ilgili olan ilişkileri öğretici bir tarzda ifade edilmiştir.

7. Kültürün Gelişmesinde Dilin Rolü: Bu sunumda ise, kültür ve bilgi ilişkisi ile bilgi ve dil ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede, kültürün temelde bilgiye dayanması sebebiyle onun bir ögesi olduğu üzerinde durulup, bilginin gelişmesinin doğal sonucu olarak da kültürün gelişmesinin ortaya çıktığı tezi işlenmiştir. Bilgi elde etmede en etkin araç ise dildir. Bilgi, var olanı tanımadır. Tanıma ise varlığa ad koymadır. Ad, kelimelerle olur ve bu kelimeler dili oluşturur gibi birbirleriyle ilişkilendirilen kültür dil ilişkisi mantıkî bir çerçeveye oturtulmuştur. Sonuç olarak, “düşüncenin sınırı, kullanılan dilin sınırıdır” hükmü bu sunumun temelini oluşturmuştur.

8. Anadil Üzerine: Kitabın sonunda yer alan bu başlık altında hocamız, yabancılar taktir ettiği halde Türkçe’ye Türk aydını tarafından gereken değ erin verilmediğini belirtir. Öner’e göre bir dil yalnızca bir iletişim vasıtası değil bir milleti oluşturan en önemli unsurlardan biridir. Bir milletin bilim, felsefe ve kültür hayatının devamlılığı ve canlılığı onun diline bağlıdır. Bütün bunlardan dolayı Öner, Türkçe’nin gereği gibi önemsenip işlenmesi gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre yabancı dille orijinal fikir üretilemez ancak aktarmacılık ve taklitle sınırlı kalır.

Hocamın, her zaman kullandığı sade, anlaşılır ve ikna edici üslûbu bu kitabında da ön plana çıkmaktadır.

**Gürbüz DENİZ**

### **Sempozyum: *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception***

“Klasik Arap Felsefesi: Kaynaklar ve Kabul” adlı kollokyum 29-30 Nisan 2004 tarihinde Warburg Institute’te yapıldı. Toplantıyı Londra Üniversitesi’ne bağlı King’s College’in felsefe bölümü düzenlerken British Akademi, Bilim Felsefesi, İsmaili Enstitüsü de organizasyonu destekledi. Ağırhklık olarak İslam felsefesi üzerine

çalışmaları ile temayüz etmiş bilim adamlarının tebliğlerinin yer aldığı ve yaklaşık kırk kadar akademisyenin iştirak ettiği toplantıya Türkiye’den Gürbüz Deniz ile beraber katıldık. Organizasyon açısından kusursuz sayılabilecek ve hemen hiçbir sorunun yaşanmadığı ve oldukça sıcak bir atmosferde gerçekleşen toplantı iki gün sürdü. Bu iki günde, dört oturumda gerçekleşen toplantıda on tebliğ sunuldu.

Birinci gün, Türkiye’de özellikle son dönemlerde İbn Sîna’nın Mirası ve Yunanca Düşünce Arapça Kültür adıyla Türkçe yayınlanan ve İslam Felsefesi üzerine nitelikli çalışmalarıyla adından söz ettiren Dimitri Gutas’ın başkanlığında, “639 yılından İbn Sîna(1037)’ya Önermesel Mantık” konusuyla Cornelia Schoeck, “Fârâbî ve Kirmânî’ye Göre Tanrı’da Zıtlık ve Benzerlik: Bir karşılaştırma” ile Carmela Baffioni, “Tanınmamış Bir Neoplatoncu: Onuncu Yüzyıl Filozofu İsfizarî ve Metafiziksel Soruları” ile David Reisman, “Boşluktan Kaçınma: İbn Sîna’nın Boşluğu Reddi ve O’nun Yunan Kaynakları” ile Jon McGinnis ve “el-Nukat ve’l-Fevâid: Hâdiyât er-Reis’den el-İşârât’a İbn Sînâ’nın Düşünce Devriminde Yeni ve Köklü Kaynağı” ile Yahya Michot birer tebliğ sundular.

İkinci gün ise, Charles Burnett başkanlığında, “İbn Sînâ ve Şîrâzî’nin Soruları” ile Tony Street’in, “Gazâlî’nin Ontolojisi” ile Frank Griffel’in, “İbn Rüşd’ün Metafizik Üzerine Uzun Yorumları ve O’nun Rönesans Okuyucuları” ile Dag Nikolaus Hasse’in, Fahreddîn Razî’nin, İbn Sînâ’nın Zamanın ve Maddenin Başlangıçsızlığı Argümanlarını Kritiği” ile Toby Mayer’in ve “Kadı Said Kummî’nin Aristo Teolojisini Kabulü” ile Sajjad Rizvi’nin tebliğlerini dinleme imkanını bulduk.

