

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

# FELSEFE DÜNYASI

2004/1 | SAYI: 39



## **FELSEFE DÜNYASI**

2004 / 1 Sayı/Issue: 39

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 - Yenışehir / 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

2004/1 | SAYI: 39



# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Aristoteles'in Doğa-Fizik-Felsefesi.....	3
<b>Hüseyin Gazi TOPDEMİR</b>	
Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği.....	20
<b>Mehmet Sait REÇBER</b>	
Sâvî ve El-Besâir Adlı Mantık Eseri Üzerine Bir İnceleme.....	42
<b>Ahmet KAYACIK</b>	
Kant'ta Transdantal Ben Bilinci.....	55
<b>Şehabettin YALÇIN</b>	
Jean-Paul Sartre Felsefesinde Kendisi-İçin-Varlık'ın Ontolojik Analizi.....	73
<b>Talip KARAKAYA</b>	
Realist ve Realist Karşıtı Görüşlerde Gözlenebilirlik Kavramı .....	89
<b>Sedat YAZICI</b>	
Bir Bilgi Etkinliği Olarak Bilim ve Sanat .....	99
<b>Adnan Ömer USTAOđLU</b>	
Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği .....	111
<b>Şaban HAKLI</b>	
Bacon ve Vico'da İlahi ve İnsani Bilgi .....	133
<b>Sema ÖNAL AKKAŞ</b>	
İlk Dönem İslam Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımı.....	144
<b>İbrahim ÇAPAK</b>	
Mevlana ve Karl Jaspers'in Benzeşen İnsan Anlayışı .....	159
<b>Hasan ÇİÇEK</b>	
Ortaçağ'da İlk Üniversiteler: Studium Generale.....	170
<b>Fatih RUKANCI - Hakan ANAMERİÇ</b>	
Metafizik .....	187
<b>Jacques CEHEVALIER</b>	
Kitap Tanıtımı .....	195

## ARİSTOTELES'İN DOĞA –FİZİK– FELSEFESİ

Hüseyin Gazi TOPDEMİR\*

### GİRİŞ

Bu günkü anlamda “fizik” terimi oldukça yeni bir terimdir ve ne Antik Yunan Dünyası’nda ne de Orta Çağ İslâm Dünyası’nda bugünkü fizik bilimine karşılık gelen bağımsız bir disiplin yoktu. Bu nedenle, fizik alanındaki araştırmalar doğa felsefesinin sınırları içinde yürütülmekteydi. Bununla birlikte, bilim tarihindeki araştırmalar, bu anlayışın son derece doğal olduğunu ve aslında yakın dönemlere kadar batıda da egemen olduğunu göstermektedir. Nitekim fizik tarihinin en büyüklerinden birisi olan Isaac Newton (1642–1727)’un, mekanik alanındaki temel yapıtını *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* (1686) olarak adlandırması ve kendisini de bir fizikçi olarak değil, bir doğa filozofu olarak görmesi, buna karşılık Antik Çağ’ın büyük filozofu Aristoteles (M.Ö. 384–322)’in “doğa felsefesi” konusundaki araştırmalarını topladığı çalışmasına “fizik” adını vermesi, bu bağlamda anlamlı hale gelmektedir.

Aristoteles, Doğa ve Evren hakkındaki temel düşüncelerini *Gökyüzü Üzerine*, *Meteoroloji*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* ve *Fizik* adlı kitaplarında serimlemiş olmakla birlikte, ayrıntılı olarak yapılan incelemelerin sonuçlarından ve tarihsel etkisi göz önüne alındığında *Fizik*’in daha temel bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü *Fizik*’in dışındaki üç kitabın her biri sınırlı ve özgül sorunsalların irdelenmesine ayrılmıştır. Bu durum daha ilk bakışta, kitaplara verilmiş olan gökyüzü, oluş-bozuluş ve meteoroloji gibi başlıklardan da anlaşılmaktadır. Buna karşılık *Fizik* ise anlamı gereği en genel olanıdır ve bu anlamda Aristoteles’in bütün evreni sistemli ve tutarlı bir doğa felsefesi bağlamında anlamaya ve açıklamaya çalıştığı yapıtıdır. Yapıtların içeriklerine bakıldığında da bu durum açıkça görülmektedir.

### GÖKYÜZÜ ÜZERİNE

Dört Kitap’tan oluşan *Gökyüzü Üzerine*’nin birinci ve ikinci kitaplarında Aristoteles, temel unsuru eter olan sonsuz duyulur tözleri irdellemektedir. Burada söz konusu ettiği “duyulur tözler” yıldızlar, gezegenleri taşıyan küreler ve gezegenlerdir. Bunların tümü, Aristoteles’in evren ve doğa tasarımıında Gök’ü oluşturmaktadırlar ve hepsi de doğası gereği mükemmeldirler. Çünkü onların doğalarını oluşturan unsur yani eter mükemmel-

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

dir. Bundan dolayı, Gök'te gözlemlenen devinim de, basit yer değiştirme dışında, hiçbir şekilde özsel veya ilineksel "değişime" yol açmayan döngüsel (daire) bir devinimdir.

Çalışmanın üçüncü ve dördüncü kitaplarında ise, Ay altında ortaya çıkan değişimler irdelenmektedir. Burasının, ağırlıklarına göre doğal bir sıralanış içerisinde bulunan toprak, su, hava ve ateş olmak üzere, dört unsurdan oluştuğunu belirttikten sonra, Aristoteles dikey, düşey ve yatay olarak gerçekleşen devinimler üzerinde durmaktadır.

Birinci Kitap'ta ele alınan konular<sup>1</sup> şunlardır:

1. Araştırmanın konusu,
2. Toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört unsura ek olarak bir de döngüsel devinim yapan beşinci bir unsur vardır,
3. Beşinci unsur değişimden ve bozuluştan arınıktır,
4. Döngüsel devinimin karşıtı yoktur,
5. Beşinci unsurun dışında sonsuz veya sınırsız cisim yoktur,
6. Diğer unsurların hiçbiri sonsuz değildir,
7. Genel olarak sonsuz cisim olanaksızdır,
8. Tek bir Gökyüzü vardır,
9. "Gökyüzü"nin üç farklı anlamı vardır,
10. Gökyüzü yaratılmamıştır ve yok da edilemez,
11. "Yaratılmamış" ve "Yokedilemez" terimlerinin ve karşıtlarının tanımı,
12. Savların kanıtlanması,

İkinci Kitap'ta şu konu başlıkları yer almaktadır:

1. Ulaşılan sonucun doğrulanması,
2. Gökyüzüne atfedilen yukarı, aşağı, sağ ve sol gibi mekânsal yönlerin anlamı,
3. Niçin gökte çok nesne ve çok devinim vardır?
4. Gök mükemmel bir küredir,
5. Gök niçin bir yönde dönmektedir?
6. Gökyüzünün devinimi düzenlidir,
7. Yıldızlar ateşten oluşmamıştır,
8. Yıldızların devinimi, ait olduğu kürenin devinimine bağlıdır,
9. Kürelerin harmonisi, onların devinimine bağlı değildir,
10. Yıldızlar düzenlidir,
11. Küreseldirler,
12. Yıldızların düzeni ve devinimine ilişkin iki problemin çözümü,
13. Yer üzerine,
14. Yer merkezde durağandır ve küreseldir,

Üçüncü Kitap'ta ele alınan konu başlıkları şunlardır:

<sup>1</sup>Konu başlıkları için Aristoteles, *On the Heavens, Great Books of The Western World*, Editor: Robert Maynard Hutchins, Chicago 1952, esas alınmıştır.

1. Gökyüzüne ilişkin ilk dönem kuramlar,
2. Her nesne doğal bir devinime sahiptir,
3. Oluşuma konu olan nesnelere,
4. Oluşuma uğrayan unsurlar sınırlıdır,
5. Unsurlar bire indirgenemez,
6. Unsurlar ölümsüz değildirler,
7. Unsurların oluşum biçimi,
8. Unsurların belirli biçimlerinin olamayacağı,

Dördüncü Kitap'ta ele alınan konu başlıkları şunlardır:

1. Ağır ve hafif terimlerinin anlamı,
2. Bu terimlerle ilgili ilk dönem kuramlarının gözden geçirilmesi,
3. Unsurların sergilediği devinim çeşitlerinin açıklanması,
4. Dört unsurun oluşumu ve ayırt edici nitelikleri,
5. Bileşik unsur ne demektir?
6. Cismin biçimi devininin yönünü değil, hızını belirler,

Görüldüğü üzere, kitapta sabit yıldızlardan başlamak üzere, Ay altına kadar her tür duyulur durum, özellikle de devinim ve doğası, niteliksel bir biçimde ve Aristoteles'in genel bilgi kuramsal çerçevesi içerisinde özel ve özgül olarak tartışılmıştır, ancak bütüncül bir doğa tasarımı denemesi söz konusu değildir. Benzer bir durum, *Fizik* ve *Gökyüzü Üzerine* ile karşılaştırıldığında, Aristoteles'in daha az hacimli çalışması olan *Oluş ve Bozuluş Üzerine* için de geçerlidir.

### **OLUŞ VE BOZULUŞ ÜZERİNE**

İki kitaptan oluşan *Oluş ve Bozuluş Üzerine*'de tartışılan konular Ay altı nesnelere ortak özelliği olan oluş ve bozuluştur. Birinci kitapta, başkalaşma, çoğalma ve azalma gibi değişim türlerinin ayrımlarının belirlenmesi, ikinci kitapta ise, dört unsurun doğası ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin temel nitelikleri üzerinde durulmaktadır.

Birinci Kitap'ta ele alınan konular<sup>2</sup> şunlardır:

1. Başkalaşmadan farklı olarak Oluş ve Bozuluş: Empedokles kuramının eleştirisi,
2. Mutlak Bölünebilirlik ve Bölünemezlik: Atomcu kuramın eleştirisi,
3. Mutlak oluş ve mutlak yok oluş,
4. Başkalaşmanın doğası, oluş ve bozuluştan farkı,
5. Değişim türü olarak artma ve azalma,
6. Değişim türü olarak karışım ve karışanlar arasındaki ilişki,
7. Etki ve edilgi,
8. Etki ve edilgi nasıl ortaya çıkar?

<sup>2</sup>Konu başlıkları için Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, Çeviren: Celal Gürbüz, İstanbul 1990, esas alınmıştır.

9. Etki ve edilgi sorunun çözümü,
  10. Karışım nedir?
- İkinci Kitap'ta ele alınan konular şunlardır:
1. Dört unsur,
  2. İlk madde ve karşıtı,
  3. İlk karşıtlar: Sıcak-Soğuk; Sert-Yumuşak,
  4. Unsurların temel nitelikleri,
  5. Unsurların dönüşümü,
  6. Dört unsur kuramının doğrulanması,
  7. Empedokles kuramının eleştirisi,
  8. Dört unsur ve oluş,
  9. Dört unsurdan ortaya çıkan bir oluş: Bileşik,
  10. Dört neden: Madde, Form, Erek ve Etken,
  11. Oluşun zorunluluğu,

Aristoteles'in kısa kısa olarak ele aldığı bu konular *Fizik*'in belirli kısımlarında yer alan küçük çaplı tartışmalar niteliğindedir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, *Oluş ve Bozuluş*'un bütünüyle Ay altına ilişkin doğal problemlerin irdelendiği bir çalışma olmasıdır. Buna karşılık, Aristoteles'in bütünüyle "doğal olaylar" denilen yağmur, dolu, rüzgâr vb. gibi oluşumları incelediği çalışması ise *Meteoroloji*'dir. Ancak bu kitabın *Oluş ve Bozuluş*'tan temel bir farklılığı vardır: *Meteoroloji* ele aldığı olayların temel niteliklerini değil, sadece göklerde meydana gelen doğal fenomenler ve bunların nedenlerinin irdelendiği bir çalışmadır.

### **METEOROLOJİ**

Dört Kitap olarak düzenlenmiş olan bu çalışmada şu konular tartışılmaktadır:<sup>3</sup>

Birinci Kitap'ta ele alınan konular şunlardır:

1. Kitabın konusunun özeti,
2. İncelenen olgunun maddesi ve etkin nedeni,
3. Hava ve ateşin göksel küreyle olan görelî konumları,
4. Meteor ve benzeri cisimlerin oluşumu,
5. Gökyüzündeki renkli bulut şeridi (chasm) vb. görünümünün nedeni,
6. Kuyruklu yıldızlara ilişkin ilk kuramların reddi,
7. Kuyruklu yıldızların oluşumu,
8. Samanyolu,
9. Yağmurun oluşumu ve bulut ile nemlilik arasındaki fark,
10. Çiğ ve kırağının oluşumu,
11. Karın oluşumunun nedenleri,

<sup>3</sup>Konu başlıkları için Aristoteles, *Meteorology*, *Great Books of The Western World*, Editor: Robert Maynard Hutchins, Chicago 1952. esas alınmıştır.

12. Dolu, nerede ve ne zaman oluştuğu,
13. Rüzgârlar, nehirler ve ırmaklar,
14. Su baskınları.

İkinci Kitap'ta ele alınan konular şunlardır:

1. Denizlerin kökenine ilişkin üç kuram,
2. Denizlerin suyun başlangıcından çok sonu olması ve niçin nehirler tarafından suyunun artırılmadığı?
3. Denizler niçin tuzludur?
4. [Denizler] Sonsuz mudur?
5. Suyun farklı tat ve renginin nedeni,
6. Rüzgârların oluşumu,
7. Rüzgârlar niçin bazen esmekte ve bazen de esmemektedir?
8. Rüzgârların yönü, sayısı ve niteliği,
9. Depremlere ilişkin üç kuram,
10. Depremlerin nedenleri ve belirtileri,
11. Gök gürültüsü ve şimşeğe ilişkin ilk kuramlar.

Üçüncü Kitap'ta ele alınan konular şunlardır:

1. Yıldırım türleri, aralarındaki farklar ve nedenleri,
2. Halenin oluşumu ve nedenleri,
3. Haleler neden daireseldir ve neyin belirtisidirler,
4. Gökkuşağının oluşumu, renklerinin özellikleri ve haleden farkı,
5. Gökkuşağının belirli özellikleri,

Dördüncü Kitap'ta ele alınan konular şunlardır:

1. Sıcak ve soğuk etken, kuru ve nemli edilgen ilkelerdir,
2. Doğal oluşum bunlara bağlıdır,
3. Hazırlanmış olan (yiycekler), hazır olmayanlar,
4. Hazırlamanın üç türü: Pişirme, kaynatma, kızartma ve karıştları,
5. Kuru ve nemli ve bunlardan meydana gelmiş yumuşak ve sert nesnelere özel-likleri,
6. En iyi tanımlanmış her nesne sert veya yumuşak ve katı olmalıdır,
7. Katılaşmak ve nedenleri,
8. Katılaşmış nesnelere su, toprak veya havadandır,
9. Nesnelere, ateş veya soğukluk tarafından inceltilmesi,
10. Katılaşmış ve erimiş nesnelere özellikleri,
11. Bu nesnelere diğer özellikleri,
12. Dört unsurdan oluşmuş nesnelere,
13. Dört unsurun hangi karışımı sıcak, hangisi soğuk olur,
14. Bu nesnelere amacı ve işlevi nedir.

Bu üç kitabın içeriği, Aristoteles'in yetkin doğa ve evren tasarımını oluşturmak için

dayandığı kuramsal ve olgusal temeli oluşturmaktadır. Bu bağlamda, *Gökyüzü*, göğün ve göğe ait oluşumların doğasını, *Oluş ve Bozuluş*, yersel olguların nedensel açıklamalarını, buna karşılık *Meteoroloji* ise, göksel ve yersel nitelikli olmayan ancak, atmosferde gerçekleşen olguların nedenlerinin belirlenmeye çalışıldığı çalışmalardır. Bu üç yapının betimlediği varlık alanı ise evrendir (doğa). Sıra artık evrende ortaya çıkan değişim olgusunun nedensel açıklamasını yapmaya gelmiştir. Bu çalışmanın *Fizik* olacağı açıktır. *Fizik*'in içeriğine bakıldığında da bu durum kolayca görülmektedir.

### **FİZİK**

Sekiz kitaptan oluşan *Fizik*, değişim ve devinim gibi son derece genel konularla ilgili sorunsalların tartışıldığı bir doğa felsefesi çalışmasıdır. Burada, bağımsız bir varoluşu olan, ancak devinim biçiminde de olsa, değişime uğrayan doğal varlıklar ele alınmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in irdelediği kavramlardan bazıları "devinim" (hareket), "değişme", "sonsuzluk", "boşluk", "mekân", "zaman", "neden" ve "devinimsiz ilk devindirici"dir.

İlk iki kitapta "oluş"u ele alan Aristoteles'e göre, oluş bütünüyle evrenin Ay altı kısmında söz konusudur. Bu nedenle Aristoteles burada evren tasarımının bir kısmını oluşturan Ay altında gerçekleştiğini düşündüğü oluşu temellendirmeyi denemektedir. Bu denemesi sırasında devinimi de oluşun bir türü olarak kabul ettiği anlaşılan Aristoteles, bu konuda benimsenmesi gerekli olan ilkelerden ve nedenlerden söz etmektedir.

Birinci kitap aşağıdaki konuların ele alındığı dokuz alt başlıktan oluşmuştur:<sup>4</sup>

1. Genel olarak kitabın konusu ve izlenen yöntem,
2. Araştırmanın ilk doğa ilkelerinin sayısı ve niteliği ile ilgili olduğu,
3. Elea Okulu'nun Varlık görüşüne yapılan karşı çıkış,
4. Doğa filozoflarının doğal nesnelere hakkındaki düşüncelerinin belirtilip, sorgulanması,
5. İlkelerin karşıtıklardan oluşup oluşamayacağı,
6. İlkelerin tek mi, çift mi yoksa daha fazla mı olup olmadığı konusu,
7. İlkelerin sayısı ve niteliği,
8. Eski düşünürlerin çıkmazının aşılması,
9. İlk doğa ilkeleri üzerine başka düşünürlerin geliştirdiği düşünceler.

İkinci kitap aşağıdaki konuların tartışıldığı dokuz alt başlıktan oluşmuştur:

1. Doğa ve doğal varlıklar,
2. Doğa filozofunun matematikçi ve metafizikçiden farkı,
3. Temel nedenler,
4. Şans ve rastlantının neden olup olamayacağına ilişkin düşünceler,
5. Şans ve rastlantı var mıdır? Şans nedir? Şansın temel karakteristiği nedir?

<sup>4</sup>Konu başlıkları W. D. Ross'un *Aristotle's Physics*, Oxford 1966 adlı çalışması esas alınarak belirlenmiştir.



6. Şans ile rastlantı ve bu ikisi ile değişimin temel nedenleri arasındaki fark,
7. Değişimin nedenlerinin dört tane olduğu,
8. Doğal nedenin erekselliğinin olup olmadığı,
9. Zorunluluğun doğası,

Aristoteles, üçüncü ve dördüncü kitaplarda ise, ilk iki kitapta koyduğu nedenler v. ilkeler ışığında, devinimi tanımlayarak, değişim üst başlığı altında, oluş, bozuluş, başkalaşma, artma ve azalmanın nasıl meydana geldiğini tartışmaktadır.

Üçüncü kitap aşağıdaki konuların tartışıldığı sekiz alt başlıktan oluşmuştur:

1. Değişim ve doğası,
2. Değişim tanımını doğrulayan koşullar,
3. Devindirici ve devinim,
4. Sonsuzluk ve erken dönem filozoflarının düşünceleri,
5. Sonsuzun kendi başına var olduğunu savunan Pythagorasçı ve Platoncu düşüncelerin eleştirisi,
6. Sonsuzun hangi anlamda var olduğu,
7. Farklı sonsuz türleri,
8. Sonsuzun yalnızca olanak halinde değil, aktüel olarak var olduğu düşüncesinin irdelenmesi,

Dördüncü kitap aşağıdaki konuların tartışıldığı ondört alt başlıktan oluşmuştur:

1. Mekân (Yer) var mıdır?
2. Mekân madde midir yoksa form mu?
3. Mekân kendiliğinden bir şey mi yoksa bir başka nesnenin içerisinde midir?
4. Mekân nedir?
5. Bu sorulardan çıkacak sonuçlar,
6. Boşluk
7. Boşluk nedir?
8. Nesneden ayrı bir boşluk yoktur,
9. Cisimlerin içerisinde boşluk yoktur,
10. Zamanın varlığına ilişkin kuşular,
11. Zaman nedir?
12. Çok, az, uzun, kısa gibi zamanın farklı yüklemeleri,
13. Zamana ilişkin kavramların tanımları,
14. Zamana ilişkin diğer düşünceler

Beşinci ve altıncı kitapların konusu ise değişim ve bir değişim türü olan devinimin sınıflandırılmasıdır.

Beşinci kitap aşağıdaki konuların tartışıldığı altı alt başlıktan oluşmuştur:

1. Devinimlerin ve değişimlerin sınıflandırılması,
2. Devinimlerin sınıflandırılması,
3. Birlikte, ayrı, bitişik, ardıl ve sürekli gibi kavramların anlamları,

4. Devinimlerin birliği ve ayrılığı,
5. Devinimin karşıtlığı,
6. Devinim ve durağanın karşıtlığı,

Altıncı kitap aşağıdaki konuların tartışıldığı on altı başlıktan oluşmuştur:

1. Her sürekli, süreklilerden ve bölünebilir kısımlardan oluşur,
2. Her süreklinin sonsuz bölünebilir olduğunun kanıtlanması,
3. An bölünemezdir ve anda hiçbir devinim veya durma söz konusu değildir,
4. Her türlü değişim bölünebilirdir,
5. Değişim ne zaman değişim olur,
6. Değişim zamanın her biriminde de vardır,
7. Devinim sonlu veya sonsuzdur,
8. Durağanlık ve durağan duruma gelmek,
9. Devinimin olanaklılığına karşı olan Zenon'un düşüncelerinin çürütülmesi,
10. Nicelikçe bölünemeyen (parçasız) bir nesne devinemez,

Yedinci ve sekizinci kitaplar ise bütünüyle kendisi durağan olan ilk devindiricinin varolduğunun kanıtlanmasına ayrılmıştır.

Yedinci kitap aşağıdaki konuların tartışıldığı beş altı başlıktan oluşmuştur:

1. Nedensiz devinim olmaz,
2. Devinen ve devindiren fiziksel olarak ilişkili olmak durumundadır,
3. Bütün değişimler duyuşsal niteliklere ilişkindir,
4. Devinimlerin karşılaştırılması,
5. Hıza ilişkin ilkeler,

Sekizinci kitap aşağıdaki konuların tartışıldığı on altı başlıktan oluşmuştur:

1. Devinim hep var mıydı yoksa sonradan mı oldu?
2. Devinimin ebediliğine yapılan karşı çıkışların çürütülmesi,
3. Niçin varolanların bazıları kimi zaman deviniyor kimi zaman duruyor?
4. Devinim ilineksel veya özsel olur,
5. İlk devinim kendisinden başka bir şey tarafından oluşturulmuş değildir, ilk devindirici devinimsizdir,
6. Devinimsiz ilk devindirici ebedi ve tektir,
7. Yer değiştirme devinimin esas şeklidir,
8. Yalnızca döngüsel devinim sürekli ve sonsuzdur,
9. Döngüsel devinim yer değiştirmenin esas şeklidir,
10. İlk devindirici parçasızdır ve hiçbir büyüklük taşımaz, aynı zamanda evrenin çevresindedir.

Aristoteles, böylece *Fizik*'in dışındaki üç kitapta tartıştığı olgulara ilişkin kapsayıcı ve bütüncül bir nedensel açıklamayı, bu çalışmasında gerçekleştirilmeyi denemiştir. Bu aslında "olgu bilgisinden" "olgunun nedeninin bilgisini" elde etmeye yönelik bilgi kuramsal bir kavrayıştır ve Aristoteles'i uzun yıllar boyunca bilim ve felsefe alanında yet-

ke haline getiren en önemli nedendir. Çünkü yukarıda içerikleri serimlenen çalışmalarda onun düzenli ve dizgeli bir biçimde sürekli olarak sorudan çok yanıtı önemseydiği ve bu bağlamda geçmişte verilmiş yanıtları da reddettiği veya eleştirdiği görülmektedir. Bu ise gerçekte kelimenin tam anlamıyla bir “bilim-fizik” yapmaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden onun “doğa felsefesi” yani fiziğe ilişkin belirlemelerinin, fiziğin modern dönemine kadar tartışmasız bir belirleme olarak kabul edilmesi oldukça anlamlıdır.

### FİZİK VE FELSEFENİN BİLGİ KURAMSAL BAĞDAŞIKLIĞI

Bu belirlemeler, Aristoteles’in fizik görüşünü felsefesinden ayrı olarak değerlendirebilmenin güç olduğunu ortaya koyabilmek için yeterli olmakla birlikte, konunun daha fazla aydınlatılabilmesi için, onun bilgi ve bilimden ne anladığı hususuna da kısaca değinmek gerekmektedir. Bilimsel bilgiye ilişkin temel savsungularını (argüman) ortaya koyduğu, *Organon*’un dördüncü kitabı olan *İkinci Analitikler*’de, Aristoteles bilimin amacının nedensel açıklama<sup>5</sup> olduğunu ileri sürmektedir. Bu belirlemesini bilim anlayışının özeline (merkez) koyduğumuzda, onun tüm evreni anlamaya ve açıklamaya yönelik bir dizge oluşturmayı amaçladığı açıkça anlaşılmaktadır. Öyleyse onun için bilim (fizik-doğa felsefesi) amacı nedensel açıklama yapmak olan “insana özgü” bir yetidir. Çünkü ona göre insanı diğer canlılardan ayıran en önemli fark duyum ve deneyden gelen tümel yargılara varma yetisine sahip olmasıdır. Bu konuda şunları belirtmektedir:

“İnsanı saymasak bütün öteki hayvanlar, imgeler ile hatırlamalara sahip olarak yaşarlar. Onların deneysel bilgiden çok az bir pay almalarına karşılık, insan cinsi sanat [tekhne] ve akıl yürütmeye [logismos] kadar yükselir... İnsanlar, bilim ile sanata deney aracılığıyla erişirler. ... Deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan bir nesnelere sınıfına ilişkin tümel bir yargı oluşturulduğunda [bütün benzer durumlara uygulanabilir] sanat ortaya çıkar.”<sup>6</sup>

Bu noktadan sonra sorulması gereken soru şu olmalıdır: İnsanın birçok yetisi bulunduğu göre, neden yalnızca “belirli” bir türüne “bilim” denmektedir? Bu sorunun yanıtı açıktır: Doğasına uygun kalmak. Zaten bilimin konusu da “öz ya da olduğundan başka türlü olamayandır”<sup>7</sup> veya değişime uğramamaktır. Yukarıda serimlenen kitap içerikleri de açıkça “doğal olmayan” durumların “neden” öyle olduğunun açıklanmasının gerekliliğini belirtmektedir. Bu durumda Aristoteles’e göre, bir şeyin bilimsel araştırmaya konu olabilmesi demek, onun “doğal” durumunu kaybetmesi; bilimsel açıklama da bunun nedenini ortaya koymak demektir. Başka bir söylemle, “bir nesnenin ilmi [bilgisi] ancak nedeni bilindiğinde elde edilmiş olur.”<sup>8</sup>

<sup>5</sup>Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1996, ss. 6-7.

<sup>6</sup>Aristoteles, *Metafizik I*, Çeviren: Ahmet Arslan, İzmir 1985, 980b<sup>25</sup>-981a<sup>5</sup>, ss. 80-81.

<sup>7</sup>Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 6.

<sup>8</sup>Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 6-7.

### NEDENSELLİK ZİNCİRİ

Böylece doğal olarak, Aristoteles nedenlerin araştırılması işini de doğa filozofuna vermiştir. Bundan dolayı, doğa filozofunun görevi, değişimin nedenlerini bulmaktır. Bunun için de bir oluştta söz konusu olan ögelere bakmak<sup>9</sup> ve “neden”<sup>10</sup> veya niçin sorusunu bunlara uygulamak gerekmektedir. Çünkü amacımız bilmektir ve her bir nesne konusunda ‘ne için’i (dia ti) kavramadıkça o nesneyi bildiğimizi düşünemeyiz. Bu nedenle oluş, yokoluş ve her tür doğal değişme üzerine bu yapılmalıdır ki, onların ilkelerini bilip araştırdığımız her nesneyi bu ilkelere götürmeyi deneyebilelim.<sup>11</sup> Bu yapıldığında her oluşun dört ögesinin bulunduğu görülecektir:<sup>12</sup>

1. Oluşun kendisinden meydana geldiği şey, yani **madde**,
2. Oluşan şeyin biçimi, yani **form**,
3. Oluşan şeye biçimini veren, yani **etken**,
4. Oluşan şeyin niçin oluştuğu, yani **erek**,

Aristoteles’e göre, doğada bu nedenler geçerlidir ve doğa filozofuna düşen görev de bunların hepsi üzerine bilgi edinmek, ‘ne için’i bütün bunlara uygulamaktır. Çünkü ancak bu yapılırsa, yani “ne için” maddeye, biçime, devindiriciye ve ereksel nedene indirgenirse, doğaya uygun bir açıklama yapılmış olur.<sup>13</sup> Bununla birlikte, kendi deyimiyle, çoğu kez üçü tek bir nedene indirgenebilmektedir: “nedir” ile “ereksel neden” tek şey, ilk devinin kaynağı da bunlarla biçimce aynı şey ... . Dolayısıyla “ne için” hem maddeye, hem “nedir”e hem de ilk devindiriciye (etken) bakılarak açıklanabilir.<sup>14</sup> Öyleyse,

<sup>9</sup>Aristoteles, *Fizik II*, Çeviren: Saffet Babür, İstanbul 1997, 194b<sup>18</sup>-195a<sup>2</sup>.

<sup>10</sup>Aristoteles’in bütün açıklamalarında, nedeni bulmak için sorulması gereken soru “niçin” olarak kabul edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde “Nedeni bulmak bilim yapmaktır” biçimine dönüşmüş olan bu yargı, ereksel nedenselliğe dayalı bir bilim anlayışının doğmasına ve 17. yüzyıla kadar egemen olmasına yol açmıştır. Bu bağlamda bilimin temel sorusu hafine gelmiş olan “niçin”, ancak bu tarihte Galileo’nun (1564-1642) katkılarıyla değiştirilmiş ve bilimin temel sorusu “nasıl” yapılmıştır.

<sup>11</sup>Aristoteles, *Fizik II*, 194b<sup>18</sup>-20.

<sup>12</sup>Aristoteles konuyla ilgili olarak şunları belirtmektedir: “Bunlar belirlendikten sonra ‘nedenler’ (aitia) üzerine araştırma yapmamız gerekiyor: neler bunlar ve sayıca ne kadar? ... İmdi bir anlamda şuna neden adı veriliyor: bir nesnenin onda içkin olup da, **ondan oluştuğu şey**, sözgelilişi bronz, heykelin; gümüş, [gümüş] kadehin nedeni, [bronz ile gümüş] türleri de öyle. Bir başka anlamda ‘**biçim**’ (eidos) ile ‘ilk örnek’ (paradeigma) neden: bu da bir nesnenin ne olduğunun tanımı (ho logos ho tou ti en einai) ve bunun cinsleri (sözgelilişi diapasonun nedeni iki ile birin bağıntısı, genel olarak sayı) ve kavramdaki parçalar. Yine bir başka anlamda neden, değişiminin, (metabole) ya da durağanlığın **ilk başlangıcının kaynağı**: sözgelilişi öğüt veren bir şeyin nedeni, baba da çocuğun. Genel anlamda yapılan şeyi yapan ve değiştiren şeyi değiştiren. Yine **amaç** (telos) da bir neden, bu ereksel nedendir (to hou heneka): sözgelilişi gezintiye çıkmanın nedeni sağlık, “ne için gezintiye çıkıyor? —Sağlıklı kalmak amacıyla” diyoruz. Böyle deyince de nedeni gösterdiğimizi düşünürüz. Demek ki ‘neden’, yaklaşık bunca anlamda kullanılıyor. *Fizik II*, 194b23-34.

<sup>13</sup>Aristoteles, *Fizik II*, 198a<sup>22</sup>-26.

<sup>14</sup>Aristoteles, *Fizik II*, 198a<sup>22</sup>-26 ve 30-35, ayrıca dört neden konusu için *Oluş ve Bozuluş*, İkinci Kitap, 335a<sup>25</sup>-335b<sup>5</sup>e bakılabilir.

Aristoteles'e göre form, etken ve erek aslında tek bir başlık altında birleşebilirler. Bu durumda gerçekte iki neden kalmış olur: madde ve form. Bu konuda şunları belirtir:

"Olan şeyler içinde bazıları doğanın, bazıları sanatın, nihayet başka bazıları rastlantının ürünleridirler. Olan her şey, bir şey vasıtasıyla ve bir şeyden hareketle bir şey olur. Bu "bir şey"den de her kategori (yani töz, nicelik, nitelik veya yer kategorisi) bakımından olmayı kastediyorum. Doğal meydana gelişler (generations), doğal olan şeylerin meydana gelmeleridir. Onların kendilerinden meydana geldikleri şeye madde adını veririz. ... Ayrıca gerek doğa, gerekse sanat tarafından meydana getirilen her şeyin bir maddesi vardır. ... Nihayet meydana gelmenin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı, gerçekleştigi şey de doğadır. Ancak bu, bir başka varlıkta bulunmakla birlikte, form ve tür bakımından aynı olan anlamında doğadır."<sup>15</sup>

Görüldüğü üzere, Aristoteles için ister doğal isterse yapma sonucunda gerçekleşmiş olsun, her varlığa gelişin bir maddesinin ve bir formunun olması zorunludur. Çünkü bu iki neden her varlığa gelişin zorunlu başlangıçlarıdır. Bundan dolayı da, meydana getirilmiş olamazlar.<sup>16</sup> Dolayısıyla, her oluştan öncedirler, çünkü hiç bir oluş onlar olmadan olamaz. Form ve madde birbirleriyle çelişik ve zıt da değildir. Öyle olsaydı onların birleşmeleri olanaksız olurdu. Madde ve form birbirlerinden ayrılmayan kavramlardır. Aralarında uyumsuzluk şöyle dursun birbirlerini çeker ve tamamlarlar. İşte bu geçiş, bu karışma harekettir, gelişmedir, şekil değiştirmedir. Madde ile form arasındaki zıtlık çok azdır, çünkü her şey hem biri hem öteki olur. Örneğin tunç veya mermer işlenmemiş madene göre form, heykele göre ise maddedir. Ancak, her şeyin form ve maddesinin olmasının bir tek istisnası vardır, en yüksek varlık, kendi deyimiyile, "zorunlu olarak ezeli-ebedi hareketsiz töz"<sup>17</sup> olan tanrı. Tanrı saf formdur, maddesizdir, başka bir deyişle "düyusal şeylerden ayrı bir varlık"tır.<sup>18</sup> Böyle bir tözün hiçbir büyüklüğe ve parçaya sahip olamayacağı ve dolayısıyla da bölünemez olduğu, aynı zamanda uzamsallığının bulunmadığı ve etkiden de arınık olacağı açıktır.<sup>19</sup> Bu nedenle tanrı en yüksek varlık, mutlak mükemmelliktir. Ondan daha üst düzeye geçişi sağlayan madde yoktur. Ezeli ve ebedi olarak fül halinde olan varlık, eşyanın hem devindiricisi ve doğurucu nedenini, hem formu, hem de amacıdır. Kendisi devinimsiz olup devindiricidir.<sup>20</sup>

Bu ilk devindirici, nedensellik ilkesinin bir sonucudur. Her devinim, devinen şeyin varlığından başka, bir de devindiricinin bulunmasını gerektirir. Bu devindirici de devinimini başka devindiriciden alır. Böylece sonsuza kadar giden nedenler dizisi bulunma-

<sup>15</sup>Aristoteles, *Metafizik I*, 1032a<sup>15</sup>-25.

<sup>16</sup>Aristoteles, *Metafizik I*, 1033a<sup>20</sup>-25, s. 340; 1033b<sup>15</sup>-20.

<sup>17</sup>Aristoteles, *Metafizik II*, Çeviren: Ahmet Arslan, İzmir 1993, 1071b<sup>4</sup>.

<sup>18</sup>Aristoteles, *Metafizik II*, 1073a<sup>3</sup>.

<sup>19</sup>Aristoteles, *Metafizik II*, 1073a<sup>5</sup>; *Fizik VIII*, 266a<sup>10</sup>.

<sup>20</sup>Aristoteles, *Fizik VIII*, 258b<sup>10</sup>.

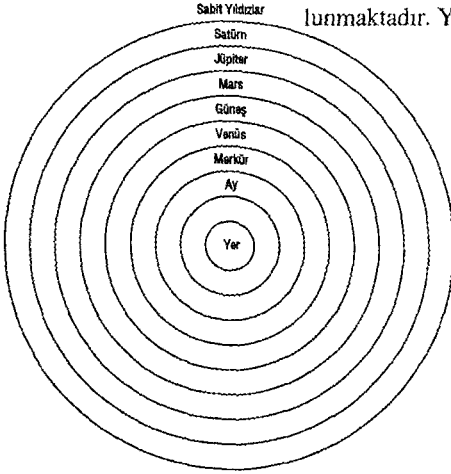
dığı için, zorunlu olarak bir devindiricide durmak gerekir.<sup>21</sup>Bu ilk devindirici ebedi bir devinimle sonsuz zaman boyunca devindirir. Öyleyse şu açık: o bölünemez, parçası yoktur, hiçbir büyüklük taşımaz.<sup>22</sup>

## EVREN VE FİZİK GÖRÜŞÜ

### Aristoteles'in Evren Dizgesi

Aristoteles'e göre içinde yaşadığımız dünya gerçekten varolan bir dünyadır. Bu temel varsayım, Aristoteles'in İnsana, Doğaya ve Evrene farklı bir yaklaşımda bulunmasını sağlamıştır. Bu yaklaşımda, Platon tarafından ortaya konulan, problemleri salt us yoluyla irdelenmek yerine, çok daha tutarlı olarak kabul edebileceğimiz gözlem ve deney yoluyla incelemek ön plana alınmıştır. Aslında her iki filozofun da sorguladığı temel sorun varolanın nelerden oluştuğu ve temel niteliklerinin ne olduğudur. Aristoteles'e göre bu görünen (gerçek) dünya varolan bir dünyadır ve bu dünyadaki görünen (gerçek) nesnelere görünen (gerçek) değişimlerinin nedensel açıklamasını yapmak da bilimin konusunu oluşturur. Biz bu dünyanın bilgisini duyularımızla ediniriz. Bu anlamda duyularımızın bize gösterdiği tek bir evren vardır. Bu evren her yeri kaplamaktadır. Madde ve form ilkeleri gereği, "evrenin dışı" veya "evrenin ötesi" gibi belirlemeler olanaklı değildir.

Evren iç içe geçmiş kürelerden oluşmuştur. En içte, yani evrenin merkezinde Yer bulun-



Aristoteles'in Evren Dizgesi

lunmaktadır. Yer'den sonra Ay küresi ve sırasıyla Merkür,

Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn küreleri yer almaktadır. En dışta ise Sabit Yıldızlar küresi bulunmaktadır. Bu küre Yetkin Varlık küresidir ve evreni çevrelemektedir. Ancak, duyularımız bize bu tek evrenin her tarafının aynı unsurlardan oluşmadığını, Yer'den Ay'a kadar olan kısmının, yani Ay-altının farklı, Ay'dan Sabit Yıldızlar Küresi'ne kadar olan kısmının, yani Ay-üstünün ise farklı unsurlardan oluştuğunu göstermektedir.<sup>23</sup>

Böylece evreni Ay-altı ve Ay-üstü olmak üzere iki kısma ayıran Aristoteles'e göre, evrenin Ay-üstü kısmı ve burada yer alan gök nesnelere, eterden

oluşmuştur; eterin, mükemmel doğası, buraya ezeli ve ebedi bir mükemmellik sağlamak-

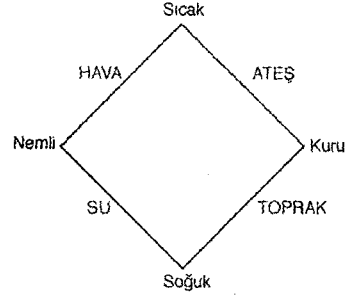
<sup>21</sup>Aristoteles, *Fizik VIII*, 242a<sup>49-54</sup>

<sup>22</sup>Aristoteles, *Fizik VIII*, 267b<sup>23-24</sup>.

<sup>23</sup>Edward Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, Çeviren: Aykut Göker, Ankara 1986, ss. 42-43.

tadır. Bunun doğal bir sonucu olarak, burada oluş ve bozuluş söz konusu değildir. Sadece, özsel bir değişime yol açmayan yer değiştirme (lokomotion) vardır ve bu devinim türü de sürekli, kendini yineleyen döngüsel bir devinimdir.<sup>24</sup> Bu nedenle gök çok farklı özelliklere sahiptir. Burasının temel maddesi olan eter saydamdır. Bunun gibi gezegenleri taşıyan küreler de saydamdır. Ay da dahil olmak üzere, her gezegen için bir küre vardır. Gezegenler bu kürelere çakılıdır. Küre hareket ettiğinde, gezegen de hareket etmektedir. Küreleri Devinimsiz ilk devindirici devindirmektedir. Bu Tanrıdır. Tanrı bir ilk devinim vermiştir. Bu devinim iç içe geçmiş olan diğer kürelere de geçmiştir. İlk devindirici aynı zamanda evrenin çevresindedir.<sup>25</sup>

Buna karşılık, Ay-altı Evren, her türlü değişimin, oluş ve bozuluşun yer aldığı bir evrendir. Burası, ağırlıklarına göre, Yer'in merkezinden yukarıya doğru sıralanan dört temel unsurdan, yani toprak, su, hava ve ateşten oluşmuştur. Bu dört unsurun dizilişini belirleyen de ağırlıklarıdır. Toprak, diğer üçüne oranla daha ağır olduğu için, en altta, ateş ise en hafif olduğu için, en üstte bulunur. Bundan dolayı ağır nesnelere sürekli olarak merkezde bulunurlar ve merkeze doğru hareket ederler. Merkez ağır unsurdan oluşan nesnenin "doğal yer"idir. Daha hafif olan su ise toprağın üzerinde yer alır. Buna göre sudan sonra hava ve ondan sonra da ateş sıralanmaktadır. Bu sıralanış da, unsurların doğal yeridir ve doğal yer değişmez. Aynı zamanda Aristoteles'e göre, bu öğeler, kuru, yaş, sıcak ve soğuk gibi birbirlerine karşıt dört niteliğin birleşiminden oluşmuştur. En temel ve indirgenemeyecek olan da bunlardır.<sup>26</sup>



Varlık biçimlerinin mükemmel olmaları veya olmamaları da Yer'in merkezine olan uzaklıklarına göre değişir. Bir varlık Yer'e ne kadar uzaksa, o kadar mükemmeldir. Bundan dolayı, merkezde bulunan Yer mükemmel olmadığı halde, merkeze en uzakta bulunan Sabit Yıldızlar Küresi mükemmeldir. Bu mükemmel küre, aynı zamanda Tanrı, yani ilk devindiricidir.<sup>27</sup>

Böylece Aristoteles'in kavrayışında evrendeki her öğenin doğal bir yerinin olduğunu ve yerinden oynatılan nesnenin de tekrar doğal yerine dönmek için bir eğilim taşıdığı varsayıldığını anlıyoruz.<sup>28</sup> Başka bir deyişle yerinden oynatılan görülebilen bir nesnenin niteliğinde ağırlık taşıyan unsur neyse, nesne o unsurun belirlediği doğal yere

<sup>25</sup>Aristoteles, *Fizik VIII*, 260a<sup>20-25</sup> ve 260b<sup>17-19</sup> ayrıca 260b<sup>20-25</sup> özellikle 261b<sup>27-30</sup>.

<sup>26</sup>Aristoteles, *Fizik VIII*, 267b<sup>5-10</sup>.

<sup>27</sup>W.D. Ross, *Aristoteles*. Editör: Ahmet Arslan, İzmir 1993, ss. 128-129; ayrıca *Oluş ve Bozuluş Üzerine II*, 328b<sup>30-35</sup>-329a<sup>5</sup> ve 329b<sup>30-330a</sup><sup>5</sup>.

<sup>28</sup>Grant, a.g.e. ss. 42-44.

doğru gidecektir. Örneğin taşa ağır basan unsur toprak olduğundan, o daima yere doğru gidecektir.<sup>29</sup>

### DEĞİŞİM ve DEVİNİM

Yapıları farklı olan bu iki evrende, doğal olarak farklı fizik kanunları geçerli olacaktır. Ay-üstünde bulunan gök nesnelere taşıyıcı kürelere yapışık oldukları için düzgün dairesel yörüngeler çizerken, her tür değişimin yer aldığı Ay-altında ise birbirinden farklı iki tür devinim söz konusudur: doğal ve zorunlu devinim. Dış bir kuvvetin uygulanması sonucu gerçekleşen devinime Zorunlu Devinim, kuvvet ortadan kalktıktan sonra nesnenin kendi doğal yerine doğru yaptığı devinime de Doğal Devinim denir.<sup>30</sup>

Aristoteles'e göre, kuvvete bağlı olarak gerçekleşen Zorunlu Devinim de iki türlüdür: Devinimi sağlayan kuvvet, nesne üzerindeki etkisini, nesnenin deviniminin her anında sürdürüyorsa, buna Sürekli Zorunlu Devinim, ilk devinimi sağladıktan sonra kesiliyorsa, buna da Süreli Zorunlu Devinim denir. Bununla birlikte, Aristoteles, kuvvet olmaksızın devinimin de olamayacağına inandığından, Süreli Zorunlu Devinim'in oluşabilmesi için, devindiren kuvvetin, ilk devinimin verilmesinden sonra, nesnenin yol aldığı ortama aktarıldığı düşüncesini benimsemek zorunda kalmıştır. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, görünen dünyadaki, görünen nesnelere devinimlerini ele alan Aristoteles, bu dünyada kuvvet uygulanmadan gerçekleşen herhangi bir devinim gözlemlememiştir.



Nitekim *Fizik*'in yedinci kitabında, “eğer devinim ilkesini kendinde taşımıyorsa, devinen her nesnenin başka bir şey tarafından devindirilmesi zorunludur” demektedir.<sup>31</sup> Bundan dolayı, haklı olarak Aristoteles bütün devinimlerin bir “neden” sonucu ortaya çıktığını ve bir nesnenin ancak kendisini devindiren bir şey olursa devineceği savına ulaşmıştır.

Bu durumda, Zorunlu Devinim’de, devinimi sağlayan etmen dış bir kuvvet iken, Doğal Devinim’de ise nesnenin ağırlığıdır. “Kuvvetsiz (nedensiz) devinim olmaz” belirlenmesi böylece Aristoteles mekaniğinin değişmez temel ilkesi haline gelmiştir. Çünkü zaten gerçekte gündelik yaşamda gözlemlenen devinimler ve sağduyu da bu ilkeyi desteklemektedir. Örneğin, devamlı kuvvet uygulanmadıkça, at arabası gitmemekte, yük kaldırılmamaktadır.

Diğer taraftan, Aristoteles, ister doğal ister zorunlu olsun, her iki devinimin de bir “ortam” içerisinde meydana gelmesinin gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Nedensellik ilkesi gereği, zaten her tür maddeden arınık olmak anlamına gelen “boşluk”<sup>32</sup> olanaklı ola-

<sup>29</sup>Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* I, Çeviren: Saffet Babür, Ankara 1997, 269a<sup>10-15</sup>.

<sup>30</sup>Grant, a.g.e., 43-44.

<sup>31</sup>Aristoteles, *Fizik* VII, 241b<sup>34-35</sup>.

<sup>32</sup>Aristoteles, *Fizik* IV, 213b<sup>30-214a</sup>, ayrıca 217b<sup>20-30</sup>.



mayacağına göre, ideal bir ortamda yani "boşlukta" devinimi düşünmek de söz konusu olamaz. Diğer taraftan boşlukta devininin olabileceğini düşünmek, hızın sonsuz olabileceğini kabul etmek demektir. Sonsuz hızı kabul etmek demek ise, devinen nesnenin aynı anda birden fazla "yer"de bulunmasını kabul etmek demektir ki, bu açıkçası olanaksız, mantıksız ve saçmadır. Öyleyse her devinin dirençli, yani gerçek bir ortamda söz konusudur ve bundan dolayı da, devininin devamlılığı, onu meydana getiren nedenin (kuvvet) devamlılığına bağlıdır. Bunun tek istisnası canlı varlıklardır. Çünkü yalnızca canlılar kendiliğinden ve kendi istenciyle hareket ederler. Aristoteles'e göre, aynı zamanda, nesnenin devinmesi için hem bir devindiricinin olması, hem de onun devindiriciyle "fiziksel bağ"ının olması gerekmektedir.<sup>33</sup>

Bütün bunlardan, Aristoteles'in hemen her şeyi en ince ayrıntısına kadar düşünüp, tasarladığı anlaşılmaktadır. Ancak, yine de, onun bu görüşlerinin savunulmasında zorlanılan bazı yönlerinin bulunduğu görülmektedir. Bu problemlili noktalardan birisi, Süreli Zorunlu Devininim'e ilişkindir. Bugünkü terminolojide "fırlatılma devinimi" (projectile motion) olarak adlandırabileceğimiz bu devinimde nesne fırlatıldıktan sonra, devindiriciyle fiziksel bağı koptuktan sonra da bir süre yol almaya devam etmektedir. Aristoteles uygulanan kuvvet kesildikten sonra meydana gelen bu türden devinimlerin devamlılığını "ortamın" sağladığını ileri sürmektedir.<sup>34</sup> Yani nesneye bir kez kuvvet uygulandığında, bu kuvvet ortama geçmekte ve ortam, nesneyi örneğin diski bir süre daha taşımaktadır. Burada nesneye temas halinde olan ortam havadır. Dolayısıyla, kuvvet uygulanınca diskin önündeki hava itilmekte, itilince de boşluk oluşmaktadır. Aristoteles fiziğine göre, boşluk olamayacağı için, disk bu kısmı dolduracak ve sonuçta devininim de gerçekleşmiş olacaktır.<sup>35</sup>

Bu aslında çok başarılı olmayan ve biraz da aceleye getirilmiş bir açıklamadır. Çünkü daha önce, devininim için gerçek dirençli bir ortamın gerekliliğinden söz edilmişti. Öyleyse ortam aslında devininimi destekleyen değil, engelleyen bir unsurdur. Bundan dolayı Aristoteles'in bu son sayılıtı anlamsız görünmektedir. Bu nedenle onun Orta Çağ izleyicileri bu durumun daha iyi bir açıklamasını yapmaya çalışmışlar ve sonuçta İmpetus kavramını geliştirmişlerdir. On dördüncü yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar mekanikte egemen olan hareket ettirici kuvvet fikri de böylece doğmuştur.<sup>36</sup>

Bunlardan kalkarak Aristoteles'in genel devininim veya dinamik formülünü yazmak olanaklıdır.<sup>37</sup> Aristoteles'e göre, fırlatılan bir nesnenin hızı (V), ona uygulanan kuvvetle (F) doğru, nesnenin içinde bulunduğu ortamın yoğunluğuyla (R=direnç) ters oran-

<sup>33</sup>Aristoteles, *Fizik*, VII. Kitap, 243a<sup>35</sup>-244b<sup>15</sup>.

<sup>34</sup>Aristoteles, *Fizik*, VIII. 266b<sup>25</sup>-267a<sup>8</sup>.

<sup>35</sup>J. D. Bernal, *Modern Çağ Öncesi Fizik*, Çeviren: Deniz Yurtören, Ankara 1994, s. 193.

<sup>36</sup>Bernal, a.g.e., s. 193; A. Rupert Hall, *The Revolution in Science 1500-1750*, London 1985, ss. 78-79.

<sup>37</sup>Aristoteles, *Fizik* IV, 215b-216b.

tılıdır. Buna göre,  $V = \frac{F}{R}$  'dir. Bu genel bir ifadedir ve her iki devinim için de uygulan-

ması gerekmektedir. Bu durumda,  $V_z = \frac{F}{R}$ ,  $V_d = \frac{W}{R}$  olur. Doğal devinimde kuvvet nes-

nenin kendi ağırlığı olduğuna göre, demektir ki, daha ağır olan nesne daha hızlı devinebilme yeteneğine sahiptir. Zorunlu devinimde ise hızı belirleyen kuvvettir.

Bu ifadelerden Aristoteles'in devinim kuramının temel sonuçlarını çıkarmak olanaklıdır.

1. Devinimin gerçekleşmesi için olmalıdır.
2.  $F=R$  olduğunda devinim gerçekleşmez.
3.  $R=0$  olduğunda hız sonsuz olur.
4.  $R>F$  olduğunda devinim gerçekleşmez.

Açıklamalarından açıkça Aristoteles'in evrenin her yanının madde ile dolu olduğunu ve ister istemez bir direncin varlığını kabul ettiğini ve direncin de asla sıfır olamayacağını savunduğunu anlıyoruz. Çünkü eğer direnç sıfır olsaydı; bu durumda (sonsuz) olurdu. Sonsuz hızın ise Aristoteles için bir anlamı yok. Çünkü hız sonsuz olunca zaman diye bir şey olmayacak ve nesne aynı anda birçok değişik noktada bulunabilecektir. Bu ise çelişkili bir durumdur ve zamansız hareket düşünülmemeyeceğinden anlamsızdır.

### DEĞERLENDİRME

Bu belirlemeler ışığında Aristoteles'in devinim kuramını değerlendirecek; onun konuya gözlemsel yaklaştığını, gözlemleri doğrultusunda kuramını oluşturduğunu, gördüğünü anlamak istediğini ve hız kavramının bugün için fazla anlamlı olmadığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, Aristoteles'in açıklamalarının kinematik anlamda bir değeri yok. Bu dönemde henüz kinematik ve dinamik ayrımı olmadığından, haklı olarak Aristoteles salt dinamik açıdan konuyu ele almıştır.

Aristoteles'in oluşturduğu bu fizik ve evren görüşü kendisinden sonra az çok değişime uğramışsa da uzun yıllar egemen olmuştur. Özellikle "bir nesneyi ittiğimizde, aynı zamanda havayı da itmiş oluruz" savı değişik yorumlara yol açmış ve onun Orta Çağ yorumcuları fırlatılan nesnelere ilişkin devinimi Aristotelesçi ilkelere uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır. Bunun yanında bir sorun yaratmıyormuş gibi görünen doğal devinimin gittikçe hızlanan bir yapı taşıması da ayrıca anlaşılmaya ve açıklanmaya gerek duyulan bir diğer nokta olmuştur. Çünkü Aristoteles bu sıkıntıyı fark ederek, sabit kuvvet ve sabit direnç değişmeyen bir devinim sağlar savını geliştirmişti. Ancak dediği gibi yere düşen nesne ile ona direnç gösteren ortam aynı kaldığı halde, yine de bir ivmelenme söz konusu olmaktadır. Bu problemi de ancak Galileo çözümlenebilmiştir.

### KAYNAKLAR

- Aristoteles, *Fizik*, Çeviren: Saffet Babür, İstanbul 1997.  
Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996.  
Aristoteles, *Metafizik I*, Çeviren: Ahmet Arslan, İzmir 1985.  
Aristoteles, *Metafizik II*, Çeviren: Ahmet Arslan, İzmir 1993.  
Aristoteles, *On the Heavens, Great Books of The Western World*, Editor: Robert Maynard Hutchins, Chicago 1952.  
Aristoteles, *Meteorology, Great Books of The Western World*, Editor: Robert Maynard Hutchins, Chicago 1952.  
Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, Çeviren: Celal Gürbüz, İstanbul 1990.  
Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Çeviren: Saffet Babür, Ankara 1997.  
Bernal, J. D., *Modern Çağ Öncesi Fizik*, Çeviren: Deniz Yurtören, Ankara 1994.  
Grant, Edward, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, Çeviren: Aykut Göker, Ankara 1986.  
Hall, A. Rupert, *The Revolution in Science 1500-1750*, London 1985.  
Ross, W. D., *Aristotle's Physics*, Oxford 1966.  
Ross, W. D., *Aristoteles*, Editör: Ahmet Arslan, İzmir 1993.

#### **Abstract: Aristotle's Philosophy of Nature**

The aim of this paper is to discuss Aristotle's representation of nature (and the universe) based on his philosophy of nature as explained in *Physics*, *On the Heavens*, *On Generation and Corruption* and *the Meteorology*. These works contain a collection of detailed observations on nature. *The Meteorology* contains a similar collection on natural phenomena such as rain, clouds and the formation of rainbows. The others try to explain these observations in the light of the explanatory scheme defended by Aristotle in his more theoretical reflections on nature. These reflections (especially those in *Physics* and *Generation and Corruption*) aim to develop a full account of nature, form, matter, cause and change that reflect Aristotle's views on natural phenomena. His natural philosophy and cosmology are brought together in *On the Heavens*.

**Key Words:** Aristotle, Study of Nature, Motion, Generation, Physics, Philosophy of Nature.

## PLANTİNGA VE TANRI İNANCININ TEMELSELLİĞİ

Mehmet Sait REÇBER\*

Rasyonel bir şekilde Tanrı'ya inanmak için gerekli olan nedir? Başka bir deyişle, akıl ile Tanrı'ya iman etmek arasında ne tür bir bağ olabilir? Bir kimsenin Tanrı'ya rasyonel bir şekilde inanabilmesi için bir kanıt getirmesi gerekli midir? Ya değilse, hiçbir kanıt getirmeksizin rasyonel bir şekilde Tanrı'ya inanabilir mi? Bu soruların muhtemel yanıtları kuşkusuz teistik inancı haklı kılan temellerle yakından ilişkilidir. Dini inancın epistemik statüsü, yani hangi akli veya haklı-çıkarımsal temelin dini inancın mahiyetine uygun düştüğü din felsefecileri arasında süregelen bir tartışmanın konusudur. Örneğin, rasyonel bir inancın temelinde delil arayan yaklaşıma göre Tanrı inancının akli bir inanç olabilmesi için Tanrı'nın varlığını temellendiren yeterli kanıt veya gerekçelerin olması gerekir. Buna karşılık inancı (fideist) bir görüşe göre Tanrı'nın varlığına inanmanın temelinde akıl değil, sadece iman vardır.

Dini inancın rasyonelliği sorusu beraberinde rasyonelliğin ne olduğu sorusunu da getirmektedir. Bir kimsenin rasyonel bir gerekçeyle bir şeye inanmasının genel geçer, nesnel ve değişmez koşulları/ kriteri var mıdır? Bir başka deyişle, bir şeye inanmak noktasında rasyonel bir tutumun sahip olması gereken olmazsa olmaz koşullardan söz edilebilir mi? Öyle ki buna bağlı olarak bir kimsenin rasyonel-olan ve rasyonel-olmayan bir tutum içinde olduğu belirlenebilsin. Üzerinde ittifak edilebilecek böyle genel geçer bir rasyonellik ölçütünün olmadığı ve olamayacağını kestirmek güç olmasa gerek. Bu yüzden bazı düşünürler aklın ne olduğunu tanımlamayı imanın ne olduğunu tanımlamaktan daha güç bulmuşlardır.<sup>1</sup> Ancak, eğer bir şeye rasyonel bir gerekçeyle inanmanın ittifakla genel-geçer bir kriteri yoksa, Tanrı'ya rasyonel bir şekilde inanılıp inanılmadığı noktasında bir yargıya nasıl varılabilir? Öyle görünüyor ki, konuya epistemolojik açıdan yaklaşıncı, bu noktadaki rasyonellik kriteri temelselcilik, tutarlılıkçılık, güvenilirlikçilik gibi farklı haklı-çıkarım kuramlarına bağlı olarak değişecektir.

Plantinga'ya göre, teistik inanca yönelik delilci bir itirazın kökeninde klasik temelselcilik (*classical foundationalism*) vardır ve bu yaklaşım epistemolojide "iman, bilgi, haklılaştırılmış inanç ve ilişkili konulara toptan bir şekilde bakan"<sup>2</sup> yaygın bir anlayış-

\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup>Bkz. A. Kenny, *What is Faith?*, (Oxford: Oxford U. Press, 1992), s. 3.

<sup>2</sup>Plantinga, "Is Belief in God Rational?", *Rationality and Religious Belief*, der. C. F. Delaney, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1979), s. 7.

tır. Temelselcilik görüşünü esas alan düşünürlerden teist olanlar Tanrı'nın varlığı için yeterince kanıt ve gerekçe olduğunu düşündüklerinden bu inancın rasyonel olduğunu savunurken, ateist düşünürler bu konudaki kanıtların yetersizliğini dile getirerek teistik inancın rasyonel olmadığını ileri sürmüşlerdir. Plantinga'nın da işaret ettiği gibi<sup>3</sup>, temelselciliği savunan bu her iki grup düşünür Tanrı'ya rasyonel bir şekilde inanmanın delile bağlı kalacağı noktasında hemfikirdirler. Ancak Plantinga'ya göre, teistik bir inancın rasyonel olması için delile dayandırılması zorunlu değildir, yani, bir teist hiçbir kanıt veya gerekçe ortaya koymaksızın, haklı bir epistemik çerçevenin dışına da çıkmaksızın Tanrı'ya temel bir inanç yoluyla inanabilir. Bu yazımızda Plantinga'nın bu iddiası üzerinde duracağız. Bunu yaparken evvela, klasik temelselciliğin görüşlerine ana hatlarıyla değinecek, daha sonra da, Plantinga'nın bu görüşe yönelttiği eleştiriler üzerinde durup, Tanrı inancının temel bir inanç olup olamayacağını yapılan eleştirileri de dikkate alarak değerlendirmeye çalışacağız.

Klasik temelselcilik inançları epistemolojik statüleri açısından "temel inançlar (*basic beliefs*)" ve "temel-olmayan inançlar (*non-basic beliefs*)" olmak üzere ikiye ayırır. Temel inançlar bilginin temellerini oluşturduklarından doğrudan haklı bir gerekçeye sahiptirler; kendiliklerinden apaçık olup, başka inançlara dayanmazlar. Buna göre, Lehrer'in dediği gibi, bir *p* inancın temel bir inanç olabilmesi için (i) *p* inancının kendiliğinden haklı bir gerekçeye sahip olup, temel-olmayan bir inanca dayanmaması gerekir; (ii) *p* inancının başka inançlar tarafından çürütülebilir olmaması (veya sadece bir başka temel inanç tarafından çürütülebilir olması) gerekir ve, son olarak, (iii) temel olmayan diğer bütün inançların haklı-çıkarımlarının veya haklı-çıkarılmamalarının temel inançlara dayanması gerekir. Buna göre, temel inançlar haklı-çıkarım ve dolayısıyla bilginin bünyesinde "temel" bir yer işgal ederler.<sup>4</sup> Öyleyse, klasik temelselciliğe göre, inanç yapımızda temel önermeler ve temel-olmayan önermeler olup, ikinci gruptaki önermeler birinci gruptaki önermelere dayanırlar. Örneğin, bir kimsenin "72 x 71 = 5112" önermesine inanmasının nedeni bu inancın "1 x 72 = 72" veya "7 x 1 = 7" vb. bir takım temel inançlara dayanmasıdır. Oysa, "2 x 2 = 4" veya "1 x 5 = 5" şeklindeki bir inanç başka bir inanca dayanmadığından temel bir inançtır. Bunların yanı sıra "şu an bilgisayarın başındayım", ve yine "dizimde bir sızı var" şeklindeki önermeler de başka inançlara dayanmadıklarından temel birer inançlardır. Dolayısıyla, klasik temelselciliğe göre, temel inançlar kendiliğinden apaçık olduklarından başka herhangi bir delile ihtiyaç kalmaksızın kabul edilebilir olmalarına rağmen, temel-olmayan inançların kabulü delile, yani temel inançlara dayanmak zorundadır.<sup>5</sup>

Buna rağmen, temelselci filozoflar arasında hangi önermelerin hakkıyla temel inanç

<sup>3</sup>"Is Belief in God Properly Basic?", *Nous* 25 (1981), s. 41.

<sup>4</sup>K. Lehrer, *Knowledge*, (Oxford: Oxford U. Press, 1974), s. 76-77.

<sup>5</sup>Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic?", s. 41-42.

olarak işlev görmesi gerektiğine dair bir görüş birliğinden bahsetmek pek olanaklı görünmemektedir. Örneğin, Aristo ve Aquinas gibi bazı temelselci filozoflar “bütün siyah kediler siyahtır” gibi bir önermenin *temel* bir işlev göreceğini düşünürken, Aquinas bu tür önermelere “bazı şeyler değişir” şeklindeki bir önermenin de eklenebileceği kanaatindedir.<sup>6</sup> Klasik temelselciliğin temel inanç kategorisinde değerlendireceği önermelerin başında, Plantinga'nın işaret ettiği gibi, temel bir takım mantıksal ve matematiksel doğrular gelmektedir. Örneğin,

(1)  $2 + 2 = 4$

(2) Hiçbir kimse hem evli hem de evli-olmayan değildir

(3)  $(P \& \sim P)$  yanlıştır

(4) Beyaz siyahtan farklıdır

(5) Bütün parçadan büyüktür

(6)  $P$  zorunlu olarak doğru ise ve  $Q$ 'yu gerektiriyorsa,  $Q$  da zorunlu olarak doğrudur.<sup>7</sup>

Bu önermelerin en ayırt edici niteliği doğruluklarının bir anda (hemen) kavranışdır, yani bir kimsenin onların doğru olduklarına hükmedebilmesi için onları anlamasının yeterli olmasıdır. Bununla birlikte bu olgu kişiden kişiye değişebilir, örneğin, doğruluğu birine apaçık olan bir  $P$  önermesi her zaman bir başkasına açık olmasa da, “ $2 + 2 = 4$ ” gibi bir önermenin doğruluğunun herkes tarafından açık bir şekilde kavranabileceği yadsınmasa gerekir.<sup>8</sup>

Plantinga kendiliğinden apaçıklık (*self-evidence*) kavramının önemli iki bileşenin olduğunu belirtir. Bunlardan ilki “epistemik bileşen” olup, buna göre “eğer  $S$  şahsı bir  $p$  önermesinin bilgisine doğrudan sahip ise, yani  $p$ 'yi biliyor ve  $p$ 'yi başka önermelerin bilgisine dayalı olarak bilmiyorsa  $p$  önermesi  $S$  için kendiliğinden apaçıktır.”<sup>9</sup> Örneğin, bir kimse “ $2 + 2 = 4$ ” önermesini doğrudan bildiği halde “ $45 \times 67 = 3015$ ” olduğunu doğrudan değil, dolaylı olarak bilebilir. İkinci bileşen ise fenomenolojik olup, Descartes'in “açıklık ve seçiklik” olarak ifade ettiği şeydir. Buna göre, kendiliğinden apaçık bir önerme açık/anlaşılır olmanın yanı sıra kişide ona inanma veya onu kabul etme eğilimi uyandırır.<sup>10</sup>

Klasik temelselciliğe göre, kendiliğinden apaçık bu mantıksal ve matematiksel önermelerin yanında algısal/duyusal (*perceptual*) bazı önermeler de aynı şekilde temel inanç kategorisine dahildirler. Örneğin,

(7) Karşımda bir bilgisayar var

<sup>6</sup>Bkz. Plantinga, “Is Belief in God Properly Basic?”, s. 13-14.

<sup>7</sup>Plantinga, “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality*, der. A. Plantinga, N. Wolterstorff, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), s. 55-56.

<sup>8</sup>Plantinga, “Reason and Belief in God”, s. 56. Aquinas, “maddi olmayan varlıklar yer kaplamazlar” gibi bazı doğruların sadece bilgili kimselere kendiliğinden apaçık olabileceklerini söyler. Bkz. Plantinga, a.g.m., s. 56.

<sup>9</sup>“Reason and Belief in God”, s. 57.

<sup>10</sup>“Reason and Belief in God”, s. 57.

(8) Ağaçlar çiçek açmış

vb. önermeler de klasik temelselciliğe göre temel birer inançlardır. (7) ve (8) gibi (duyu)-algısal önermelerin Descartes'le birlikte klasik temelselciliğin modern versiyonlarında daha ihtiyatlı bir şekilde,

(9) Karşımda bir bilgisayar var görünüyor

(10) Bana ağaçlar çiçek açmış görünüyor şeklinde ifade edilmiştir.<sup>11</sup>

Plantinga'ya göre, (9)-(10) önermelerini (7)-(8) önermelerine tercih etmenin makul bir gerekçesinden bahsedilebilir, çünkü, örneğin, bir kimse karşısında gerçekten herhangi bir bilgisayar olmadığı halde (7) inancına sahip olabilirken, bir kimseye bilgisayar görünmediği halde bilgisayar görünüyor olması daha zayıf bir ihtimaldir. Klasik temelselciliğin doğrudan duyumlara dayandığı bu önermeler böylece temelselciliğin modern versiyonunda "düzeltilemez/değiştirilemez (*incorrigible*)" önermelere dönüştürülmüştür.<sup>12</sup> Dolayısıyla klasik temelselciliğe göre, "bir  $p$  önermesi  $S$  şahsı için ancak ve ancak  $p$ ,  $S$  için ya kendiliğinden apaçık (*self-evident*) ya  $S$  için düzeltilemez/değiştirilemez (*incorrigible*) ya da  $S$  için duyumlara apaçık (*sense-evident*) ise hakkıyla temel bir inançtır"<sup>13</sup>.

Temelselciliğin bu tezini nasıl yorumlamalı? Plantinga'ya göre temelselciliğin bu iddiası inançlarımızın nasıl inşa edilmesi gerektiğine ilişkin olduğundan normatif bir ölçüt olup, buna göre, nasıl ki eylemlerimizi belirleyen bir takım normlar, ödevler ve yükümlülükler varsa, inançlarımızın da uyması gereken bir takım normlar, ödevler ve yükümlülükler vardır ve bir kimsenin inancının rasyonel bir temele sahip olabilmesi için bu gereksinimlere uyması gerekir.<sup>14</sup> Bir başka deyişle, düşünsel bir sistemin inanç yapısının rasyonel olabilmesi için uyulması gereken bir dizi epistemik yükümlülükler; inanç edinmenin ahlaki ilkeleri vardır. Klasik temelselciliğin iddia edilen bu rasyonel inanç ağında inançlar arasındaki ilişki asimetrik ve dönüşüzdür, yani, bir inanç kendi kendisine dayanamayacağı gibi,  $p$  inancı  $q$  inancına dayanıyorsa  $q$  inancı da simetrik bir biçimde  $p$  inancına dayanmamalıdır. Dolayısıyla, böyle bir düşünsel yapının temelini oluşturan "temel inançlar" ve bunlara dayandırılan "temel-olmayan inançlar" vardır ve bu inançlar güçlerini dayandıkları temellerden alırlar.<sup>15</sup>

Temelselciliğin dayandığı temel epistemik sezgi C. I. Lewis'de ifadesini bulan "bir

<sup>11</sup>"Reason and Belief in God", s. 58.

<sup>12</sup>"Is Belief in God Properly Basic?", s. 15. "Düzeltilemez/değiştirilemez" diye ifade edebileceğimiz "incorrigible" önermelerin (inançların) en ayrıcı niteliği bu önermelerin bir kimsenin kendi zihinsel durumuna ilişkin; doğruluğundan kuşku duymasının mantıksal olarak olanaksız olduğu ve bir başkası tarafından da epistemik erişime kapalı olduğu için yanlışlanamaz olmalarıdır. Bkz. W. P. Alston, "Varieties of Privileged Access", *American Philosophical Quarterly*, 8, (1971), s. 230.

<sup>13</sup>"Reason and Belief in God", s. 59.

<sup>14</sup>"Reason and Belief in God", s. 48.

<sup>15</sup>Bkz. "Reason and Belief in God", s. 52-55.

şeyler kesin olmaksızın başka hiçbir şey olası dahi olamaz” düşüncesidir ki, buna göre, bir inanç sisteminde bazı inançların çıkarımsal yolla haklılaştırılabilmesi için diğer bir takım inançların çıkarımsal olmayan bir yolla haklı bir temele sahip olması gerekir. Çünkü, bir inanç sisteminde bütün inançların çıkarımsal yolla haklılaştırıldığını düşünecek olursak, yani *a* inancı *b* inancına, *b* inancı *c* inancına dayandırılarak haklılaştırılacak olursa bu sonsuza kadar tekerrür edecek ve böylece inanç sisteminde bütün inançlar sadece koşullu olarak haklılaştırılmış olacaktır.<sup>16</sup>

Bu durumda “Tanrı inancı”nın statüsü nedir? Ana çizgileriyle ortaya koyduğumuz temelselci anlayışa göre, Tanrı inancı “temel” bir inanç olmadığından ancak delile dayandığı veya gerekçelendirildiği ölçüde rasyonel bir inanç olabilir. Aksi halde, Tanrı’ya inanmanın rasyonel bir gerekçesinden söz edilemez. Böyle bir yaklaşımı öngören bir çok ateist düşünür Tanrı inancının gerekli delile sahip olmadığından hareketle rasyonel temellere dayalı olarak kabul edilebilecek bir inanç olmadığını savunmuştur.<sup>17</sup> W. K. Clifford ünlü *İnanç Ahlakı*’nda “yetersiz delile dayanarak herhangi bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır”<sup>18</sup> derken, inancı için delil getirmeyi bir inananın boynunun borcu olduğunu savunan A. Flew’e göre<sup>19</sup>, bir teist evvela savunduğu Tanrı kavramının tutarlı bir kavram olduğunu ortaya koymalı, daha sonra da, böyle bir kavrama gerçekten karşılık gelen bir varlığın varlığına ilişkin yeterli delil sunmalıdır.

Temelselciliğin Tanrı inancının rasyonelliği için gerekli gördüğü bu kriteri dikkate alan Plantinga, evvela, Tanrı inancının temel bir inanç olarak kabul edilmemesinin haklı bir gerekçe dayanıp dayanmadığını sorgular. Temelselciye göre, Tanrı inancı kendiliğinden apaçık, duyumlara apaçık veya düzeltilemez/ değiştirilemez bir inanç olmadığından temel bir inanç için gerekli olan koşullara uymamaktadır. Temelselci yaklaşımın “temel inanç”a ilişkin kriterinin bir dereceye kadar doğru veya kabul edilebilir olduğunu varsaysak bile, Plantinga’ya göre, bu tezin “bir önerme ancak bu koşullara sahip ise temel bir inanç olabilir” şeklindeki iddiasını da bu tezle birlikte kabul etmek için bir gerekçenin bulunup bulunmadığını ayrıca ele almak gerekir.<sup>20</sup> Temelselciğin bu kriteri “temel inanç” sayılabilecek önermeler hepsini içerebilecek nitelikte mi?

Her şeyden önce, temelselciliğin bu kriterini doğru kabul edecek olursak, Plantinga’ya göre, gerçekte rasyonel olarak inandığımız bir çok inancın irrasyonel olduğu yargısına varıp, onları dışlamamız gerekir. Sözgelimi, fiziksel nesnelere ya da başka kişi-

<sup>16</sup>Bkz. J. Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, (Oxford: Basil Blackwell, 1985), 54-57.

<sup>17</sup>Bu itirazlar için bkz. “Reason and Belief in God”, s. 17-18.

<sup>18</sup>“The Ethics of Belief”, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, der. W. L. Rowe, W. J. Wainwright, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich Pub., 1973), s. 404.

<sup>19</sup>*The Presumption of Atheism*, (London: Elek/Pemperton, 1976), s. 14-15. Bu itirazların ayrıntıları için bkz. Plantinga, “Reason and Belief in God”, s. 24-39.

<sup>20</sup>“Reason and Belief in God”, s. 59.



lerin (zihinlerin) varolduklarına veya dünyanın beş dakikadan fazla bir süredir varolduğuna dair inançlarımıza ne demeli? Bu inançların doğru olma olasılığı yukarıda temel inanç olarak öngörülen inançlardan daha mı azdır? Fiziksel nesnelere varlığına ilişkin inançlarımızı duyumlara dayanan temel inançlarla çözdüğümüz varsaysak bile, Plantinga'ya göre, "Sabah kahvaltısını yaptım" gibi hafızaya veya "Karşımdaki insan çok öfkeli" gibi başka insanların ruhsal durumlarına dayandırdığımız inançların bu kritere göre nasıl açıklanacağı temel bir sorundur. "Sabah kahvaltısını yaptım" veya "Karşımdaki insan çok öfkeli" gibi önermeler kendilerinden daha temel önermelere dayanmadıkları için temel birer inançtır ve bundan dolayı da onlara inanmak rasyonel olduğu halde bu önermeler temelselciliğin söz konusu kriterine uymamaktadırlar. Yani bu inançlar ne kendiliğinden apaçık, ne duyumlara apaçık ne de düzeltilemez/değiştirilemez inançlar olmamalarına rağmen bir kimsenin rasyonel bir şekilde kabul edebileceği birer önermedirler.<sup>21</sup> Bu karşı-örneklerden hareketle Plantinga temel inançlar kümesinin klasik temelselciliğin düşündüğünden çok daha geniş olduğunu savunur.

Plantinga'nın klasik temelselciliğe yönelttiği bir diğer itiraz da bizzat ileri sürülen temselli kriterinin haklı bir gerekçeye dayanıp dayanmadığı sorusuna ilişkindir ki O, hiçbir temselcinin şimdiye kadar böyle bir tezi haklı çıkararak açıklama getirmediği kanaatindedir. Çünkü, temelselciliğin bu tezi, yani, "bir  $p$  önermesi  $S$  şahsı için ancak ve ancak  $p$ ,  $S$  için ya kendiliğinden apaçık ya  $S$  için düzeltilemez/değiştirilemez ya da  $S$  için duyumlara apaçık ise hakkıyla temel bir inançtır" önermesinin temel bir inanç olabilmesi için ya kendiliğinden apaçık ya düzeltilemez/değiştirilemez ya da için duyumlara apaçık olması gerekir ki böyle değildir. Dolayısıyla böyle bir tez, Plantinga'ya göre, temel bir inanç olmak için bizzat kendisinin koyduğu kritere uymadığından veya bu kritere uyan önermelerden çıkarsanmadığından kendi kendine referansla tutarsızdır. Bu durumda da temelselciliğin bu tezinin ya yanlış olduğuna ya da temselcinin onu irrasyonel bir şekilde kabul ettiğine hükmetmek gerekir.<sup>22</sup> Temelselciliğin "temel inanç" kriterini bir kenara bıraktığımızda yukarıda değindiğimiz, hafıza veya başka zihinlerin varlığına dayanan ve kendilerinden başka önermelere de dayanmayan bu önermelerin temel birer inanç statüsünde olmadıklarını düşünmek için bir neden kalmayacaktır.

Şimdi Plantinga'nın bu gözlemlerini dikkate alarak, asıl tezine, yani Tanrı inancının "temel bir inanç" olup olamayacağına veya hangi koşullar altında olabileceğine geçebiliriz. Daha ziyade Reformcu/ Kalvinci bir iman anlayışını esas alan Plantinga'ya göre, Tanrı inancı temel bir inanç olabilir. Bu anlayışa göre "Tanrı bizi çevremizdeki dünyada elini [füllerini] görececek bir eğilim veya tabiatla yaratmıştır. Daha doğrusu, çiçeği teffekkür ettiğimizde veya yıldızlı gökyüzünü seyrettiğimizde ya da evrenin geniş erimlerini düşündüğümüzde, bizde *bu çiçek Tanrı tarafından yaratılmıştır veya bu geniş ve kar-*

<sup>21</sup>"Reason and Belief in God", s. 60.

<sup>22</sup>"Reason and Belief in God", s. 60-61.

maşık evren Tanrı tarafından yaratılmıştır türünden önermelere bir inanma eğilimi vardır.”<sup>23</sup> Benzer biçimde, Plantinga inanan bir kimsenin Kutsal kitabı okurken Tanrı'nın kendisiyle bir şekilde konuştuğunu hissettiği veya kendisini O'na karşı suçlu hissettiği gibi durumlarda Tanrı inancının o kimsenin temel bir inanç olduğunu düşünür. Böyle koşullar altında, Plantinga'ya göre, temel inanç olan doğrudan “Tanrı vardır” önermesi değil, “Tanrı bana hitap ediyor” veya “Tanrı'ya şükretmek gerekir” veya “Tanrı'dan ümit kesilmez” gibi önermelerdir. Ama, nasıl ki “Karşımdaki şahıs öfkeli” veya “Ağaçlar görüyorum” önermeleri birer temel inanç olarak “Başka şahıslar vardır” veya “Ağaçlar vardır” önermelerini gerektiriyorsa, aynı şekilde “Tanrı bana hitap ediyor” veya “Tanrı'ya şükretmek gerekir” gibi önermeler de “Tanrı vardır” önermesini gerektirir.<sup>24</sup>

Görüldüğü gibi, Plantinga'nın bu iddiası önemli ölçüde temelselciliğin “temel inanç” kriterinin reddine dayanmaktadır. Ancak, eğer “temel inanç” için genel geçer bir kriterin olmadığını düşünecek olursak, bu durumda temel bir inanç olmayı hak eden ve hak etmeyen inançları birbirinden nasıl ayıracağız? Veya Plantinga'nın dediği gibi, inanan bir kimsenin “Tanrı bana hitap ediyor” önermesinin temselliğini “Büyük Kabak her cadılar bayramında geri gelir” önermesinin temsellik iddiasından nasıl ayıracağız? Bu iki inançtan ilkinin haklı bir gerekçeye dayandığı için temel bir inanç olduğu, ikinci inancın ise böyle bir gerekçeden yoksun olduğu tam olarak neye dayandırılabilir bu durumda? Her inancın temel bir inanç olabileceğine olumlu bir yanıt verilemeyeceğine göre, Tanrı inancını bir takım batıl inançlardan ayırmamıza olanak sağlayacak bir kriter kaçınılmaz görünüyor. Doğrusu, Plantinga da Tanrı inancının temel bir inanç olabileceği iddiasının “herhangi bir inanç temel bir inanç olabilir” düşüncesine yol açmaması gerektiğini savunur. Dolayısıyla, klasik temelselciliğin temel inanç kriterinin reddinin bu alanda bir karmaşaya yol açmaması için yerine bir başka kriter getirmek kaçınılmaz görünüyor.

Plantinga'ya göre, temel inanca ilişkin bir kriter ortaya koymak için baştan genel bir ilkedен hareketle bir belirlemede bulunmak yerine, tek tek örneklerden hareket eden tümevarımsal bir süreç izlemek gerekir. Böylece, buldukları koşullarda temsellikleri açık olan örnekler ile yine buldukları koşullarda temsel olmayan bir dizi örneklerden hareket ederek temel inanca ilişkin bir hipotez oluşturup, daha sonra da bu hipotezi bu örneklerle referansla denetlemek gerekir. Böyle bir kriter yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya doğru bir yolla elde edilen bir kriter olacaktır ve baştan herkesin bu örnekleri kabul etmesi de beklenmemelidir.<sup>25</sup> Buna bağlı olarak, Plantinga'ya göre, her topluluğun belirli koşullarda bazı inançları temel inanç olarak kabul etmesi mümkündür.

<sup>23</sup>“Reason and Belief in God”, s. 80.

<sup>24</sup>“Reason and Belief in God”, s. 81-82.

<sup>25</sup>“Reason and Belief in God”, s. 76-77.

Sözgelimi, inanan bir topluluk Tanrı inancını temel bir inanç edinebilirken pozitivistler böyle bir şeyi reddetme hakkına sahip olabileceklerdir. Farklı toplulukların birbiriyle bağdaşmayan temselli kriterlerine sahip olmalarını olumlu karşılayan Plantinga'ya göre her bir kriter belli bir topluluğa mahsus bir yolla elde edilmiş olacaktır. Ancak bu durum, diyor Plantinga, her hangi bir öznel veya göreceliğe götürmemeli; söz konusu olgunun hakikati sorusunu ortadan kaldırmamalıdır. Bu da demektir ki, geliştirilen kriterlerin birbirleriyle çelişmeleri durumunda hangisinin gerçekten doğru olduğu konusunda anlaşılmasa da bunlardan en az birinin yanlış olduğu düşünmek kaçınılmaz olacaktır. Böylece Tanrı'ya inanan bir kimse Tanrı inancının temel bir inanç olduğunu, buna karşılık Büyük Kabak inancının ise temel bir inanç olamayacağını ileri sürebilir.<sup>26</sup>

Şimdi, bir teistin Tanrı inancını temel bir inanç olarak alabilmesi için gerekli epistemik zemine sahip olduğunu kabul edelim. Bu, hiçbir kanıtın bir teisti inancından alıkoymayacağı anlamına gelir mi? Plantinga'ya göre, bu sorunun cevabı "hayır" olmalıdır, çünkü bir inancı haklı çıkaran koşullar *başlangıç* için olup, *nihai olmadıklarından* bu koşullara bağlı bir haklı-çıkarımı geçersiz kılmak mümkündür. Örneğin, bir kimseye bir ağacın görünüyorsa ona başlangıçta bu konuda haklı bir gerekçe oluştursa da, diyelim ki, o kimse belli bir rahatsızlıktan dolayı böyle bir algıya sahip olduğunu bildiği zaman başlangıçta sahip olduğu bu haklı-çıkarım geçerliliğini yitirecektir. Plantinga'ya göre, aynı şey dini bir inanç için de söz konusudur. Bir teist haklı olarak başlangıçta "Tanrı vardır" önermesine temel bir inanç olarak alabilir, fakat bu epistemik durumun geçerliliğini koruyabilmesi için "Tanrı vardır" önermesiyle çelişecek herhangi bir önerme veya önermeleri de temel inanç edinmemesi gerekir. Aksi halde, böyle bir inanç temel bir inanç olmaktan çıkar. Aynı şey Tanrı'nın varlığını bir şekilde gerektiren önermelere inanan bir ateist için de söz konusu olup, böyle bir kimsenin ateizmi bırakıp Tanrı'ya inanması beklenir.<sup>27</sup> Öyleyse, bir kimsenin belirli koşullar altında bir inancı temel bir inanç edinmek noktasında epistemik bir hakka sahip olması o inancın aleyhindeki hiçbir delil veya gerekçeden etkilenmeyeceği ve bu inancın o kimse için ilelebet temel bir inanç olarak kalacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla, Tanrı inancını egemen olduğu bir toplumda yetişmiş on beş yaşındaki bir teist için Tanrı inancı temel bir inanç olsa da - yani, bu noktada başlangıçta inancını haklı kılan gerekçeye sahip olsa da-, daha sonraki zamanlarda inancına dair haklı gerekçeyi bu şekilde temin edemeyecek bir takım koşullar ortaya çıkabilir. İnancının temselliğini koruyabilmek için bir teistin inancına yönelik itiraz ve karşı delilleri bertaraf etmesi; yenmesi gerekir. Plantinga burada, örneğin, bir ateistin kötülük sorununu teistik inanç aleyhindeki bir kanıt olarak getirme çabasının "özgür irade savunması" gibi bir yolla bertaraf edilebileceğini ileri sürer. Ancak, Tanrı inancını temel bir inanç olarak alan bir kimse rasyonel bir şekilde bu inancını sür-

<sup>26</sup>"Reason and Belief in God", s. 78.

<sup>27</sup>"Reason and Belief in God", s. 82-83.

dürebilmesi için karşı kanıt ve itirazları çürütmek zorunda olmasına rağmen inancı temel bir inanç olmaktan çıkmayabilir, çünkü o inanca sahip olmasının nedeni onun inancına karşı kanıtlara başarılı bir şekilde karşılık vermesi değil, inancını edindiği ilk hali olabilir.<sup>28</sup>

Özetleyecek olursak, Plantinga'ya göre, Tanrı inancı temel bir inanç olabilir; yani bir kimse Tanrı'nın varlığı için hiçbir kanıt getirmediği halde rasyonel bir şekilde Tanrı'ya inanmada epistemik bir hakka sahiptir. Yukarıda da gözlemlediğimiz gibi, Plantinga'nın bu yaklaşımının iki dayanağı bulunmaktadır. İlki, klasik temelselciliğin temel inanç kriterinin uygun olmadığıdır. Çünkü bu kriter temel inanç olmasında bir engel bulunmayan bir dizi önermeyi dışarıda bıraktığı gibi, kendi kendine referansla da tutarsızdır. Dolayısıyla doğru kabul edilmesi için herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. Daha çok "yıkıcı" karakterdeki bu çabasına karşılık, Plantinga'nın projesinin ikinci dayanağı "yapıcı" nitelikte olup, temelselciliğin reddedilen bu temel inanç kriterine bir alternatif olarak, epistemik haklı-çıkarm için gerekli koşullarını daha iyi yerine getiren bir kriter veya yöntem bulma çabasıdır ki, buna göre, gerekli koşullar oluştuğunda Tanrı inancı da gerçek anlamda temel bir inanç olabilir. Şimdi, bu görüşlerin ayrıntılı bir değerlendirmesine geçebiliriz.

Temelselciliğe yönelttiği eleştirilerinde Plantinga gerçekten haklı mı? Temelselcilik gerçekten kendi kendine referansla tutarsız mı? Alston'a göre, Plantinga'nın temelselciliğin kriterinin ne kendiliğinden apaçık, ne duyular yoluyla apaçık ne de düzeltilemez/değiştirilemez olmaması onun kendi kendine referansla tutarsız olduğuna hükmetmek için yeterli değildir. Böyle bir sonuca varmak için (modern) temelselcinin savunduğu bu kriterin ona açık olan her hangi bir yolla da desteklenemeyeceğini göstermek gerekir. Belki de, diyor Alston, böyle bir kriter kendiliğinden apaçık veya düzeltilemez/değiştirilemez önermeler açısından temellendirilebilir, fakat bu noktanın çok net bir biçimde ortaya konulmasını da beklememek gerekir. Yani, bir önermenin temel inanç olabileceği koşullarını ifade eden normatif karakterdeki önermeleri temelselciliğin dayandığı ilkelere açısından açık bir şekilde ortaya koymak gerçekten zor olabilir, ancak bu, böyle bir şeyin gerçekte olmadığı veya ortaya konulamayacağı anlamına gelmez.<sup>29</sup>

Aslında, Plantinga temelselciliğin böyle bir olanağa sahip olduğunu yadsımıyor. Yani, dile getirilemese de, temelselciliğin söz konusu kriterini destekleyen ve temel inanç sayılabilecek önermeler olabilir. Fakat, bir kriter salt bir olanak üzerine dayandırılmaz. Kaldı ki, böyle önermelerin varlığı imkansız olmamakla birlikte olasılıkları oldukça düşüktür. Bununla birlikte, Plantinga'ya göre, temelselcinin kriterine ilişkin kabulü ile bir teistin Tanrı'ya inancı arasında bir benzerliğe dikkat çekilebilir. Yani, delilci bir sezgi-

<sup>28</sup>Bkz. "Reason and Belief in God", s. 84 vd.