Konuşmacılardan ilki olan Cornelia Schoeck, tebliğinde, filozofların cevher tanımları üzerinde durdu. İbn Sîna’nın, kelamcılar ve felsefecilerin cevher tanımlarını incelediğini ve kritiğe tabi tuttuğunu belirtti. Schoeck, Farabi’nin küllî ve ferdî cevher ayırımını yaptığını ve bunları kendine has olarak tanımladığını ifade etti. Schoeck, Gazâlî’nin ise, arazları küllî ve cüz’î olmak üzere ikiye ayırdığını, sadece küllî cevherlerin ve arazların yüklem alacağını kabul ettiğini belirtti. Schoeck, Fârâbî’nin “külliler olmadıkça şeyler akılda ortaya çıkamaz”, dediğini ifade ederek, küllilerin ferdîlere (individuals) bağlı olduğunu belirtti. Ayrıca Schoeck, Fârâbî’nin Kitâbu’l-Mâkûlât’da “eşhâs el-cevâhir” ve “külliyyât el-cevâhir” tabirlerini Aristo’nun ilk cevherler ve ikinci cevherler tabirlerine ilaveten onlara eş anlamlı olarak kullandığını da söyledi. Schoeck, aynı zamanda bu tabirleri, Fârâbî’nin mantık terminolojisine bir armağanı olarak değerlendirdi. Frank Griffel ise, Gazâlî’nin “Mîyâru’l-İlm”de, sadece şahsî cevher (el-cevâhir’ul- şahsiyye) ve küllî cevher (el-cevâhir’ul- külliye) tabirlerini kullandığını belirtti.

Sempozyumda öne çıkan tebliğlerin arasında özellikle Baffioni’nin ismini zikretmek gerekir. Baffioni, Fârâbî ve Kirmânî arasında Tanrı’nın sıfatları konusunda



bir karşılaştırma yaparken bu iki düşünürden birincinin ikinci üzerindeki etkilerine vurgu yaptı. Fârâbî'nin "İlk Varlık (el-mevcûd el-evvel) üzerine söz" tabiri yerine Kirmânî'nin "Tanrı'dan başka Tanrı olmadığı ve onun yokluğunun batıl olduğu" ifadelerini kullandığını belirtti. "Övülmek konusunda Tanrı'nın hiçbir ortağının bulunmadığı" şeklindeki Fârâbî argümanına benzer olarak Kirmânî'nin, "varlığının (eysan) yüceltilmesi konusunda bir ortağının bulunmadığı" argümanını savunduğunu söyledi. Fârâbî'nin, "Tanrı'nın zıddının olmadığı" ifadesine, Kirmânî'nin, Tanrı'nın sıfatlarla açıklanamayacağını, zira onun bir bedeninin olmadığı ve bir beden içerisinde bulunamayacağı, hiçbir akıllı varlığın onun bilgisine sahip olamayacağı ve hiç kimsenin algısının onu algılamaya kifayet etmeyeceğini savunduğunu ifade etti. Fârâbî'de, Tanrı tanımlanamazken, Kirmânî'de Tanrı ne madde ne de formdur, kendi kendine varolan yada varlığının bir sebebi bulunmayan ve hareketinin kaynağı olmayan bir varlık olarak kabul edilir. Baffioni, buradan hareketle, iki filozofun da Tanrı'nın tanımlanamayacağını, benzer şekilde, Tanrı'nın bir oluşunun onun varlığının özü olduğunu ve bu anlamda zıddının ve benzerinin bulunmadığını kabul ettiklerini belirtti. Ayrıca, her iki filozofun, Tanrı'nın hiçbir surette, yüceliğinin ve azametinin hiçbir lisanla kafi derecede açıklanamayacağını savunduklarını ifade etti. Baffioni'ye göre, hem Fârâbî, hem de Kirmânî, her şeyin kaynağının Tanrı olduğunu, bununla beraber sıfatların Tanrı'nın varlığının bir kaynağı olmadığını kabul ettiklerini savundu. Baffioni, Tanrı ve sıfatlar ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz benzerliklere ilaveten, iki filozofun birbirinden farklı teknik tabirler kullanmasının dışında aralarında bir fark olmadığını da iddia etti. Baffioni, Fârâbî'nin "muânid" tabirine karşın, Kirmânî'nin "yunâfia"; "yabtala", "yefsaduhu" tabirine karşılık, "bi-faqd"; "yudama" tabirine karşılık "yetenâvebani" tabirini kullandığını ifade etti.