<sup>29</sup>W. P. Alston, "Plantinga's Epistemology of Religious Belief", *Alvin Plantinga* der. J. E. Tomberlin, P. Van Inwagen, (Dordrech/ Boston: Reidel Pub. Co, 1985), s. 297-299.

ye dayanarak, Tanrı inancının ne kendiliğinden apaçık, ne duyumlara apaçık ve ne de düzeltilemez/değiştirilemez türden önermelerle desteklenmediğini söyleyerek böyle bir inancın irrasyonel olduğunu söyleyen bir kimsenin bunları söylerken dayandığı temellerle olan ilişkisi teistinin dayandığı temellerden pek farklı değildir.<sup>30</sup>

P. L. Quinn'e göre de, temelselciliğin kriterinin kendi kendine referansla tutarsız olduğu söylenemez, çünkü bir temelselci, diyelim ki, (T) = "bir  $p$  önermesi  $S$  şahsı için  $t$  zamanında ancak ve ancak  $p$ ,  $S$  için  $t$  zamanında kendiliğinden apaçık veya düzeltilemez/değiştirilemez" olması gerekir derken, aynı zamanda, (T) önermesinin değillesmesini de iddia etmemektedir.<sup>31</sup> Hatta, Quinn'e göre temelselci, Plantinga'nın temel inanca ilişkin bir kritere varmak için önerdiği yolu takip ederek kriterini temel inançlar üzerine de bina edebilir. Quinn'in bu noktadaki iddiası bir temelselcinin, sözcülemi, bir takım koşullarda  $p$  inancının kendisi için temel bir inanç olduğu inancının da kendiliğinden apaçık olabileceği şeklindeki akıl yürütmeye dayanmaktadır. Yani, eğer  $S$  şahsına  $C$  koşulları altında  $p$  önermesinin temel bir inanç olduğu kendisine apaçık ise, aynı gerekçeyle, söz konusu koşullarda bu inancın  $S$  için kendiliğinden apaçık olacağı da  $S$  için kendiliğinden apaçık olabilir.<sup>32</sup> Görüldüğü gibi, böyle bir akıl yürütme, deyim yerindeyse, üst basamaklı veya meta-epistemolojik düzleme erişimi gerektirmektedir. Peki, böyle bir erişimin epistemik statüsü ne olabilir? Bir kimsenin böyle bir erişime sahip olabilmesi, Plantinga'nın haklı olarak işaret ettiği gibi, bilişsel donanımının söz konusu koşullarda herhangi bir yanılığa maruz kalmayarak doğru işlev gördüğüne ilişkin epistemik bir erişime sahip olmasıyla mümkündür ki, bundan emin olmak (bunun bir kimseye kendiliğinden apaçık olması) pek mümkün görünmemektedir.<sup>33</sup>

Temel inanca ilişkin bir kritere varmak için baştan bir takım *a priori* koşullar koymak yerine, Plantinga'nın bunu geniş anlamda bir takım örneklerden yola koyularak tümevarımsal bir yöntem çerçevesinde sunulan bir hipotezle gerçekleştirmeyi önerdiğini gördük. Yani, evvela buldukları koşullarda temsellikleri açık olan örnekler ile yine buldukları koşullarda temelsel olmayan diğer bir dizi örnekten hareket edip, daha sonra, temel inanç için gerekli ve yeterli koşulları ifade eden bir hipotez oluşturmak ve bu hipotezi söz konusu örneklerle referansla denetlemek gerekir. Baştan herhangi bir şeyi dışlamayan bu yaklaşımda her epistemik topluluk kendi kriterini ortaya koyma özgürlüğüne sahip gibi görünmektedir. Bu yaklaşım epistemik bir çoğulculuğu gerektirmez mi? Yine, Quinn'in dediği gibi, inancın temselliliği için gerekli ve yeterli sadece bir hipotezin bu yolla ortaya çıkacağına dair ne tür bir garanti olabilir? Hipotezi kendisiyle test

<sup>30</sup>Plantinga, "Replies", *Alvin Plantinga* der. J. E. Tomberlin, P. Van Inwagen, (Dordrecht/ Boston: Reidel Pub. Co., 1985), 386-387.

<sup>31</sup>P. L. Quinn, "In Search of Foundations of Theism", *Faith and Philosophy*, (1985), s. 471-472.

<sup>32</sup>Bkz. Quinn, a.g.m., s. 474.

<sup>33</sup>Plantinga, "The Foundations of Theism: A Reply", *Faith and Philosophy*, (1986), s. 300-301.

edeceğimiz inançlar/ önermeler kümesinin kendi içinde tutarsız olmadığını nasıl denetleyeceğiz? Dahası, böyle bir tümevarımsal süreçte sadece bir tek hipotezin temelsellik için gerekli ve yeterli koşullara sahip olacağına dair ne tür bir gerekçemiz olabilir? Kendisiyle yola koyduğumuz inançlar/önermeler kümesinin bir yerde kaçınılmaz olarak sonlu sayıda inanç/önerme içereceğini dikkate aldığımızda, bu eksiklik (genel) bir kriter olma iddiasındaki hipotez için bir engel teşkil etmez mi? Öyle görünüyor ki, böyle bir durumda, birbirleriyle ilk kümedeki inançlar/önermeler konusunda bağdaştığı halde kümenin dışında kalan inançlar/önermeler noktasında birbirinden -kuşatıcı olamamalarından dolayı- ayrılan değişik hipotezler/ kriterler olabilir.<sup>34</sup>

Bu endişeler yerinde olmakla birlikte, Plantinga zaten herkesin üzerinde ittifak edebileceği bir kriter bulma arayışında değil gibi görünüyor. Aslında o her topluluğun kendine mahsus bir inançlar/önermeler kümesiyle yola koyulup farklı kanaatlere sahip olmasını ve, deyim yerindeyse, kendilerine mahsus bir şekilde oyuna dahil olmalarını bir ölçüde felsefenin tabiatından kaynaklanan bir şey olarak görüyor. Bu bağlamda St. Thomas ile Freud'u örnek veren Plantinga, temelselliğin kriterine dair bir konuda, bunun gibi iki düşünürün oldukça farklı görüşlere sahip olmalarının son derece doğal olacağını fakat, bununla birlikte, nihai anlamda onlardan en az birinin kriterinin yanlış olması gerektiğini dile getirir. Öyleyse, diyor Plantinga, böyle bir ihtilaf önerilen tümevarımsal yöntem için bir eksiklik olarak düşünülmemelidir, kaldı ki aklı başındaki bütün insanların aynı sonuca götürecek bir yöntemden söz etmek pek olanaklı görünmüyor.<sup>35</sup>

Plantinga'nın bu görüşlerinin doğru olduğunu varsayalım. Bu yaklaşım bizi nereye götürür? Eğer her topluluk kendi temel inançlar kümesinden hareketle kendi temelsellik kriterini ortaya koyma hakkına sahipse, öyle görünüyor ki, birbirinden farklı ve hatta birbirleriyle çelişen temelsellik kriterlerine varmak mümkün olacaktır. Bu da bizi epistemik bir çoğulculuk ve görecelikle karşı karşıya bırakacak gibi görünüyor. Bir inancın temelselliği de ilgili topluluğa göre değişecek ise, bu durumda, Tanrı inancının temel bir inanç olduğunu iddia etmenin epistemik değeri ne olabilir?

Plantinga topluluğa göre değişen birden çok kriterin varlığının onların eşit ölçüde doğru oldukları anlamına gelmemesi gerektiğinden nihai anlamda, onlardan en fazla birinin doğru olabileceğini, geriye kalanların ise bir şekilde yanlış olacaklarını dile getirerek önerdiği kriterin temel niteliği olan "tikelciliğin (*particularism*) özneliği gerektirdiği"ni savunur. Fakat J. G. Hanink'e göre, Plantinga'nın bütün epistemik grupları baştan meşru gören bu tikelci yaklaşımı doğrudan göreceliğe götürmese de dolaylı bir şekilde götürür. Hanink'e göre bu yaklaşım esasen bizi ya göreceliğe ya da dogmatizme götürmek noktasında bir ikileme yüz yüze kalmaktadır. Çünkü diğer yandan, müşterek bir rasyonelliği elden bırakmamak için epistemik gruplara baştan bir sınırlama getirmek

<sup>34</sup>Quinn, a.g.m., s. 472.

<sup>35</sup>"The Foundations of Theism: A Reply", s. 303.

gerekecektir ki bu durum klasik temelselciliği harekete geçiren felsefi bir dogmatizmden pek farklı olmayacaktır.<sup>36</sup> Plantinga'cı tümevarımsal yaklaşım böyle bir ikilemden nasıl kurtulabilir?

Plantinga'cı yaklaşımda temel inanca dair baştan herhangi bir *a priori* koşul koyamayacağımızı dikkate aldığımızda onun dogmatik bir yöne meyletmesi beklenemez. Ancak onun aynı şekilde göreceliği de benimsemediğini gördük. Hatta Plantinga'nın, bir kimsenin Tanrı inancını haklı olarak temel bir inanç edinebileceği halde Büyük Kabak inancına temel bir inanç olarak sahip olamayacağına ilişkin sözlerini dikkate aldığımızda, onun *doğru* ve *yanlış* inançları birbirinden ayırabileceğimize dair bir sezgiyi koruduğunu veya korumak istediğini de rahatlıkla söyleyebiliriz. Peki ama, önerilen yöntem çerçevesinde, Tanrı inancının temselliğini Büyük Kabak inancından nasıl ayırabiliriz? Bir inancın temselliğine ilişkin baştan bir koşulumuz yoksa, Büyük Kabak inancının bir takım koşullarda temel bir inanç olamayacağı önünde ne tür bir engel olabilir? Dindar bir çevrede büyüyen on beş yaşındaki bir teist için Tanrı inancının temel bir inanç olabileceğini iddia ederken paralel bir durum neden Büyük Kabak inancı için söz konusu olmasın?

Bu sorulara Plantinga'nın vereceği muhtemel yanıtlardan birisi Tanrı inancı için bizde doğal bir eğilim olduğu halde, bu eğilimin Büyük Kabak inancı için olmadığı olacaktır. Ancak bu yanıtın tatmin edici olabilmesi için bizde var olduğu iddia edilen bu "doğal eğilim"den tam olarak neyin kastedildiğinin açık bir biçimde ortaya konulması gerekir. Doğal eğilim bir inancın temselliği için tek başına yeterli ve ayırt edici olabilir mi? Kabul etmek konusunda kendimizde doğal bir eğilim gördüğümüz bir inancın yanlış olmayacağını nereden bilebiliriz? "Doğal eğilim" kavramını açıklamanın yollarından birisi insanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğu ve hatta Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratmış olduğu şeklindeki dini bir açıklama olabilir ki, bu doğruysa, kuşkusuz insanın bu noktadaki doğal eğilimi ile ilgili olgu arasında bir uygunluk söz konusu olabilir.<sup>37</sup> İnanan açısından böyle bir açıklama değer taşısa da bunun inanmayan için gerçek bir açıklama sunmadığı düşünülebilir ve bu yüzden R. Audi, Tanrı tarafından verildiği iddia edilen bir eğilimin epistemolojik açıdan ikincil bir kategoride kaldığını iddia eder. Dahası, denilebilir ki, eğer böyle bir doğal eğilim insana Tanrı tarafından verilmiş ise, birçok ateist veya agnostiğin durumunu nasıl açıklayacağız? Böyle bir eğilimin onlarda da potansiyel olarak var olduğunu söylemek bir dereceye kadar açıklayıcı olsa bile, bu potansiyeli gerçekleştiren koşulların neden ortaya çıkmadığı da ayrıca izaha muhtaç ola-

<sup>36</sup>Hanink, "Some Questions about Proper Basicity", *Faith and Philosophy*, (1987), s. 18-20. Öyle görünüyor ki, Chisholm'cu bir yan-dogmatizm böyle bir ikilemden kurtuluş için bir çıkış yolu önerebilir. Chisholm'cu bu anlayış, bir şeyleri test etmeden önce bir takım doğruların tarafımızdan bilinmesi gerektiği ka-naatine dayanmaktadır. Bkz. Hanink, a.g.m., s. 19-20.

<sup>37</sup>Bkz. Hanink, a.g.m., s. 16.

caktır.<sup>38</sup>

Tanrı inancını insandaki doğal bir eğilimle açıklamanın önündeki sorunlardan bir diğeri de kuşkusuz bu inanç noktasında dinlerin sergiledikleri önemli farklılıklardır.<sup>39</sup> Her dinin inananının kendi Tanrı tasavvurunu yansıtan bir doğal eğilime sahip olmasını olağan karşılayacak olursak, teistik (teistik dinlerin Tanrı tasavvuru arasındaki farklar bir yana) bir Tanrı tasavvurunu doğal eğilimle izah etmenin ne tür bir ayrıcalığı olabilir? Öyle görünüyor ki, doğal eğilimciliği savunan biri bu olguyu ya aynı eğilimin farklı tezahürleri olarak yorumlamalı ya da bu eğilimlerden birinin gerçekten “doğal” olduğunu, diğerlerinin ise bir bakıma yanlış veya yabancılaşmış eğilimler olduğunu göstermek zorunda kalacaktır.

Her halükarda “doğal eğilim” kavramı doyurucu bir tahlile muhtaç görünmektedir. Ama, Plantinga'nın “tümevarımsal” ve “tikelci” yaklaşımının gerçekten teistik-olmayan Tanrı tasavvurlarına ilişkin ve hatta bir takım küllere dair doğal eğilimleri bir şekilde devre dışı bırakarak epistemik bir çoğulculuğu ve dolayısıyla epistemik bir göreceliği önleyip önlemediği ciddi bir sorun gibi görünmektedir. Buradaki sorunların başında kuşkusuz temel inanca ilişkin önerilen tümevarımsal ve tikelci kriterin gereğinden fazla bir çok şeye kapı aralamak zorunda görünmesidir.<sup>40</sup> Nitekim bu yüzden Plantinga'nın yaklaşımı zaman zaman “temelsiz” bir epistemik haklı-çıkarmı anlayışlarıyla<sup>41</sup> veya R. Rorty'nin “epistemolojik davranışçılık” dediği, bilgiyi ve rasyonelliği topluma referansla açıklayan yaklaşımıyla karşılaştırılmıştır.<sup>42</sup> Fakat Plantinga'nın önerdiği yöntemin bu tür sonuçlara götürüp götürmeyeceği daha ayrıntılı tartışmalara muhtaçtır ve onun böyle bir sonucu kabul etmesini beklemek pek isabetli olmayacaktır. Ancak bu karşılaştırmalar önerilen yöntemle ilişkin tartışmaların ne kadar geniş bir takım yansımaları olabileceğini göstermek açısından önemlidir.

Plantinga'nın Tanrı inancının temelselliğine ilişkin düşüncesinin en önemli dayanaklarından birisi onun algısal inançlar, diğer şahıslar (zihinler) hakkındaki ilişkiler ve hafızaya dayalı inançlar (bunlara “paradigmatik” inançlar diyelim) ile teistik inançlar arasında bir benzerlik kurmasıdır. Bu inançları rasyonel ve temel birer inanç olarak kabul etmemiz gerektiğini dikkate alan Plantinga'ya göre Tanrı inancının da aynı gerekçeyle

<sup>38</sup>Bkz. R. Audi, “Direct Justification, Evidential Dependence and Theistic Belief”, *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, der. R. Audi, W. J. Wainwright, (Ithaca: Cornell U. Press, 1986), s. 163.

<sup>39</sup>Bkz. B. C. Johnsen, “Basic Theistic Belief”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 16 (1986), s. 463.

<sup>40</sup>Bkz. Audi, a.g.m., s. 164.

<sup>41</sup>Bkz. J. Zeiss, “A Critique of Plantinga's Theological Foundationalism” *International Journal for Philosophy of Religion*, 28 (1990), s. 173-179.

<sup>42</sup>Bkz. J. W. Robbins, “Is Belief in God Properly Basic?”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 14 (1983), s. 246.



rasyonel ve temel bir inanç olduğunu düşünmek için bir engel yoktur. Ne var ki, iki inanç tipi arasında kurulmak istenen bu bağ tartışmalı görünüyor. Anımsanacağı üzere, Plantinga'ya göre, "Ağaçlar görüyorum", "Karşımdaki şahıs öfkeli", "Dün sabah kahvaltı yaptım" gibi paradigmatik önermeler/ inançlar ile "Tanrı bana hitap ediyor", "Tanrı'ya şükretmek gerekir" veya "Tanrı'dan ümit kesilmez" gibi teistik önermeler/inançların aynı epistemik düzlemi paylaşmaktadırlar. Bu gerçekten doğru mu?

"Tanrı bana hitap ediyor" önermesini "Ahmet benimle konuşuyor" önermesiyle karşılaştıralım. Denilecektir ki, Tanrı maddi bir varlık olmadığı için diğer varlıklardan ayrılanması zordur ve dolayısıyla bir insanın kendisine hitap edenin Tanrı olduğundan nasıl emin olabileceği açık olmaktan uzaktır. Oysa, "Ahmet benimle konuşuyor" önermesinde Ahmet fiziksel bir bedene, belli bir görünüme ve daha önceden alışık olabileceğimiz bir sese sahip olduğundan bize konuşanın Ahmet olduğuna dair bir inancın doğru olma olasılığı daha yüksektir. Buna karşılık Tanrı'nın hangi koşullar gerçekleştiğinde birine "hitap ediyor" veya "konuşuyor" olması müphem kalmaktadır.<sup>43</sup> Söz konusu iki inanç türü arasındaki benzersizliklerden birisi "paradigmatik inançlar"ın bir çok kimse tarafından paylaşılır olmasına karşılık teistik inançların böyle olmamasıdır. Örneğin, duymalara konu olan bir cisim için insanların büyük çoğunluğu onu algılamak/ tecrübe etmek noktasında birleşirken, aynı insanlar yıldızlarla donatılmış semaya bakarak "Her şeyi Tanrı yaratmıştır" gibi bir sonuç çıkarmamaktadır. Bir teist böyle bir sonuca belki rahatlıkla varabilir, fakat bir ateistin veya agnostığın böyle bir sonuca varmamasını nasıl açıklayacağız? Dolayısıyla iki inancın epistemik statülerini eşitlemek zor görünmektedir.<sup>44</sup> Bir tecrübenin bilişsel veya güvenilir olabilmesi için herkes tarafından evrensel bir şekilde paylaşılması gerektiğine dair bir zorunluluk olmadığını dikkate alacak olursak, Plantinga'nın böyle bir itiraza rahatlıkla karşılık verebileceği düşünülebilir. Ancak, böyle de olsa, iki inanç tipi arasındaki farklılık bir derecede korunabilir görünmektedir.

İki inanç türü arasındaki farklılığı izah etmek için M. S. McLeod "birincil" ve "ikincil" düzlemdeki inançlar şeklinde bir ayırma gitmektedir. Buna göre, bir ağaç veya çiçeğin birden fazla insan tarafından görülmesi durumunda hepsinin ağacı ve çiçeği gördüklerine dair tümel bir yargıya varmak mümkün olduğundan böyle bir inanç birincil düzlemdeki bir inançtır. Buna karşılık, daha çok ikincil bir düzlemsel inanç olan teistik inanç konusunda benzer bir yargıya varmak pek mümkün görünmemektedir. Örneğin, bir ağaç veya çiçeği gördüğünde herkes "Çiçeği Tanrı yaratmıştır" gibi bir sonuç çıkarmamaktadır. McLeod'a göre, insanları ikincil düzlemdeki inançlar konusunda ihtilafa düşüren şey sahip oldukları karmaşık arkaplan inançlarıdır. Öyle görünüyor ki, McLeod gerekli bilgisel arkaplan eşitlendiğinde (yani, her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığına

<sup>43</sup>Bkz. Audi, a.g.m., s. 145-151.

<sup>44</sup>R. Grigg, "Theism and Proper Basicity: A Response to Plantinga", *International Journal for Philosophy of Religion*, 14 (1983), s. 126.

ilişkin gerekli bir inançsal ve kavramsal arkaplan sağlandığında) benzer bir evrenselliğe ikincil düzlemdeki inançlarda da rastlanabileceğini ve bu yüzden Tanrı inancının birincil düzlemdeki bir inanç olmasına bir engel kalamayabileceğini düşünüyor.<sup>45</sup> Ancak, McLeod'un bu düşüncesinde "arkaplan inançları"nın epistemik statüsü sorunlu görünmektedir. Bu inançların epistemik bir haklı temele sahip olabilmesi için, Grigg'in işaret ettiği gibi, onların da temel inanç olmaları gerekir. Aksi halde, bu inançların da gerekçelendirilmeleri gerekir. Ancak Plantinga'nın düşüncesinde teistik inançların epistemik haklılıkları için kamta ihtiyaç duymadıklarını düşünecek olursak, bu arkaplandaki teistik inançların da temel inanç olarak görülmesi gerekir ki, bu durum bizi ya sonsuza giden bir tekerrüre ya da arkaplan inançlarına dayanmayan teistik inançların varlığını kabule götürür. Bu da bizi yeniden birincil düzlemde bir takım teistik inançların varlığıyla, yani çözümlenmeye çalışılan ilk sorunla karşı karşıya bırakacaktır.<sup>46</sup>

Hafıza dayanan inançlar ile teistik inançlar arasında ne tür bir paralellik kurulabilir? Örneğin, bir kimsenin "Sabah kahvaltı yaptım" önermesine inanması ile "Tanrı evreni yaratmıştır" önermesine inanması arasında ne tür bir bağıntı kurulabilir? Plantinga'nın iki inanç arasında gördüğü bağıntı her ikisinin epistemik bir haklı çıkarım düzleminde bağımsız bir delillendirmeye ihtiyaç duymamalarıdır. Ancak, "Tanrı evreni yaratmıştır" önermesinin "Sabah kahvaltı yaptım" önermesinden farklı olarak denetlenmeye açık olmadığı düşünülebilir. Örneğin, denilecektir ki, bir kimsenin sabah kahvaltı yapıp yapmadığı geride bıraktığı bir takım izler (lavabodaki bulaşıklar, dolapta eksilen yumurta sayısı vb.) yoluyla denetlenebilirken, aynı şey Tanrı'nın evreni yarattığına ilişkin bir inanç için söylenemez.<sup>47</sup> Fakat hafızaya ilişkin inançları denetlemenin de maalesef tekrar hafızaya dayanması gerektiğini dikkate aldığımızda burada bir döngüsellik kaçınılmazdır. Lavabodaki bulaşıkların kahvaltıdan kaldığı ve yine dolaptaki yumurta sayısı vb. ilişkin kanıtlar nihayet hafızaya dayanan inançlara bağlıdır.<sup>48</sup> Diğer yandan bir kimse "Tanrı evreni yaratmıştır" gibi teistik bir inancın ampirik bir yolla denetlenebilmesini yanlış ve gereksiz görebilir. Her şeyden sonra, teistik inanca göre, Tanrı evrendeki varlıklardan bütünüyle farklı olduğundan O'nun fiillerini düzenli bir şekilde takip etmedeki güçlük- lere dikkat çekilerek bu inanca ilişkin bir doğrulamaya varmanın çok daha "özel ve güç" koşullar gerektirdiğini haklı olarak dile getirebilir.<sup>49</sup>

Böyle bir düşünce çizgisi yerinde olmakla birlikte gerekçelendirilmeye çalışılan paradigmatik inançlar ile teistik inançlar arasındaki paralelliği vurgulamaktan ziyade ara-

<sup>45</sup>M. S. McLeod, "The Analogy Argument Between Properly Basic Belief and Belief in God", *International Journal for Philosophy of Religion*, 21 (1987), s. 11-17.

<sup>46</sup>Grigg, "The Crucial Disanalogy Between Properly Basic Belief and Belief in God", *Religious Studies*, 26, s. 394.

<sup>47</sup>Bkz. Grigg, "Theism and Proper Basicity", s. 125-126.

<sup>48</sup>Bkz. McLeod, a.g.m., s. 6-7.

<sup>49</sup>Bkz. Alston, "Plantinga's Epistemology of Religious Belief", s. 307; McLeod, a.g.m., s. 10.

larındaki farklılığı açığa çıkardığı düşünülebilir. Ancak, teistik inançlarda, paradigmatik, inançlardaki kadar bir evrenselliğin bulunmaması kendi başına teistik inançların temel inanç olamayacakları anlamına gelmez.

Plantinga'ya göre, temel inanç olgusunun kişilere ve kişilerin içinde buldukları koşullara bağlı olduğunu ve bu bağlamda Tanrı inancının temel bir inanç olarak kalabilmesi için ona karşı yöneltilen itiraz ve kanıtların teist tarafından doyurucu bir şekilde yanıtlanması gerektiğini gördük. Bu nokta üzerinde yoğunlaşan P. L. Quinn, Tanrı inancının bu inanca karşı yöneltilen itirazlardan habersiz bir kimse için temel inanç olabileceği kabul edilse bile, bunun entelektüel birikimi yüksek olan bir çok kimse için böyle olamayacağını savunur. Çünkü entelektüel birikimi olan kimseler kötülük meselesinden hareketle "Tanrı yoktur" önermesinin de önemli ölçüde doğrulayabileceğini düşünebilirler. Dolayısıyla, bir kimsenin teistik bir inanca temel bir inanç olarak sahip olabilmesi için ya gerçekten safdil/ masum ya da entelektüel birikim açısından çok şanslı olup, Tanrı'nın varlığı için doyurucu bir kanıt zaten sahip olması gerekir. Dolayısıyla, diyor Quinn, "Tanrı yoktur" gibi bir önermenin de doğruluğu için gerekçeler -Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürülen kanıtların doyurucu bir biçimde çürütülemediği- dikkate alındığında bir çok kimsenin Tanrı inancını masum bir şekilde temel bir inanç edinmesi beklenebilir.<sup>50</sup>

Quinn'in bu yaklaşımındaki önemli nokta onun başta kötülük meselesine dikkat çekerek "Tanrı yoktur" önermesinin de doğru olabileceğine dair kanaatidir. Ancak, Plantinga'ya göre, kötülük meselesi, Marx ve Freud'un iddiaları vb. de dahil ileri sürülen hiçbir ateolojik kanıt "Tanrı yoktur" önermesinin doğruluğunu ortaya koymak için yeterli değildir. Çünkü olasılık mantığına dayalı hiçbir kötülük delili bunun doğruluğunu inşa edecek bir güçte ortaya konulamamıştır ve konulamaz.<sup>51</sup> Quinn'in, karşı delil sağlandığı düşünüldüğünde, *p* inancının temel inanç olmaktan çıkacağı fikrine gelince, Plantinga, *p* inancının sahip olduğu önermesel-olmayan (*non-propositional*) güvencesinin kendi başına karşı delil için zımnen bir çürütücü olduğunu şu örnekle savunur. *X*'in bir burs için başvuru yaptığını ve başvurusunun reddedildiğini varsayalım. Ve diyelim ki, bu başvuru dilekçesi bürodan esrarengiz bir şekilde kaybolmuş olsun ve bu arada güvenilir biri *x*'i o sıralarda büro çevresinde gördüğüne tanıklık etsin. Üstelik *x*'in evrak çalma alışkanlığının olduğu bile doğru olsa, diyor Plantinga, eğer gerçekte *x* bu dilekçeyi çalmamış ve o esnada yürüyüşe çıkmış ise, karşı delil ne kadar güçlü olursa olsun, "Bütün gün dışarıda (yürüyüşte) idim ve başvuru dilekçesini çalmadım" önermesi kendi başına

<sup>50</sup>Quinn, a.g.m., s. 483.

<sup>51</sup>Bkz. "The Foundations of Theism: A Reply", s. 308. Burada kötülük meselesi ilgili bir tartışmaya girmeyeceğiz. Bu konudaki tartışma için bkz. J. L. Mackie "Evil and Omnipotence", *The Problem of Evil*, der. M. M. Adams, R. M. Adams, (Oxford: Oxford U. Press, 1990), s. 25-27; A. Plantinga "God, Evil and Freedom", a.g.e, s. 83-109; A. Plantinga "The Probabilistic Argument from Evil", *Philosophical Studies*, (1980), s. 1-53.

bütün karşı-delilleri çürütücü potansiyele sahiptir. Yani  $x$ , “Bütün gün dışarıda (yürüyüşte) idim ve başvuru dilekçesini çalmadım” önermesine hala temel bir inanç olarak inanabilir, çünkü bu önermenin epistemik güvencesi bütün karşı delillerden daha büyüktür. Aynı şekilde, Plantinga’ya göre, eğer Tanrı inancının temel bir inanç oluşuna imkan tanıyan koşullar varsa, bu durumda böyle bir inanç belli bir epistemik güvenceye sahiptir ve böyle bir inançla edinilen önermesel-olmayan içeriğin, bu inanca karşı ileri sürülen delillerden ve gerekçelerden daha fazla epistemik güvenceye sahip olması mümkündür. Dolayısıyla, söz konusu koşullarda edinilen Tanrı inancı kendi başına karşı-delilleri çürütebilme potansiyeline sahiptir. Kaldı ki, bir teist bu eleştirileri ortadan kaldıracak başka (harici) deliller de öne sürülebilir.<sup>52</sup> Bütün bunlardan, öyle görünüyor ki, Plantinga bir inancı haklılaştıran koşullar açısından Tanrı inancına ilişkin bir teistin sahip olabileceği önermesel-olmayan güvenceden dolayı muhaliflerine karşı *epistemik bir ayrıcalığa* sahip olduğu sonucuna varıyor.

Bir inancın doğruluğunu temin etmek için, temelselcilik dışında, ileri sürülmüş güvenilircilik, tutarlılıkçılık gibi değişik kuramlardan bahsetmek mümkündür. Güvenilircilığe göre, bir inanç mekanizması daha çok doğru inançlar üretiyorsa güvenilir; genellikle yanlış inançlar üretiyorsa güvenilmezdir.<sup>53</sup> Ancak haklı-çıkartım noktasında, Alston’ın işaret ettiği gibi, katı ve liberal iki yaklaşımla karşı karşıyayız: Clifford’cu “inançlar masumiyetleri ispatlanıncaya kadar suçludurlar” anlayışı ile W. James’ci “inançlar suçlu oldukları ispatlanıncaya kadar masumdurlar” anlayışı. Clifford’cu katı yaklaşımda bir döngüsellik göze çarpmaktadır. Çünkü  $P1$  epistemik pratiğini güvenilir kabul edebilmemiz için  $P2$  epistemik pratiğine güvenmemiz gerekir ve böylece bu sonuca kadar gider. Bu durumda bir kimsenin bütün epistemik pratiklerini böyle bir teste tabi tutması pek olanaklı görünmüyor. Bu pratiklerden bir kısmına baştan güvenilirmediği takdirde diğer pratiklerin güvenilir olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır.<sup>54</sup> Dolayısıyla, James’ci yaklaşımı benimseyerek, güvenilirmezliği için bir gerekçeye sahip olunmadıkça epistemik bir pratiğe güvenmek gerektiğini düşünmek daha makul görünüyor. Peki, teistik epistemik pratiklerin güvenilir olmadığına dair bir gerekçeden söz edilebilir mi?

Güvenilir inanç edinme pratiklerini sadece ampirik ve bilimsel yöntemin sağladığı yollarla doğruluğu veya yanlışlığı saptanabilecek pratiklerle sınırlamak oldukça zor (imkansız değilse) olacağına göre, bu yolla elde edilen *evrensellik ve öndeyilenebilme* oranının bütün inanç edinme pratikleri için gerekli olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Kaldı ki, Tanrı’nın diğer varlıklardan bütünüyle farklı olduğu dikkate alındığında, te-

<sup>52</sup>“The Foundations of Theism: A Reply”, s. 310-312.

<sup>53</sup>Güvenilircilik için bkz. A. Goldman “What is Justified Belief?”, *Justification and Knowledge*, der. G. Papas, (Dordrecht/ Boston: Reidel Pub. Co., 1979), s. 9-10.

<sup>54</sup>Alston, “Plantinga’s Epistemology of Religious Belief”, s. 303-304.

istik inançlara ilişkin bu pratiklerin daha da hassas bir durum oluşturacağı açıktır. Dolayısıyla, teistik inanç pratiklerinin bilimsel pratiklerin sahip olduğu bir takım niteliklere sahip olmadıkları doğru olmakla birlikte, bu onların güvenilmez olduğu anlamına gelmez.<sup>55</sup> Yani, teistik inançlar diğer duyu algısı yoluyla elde edilen inançlarla aynı niteliklere sahip olmamakla birlikte, güvenilir olabileceklerinden dolayı temel inanç olmaları önünde bir engel görünmemektedir.

Plantinga'ya göre, eğer Tanrı inancı bir koşullarda gerçekten temel bir inanç ise, bir teistin, bu inancında rasyonel olabilmesi için, inancına karşı yöneltilen eleştirileri çürütmek için ayrıca bir takım deliller getirmesi gerekmez. Çünkü, ona göre, bir teistin böyle bir inançta sahip olduğu önermesel-olmayan potansiyel epistemik güvence bu eleştirilerin ve iddia edilen karşı-delillerin gücünden daha büyüktür. Peki ama, bu tam olarak neyi ifade eder? Bir kimsenin *p*'ye inanması *p*'nin doğruluğu için bir garanti sağlayabilir mi?

Bir teistin Tanrı inancını temel bir inanç edinmek noktasında epistemik olarak sahip olabileceğini kabul etmelerine rağmen bazı düşünürler, bunun kendi başına böyle bir inancın doğrudan haklı çıkarılmış olduğu ve böylece rasyonel olduğu anlamına gelebileceğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin, R. Audi'ye göre<sup>56</sup>, teistik inançlar Plantinga'nın düşündüğü şekilde temel inanç olsalar da bu tür bir temelselliğin bağımsız bir haklı çıkarımdan muaf olduğu söylenemez. Benzer şekilde J. Gowen' göre<sup>57</sup>, teistik inançların önermesel olmayan epistemik bir temele dayandırılması onların doğrudan haklı çıkarılmış olduğu anlamına gelmez. A. Kenny ise klasik temelselciliğin kendi kendine referansla tutarsız olduğu ve bir çok temel inancı dışladığı noktalarında Plantinga'ya katılmakla birlikte, bir inancın temel bir inanç olabilmesi için ya kendiliğinden apaçık ya duyular yoluyla veya hafıza dayalı olarak apaçık ya da bir kanıt veya tahkik yoluyla desteklenmiş bir inanç olması gerektiğini savunur. Kenny'ye göre, insanların uyuduğu inancı gibi herkes için temel olan bir takım inançlar vardır. Buna karşılık, Tanrı'nın varlığına inanmanın temel bir inanç olabilmesi için, tıpkı Avustralya'nın varlığına inanmakta olduğu gibi, bir kanıtlarla savunulması gerekir. Bu da Tanrı inancının rasyonel olabilmesi için Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen geleneksel teistik kanıtların sağlamlığının ortaya koyulmasıyla ve ateistik kanıtların çürütülmesiyle gerçekleştirilebilir.<sup>58</sup> Dolayısıyla, diyor Kenny, "bir kez daha Aquinas'ın sonucuna varıyoruz: inanan bir topluluğun inançlarının haklı çıkarılmış olması için, delilin topluluk içinde bir yerlerde bulunması gerekir."<sup>59</sup> S. Wykstra da, nasıl ki elektronlara dair inanç ancak elektronlara inananlar top-

<sup>55</sup>Bkz. Alston, "Plantinga's Epistemology of Religious Belief", s. 304-308.

<sup>56</sup>Audi, a.g.m., s. 165.

<sup>57</sup>J. Gowen, "Foundationalism and the Justification of Religious Belief", *Religious Studies*, 19, s. 405.

<sup>58</sup>Kenny, a.g.e., s. 14-20.

<sup>59</sup>Kenny, a.g.e., s. 73.

luluğunda gerekli delil bulunduğu temel bir inanç oluyorsa, Tanrı inancının da temel bir inanç olabilmesi için inançlar topluluğunda böyle bir delilin bulunması gerektiğini savunur.<sup>60</sup>

Plantinga ile bu felsefeciler arasında temel ve önemli bir farklılık görünmektedir. Plantinga fazladan herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın bir teistin Tanrı inancında sahip olduğu önermesel-olmayan epistemik güvenceyi kendi başına böyle bir inancının haklılığı için yeterli görürken, Audi, Kenny ve Wykstra gibi felsefeciler bunu Tanrı inancının rasyonel bir haklı çıkarımı (veya doğruluğuna hükmetmek) için yeterli görmemektedirler. Fakat, öyle görünüyor ki, Plantinga'nın "rasyonellik"ten ne anladığı üzerinde biraz daha durmak gerekir. G. I. Mavrodes'in yerinde işaret ettiği gibi, Plantinga'nın rasyonellik kavramı, tıpkı "ahlaki cevaz" kavramı gibi, "epistemik bir ruhsat"a eşdeğerdir. Buna göre, bir kimsenin *p* önermesine rasyonel bir şekilde inanabilmesinin onun epistemik hakkı olduğunu söylemek *p* inancının değillesmesine inanmayı irrasyonel kılmaz. Dolayısıyla, Tanrı'ya rasyonel bir şekilde inanmak ateizmi irrasyonel yapmadığı gibi, ateizmi rasyonel bulmak da teistik inancın irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Plantinga'nın bu rasyonellik anlayışı dikkate alındığında, Mavrodes'e göre, bir kimsenin "Tanrı'ya inanmak rasyonel olabilir" gibi bir önermeye katılıp, ateizminde ısrar etmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Ve Plantinga'ya göre bu olgu, bu işlerin tabiatından kaynaklanan bir şeydir.<sup>61</sup> Bu anlayışa göre, bir önermeye rasyonel bir şekilde inanmak o inancın doğru olduğu anlamına gelmez ve bu yüzden bir inancın doğruluğu bu bağlamda ele alınması gereken bir başka sorundur. Ancak, diğer yandan, Plantinga bir teistin rasyonel bir şekilde Tanrı'ya inanabileceğini söylerken kuşkusuz bu inancın doğruluğuna inanmaktadır. Onun inandığı şey bir teistin "Tanrı vardır" önermesine rasyonel bir şekilde inanabilmesi için bu önermenin doğruluğunu ortaya koymak zorunda olmadığı, yani, eldeki önermesel-olmayan epistemik güvencenin dışında Tanrı'nın varlığı için bir kanıt getirmek durumunda olmadığıdır.

Sonuç olarak, Plantinga'nın "Tanrı inancı hakkıyla temel bir inanç olabilir" derken bunu Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak ortaya koymadığı ve sadece teistin lehine "epistemik bir ruhsat" olarak öne sürdüğü görülmektedir. Plantinga, teistik inanca yönelik itiraz ve karşı kanıtlara yanıt vermeyi bir teist için bir dereceye kadar gerekli görse de, onun Tanrı'ya rasyonel bir şekilde inanabilmesi için Tanrı'nın varlığına bir delil getirmesi gerektiğine inanmamaktadır. Son yıllarda, Wolterstoff'un da belirttiği gibi, epistemolojide gözlemlenen bunalım zaman zaman köklü bir takım yönelimlere kaynak-

<sup>60</sup>S. Wykstra "Towards a Sensible Evidentialism: On the Notion of 'Needing Evidence'", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, der. W. L. Rowe, W. J. Wainwright, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich Pub., 1973), s. 429-430.

<sup>61</sup>G. I. Mavrodes "Jerusalem and Athens Revisited", *Faith and Rationality*, der. A. Plantinga ve N. Wolterstoff, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), s. 195-196.

lık etmiştir ve bu yönelimlerin başında da meta-epistemolojik arayış ve belki de “temelselciliğin çöküşü” olarak adlandırılan olgu gelmektedir. Klasik temelselciliğin bilgi kuramındaki bu güç kaybı bir takım felsefecileri bilgi kavramından tümüyle vazgeçmeye, diğer bir kısmını da rasyonel olan ile rasyonel olmayan ayrımını bütünüyle ortadan kaldıracak “ne olsa gider” anlayışına sürüklemiştir. Plantinga’nın klasik temelselciliğe yönelik eleştirilerini ve Tanrı inancının temselliği iddiasını bu noktalara çekmek ve ona bir agnostiklik veya göreceliğe atfetmek doğru olmaz.<sup>62</sup> Aynı şekilde, onun Tanrı inancının temselliği düşüncesini N. Malcolm<sup>63</sup> ve D. Z. Phillips<sup>64</sup> gibi felsefecilerin önemli ölçüde Wittgenstein’in geç dönem felsefesindeki “dil oyunu” kavramına dayanarak (uzlaşımçılık bağlamında) geliştirdikleri “dinî inancın temelsizliği” veya “Wittgenstein’ci fideizm” den de ayırmak gerekir. Aksine, Plantinga’nın temel inanç düşüncesini hala bir çeşit “temelselcilik” olarak da yorumlamak mümkündür.<sup>65</sup> Bu anlamda Tanrı inancının temselliği iddiasını imancılıktan dikkatli bir şekilde ayırmak gerekir. Çünkü böyle bir yaklaşım, Plantinga’ya göre<sup>66</sup>, akıl ve iman arasında bir anlaşmazlığın bulunduğu iddia etmediği gibi, aksine, böyle bir inanç aklın kaynaklık ettiği doğrulardan biri olarak görülmektedir. Plantinga’nın Tanrı inancının temselliğine ilişkin düşüncesi yeterince temellendirilmemiş bir iddia gibi görünebilir, ancak onun bu arayışı teistik inanca epistemolojik bir temelde yöneltilen eleştiri ve itirazların da aynı şekilde yeterince temellendirilmediğini ve dolayısıyla oldukça tartışmalı olabileceğini gösterdiği gibi, gerekli bir takım koşullar oluştuğunda Tanrı inancının temel bir inanç olabileceğini bir derecede ortaya koymuş olması da din epistemolojisi açısından kayda değer bir önem taşımaktadır.<sup>67</sup>

<sup>62</sup>Bkz. Wolterstorff, “Intoduction”, *Faith and Rationality*, der. A. Plantinga ve N. Wolterstorff, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), s. 4-5.

<sup>63</sup>Bkz. N. Malcolm “The Groundlessness of Belief”, *Reason and Faith*, der. S. C. Brown, (Ithaca: Cornell U. Press, 1971), s. 143-147.

<sup>64</sup>Bkz. D. Z. Phillips “Religious Beliefs and Language Games”, *Philosophy of Religion*, der. B. Mitchell, (Oxford U. Press, 1971), s. 121-122.

<sup>65</sup>Bu konuda bazı değerlendirmeler için bkz. H. Özcan “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: “Temelselcilik” ve “İmancılık””, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XL (1999), s.172-173. Plantinga son zamanlarda epistemolojisini tabiatçılık ile teistik tasarımcılık düşüncesini “doğru işlevselcilik” bağlamında bir araya getiren bir yaklaşım üzerine kurmaya çalışmıştır. Bu konuda bkz. M. S. Reçber “Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevselcilik”, *Felsefe Dünyası*, 38 (2003/2), s. 41-57.

<sup>66</sup>“Reason and Belief in God”, s. 90.

<sup>67</sup>Bu yazı büyük oranda, 1992 tarihinde Londra Üniversitesi (King’s College)’nde yaptığımız “*Plantinga, Proper Basicity and the Justification of Religious Belief*” adlı Yüksek lisans tezimizin nispeten kısaltılmış Türkçe versiyonundan oluşmaktadır.

**KAYNAKÇA**

- Alston, W. P. "Varieties of Privileged Access", *American Philosophical Quarterly*, 8, (1971).
- \_\_\_\_\_. "Plantinga's Epistemology of Religious Belief", *Alvin Plantinga*, der. J. E. Tomberlin, P. Van Inwagen, (Dordrecht/ Boston: Reidel Pub. Co, 1985).
- Audi, Robert. "Direct Justification, Evidential Dependence and Theistic Belief", *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, der. R. Audi, W. J. Wainwright, (Ithaca: Cornell U. Press, 1986).
- Clifford, W. K. "The Ethics of Belief", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, der. W. L. Rowe, W. J. Wainwright, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich Pub., 1973).
- Dancy, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*, (Oxford: Basil Blackwell, 1985).
- Flew, Anthony. *The Presumption of Atheism*, (London: Elek/Pemperton, 1976).
- Goldman, Alvin. "What is Justified Belief?", *Justification and Knowledge*, der. G. Pappas, (Dordrecht/ Boston: Reidel Pub. Co., 1979).
- Gowen, Julie. "Foundationalism and the Justification of Religious Belief", *Religious Studies*, 19.
- Grigg, Richard. "The Crucial Disanalogy Between Properly Basic Belief and Belief in God", *Religious Studies*, 26.
- \_\_\_\_\_. "Theism and Proper Basicity: A Response to Plantinga", *International Journal for Philosophy of Religion* 14 (1983).
- Hanink, J. G. "Some Questions about Proper Basicity", *Faith and Philosophy*, 4, (1987).
- Johnsen, B. C. "Basic Theistic Belief", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16 (1986).
- Kenny, Anthony. *What is Faith?*, (Oxford: Oxford U. Press, 1992).
- Lehrer, Keith. *Knowledge*, (Oxford: Oxford U. Pres, 1974).
- Malcolm, N. "The Groundlessness of Belief", *Reason and Faith*, der. S. C. Brown, (Ithaca: Cornell U. Press, 1971).
- Mavrodes G. I. "Jerusalem and Athens Revisited", *Faith and Rationality*, der. A. Plantinga ve N. Wolterstorff, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983).
- Mackie, John L. "Evil and Omnipotence", *The Problem of Evil*, der. M. M. Adams, R. M. Adams, (Oxford: Oxford U. Press, 1990).
- McLeod, M. S. "The Analogy Argument Between Properly Basic Belief and Belief in God", *International Journal for Philosophy of Religion*, 21 (1987).
- Özcan, H. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmançılık"", *An-*



- kara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Prof Dr. Necati Öner Armağanı, c. XL (1999).
- Phillips, D. Z. "Religious Beliefs and Language Games", *Philosophy of Religion*, der. B. Mitchell, (Oxford U. Press, 1971).
- Plantinga, Alvin. "Is Belief in God Rational?", *Rationality and Religious Belief*, der. C. F. Delaney, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Pres, 1979).
- \_\_\_\_\_ . "Is Belief in God Properly Basic?", *Nous* 25 (1981).
- \_\_\_\_\_ . "Reason and Religious Belief", *Faith and Rationality*, der. A. Plantinga, N. Wolterstorff, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983).
- \_\_\_\_\_ . "The Foundations of Theism: A Reply", *Faith and Philosophy*, 3, (1986).
- \_\_\_\_\_ . "God, Evil and Freedom", *The Problem of Evil*, der. M. M. Adams, R. M. Adams, (Oxford: Oxford U. Pres, 1990).
- \_\_\_\_\_ . "The Probabilistic Argument from Evil", *Philosophical Studies*, (1980).
- \_\_\_\_\_ . "Replies", *Alvin Plantinga* der. J. E. Tomberlin, P. Van Inwagen, (Dordrecht/ Boston: Reidel Pub. Co, 1985).
- Quinn, P. L. "In Search of the Foundations of Theism", *Faith and Philosophy*, 2, (1985).
- Reçber, M. S. "Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevselcilik", *Felsefe Dünyası*, 38 (2003/2).
- Robbins, J. W. "Is Belief in God Properly Basic?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 14 (1983).
- Wykstra, S. J. "Towards a Sensible Evidentialism: On the Notion of 'Needing Evidence'", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, der. W. L. Rowe, W. J. Wainwright, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich Pub., 1973).
- Wolterstorff, N. "Intoduction", *Faith and Rationality*, der. A. Plantinga, N. Wolterstorff, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983).
- Zeiss, J. "A Critique of Plantinga's Theological Foundationalism" *International Journal for Philosophy of Religion*, 28 (1990).

**Abstract: *Plantinga and the Basicity of Belief in God***

This article aims to examine Alvin Plantinga's idea that belief in God can be properly basic. In order to achieve this purpose, after giving a description of classical foundationalism in which, on Plantinga's account, the evidentialist objection to theistic belief is rooted, it provies an outline of his refutation of it and of his main contention that belief in God can be properly basic. The remainder of the article conducts a critical examination of his thesis in the light of various criticisms which may be directed at it.

**Key Words:** Plantinga, Basic Belief, God, Foundationalism, Religious Belief, Justification, Reformed Epistemology.

## KANT'TA TRANSANDANTAL BEN BİLİNCİ

Şahabettin YALÇIN\*

### Giriş

Kant'ın (1724-1804) 'benlik' (*self*) ve 'ben bilgisi' (*self-knowledge*) öğretisi, felsefesinin en zor yönlerinden biridir. Bu zorluk, kısmen onun muğlak ve zor anlaşılan dilinden ve kısmen de ben bilgisinin bizatihi kendisinden kaynaklanmaktadır. Aslında Kant'ın dört başı mamur bir benlik ve ben bilgisi kuramı bulunmamaktadır, zira Kant bu konuları sistematik bir biçimde herhangi bir yerde toplu olarak ele almak yerine onları, eserlerinin çeşitli yerlerinde değişik bağlamlarda ele alır; bu ise konunun anlaşılmasını güçleştiren bir başka nedendir. Kant'ın benlik ve ben bilgisi ile ilgili söylediklerinin çoğu *Saf Aklın Eleştirisi* (bundan sonra kısaca *SAE*)<sup>1</sup> adlı eserinde yer alsa da diğer eserlerinde de bu konulara ilişkin önemli ifadeler bulmak mümkündür. Kant, *SAE*'de benlik görüşünü ortaya koyarken değişik bağlamlarda değişik anlamlar kazanan farklı terimler kullanır. Kant'ın bu çerçevede kullandığı terimlerin başında ruh (*soul*), zihin (*mind*), özne (*subject*) ve benlik (*self*) gibi terimler gelmektedir. Bu terimlerin farklı ontolojik, epistemolojik, psikolojik, etik ve hatta teolojik implikasyonları olsa da Kant'ın transandantal felsefesinde çoğu zaman birbirinin yerine kullanıldıkları görülür. Bu nedenle, adı geçen terimleri kullanırken geçtiği bağlamlara dikkat etmekte yarar vardır. Biz bu makalede söz konusu terimlerden çoğunlukla benlik terimini kullanacağız, ama yer yer diğer terimleri de farklı bağlamlarda kullanmaktan kaçınmayacağız.

*SAE*'ne baktığımızda Kant'ın benlik ve ben bilgisi konularına ilişkin biri eleştirel ve diğeri pozitif olmak üzere iki tutum takındığını görürüz. Kant'ın eleştirel benlik görüşü, ekseriyetle *SAE*'nin 'Saf Aklın Geçersiz Çıkarımları' (*the Paralogisms of Pure Reason*) adlı bölümünde yer almaktadır. Kant burada 'Rasyonel Psikoloji' adını verdiği öğretiye bir dizi eleştiri yönelttikten sonra benliğin nasıl anlaşılması gerektiğine dair kendi öğretisini ortaya koyar. Kant'ın 'Rasyonel Psikoloji' adını verdiği öğreti, aslında Descartes'in (1596-1650) *cogito* kanıtını temel çerçeve olarak kabul ederek benliğin mahiyetine ilişkin bilgiyi salt 'Düşünüyorum' (*I think*) önermesinden çıkarmaya çalışan bir öğretilerdir. Öte yandan, Kant'ın pozitif benlik öğretisi ise daha çok iç duyudan elde edilen fenomenal benliğin ampirik bilgisine dair söylediklerinden oluşmaktadır. Biz bu makalede

\*Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

<sup>1</sup>Bu makalede adı geçen kaynaklarla ilgili bibliyografik bilgi, makalenin sonunda yer alan 'Kaynakça'da verilmiştir. Ayrıca makalede yer alan tüm çeviriler bana aittir.

lede daha çok Kant'ın eleştirel benlik öğretisini, eleştirel bir bakış açısından ele almaya çalışacağız; ancak yer yer onun pozitif öğretisine de atıfta bulunacağız, zira bu iki öğreti birbiriyle yakından ilintilidir. Kant'ın benlik öğretisine geçmeden önce Kant ile rasyonalist ve ampirist filozoflar arasındaki benliğe ve ben bilgisine ilişkin tutum farkını genel hatlarıyla kısaca ortaya koymak yerinde olacaktır.

Hem rasyonalist ve hem de ampirist öğeler içeren Kant'ın benlik öğretisi, rasyonalistler ile ampiristler arasında bir orta yol izleyerek benliğin hem nesne yönüne ve hem de özne yönüne vurgu yapar. Rasyonalistlerin ve ampiristlerin kabul ettiklerinde haklı ve fakat reddettiklerinde haksız olduklarını öne süren Kant, özne olarak benliğin (onun terminolojisi ile, düşünen benliğin) mahiyetine ilişkin *a priori* bir bilgiye rasyonel yahut entellektüel bir sezgi ile ulaşamayacağımızı söyleyerek ampiristlere hak vermesine karşılık, benliğe ilişkin tüm bilincimizin onun hakkında edindiğimiz ampirik bilgi ile sınırlı olmadığını söyleyerek ampiristlerle olan birlikteliğine son verir. Zira ampiristler, ampirik ben bilgisinin üzerinde ve ötesinde *a priori* bir ben bilincinin olmadığını öne sürerken Kant, ampirik ben bilgisine ek olarak özne olarak benlik hakkında *a priori* bir bilince sahip olduğumuzu iddia eder. Kant'ın 'transandantal ben-bilinci' adını verdiği bu saf yahut *a priori* ben bilinci, aslında tam anlamıyla bilgi olmasa da (zira Kant'a göre bilgi, sezginin (*Anschauung*) varlığını gerektirir, ama burada sözü edilen bilinçte saf ya da ampirik herhangi bir sezgi yoktur) genel olarak Kant'ın bilgi kuramında ve özel olarak da onun ben bilgisi görüşünde son derece önemli bir rol oynar. Zira bu saf ben bilinci, Kant'a göre, *a priori* veya ampirik her türlü nesne bilgisinin transandantal koşuludur.

Öte yandan, bilgi edinme sürecinde benliğin öznel yönünün (ya da özne olarak benliğin) önemini vurgulayarak rasyonalistlerle hemfikir olan Kant, çok önemli bir konuda yani özne olarak benliğin mahiyetine ilişkin rasyonel bir sezgi yoluyla bilgi sahibi olmayacağımızı söyleyerek onlardan ayrılır. Zira Kant'a göre özne olarak benliğin mahiyetine ilişkin *a priori* bir bilgi edinebilmemiz için bizim entellektüel sezgiye sahip olmamız gerekir. Ama Kant'a göre insanlarda böyle bir sezgi mevcut değildir. Kant'a göre benliğe ilişkin bilgi, tıpkı diğer tüm nesnelerin bilgisi gibi bir takım transandantal yahut *a priori* koşullara tabidir. Başka bir ifadeyle, Kant, rasyonalistlerin aksine, bilgi konusunda fiziksel nesnelerin bilgisi ile benliğe ilişkin bilgimiz arasında bir ayırım yapmaz. Bilindiği üzere, rasyonalistlere göre kişinin kendisine ilişkin bilgisi, fiziksel nesnelerin bilgisinden daha emin ve daha kesindir, çünkü ben bilgisi doğrudan bir sezgi ile elde edilirken fiziksel nesnelerin bilgisi duylardan gelen verilere dayanır. Bu görüşe kuşku ile yaklaşan Kant, her türlü bilginin bir takım transandantal koşullara uyması gerektiğini ve bu nedenle aralarında bu anlamda herhangi bir farklılık bulunmadığını öne sürer. Bu yüzden, Kant'ın düşünen benliğe ilişkin transandantal bilinç kavramını rasyonalistlerin entellektüel sezgisiyle karıştırmamak gerekir, zira Kant'ın transandantal ben bilinci, rasyonalistlerin entellektüel sezgisinin aksine, benliğin mahiyetine ilişkin herhangi bir *a priori bilgi* sağlamaz. Kant'ın özgün benlik anlayışını ele alırken bu genel çerçeveyi göz

önünde bulundurmakta yarar vardır.

### **Kant ve Transandantal Benlik**

Kant, *SAE*'nde, tıpkı fiziksel alanda yaptığı fenomen-numen ayırımını benlik alanında da yaparak fenomenal benlik ile numenal benliğin birbirinden farklı olduğunu söyler. Aslında fenomenal benlik-numenal benlik ayırımı, fiziksel alanda yapılan fenomen-numen ayırımında gizli olarak bulunmaktadır, zira transandantal felsefede fenomenal benlik, fenomenal dünyanın bir parçası olarak kabul edilir. Fenomenal benlik, fenomenal dünyanın bir parçası olduğu için de fiziksel nesnelere tabi olduğu aynı transandantal koşullara (hissetme yetisinin saf formlarına yani zaman ve mekana ve idrak yetisinin saf kavramlarına yani 'kategori'lere) tabidir. Öte yandan, numenal benlik ise prensip itibarıyla, zaman ve mekanda yer almadığı ve kategorilerin altına düşmediği için fenomenal dünyanın bir parçası değildir ve bu nedenle kendisi hakkında hiç bir bilgiye sahip olamayız. Kant'ın fenomenal benlik ile numenal benlik arasında yaptığı ayırım bir çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bu ayırımı yöneltilen en önemli eleştirilerden biri, bu iki benliğin iki farklı ontolojik entite olup olmadıkları ve eğer öyleyse aralarında ne tür bir ilişkinin olduğudur. Bazı Kant yorumcuları fenomenal benlik ile numenal benliğin iki farklı varlık olduklarını iddia etmişse de çoğu yorumcu, bunların iki farklı varlık olmaktan ziyade tek bir varlığın farklı veçheleri olduğunu öne sürmüşlerdir. *SAE*'nde her iki yorumu destekleyen pasajlar olsa da ikinci yorumun Kant'ın temel felsefi niyet ve varsayımlarıyla daha çok örtüştüğünü düşünüyoruz. İkinci yorumunun daha isabetli olduğuna dair en kuvvetli delillerden biri hiç kuşkusuz *Anthropology from a Pragmatic Point of View* adlı eserindeki şu ifadelerdir: "Benlik...maddi olarak değil, fakat biçimsel olarak ikidir; yani temsil edildiği tarz itibarıyla iki, ama içeriği itibarıyla tektir".<sup>2</sup>

Ancak Kant'ın benlik kategorileri fenomenal ve numenal benlik ile sınırlı değildir. O, bu iki benliğe bir üçüncüsünü de ekler: 'Transandantal yahut düşünen benlik'. Kant, transandantal benlik ve benlik bilincinin ne olduğunu söylemeden önce bu benliğin ne olmadığını belirtir. Genelde rasyonalistlerin ve özelden de Descartes'ın düşünen benlik konusunda geçersiz çıkarımlarda bulunduğunu iddia eden Kant, düşünen benlik konusunda *a priori* bilgi sahibi olunamayacağını öne sürer. Kant'ın 'Rasyonel Psikoloji' adını verdiği bu öğretiyi, benliğin mahiyetine ilişkin *a priori* bilgiyi benliğin salt düşünme kapasitesinden (yani 'Düşünüyorum' önermesinden) çıkarmaya çalışan metafizik bir öğretilerdir. 'Düşünüyorum' önermesinin 'Rasyonel Psikoloji'nin tek kaynağı olduğunu öne süren Kant, bu öğretiyi savunanların sözkonusu önermeden benlik hakkındaki tüm *a priori* bilgilere ulaşmaya çalıştıklarını söyler.<sup>3</sup>

Daha belirgin bir ifadeyle, Kant, 'Rasyonel Psikoloji' savunucularının 'Düşünüyö-

<sup>2</sup>Kant, *Anthropology...s. 15n.*

<sup>3</sup>*SAE, A343/B402.*

rum' önermesinden benliğin yalın, tinsel ve tözsel bir varlık olduğunu çıkarmaya çalıştıklarını söyler. Bu ifadeler Descartes'ı hatırlatmaktadır; zira Descartes, bizim entellektüel yahut rasyonel bir sezgi ile ruhun yalın ve tinsel bir töz olduğunu (*res cogitans*) ve diğer yaratılmış tözden yani maddeden (*res extensa*) tamamen farklı olduğunu bildiğimizi iddia etmişti. Descartes'a göre biz, benliğimizin içeriğini doğrudan bir sezgi ('açık ve seçik bir algı') ile biliriz; bu da bize benliğimizin yalın ve tinsel bir töz olduğunu gösterir. Kant ise bunu şiddetle reddeder, zira ona göre insanlarda entellektüel sezgi yoktur, sadece duyuşsal sezgi vardır. Transandantal felsefede entellektüel sezgi yalnızca Tanrı'ya aittir. Kant, 'Rasyonel Psikoloji' taraftarlarının benlik hakkında öne sürdüğü bu ve benzeri iddiaların aşağıdaki geçersiz çıkarıma dayandığını iddia eder:

- “Özne olmak dışındaki herhangi bir şekilde düşünülmemeyen bir varlık, özne olmak dışında herhangi bir şekilde varolamaz; ve dolayısıyla da töz olmak zorundadır.
- Düşünen bir varlık, salt böyle bir şey olarak görüldüğünde, özne olmak dışında herhangi bir halde düşünülemez.
- Dolayısıyla, düşünen varlık, sadece böyle bir şey olarak yani töz olarak varolabilir”.<sup>4</sup>

Kant'a göre bu çıkarım geçersizdir, zira onda belirsiz bir orta terim bulunmaktadır. Büyük öncülde 'düşünülen şey' terimi, genel olarak nesne yani sezgide verilebilen ve kategorilerin altına düşebilen bir nesne ile olan ilişkisi itibarıyla ele alınmışken, küçük öncülde bu terim, sezgi yahut kategorilere herhangi bir göndermede bulunmaksızın salt benlik bilinci ile olan ilişkisi itibarıyla anlaşılmıştır. Başka bir ifadeyle, büyük öncülde benlik, bir nesne olarak görülmüşken, küçük öncülde salt bir özne olarak görülmüştür. Dolayısıyla, der Kant, “Bu çıkarımın sonucu, 'Ben, bir özne olarak varolmanın dışında herhangi bir şekilde varolamam' önermesi değil, 'Ben kendi varoluşumu düşünürken kendimi ancak yargının öznesi olarak düşünebilirim' önermesidir. Bu ikinci önerme ise benim varoluş tarzımı herhangi bir şekilde aydınlatmayan analitik bir önermedir”.<sup>5</sup>

Bu kanıtı Saf Akılın diğer 'Geçersiz Çıkarımlar'ına da uygulayan Kant'a göre önermenin benliğin tözsellliğini ele alan birinci 'Geçersiz Çıkarım'da 'Rasyonel Psikoloji' taraftarları, düşüncenin mantıksal öznesi olarak benlik ile töz olarak benliği birbirine karıştırmaktadırlar. Kant'a göre birinci iddia analitik bir önerme iken ikincisi, sentetik a priori bir önermedir ve dolayısıyla birinciden çıkarılamaz. Benliğin yalınlığını yahut birliğini ele alan ikinci 'Geçersiz Çıkarım' konusunda ise Kant, mantıksal olarak yalın ve bütüncül bir benliğin, deneyimin transandantal koşulu olduğunu söylerken, bunun analitik bir önerme olduğunu ve dolayısıyla bize benliğin yalın bir töz olduğu bilgisini veremeyeceğini öne sürer. Kant benzer şeyleri, zamanda değişmeyerek kendi kendisiyle özdeş kalan benliği konu alan üçüncü 'Geçersiz Çıkarım' ve benliğin kendi varoluşuna ilişkin bilincini ve dolayısıyla ruh-beden sorununu ele alan dördüncü 'Geçersiz Çıkarım' hak-

<sup>4</sup>SAE, B410-11.

<sup>5</sup>SAE, B412n.

kında da söyler.

Kant, dördüncü 'Geçersiz Çıkarım'ın konusu olan ve onun döneminde oldukça popüler bir konu olan (aslında hâlâ popüler bir konudur bu) ruh ve beden arasındaki ilişki konusunda şunları söyler: Benim başka herhangi bir şeyden farklı bir düşünen varlık olarak kendimin bilincinde olmam, analitik bir doğrudur; ama bu, benim bir bedene sahip olmadan varolabileceğim anlamına gelmez, zira ben, "...benim dışımda varolan ve bana temsiller veren nesnelere olmaksızın sahip olduğum bu ben bilincinin mümkün olup olmayacağını..." bilemem.<sup>6</sup> Kant böylece Descartes'ın ve diğer bazı filozofların karşı karşıya kaldığı ruh-beden sorunuyla uğraşmak zorunda kalmamıştır, zira Kant, benliği, bedenden tamamen farklı tözsel bir varlık olarak görmemektedir. Onun şu pasajda belirttiği gibi, belki de içsel ve dışsal tezahürlerin temelinde aynı şey yatmaktadır: "Ne dışsal tezahürlerin temelinde yatan *transandantal nesne* ve ne de içsel sezginin altında yatan şey, kendi içinde madde yahut düşünen bir varlıktır; her ikisinin temelinde yatan ve bizce bilinmeyen bu şey, bize birincisinin ampirik kavramını ve ikincisinin de varoluş tarzını vermektedir".<sup>7</sup>

Kant'ın 'Rasyonel Psikoloji'ye yönelttiği eleştirilerin dayandığı kanıtların, onun SAE'ndeki diğer argümanlarına oranla genelde daha sağlam ve daha tutarlı oldukları iddia edilmiştir. Bir çok Kant yorumcusu, Kant'ın 'Rasyonel Psikoloji'nin benliğin mahiyetine ilişkin öne sürdüğü iddiaları çürütmede başarılı olduğunu düşünür. Gerçekten de Kant, benliğin mahiyetinin *a priori* bir sezgi ile bilineceğine ilişkin iddiayı reddetmede tutarlı görünmektedir, zira transandantal felsefede tüm beşeri sezgi duyusaldir ve dolayısıyla entellektüel sezgiye yer yoktur. Gerçi Kant, ilk dönemlerinde entellektüel sezginin mümkün olduğunu düşünmüştür, ama daha sonra bu görüşünü değiştirmiş ve insanlarda entellektüel (*a priori*) sezginin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Dolayısıyla, benliğin düşünülmür bir nesne olarak bilgisinin mümkün olduğunu ima eden SAE'ndeki şu pasajı önceki görüşlerinin izlerinin henüz tamamen silinmediğine örnek olarak gösterebiliriz: "Kendisi dışındaki diğer her şeyi salt duyularıyla bilen...insan, kendisini de saf ben bilinci ile bilir; bu bilinç ise duyuların izlenimlerinden gelen bir bilinç değil, onun eylemlerinden ve içsel belirlemelerinden kaynaklanan bir bilinçtir. Dolayısıyla, insan, bir yandan kendisine fenomen olarak ve diğer yandan da hissetme kapasitesine ait olmayan bazı yetileri nedeniyle kendisine salt *düşünülmür (entellektüel) bir nesne* olarak görünür".<sup>8</sup>

### 'Düşünen Şey'

Kant, 'Rasyonel Psikoloji'ye ilişkin eleştirilerini sıraladıktan sonra 'Düşünüyorum'

<sup>6</sup>SAE, B409.

<sup>7</sup>SAE, A379-80.

<sup>8</sup>SAE, A546-7/B574-5, vurgu bize ait.

önermesinin ne anlama geldiğini ve bunun bize benlik hakkında ne tür bir bilinç verdiğini inceler. Kant'a göre 'Düşünüyorum' önermesi, bize sadece düşünen bir benliğin olduğunu gösterir, ama onun mahiyetinin ne olduğunu göstermez.<sup>9</sup> Yani bu benliğin yalın, tinsel veya ölümsüz bir töz olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi vermez. Zaten Kant düşünen benlik hakkındaki bu bilincin bilgi olmadığını sadece saf bir bilinç olduğunu söyler. Kant'ın 'transandantal ben bilinci' adını verdiği bu bilinç, transandantal fel

sefede daha çok epistemolojik rolü itibarıyla ön plana çıkar: "Dolayısıyla, tüm sezgi içeriği, bu içeriği kendinde barındıran tek bir öznde 'Düşünüyorum' ile zorunlu bir ilişki içerisindedir. Fakat bu temsil, *kendiliğinden (spontane)* meydana gelen bir aktır ve bu yüzden hissetme yetisine ait değildir. Onu ampirik ben bilincinden ayırmak için ona *saf ben bilinci* adını veriyorum. Bu bilinç, *orijinal bir ben bilincidir*, zira o, 'Düşünüyorum' temsilini (bilinçte her zaman tek ve aynı olan bu temsil, diğer tüm temsillere eşlik edebilen bir temsildir) meydana getirmesine karşın kendisi herhangi bir başka temsil gerektirmeyen bir bilinçtir".<sup>10</sup> Kant'ın düşüncenin formel yahut mantıksal öznesi olarak betimlediği bu düşünen benlik, kategorilerin kaynağı ve transandantal zeminidir ve bu nedenle de mutlak bir birliğe sahiptir "...düşünce öznesinin mutlak birliğine ihtiyacımız vardır, aksi taktirde 'Düşünüyorum' (bir temsildeki içeriği) diyemezdik".<sup>11</sup>

Düşünen benliğin transandantal felsefedeki rolü yaşamsal olmasına karşın onun mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi edinmemizin mümkün olmaması şaşırtıcı gelebilir, ama Kant'a göre benliğin mahiyetine ilişkin herhangi bir bilgi, sentetik bir bilgi olduğundan 'Düşünüyorum' gibi analitik önermeler bize bu benliğin mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermez. Ayrıca sentetik yargılar da sezgiyi gerektirdiğinden ve bizde de entellektüel sezgi olmadığından düşünen benliğin mahiyeti hakkında bilgi edinmek mümkün değildir: "Eğer birisi bana 'Düşünen bir şeyin mahiyeti nedir?' sorusunu sorarsa, ona verebileceğim herhangi bir *a priori* yanıtım yoktur. Zira bu sorunun yanıtı sentetik olmak zorundadır - analitik bir yanıt, belki düşüncenin ne olduğunu açıklayabilir, ama bunun ötesinde bu düşüncenin varoluş imkanını sağlayan şey hakkında herhangi bir bilgi veremez".<sup>12</sup>

Ancak bu demek değildir ki biz, düşünen benlik hakkında tamamen karanlıktayız. Kant'a göre biz bu benliğin mahiyeti hakkında bilgi sahibi olamazsak bile onun hakkında *a priori* bir bilince sahip olabiliriz. Kant'a göre bu bilinç, ne bir sezgidir ve ne de bir kavramdır; bu bilinç, içi boş bir 'düşünce' yahut 'yalın bir temsildir'. Bu yalın temsil, benliğin mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermez, ama onun varoluşu ve işlevleri hakkında saf bir bilinç sağlar: "Ne var ki bu 'Ben', bir sezgi olmadığı gibi bir kavram da

<sup>9</sup>SAE, A346/B404.

<sup>10</sup>SAE, B132.

<sup>11</sup>SAE, A354.

<sup>12</sup>SAE, A398.

değildir; o sadece bilincin formudur...".<sup>13</sup> Yani düşünen benliğin ne tür bir varlık olduğunu bilmesem bile onun düşünen bir varlık olarak var olduğunu söyleyebilirim, zira benlik, düşünen bir özne olarak deneyimin mümkün olması için zorunlu bir önkoşuldur: "...sentetik orijinal ben bilincinin birliğinde ben, sadece var olduğumun bilincindeyim, kendi içinde ben yahut tezahür eden ben olarak değil. Bu *temsil* bir *düşünce*dir, bir *sezgi* değil".<sup>14</sup>

Kant'ın 'Düşünüyorum' önermesiyle ifade ettiği bu transandantal ben bilinci, düşünen benlik hakkında saf bir bilinç sağlamanın yanında bir de genel olarak bilginin oluşmasında son derece önemli bir rol üstlenir. Bu bilinç, kategorilerin birliğinin ve dolayısıyla sezgi içeriğinin sentetik birliğinin kaynağıdır: "Tüm sezgi verilerini önceleyen ve tüm nesnelere temsillerinin ancak onunla ilişki içerisinde bulunmasıyla mümkün olduğu bu bilincin birliği olmasaydı hiç bir bilgi, bilgiler arasında hiç bir bağlantı ya da birlik mümkün olmazdı. İşte ben bu değişmez, saf, orijinal bilince *transandantal ben bilinci* adını veriyorum".<sup>15</sup> Transandantal felsefede saf ben bilincinin tam bir bilgi olarak görülmemesine karşın, bu bilinç, Kant'ın bilgi felsefesinde yaşamsal bir rol oynar. Bunu Kant'ın transandantal ben bilincinin tüm bilginin zorunlu ve evrensel koşulu olduğuna ilişkin iddiasında açıkça görebiliriz. Zira Kant, transandantal ben bilincinin (yani 'Düşünüyorum' önermesinin), *a priori* olsun *a posteriori* olsun tüm bilgiye eşlik etmesi gerektiğini söyler: "...tüm deneyimi önceleyen ve onu mümkün kılan bir koşulun olması gerekir".<sup>16</sup> Kant'a göre bu koşul düşünen benliktir, zira deneyim, hem iç ve hem de dış duydudan gelen farklı tezahürlerin (*appearances*) birbirine bağlanması ve düzene sokulması (yani sentezlenmesi) sonucu oluşur. Bu sentez ise bir takım zorunlu kuralların yani saf kavramların (kategorilerin) kılavuzluğunda yapılır. Kategorilerin transandantal yahut ontolojik zemini de transandantal ben bilincinin birliğidir. Başka bir ifadeyle söylersek, duylardan gelen temsillerin nesnelere dönüşebilmesi için onların aynı özneye ait temsiller olarak birleştirilmesi ve kendilerine birlik verilmesi gerekir. Kant bunu şu şekilde dile getirir: "Bir sezgide verilen farklı temsiller, eğer tek bir ben bilincine ait olmazlarsa o zaman bunların birlik kazanabilmeleri ve *benim* olabilmeleri mümkün değildir. *Benim* temsillerim olarak bunlar, ancak tek bir evrensel ben bilinci altında birliğe sahip *olabilirler*, zira aksi takdirde bunların istisnasız bana ait olmaları imkansızdır".<sup>17</sup>

Bu pasajlardan anlaşılacağı üzere, Kant, tüm deneyimin yahut temsilin bilinç içerdiğini ve tüm bilincin de (en azından insan bilincinin) *ben* bilinci içerdiğini iddia etmek-

<sup>13</sup> SAE, A382.

<sup>14</sup> SAE, B157.

<sup>15</sup> SAE, A107.

<sup>16</sup> SAE, A107.

<sup>17</sup> SAE, B132-3.



tedir<sup>18</sup>. Onun 'Düşünüyorum' yargısının tüm deneyimin temelinde yer aldığına dair iddiası, bunun açık bir kanıtıdır. Zira Kant'ın bilgi kuramına göre ancak idrakın birer fonksiyonlarından ibaret olan yargılar bilgi statüsündedir; ve dolayısıyla idrak yahut düşünce her bilgi yargısına eşlik etmek durumundadır. Başka bir ifadeyle söylersek, 'Düşünüyorum' yargısı, düşünce öznesi olarak, tüm bilgi yargılarına - *a priori* yahut *a posteriori* - eşlik etmek zorundadır. Bu ise temsilleri tek bir ben bilinci etrafında birleştirmek suretiyle onlara bilişsel değerini verir: "'Düşünüyorum' yargısının tüm temsillerime eşlik etmesi gerekir, aksi taktirde bende temsil edilen ama düşünülmeyen bir şeyin olduğu ortaya çıkar ki bu da temsilin mümkün olmadığı anlamına gelir, en azından benim için bunun bir hiç olduğu anlamına gelir".<sup>19</sup> Yani temsiller, tek bir özdeş benliğe atfedilebilirler: "Zira ancak tüm algıları tek bir bilince (orijinal ben bilinci) atfedersem onların bilincinde olduğumu söyleyebilirim".<sup>20</sup>

Daha önce işaret edildiği üzere, temsiller, kategoriler ışığında transandantal ben bilincine dayanan transandantal muhayyile tarafından sentez edilirler. Dış ve iç duyudan gelen duyuşsal temsilleri yeniden üretip sentezlemek için bu temsillerin tek bir bilince yani kalıcı ve özdeş bir benliğe atfedilebilmeleri gerekir. Kant, benliğin mutlak birliği ve özdeşliğinin transandantal ben bilincinin analitik bir sonucu olduğunu belirtir: "Fakat ben bilinci, transandantal bir temsil olduğundan, kendi kendisiyle aynı ve özdeş olmanın ayrılmaz bir parçasıdır ve bu da *a priori* olarak kesindir".<sup>21</sup> Başka bir ifadeyle, bu analitik birlik yahut özdeşlik, ben bilincinin sentetik birliğine dayanır. Bu kalıcı ve özdeş benlik ise Kant'a göre, düşünen benliktir ve bu nedenle, düşüncenin mantıksal öznesi olarak işlev görebilmesi için bileşik değil yalın olmak zorundadır, çünkü "... onun bileşik bir şey olduğunu düşünürsek o zaman onun her parçası, düşüncenin bir parçası olur ve ancak onların hepsi beraber tüm düşüncüyü meydana getirmiş olur. Fakat bu tutarlı bir şey değildir, zira farklı varlıklara dağıtılan temsiller (örneğin, bir mısranın sözcükleri), hiç bir zaman bir düşünce (bir mısra) meydana getiremezler. Dolayısıyla, bir düşüncenin bileşik bir şeyde varolması mümkün değildir".<sup>22</sup>

### 'Düşünüyorum' ve 'Varım' Önergeleri

Kant'a göre düşünen benliğin transandantal bilinci, aynı zamanda bir öznenin yani düşünen benliğin *varoluşunun* bilincidir. Kant'a göre 'Ben varım' yargısı zaten 'Düşünüyorum' yargısının içinde gizli bir biçimde vardır, yani bu önerme analitik bir önerme-

<sup>18</sup> Kant burada tüm bilincin ben bilinci gerektirdiğini söylerken insan bilincine atıfta bulunmaktadır; zira ben bilincine sahip olmadığımız düşündüğümüz hayvanların da bir tür nesne bilincine sahip olduğu söylenebilir.

<sup>19</sup>SAE, B131-2.

<sup>20</sup>SAE, A122.

<sup>21</sup>SAE, A113.

<sup>22</sup>SAE, A352.

dir. Onun ifadesiyle: “‘Düşünüyorum’ yargısı, kendi varoluşumu belirleyen aktı ifade eder. Varoluş, zaten bu yargının içerisinde mevcuttur, fakat onda bu varoluşun tarzı yani onun içeriği verilmemiştir”.<sup>23</sup> Başka bir ifadeyle, Kant’a göre, ‘Düşünüyorum’ ve ‘Ben varım’ önermelerinin ifade ettiği şey aynıdır. Ancak hemen belirtelim ki, bu önerme analitik bir önerme olduğundan sezgiden yoksundur. Kant’ın deyişiyle bu önerme benliğin mahiyeti hakkında bize hiç bir şey söylemeyen ‘belirsiz bir algıdır’. Kant’ın bu iki önermeyi aynı sayması, Descartes’in *cogitosuna* bir yanıt niteliğindedir, zira Kant, *cogitonun* bir totolojiden başka bir şey olmadığını söyler: “Kartezyen çıkarım denilen şey yani *cogito, ergo sum*, gerçek bir totolojidir, zira *cogito (sum cogitans)*, zaten varoluşumu içinde barındırmaktadır”.<sup>24</sup>

Kant bu önermelerin ‘belirsiz bir algı’ olduğunu söylemesine karşın bunların yine de ampirik olduğunu öne sürer; bu önerme ampiriktir zira bunun gerçekleşmesi için mutlaka duysal sezgiye ihtiyaç vardır. Kant’a göre ‘Düşünüyorum’ önermesi, analitik bir önerme değildir, zira bu önerme, düşünen benlik ile düşünme aktı arasında zorunlu bir bağın varolduğunu göstermez. Düşünme faaliyeti ancak sentezlenebilecek duysal malzeme olduğunda mümkün olduğundan düşünme, duysal sezgiye bağlı olacaktır: “...hissetme yetisine ait olan duyum, bu varoluşsal önermenin temelinde yer alır”.<sup>25</sup> Ancak hemen belirtelim ki, ‘Düşünüyorum’ önermesinin kendisi ampirik bile olsa ondaki ‘Ben’ öznesi ampirik bir özne değildir. Gerçi öznenin bilincine varmak için mutlaka bir duysal sezgiye ihtiyaç vardır, ama düşünen öznenin (benliğin) bilincinde herhangi bir ampirik unsur söz konusu değildir. Ne var ki, bazı Kant yorumcuları, bunun tersini öne sürmüşlerdir. Örneğin Allison’a göre duysal sezgi ‘Düşünüyorum’ önermesinin gerçekleşmesi için zorunlu olduğundan bu önermenin öznesinin yani ‘Ben’in ampirik unsur içerdiğini iddia eder: “...gerçek bir düşünme (‘gerçek bir şey’) bilinci olan ben bilinci, da-ima ampirik bir unsur içerir”.<sup>26</sup> Ancak Allison’ın iddiası Kant’ın transandantal bilince ilişkin ifadeleriyle çelişmektedir, zira Kant transandantal benliğin ampirik unsur içermediğini açıkça söyler.

Daha önce işaret edildiği üzere, Kant’a göre düşünen benlik, salt bir ‘temsil’ yahut sezgiden yoksun bir ‘düşünce’dir: “Bu düşünen ben ya da o veya şey ile düşüncelerin transandantal öznesinden başka bir şey temsil edilmez = x”.<sup>27</sup> Descartes’in aksine Kant, düşünen benliğin değişmez, yalın, immateryal bir töz olduğu iddiasını reddeder. Kant’a göre bizim düşünen benliğin Descartes’in iddia ettiği gibi değişmeden kalan bir töz olduğ-

<sup>23</sup>SAE, B158n.

<sup>24</sup>SAE, A355.

<sup>25</sup>SAE, B422n.

<sup>26</sup>Allison, ss. 280-1. Öyle görülüyor ki, Allison, ‘gerçek bir şey’i ‘ampirik bir şey’ ile özdeşleştirmektedir; bu ise ‘gerçek olanı’ ‘empirik olan’ ile sınırlandırmayan Kant’ın gerçeklik anlayışıyla uyumsuzdur.

<sup>27</sup>SAE, A346/B449.

nu söyleyebilmemiz için onun hakkında entelektüel sezgiye sahip olmamız gerekir; ki böylece onun hakkında bilgi sahibi olabilelim. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, Kant, insanlarda entelektüel sezginin olmadığını bir çok kez dile getirir: “İmdi, bende zamanın belirlenen şeyde yaptığı gibi *belirleyeni* veren (ben ancak onun spontaneliğinin bilincinde olabilirim) ve *belirleme* aktını önceleyen başka bir ben sezgisi olmadığı için kendi varoluşumu aktif bir benlik olarak belirleyemem; benim yapabileceğim tek şey, kendime düşüncemin yani belirlemenin spontaneliğini temsil etmektedir; bu taktirde benim varoluşum hâlâ sadece duyusal olarak yani bir tezahürün varoluşu olarak belirlenebilir. Fakat kendimi *tinsel* bir varlık olarak görmem, bu spontanlık sayesinde”.<sup>28</sup>

### Benlik ve Kategoriler

Transandantal felsefede varoluş bir kategoridir ve varoluş kategorisi, “belirlenmemiş olarak verilen bir nesneye değil de bizim hakkında kavram sahibi olduğumuz ve bu kavramın dışında bir gerçekliği olup olmadığını araştırdığımız bir nesneye uygulanabilir”.<sup>29</sup> Bizde ise düşünen özneye ilişkin belirlenmiş bir kavram olmadığından (zira Kant’a göre bizde düşünen özneye ilişkin salt ‘belirlenmemiş bir algı’ yahut ‘bilinç’ bulunmaktadır) ve düşünen benlik de zaten kategorilerin zemininde yer aldığından varoluş kategorisi düşünen benliğe uygulanamaz, zira biraz önce de ifade edildiği üzere kategoriler ancak ‘belirlenmiş algılara’ uygulanır; bu nedenle, kategorileri düşünen benliğe uyguladığımızda ortaya kısır bir döngü çıkacaktır. Bu konuda Kant şöyle der: “Biz böylece kendini yalın ve zamanda değişmeden kalan bir töz ve diğer tüm varoluşun kendisinden çıkarıldığı bir varoluş müteakabili olarak gören düşünen ‘ben’in (ruh), *kendisini kategoriler vasıtasıyla bilmediğini*, ama kategorileri ve onların vasıtasıyla tüm nesnelere mutlak ben bilincinin birliğinde ve dolayısıyla *kendisinin vasıtasıyla bildiğini* söyleyebiliriz. Bir nesneyi bilmem için ön koşul olan bir şeyi nesne olarak bilmem mümkün olmadığı ve belirleyen benliğin (düşüncenin) belirlenen benlikten (düşünen özne) ayrı olduğu - tıpkı bilginin onun nesnesinden ayrı olduğu gibi - aşikârdır.”<sup>30</sup>

Birçok Kant yorumcusu, Kant’ın kategorilerin düşünen benliğe uygulanamayacağına ilişkin kanıtının geçersiz olduğunu düşünür. Örneğin Gram, Kant’ın söz konusu kanıtının bir yanlış anlamaya dayandığını öne sürer: “Kategorilerin mantıksal olarak bir benliğin varlığına dayandığını göstermek bir şey, bundan kategorilerin benliğe uygulanamayacağını çıkarmak başka bir şeydir, zira kategorilerin benliğe uygulanması varoluşsal bir dayanağa ilişkin iddianın sonucu değildir”.<sup>31</sup> Gram, kategorilerin düşünen benliğe mantıksal yahut varoluşsal olarak bağlı olması gerçeğinin, kategorilerin düşünen ben-

<sup>28</sup>SAE, B157n.

<sup>29</sup>SAE, B422n.

<sup>30</sup>SAE, B401-2.

<sup>31</sup>Gram, s. 76

liğe uygulanamayacağı anlamına gelmediğini düşünür. Gram, Kant'ın kategorilerin zeminini olarak düşünen benliğin kategoriler vasıtasıyla bilinmeyeceğine ilişkin kanıtını şu şekilde özetler:

- 1) Kendimi bilmem, ancak kategorileri sezginin içeriğine uyguladığının bilincinde olmamla mümkündür.<sup>32</sup>
- 2) Fakat benlik (transandantal ben bilinci), "kategorilerin mümkün olmasını sağlayan şeydir".<sup>33</sup>
- 3) Dolayısıyla benlik, "*kendini kategoriler vasıtasıyla bilmez*, bilakis kategorileri ve onların vasıtasıyla tüm nesnelere mutlak bir ben bilinci birliği içerisinde yani kendi dolayısıyla bilir".<sup>34</sup>
- 4) "Bir nesneyi bilmem için gerekli olan bir şeyi bir nesne olarak bilemem".<sup>35</sup>
- 5) Dolayısıyla, "düşüncelerin sentezindeki birliği, bu düşüncelerin öznesindeki algılanmış bir birlik olarak algılamaktan daha doğal ve yanıltıcı bir illüzyon yoktur".<sup>36</sup>

Gram, bu kanıtın (4)'teki 'nesne' teriminin anlamının belirsizliğine dayandığını ve dolayısıyla geçersiz olduğunu öne sürer. Gram'a göre eğer (4)'te geçen 'nesne' terimini bir kurala göre sentezlenen algısal içerikler kümesi olarak anlarsak, o zaman bu gerçekten de Kant'ın ifade ettiği kısır döngüye düşülecektir. Fakat eğer 'nesne' terimi, "birinin kendi zihinsel tarihine atfedilebilecek herşey olarak" anlaşılırsa o zaman, bu kısır döngü yok olacaktır, zira benlik, kategori konusu olan bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, Gram'a göre, Kant'ın kanıtı, sentez aktı ile birleştirme aktının birbirine karıştırılmasına dayanmaktadır. Gram'a göre, sentezle elde edilen bilginin kategorilerin sezgiye uygulanmasını zorunlu kılmasına karşın, benlik bilgisini de içeren birleştirmeye elde edilen bilgi, böyle bir uygulamayı zorunlu kılmaz: "Burada döngü, benliği kategoriyal olarak belirlenmiş bir nesne olarak bilmekten kaynaklanmaktadır, yoksa benliği, bir kişinin kalıcı zihinsel tarihine ait olan algı aktılar dizisinin birleştirilmesinden oluşan bir nesne olarak bilmekte herhangi bir döngü yoktur".<sup>37</sup>

Gram'a göre düşünen benliğin bilgisi, kategorilere göre işleyen ve dolayısıyla kuralara dayanan senteze dayanmaz, bilakis, kategorilere dayanmayan birleştirme aktlarına dayanır: "Transandantal ben bilincinin bizim genel olarak sentez yapma yetimiz olduğu gerçeği, onu mantıksal olarak her türlü sentezin zorunlu koşulu yapacaktır. Fakat bu, onu sadece kurallı yapılan sentezlerin koşulu yapacak ve fakat kuralsız yapılan sentezlerin yani salt birleştirmelerin (*Verbindungen*) koşulu yapmayacaktır. İçeriğin sentezlenmesi

<sup>32</sup>SAE, A401.

<sup>33</sup>SAE, A401.

<sup>34</sup>SAE, A402.

<sup>35</sup>SAE, A402.

<sup>36</sup>SAE, A402.

<sup>37</sup>Gram, s. 76.

ile birleştirilmesi arasındaki fark, benliğin de sentezin değil ama birleştirmenin nesnesi olabilmesini mümkün kılmaktadır”.<sup>38</sup> Gram buradan şu sonuca ulaşır: “Biz böylece Kant’ın kategorilerini benliğe uygulamadan benlik bilgisini elde etmiş olduk. Kant’ın bu konudaki kanıtı, benlik bilgisinin imkansızlığını değil, kategori yoluyla elde edilen benlik bilgisinin imkansızlığını göstermektedir”.<sup>39</sup>

Gram’ın kanıtına baktığımızda görürüz ki, onun Kant’ın kategorilerin benliğe uygulanamayacağına ilişkin iddiasına yönelttiği eleştiri bir dereceye kadar makuldür, zira kategorilerin varoluşsal olarak düşünen benliğe dayanması, onların düşünen benliğe uygulanmasına engel değildir. Burada mantıksal öncelik ile varoluşsal önceliği birbirine karıştırmamak gerekir. Dolayısıyla, kategoriler benliğe uygulanabilir, ama burada herhangi bir sezgi olmadığı için benlik hakkında herhangi bir bilgi sağlamaz. Bu ancak benlik hakkında ‘içi boş bir düşünce’ yahut ‘salt bir bilinç’ sağlar. Kanaatimce Kant, kategorilerin benliğe uygulanamayacağını söylerken bunu kastetmiştir. Ne var ki, Gram, aynı zamanda, benlik bilgisinin sentez aktının değil, kategori gerektirmeyen birleştirme aktının bir sonucu olduğunu iddia eder. Ancak bu iddianın temelsiz olduğu açıktır, zira, Kant açık bir biçimde, her türlü nesne bilgisinin kategorilerin klavuzluğunda işleyen yani kurallara dayanan *sentezi* gerektirdiğini söyler. Bu da demektir ki, Kant’a göre sezgi içeriğini sentezlemeden salt birleştirmek, bizi nesne bilgisine götürmez. Aslında Kant’ın *SAE*’deki tüm çabası da kategorisiz bilginin mümkün olmadığını göstermektir. Dolayısıyla, Gram’ın bu iddiası temelsizdir ve hiç bir metinsel kanıtı dayanmamaktadır.