David C. Reisman, İsfizârî ve metafizik soruları üzerine konuştuğu tebliğinde, İsfizârî'nin doğal bedenlerin tabii eğilimle (meyl-i tabii) ya benzer elemente varmak için, ya zıd elementten uzaklaşmak için, ya her bir elementin parçalarının element tarafından tutulması için yada her bir parçanın kendine ait yeri bulmak için, ruha sahip bedenlerin ise, iştah (sehvət), çile (gadap), intikam ve irade ile hareket ettiğini savunduğunu belirtti. İsfizârî'ye göre, bedenin kendi kendine hareket etmesi, içinde hareket eden veya onu harekete geçiren bir şeyin olması sebebiyledir. Elementler, kendileri için özel olan yerler dışında hareket edemezler. Ateş, kendisi için saptanan yerin dışında yükselemez, su, toprak kendisi için saptanan mekanın dışına taşamaz. Reisman, İsfizârî'nin bedeninin dış yüzünde bir yerden başka bir yere hareket edecek ne bir boşluk ne de başak bir şey olmaması sebebiyle (ki beden, mizacı gereği dairesel bir hareketle hareket eder) hareket ettiğinde, dolu bir kap içinde hareket eden bir şey gibi görünür. Dairesel bir tarzda hareket etmesi ise, içindeki ilahi güç sayesinde. İsfizârî, küre (sfer)'nin hareketi kendinden mi, yoksa bir ruh aracılığıyla mı sağlandığına dair

metafizik soruları sorarak bunlara cevap arar. İsfizârî'ye göre, hareketin kaynağı harici bir hareket ettiricidir. Reisman, İsfizârî'nin en soylu şeyin İlk Sebep olduğunu, kürenin taşıdığı ruhun arzusunun İlk Sebep'ten geldiğini ve böylece kürenin İlk Sebep'ten gelen ilahi parça vasıtasıyla hareket edeceğini savunduğunu da belirtti.

Tony Street ise, İbn Sîna ve Şîrâzî'nin mantığının özellikleri üzerinde durarak, bunlardan birincisinin ikinci üzerindeki tesirlerine işaret etti. Street, kullandıkları dil açısından her iki düşünürü oldukça teknik bularak bu durumu ortaçağ düşünce dünyasının bir özelliği olarak ifade etti. Street'e göre, gerek İbn Sîna ve gerekse Şîrâzî'nin "bir önerme nasıl tanımlanabilir" in üzerinde metafiziksel soru sorduklarını ve bu sorulara cevap aradıklarını belirtti. Street, İbn Sînacı mutlak önermeler tanımlamasının Aristocu tanımlamadan ayrıldığını ifade ederek, bunlardan ilkinin Aristocu assertorik (zorunluluk taşımayan) önerme olarak dönüştürmeyi sağlayamayacağını iddia etti. Street, İbn Sîna ve Şîrâzî'nin, "mümkün, zorunlu ve imkansız gibi terimlerin mantıksal olarak nasıl tanımlanabilir" ile, "niçin iki yönlü mümkün önerme tek yönlü mümkün olarak değişmez?" sorularını sorduklarını ve bunlara cevap aradıklarını da ifade etti. Street, ayrıca, İbn Sîna'nın, önermelerdeki "zâtî" ve "vasfî" ayrımı üzerinde de durdu ve bu ayrımı İbn Sîna mantığının en önemli noktalarından biri olarak ifade etti.

İki gün boyunca, her biri bir saatlik süreyle sınırlandırılan ve oldukça yoğun bir tempoda geçen sempozyuma tebliğler kadar, diğer katılımcılar da damgasını vurdu. Özellikle, Meşşâî felsefe geleneğine mensup filozofların temsil ettikleri akımın bir devamı olarak görülen ve İslam felsefesinin kendisine has özelliklerini içeren İşrâkî felsefe geleneğine vurgu yapılması ve bu geleneğin önemsenmesi dikkat çekici bir nokta olarak değerlendirilebilir. Felsefi düşünceyi 12. yüzyıldan itibaren bir gerilemeye tabi tutan anlayışla beraber, İşrâkî felsefe geleneğinin ülkemizde de oldukça ihmal edilen bir gelenek olduğunu da hesaba katarak, bütün bu olumsuz görüşlerin yanında geleneğin kesintiye uğramadan sürdüğüne işaret edilmesi ayrıca dikkat çekici ve üzerinde düşünülmesi gereken bir noktaydı. Samimi olduğu kadar hararetli bir atmosferde geçen sempozyumda gerek birinci günkü oturumu yöneten Dimitri Gutas ve gerekse ikinci günkü oturumu yöneten Charles Burnett oldukça başarılıydı. Organizasyonun kusursuz olmasını sempozyumu başarılı kılan unsurlar arasında ayrıca zikretmek gerekir.

**Eyüp ŞAHİN**