### **Transandantal Ben Bilinci: Çelişen Yorumlar**

Bir çok yorumcu tarafından savunulamaz bir kavram olarak görülen Kant’ın transandantal ben bilinci kavramı, ilk ortaya atıldığından beri çok çeşitli tartışmaların odağı haline gelmiştir. Bu kavrama ilişkin farklı ve hatta zaman zaman çelişik yorumlar, kısmen Kant’ın bu kavramı ifade ederken kullandığı dilin zor anlaşılabilir bir dil olmasından ve kısmen de kavramın kendisinden kaynaklanmaktadır. Örneğin Guyer, *SAE*’nde bu kavramın en az üç ayrı anlamda kullanıldığını iddia eder: 1) benliğin farklı hallerinde kendisiyle özdeş kalmasının (zorunlu) temsili; 2) bu temsili yahut onun meydana gelmesinin koşullarını yaratan zihnin gücü; ve 3) muhtemelen salt ‘Düşünüyorum’ ifadesi yahut düşüncesi.<sup>40</sup>

Bazı yorumcular, transandantal ben bilinci kavramını nesnel olarak geçerli olan yargıların bilinci olarak görürken (örneğin Allison ve Brook) bazıları da ona daha öznel yahut psikolojik bir yorum vermiştir (örneğin Kitcher). Örneğin Brook’a göre transandantal ben bilinci, herhangi bir ben bilincine atıfta bulunmaz: “Eğer transandantal ben bilin-

<sup>38</sup>Gram, s. 77.

<sup>39</sup>Gram, s. 77.

<sup>40</sup>Guyer, s. 207n.

ci, içsel tezahürleri tek bir küresel nesne içinde birleştiren yetimiz ise...o zaman bunun ben bilinci ile aynı olduğunu yahut onu gerektirdiğini göremiyorum”.<sup>41</sup> Brook, transandantal ben bilincini, temsilleri ‘tek bir küresel nesne’ olarak adlandırdığı şey altında birleştiren bir yeti olarak anlar. Brook, ‘tek bir küresel nesne’ ibaresinden ayrı durmayan bilakis tek bir nesne yahut birleşik bir deneyim içerisinde biraraya getirilmiş temsiller sistemini kasteder. Görüldüğü gibi Brook transandantal ben bilincinin öznel yönünü ihmal ederek onun salt nesnel yönüne vurgu yapmaktadır. Peki bu yorum Kant’ın ifadeleleriyle ne kadar örtüşmektedir?

Kant’ın SAE’nin ‘Transandantal Dedüksiyon’ adlı bölümünde transandantal ben bilinci ile ilgili söylediklerine bakılırsa bu sorunun yanıtının olumsuz olduğu görülecektir. ‘Transandantal Dedüksiyon’, biri öznel ve diğeri nesnel olmak üzere iki ayrı kısımdan oluşmaktadır. Öznel kısım, kendi kendisiyle özdeş tek bir düşünce öznesinin gerekliliğini savunurken, nesnel kısım, adından da anlaşılacağı üzere, transandantal ben bilincinin nesnel yönünü ön plana çıkarır. Başka bir ifadeyle, öznel kısım, tüm zihinsel hallerin yahut temsillerin tek bir özneye atfedilmesi gerektiğini söylerken nesnel kısım, tüm temsillerin kategoriler altında nesnel olarak birleştirilmesi gerektiğini öne sürer. Görüleceği üzere bu iki yön arasında yakın bir ilişki söz konusudur, zira biri olmadan diğeri olmayacağı aşikardır. Kant’a göre düşünen benliğin nesnel işlevi, onun öznel yönüne dayanır. Başka bir ifadeyle, düşünen benliğin nesnel yönünü temsil eden kategoriler, düşünce öznesi olarak düşünen benliğe dayanır. Dolayısıyla, transandantal ben bilincini salt nesnel bir yargılar sistemi olarak yorumlamak, eksik olacaktır, zira bu tür bir yorum, transandantal ben bilincinin öznel yönünü görmezden gelmektedir.

Keller de transandantal ben bilinci konusunda Allison ve Brook’a benzer bir yorum getirir. Keller’e göre bizim genel olarak kavram oluşturma yeteneğimiz - ki ona göre bu, bizim başkalarının da ulaşabildiği temsilleri kendine ait görme yeteneğidir - bizim transandantal ben bilinci yeteneğimize dayanmaktadır ve bizim için bilişsel değer taşıyan herhangi bir temsili içerik transandantal ben bilincinin varlığına dayanır. Keller’e göre temsiller ancak bir öznenin onları karşılaştırabilme imkanını barındırdığı zaman bizim için anlam kazanırlar. Keller, transandantal ben bilincini, kişisel olmayan bir ben bilinci olarak yorumlar: “Bana göre tecrübemizin ben bilincinin koşullarına tabi olduğu tezi ni doğru anlamak demek, bizim kendimize ilişkin temsilmizim temelde kişisel olmayan bir biçimde olduğu demektir. Bizim kendimizden bahsederken kullandığımız ‘ben’ ifadesi, kişisel olmayan yani kişiler üstü bir ben temsildir. Her birimizin kendisine afta bulunurken kullandığı ‘ben’ ifadesi, prensip itibarıyla herkese uygulanabilecek bir şeydir. Kanaatimizce, Kant’ın transandantal ben bilinci kavramıyla kastettiği de budur”.<sup>42</sup>

Keller’e göre, onun transandantal ben bilinci yorumu, farklı ve alternatif bakış açıla-

<sup>41</sup>Brook, s. 145.

<sup>42</sup>Keller, ss. 2-3.

rına imkan vermektedir. Ona göre bir başka rasyonel varlığının bakış açısını temsil edebilme yeteneği, “kendimi ve başkalarını kişisel olmayan bir tarzda temsil etme” yeteneğinden başka bir şey değildir.<sup>43</sup> Keller, transandantal ben bilinci kavramının kişinin kendisini onu diğer insanlardan ayıran şeylerden soyutlayarak temsil etmesi anlamına gelmektedir. Keller, ampirik ben bilincinin kişisel ben bilincine karşılık geldiğini ve fakat transandantal ben bilincinin kişisel olmayan ben bilincine tekabül ettiğini iddia eder. Ona göre kişisel ben bilinci (ampirik ben bilinci), kişinin kendisi ile temsilleri arasında ve başka insanların da onların temsilleri arasında bir ayırımı yapmayı içerdiğini ve fakat transandantal ben bilincinin kişinin kendisi ile başkaları arasındaki böyle bir ayırımı aştığını öne sürer. Ona göre bilgi, her iki tür ben bilincini de içerir. Ne var ki, Keller’ın yorumu da transandantal ben bilinci konusunda tüm resmi yansıtmamaktadır. Onun yorumu da transandantal ben bilincinin nesnel yönünü ön plana çıkarırken öznel yönünü görmezden gelmektedir.

Ancak hemen belirtelim ki, tüm Kant yorumcuları transandantal ben bilincini onun salt nesnel yönü itibarıyla ele almazlar. Örneğin Kitcher, transandantal ben bilincine yukarıdaki yorumcuların aksine psikolojik yahut öznel bir yorum verir. Kitcher, Kant’ın transandantal ben bilinci kavramının onun transandantal sentez kavramı anlaşılmasından anlaşılamayacağını öne sürer. Kitcher, birçok yorumcunun psikolojik bir kavram olarak gördüğü ve dolayısıyla bilgide herhangi bir rolü olmadığını söyleyerek reddettiği transandantal sentez kavramının burada son derece önemli bir rol oynadığını belirtir. Transandantal ben bilincini “içerik olarak birbirine bağlı bir temsiller sistemi” olarak yorumlayan Kitcher, transandantal ben bilincinin bir transandantal özne bilinci olduğunu transandantal sentez vasıtasıyla tüm temsilleri “varoluşsal olarak birbirine bağlı bir sistem” içerisinde birbirine bağlayarak bütünleştirdiğini söyler. Temsilleri, varoluşsal olarak bir bütün olan bir sistem içerisinde birbirine bağlayarak bütünleştirmek de Kitcher’e göre bu temsillerin kendi kendisiyle özdeş olan bir benliğe yani *bana* atfedilmesi demektir. Ancak Kitcher, bu iki şeyin birbiriyle nasıl aynı olduğunu açıklamaz. Ona göre birbirine bağlı bu temsiller sistemi içerisinde yer almayan temsiller, herhangi bir şeyi temsil edemez. Kitcher, kendi yorumunun Kant’ın metni tarafından desteklendiğini öne sürerek aşağıdaki pasajı örnek gösterir: “Bu ilişki [kendi kendisiyle özdeş olan bir özneye ait olan], sadece benim her temsilin bilincinde olmamla mümkün olmaz, bilakis, ancak benim bir temsili bir başkasıyla *birleştirmemle* mümkün olabilir... *a priori* olarak oluşturuldukları haliyle sezgilerin içeriğinin sentetik birliği, *benim* tüm belirlenmiş düşüncemi *a priori* olarak önceleyen ben bilincinin özdeşliğinin dayanağıdır”.<sup>44</sup> Kant’ın transandantal ben bilinci kavramını Hume’un benlik anlayışıyla karşılaştıran Kitcher, Hume’un aksine transandantal felsefede benliğin salt bir algılar demetinden ibaret olmadığını, bila-

<sup>43</sup>Keller, s. 4.

<sup>44</sup>SAE, B133-4.

kis birbiriyle sentetik olarak bağı olan temsillerden meydana geldiğini ve bunun temsiller arasında bir nedensel bağı gerektirdiğini iddia eder: "Hume'un zihinsel haller arasında herhangi bir varoluşsal bağı olmadığına dair iddiasının aksine Kant, tüm mümkün temsillerin birbirine içeriksel olarak bağı bir zihinsel durumlar sistemine - yani düşünen bir benliğe - ait olmaları gerektiğini söyler".<sup>45</sup>

Kant'ın benlik ve ben bilgisi konularında rasyonalistlerden ziyade Hume'a daha yakın olduğu dikkate alındığında - Kant'ın kendi başına var olan tözsel bir varlık olarak benliği reddetmesi onu rasyonalistlerden uzaklaştırıp Hume'a yaklaştırmıştır - Kitcher pek de haksız sayılmaz. Bilindiği gibi, Hume'a göre benliğin kendi kendisiyle özdeş olan ve zamanda değişmeden kalan bir töz olduğuna dair bizde herhangi bir duyuşsal izlenim ve dolayısıyla ide bulunmamaktadır. Bu tür bir benlik anlayışı, Kant'ın ampirik benlik anlayışına daha yakındır. Zira Kant'ın ampirik benliği, kendi başına var olan ve zamanda değişmeyen bir töz değildir. Fakat Kant'ın Hume ile olan benzerliği bu noktada sona erer. Kant, ampirik benliğe ek olarak, bir de transandantal benlik olduğunu ve bu benliğe ilişkin bilincin ampirik değil, saf yahut transandantal olduğunu söyleyerek Hume'dan ayrılır. Kant'a göre algılardaki süreklilik ve benzerlik bize zamanda değişmeden kalan bir şeyin var olduğu bilincini vermez ve dolayısıyla Hume ile burada aynı fikirdedir. Ama yine Kant'a göre, bizde değişmeyen bir ben bilincinin oluşabilmesi için söz konusu algıların belli kurallar dahilinde birbirine bağlanması yani sentezlenmesi gerekir: "Eğer her temsil birbirine tamamen yabancı yani biri diğerinden ayrı olsaydı o zaman, bilgi diye bir şey mümkün olmazdı. Çünkü bilgi, esas itibarıyla temsillerin birbiriyle karşılaştırıldığı ve irtibatlandırıldığı bir bütündür".<sup>46</sup> Yine: "Eğer şimdi düşündüğümüz şeyin bir dakika önce düşündüğümüz şey ile aynı olduğunun bilincinde olmasaydık, temsil dizilerindeki tüm yeniden üretmelerin bir anlamı olmazdı...Eğer ben, sayı sayarken, şimdi önümden geçen birimlerin birbirine eklendiğini unutsaydım o zaman, bu birimlerin birbirine eklenmesinden bir bütünün çıktığını asla bilemezdim ve dolayısıyla sayılar konusunda tam bir cehalet içinde kalırdım".<sup>47</sup>

Kitcher'ın transandantal ben bilinci yorumunun yukarıda zikredilen 'nesnel' yorumlardan daha çok Kant'ın niyetine yaklaştığını söyleyebiliriz. Ancak hemen belirtelim ki, Kitcher'ın yorumu da Kant'ın varmak istediği noktaya tam parmak basmamaktadır. Zira Kant, transandantal ben bilincinin zamanda değişmeden kalan kendi kendisiyle özdeş bir ben bilinci olduğunu söylerken, Kitcher'ın birbiriyle nedensel olarak bağı bir zihinsel durumlar sistemi, böyle bir benliğin varlığını zorunlu kılmamaktadır. Kitcher'ın benliği böyle görmesi, onu Kant'tan daha çok Hume'a yaklaştırmaktadır, zira Kitcher, zihinsel durumların birbirine zorunlu bir nedensel bağı ile bağı olduğunu söylemesine karşın bu

<sup>45</sup>Kitcher, s. 117.

<sup>46</sup>SAE, A97.

<sup>47</sup>SAE, A103.



zorunlu bağına neye dayandığını belirtmemektedir. Halbuki Kant, bu bağına temelini transandantal benlik olduğunu söyler. Ayrıca Kitcher'in yorumu transandantal benliğin nesnel ve öznel yönleri arasındaki zorunlu bağı göstermek bir yana bu yönleri birbirinden iyice ayırmaktadır.

Ne var ki, Kitcher'in transandantal ben bilincine ilişkin yorumundaki tek eksiklik bu değildir. Kitcher, şaşırtıcı bir biçimde, düşünen benliğin fenomenal bir varlık olduğunu öne sürer. Zira ona göre "içeriksel bağılılık ilişkisi zihinsel durumlar arasında meydana gelmektedir ve bunların kendisi de fenomenaldır".<sup>48</sup> Kitcher, bu bağlamda transandantal ben bilincinin ontolojik statüsünü Kant'ın nedensellik kavramının ontolojik statüsü ile karşılaştırır. Kitcher, nedensellik kavramının transandantal bir yasa olmasına karşın ampirik bir mahiyet arzettiğini öne sürerek transandantal ben bilincinin de bu şekilde düşünülebileceğini iddia eder. Yani ona göre transandantal ben bilinci de bizzat transandantal ise de içeriği itibarıyla ampirik olabilir. Ancak böyle bir benzerliğin işlemeyeceği ortadadır, zira nedensellik kategorisinin ontolojik statüsü ile bu kategorinin varoluş zemini olan düşünen benliğin ontolojik statüsü farklıdır. Ayrıca Kitcher'in Kant'ın nedensellik kavramının ampirik olduğuna ilişkin iddiası büyük bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır, zira nedensellik yasası (ve diğer tüm saf kavramlar) elbette ampirik kavramların temelinde yer alırlar ama kendileri ampirik değil saf yani *a priori*dir.

Allison da Kant'ın düşünen benliğinin numenal bir varlık olarak görülemeyeceğini söyler. Ancak Allison düşünen benliğin Kitcher'in iddia ettiği gibi fenomenal bir varlık da olmadığını iddia eder. Allison, *SAE*'nde bu konuda iki farklı yaklaşım olduğunu söyler. Birincisine göre - ki bu ona göre Kant'ın 'resmi görüşüdür' - düşünen benlik, numenal yahut 'gerçek' benliktir. Allison bu görüşün "tutarlı olmadığını ve 'Geçersiz Çıkarımlar' bölümündeki argümanın eleştirel yönüyle çatıştığını" söyler.<sup>49</sup> Allison'a göre düşünen benliğin ontolojik statüsüne ilişkin ikinci yorum, Kant'ın 'Rasyonel Psikoloji'ye yönelttiği eleştirilerle tutarlıdır, zira bu yorum, ben bilincinin öznesini, numenal benlikten ve "aslında herhangi bir düşünülür *nesneden*" ayırır.<sup>50</sup> Ne var ki, Allison, bütün bunlara karşın düşünen benliğin ne tür bir nesne olduğunu söylemekten kaçınır. Onun ifadelerine bakılırsa Allison'un düşünen benliğin fenomenal karakterine karşı çıkacağı anlaşılmaktadır.

Düşünen benliğin ontolojik statüsüne ilişkin bu farklı yorumların da gösterdiği gibi - ki bu yorumlara başkaları da eklenebilir - Kant'ın bu konudaki görüşü pek net değildir. Kant'ın bazen düşünen benliğin numenal bir varlık olduğunu ima etmesine karşın böyle bir görüş transandantal felsefenin temel epistemolojik varsayımlarıyla açıkça çelişmek-

<sup>48</sup>Kitcher, s. 120.

<sup>49</sup>Allison, s. 287.

<sup>50</sup>Allison, s. 287.

tedir. Zira transandantal felsefede düşünen benlik, kategorilerin yani saf kavramların ve onların vasıtasıyla tüm deneyimin formlarının kaynağıdır ve dolayısıyla numenal olmaz, zira numenal varlıkların hiç bir epistemolojik rolleri yoktur. Düşünen benlik ise, daha önce de işaret edildiği gibi, hayati bir epistemolojik rol oynar. Öte yandan, düşünen benlik, fenomenal bir entite de olamaz zira düşünen benlik zaten tüm fenomenal varlıkların temelinde yer aldığı için onların ön koşuludur. Ayrıca fenomenal varlıklar zaman ve mekanda yer alırlar ve dolayısıyla onlar hakkında duyuşsal sezgimiz vardır, ama düşünen benlik zaman ve mekanda yer almadığı için onun hakkında herhangi bir duyuşsal sezgiye sahip değiliz.

İmdi, eğer düşünen benlik, ne fenomenal ve ne de numenal bir varlık ise ne tür bir varlıktır? Ya da kendi başına var olan bir varlık mıdır? Kant'ın *transandantal* kavramı burada bize yol gösterebilir. Kant, transandantal kavramını, deneyimin *a priori* koşulları için kullanır. Transandantal bir koşul yahut kavram, numenal olan ile fenomenal olan arasında bir köprü görevi görür. Kant, transandantal kavramları yahut koşulları kendi başına var olan bağımsız varlıklar olarak değil, deneyimi düzenleyen *a priori* ilkeler olarak görür. Deneyimin transandantal koşulu olan düşünen benlik de böyle bir şekilde anlaşılmalıdır; yani salt epistemolojik rolü itibariyle anlaşılmalıdır. Zira düşünen benlik, kendi başına var olan bir varlık değil, benliğin numenal ve fenomenal yönleri arasında köprü kuran transandantal bir koşuldur.

Ancak düşünen benliğin deneyimin *a priori* bir koşulundan başka bir şey olmadığını söylediğimizde de sorunlar ortaya çıkmaktadır. Zira Kant, düşünen benliğin, sezgiyi belirleyen aktif güçlere sahip olduğunu söyler. Ama kendi başına varolan bir varlık dahi olmayan bir şey nasıl aktif güç sahibi olabilir ve sezgiyi belirleyebilir? Başka bir ifadeyle, eğer düşünen benlik, deneyimde aktif bir rol atıyorsa o zaman aktif bir varlık olmalıdır, zira eğer ortada bir aktivite varsa aktif bir varlık da olmalıdır. Ama yukarıda gördüğümüz gibi Kant, düşünen varlığın kendi başına varolan bir varlık olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla, öyle görülüyor ki, Kant'ın transandantal benlik ve ben bilinci kavramı daha çok tartışma götürür.

**KAYNAKÇA**

- Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale Univ. Press, 1983).
- Brook, A., *Kant and the Mind* (New York: Cambridge Univ. Press, 1994).
- Gram, M. S., *The Transcendental Turn: The Foundation of Kant's Idealism* (Gainesville: University of Florida Press, 1984).
- Guyer, P., "Kant on Apperception and *A Priori* Synthesis," *American Philosophical Quarterly* 17 (1980), 205-12.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith (New York: St Martin's Press, 1965).
- \_\_\_\_\_. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. M. Gregor (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).
- Keller, P., *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998).
- Kitcher, P., "Kant's Real Self", *Self and Nature in Kant's Philosophy* içinde, A. W. Wood (ed.) (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1984).

**Abstract: *The Consciousness of Transcendental Self in Kant***

This paper examines one of Kant's most controversial concepts, namely the 'transcendental apperception'. Kant introduces this notion primarily for epistemological reasons, as it plays a crucial role in the formation of knowledge. Although the transcendental apperception does not provide any substantial *a priori* knowledge about the nature of the thinking self - because we do not have any intuition of this self; Kant rejects the existence of intellectual or *a priori* intuition in human beings - it nevertheless yields pure (*a priori*) awareness of its existence and functions. This pure self-consciousness is neither an intuition nor even a concept, but rather an empty 'thought'. The thinking self which is characterized by Kant as the formal or the logical subject of thought, functions as the source of the categories and *a priori* principles of experience. As I have tried to show in this paper, however, Kant's notion of the transcendental apperception faces some serious problems which affect his theory of knowledge in general.

**Key Words:** Kant, Self, Transcendental, Knowledge.

## JEAN-PAUL SARTRE FELSEFESİNDE KENDİSİ-İÇİN-VARLIK'IN ONTOLOJİK ANALİZİ

Talip KARAKAYA\*

Jean-Paul Sartre fenomenolojik ve ontolojik bir deneme olan *Varlık ve Yokluk*<sup>1</sup> adlı eserinde metafizikle ilgili düşüncelerini belirtirken ontolojide iki önemli sorunun altını özellikle çizer. Bunlardan biri varlığın kaynağı, diğeri de niçin varlık vardır? sorularıdır. Bunlara paralel olarak acaba Sartre, kendi başına gerçekliği olan bilincin dışında varlığı nasıl temellendirmektedir? Bir başka deyişle, varlık nereden gelmektedir? Sartre'a göre bu ve benzeri sorular metafizik boyutta yersiz, saçma, sebepsiz ve gereksizdir. Ona göre niçin varlık vardır? sorusu önemlidir ve bunun yanıtı da kolaydır. Çünkü yanıtlandırılması gereken metafizik değil ontolojidir. Dolayısıyla varlık vardır ve bilinç de bunu ortaya koymaktadır. Sartre'ın eserinde özellikle ve geniş bir şekilde ele aldığı konu şüphesiz bilinç yani kendisi-için-varlık'tır.

Kendisi-için-varlığın en belirleyici özelliğini oluşturan bilinç'in felsefe tarihinde gelişimine baktığımızda önemli bir yere sahip olduğunu görürüz. Fransızca *la conscience*<sup>2</sup> kelimesinden dilimize geçen bilincin kökeni eski Yunanca'ya dayanır. Yunanlılar bunun için *pnuema*<sup>3</sup> daha geniş anlamda *nous*<sup>4</sup> ve zihin gücünü ifade etmek için de *logos*<sup>5</sup> kavramını kullanmışlardır. Latinlerin önceleri *spirit*<sup>6</sup> ismini kullandıkları bilince daha sonra *animo* ve *ratio*<sup>7</sup> adını verdiklerini görüyoruz. Almanca da ise *Geist* yani *tin*<sup>8</sup> kavramı bunun karşılığını ifade eder.

Yeniçağın büyük düşünürlerinden René Descartes'in *cogito ergo sum*, düşünüyorum; öyleyse varım<sup>9</sup>, görüşü modern felsefede düalizmin doğmasına yol açmıştır. Bilin-

\*Yrd. Doç. Dr., S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup>Jean-Paul Sartre, *L'Être et Le Néant* (Varlık ve Yokluk), Paris: Eds. Gallimard, 1970, s. 683.

<sup>2</sup>André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (Felsefi Teknik Terimler Sözlüğü), Volume:1, Paris: P.U.F., 1991, ss. 173-176 ; *Dictionnaire de la Langue Française-Le Petit Robert-1*, Paris, 1989, s.369 ; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 2.b. Ankara: Ekin Yayınları, 1997, s.119.

<sup>3</sup>Hilmi Ziya Üiken, *Varlık ve Oluş*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s.257.

<sup>4</sup>Lalande, a.g.e., Volume: 2, ss. 694-695.

<sup>5</sup>*Dictionnaire de la Langue Française- Le Petit Robert-1*, Paris, 1989, s. 1108.

<sup>6</sup>Lalande, a.g.e., Volume: 2, ss.1020-1021.

<sup>7</sup>*Dictionnaire de la Langue Française- Le Petit Robert-1*, Paris, 1989, s. 71 ve 1611.

<sup>8</sup>Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 6, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979, ss.319-320.

<sup>9</sup>Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie* (Felsefe Tarihi), T.2, 7. éd., Paris: P.U.F., 1996, s.62.

diği gibi Descartes'in cevher düşüncesini, bilinç olarak ele alan Edmund Husserl<sup>10</sup> olmuştur. Descartes'da olduğu gibi ona göre alemden ayrı, kendi başına bilinç yoktur. Çünkü bilinç, daima bir şeyin bilincidir. Dolayısıyla diğerleri gibi bilinç, her türlü deney ve araştırma dışında olup yalnız öz olarak vardır. Husserl bunlara fenomenler ve bunları da öz olarak inceleyen felsefi metoda *fenomenoloji*<sup>11</sup> adını vermiştir. Çünkü Husserl'e göre felsefe, ne pozitif bilim gibi açıklamaya ne de sosyal ve psikolojik bilimler gibi anlamaya çalışır. Onun amacı yalnız özlerden oluşan fenomenlerin açıklanmasıdır.<sup>12</sup> Dolayısıyla bu metod, Platon'un ideler aleminde gördüğü *essence*'ı, yani *özü*<sup>13</sup> yeryüzüne indirmekte ve Descartes'in bilinçle ilgili görüşlerini doğrulamaktadır.

Bilinç konusunda en çok çalışma yapan düşünürlerden biri şüphesiz Husserl'dir. Ona göre bilinç; *empirik ben*'in reel süresi içinde olup, yaşanmış deneyimin tüm ayrıntılarının fenomenolojik birliği, özelliği ve bir yere *çevrilmiş olma*'dan meydana gelen fenomenler yığınağıdır.<sup>14</sup> Diğer bir anlatımla, alemsiz bilinç, bilinçsiz alem olamaz. Zira insan varlığı, alemde varlıktır.<sup>15</sup> Çünkü her bilinç, bir şeyin bilinci olduğundan sonsuza kadar uzayabilir. Edmund Husserl'e göre bilinç, aktüel olan ve aktüel olmayan<sup>16</sup> diye ikiye ayrılır. Aktüel bilincin en dar anlamı, dikkate dayanır. Ona göre insanın özelliği alemde varolmaktır. Dolayısıyla bilinç, yöneldiği hedefle birlikte ve onunla içiçedir. Husserl aynı zamanda bir *öz araştırmacısı* olduğundan ona göre öz bilimi, olgusal bir bilim değil, bilinçle ilgili bir kavramdır. Olgusal niteliklerinden arındırılmış, arıtılmış olan salt bilince dönerek özler aranır. Çünkü her şey bilince, deneyle verilir.<sup>17</sup>

Sartre'a göre kendisi-için-varlık, ruh ve bedenden oluşmaz, onu bir bütün olarak yaşar. Yaşamak; oluş, değişim ve ölümlerle sona ermek olduğundan her yaşama bilincinin bir oluş, bir değişim ve bir gelişimi vardır. Çünkü kendisi-için-varlık bunu, canlı varlığın bilinci, değişimin, ihtiyarlanmanın, yıpranmanın, gelişimin veya sona ermenin fark edilmesi olarak algılar. Buna Martin Heidegger *tasa*<sup>18</sup> Sartre da *iç bulantısı*<sup>19</sup>, der.

<sup>10</sup>Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes* (Kartezyen Üzerine Düşünceler), Trad. de L'Allemand par Emmanuel Lévinas et Gabrielle Peiffer, Paris:Vrin, 1947, s. 172.

<sup>11</sup>Edmund Husserl, *Idées Directrices Pour Une Phénoménologie* (Bir Fenomenoloji İçin Temel Düşünceler), Trad. P.Ricoeur, Paris: Gallimard, 1950, s. 144.

<sup>12</sup>Emmanuel Lévinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Husserl'in Fenomenolojisinde Oluş Teorisi), Paris: Félix Alcan, 1930, s.15 ve 186.

<sup>13</sup>Bréhier, a.g.e., T.1, 8. Ed., Paris: P.U.F., 1997, s.109.

<sup>14</sup>Stanislas Breton, *Conscience et Intentionnalité* (Bilinç ve Yöneliş), Paris: Ed. Emmanuel Vitte, 1956, s.77 ve ss. 94-105.

<sup>15</sup>Martin Heidegger, *L'Etre et Le Temps* (Varlık ve Zaman), Trad.Vezin, Paris: Gallimard, 1986, s.144.

<sup>16</sup>Husserl, a.g.e.,ss. 82-85.

<sup>17</sup>Ahmet İnam, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Ankara: Vadi Yayınları, 1995, ss. 18-19.

<sup>18</sup>Heidegger, a.g.e., s. 306.

<sup>19</sup>Jean-Paul Sartre, *La Nausée*(*Bulantı*), Paris: Gallimard, 1938, s.172.

Bilinçle ilgili bu genel değerlendirmeden sonra onun objeyle olan ilişkisinden de bahsetmek gerekir. Bu bağlamda bilinç, bir bütün olarak ele alınmak zorundadır. Kavrayan özne ve kavranan nesnedir. Ne öznesiz nesne, ne de nesnesiz özne düşünülebilir. Çünkü onlar birbirlerini tamamlayan birer karşıtlardır. Bilinç, ne iç düşünme (*r flexion*), ne içebakış (*introspection*), ne de tüme varış (*induction*)'a<sup>20</sup> bilinebilir. O edim halinde sezilebilir. Çünkü bilinç, özne-nesne ikilisinin bir araya gelmesiyle oluşur. Nesnenin, bilinç dışında bir mekanda ve belirli bir uzaklıkta olduğu söylenemez. Özne-nesne bağıntısını, ne öznenin nesne sebebi, ne de nesnenin özne sebebi olarak değerlendirmek doğrudur.

Edmund Husserl'e göre bilincin, nesneyle olan bağıntısı önemlidir. Algılama, duyumsama, arzulama, sevme, inanma edimlerinde bilincin kendisiyle bağlantı kurabileceği şey bana bir biçimde verilmiş olmalıdır.<sup>21</sup> Diğer bir anlatımla, her bilinç ediminde bir nesneyle bağlantı kurulur veya her bilinç ediminin yöneldiği bir nesne vardır. Bir diğer anlatımla bilinç, yönelimseldir, yani o edimlerinin her birinde hep bir şeyin bilincidir.<sup>22</sup>

Fenomenoloji alanında Edmund Husserl, yalnız Alman düşünürlerine değil Fransız düşünürlerine de öncülük etmiştir. Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty<sup>23</sup> bunlardan bazılarıdır. Maurice Merleau-Ponty'nin *Ph nom nologie de la perception* (Algının Fenomenolojisi) adlı çalışması bu alanda önemli eserlerden biridir. O, bu konuda Husserl'le aynı düşünmesine karşın, Sartre ile yolları ayrılmaktadır. Burada ayrıca Maurice Merleau-Ponty'nin ontoloji ile fenomenoloji arasında ayrıntıya dikkat ettiğinin altını da çizmemiz gerekiyor. Onun fenomenoloji anlayışı, egzistansı-varoluşu temele alan bir fenomenolojidir. Bu kavram bizi, doğrudan zamana bağlı koşullar dahilinde yaşamakta olan bir yaşam deneyimine götürür. Burada insan, kişisel yaşantısına sahiptir. Yani insanı somut varlığından ayrı düşünmek olanaksızdır. Dolayısıyla Husserl fenomenolojisinin önemli kavramlarından biri olan *intentionalit -y nelmişlik*, Maurice Merleau-Ponty'de transendantal bir bilince ait değil, öz bedeninin bir yönelmişliğidir. Buna *Egzistansiyel Fenomenoloji*<sup>24</sup> denilir.

Edmund Husserl'den sonra bilincin, felsefede daha da etkin ve önemli konuma geldiğini görmekteyiz. Gerek materyalist gerek idealist düşünürlerde çok ciddi bir tartışma konusu olan bilinç acaba yalnız insana özgü bir olay mı? İnsana ait bilinç, yalnız özne-

<sup>20</sup>Ülken, a.g.e., s. 290.

<sup>21</sup>Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1997, s.14.

<sup>22</sup>Husserl, a.g.e., s. 14.

<sup>23</sup>Roger Vernaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çeviren: Murtaza Korlaelçi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, No: 67, 1994, ss. 27-28.

<sup>24</sup>Kenan Gürsoy, "Maurice Merleau-Ponty'de Şuur-Ben İlişkisi", *Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, 19-21 Kasım 1986, Ankara, Emek Matbaacılık, Temmuz 1991, s. 29.

yi mi yoksa objeyi de kapsar mı? Onun kaynağı nedir? Özellikle Sartre felsefesinde yeri ve önemi nedir? İşte bu ve benzeri soruların yanıtını aramamız gerekiyor.

Daha önce belirttiğimiz gibi kendisi-için-varlık'ı, kendisinde-varlık'tan ayırt eden en önemli özellik bilinçtir. Çünkü Sartre, bilinç-nesne uyumsuzluğuna önem vermez. O, kendisi-için-varlığı uygun koşullarda dış gerçekliği algılayabilenlerden biri olarak değil, gerçekliğin oluşturulmasına katılan bilinçli varlık olarak ele alır. Bilincin cevherle hiçbir ilgisi yoktur, o saf bir görüntüdür. Felsefe tarihine baktığımızda pek çok filozofun felsefesinin temeli öze<sup>25</sup> dayanır. Bu kavram onlarda önemli yer tutar. Özellikle dinsel, kavramcı ve fenomenolojik olarak karşımıza çıkan öz, tüm fenomenlerin gerisinde bulunan dayanaktır. Diğer bir anlatımla o, varlığı sebebiyle başka hiçbir şeye gereksinim duymaz. Kendisi olmadan bir şeyin varolamayacağı özelliğe sahip olduğundan nitelikleri değişse bile varolmaya devam eder. Dinsel özcülüğün Antik düşünürlerinden en büyük temsilcisi Platon'dur. Ortaçağda Saint Augustin'in bu düşüncüyü savunduğunu görmekteyiz. Diğer taraftan ise kavramcı özcülüğün ilk temsilcisi olan Aristo, metafiziğinde bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Fenomenolojik özcülüğün en büyük temsilcisi hatta kurucusu kabul edilen Edmund Husserl, özellikle *Méditations Cartésiennes* (*Kartezyen Düşünceler*) adlı eserinde; bilincin nesneye çeşitli biçimlerde yani geçmiş, şimdi ve gelecek zaman olarak, gerçek veya olabilir olarak, sevilen veya korkulan olarak yöneldiğini ayrıca dünyanın belli bir anlamda daha önceden de olduğu gibi benim için her zaman burada var olduğunu belirtir.

Diğer taraftan ise fenomenologlardaki gibi Sartre'da da *klasik psikoloji*<sup>26</sup> ile karşımıza çıkan *spiritualist realizm*<sup>27</sup>'in reddedildiğini görmekteyiz. Bilinç yalnız değil, başka varlıklarla ele alınmakta ve özellikleri ortaya çıkmaktadır. Çünkü onun en belirgin özelliği, hiçbir zaman kendi kendisi ile tamamlanamaz olmasıdır<sup>28</sup>. Sartre bu görüşünü Husserl'in bilinçle ilgili düşüncelerine dayandırmaktadır. Ayrıca Sartre'a göre, bilincin içeriği de yoktur<sup>29</sup>. Bilinci, kendi kendine bir varlık olarak da kabul etmek olanaksızdır. Kendisi-için-varlığın diğer bir özelliği bilince sahip olmasıdır. Başka bir anlatımla, her şeyin bilinç-nesne ilişkisi içerisinde değer kazandığı bir felsefede, bilincin önemli bir konumunda olduğu<sup>30</sup> açıktır ortadadır.

Sartre'a göre bilinç boş olduğundan dolayı doldurulması gerekir ve aynı zamanda doğrulanmaya sürekli eğilim gösterir. Diğer bir anlatımla bilinç, kendinde-varlık'la kendisi-için-varlığın bir çeşit sentezi haline gelmeye çalışır. Ona göre bilinç, nesnel dünyanın ve kendinde-varlık'ın dışında değildir. Yani bilinç, Kant'ın veya Husserl'in *deney*

<sup>25</sup>Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 2.b., Ankara: Ekin Yayınları, 1997, ss. 533-534.

<sup>26</sup>Jean-Paul Sartre, *L'Imagination (Düş Kurma)*, 8.éd., Paris: P.U.F., 1981, ss.139-144.

<sup>27</sup>Sartre, *a.g.e.*, s.144.

<sup>28</sup>Sartre, *a.g.e.*, s.24.

<sup>29</sup>Sartre, *a.g.e.*, s.17.

<sup>30</sup>Sartre, *a.g.e.*, ss. 111-258.

*üstü öznesi*'ne benzemez ve kendisi nesne de olmadığından nesnelere dünyası kapsamında yer alır. Yine Sartre'a göre bilinç yani kendisi-için-varlık, mutlak olarak saydam ve tam bir boşluktur. Bilincin nesnelendirilmesi, başka bir bilincin ve daha sonra da öznenin kendisinin nesnesi olarak ben'liğe dönüştürülmesi çeşitli aşamalardan geçer. Bu aşamaların birinde bilinç, kendini yalnız bir başka öznenin nesnesi gibi algılar fakat bu aşamada kendini tam olarak bilemez.

Sartre, denemelerinden birinde Fransızların Descartes'ten beri Kartezyen<sup>31</sup> görüşle yaşadıklarını belirtir. Burada mübalağa yapmamakla birlikte pek çok Fransız düşünürünün bundan nasibini aldıklarını itiraf etmek gerekir. Bu etkileşimden biri de Sartre'nin kendisi olmuştur. Yalnız o değil, Alman düşünürlerden Hegel, Husserl ve Heidegger'den<sup>32</sup> de büyük ölçüde etkilenmiştir. Martin Heidegger'in etkisini eleştirisine rağmen, özellikle *Varlık ve Yokluk* adlı eserinde açıkça görmek olanaklıdır.

Başta bilinç konusu olmak üzere Descartes ve Husserl'den ayrı düşünen Sartre, bu konuda ayrıntılarını gizlemez, ortaya koyar. Çünkü onun için bilinç, düşünce öncesi temel veridir. Örneğin, bu kalem, şu kitap veya şu araba ... gibi şeylerin belirtilmesi. Oysa Descartes'in *cogita ergo sum*<sup>33</sup> da kendisi ile başladığı şey, düşünen bilinçtir. Bu da kendini bir nesne olarak ortaya koyar.

Husserl'in dediği gibi her bilinç, bir şeyin bilincidir<sup>34</sup>. Aşkın bir nesnede yer almadığından onun hiçbir içeriği de yoktur<sup>35</sup>. Bunu şu şekilde örnekleyebiliriz: Bu sandalyeyi diğerlerinden ayırıyorum. Sandalye bir içerik olarak *bilimcimde* değildir. Uzaydadır, yani bir masanın, bir pencerenin yanında veya nerede olursa olsun herhangi bir yerdedir. Onu içkin olarak değil, bilinci aşan olarak bilirim. Husserl'in düşüncesinin tersine, algı söz konusu olduğunda bilincin nesnesi, aşkın ve var olarak bulunur. Sartre, bu konuda Husserl'i değil Heidegger'i izler. Kendisi-için-varlığı bilince dayandıran Sartre, ona başka özellikler de kazandırmaktadır:

#### **a-Kendisi-için'in kendisinde- varlık olma uğraşı**

Sartre'a göre bilinç nasıl doğmaktadır? Bunun yanıtını yine onun düşüncelerinde aramamız gerekiyor. Bir başka sorun, bilincin kendisini *causa sui* yani kendi kendinin sebebi<sup>36</sup> olarak nasıl yaratabileceğini anlamada ortaya çıkar. Burada şunu da eklememiz gerekmektedir. *Ben-özne*<sup>37</sup> düşünme öncesi bilinç değil, fakat düşünen bilinç düzeyinde doğar. Ben-özne, bilincin kendi üzerine düşünmesi ile varlık kazanır ve nesne konu-

<sup>31</sup>Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, Cilt: 9, İstanbul: İdea, 1990, s.11.

<sup>32</sup>Copleston, a.g.e., s. 11.

<sup>33</sup>Bréhier, a.g.e., "Descartes", T.1., s. 63.

<sup>34</sup>Husserl, a.g.e., s.109.

<sup>35</sup>Sartre, a.g.e., s.17.

<sup>36</sup>Kenan Gürsoy, *J.-P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, 2.b., Ankara: Akçağ Yay.,1991, s.39.

<sup>37</sup>Sartre, a.g.e., s. 685.



muna gelir. Çünkü böyle bir durumda bilinci yaratabilecek hiçbir aşkın ben yoktur. Sartre, bilinci varlığa bağlamakta ve oluşumuzu ona dayandırmaktadır.

Sartre'a göre varlığa bağlı olarak doğan bilinç, hem kendisi olmak hem de kendisinden kurtulmak yani bir diğer varlığa geçmek ister. Diğer bir anlatımla, kendisi-için, kimliğini ve konumunu koruyarak varlık hüviyeti kazanmak ve kendisinde-varlık sahibi olmak istemektedir. Çünkü Sartre'a göre niçin varlık vardır? sorusu dışlanırken, niçin bilinç vardır? sorusu öne çıkmaktadır. Ona göre bilinç, varlıktan devamlı ayrılma veya uzaklaşma yoluyla var olmaktadır. Hatta bunu daha da ileri götürürsek bilinç, ancak bir olumsuzlama veya yokluk süreci yoluyla var olur.

Yukarıda belirttiğimiz gibi ontolojik boyutta kendisi-için-varlık, *varlık*<sup>38</sup> karşısında bir eksiklik ve bir yokluk tür. Çünkü kendisi-için-varlık, kendinde ve kendi varlığının eksikliği olandır.<sup>39</sup> Onun arzusu, kendisinde olabilmeyi gerçekleştirmektir. Dolayısıyla bilincin en büyük amacı, kendi kendisine adapte olmayı istemek ve kendi yokluğundan, kendi varlığına sığınma zorunluluğunu göstermektir. Bilincin varolabilme uğraşı, kendi kendisi ile dolu ve kendi varlığının temeli olmak içindir. Sartre bunu kendisi-için'in projesi<sup>40</sup> olarak adlandırır. Dolayısıyla bilinç, her iki varlık türünü de kapsamına alabilecek bir *kendisinde-kendisi-için*<sup>41</sup> olmak zorundadır. Bununla bilinç, kendisinden bekleneni sağlayacak, kendi kendisi ile dolu olacak, saçma olma durumundan kurtulacak ve özellikle kendi kendisinin temeli olabilme olanağına kavuşacaktır.

#### **b- Kendisi-için-varlık donuk değil, hareketlidir**

Bilindiği gibi *fenomenolojik*<sup>42</sup> bir idealizmden yola çıkan Sartre, felsefesine klasik dünya ve *ben* ilişkileri görüşünün Husserlci eleştirisiyle başlar. *Ben'in Aşkınlığı'nın* (*La Transcendance de l'ego*) ve *yönelmişliğinin* (*intentionalité*)<sup>43</sup> aynı zamanda bir olumsuzluk olduğunu öne sürerek, *bilincin bir şeyin bilinci*<sup>44</sup> olduğunu savunan Husserl'in bu düşüncesini kabul eder. Bununla birlikte o, buna paralel olarak bilinci; nesnelere kurtarıp, onu dünyanın kurucu ilkesi kabul ederek, Husserl'in görüşlerinden daha da ileri boyutlara gidilmesi gerektiğini vurgular. Sartre bunu önce *L'imagination* (Düş kurma) ve daha sonra yayınladığı *L'imaginaire* (Düş)<sup>45</sup> adlı eserlerinde imgenin yönelimsel özelliği üzerinde durarak imgeyi bir nesne olarak değil, bir edim olarak ele alır. Diğer taraftan, imgelemsel bilincin en belirgin özelliği, olumsuzluğudur. Dolayısıyla yönel-

<sup>38</sup>Murtaza Korklaeçi, "Varlık ve Öz-I", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 37, 2003, Ankara, ss.19-21.

<sup>39</sup>Gürsoy, a.g.e., s. 30.

<sup>40</sup>Sartre, a.g.e., s. 625.

<sup>41</sup>Sartre, a.g.e., s. 29.

<sup>42</sup>Sartre, a.g.e., s. 15.

<sup>43</sup>Sartre, *L'Imagination*, 8.éd., Paris: P.U.F., 1981, s.,140.

<sup>44</sup>Sartre, *L'Être et Le Néant*, Paris: Gallimard, 1970, s. 27.

<sup>45</sup>Sartre, *L'Imagination*, 8.éd., Paris:Gallimard, 1970, s. 21 ve 83.

mişliğin durağanlaştırılması, yaşantı fenomenolojisinin bir özgürlük varoluşçuluğuna doğru aşılmasını sağlar.<sup>46</sup> Burada hemen şunu belirtmemiz gerekir. Aşkın Ben, Sartre'e göre bir bilinç verisi olmadığı gibi, bilincin konu edindiği bir düşünce nesnesi de değildir. Kendisi-için-varlık'ın en önemli özelliklerinden birinin donuk değil, akıcı olduğunu belirttik. Kendinde-varlık nasıl nesnel dünyanın benzeri ise kendisi-için-varlık da insan bilincinin varlığına karşılıktır. Fakat bu iki varlık, varlıkbilimi açısından farklıdır.

Kendinde-varlık, kendisi-için-varlık'tan önce gelir. Kendinde-varlık daha öncede belirttiğimiz gibi eksiksiz varlıktır. O bütün halinde olup, değişmez ve kendi kendine tamdır. Oluştan yoksundur. Varlığının sebebi yoktur. Ne kendisiyle ne de kendi dışında herhangi bir şeyle bağlantısı vardır. Tamlığa ve ölümsüzlüğe sahiptir. Yaratılmamış olup, başka bir varlıkla da birleşmeyendir.<sup>47</sup> Fakat kendisi-için-varlık ise kendinde-varlık olmadan anlaşamadığı gibi orijinal bir yokluk sayesinde kendinde-varlık'tan meydana gelmiştir. Bu oluş bir yokluk hareketine dayanır. Yokluğun kaynağı bilinemediği gibi, bir sır olarak da kalır. Kendisi-için-varlık, kendini kendinde-varlık'tan ayrı ve uzakta bulur. Bu durum tek ve parçalara ayrılmayarak meydana gelir.

Sartre'a göre yokluğu dünyaya getiren varlıkta yani kendi öz varlığında, varlığının yokluğu sorusu yer alır. Yokluğun dünyaya getirilmesini sağlayan varlık, kendi öz yokluğudur. İnsan yokluğun dünyaya gelmesini sağlayan varlıktır.<sup>48</sup> Sartre'a göre, yokluğun araya girmesiyle kendisi-için-varlık, kendinde-varlık'tan ayrılır. Çünkü ona göre bu yokluk, insanla veya insan bilinciyle dünyaya gelir. Sartre yoklukla ilgili düşüncesinde Hegelci diyalektik yerine fenomenolojik bir düşünceyi öne alır.<sup>49</sup> Bilindiği gibi Hegel'e göre varlık ve yokluk<sup>50</sup> diyalektik kavramlardır. Oysa bu durum Sartre'ın fenomenolojisinde varlık, yokluğa değil, yokluk varlığına tabidir. Çünkü yokluk, varlığı tamamlayan soyut bir fikir olmadığı gibi, varlığın kendisinde bulunması da olanaksızdır. Ayrıca yokluk, kendisinden yokluk hareketi için kuvvet alır, tamlığa sahip olan ve sorumsuz bir şeye gereksinim duyar. Dolayısıyla yokluk, iğreti ve sonradan gelen varlığın özelliği olmaktadır. Sartre'ın bu görüşünün St. Augustine'nin felsefesine dayandığını<sup>51</sup> belirtebiliriz.

### c- Kendisi-için-varlığın yokluğu içermesi

Sartre, *Varlık ve Yokluk* adlı eserinde insanla ve onun bilinciyle dünyaya gelen yokluğu, kendisi-için-varlık'da yalnız olarak değerlendiremeyeceğini söyler. Yokluğun te-

<sup>46</sup>Sartre, a.g.e., s. 140.

<sup>47</sup>Gürsoy, a.g.e. s. 17.

<sup>48</sup>Gürsoy, a.g.e. ss. 26-27.

<sup>49</sup>Sartre, a.g.e., s. 53.

<sup>50</sup>G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Trad. par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris: Gallimard, 1993, s. 79, 110.

<sup>51</sup>Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev. Vahap Mutal, 2.b., İstanbul: Dergah Yay., 1992, s. 88.

meli insana bağlı olarak ortaya çıkar. Bunu Sartre bir kahvede bulunmayan Pierre adlı şahısı örnek göstererek anlatır. Bu kişinin kahvede olmadığını görür ve onun yokluğuna kendisinin onu orada bekleyişi sebep olmuştur. Kahvede insanlarla Pierre arasında bir bağ kurar, onu arar ve olmadığını anlar. Bunu bir başka örnekte şöyle belirtebiliriz: Bir vazoyu algımlarken, algılayan bilinç kendisinin vazo olmadığını ortaya koymakta ve kendisini vazo olmayan şey olarak nitelendirmektedir. Sartre'a göre algılanan şey, tüm karşılaştırmalardan ve tüm meydana getirmelerden önce, bilinç karşısında bilince ait olmaksızın bulunur.<sup>52</sup>

Yukarıda da görüldüğü gibi, kendi kendini algılamak isteyen bilinç, büyük bir sorunla karşı karşıya gelmekte, böyle bir algılamaya sahip olabilmek için de kendisinden uzaklaşmaktadır. Sartre bu durumu *eksiklik*<sup>53</sup> olarak nitelendirmekte ve kendisi-için-varlığın varlık özelliğinde olamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla bilincin varlık açısından bu eksikliğe sahip olması, yokluğu gerektirir. Çünkü kendisi-için-varlık, eğer kendisi değilse bu durum özdeşlik prensibine aykırı olmakta ve kendisinde-varlığın kendisiyle tam uyum halinde olmasıyla örtüşmektedir. Bir başka deyişle, bilincin, kendi kendine görünüşü onu kendinde hem bilen hem bilinen konumuna getirmekte ve ayrıca kendi kendisi olamama durumuna itmektedir. Biz bilinci, kendi kapsamında incelediğimizde varlığından değil, sadece bir boşluk olarak değerlendirebilecek yokluğundan bahsederek anlayabiliriz. Bilindiği gibi klasik psikoloji bizim için kendine özgü bir dünya sunar. Çünkü onda bizim düşüncelerimiz yer almaktadır. Ona göre nesnel dünya dünyanın bir bölümünü oluşturur. Bunlar, kendimiz için tanıdığımız dış dünyadır. Aynı zamanda bunlar, bilincin de temelidirler. Sartre'a göre bilinç, bir devamlılıktır ve ondan başka hiçbir şey değildir. Çünkü bilincin özden başka bir şeyi yoktur. Bu, onun için önemli bir özelliktir. Her durumda bilincin büyüklüğü, varlığın kendisinden oluşur. Bu büyüklük bazı noktalarda birbirinden ayrılır. Önemli olan tanınmayı tanımak ve onunla karşılaşmaktır. Zira kendisi yani bilinç, ne varlığı ne de yokluğu tanır. Fakat bu bilinen varlık, yokluğa ilişkindir ve dolayısıyla kendisi tek başına bir şey değildir.

Diğer taraftan Husserl bilincin, herhangi bir şeyin bilinci olduğunu belirterek, onun bir nesnenin önceliğini kabul etmeyen bir biçimi oluşturduğunu, söyler. Bilinçle ilgili düşünceler açıklandığı zaman bilinen nesnenin incelenmesi her zaman ilgi çekmiştir. Fakat Sartre için hiçbir zaman bilinci oluşturan bir nesne ile karşılaşılmaz. Çünkü o, bize yokluktan başka bir dünyanın olmadığı söyler. Bu durumda Sartre'a göre varlık nedir ve bilinç nasıl oluşur? Burada kendisine göre ayrıntıyı oluşturan varlıktır. Varlık düşüncesi nesnenin oluşumunda açıklanır. Heidegger'e özgü düşünceyi oluşturan bilincin tarifini Sartre yeniden şekillendirir: Bilinç, varlığın temelini oluşturan sorundur. Burada açıklanan varlık kendisine bağlı olmayan yoklukla aynı anlama gelir. Sartre'a göre insan bir

<sup>52</sup>Sartre, *a.g.e.*, s. 214.

<sup>53</sup>Gürsoy, *a.g.e.* ss. 27-28.

meyvenin çekirdeği gibidir. Bilinçle varlık arasında böyle ayrıntılar vardır. Bilinç, yokluğun gerçekleşmesi veya varlığın kendini ortaya koyması demektir. Böylece yok olma veya yok etme görüşü ortaya çıkar. Buna yokluğu yok etme diyebilir miyiz? Sartre'a göre herhangi birisi orada yoksa aradığım kişinin düşüncesi orada kalır ve ben yokluğu oluştururum. Bilinç, kendisinden başka varoluşu yok kabul eder. Bu başka bir düşünceye göre oluşturulmuş demektir. Ben kendi düşüncemi oluşturabilir miyim? Bununla beraber varoluştan, herhangi bir şeyden veya herhangi birinden olmam gerekir. Dolayısıyla bilincin, kendinden başka varlığa gereksinimi vardır. Çünkü o, kendi varlığının sorunu olduğundan aynı anda ne kendisi ne de kendi dışında varlık olabilmektedir.

#### d) Kendisi-için-varlık'ın özgür olması

Kendisi-için-varlık'ın bir diğer özelliği, onun özgür olmasıdır. Bununla ilgili olarak Sartre'ın eserlerinin pek çok yerinde bu düşüncelere rastlanılır.<sup>54</sup> Konumuzu yakından ilgilendirdiği için biraz bunun üzerinde durmamız gerekiyor.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi yokluk dünyaya insanla gelmektedir. İnsanın varlığı ile yokluğu meydana getiren şey nedir? Bu sorunun yanıtı şüphesiz özgürlük olmaktadır. Burada söz konusu olan insan doğasının bizzat kendisidir. Sartre, insanın varlığı ile özgürlüğü arasında hiçbir ayrılık olmadığını, insanın özgür olmaya mahkum<sup>55</sup> olduğunu belirtir. Sartre'ın felsefesi<sup>56</sup> genel anlamda özgürlük felsefesidir. Özgürlüğün bilincine *anxiété* yani sıkıntıyla ulaşılır. Bununla özgürlük kendini açığa çıkarır.<sup>57</sup> Dolayısıyla Sartre'a göre yokluk, özgürlük ve sıkıntı arasında sıkı bir bağlantı bulunur. Bunlar kendisi-için-varlığın en belirgin özellikleri arasında yer almaktadır. Sartre *L'Être et le Néant*'da özgürlüğü ayrıntılı olarak ortaya koymakta ve bu özgürlük, insanın varoluşundaki yokluk gibi görünmektedir. Ona göre nesnelere, varoluşun özünü oluşturur. Özgürlük bir varlık gibi değildir. O insandır ve varlığın yokluğu demektir. Özgürlük, insanda yoklukla oluşur. Bir başka deyişle özgürlük, yokluğun olabilirliği demektir. Yokluk konusunda insanın özgürlüğünde bir sorun vardır. Varlıkla yokluk bizim özümüzdeki ayrıntılardır.

Sartre düşüncesinde özgürlüğü incelemek, doğrudan doğruya kendini yani kendisi-için-varlığı incelemek demektir. Onu incelemek, varlığı üzerinde inceleme yapmaktır. Her felsefi kavram gibi özgürlük de felsefi düşünceyi incelemeye izin verir. Felsefe yalnız soyut düşüncelerden oluşmaz. Dolayısıyla özgürlük genel olarak tarif edilebilecek bir kavram da değildir. Bu, bütün felsefi dillerin ve bireyselliğin bir gerçekliğidir. Öz-

<sup>54</sup>Sartre, a.g.e., ss. 487-612 ve *Existentialisme est un humanisme (Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir)*, Paris: Nagel, 1946, s.37.

<sup>55</sup>Gürsoy, a.g.e. s. 93.

<sup>56</sup>Michel Contat, *L'Existentialisme in Magazine Littéraire*, No:320, Avril, 1994, s. 18.

<sup>57</sup>Sartre, a.g.e., s. 37.

gürlüğün konusu nesneye dayanır ve bir değer taşır. Her felsefi konu gibi özgürlük de reddedilen bir düşünceyi ele almaz. Özgürlüğü düşünmek gerekir. Özgür olmak belki bir yakalanmadır. Varoluşçuluk yalnızca varoluş felsefesi değil, aynı zamanda mutlak özgürlüktür. Bu, Sartre'ın varoluşçuluğunun en önemli nedenlerinden biridir. Sartre'a göre özgürlük, insanlık varoluşunun temel verisidir. Sartre, biz özgürüz fakat özgür olmayı seçemiyoruz, özgürlüğe bağlıyız ve dünyaya atıldık, der. O burada Martin Heidegger'le aynı düşündür. Sartre felsefesinde özgürlük, kendisi-için-varlığın yalnız ne içinde, ne dışında, ne de karşısındadır, o tamamındadır. O mutlak ve sınırsızdır. Her şeyi seçen bu özgürlüktür. İnsanın özgür olması gerekiyorsa bunun engellenmemesi ve varolması için de seçmesi gerekir. Özgürlük varoluşla aynı anlamdadır ve insan, özgürlüğünü bununla gerçekleştirir. Diğer taraftan ise biz kendi sorumluluğumuzu göz önünde bulundurmak zorundayız. Çünkü kendimizden sorumluyuz. Mutlak özgürlük, mutlak sorumluluğu gerektirir. Ben hiçbir zaman özgürlüğümü sınırlandıramam, çünkü o sınırlı kalmaz.

Sartre bu konuda düşüncelerini net olarak açıklamaktadır. Zira özgürlük, onun felsefesinde mutlaktır. O daha çok olağan üstüdür. Bir başka deyişle, insan özgür olmaya mahkumdur. Çünkü Ona göre özgürlük, yokluktan önce ortaya çıkar. Bu insanlık gerçeği için varlığı seçmektir. Hiçbir şey insanın ne içinden ne de dışından gelir. Bununla birlikte özgürlük, bir varlık değil, insanın bizzat kendisi ve kendi varlığıdır. Ben bununla hem iyiyi hem de kötüyü ortaya çıkarabilirim. Dolayısıyla özgürlüğü inceleyebilir ve ondan yararlanabilirim. İnsan yaptığı her şeyden sorumludur ve özgürlüğü tarif de edilemez. Sartre'a göre özgürlük, varlık olayıdır. Özgürlüğe mahkum olmak demek, insanın varolması demektir. Bu da varlığın yokluğu anlamını içerir. Çünkü bilincin özü her zaman özgürlüğündedir. Bilinç, kendi özüyle ve özgürlüğüyle oluşur. Sartre'a göre özgürlük, gereksizcilğe yer bırakmaz ve mutlaktır.

#### e) Kendisi-için-varlık, olay özelliğine sahiptir

Olay özelliği sayesinde kendisi-için-varlık, kendini bir eksiklik veya varlığın baskısından kurtuluş olarak tanıır. O kendi kendisinin temeli değildir. Varlığın ortasında yokluk sahasına girmiştir ve sebepsiz yere bir dünyaya bırakılmıştır.<sup>58</sup> Sartre'a göre gerçek dünyayı ve kendisi-için-varolan dünyayı yaratan insandır. Fakat her birimizin yaratmış olduğu dünyada ön gördüklerimiz, amaçlarımıza göre değişir. Olay özelliği de Sartre'ın felsefesinde önemli bir yer tutar. Bu özellik olmasaydı bilinç, dünyayla olan ilgisini kopuk bir özgürlükle kurmak zorunda kalırdı. Bununla birlikte kendisi-için-varlık'ın denetlediği özgürlük, içinde bulunduğu durumla daralmıştır. Buna rağmen onun özgürlüğü gerçek bir özgürlüktür ve olay özelliğinde bile o kendi özgürlüğüne bağlıdır. Bundan dolayı insan

<sup>32</sup>Sartre, a.g.e., s. 36.

tüm eylemlerini ortaya koyar ve kendisi-için-varlık, yaptıklarının tümünden sorumlu olur. Sartre'in varoluş felsefesinde özgürlük ve seçim, sorumluluk<sup>59</sup> üzerine kurulmuştur. Bu varsayım yeni değildir. Sartre'a göre her insanda evrensel bir öz bulmak olanaklı değildir. Toplumlar ve insan grupları arasında değişik koşullar bulunmaktadır. Tarih ve kültür insanın içinde bulunduğu koşulları değiştirme olanağı sağlar. Örneğin liberal ve kapitalist toplumlarda fakir ve zengin sınıfları vardır. Sartre'a göre öznel ve nesnel sınırlar vardır. Nesnel sınırlar her yerde görülür. Bu kendi varlığını başkalarına göstermek demek değildir. Bu özgürlük demektir. Çünkü bütün insanlar kendi farklı tasarıları ve çalışmaları konusunda özgürdürler. Her defasında bunlar ve bu farklılıklar sınırlıdır. Bu da insanlık durumunu oluşturur. Sartre'ın dediği gibi bunun içinde her tasarımın evrensel bir değeri vardır. Bizzat kendim seçerek ve diğer insanların tasarımını anlayarak evrenselliğimi oluştururum. Sartre'ın burada dikkatini çeken şey, özgürlük ve yokluk arasındaki ilgidir. Her insan bir insanlık biçimini gerçekleştirir. Yine her insanın özgürlüğü, evrensel tarihi oluşturur ve buna bağlı olarak insanın oluşumu tarihseldir. Sartre'a göre varoluş ile özgürlük arasında hiçbir fark olmadığı gibi varlık ile yokluk arasında da hiçbir fark yoktur. Sartre'a göre insanın sorumluluğu ortak bir noktayı oluşturur. İnsan özgürce seçebilme olanağına sahiptir. Fakat insanın kişisel olayları, başkalarının dışındaki olaylardır. Sartre'ın bu düşüncelerine dayanarak sorumluluğun başlı başına bir görev gibi anlaşıldığını söyleyebiliriz. Genel olarak varlığın bu durumda bir nedeni yoktur. Sorumluluk insanın varlığının bölünmezliğidir. Bilinci, özgürlüğü oluşturur. Özgür olmak, sorumlu olmaktır.<sup>60</sup> Bu durumda sorumluluk insan gerçeğinin başlıca özelliklerinden biridir.

#### f) Kendisi-için-varlık, değer ve olanağa sahiptir

Bu felsefi sorunun yalnız Sartre'da<sup>61</sup> değil, ondan önceki düşünürlerde de var olduğunu görmekteyiz. Antik dönemde kısmen Platon'un felsefesinde de yer alır.<sup>62</sup> Platon, genel anlamda mümkün ve belirsiz yer vermeyerek, sınırı ve belirliyi İde'ler aleminin temeli kabul etmiştir.<sup>63</sup> Mümkünün geleceğe doğru bir açılış, bir proje şeklinde anlaşılması çağımızda Heidegger ve özellikle Sartre felsefesinde yeniden ortaya çıkmıştır. Heidegger'e göre mümkün, ölüm önünde duyulan *yok olma* yani *néantisation korkusu*'na<sup>64</sup> dayanır. Çünkü mümkün, zamanın geleceğe doğru uzanan üçüncü boyutuna aittir. Bu aynı zamanda sonlu varlığımızın kaderi önünde duyulan dehşet ve korku duygularına bağlı sırlı bir sezgidir. Dolayısıyla bu hiçbir zaman akli ve doğal olamaz. Çünkü kendi-

<sup>59</sup>Paul Foulquié, *a.g.e.*, ss. 58-65.

<sup>60</sup>Sartre, *Existentialisme est un humanisme (Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir)*, Paris: Nagel, 1946, s. 47 ve ss. 73-74.

<sup>61</sup>Gürsoy, *a.g.e.*, ss. 30-32.

<sup>62</sup>Bréhier, *a.g.e.*, Volume-1, ss. 108-113.

<sup>63</sup>Bréhier, *a.g.e.*, ss. 108-113.

<sup>64</sup>Heidegger, *a.g.e.*, s.305

si-için-varlık, öz olmadan önce varoluştur. O yokluktan kurtulma çabası sayesinde geleceğe doğru bir fikir, bir plan halinde kendini ortaya koyarak bu olanağı gerçekleştirmek ister.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi olanak, kendisi-için-varlığın kendinde-varlık'la birleşmesi ve kendini kaybetmiş olması, demektir. Çünkü kendisi-için-varlık; hiç durmadan, kendinde varlıkla birleşmek ve varlığındaki boşluğu doldurarak tamlığa kavuşmak için kendini aşmaya, çalışır. Oysa bu olanaksız bir istek ve uğraştır. Kendisi-için-varlık, ne kadar uğraşsa da tamlığa hiçbir zaman erişemez. O tamlığa kavuşma arzusundan dolayı sıkıntı içindedir. Bundan dolayı kendisi-için-varlık, kendi varlığından tedirgindir. Çünkü ulaşamadığı tamlık tarafından rahatsız edilmektedir.

### g)Kendisi-için-varlık zamansaldır.

Sartre'in, *Varlık ve Yokluk* adlı eserinin 145-210 sayfaları arasında kendisi-için-varlık'la bağıntılı olarak ele aldığı en temel konulardan biri zaman sorunudur. Kendisi-için-varlığın temel yapı özellikleri ontolojik boyutta zamanla<sup>65</sup> ilişkilidir. Bilindiği gibi varlık gibi zaman da Antik dönemden beri pek çok düşünürün dikkatini çekmişse de özellikle Emmanuel Kant<sup>66</sup> bu fenomeni felsefeye sistemli olarak kazandırmıştır. Çağdaş felsefede zamanın ne olduğu konusunda ilk görüş onun şimdiki anı kapsadığıdır. Geçmiş ve gelecek zaman ikinci derecede ele alınmaktadır. Geçmiş zaman yoktur çünkü geçmiştir, gelecek de yoktur çünkü o henüz gelmemiştir, yalnız hakiki ve yalnız şimdiki zaman vardır.<sup>67</sup> Geçmiş ve gelecek zaman, metafiziksel olarak bulunur. Örneğin düşünce gibi. Bunlar bizzat nesnel olarak mevcut olmadıkları gibi objektif olarak da ortada değildirler. Genel kanı, zamanın sonsuz yani ebedi olduğudur. Bu, zamanla ilgili yukarıda ortaya koyduğumuz birinci görüşe paralellik arz eder. Buradaki zamanla ilgili düşünce, Spinoza'nın felsefesinin bir başka görünümü, Stoacılığın bir başka şeklidir. Her ikisi de şunu açıklamaktadırlar: Eğer şimdiki zamandan başkası yoksa ve şimdiki zaman devam ediyorsa o daima şimdiki zaman olarak kalır.

Çağdaş düşünürlerin çoğuna ve varoluşçu düşünürlere göre zamanın ne olduğu konusunda ilk görüş onun şimdiki an olduğudur. Diğer görüşlerin geçici olmasına karşın bu düşünce asıl olandır. Aynı zamanda bu, üç anın bir devamı veya bir birliği gibi zamanın bir bütün olarak anlatımıdır. Zaman konusunda diğer bir görüş, zamanın sonsuz olduğudur. Bu görüş yukarıdaki görüşle aynıdır. Şimdiki zamanın sonsuzluğu nedir? diye sordüğümüzde onun şimdiki zamanın ayrıcalıklı uzantısı ve her şey olduğunu söyleyebiliriz. Mademki nerede ve ne zaman olursa olsun şimdiki zamandan başkası yoktur, dolayısıyla şimdiki zaman tektir, o halde varlık vardır. Diğer bir düşünce ise zamanın var-

65 Talip Karakaya, *Çağdaş Felsefi Düşünceler*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2000, s.70.

66 Bréhier, *a.g.e.*, Volume-2, s. 462.

67 Karakaya, *a.g.e.*, s. 63.

lık olduğudur. Zaman, değişik süreleri oranlayarak ortaya çıkardığımız bir ayırımı yani aklın varlığından başkası değildir. Yani zaman, değişen ve bizzat kendisiyle aynı olan süredir. Kısaca zaman, kendisiyle oluşum halinde olan varlıktır. Burada zamanın en önemli özelliğinden birisi oluşumla olan bağıntısıdır. Eğer zaman olmasaydı bundan bahsedilmeyecekti. Kuşkusuz zaman, oluşumun koşuludur. Çünkü o kendisinin de oluşumudur. Bundan dolayı öncelikle kendi oluşumunu sağlamak zorundadır. Devam eden ve değişen varlıktan başka hiçbir şey yoktur. Hiçbir şey mevcut olarak şimdiki zamandan başkasında bulunmaz. Yine hiçbir şey, şimdiki zamanın dışında değildir. Bunu Martin Heidegger zaman varlıktır, diyerek formüleştirmiştir. Heidegger'e göre Dasein, Sartre'in ifadesiyle kendisi-için-varlık, zamansal bir varlıktır.<sup>68</sup> O, insanı zaman içinde değil, zamanlaşma sürecinin bizzat kendisi olarak kabul eder. Çünkü Heidegger'e göre zaman kavramını oluşturan, zamanlılığın belli boyutlar içinde zamanlaşmasıdır. Objektif veya nesnel olarak zaman yoktur. O kendi kendini zamanlaştırır. Diğer bir anlatımla zaman tekrarlanamaz ve geri dönüşle yakalanamaz.<sup>69</sup>

Sartre da Heidegger gibi zamanı, geçmiş ve geleceğin şimdide<sup>70</sup> birleştiği an olarak kabul eder. Ona göre geçmiş gerçek, gelecek ise gerçekleşmeye hazır durumdadır. O bu konuda kendinden önceki düşünürlerle tam bir düşünce birliği içinde olmayıp, ona göre geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanın hiç biri diğerine üstün değildir. Çünkü bunların her biri diğerlerine aynı eşitlikle ve önemle bağlıdır. Eğer bunlardan birini diğerine üstün tutarsak, bu tercih gelecekte değil, şimdide yoğunlaşır. Geçmiş, benim varlığımın ayrılmaz bir parçasıdır. Kendisi-için-varlık, şimdiki zamandadır ve varlığı ona bağlıdır. Gelecek zaman ise kendisi-için-varlığın olmadığı şey olup, onun sübjektifliğini oluşturan eksikliklerdir. Diğer bir anlatımla, Sartre'a göre zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırılması veya üçe ayrılması onun bütünlüğünü ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir. Bu kesinlikle böyle algılanmamalı ve değerlendirilmemelidir. Jean-Paul Sartre'da zaman Heidegger'den farklı olarak yalnız geleceğe değil, aynı zamanda hem geçmiş hem geleceğe doğru bir açılış ve kendinden kurtuluş uğraşısıdır. Diğer bir anlatımla bu varlık-yokluk diyalektiğinden kurtulmak için sanala yani hayale sığınma uğraşısıdır.

#### **h) Kendisi-için-varlık, başkaları-için-varlık'ın ayrılmaz parçasıdır**

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kendisi-için-varlığın dünyası soyut bir dünya değildir. Kendisi-için-varlık, varlık'ın karşısında oluş tavrı içinde olmasaydı kendi kendine yetecekti. Fakat hiçbir yerde kendi başına kendisi-için-varlık düşünülemez. Kendisi-için-varlık, bir başka varlığa gereksinim duyar. Bu, *l'être-pour-soi* diğer bir ifadeyle *başkası-için-varlık*'tır.<sup>71</sup> Başkasında varolmak; başka bir şeyle bulunmak veya başkasında

<sup>68</sup> A.Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi, 1997, s. 62.

<sup>69</sup> Çüçen, a.g.e., s. 76.

<sup>70</sup> Sartre, a.g.e., ss. 145-168.

<sup>71</sup> Sartre, a.g.e., s.270, 275, 281 ve ss. 413-464.



bulunmaktadır. Çünkü bilinç, yalnız kendi dışında bir başka varlıkla ilişkide bulunduğu durumda vardır. Olaylardan önce insanın kişiselliği bir tepki oluşturur. Sorumluluk insanın varlığının bölünmezliğidir. Bilinci özgürlüğü oluşturur. Özgür olmak sorumlu olmaktır. Bu durumda sorumluluk insan gerçeğinin başlıca özelliklerinden biridir.

Varoluş felsefesi insanın bilincini yalnızlığı üzerine çekmiştir. Çünkü kendisi-için-varlık olan ben, yalnız ve özgürdür. Zira dünyanın durumu bana başka bir yalnızlığı gösteriyor. Bu, herhangi bir nesnel konu da değildir. Bu bana, benim ben olduğumu anlatıyor. Fakat benim nesnelligimi göstermek gerekmez. Benim başka varlıklarla ilişkilerim yok mu? Bu soru Jean-Paul Sartre'ın her eserinde yer alır. Fakat pek çok felsefeci, Sartre'ın bu düşüncesini yeterli inceleyememiştir. Beni anlatan ve başkasından ayırt eden nedir? Diğer bir anlatımla bu, benim son derece kararlı ve farklı olduğumu sunmaktan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle başkasının varlığını göstererek kendimi anlatmam. Sartre'a göre bu başkası ve ben olmayan *Ben*'dir. Başkası ben olmadığım gibi ben de başkası değilim. Bu durumda ben ve başkası arasında bir bağ vardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Sartre bunu, yokluk olarak adlandırıyor. Bu yokluk, benimle başkası arasındaki her ilişkide bir zıtlık oluşturur. Dolayısıyla bu, farklı bilinçlerin yalnızlığı arasında bağın olmamasından kaynaklanmaktadır. Bir ayrılık örneğinin Ahmet'in ve Mehmet'in bilincini her zaman ayırt edecektir. Sartre'ın söylediği de budur. Gerçekten de Sartre'a göre; bilinç, özgürlük ve yokluk başkalarının ortaya koyduklarını kabul etmek istemiyor. Bu ne demektir? Örneğin, bizden herhangi biri kendi dünyasını anlatsa, hiç kimse onun ne düşündüğünü veya ne hissettiğini bilemez. Zira benim iç dünyamı ve kendimi ben bilirim.

Sonuç olarak, burada Sartre'ın düşünceleri doğrultusunda kendisi-için-varlığın ontolojik olarak analizini yapmaya çalıştık. Varlığı kendine özgü bir şekilde ele alan Sartre'ın büyük bir eleştiriye hedef olduğunu görmekteyiz. Tüm bu eleştirilere rağmen o, bilinci, kendinde-varlıkla birleşemeyen ve aynı zamanda ondan da ayrılamayan bir varlık olarak ele almaktadır. Çünkü bilinç, bir şeyin bilinci olup bu dünyada bir varlıktır. Ayrıca bilinç için olan dünya da bilincin içindedir. Sartre, kendisi-için bilinçle, bilinç içinde dünya ikiliğini benimser, ve ona göre bilinç, nesnel gerçeklerde değil, nesnel gerçekler bilinçte aydınlanır. Dolayısıyla o, kendi dışında hiçbir şeyi de tanımaz ve kabul etmez. Kısaca, Sartre ontolojisinde kendisi-için-varlığın en belirgin özelliği olan bilincin; kendi varoluşunu, özgürlüğünü, zamansallığını, kendinde nasıl varlık olduğunu, yokluğa olan bağıntısını ve özellikle başkalarıyla olan ilişkisini açıklamaya çalıştık.

**KAYNAKÇA**

- Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*. T.1., 8e éd., Paris: P.U.F., 1997 et T.2., 7e éd., Paris: P.U.F., 1996.
- Breton, Stanislas. *Conscience et intentionnalité*. Paris: Edit. E.Vitte, 1956.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*. Ankara 1997.
- Contat, Michel, *L'existentialisme* in *Magazine littéraire*. No:320, Avril, 1994, ss. 18-26.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1990.
- Çüçen, A.Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa 1997.
- Dictionnaire de la Langue Française-Le Petit Robert*, Paris 1989. Foulquié, Paul, *L'existentialisme*. 20e éd. Paris: P.U.F., 1989.
- Gürsoy, Kenan. *Jean-Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. Ankara 1991.
- “Maurice Merleau-Ponty'de Şuur-Ben İlişkisi”, *Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, 19-21 Kasım 1986, Ankara 1991, ss. 29-34.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*, 6, İstanbul 1979.
- Heidegger, Martin. *Etre et Temps*. Trad. F. Vezin, Paris: Gallimard 1986.
- Hegel, W.G.F. *Phénoménologie de l'esprit*, Trad. par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris 1993.
- Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Trad. Levinas et Peiffer, Paris 1947.
- Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. P. Ricoeur, Paris 1985.
- Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Ankara 1997.
- İnam, Ahmet, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*. Ankara 1995.
- Karakaya, Talip, *Çağdaş Felsefi Düşünceler*. Isparta 2000.
- Korlaelçi, Murtaza, “Varlık ve Öz”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 37, Ankara 2003.
- Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1930.
- Magill, Frank. *Egzistentialist Felsefenin Beş Klasığı*. Ter. Vahap Mutal, İstanbul 1992.
- Sartre, Jean- Paul. *L'Etre et Le Néant*. Paris 1970.
- Existentialisme est un humanisme*. Paris 1946.
- La Nausée*. Paris: Gallimard, 1938.
- L'imagination*, 8e.éd., Paris 1981.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara 1968.
- Verneaux, Roger. *Egzistansialisme Üzerine Dersler*. Çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, 1994 -
- Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, Çev. Murteza Korlaelçi, Ankara 2001.

**Abstract: *An Ontological Analysis of the Concept of Being-for-Itself in Sartre's Philosophy***

Consciousness, which is discussed more and more as a result of Edmund Husserl's phenomenological studies in particular, is seen to be making contemporary intellectuals busy. Consciousness expressed by the concepts of cognition, sense, perception, etc. cause disputes among both idealist and materialist thinkers. It also occupies an important place in Jean-Paul Sartre's ontology. Is consciousness, which is considered by representatives of all extreme poles of philosophy, a phenomenon particular to human beings only? If so, does it contain only subject or object? What is its origin or core? Why does Sartre give an importance place to this in his philosophy? This work aims to provide an analysis and answers to these questions.. Parallel to this, in most of materialists, consciousness is a reflection of the matter and social origin developed to the highest level in animate beings, whereas in Husserl it is the consciousness of something. In Sartre, this concept has a rather different meaning. For him, no ego can create consciousness, and it belongs to being and is born with it. Consciousness, which is a result of the struggle for existence, tries to be full of itself and be fundamental to its existence. So, it has to be-for-itself-in-itself, for it inquires into what is expected from itself, realises its full being and gets rid of the state of being nonsense. In short, according to Sartre, the characteristic of being-for-itself is not limited to consciousness. In this work, I tried to consider how being-for-itself struggles for its being, the connection of being-for-itself with non-existence, its the struggle to be free. I also deal with the probabilities it has and its place in the concept of time from Sartre's ontological and existentialist viewpoint.

**Key Words:** Consciousness, Being for itself, Sartre, Ontology, Phenomenology, Husserl, Cogito, Subject, Object, Nothingness, Freedom, Other.

## REALİST VE REALİST KARŞITI GÖRÜŞLERDE GÖZLENEBİLİRLİK KAVRAMI

Sedat YAZICI\*

### I. Giriş

Kuhn'un bilim felsefesindeki çalışmaları pozitivist bilim anlayışına ciddi itibar kaybettirmiş olmasına karşın, pozitivist bilim anlayışı farklı yaklaşımlarla bilim felsefesinde savunulmaya devam etmektedir. Bu yaklaşımlardan biri Van Fraassen'ın, *The Scientific Image*<sup>1</sup> adlı kitabında, Carnap'ın mantıksal pozitivismine, Sellars ve Putnam'ın bilimsel realizmine karşı geliştirdiği "inşacı deneycilik" (constructive empiricism) diye adlandırdığı kuramdır. Bu kuramda anahtar kavram gözlenebilirlik kavramıdır. Van Fraassen, Carnap'ın pozitivist bilim felsefesi anlayışına belli noktalarda karşı çıkmış olmasına karşın, kuramsal ve gözlenemez varlıklara ilişkin herhangi bir doğruluk değeri veremeyeceğimiz noktada pozitivismle örtüşür. Ona göre, bu tür varlıklardan söz eden bilimsel kuramların doğruluğuna ilişkin takınılacak uygun epistemik tutum bilinemezliktir (agnostizm). Bu tür kuramlar için yapabileceğimiz yegane değerlendirme onların "deneysel bakımdan yeterli" olup olmadıkları olabilir.

Bu makalede, Van Fraassen'ın gözlenebilirlik kavramını irdeleyerek bilim felsefesinde realist ve realist karşıtı görüşlerin dayanaklarını açıklamaya çalışacağım. Bunun yanı sıra, gözlenebilir/gözlenemez ayrımında var olduğu ileri sürülen epistemik farklılığın bilimsel bilgiye yönelik tutumumuzu belirleyecek derinlikte olup olmadığını tartışarak Van Fraassen'ın inşacı deneycilik kuramının gözlenebilirlik kavramına ilişkin epistemik ayırmadan değil, öngördüğü gerekçelendirme yönteminden kaynaklandığını savunacağım.

### II. Pozitivist, Realist ve Deneysel Bilim Felsefesi Anlayışları

Günümüz bilim felsefesi tartışmaları daha çok realist ve realist karşıtı yaklaşımlar etrafında sürdürülmektedir. Pozitivism son yıllarda önemli itibar kaybına uğramış olsa da, realist karşıtı görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olmuş önemli bir akımdır. Bu nedenle ilkin, Ian Hacking'i izleyerek, pozitivist bilim felsefesi anlayışının altı genel özelliğini sıralamakta yarar var: 1. Metafiziğe karşı olma; 2. doğrulama veya yalınlaşmaya vurgu; 3. duyuşsal bilgiyi doğru bilginin temeli olarak alma; 4. fiziksel nedensellik konusunda

\*Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Fakültesi

<sup>1</sup>Bas Van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford, 1980.

kuşkuculuk; 5. nedenselliğe düşmanlık; 6. kuramsal ve gözlenemez varlıklara karşı olumsuz tavır alma.<sup>2</sup> O'Hear'in de belirttiği gibi, yukarıdaki görüşlerden birini kabul eden biri doğal olarak diğer altı özelliğin tümünü kabul etme durumunda olmasa da, bu altı özellik birlikte alındığında bilime ve bilimin özelliklerine ilişkin tutarlı ve uyumlu bir yaklaşımı yansıtır.<sup>3</sup> Bu özelliklerden altıncı maddede ifade edilen kuramsal ve gözlenemez varlıklara karşı olma pozitivismle realist bilim felsefesi anlayışı arasındaki temel çatışma noktalarından en önemlisidir.

Pozitivism yirminci yüzyılda farklı akımlarla temsil edilmiştir.<sup>4</sup> Bu akımların önde gelenlerinden biri olan deneycilik, klasik pozitivismden belli noktalarda ayrılmış olsa da, bilginin yegane temeli olarak duyumu alması ve kuramsal ve gözlenemez varlıklara ilişkin olumsuz tavır takınma gibi nedenlerden dolayı pozitivismle örtüşür. Bilimsel realistlere göre, bilimsel kuramlar insan zihninden bağımsız olarak var olan dünyanın doğru betimlemesini verirler. Bilimsel kuramların betimlediği gerçeklik büyük oranda kendi düşüncemizden ve kuramsal bakışımızdan bağımsızdır. Geçmiş dönemlerde doğru kabul edilen bir çok bilimsel kuramın hiç de öyle olmadıkları ortaya çıkmıştır, ancak bu, yine de bilimsel kuramların doğru (en azından yaklaşık olarak doğru) olduklarına ilişkin inancı ortadan kaldırmaz. Bilimin gelişim süreci, her zaman, hem gözlenemez hem de gözlenebilir fenomen hakkında doğruya daha fazla yaklaşma başarısıdır. Eğer bir kuram belli bir olguyu veya fenomeni diğer kuramlardan daha iyi açıklıyorsa, bu durum söz konusu kuramın doğru olduğunu kabul etmemiz için önemli bir nedendir.<sup>5</sup> Deneyciler ise, insan zihninden bağımsız bir dış dünyanın olamayacağını savunurlar. Deneyci geleneğin öncülerinden David Hume'a göre "bilimin kendisine bahşedeceğimiz yegane kesin temel deneyim ve gözlem olmalıdır."<sup>6</sup> Buna karşın tüm bilimler az ya da çok insan doğasıyla ilişkilidirler; çünkü bu bilimler "insanın bilişselliklerinin altında ve onun gücü ve melekeleri ile muhakeme edilirler."<sup>7</sup> Bir başka deyişle, dış dünyaya ilişkin bilgimiz duyuma ve deneye dayanıyor olmasına karşın, insan zihninden bağımsız, kendi başına var olan dış dünyaya ilişkin bilimsel bir bilgi olanaksızdır. Ancak, bu durum, deneycilerin algının ve gözlemin dış dünyayı yanlış aksettirdiğine inandıkları anlamına gelmez. Aksine, deneycilere göre bilimsel kuramlarla dış dünya arasında bağlantı kurma yalnızca algı yoluyla olduğu için, algılarımız neyin gerçek olduğuna ilişkin epistemik iddiaların temelini oluştururlar.

<sup>2</sup>Ian Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge 1983, s. 41-57.

<sup>3</sup>Anthony O'Hear, *An Introduction to the Philosophy of Science*, Clarendon Press, Oxford, 1989, s. 106.

<sup>4</sup>Pozitivizmin farklı türleri için bakınız, *The Oxford Companion to Philosophy*, Editör: Ted Honderich, Oxford 1995.

<sup>5</sup>Realist görüşün temel argümanları için bakınız, Richard Boyd, "On the Current Status of Scientific Realism", *The Philosophy of Science*, Ed: R. Boyd, P. Gasper ve D. J. Trout, Cambridge 1995, s. 195.

<sup>6</sup>David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1992, s. xv.

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

Realistlerle deneyciler arasındaki asıl görüş ayrılığı gözlenebilir ve gözlenemez varlıklar konusunda var olduğu ileri sürülen epistemik ve ontolojik ayrım konusunda ortaya çıkar. Grover Maxwell gibi realistlere göre, gözlenebilir/gözlenemez ayrımı ontolojik bir ayrım değildir; çünkü gözlenebilirlik belli bir türe veya kategoriye ait bir şey değil, insanoğlunun belli bir kültürde sahip olduğu, belli bir yolla elde ettiği bir yetidir.<sup>8</sup> Bu nedenle, ona göre, bilim alanında realist olmamamızı gerektiren hiçbir neden yoktur.

Ne var ki, gözlemin bilimsel kuramların doğrulanmasında oynadığı rol göz önünde bulundurulduğunda, realist görüşü zayıflatan önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır. Belirlenebilir-dışılık (underdetermination) sorunu olarak bilinen bu soruna göre, aynı kanıtlar gözlenemezlere ilişkin belli bir fenomeni açıklayan iki farklı kurama aynı oranda destek verebilirler. Eğer realist görüşün ileri sürdüğü gibi gözlenebilir varlıklarla gözlenemez varlıklar arasında epistemik bakımdan bir fark yoksa, bilimsel kuramlar da realitenin doğru betimlemesini veriyorsa, bu durumda hangi kuramın doğru, hangisinin yanlış olduğunu söyleyebilmemiz gerekir. Oysa belirlenebilir-dışılık sorunu bunu söyleyemeyebileceğimizi gösteriyor. Van Fraassen'e göre bu durum realist görüşe karşı bir argümandır; çünkü gözlenemez varlıklara ilişkin betimlemede ve açıklamada bulunan deneysel bakımdan her biri yeterli, ama mantıksal olarak birbirleriyle örtüşmez iki kuramın var olması söz konusu kuramların doğruluğunu zayıflatır. Churchland, Van Fraassen'in bu argümanını bilimsel kuramların doğruluklarını yalnızca gözlenebilir varlıklara ilişkin betimlemelerine bakarak söyleyebileceğimizi kabul etmesi bakımından *seçici kuşkuculuk* olarak niteler.<sup>9</sup> Bu seçici kuşkuculuk yalnızca Van Fraassen'e özgü bir yaklaşım değil, klasik ve çağdaş deneyci felsefenin temel özelliklerinden biridir.

### III. Van Fraassen'ın Deneysel Yeterlilik Kuramı ve Gözlenebilirlik Kavramı

Van Fraassen, bilimsel realizmi bilimin amacının *doğru* kuramlara ulaşmak olduğunu kabul eden görüş olarak tanımlar. Bu görüşe karşı çıkarken, bilim adamı bir bilimsel kuramın gerçek anlamda doğru olduğuna ilişkin bir yargıya sahip olmasa da bu kuramın deneysel alanda pek ala iş göreceğini kabul edebilir. İnşacı deneyciliğin amacı bizi metafizikten kurtarmak ve bilime realistlerin yüklediği görevden daha kolay bir görev, yani, deneysel olarak yeterli kuramlar elde etme görevi yüklemektir. Buna göre, bilim adamı bir kuram deneysel olarak yeterli olduğu sürece onu kabul edebilir. Böyle bir kabullenme doğruluk inancını içermez. Ancak, eğer bir kuramın "bu dünyada gözlenebilir şeyler ve olaylar hakkında söyledikleri doğruysa" bu durumda "deneysel yeterlilik doğ-

<sup>8</sup>Maxwell, Grover. "The Ontological Status of Theoretical Entities", Minnesota Studies in Philosophy of Science, III, editörler: H. Feigl ve G. Maxwell, Minnesota 1962.

<sup>9</sup>Paul M. Churchland, "The Ontological Status of Observables: In Praise of Superempirical Virtues", *Images of Science*, editörler: P. M. Churchland ve C. A. Hooker, The University of Chicago Press, s. 38.

ruhlukla örtüsür.”<sup>10</sup> Bir kuram gözlenemez varlıklara ilişkin ise, bilimin doğruluk değeri verme gibi bir amacı yoktur; bunun yerine daha ılımlı bir görev olan söz konusu kuramın deneysel bakımdan yeterliliği ileri sürülebilir. İnşacı deneycilik gözlenenden gözlenebilene tümevarımsal çıkarım yapmaya izin verir ama, kabul edilen bir kuram içinde benzer çıkarımın gözlenemezleri kapsayacak şekilde yapılmasına izin vermez.

Gözlenebilir ve gözlenemez ayrımını yaparken Van Fraassen’ın temel kaygısının ontolojik olmaktan ziyade epistemik bir kaygı olduğunu vurgulamakta yarar var. Ona göre, ontolojik ayrımın temeli olmayabilir, ancak epistemik ayrım bilime ilişkin takınacağımız tavırda göz önünde bulundurulması gereken bir ayrımdır. Maxwell’in gözlenebilir/kuramsal ayrımı arasında herhangi bir ontolojik farklılık olmaması gerçeğini bilimsel realizmi destekleyici bulması aslında “kuramsal varlık” ve “gözlenebilir-kuramsal ikilemi” gibi kategorik bir yanlışlığa dayanmaktadır. Eğer soru yalnızca “gözlenebilir” ve “vardır” kavramlarının birbirlerini içerip içermediği sorusuysa burada herhangi bir ontolojik önem söz konusu değildir.<sup>11</sup> Oysa, bilime ilişkin tutum, Van Fraassen’e göre, ontolojik temele göre değil, epistemik temele göre belirlenebilir. Epistemik temelde ise gözlenebilir/gözlenemez arasında önemli bir ayrım vardır.

Gözlenebilir/gözlenemez ayrımı konusunda sözü edilen epistemik farklılığı irdelemek amacıyla Van Fraassen’ın gözlenebilirlik kavramına ilişkin görüşleri üzerinde biraz daha durmakta yarar var:

“Gözlenebilir terimi varlığı kabul edilen varlıkları sınıflandırır...Uçan bir at gözlenebilirdir [ama] on yedi sayısı değil. Örneğin, aracasız algılama eylemi bir gözlemdir. Bir parçacığın bilinen bir kuvvet alanındaki yörünge sapmasından hareketle kütlelerinin hesap edilmesi bu kütlelin gözlemi değildir.”<sup>12</sup>

Yine Van Fraassen’ın tanımına göre, eğer hiçbir yardımcı gözlem aracı olmadan herhangi bir nesneyi gözlemlemek insan için fiziksel olarak olanaklıysa aynı nesneyi bir gözlem aleti kullanarak gözlemlemek gözlenebilirlik kavramı kapsamındadır. Bu nedenle, Van Fraassen, teleskop aracılığıyla gözlenen astronomik oluşumların gerçekliğini kabul eder; çünkü insanoğlu bu cisimlere yeterince yakın olabilse onları çıplak gözle gözlemleme olanağına sahiptir. Buna karşın, mikroskopik yapıları doğrudan gözleme olanağıımız olmadığı için mikroskop aracılığıyla bu yapıların gözlenmesini gözlenebilir olarak kabul etmez:

“Teleskop aracılığıyla Jüpiter’in yüzeyine bakmak açık bir gözlem durumunu gibi geliyor bana, çünkü bunu astronotlar da yakından görme olanağına sahiptirler. Ancak, bir bulut zerreciğinde gözlemlendiği varsayılan mikro parçacıklar açıkça farklı bir du-

<sup>10</sup>Bas Van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford 1980, s. 72.

<sup>11</sup>A. g. e., s. 18.

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

rum gibi geliyor bana.”<sup>13</sup>

Bir nesnenin gözlenebilir olabilmesi için herhangi bir gözlemcinin var olup olmaması da önemli değildir. Sıradan bir bilardo topu var olsa ve de onu gözleyen hiç kimse olmasa bu bilardo topu gözlenebilir. Ama, bilardo topunun olduğu bir dünyada bilardo topunu gözlemleyebilen hiçbir insanın olmadığı durumda bilardo topu gözlemlenebilir değildir.<sup>14</sup> Neyin gözlenebilir, neyin gözlenemez olduğunu belirleyen epistemik topluluktur. Dahası, bu topluluk yalnızca insan topluluğuyla da sınırlı değildir, bu topluluk “diğer canlıları ekleyerek genişletilebilir.”<sup>15</sup> Bunun yanı sıra, Van Fraassen, neyin gözlenebilir olduğu konusunda karar vermede bilimsel kuramlara bir yetke tanır: “Eğer gözleme ilişkin bir sınır varsa bunlar deneysel bilimlere konudur, felsefi çözümlere değil.”<sup>16</sup>

Peki ama teleskopik olguları kabul edip mikroskopik olguları kabul etmemedeki temel farklılık nedir? Teleskop için geçerli olan optik yasa mikroskop için farklılık mı gösterir? Sıradan gözlükle bir şeye bakarken gözlem yapabiliyorsak, benzer şekilde sıradan mikroskopla bir nesneye bakmak neden gözlem olmasın ki? Jupiter’in yüzeyi gözlenebilir olduğu halde mikroskopik parça neden gözlenebilir olmasın ki? Van Fraassen gözlenebilir/gözlenemez ayrımını yaparken keyfi bir sınır çizmiyor mu? Van Fraassen’in gözlenebilirlik anlayışına ilişkin irdelememizi iki düşünce deneyi ile sürdürelim.

Oldukça kompleks kuramlar ve en güçlü teleskoplar kullanarak, astronomların bilinen gezegenlerden daha uzakta olan yeni bir gezegen keşfettiğini varsayalım. En güçlü teleskopları kullanarak bu gezegenin yüzeyi hakkında bir bilgi elde edemiyor olsak bile, Van Fraassen’e göre, bu yeni gezegenin yüzeyi gözlenebilir; çünkü, ilkece, astronomlar gerekli mesafede bulunabilirlerse bu gezegenin yüzeyini çıplak gözle görebilirler. Ancak, bilimsel araştırmalar sonucu bu yeni gezegenin etrafında çok garip bir magnetik çekim alanının keşfedildiğini, öyle ki bu gezegene yaklaşmanın imkansız olduğunu varsayalım. Bu durumda Van Fraassen yine de bu gezegenin yüzeyinin gözlenebilir olduğunu söyleyecektir.

Bir başka düşünce deneyi geliştirelim. Diyelim ki bir grup bilim adamı “X nesnesinin Y nesnesinden farklı kokusu olduğu” varsayımını test ediyorlar. Bu bilim adamı grubundan hiç biri bu nesnelere kokusunu fark edemiyor. Bu varsayımı koku alma yeteneği oldukça gelişmiş köpeklerle yürüttüklerini, sonuç olarak varsayımın doğrulandığını düşünelim. Bu durumda, bilim adamı grubumuzdan bir realist söz konusu varsayımın “doğru” olduğunu söylerken Van Fraassen deneyin konusu olan nesnelere insan türü için gözlenebilir olmadığını ileri sürerek itiraz edecektir. Realist bilim adamı bu yanıt-

<sup>13</sup>A. g. e., s. 16-7.

<sup>14</sup>Van Fraassen, “Empiricism in the Philosophy of Science”, *Images of Science*, editörler: P. A. Churchland ve C. A. Hooker, Chicago, 1985, s. 385.

<sup>15</sup>A. g. e., s. 18

<sup>16</sup>Bas Van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford 1980, s. 57.



tan tatmin olmaz ve daha fazla kanıt aramaya çalışır. Sonunda bu nesnelerin kokularını ayırt edebilen bir kabile bulunur. Sonuç bu durumda da aynıdır, yani varsayım bir kez daha doğrulanmıştır. Buna göre, tüm insan türü için gözlenebilir olmasa da, söz konusu olgunun belli sayıda insan grubu için gözlenebilir olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda varsayımın yalnızca deneysel olarak yeterli olduğunu mu, yoksa hem yeterli hem de “doğru” olduğunu mu söyleyeceğiz? Peki ama neyin gözlenebilir neyin gözlenemez olduğunu böylesi bir mantıksal olasılığa göre belirlenen bir ölçüte dayandırmak keyfi değil midir? Bundan sonraki amacımız bu sorunun yanıtını aramak olacaktır.

Açıklamalarımızdan anlaşılacağı üzere Van Fraassen genel gözlenebilirlik kavramından değil, normal insan ve diğer canlılar hakkında neyin gözlenebilir olduğundan bahsediyor. Bu yaklaşımda algı, gözlenebilirliğin zorunlu ve varlıksal koşulu olarak deneysel yeterliliğin temelini oluşturur. Gözlem konusunda duyuma ve algıya böylesi ayrıcalıklı bir konum ya da temel vermek deneyci felsefe anlayışın bilinen görüşüdür. Ancak, Van Fraassen, gözlem ifadelerinin kuram-yüklü olduğunu ileri sürmesine karşın, algı düzeyindeki gözlemin kuram-yüklü olup olmadığıyla ilgili herhangi bir kaygı taşımadığı gibi, algının dış dünyayı olduğu gibi yansıttığı görüşünü kanıtlanmış kabul eder. Gözlem ifadelerinin kuram-yüklü olduğunu temellendirmek kolaydır; çünkü gözlemlerin dilsel ifadelerinde kuramların etkisi söz konusudur ve gözlem temelli kuramlar uygulama koşullarının genel kuramlarca formüle edildiği kavramlarla ifade edilirler. Ne var ki, algı fenomeninin, herhangi bir kuramsal etkiden bağımsız olarak, dış dünyayı olduğu biçimde yansıttığı varsayımı temellendirmeye muhtaçtır ve aşağıda açıklamaya çalışacağım gibi ciddi felsefi eleştiriye konudur. Bu noktada, gözlemin kuram-yüklü olduğuna ilişkin görüşleri kısaca açıklamakta yarar var.

Gözlemin kuram-yüklü olduğuna ilişkin görüşler sistematik biçimde ilk kez Hanson tarafından savunulmuştur. Hanson’a göre, algılarken duyuşal girdilere her zaman bazı kategoriler ya da düzenleyici ilkeler uygularız. Buna göre, bilişsel düzende herhangi bir değişiklik algıda bir değişikliği içerir. Hanson, bu görüşü savunmak için bir çok Gestalt algı figür örnekleri gösterir. Aynı şekil kompozisyonuna ya da renklere bakan iki insan bu figürleri farklı biçimde görürler. Tycho ve Kepler Güneş’e baktıklarında “aynı şeye bakarlar ama farklı şeyler görürler.”<sup>17</sup> Tycho ve Kepler’in gördükleri her birinin “bilgisine, deneyimine ve kuramlarına bağlıdır.”<sup>18</sup> Kısaca, gözlem daha önceki bilişsellik olmadan bize ulaşmaz. Thomas Kuhn, bilimin paradigmatik yapısına işaret ederken Hanson’un görüşlerinden yararlanır. Ona göre, gözlemin kuram yüklü oluşu ve deneyim alanlarının paradigmatlarca belirlenmiş olması gerçeği “sadece gözleme dayalı ‘tarafsız’ bir bilim dili yaratma çabaları[nun]” ümitsiz olduğunu gösteriyor.<sup>19</sup>

<sup>17</sup>N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge, 1958, s. 18.

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

<sup>19</sup>Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çeviri: Nilüfer Kuyuş, İstanbul, 1982, s. 128.

Gözlemin bir yönüyle kuram yüklü olduğu görüşü Van Fraassen'ın inşacı deneycilik kuramını zayıflatır mı? Bunu söylemek henüz erken; çünkü inşacı deneycilik gözlem yargılarının kuram yüklü olduğunu kabul eder. Van Fraassen, gözleme (observing) ile bir şey olarak gözleme (observing that) arasında bir ayrım yapar. İnşacı deneycilik bir şey olarak algılamamanın, yani algı yargılarının epistemik durumu üzerine değil, salt algılamamanın epistemik temeli üzerine kuruludur. Bu nedenle yalnızca algı yargılarının değil, algılamamanın kendisinin kuram yüklü olduğu gerçeği ancak Van Fraassen'ın durumunu zayıflatabilir.

Ne var ki, algı konusunda yapılan bilimsel çalışmalar Van Fraassen'i destekler görünmüyor. Salt gözlemin bile herhangi bir bilişsel yorumlama olmaksızın mümkün olmayacağı, beynin algılamayı etkin bir şekilde yapılandırdığı gerçeği yapılan araştırmalarda ortaya çıkarılmıştır.<sup>20</sup> Hardcastle'a göre bu durum gözlemin kendisinin kuram yüklü olduğunu gösterir.<sup>21</sup> Buna göre, nesnel bir gözlem yapmamıza olanak veren hiçbir salt algı fenomeni söz konusu değildir. Bir başka deyişle, gözlemin kendisi ta baştan gözlem ifadeleri kadar kuram-yüklüdür. Van Fraassen ise, bir bilimsel kuramın doğru olduğunu yalnızca gözlenebilir varlıklara ilişkin söylediklerine bakarak söyleyebileceğimizi ileri sürmektedir. Oysa, tartışmaya çalıştığım gibi, eğer tüm gözlemlerin kuram yüklü olduğu görüşü doğruysa deneysel yeterlilik kuramının dayandığı temel tamamen keyfi bir temeldir ve Van Fraassen'ın realist karşıtı duruşunu sağlamlaştırmak için başka kanıtlar göstermesi gerekir.

Kuşkusuz, Van Fraassen'ın gözlemi nesnelin duyulanabilir nitelikleriyle sınırlandırmadaki amacı bilim adamının çalışma alanını daraltmak değildir. Bir insan için gözlenebilir olan başka bir insan için gözlenemez olabilir. Duyu organlarımız yalnızca bir tür gözleme aracıdır ve duyumsal keskinlik türden türe değişebilir. İnsan ultrasonik dalgalara karşılık veremezken bazı canlılar verebilir. Bilimin genel işleyişinde, bilim adamı, bir insanın bir nesneyi gözlemlemesi ile bir hayvanın gözlemlemesi arasında herhangi bir epistemik fark görmez. Bir varsayımın test edilmesinde bilim adamları insanların duyularına güvendikleri kadar hayvanların duyularına da güvenirlir. Bilimsel bilginin büyük ölçüde kuramlar yardımıyla yapılan gözlemlere dayandığı açıktır. Bu nedenle, Sphere'nin de belirttiği gibi, "gözlem sorununu algı sorunuyla birleştiren, ya da bilgi arayışında ve elde etme sürecinde geçmiş bilgilerin gerekli rolünü görmezlikten gelen bilgi probleminin herhangi bir formülasyonu...bilimsel amacın önemli yönünü göremeyen yanlış bir anlayış olacaktır."<sup>22</sup>

<sup>20</sup>Bakınız, V. G. Hardcastle, "The Images of Observables", *British Journal of Philosophy of Science*, 45 (1994), s. 594.

<sup>21</sup>A. g. e., s. 594.

<sup>22</sup>Dudley Shaphere, "The Concept of Observation in Science and Philosophy", *Philosophy of Science* 49 (1982), s. 522.

Van Fraassen'ın asıl kaygısının epistemik bir kaygı olduğunu yinelemekte yarar var. Bilim felsefecisi, bilim adamının göz önünde bulundurmadığı epistemik farklılığı anlamlı bulabilir ve bu anlamlılık bilime ilişkin tutumumuzda önemli bir fark yaratabilir. Ne var ki, bu farklılığın yegane nedeni, kanımca, Van Fraassen'in temeldenci (foundationalist) bir epistemik gerekçelendirme yöntemini benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Temeldenci görüşe göre, duyuya dayalı bilgilerimiz gerekçelendirilmeleri için başka inançlara gereksinim duymayan, doğrulukları apaçık olan bilgilerdir. Bir başka deyişle, duyu deneyi ile elde ettiğimiz inançlar kendi kendilerini gerekçelendirdikleri gibi diğer inançlara da temel teşkil ederler. Churchland'ın seçici kuşkuculuk olarak nitelendiği durum Van Fraassen'in temeldenci bir epistemik gerekçelendirme yöntemini benimseyerek duyu bilgisine diğer bilgiler arasında ayrıcalıklı bir konum yüklemesinden kaynaklanmaktadır.

Buradaki amacım temeldenci gerekçelendirme kuramını tartışmak ya da diğer kuramlarla karşılaştırmak değil, bilimin olağan işleyişinde temeldenci gerekçelendirmenin uygun epistemik gerekçelendirme yöntemi olup olamayacağına dikkat çekmektir. Kuşkusuz duyu bilgisi kişisel olarak bir şeyi bildiğimize gerekçelenmede güvenilir bir kanıttır. Ancak, bilime ilişkin inançlarımız bir inanç ağı içinde birbirlerini destekleyen inançların varlığıyla bilgi haline dönüşebilir. Bir bilimsel bilginin doğruluğuna ilişkin inancın ve gerekçelenmenin kaynağı yalnızca kendi duyumumuz değildir. Bilimsel bilgi öznel arası test edilebilir olma özelliğine sahiptir ve bu test edilme sürecinde bilime ilişkin inancımızı oluşturan yalnızca kendi deneyimimiz ve gözlemimiz olamaz. Bu nedenle bilimsel bilginin gerekçelendirmesinde kullandığımız yöntem, kanımca, temeldenci değil, uyumlulukçu (coherentist) gerekçelendirme yöntemidir.

Doğrudan gözlem yoluyla elde ettiğimiz kanıtların kuram yüklü olmadığını kabul etsek bile, bu tür kanıtların bir kuramın doğrulayıcı kanıtları olup olmadığını belirlerken kullandığımız *kanıtsal ölçütler* kuramca belirlenmiştir.<sup>23</sup> Ne tür yöntemlerin veya mekanizmaların güvenilir bilgi verdiğini ortaya koyan bu kanıtsal ölçütler sayesinde bilimsel bilginin doğruluğu ve güvenilirliği öznel arası test edilir. Salt kişisel gözleme dayanarak bir bilginin bilimsel anlamda doğruluğunun kanıtlanabileceğini varsaymak, bir anlamda, söz konusu bilginin insan zihninden bağımsız, kendi başına var olan bir doğruluk olarak dış dünyada bulunduğunu kabul etmek olur. Böyle bir sonuç, Van Fraassen'in deneyci görüşünü değil, çürütmeye çalıştığı realist görüşü destekler. Dahası, bilimsel kuramların öznel arası test edilebilir olma özelliği göz önünde bulundurulduğunda, salt kişisel gözleme dayanarak bir kuramın doğruluğunu test etmek olanaksızlaşır; çünkü öznel arası iletişim salt gözlemle değil, gözlem ifadeleri (yargıları) aracılığıyla mümkündür. Oysa Van Fraassen, salt gözlemin kuram yüklü olmadığını ileri sürerken gözlem

<sup>23</sup>Richard Boyd, "On the Current Status of Scientific Realism", *The Philosophy of Science*, editörler: R. Boyd, P. Gaspar ve D. J. Trout, The MIT Press, Cambridge 1995, s. 208-9.

ifadelerinin kuram yüklü olduğunu kabul etmektedir. Salt gözlem kuram yüklü olmasa bile, gözlem ifadelerinin kuram yüklü oluşu bilimsel kuramların öznelere arası test edilme sürecinde Van Fraassen'in gözlenebilir/gözlenemez ayrımında ileri sürdüğü epistemik farklılığı ortadan kaldırır.

#### IV. Sonuç

Deneyci felsefenin günümüz önde gelen temsilcilerinden Van Fraassen'in bilim felsefesi konusundaki görüşlerini ele aldığımız bu makalede gözlenebilir/gözlenemez varlıklar arasındaki epistemik farklılığın anlamlı bir farklılık olup olmadığını tartışmaya çalıştık. Salt algılamanın veya gözlemenin kuram yansız olup olmadığı konusunda deneysel ve felsefi tartışmalarda farklı sonuçlara ulaşıyor olsa da, gözlem yargılarının kuram yüklü olduğu günümüz bilim felsefesinde hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Van Fraassen'in gözlem yargılarının kuram yüklü oluşunu inşacı deneyciliği zayıflatan bir durum olarak görmemesi bilimsel bilginin doğrulanma ve gerekçelenme sürecini bilimin olağan işleyişinden farklı biçimde görmesinden kaynaklanmaktadır. Van Fraassen'in çizdiği deneyciliğin sınırları içinde kaldığımız sürece inşacı deneyciliğe ilişkin bir doğruluk değerlendirmesi yapmak da olanaksızlaşır.<sup>24</sup> Kuramsal bilgiye kuşkuyla yaklaşan Van Fraassen, kendi görüşlerinin kuramsal bir temellendirme olduğunu unutup herhalde.

#### KAYNAKÇA

- BOYD, Richard. "On the Current Status of Scientific Realism", *The Philosophy of Science*, editörler: R. Boyd, P. Gasper ve D. J. Trout, The MIT Press, Cambridge, 1995, s. 195.
- CHURCHLAND, Paul M., "The Ontological Status of Observables: In Praise of Superempirical Virtues", *Images of Science*, editörler: P. M. Churchland ve C. A. Hooker, The University of Chicago Press, s. 38.
- HACKING, Ian. *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- HANSON, N. R., *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958, s. 18.
- HARDCASTLE, V. G., "The Images of Observables", *British Journal of Philosophy of Science*, 45 (1994), s. 594.
- HONDERICH, Ted.(editör), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University

<sup>24</sup>Van Fraassen'in kuramının bilgi sosyolojisi bakımından değerlendirmesi için bakınız, J. O'Leary-Hawthorne "What Does Van Fraassen's Critique of Scientific Realism Show?", *The Monist*, 77 (1), 1994, s. 128-145.

- Press, Oxford, 1995.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- KUHN, Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çeviri: Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1982.
- MAXWELL, Grover. "The Ontological Status of Theoretical Entities", *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, III, editörler: H. Feigl ve G. Maxwell, University of Minnesota Press, Minnesota, 1962.
- O'HEAR, Anthony. *An Introduction to the Philosophy of Science*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- O'LEARY-HAWTORNE, J. "What Does Van Fraassen's Critique of Scientific Realism Show?", *The Monist*, 77 (1), 1994, s. 128-145
- SHAPHERE, Dudley, Shaphere, "The Concept of Observation in Science and Philosophy", *Philosophy of Science* 49 (1982), s. 485-525.
- VAN FRASSEN, Bas. *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- VAN FRASSEN, Bas. "Empiricism in the Philosophy of Science", *Images of Science*, editörler: P. A. Churchland ve C. A. Hooker, The University of Chicago Press, Chicago, 1985, s. 385.

**Abstract: *The Concept of Observability in Realist and Anti-Realist Approaches.***

This paper critically examines the central tenet of constructive empiricism, namely that the epistemological significance between observable and unobservable entities plays a putative role for our attitudes toward scientific theories. More specifically, I shall try to show whether the distinction Van Fraassen draws between observable and unobservable entities is epistemically significant or an arbitrary criterion. I suggest that even if observation in the sense of perception were theory-neutral that does not make any difference in testing scientific theories, because the kind of testability that scientific theories must pass is based upon not personal or subjective beliefs but intersubjectively shared ones.

**Key Words:** observation, realism, constructive empiricism, Van Fraassen

## BİR BİLGİ ETKİNLİĞİ OLARAK BİLİM VE SANAT

Adnan ÖMERUSTAOĞLU\*

“Medeniyetler bilim ve sanatla kıymetlenir.”

Poincare

İnsanın iki ayrı eylem alanı olarak bilim ve sanatın zaman zaman ortak özelliklere sahip olduğu bazen de birbirinden çok ayrı uçlarda durduğu gözlemlenir. Bilim ve sanat, diğer bazı disiplinlerde de olduğu gibi hayata, insana, topluma, doğaya ilişkin bilgi verici fonksiyonlarıyla dikkat çeker. Ama bu bilgilendirici fonksiyon bilim ve sanatta farklı nitelikler taşımakla özgünleşir. Bu çalışmamızda temel sorun olarak görülen sanat-bilim ilişkisini, bu ilişkinin nereden başlayıp, nerede bittiğini, bilimin ve sanatın benzerlikleri ve farklılıklarını, iki alanın amaçlarını, fonksiyonlarını, işleyişlerini, imgelerini, fenomenlerini, ürünlerini, suje-obje ilişkisini, karşılıklı etkileşimini, tarihiyle ilişkisi gibi özellikleri ele alacağız. Doğal olarak, bilim ve sanatın bütün yönlerini bu çalışmada derinliğine incelemek mümkün değildir. Bu nedenle biz daha çok yukarıda söz edilen sorunların bazılarında biraz daha yoğunlaşarak derinliğine, bazılarını da tespitler yaparak tartışmaya çalışacağız.

Her iki eylem alanı da bizi kapsayan gerçekliğin çeşitli yönleri ve özelliklerini araştırıp inceleyerek bize derin bilgiler sunmaktadırlar. Bilim akli karakter taşıırken sanat daha çok duygusal karakter taşımaktadır. Bilim varolan olguları sistemli, nedensel ilişkilere dayalı ve deneme, ölçme, gözlem gibi tekniklerle araştırır. Onun amacı kesinlik oranı en yüksek bilgiye ulaşmaktır. Sanat ise insan yaşamından seziler, esintiler, duygular ve idealleri ifade etme çabasıdır. Biri (bilim) doğa olaylarını daha çok inceleyip gerçekliği açığa çıkarmaya çalışır. Diğeri (sanat) ise insanın iç dünyası, istek, arzuları ve heyecanlarını, duygularını ifade etmekte eşsiz bir araçtır. Fakat bu durum akli olanda duygusal, duygusal alanda da akli öğeler olmadığını düşündürmemelidir. Çünkü “estetik yargılarda, duygusal algılanışa, yerine göre akılsal algılanışın da ortaklaşa katkıda bulunabileceğini unutmamak gerekir.”<sup>1</sup> Duygusalı, heyecan, merak, ilgi yoksa gerçekliği aramak bilim içinde imkansızdır. Sanatta da aynen akli düşünce tarzı yansıtılan olaylara, rasyonel, mantıklı bir şekilde yaklaşma hiçe yadsınacak bir şey değildir. Bu özelliği sanatın bütün türlerinde izlemek mümkündür. Özellikle bu konuya değinen sanat adam-

\*Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi

<sup>1</sup>C. M. Altar, *Sanat Felsefesi Üzerine*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, s. 88.

ları Bach'ın polifonik (çok sesli) eserlerini örnek vermektedirler. Gerçekten de bu eserlerdeki ezgi (melodi)lerin birbirleriyle polifonik (çok sesli) şekilde uzlaşması, burada uyum oluşması, sonuçta insanı son derece heyecanlandıran etkileyen sanatsal müzik imgelerinin meydana gelmesi hiç şüphesiz Bach'a özgü bir rasyonalizmden, sanatsal mantıktan ileri gelmektedir.

Sanatsal imge gerçekliği, duygusal ve bireysel şekilde maddileştiren bir araçtır. Yalnız bu sanatsal imge vasıtasıyla sanatçının yarattığı olaya olan münasebetini estetik pozisyonunu ve dünya görüşünü anlamak mümkündür. Aynı zamanda gerçek hayatta karşılaşılan olaylar, sanatsal imgeler veya tipler vasıtasıyla dinleyicilere, seyircilere bir sözle geniş halk kitlelerine ulaştırılabiliyor. Sanatsal imge genelleştirilmiş bir anlam olarak bütün sanat türlerinde ifadesini bulur. Fakat bununla birlikte sanatsal imge çeşitli sanat türlerinde özgün karakterler de taşımaktadır. Bu her şeyden önce sanat türlerini bu kapsamlı alemi yaratmak sürecindeki potansiyel estetik imkanlarına spesifik malzemelerine (ses, söz, renk v.s) bağlıdır. Bununla bile bu imgelerin bazılarında akli öğeler, mantiki işleyiş diğerlerine nazaran daha fazla kendini ifade etmektedir. Örneğin edebiyata özgü olan malzeme sözdür. Doğal olarak söz, renk ve sese nazaran olayları ve özellikle tarihi olayları yansıtmakta ve ifade etmekte daha geniş imkanlara sahiptir. Çünkü söz anlam ifade etmektedir. Her bir kelimenin bir anlamı vardır. Renk ve ses için durum biraz farklıdır. Ancak sanatta ve milli kültürlerde de bazen renkler sembolik şekilde olsa da belli bir anlamı ifade edebilir. Örneğin Türk dünyasında sarı rengin (altın rengi) güç ve kudreti, siyah rengin ise genelde matem temsil etmesi gibi. Bu da bize renklerinde söz kadar olmasa bile bir anlamının olduğunu gösterir. Öyleyse sanatın bütünüyle duygusal veya bilimin akli öğeler içerdiğini söylemek her durumda doğru olmayabilir. Nasıl ki, sanatta söz kadar olmasa da renklerde mantiki bir anlam içeriyorsa, bilimde de bazen metafizik, mistik ve irrasyonel bir özelliğe dayalı işleyişe şahit olunabilir. Bu, özellikle olgu ve kuram seçiminde gözlemlenebilir. Ancak bu sözler bilimin işleyişinde irrasyonelizm hakimdir gibi algılanmamalıdır. Çünkü bilimin, olgusalıktan sonra aklilik, mantıklılık en belirleyici özelliğidir.

Sanatçı doğayla etkileşiminden bir takım izlenimler alır. Bu izlenimleri bazı işlemlere tabi tutarak bir ifadeye ulaştır ve bu ifade onun oluşturduğu yeni bir fenomendir. O, kendi ruhunda yarattığı bu fenomenden estetik bir tatmin duyar. Ancak "bu yaratma, bu ifade sürekli olarak sürüp gitmez... Sanatçı bu ifadeyi bir müddet sonra tekrar canlandırmak isterse belki de bunu başaramayacaktır."<sup>2</sup> Çünkü estetik yaratma ve buna bağlı ifade ve estetik tatmin bir defa yaşanabilir. Onun sürekli aynı yoğunlukta tekrarı mümkün değildir. O, özel anı yaşamadır. Tabii ve tarihi varlık alanıyla etkileşim biçimi sanatçının yaşamı anlama ve anlamlandırmasında önemli bir role sahiptir. Bu ilişki de

<sup>2</sup>Ismail Tunali, B. Croce *Estetik'ine Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, s.59.

özellik en üst seviyededir. Sanatın yaşamı anlamlandırması özgün bir tarzdadır. Bu yönüyle yaşamı anlamada sanattan beklenti Dilthey tarafından çok veciz bir şekilde betimlenmiştir. “Sanat yaşamayı anlamının organonudur, çünkü o yaşamdan beslenir ve onu ifade ve temsil etmeye çalışır”.<sup>3</sup> Görülüyor ki bilimsel yasa ve kuram, hipotez yani her bilimsel ifade nasıl bize varlığı anlatıyorsa her sanat yapıtı da varlığa ait bir yorum, bir ifadedir. Ancak sanat yapıtının verdiği bilgi bilimsel bilgiden farklı bir özellik taşır. “Bir manzara resminde dile gelen şey, bir fizikçinin, bir jeolog ya da bir botanikçinin anladığı anlamda bir doğa olmayıp, insan tarafından yorumlanmış insansal bir doğadır, subjektif bir doğadır.”<sup>4</sup> Bilimde ise, doğa daha çok objektif ölçülere dayalı yorumlanmaktadır. Bunun sebebi de herhalde Öner’in ifade ettiği gibi “bilimsel ifadeler, ifade ettikleri varlık türüne”, sanat ise “ifade edene bağlıdır”.<sup>5</sup> Bilimsel bilgiler insanın ortaya koyduğu neden-sonuç ilişkisine dayalı bir bilgi ile sonuçlanmasına karşın sanat alanında doğaya insan ilişkilerine toplum yaşamına ait üretilen bir sanat eseri ise, sürekli yaşayan, her izlenip okunduğunda ayrı bir anlam ve zevk veren özellikler taşımaktadır. Bilimsel bilgi, sürekli değişen, gelişen bir özelliğe sahiptir ve yeni bilgilerin verdiği heyecana öncekilere yönelince ulaşılamamaktadır. Örneğin Popper’e göre “bilimin görevi sürekli yeni, köklü ve daha genelleşmiş soruları bulmak ve geçici yanıtları sürekli yenileriyle ve katılarıyla sınamaktır.”<sup>6</sup> Bu düşünce bilimin işleyişine daha uygun bir yorumdur. Sanat içinse geçicilik ve kalıcılık o sanat eserinin kıymetiyle ilgilidir. Örneğin soyut sanat geçidir. Kalıcılık sanat eserinin fonksiyonunu yerine getirmesine bağlıdır. Bu bağlamda sanatta bir konu olmalıdır, içerik olmalıdır, imgesellik ve duygusallık olmalıdır. Bunlar bir sanat eserinde mevcutsa o eser kalıcıdır.

Mengüşoğlu’na göre, bilim ve sanatın arasında bir toplumsal olayı ele alış tarzı ve sonuçları açısından da ciddi bir fark vardır. Bilimin olayları saptayıp betimleyebileceğini ve eleştirebileceğini bunu da kavramlarla yapacağını belirtir. Ancak sanatın bir sosyal olayı bütün canlılığı, bütün korkunçluğuyla çok somut bir durumda gösterebileceğini, sanatçının hem realiteyi bütün katılığıyla, realist bir tarzda betimleyebileceğini hem de yalnız izlenimlerini dile getirebileceği görüşündedir.<sup>7</sup> Her iki durumda da sanatın kamuoyu oluşturmadaki güçlü etkisi görülecektir. Çok sıradan bir olay sanatçının yüksek sanat gücüne dayalı ele alış ve işleyişiyle oluşturulan sanatsal yapıyla kalıcı etkiye sahip olabilir. Sanat gibi bilimin de kamuoyu oluşturmada güçlü etkisi vardır. Aynı zamanda her iki alanda bu konuda güçlü etkilerinden dolayı istismara açıktırlar. Bu durum bilimselliğin ve sanatsallığın en büyük düşmanı da olabilir.

Bu iki eylem alanının da ideolojik bir tutuma bürünmesi sanatın çok fonksiyonluğuna

<sup>3</sup>W. Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev: Doğan Özlem, İstanbul 1999, s.44.

<sup>4</sup>İsmail Tunalı, *Marksist Estetik*, İstanbul 1979, s. 46.

<sup>5</sup>Necati Öner, “Bir Bilgi Türü Olarak Sanat”, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara 1999, s. 207

<sup>6</sup>Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev: İ. Aka-İ. Turan, İstanbul 1998, s. 317.

<sup>7</sup>T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1993, s. 227.



nu engellerken bilimin gücü olan objektifliğini tehlikeye sokar. İdeolojik tutumun her iki alanda da faaliyeti etkilemesi, belirlemesi olumsuzluklara yol açar.

Bilimi de sanatı da üretecek olan insandır ve düşünen üreten bir bireyin doğal olarak politik ideolojik görüşü olabilir. Ama işini yaparken politik-ideolojik görüşüne göre hareket etmemelidir. Örneğin Maksim Gorki romanlarında daha çok köylü ve işçi sınıfının isteği doğrultusunda gerçekleri yansıtır ve değerlendirir. Bu Gorki'nin geniş halk kitleleri tarafından kabul görmesini ve okunmasını sağlar. Ancak sanatın sadece ideolojik ve sınıfsal fonksiyonlarını öne çıkarmak onun potansiyel estetik imkanlarını sınırlamak demektir. Yani sanatın gerçek niteliğinden, duygusallığından, imgeselliğinden, değiştirici, eğitici ve bilgilendirici fonksiyonlarından uzaklaşmasına neden olur. Sanatı sadece ideolojik çıkar açısından belirlemek onun alanını daraltır ve onun birçok fonksiyonunu birer indirir. Aynı tehlike bilim içinde geçerlidir. Bilim adamı bilimi bir ideolojinin, kurumun, kişinin hizmetine vermemelidir. Eğer bir araştırma ideolojik tavrından arınmazsa ölçütlerinin bilim dışı olması tehlikesi ortaya çıkar. Olguları ve olayları bilimsel ölçütlere göre açıklamak yerine onları ideolojisine uydurmaya çabalar. Özellikle sosyal araştırmalarda sosyal araştırmacılara bu konuda büyük sorumluluklar düşmektedir.

Ayrıca bilim adamı yaptığı faaliyetin insani boyutunu da hesaba katmalı ve bilimsel ürünlerin insanlık için ne gibi sonuçlar doğurabileceğini düşünerek faaliyetini sürdürmelidir. Bu konuda Oppenheimer'in 1949 da hidrojen bombasının yapımını reddettiği için atom araştırma merkezindeki görevinden atılmayı ve ajanlıkla suçlanmayı göze alarak geri adım atmaması gerçekten bilim adamlarına örnek olmalıdır. Demek ki hem bilim adamı hem de sanatçı üretim faaliyeti sonucunda insanlığa karşı sorumluluklarının idraki içinde olmalıdırlar.

Gerçekten bir tek bilme tarzı mı yoksa birden çok bilme tarzı mı var? Bu konu tartışıldığı zaman farklı bilme tarzlarının var olduğunu görüyoruz. Gerek farklı olay ve olgu grubuna ilişkin gerekse kullanılan yöntem açısından bilgi bilen ile bilinen arasında ki ilişkinin ürünü olsa da bilinecek olanın özelliği, mahiyeti ya da biliş biçimine göre bilgi çeşitlenmesine yol açıyor. Bu bağlamda da baktığımızda sanat bilgisi ile bilimsel bilgi arasında ki temel farklılığın suje-obje ilişkilerinden kaynaklandığı görülüyor. Sanatçı ile objesi arasındaki bağ ile bilim adamıyla nesnesi arasındaki bağ birbirinden farklıdır. Her iki alanda suje ile obje arasındaki bağı kuran farklı aktların etkin olduğu görülür. "Bilgi-aktları algı, gözlem, deneme ve sınama gibi aktlarla açıklama, anlama, düşünme, karşılaştırma, çözümlenme, indüksiyon, dedüksiyon, sezgi, vb. gibi aktlardır. Sanatta sanatçı suje ile objesi arasında bağ kuran aktlarda görme özel bir sezgi, yaratma gibi aktlar ağırlık kazanır."<sup>8</sup> Bu aktlara baktığımızda her türlü bilgi oluşum sürecinde sezgi vardır. Hem sanatsal bilgiye hem de bilimsel bilgiye ulaşmada sezgi önemli rol oynar. Ancak sanat felsefesi ile uğraşan düşünürler sanat sezgisini genel anlamda sezgiden ayırırlar. Croce

<sup>8</sup>A. g. e., s. 217

“sanat sezgisi özel çeşitten bir sezgi olup, genel sezgiden daha fazla bir şey olmasıyla ayrılır” der.<sup>9</sup>

Bilimde tavırların yerine kavramlar koyulur ve daima yeni ilişkiler bulunarak sınırlı kavramlara daha geniş ve kuşatıcı kavramlar eklenirken sanat sezgi aracılığı ile sürekli duyular ve izlenimler ile ilişki içerisinde. Ve sanat bu izlenimlerin bir ifadesidir.<sup>10</sup> Medawar ise “Bilim Anlayışımızda İki Yaklaşım” adlı çalışmasında sezginin bilimdeki rolüne değinir. Birinci anlayışta “sezgi atılımın gücünü sağlar”.<sup>11</sup> derken Croce’nin sanatta sezgiye yüklediği rolü bilimde sezgiye yükler. İkinci anlayışta ise “Bilim her şeyden önce eleştirel ve çözümleyici bir etkinliktir... imge dediğimiz bir katalizör olmaktan ileri bir şey değildir: düşüncüyü hızlandırır ama onu ne başlatabilir ne de yönlendirebilir”<sup>12</sup> diyerek de bilimsel sürecin mantıksallığına vurgu yapar. Ancak “bilimsel anlayışın gelişmesindeki her adımda bu iki sürecin sezgi ile mantıksal düşüncenin kucaklaştığını göstermek mümkündür”<sup>13</sup> sözleriyle iki ayrı düşüncüyü birleştirir. Böylece bilimsel işleyişi daha doğasına uygun betimlemiş olur. Aynı konuda Magee, Popper’e dayanarak bilim adamı ve sanatçı için “ikisi de sezginin onsuz olunmaz gücünden yararlanan gerçek arayıcılardır” der.<sup>14</sup> Farklı düşünürlerin ifadelerinde görüldüğü gibi sezgi hem bilimin işleyişi hem de sanat faaliyetinde yaratıcılığın vazgeçilmez gücüdür.

Sanat ile bilim arasındaki ilişkiyi değerlendirirken bir diğer önemli husus ise sanatta bireyselliğin öne çıkmasıdır. Bu doğal olarak süreklilik gösteren yapıları engellemektedir. Sanatta ne ressamlar ne de müzisyenler birbirinin tamamlayıcısı olamıyor. Bir eserin diğerinden daha tam olduğunu söylemek mümkün olamıyor. Her yapıt kendine özgü orjinallik taşıyor. Leonardo da Vinci veya Beethoven veyahut Michelangelo’nun eserlerinin bir benzerinden söz edemiyoruz. Ama bilim alanında büyük bilimsel devrimlerle paradigma değişikliği gelenekten kopma olarak değerlendirilirse de bilim faaliyeti, kuhnavari söyleyecek olursak, bir paradigmaya bağlı olarak yürüyor. Diğer bir deyişle sanatçı bilim adamı gibi kavramlar ortaya koymaz ve genel bir kural sunmaz. Kendine özgü aktlarıyla varlığı kavrayan yanlışlık ve doğruluğa ilgisizdir. Onun için önemli olan “objenin derinliği ile kavranıp kavranılmamasıdır. Çünkü ancak kendi objesini derinliği ile yani onun varlık özünü kavrayan yapıt, sanat yapıtı olma değerini taşır.”<sup>15</sup> Bilim için çok tartışılan bilimsellik kriterlerinin sanatçı için hiçbir önemi olmadığı gibi bunlar bir sanat yapıtında da aranmazlar. Sanat yapıtında sanatçının özgün ifadesi vardır. O da

<sup>9</sup>B. Croce, *Estetik*, Çev: İsmail Tunali, İstanbul 1983, s. 123.

<sup>10</sup>A. g. e., s. 124.

<sup>11</sup>P. B. Medawar, “Bilim Anlayışımızda İki Yaklaşım”, Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İstanbul 1995, s. 233.

<sup>12</sup>A. g. e., s. 233-234.

<sup>13</sup>A. g. e., s. 234-235.

<sup>14</sup>B. Magee, *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Çev: Mete Tuncay, İstanbul 1990, s. 62.

<sup>15</sup>Mengüşoğlu, a. g. e., s. 217.

subjektif bir karakter taşır. Ancak ne bilime bütünüyle nesnel bilgi ne de sanata öznel bilgi diyebiliriz. Ama öznellik veya nesnelliğin daha ağır bastığı söylenebilir. Hem bilim de hem de sanatta öznelci ve nesnelci yaklaşımlara rastladığımız gibi öznellikle nesnelliğin birlikte yansıtıldığını savunan anlayışlar da vardır. “Gerçek sanat yapıtı en yoğun öznellikte ve en geniş nesnellikte anlatımını bulur. Nesnellik öznellikte, öznellik nesnellikte değerine kavuşacaktır. Ne var ki böylesi bir dengenin istenmediği yada bazen tutturulamadığı durumlar vardır. Öznelci bakışın nesnelci bakışa, nesnelci bakışın öznelci bakışa egemen olmak istediği çok görülür.”<sup>16</sup> Oysa öznelcilik ve nesnelcilik ya da duygusallık ve akılsallık insan eyleminin doğasında vardır. Bozkurt ise “sanat hem bir gerçeği temsil eder, canlandırır, hem de insan duygularını dile getirir, dışa vurur. Bunlardan hangisinin daha önemli olduğu da tartışma konusudur” der.<sup>17</sup> Öte yandan nesnelliği ve öznelliği bilim ve sanatın ayırt edici özelliği olarak gören düşünceler de vardır. “Bilim alemi olduğu gibi nesnel açıklar; sanatsa gerçekliği, olması gerektiği gibi öznel bakışla tasvir eder; yani sanat evrenin gerçek şekillerini değiştirir ve her şeyi hayal gücünün yarattığı renkler, çizgiler, sesler ve hayaller içinde kuşatılmış görür.”<sup>18</sup> Sanatın evreni ifade etme biçimini özgünleştiren: “Empirik dünyadan kopup ayrılması nedeniyle, sanat eseri daha yüksek düzeyde bir varlık haline gelebilir... sanat eserleri, empirik hayatın sonradan kurulmuş imgeleri ya da taklitleridir.”<sup>19</sup> Bilimsel bilgi ise empirik dünyadan kopamaz. Çünkü bilim doğrudan olgunun bilgisi veya olgusal içerikli bir bilgidir. Oysa gerçek yaşamda çirkin bir olay ya da obje bir sanat yapıtı olarak oldukça güzel ifade edilmiş olabilir. Empirik dünyadaki güzellik ya da çirkinlik sanat yapıtını bağlamaz.

İnsan eylemi olan bilim ya da sanat ilişkisine beynin biyolojik yapısı ve işleyişi açısından da bakılabilir. Bu konuda Oeser’in modern beyin fizyologlarının beynin belli bölgelelerinin belli fonksiyonunun bulunduğu anlayışından hareketle sol yarım küreyi daha çok doğa bilimcilerin, sağ yarım küreyi ise sanatçı ve tin bilimcilerin çalıştırdığını varsaymamız gereken anlayışa karşı çıkar.<sup>20</sup> Oysa çok kabul gören bu anlayış meseleinin tartışılmasında önemlidir. Ancak yine de pratikte görülüyor ki beynin her iki yarım küresi ayrı fonksiyonlarının yanında birbirinin faaliyetini destekleyici bir ilişki içerisinde. Örneğin Leonardo da Vinci için sanatçı olduğu kadar bilim adamıdır da denilmektedir. O bilim alanında başarılı çalışmalara imza atmıştır. Mekanığın genel yasaları ve Arno

<sup>16</sup>Afşar Timuçin, *Estetik*, İstanbul 1998, s. 54.

<sup>17</sup>Nejet Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul 1995, s. 52.

<sup>18</sup>Cemil Sena, *Estetik*, İstanbul 1972, s. 75.

<sup>19</sup>T. W. Adorno, “Sanat, Toplum, Estetik”, Çev: Taylan Altuğ, *Felsefe Tartışmaları*, 20. Kitap, İstanbul 1996, s. 43.

<sup>20</sup>E. Oeser, “Egon Friedell Örneğinde Edebi ve Bilimsel Fantezi”, Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları*, İstanbul 2002, s. 212.

Vadisindeki katmanlaşmaların tarihçesini bulgulamıştır.<sup>21</sup> Yine Einstein'ın çalışmalarında Dostoyevski'den ne kadar etkilendiğini açıkça ifade etmesi ve çok güzel keman çalması bilim adamlığı ve sanatçılık özelliğinin birlikte de olabildiğini göstermektedir.

Bilim sanat ilişkisi üzerine konuşulurken hiç şüphesiz önemli bir hususta her iki faaliyet alanının birbirine katkısıdır. Bu katkı bilgi verici fonksiyonlarında ve faaliyetin gerçekleşmesi teşvik edilmesinde görülmektedir. "Bilimsel keşifler edebi fanteziyi teşvik etmektedir."<sup>22</sup> Diğer yandan da edebi fantezi bilimsel faaliyete ivme kazandırmaktadır. Örneğin Jules Verne'in 1865 de yazdığı "Aya Yolculuk"tan bir asır sonra bunun gerçekleşmesi bu edebi fantezinin teşvik edici rolü olduğunu gösterir. Aynı zamanda Einstein'ın Rölatif Teoriyi ortaya koymasında "Dostoyevski bana Gauss'tan daha çok şey verdi."<sup>23</sup> diye ifade etmesi açıkça bu ilişkiyi gösterecek örneklerden bazılarınıdır. Sanat gibi bilimi de "ileri götüren, kendi özgürlük ve bağımsızlığı içindeki insan fantezisi-dir."<sup>24</sup> Gerçekte evren ister bir düzen ve mantık örgüsü olarak algılanılsın isterse evrenin bir düzen ve mantık örgüsünden yoksun olduğu varsayılsın yinede evrenin çekiciliği ve cazibesi sanatçı gibi bilim adamını da kendine yöneltebilir.

Bilim sanat ilişkisi üzerine konuşurken önemli bir tartışma konusu da bilimsel yargı-larla estetik yargıların özelliğidir. Bu konuda Tunalı bilgiselliğin nesnellığe dayandığını bu anlamda doğruluk ve yanlışlığın söz konusu olduğunu ancak estetik yargıların objektifliğe dayanmadığını dolayısıyla onların doğrulukla ve yanlışlıkla ilgili olmadıklarını söyler.<sup>25</sup> Bir sanat eserine (tabloya, mimari yapıta, heykele veya müzik yapıtına) baktığımızda ona objektif değil subjektif bir anlam yükleriz. Ancak bir bilimsel teori, hipotez yada yasa için aranan öncelikle doğruluktur. Bilimsel bilgiyi güçlü kılan onu üst bir statüye taşıyan ya onun doğrulanabilir özelliği yada Popper'cı bir yaklaşımla yanlışlanabilir özelliğidir. Bilimsellik yanlışlanabilirliğe, veya doğrulanabilirliğe bunlar ise, teorinin test edilebilme özelliğine bağlıdır. Aynı ölçütü estetik yargılarda arayabilir miyiz? Hiç şüphesiz estetik yargılarda objektiflik yerine subjektiflik söz konusu olduğu için yanlışlanabilirlik veya doğrulanabilirlik gibi ölçütler söz konusu bile edilmez.

Estetik yargılarda doğruluk yanlışlık aramıyoruz. Estetikte doğru ya da yanlış değeri-nin yerini güzel, çirkin kavramları alır. Estetik yargılar "bireysel yargılardır... benim haz yada acı duyguma dayanır, kavrama değil. Bundan ötürü beğeni yargılarının objektif genel geçerliliği gibi bir niceliği yoktur."<sup>26</sup>

Estetik yargılarının geçerliliği kendi kültür çevresinde mümkündür. Kültürler hete-

<sup>21</sup>S. Freud, *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*, Çev: Kamuran Şipal, İstanbul 1995, s. 26.

<sup>22</sup>Oeser, a. g. e., s. 291.

<sup>23</sup>A. g. e. s. 218.

<sup>24</sup>A. g. e. s. 211.

<sup>25</sup>Tunalı, a. g. e., s. 248.

<sup>26</sup>A. g. e., s. 254.

rojen olduğuna göre estetik beğeni farklılık gösterecek, bu da rölativizme yol açacaktır. Ancak kültürlerin birbirlerine açılması gitgide bu rölativizmin gücünü ve geçerliliğini yitirmesi de demektir.<sup>27</sup> Estetik yargıların bilimsel yargılar gibi ele alınmasını savunanlarda vardır.<sup>28</sup> Bunun anlamı: Sorunun estetik varlık alanından çıkarılıp mantık alanına taşınmasıdır. Krapçenko da sanatla gerçeklik arasında hiç bir yakınlık olmadığını ileri süren düşünceler ne denli yanlışsa, sanatın gerçekliği ile yaşamın gerçekliğinin özdeşliğine ilişkin ileri sürülen düşüncelerde o denli eleştiriye açıktır<sup>29</sup> derken işaret ettiği de sanat ne kadar gerçektir, tartışmasında kesin kriterlerin olmayışıdır. Bilimsel yargı ise "...olguların belirleyici özelliklerini aydınlatan genel yanları kapsayabilmelidir."<sup>30</sup> Sanat-gerçeklik ilişkisine Bozkurt farklı yaklaşır. Sanatın daha önce var olmayan bir nesne yaratmayı amaçlayan bir etkinlik olmasından dolayı gerçekliğin ardından değil önünden gittiğini ve bundan dolayı da sanat yapıtını gerçeklikten daha gerçek olarak değerlendiriyor.<sup>31</sup> Acaba güzelin objektif nitelikleri gibi bir sorun estetik için anlamlı mı ? Bu soruya cevaben Tunali, Croce'ye atıfta bulunarak "bu yolda yapılmış olan araştırma ve incelemelerde hiçbir başarılı sonuca ulaşmadan kalmıştır" demektedir.<sup>32</sup> Estetik objektif nitelikler peşinde değildir. Ancak bilim doğası gereği objektif nitelikleri amaçlamaktadır. Çünkü bilimsel yönden yanlış ve geçersiz olan bir ifade estetik yönden geçerli olabilir. Bilim ile sanatın kriterleri birbirinden farklıdır. Sanat için objektif kriterler yoktur ama onun da tatmin edici bir tarzı vardır. Bu konuda Croce'nin şöyle bir örneği var: "Schopenhauer gibi bir filozof sanatın platonik ide'lerin bir tasviri olduğunu hayalinde tasavvur edebilir; bilimsel bakımdan bu yanlış bir öğretiler; fakat, bilimsel bakımdan yanlış olan bu öğretiyi Schopenhauer estetik yönden olağanüstü doğru olan bir nesir içinde geliştirmiştir."<sup>33</sup> Bu örnek iki alanın yargılarının belirgin olarak ayrı kriterlere sahip olduğunu göstermektedir. Açıklama ve görme biçimine bağlı olarak bilimsel ve sanatsal yargıların arasında temel ayrışmalar oluşur. Bunlardan birincisi "doğru gibi gerçeklik yargılarına, ikincisi ise değer yargılarına bağlıdır."<sup>34</sup> Kuhn ise bilim-sanat ilişkisi üzerine yapılan tartışmalarda iki alanı birbirlerine benzer görenlere bir eleştiri yönelir ve bu benzerliğin onların içsel benzerliğinden değil araştırmalarda kullanılan araçların başarısızlığından kaynaklandığını söylemektedir. Bilim-sanat arasındaki benzerlikle ilişkili olarak Hafner'e atıf yaparak benzerliğin şu üç alandan ileri geldiğini söyler: "Bi-

<sup>27</sup>A. g. e., s. 264.

<sup>28</sup>A. g. e., s. 268.

<sup>29</sup>M. Krapçenko, "Estetiksel Göstergenin Niteliği", *Estetik Yazıları*, Derleyen: Aziz Çalışlar, İstanbul 1984, s. 22.

<sup>30</sup>A. g. e., s. 42.

<sup>31</sup>Nejat Bozkurt, "Sanatlar Toplamları Dönüştürebilir mi?", *Felsefe Logos*, Sayı:4, İstanbul 1998, s.45.

<sup>32</sup>Tunali, 1983, s. 69.

<sup>33</sup>Croce, a. g. e., s. 154.

<sup>34</sup>Cemil Sena, *Estetik*, İstanbul 1993, s. 210.

lim adamı ile sanatçının ürünleri, bu ürünleri yaratan etkinlikler ve son olarak, bunlara kamunun göstermiş olduğu karşılık.”<sup>35</sup> Birinci benzerliği ressamın resminin onun amaç ürünü olduğunu ancak bilimsel resimlerin bilimsel etkinliğin yan ürünleri olduğunu söyleyerek reddeder.<sup>36</sup> Yani sanatta amaç olan resim bilimde ancak bir araç durumundadır. Tabii ki bunun tersi durumlar da söz konusu olabilir. Benzerliklerle ilişkili ileri sürülen ikinci husus olan ürünleri yaratan etkinliği bu hususta da bilim ile sanat faaliyetlerinin işleyişinde benzerliklerin yanında farklılıklarda oldukça önemlidir. Örneğin bilimdeki bir kuramı deney, gözlem ve ölçmeye dayalı test etme yoluyla doğrulama sanatta söz konusu değildir. Üçüncü olarak da her bir faaliyet alanın tüketicisi kamudur. Ancak bu konuda da kamunun her bir alana ilişkin beklenti durumu aynı mıdır? Bu konuda İnam sanat, bilim ve felsefeden ortak beklentinin olduğundan söz eder ve önce bilimden beklentimiz olarak belirlediği “ontolojik, epistemolojik, düşünme ile ilgili, teknolojik-ahlaksal (sanatla tedavi, sanatla daha uyumlu yaşama), manevi ve estetik” beklentilerin her üç alan arasında bir ortaklığın ölçütü sayar.<sup>37</sup> Ama bu ortak beklentinin yanından her bir alandan diğerlerine göre daha fazla beklentinin olduğu hususların varlığı da bir gerçektir. Örneğin sanattan beklenti daha çok yaşamın estetik yönüyle ilgili iken, bilimden beklenti yaşamı kolaylaştırıcı, teknoloji üretimine katkıyla ilgilidir.

Bilim ve sanatın tarihleri açısından ilişkilerine bakıldığında da farklı tavırların olduğu gözlemlenir. “Bilim sanattan farklı olarak kendi geçmişini yıkar durur”<sup>38</sup> diyen Kuhn’a göre bilimsel süreç bulmaca çözme faaliyeti ve paradigmalara savaşından oluşur. Sorunların çözüme kavuşturulamaması durumunda mevcut paradigmanın yerine açıklayıcılık gücü daha yüksek olan yenisi gelir. Bilimsel bilginin tarihsel süreç içerisinde değişim gösterdiği görülüyor. “... dünyanın bilimsel sonuçları sık sık, bugünün yanlışları olarak karşımıza çıkıyor.”<sup>39</sup> Örneğin evrenin boyutu, gezegenlerin durumu, maddenin yapısı gibi konulara ilişkin bilgiler günümüze kadar pek çok bilim adamı tarafından farklı şekillerde ifade edilmiştir. Sanat içinse bu durum daha farklı bir özellik göstermektedir. “Sanatın doğası her şeyi destekleyen bir temel bulmak için sanatın kökenine geri gitmek suretiyle de araştırılmaz”<sup>40</sup> iken bilimin doğasının anlaşılması için bilimin tarihini araştırmak gerektiği Kuhn dahil pek çok bilim felsefecisi tarafından savunulmaktadır. Sanatın ürünleri ise bilimin ürünlerinden farklı olarak daha ebedidir. Zaman geçtikçe o kendi estetik önemini estetik fonksiyonlarını ve özellikle eğitici, değiştirici etkilerini mu-

<sup>35</sup>Thomas S. Kuhn, “Comment on the Relations of Science and Art”, *The Essential Tension*, Chicago 1977, s. 341.

<sup>36</sup>A. g. e., s. 342.

<sup>37</sup>Ahmet İnam, “Bilim, Sanat ve Felsefe”, *Bilim Felsefesi Seminerleri*, Derleyen: Dr. Benam Dinçtürk, Tübitak Marmara Araştırma Merkezi, Kocaeli 1997, s. 1-2.

<sup>38</sup>Kuhn, a. g. e., s. 245.

<sup>39</sup>G. Derek, *Bilim ve Felsefe*, Çev: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 52.

<sup>40</sup>Adomo, a. g. e., s. 40.

hafaza ediyor ve bu fonksiyonları yerine getirmesine göre de ebedi karakter taşıyor. Sanatsallığı yüksek sanat eseri asırlarca değerini koruyor.

Her bir önemli sanat eseri aslında toplumun belli sosyo-kültürel aşamasını yansıtan bir vasıta. Bu eserlerde halkın farklı tarihsel dönemlerindeki dünya görüşü, ahlakı, dini, yaşam tarzı, estetik ideaları, doğal karakteri sanatsal olarak ifade edilmiştir. Fakat sanat hiçte yalnız olan olayları olduğu gibi yansıtmak vasıtası olmayıp aslında insanların toplumun manevi, ahlaki sosyo-kültürel gelişmesine de yakından iştirak eden önemli bir araçtır. Belki de buna göre gerçek sanatın ebediliğinden, ölümsüzlüğünden söz etmek mümkündür. Ve bundan dolayı eski sanat değerleri her zaman için aktüel mana taşımaktadır ve zaman geçtikçe bile önemini kaybetmemektedir. Çağdaş insan eski sanatsal değerlerde kendisi için her zaman gerekli manevi ahlaki değerle sistemi bulabiliyor. Unutmamak gerekir ki, çağdaş insana özgü olan ahlaki-manevi özellikler (hoşgörü, konukseverlik, kıskançlık, korku, erdemlilik, cesaret, bilgelik, sanatseverlik, vatan özlemi, sevgi vs.) gibi geçmişteki insanlara da özgü özelliklerdir. Sanat eserleri adeta genelleştirilmiş anlamlar olan bu özellikleri yüksek sanatsallıkla ve sanatsal imgeler vasıtasıyla ifade ediyorlar. Bu nedenlerle en eski şaheserler bugün de insanları heyecandırabiliyor. Uzun asırlar geçmesine rağmen bu eserler çağdaş insanı derinden etkileyebiliyor. Ona büyük estetik haz verebiliyor. Onun duygularını harekete geçirebiliyor. Sonuçta onun ahlaki benliğini eğitiyor. Günümüzde bile bu tür sanat eserlerinin sosyal fonksiyonunu koruduğuna şahit oluyoruz. Örneğin, Eski Yunan sanatının örneği olan Atina'daki Parthenon gibi mimari abideler veya Myron'un Disk Atıcı adlı yapıtı, Michelangelo'nun Musa Heykeli, Leonardo da Vinci'nin Mona Lisa resmi, Sophokles'in Kral Oidipus'u, Shakespeare'in Hamlet, Otello, Romeo ve Juliet Trajedileri, Mevlana'nın Divanı, Yunus Emre'nin şiirleri çağdaş döneme ait sanat eserlerinden daha az etkileyici değildir. Bu eserler milli çerçeveleri çoktan aşmış evrensel bir düzeye ulaşmışlardır. Bunun en önemli nedeni de bu eserlerde beşeri duygular, hisler, karakterler, insan münasebetleri vs. yüksek bir sanatsallıkla ifade edilmiş olmasıdır.

Bilim adamı araştırma konusu olan olgu ve olayların özelliklerini ortaya koymak için sürekli bir araştırmaya ihtiyaç duyar. Sanatçıda bilim adamı gibi sanatsal faaliyet içerisinde karşıya koyduğu objeyi derinden öğrenir ve analiz eder. Ancak bir objeyi her yönden idraktan sonra onun sanatsal ifadesinden söz etmek mümkün olur. Sanat eserleri yalnızca estetik fonksiyonlar sınırlandırılmıyor, insanın duygularını yansıtmakla yetinmiyor. Bazen sanat eserlerinden bir devrin en büyük bilimsel keşifleri hakkında bile ilgi çekici malumatlar bulabiliyoruz. Özellikle halk mitolojisinde, masallarda, destanlarda, edebî sanat abidelerinde, profesyonel sanatta bir dizi bilimsel malumatlar bulunabiliyor. Gerçekte sanatın görevi bilimin fonksiyonunu kendi üzerine alarak tarihi olaylar, objeler hakkında kesin genel-geçer bilgi vermek değildir. Ancak bazen toplum ve bilim adamı için önemli olan bilgileri de nesillere ulaştırabilmektedir. Örneğin sanat eserlerinde verilen bilgilere göre bir toplumun tarihi geçmişiyile ilgili bilgi sahibi

olunabilmektedir. Hatta bilimsel ifadelerin keşiflerin geniş toplum kesimleri tarafından daha kolay ve çabuk benimsenmesi için son zamanlarda edebiyatta, sinema sanatında vs. de bilim kurgulara çok rastlanmaktadır. Bu türden olan eserler insanların özellikle gençlerin bilimsel düşüncesinin, hayal güçlerinin gelişmesine büyük yarar sağlamaktadır.

Bugün bilim ve sanatın birbirine yaklaşımı sürecinin şahidi olunmaktadır. Yapısalcı yaklaşımdan etkilenen “eleştirmenler yapıtın sanatçının duygularından çok, genel bir anlam üretme sistemini ifade ettiğini savunmaktadırlar.”<sup>41</sup> Böyle bir yaklaşım sanat yapıtını sanatçının öznel duyarlılığının bir ifadesi olarak gören klasik anlayışından oldukça farklıdır. Sanat yapıtında bir anlam sorununu öne çıkaran bu anlayış sanatı epistemik açıdan yorumlayıp bir bilgi etkinliği olarak bilimle sanatı birbirine yaklaştırmaktadır.

Sonuç olarak, bilim ve sanat insanın iki ayrı eylem alanı olmakla beraber her ikisi de bilgi verici fonksiyona sahiptirler. Ancak bu verilen bilginin niteliği konusunda bilimsel bilgi için daha objektif, sanat bilgisi içinse daha subjektif özellik taşıyan bir bilgi içerir diyebiliriz. Sanatın işleyişinde daha çok duygusallık, bilimin işleyişinde ise rasyonellik egemen olmaktadır. Her iki alanda da obje-suje arasındaki bağı kuran farklı aktlar etkinlidir. Ancak bazı düşünürlerin de ifade ettiği gibi “sanat sezgisi özel türden bir sezgi” olsa da genelde sezgi her iki alanda da oldukça önemli rol oynamaktadır. Ayrıca sanat ürünlerinin daha kalıcı bilimsel ifadelerin ise değişebilirlik özelliği vardır. Her iki alanın ürünlerine kamunun gösterdiği ilgi de oldukça yüksek olmasına karşın her birinden beklentisi farklılık göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- Adorno, T. W., “Sanat, Toplum, Estetik”, Çev: Taylan Altuğ, *Felsefe Tartışmaları*, 20. Kitap, İstanbul 1996.
- Altar, C. M., *Sanat Felsefesi Üzerine*, İstanbul 1996.
- Bozkurt, Nejat, “Sanatlar Toplulukları Dönüştürebilir mi?”, *Felsefe Logos*, Sayı:4, İstanbul 1998.
- Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul 1995.
- Croce, B., *Estetik*, Çev: İsmail Tunali, İstanbul 1983.
- Derek, G., *Bilim ve Felsefe*, Çev: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000.
- Dilthey, W., *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev:Doğan Özlem, İstanbul 1999.
- Freud, S., *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*, Çev: Kamuran Şipal, İstanbul 1995.
- İnam, Ahmet, “Bilim, Sanat ve Felsefe”, *Bilim Felsefesi Seminerleri*, Derleyen: Dr. Benam Dinçtürk, TÜbitak Marmara Araştırma Merkezi, Kocaeli 1997.
- Krapçenko, M., “Estetiksel Göstergenin Niteliği”, *Estetik Yazıları*, Derleyen: Aziz

<sup>41</sup>Bozkurt, 1995, s. 53.



- Çalışlar, İstanbul 1984.
- Kuhn, Thomas S., "Comment on the Relations of Science and Art", *The Essential Tension*, Chicago 1977.
- Magee, B., *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Çev: Mete Tuncay, İstanbul 1990.
- Medawar, P. B., "Bilim Anlayışımızda İki Yaklaşım", Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İstanbul
- Mengüşoğlu, T., *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1993.
- Oeser, E. "Egon Friedell Örneğinde Edebi ve Bilimsel Fantezi", Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları*, İstanbul 2002.
- Öner, Necati, "Bir Bilgi Türü Olarak Sanat", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara 1999.
- Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev: İ. Aka-İ. Turan, İstanbul 1998.
- Sena, Cemil, *Estetik*, İstanbul 1993.
- Sena, Cemil, *Estetik*, İstanbul 1972.
- Timuçin, Afşar, *Estetik*, İstanbul 1998.
- Tunalı, İsmail, *B. Croce Estetik'ine Giriş*, İstanbul 1983.
- Tunalı, İsmail, *Marksist Estetik*, İstanbul 1979.

**Abstract: Science and Art As Epistemological Activities**

This article discusses the facts, impressions and functions implied by science and art as epistemological activities. It also analyses the validity and truth of their judgments, social expectations, the impact of science and art in creating a common sense as well as their own history.

**Key Words:** Science, Art, Knowledge.

## FÂRÂBÎ VE İBN SİNÂ'DA MODAL MANTIĞIN BAZI TEMEL KAVRAMLARININ MANTIKSAL VE ONTOLOJİK İÇERİĞİ

Saban HAKLI\*

### Giriş

Genel olarak felsefede özel olarak da İslâm felsefesinde modal kavramlar, ontolojik ve mantık açısından tartışılan en temel konular arasında yer almaktadır. Bir düşüncüyü, bir sistemi analiz etmenin en doğru yolunun, sistemin üzerinde durduğu, içeriği yoğun olan kavramların, o sistemin kendi ortamında ne anlamlara geldiğinin ciddi bir şekilde incelenmesi olduğu söylenebilir. Klasik düşüncemiz açısından bakıldığında kavram analizlerinin bilimsel bir düşüncüyü kurmada ve değerlendirmede oldukça önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Ne var ki günümüzde bu bilimsel zihniyet unutulmuş, felsefi metinler, içeriği keyfî bir şekilde doldurulmuş kavramlarla okunup anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu çalışma, Fârâbî ve İbn Sînâ ontoloji ile mantığının en merkezî kavramlarından olan modal kavramların, sözü edilen filozofların kendi sistemleri içerisinde bir inceleme denemesi olacaktır.

Bu isim altında olmasa da modal kavramlar üzerinde ilk defa Aristo'nun durduğu görülmektedir. Aristo'nun *De Interpretatione/Peri Hermenias (Kitâbü'l-İbâre)* adlı eserinde zorunluluk (necessary), imkan (possibility), contingent ve imkansız (impossible) olmak üzere dört tane temel modalite bulunmaktadır. Birçok anlamları içerisinde zorunluluk kısaca, başka türlü olamayan; imkan, henüz yok olmakla birlikte olması mümkün olan; contingent, fiilen varolan; imkansız ise yokluğu zorunlu olan anlamlarına gelmektedir. Bu husus, daha sonra Afrodias'lı İskender gibi Aristo'nun meşşâî yorumcuları ile İslâm Mantıkçıları tarafından geliştirilmiştir. Yirminci yüzyılda ise W. V. O. Quine, zorunluluk taşıyan bütün önermelerin mümkün önermelere dönüştürülebileceği dolayısıyla "mutlak zorunlu"nun bulunamayacağını ileri sürerek modalite mantığını (the modal logic) buna bağlı olarak da Aristo mantığını eleştirmiştir.<sup>1</sup> Modal mantığın eleştirisi başlı başına bir çalışma konusu olduğundan bu kadarla yetiniyor, konumuzla ilgili görüşlere geçiyoruz.

\*Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup>W. V. O. Quine, "Referans and Modality", (*Referans and Modality* içerisinde ), neşr: Leonard Linsky, Oxford University Press 1971, ss. 17-34; Susan Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press 1978, ss. 178-179.

### Modalite Nedir?

Bilindiği gibi basit bir önerme üç unsurdan oluşmaktadır. Bunlar:

a-Konu (mevzû).

b-Yüklem (mahmûl).

c-Bağ (râbita).

“Ateş, sıcaktır” önermesinde “ateş”, önermenin konusu; “sıcak”, yüklemi; “tır” ise bağıdır. Üç unsurlu basit önermelerde yüklem, bir bağ ile konuya bağlanarak onunla ilgili doğrulanıp yanlışlanma özelliğine sahip bir yargı ortaya koymaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre basit önerme kategorisinde yer alan modal önerme, yüklemle ilgili olmak şartıyla önermeye dördüncü bir unsurun katılmasıdır. Fârâbî; mümkün, zorunlu (zarûriyyûn), muhtemel, mümtenî, vâcîp, kabîh, cemîl, gerekir (yenbeğî), gerekli olur (yecibû), ihtimâlî var (yahtemilü) ve mümkün olur (yümkinü) gibi önermenin yüklemiyle ilgili ve onun, konuyla nasıl bir ilişkisi bulunduğunu açıklayan her türlü lafzı, modalite olarak kabul etmektedir.<sup>2</sup> Buna göre yüklem, konuyla ilişkisini belirleyen her türlü lafız, bir modalitedir. Bu bakımdan da modaliteler, sayıca sınırlanamaz. Fârâbî, buna “ikinci tür modaliteler” (cihâtü'l-ahîra) adını vermektedir. İlkiyle yakın ilişkisi bulunan, kendisine temel modaliteler de denen “birinci tür modaliteler” (cihâtü'l-üvel) ise mümkün ve zorunlu şeklinde iki, -mutlakı da ayrı bir modalite sayarsak- üçle sınırlamıştır.<sup>3</sup>

İbn Sînâ'nın, modalitenin neliği ile ilgili görüşleri Fârâbî ile hemen hemen aynıdır. Ona göre örneğin “bütün C'ler, B'dir” önermesi, C'nin ne zaman, hangi şartlarda, sürekli mi yoksa geçici olarak mı B olduğu belirtilip her hangi bir şekilde kayıtlanmadığından “mutlak”tır. “Mutlak”, bir bakıma, hiçbir modalitenin açıkça belirtilmediği bir modalitedir. Oysaki aynı önermede C'nin, belirli kayıtlara bağlı olarak B olduğu açıkça belirtilirse bu taktirde bunu, mutlak anlamı dışında başka bir yöne sevk ederek (veccehnâhü) yüklem, konuyla ilişkisine yeni bir anlam katmaktayız. Örneğin “zorunluluk” modalitesiyle kayıtlanan “bütün C'ler, zorunlu olarak B'dir” önermesi, “bütün C'ler, B'dir” önermesinden farklıdır.<sup>4</sup> İbn Sînâ; konu, yüklem ve bağın yanında modalitesi de açıkça belirtilen önermelere dört unsurlu anlamında “rubâî” demektedir.<sup>5</sup> Dörtlü anlamındaki

<sup>2</sup>Fârâbî, *el-İbâre, (el-Mantuk indel'Fârâbî içerisinde)*, Refik el-Acem, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985, I, 155. *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre*, neşr: Wilhelm Kutsch, S. J- Stanley Marraw, S. J, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1971, s. 163. Fârâbî burada, harâm, helal ve mübah gibi fikhî yargıları da, modal kavramlardan saymaktadır. F. W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, New York 1987, s. 158. Zimmermann'a ait söz konusu eser, Fârâbî'nin *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre* adlı eserinin notlarla zenginleştirilmiş İngilizce tercümesidir. Doğru anlamın tespiti için ona da müracaat edilmiştir.

<sup>3</sup>Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre*. s. 163.

<sup>4</sup>İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, , tahk: Süleyman Dünya, Müessesetü'n-Nü'mân, Beyrut 1992, I, 282-283.

<sup>5</sup>İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, neşr: Mâcîb Fahri, Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1985, s. 55; *Mantikü'l-Meşrikiyyîn*, y, y, t, y, s. 70.

(rübâfî) modal önermeler, yalnızca modalitesi açıkça belirtilenler için geçerlidir. Her önermenin mutlaka bir modalitesi olduğundan buradan, bütün modal önermelerin dört unsurlu olacağı anlamı çıkartılmamalıdır.

Önermenin unsurları konusunda Fârâbî ile İbn Sînâ arasında özellikle “modalitesi mutlak olan önerme” söz konusu olduğunda fark vardır. İbn Sînâ’da bir önermenin modalitesinin mutlak olması - “ateş, sıcaktır” önermesinde olduğu gibi- onun, Aristo’nun, “assertorik” yani yalın önermesinde olduğu gibi her hangi bir kayıtla kayıtlanmaması dolayısıyla üç unsurlu olması anlamına gelirken Fârâbî’de, var ya da yok olması mümkün bir şeyin şu anda var olması anlamına gelmektedir. İlkinde mutlak, modalitesiz bir önerme iken diğerinde mutlak, tamamen ontolojik bir içeriğe sahiptir. Başka bir ifade ile İbn Sînâ’da mutlak modalitesi, bir önermenin, zorunluluk, imkan ya da imkansızlığın (imtinâ’) belirtilmemesi yani üç unsurlu olması iken Fârâbî’de içerik olarak onun, şu anda mümkün bir varlık olarak varolmasıdır. Dolayısıyla Fârâbî açısından önermenin üç ya da daha fazla unsurlu olması, mutlak modalitesi açısından sorun doğurmaz. Mesela beyaz tenli biri için kullanılan “beyaz tenli olması mümkündür” önermesinin modalitesi İbn Sînâ’ya göre mümkün modalitesi iken Fârâbî’de bu, maddesi (içerik) açısından mutlaktır. Çünkü burada fiilen varolan beyaz tenli olma imkanından bahsedilmektedir. Şu halde İbn Sînâ’da mutlak olmanın kriteri, modalitesiz olmak iken Fârâbî’de, ontolojik olarak varolmaktadır.

Modalite, yükleme konu arasındaki ilişkinin nitelenmesi olunca, modal kavramın önerme içerisindeki konumu, hüküm üzerine verilmiş başka bir hüküm gibidir. “Ateş, zorunlu olarak sıcaktır” önermesinde yüklem “sıcaktır”. Modalite ise sıcaklığı, “zorunludur” hükmüyle güçlendirmektedir.<sup>6</sup>

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki her önermenin mutlaka bir modalitesi vardır. Bunun anlamı, modal önermelerin, mantıkta bilinen genel “önerme” anlayışından farklı olmasıdır. Bu, bir önermenin niteliği ve niceliğini belirlemek gibi bir şeydir. Bu nedenle modal önermeler, yeni bir önerme tipi değildir. Bu sebepten, “modalitesi mutlak olan”ı da göz önüne alarak modal önermeleri, modalitesi dördüncü bir unsur olarak açıkça belirtilen ve belirtilmeyen şeklinde ikiye ayırabiliriz.

### **Modalite-Madde (İçerik) Farkı:**

Gerek Fârâbî’nin gerekse İbn Sînâ’nın üzerinde en fazla durduğu hususlardan biri de bir önermenin modalitesi (cihet/modes) ile içeriğinin (madde/modality/material) uyumudur. Her önermenin bir modalitesi olduğuna göre modalitesi dördüncü bir unsur olarak açıkça belirtilmeyen “modalitesi mutlak olan” önermelerde modalite, önermenin içeriği-

<sup>6</sup>Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, VI.baskı, Ankara 1991, s. 76; “Klasik Mantıkta Modalite” (*Felsefe Yolunda Düşünceler*, içerisinde), s. 162; Necip Taylan, *Mantık, Tarihçesi ve Problemleri*, İFAV, İstanbul 1996, s. 113.

ne göre şekillenmektedir. Örneğin beyaz tenliler göz önüne alınarak “onlar, beyaz tenlidir” önermesi, İbn Sînâ’ya göre açıkça modalitesi belirtilmediği için, Fârâbî’ye göre ise “mümkün bir gerçeklik” olarak varolduğu için mutlak modalite kapsamında düşünülmektedir. Oysa ki içeriği bakımından bu önerme, her ikisine göre de mümkündür.<sup>7</sup> İbn Sînâ açısından “insan, canlıdır” önermesi ise modalitesi bakımından mutlak, canlılığın, insanın özüne ait bir gerçeklik olduğu için içeriği bakımından ise zorunludur.<sup>8</sup>

Bir önermenin modalitesinin, maddesinden ayrı olabileceği görüşünde olan Fârâbî’de madde (içerik), konu ile yüklem muhtevâ bakımından ilişkisine işaret etmektedir. Maddesi açısından önermeler; zorunlu, mümkün ve mutlak olmak üzere üçe ayrılır. Esas olan, önermelerin içeriklerini tespit etmek değil aksine içerikle modalitesi arasında nasıl bir uyum bulunduğunu ortaya koymaktır. Bu, içeriği zorunlu olan önermenin modalitesinin de zorunlu olması gerektiği veya tam aksine modalitesi zorunlu olanın içeriğinin de zorunlu olması gerektiği anlamına gelmemektedir. Aynı durum, mümkün ve mutlak modalitesi için de geçerlidir. İçeriğin zorunlu olmasından yüklem, konudan hiçbir şekilde ayrılmaması ve konunun, yüklemi içermesi kastedilmektedir. “Bütün üçler, tek sayıdır” önermesinde “üç” olmak, tek olmayı da içerdiği için içerik bakımından zorunludur. İçeriği mümkün olan modalite ise ontolojik anlamı dışında “şu anda varolmayan ama gelecekte var ya da yok olma özelliğine sahip şey” olarak özel bir anlamda kullanılmakta, “varolan”dan çok, Aristo’nun “olabilir”ine (possibility) benzer bir anlamda kullanılmaktadır. Örneğin “Zeyd, âlim olacaktır (se yekünü)” önermesi, Zeyd’in gelecekte “olması mümkün olan” durumuna işaret ettiği için içerik açısından mümkün bir önermedir. Gelecekte “olabilir” ya da “olamayabilir” şeklindeki yüklemli ifadelerin, esasında doğrulanıp yanlışlanma şartına uymadığı için önerme olup olmadıkları da tartışmalıdır. İçerik açısından mutlak olan önermeler ise şu anda varolan ama gelecekte yok olması da mümkün olan şeyleri konu edinen önermelerdir. “Bütün insanlar, adâletlidir” önermesi, içerik bakımından mümkündür. Önermenin modalitesi söz konusu olduğunda ise Fârâbî’ye göre içeriği ne olursa olsun, önermede kullanılan modalite belirleyicidir. Diğer bir ifade ile önermelerin modalitesi, içeriğine göre değil aksine dördüncü unsur olarak modal terimlerin kullanılmasına bağlıdır. Buna göre içeriği zorunlu olsun mümkün olsun zorunluluk teriminin kullanıldığı bütün önermelerin modalitesi, zorunlu; mümkün teriminin kullanıldığı önermelerin modalitesi ise mümkün olarak kabul edilir. Örneğin “Zeyd, zorunlu olarak yürüyendir” önermesi, içerik olarak mümkün, modalite olarak zorunlu; “bütün üçler, zorunlu olarak tektir” önermesi ise hem içerik hem de modalite olarak zorunludur. “Bütün üçlerin, tek olması mümkündür” önermesinin modalitesi mümkün, içeriği ise zorunlu; “Zeyd’in yürümesi mümkündür” önermesi ise hem modalite hem de içerik açısından mümkündür. Zorunlu ve mümkün modalitesi için ge-

<sup>7</sup>Fârâbî, *el-İbâre*, I, 158-159; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık*, tahk: G. C. Anawati- Mahmut Hudayri-Fuad el-Eh-vânî, y.y, t.y, II, 28.

<sup>8</sup>*eş-Şifâ, el-Mantık*, II, 28.

çerli olan bu durum, mutlak modalitesi için de geçerlidir.<sup>9</sup>

İbn Sînâ, modalitelerin kısımları konusunda Fârâbî'den ayrılırken –ki üzerinde durulacaktır- bir önermenin modalitesinin, maddesinden farklı olabileceği (olması gerektiği değil) hususunda onunla hemfikirdir. Önermenin maddesi demek, ontolojik anlamda konu ile yüklem arasındaki ilişkinin zorunlu mu, mümkün mü yoksa mümteni' mi olduğunun araştırılmasıdır. Buna göre “insan canlıdır”ın maddesi zorunlu, “insan yazardır”ın maddesi mümkün, “insan taşır”ın maddesi ise mümteni'dir.<sup>10</sup>

Modalite ile maddenin birbirinden farklı şeyler olduğu üzerinde bu kadar durmamızın nedeni, maddenin, konunun insan zihninden bağımsız olarak ontolojik olarak varlığına, modalitenin ise konu hakkında zihnin yargısının niteliğine açıkça işaret etmesidir.<sup>11</sup> Şüphesiz zihnin hükmü ile ontolojik gerçekliğin örtüştüğü ifadeler, en doğru ve en kesin ifadelerdir. Ancak konu modalite olunca burada esas olan, zihnin yargılarıdır. Modal önermeleri, modalitesi açıkça belirtilen ve belirtilmeyen şeklinde tasnifimizin temelinde yatan da budur. Nitekim İslâm mantıkçıları modaliteyi (cihet), konuyla ilgili yüklemi yönlendirme, kayıtlama anlamına kullanmaktadırlar.

Modalitelerin, zihinle alakalı olduğunu gösteren diğer bir husus da Fârâbî'ye göre zorunluluk (zarûrî anlamında, vâcib anlamında değil),<sup>12</sup> varlık ve imkan terimlerinin apaçıklığı, İbn Sînâ'ya göre ise zorunluluk (zarûrî anlamında), varlık ve şey terimlerinin apaçıklığıdır. Şu halde modalitede esas olan, a priori olarak zihinde bulunan terimlerin, önermenin konusuyla yani varlıkla ilişkilendirilmesidir.<sup>13</sup>

### **Kaç Tür Modalite Bulunmaktadır:**

Modalitenin (cihet), konu, yüklem ve bağdan oluşan bir önermede, yüklemle konuyla nasıl bir ilişkisi bulunduğunun açıklanması olduğu hususunda Fârâbî ile İbn Sînâ hem fikirdir. Bu geniş tanım açısından bakıldığından “gerekli, zorunlu, mümkün, imkansız, çok, iyi” gibi sayılamayacak kadar çok zarf, önermenin modalitesi olarak görülebilir. “İnsan, zorunlu olarak canlıdır”, “taş, oldukça serttir”, “Zeyd, iyi ahlaklıdır” önermelerinde altı çizili terimler, bu tanıma göre birer modalite olmaktadır.

Modalite ile ilgili bu genel tanım, bütün zarfların modalite olarak düşünülmesine imkan tanırsa da Fârâbî ve İbn Sînâ, modaliteleri sınırlamışlardır. Fârâbî'de modaliteler,

<sup>9</sup>Fârâbî, *el-İbâre*, I, 158-159. Fârâbî, bir başka yerde modalitenin, bilinen şekliyle, yüklemle konuyla nasıl ilişkisi bulunduğunu ortaya koyduğunu, oysaki içeriğin (madde), bir önermenin bilgi verici tarzda anlaşılması olduğunu belirtmektedir. Zimmermann, 1987, s. 158-159.

<sup>10</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 55; *el-İşârât*, I, 260-262; İsmail Köz, *İslâm Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000, s. 125-127.

<sup>11</sup>Modalitenin, zihinselliği konusunda benzer bir değerlendirme için bk. Köz, 2000, s. 125-126.

<sup>12</sup>Fârâbî ve İbn Sînâ'da “vâcib” yani “zorunlu varlık”, “zarûrî” yani “zorunlu olan”dan farklıdır. “Zorunluluk Modalitesi” kısmında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

<sup>13</sup>Fârâbî, *Felsefenin Temel Mes'eleleri*, s. 85; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât I*, s. 29.

“temel modaliteler” (cihâtü'l-üvel) ve “temel olmayan modaliteler” (cihâtü'l-ahîra) biçiminde iki gruba ayrılmaktadır. “Temel olmayan modaliteler” sayısız olduğundan, modalite tartışmaları daha çok ilki üzerinde yoğunlaşmaktadır. Fârâbî, bir eserinde temel modaliteleri zorunlu (zarûfî), mutlak ve mümkün olmak üzere üçle sınırlarken<sup>14</sup> bir başka eserinde zorunlu ve mümkün olmak üzere sadece iki temel modaliteden bahsetmiştir. Ona göre diğerleri, sonuçta bu iki temel modaliteye irca' edilebilirler. Örneğin “olabilir, câizdir”, mümkün modalitesi; “mümteni' ve muhal” ise “zorunlu” modalitesi içerisinde düşünülebilir.<sup>15</sup>

Modalitelerin sayısı konusunda İbn Sînâ'nın görüşü Fârâbî'ninki kadar açık değildir. O, *eş-Şifâ el-Mantık*'ta modaliteden bahsettiği bölüme “mutlak, zarûfî, mümkün ve mümteni hakkında” şeklinde bir başlık atmış olmasına rağmen “mümteni'” (imkansız) modalitesi hakkında bilgi vermemiştir.<sup>16</sup> Aynı şekilde *Mantikü'l-Meşrikiyyîn*'de de mümteni' modalitesinden hiç bahsetmeden zorunlu, mümkün ve mutlak modalitesini ele almaktadır.<sup>17</sup> Sözü edilen ilk eserde mümteni' modalitesini anlatacağını söyleyip hakkında bilgi vermemesine, ikinci eserinde ise “mümteni'yi modaliteler arasında bile saymamasına karşın *Kitâbü'n-Necât* ile *el-İşârât*'ta ise mümkün, zorunlu ve mümteni' olmak üzere üç temel modaliteden bahsetmektedir. Esasında o, sözü edilen son iki eserinde “mutlak” modalitesine yer yer temas etse de hiçbir zaman bunu, Fârâbî'nin aksine temel modaliteler arasında saymamıştır.<sup>18</sup>

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki mantıksal ve ontolojik içerikleri bir tarafa bırakılırsa Fârâbî ve İbn Sînâ, mümkün ve zorunlu modalitelerini kabul etmekte, ilki, mümteni' modalitesini, zorunlu modalitesi içerisinde ele alırken ikincisi, mutlak modalitesinden bahsedip hakkında uzun açıklamalar yapmakla birlikte onu, temel modalitelerden arasında saymamaktadır. Buna göre temel modaliteler Fârâbî'de, mümkün ve zorunlu olmak üzere iki tanedir. İbn Sînâ'da ise bunlar, mümkün, zorunlu ve mümteni' olmak üzere üç tanedir.<sup>19</sup>

Modalitelerin sayısı ile ilgili farklılıklar, anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî ile İbn Sînâ'nın farklı modalite tasavvuruna sahip oldukları fikrinden çok ontoloji ile epistemolojinin birbirine karıştırıldıkları fikrini akla getirmektedir. Şöyle ki, ontolojik olarak sadece “A zorunlu varlıktır/mümkün varlıktır” ifadesi kullanılabilirken, modalite olarak “A'nın varlığı zorunludur/mümkündür/imkansızdır...” gibi birçok ifade kullanabiliriz. Fârâbî'nin, *Kitâbü'l-İbâre*'sinde imkansızlık modalitesine yer vermemesi, konunun ontolojik perspektiften ele alınmasıyla ilgilidir. Aksi takdirde Aristo'nun ilgili eserine (*Peri Hermeni-*

<sup>14</sup>Fârâbî, *el-İbâre*, I, 157-158.

<sup>15</sup>Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre*. s. 163.

<sup>16</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık II*, 28-37.

<sup>17</sup>İbn Sînâ, *Mantikü'l-Meşrikiyyîn*. s. 71.

<sup>18</sup>İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 55; *el-İşârât*, I, 261.

<sup>19</sup>Köz, 2000, s. 56.

as'a) şerh yazarken imkansızlık modalitesi üzerinde ayrıntılarıyla durmazdı. Şu halde Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre zorunlu ve mümkün olmak üzere iki tür varlık bulunduğu, bunlarla ilgili modalitelerin ise sayıca daha fazla olduğu hususunda görüş birliği bulunduğu söylenebilir.

Temel modalitelerin sayısı ile ilgili farklı yaklaşımları bir tarafa bırakarak sözü edilenlerden hangisinin, diğerlerinin ortaya çıkmasını sağlayacak nitelikte merkezi bir konumda olduğu üzerinde düşünmek de uygun olacaktır. Öncelikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın her ikisine göre de zorunluluk modalitesinin, diğerlerine göre daha temel modalite olduğu (Fârâbî adına yapılan kimi iddiaların aksine)<sup>20</sup> tespitini yapalım. Bu, klasik mantığın ontolojik karakteriyle ilgili bir durum gibidir. Modal terimler her ne kadar zihinsel olsalar da modal kavramları farklılaştıran şey, onların varlığa delalet dereceleri olduğundan varlığa delaleti en açık ve en kesin olan zorunlu, en temel modalite olarak kabul edilir. Örneğin Fârâbî, zorunlunun üç anlamı arasında gerçek zorunluyu esas alır ve onun diğer iki anlamını, "mutlak" ya da Afrodias'lı İskender'in tabiriyle "vücûdiyye" diye isimlendirir. Modaliteleri, zorunlu, gerçek mümkün ve imkansız şeklinde üçe ayıran Fârâbî, her bir modalitenin değillenmesinin bir alt modaliteyi oluşturduğunu dile getirmektedir. Buna göre zorunlunun değillenmesi yani bir şey hakkında "o, zorunlu değildir" demek, gerçek mümkünü; gerçek mümkünün değillenmesi ise yani "onun varlığı düşünülemez" demek ise imkansızlık modalitesini meydana getirmektedir.<sup>21</sup> Bu açıklamalardan, zorunlunun, diğerlerinin kendisine göre düşünüldüğü en temel modalite olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ açısından da zorunlu, bir şeyin varlığını pekiştirdiği için düşünülmesi gereken en temel modalitedir.<sup>22</sup>

Modalitelerin kısımları hakkında genel nitelikteki bu bilgileri verdikten sonra karşılaştırmalı olarak bunların ayrıntılarına girmek yerinde olacaktır.

#### Mutlak Modalitesi:

Mutlak modalitesinin, bir önermede hiçbir modaliteyi kullanmamak, mümkün ve zorunlu modalitelerini açıkça zikretmemek şeklinde yaygın bir kanâat bulunduğunu dile getiren Fârâbî, bunun, Aristo yorumcusu İskender ve onun nakline göre Aristo'nun da görüşü olduğunu belirtmektedir. Buradan mümkün ve zorunlulukla kayıtlanmayan üç unsurlu bütün önermelerin –taş, yumuşaktır önermesinde olduğu gibi- mutlak olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Çünkü Fârâbî'de mutlak, mümkün ve zorunlu olmayandır. Mümkün ve zorunlu, modalite olarak mantıksal, gerçeklik olarak da ontolojik bir anlama gelmekte, mutlak ise mümkün ve zorunlu olmayan anlamıyla yine ontolojik bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla mutlak modalitesi, mümkün ve zorunlu olmayan ama ikisi arasında kalan bir modalitedir. Fârâbî mutlak modalitesini, mümkün ile zorunluluğun ara-

<sup>20</sup>Köz, 2000, s. 61.

<sup>21</sup>Zimmermann, 1987, s. 182.

<sup>22</sup>İbn Sînâ, *eş-Sifâ, el-İlâhiyyât I*, 36; Köz, 2000, s. 75.



sına yerleştirmekle onun, her ikisinin de belirli oranda özelliğini taşıdığını ifade etmektedir. Bilfiil varolmakla birlikte varlığı da yokluğu da mümkün olduğu için ayrıca gelecekte varolmaması da mümkün olduğu için mutlak, mümkününe benzerken, sadece varlığı göz önüne alındığında ise zorunluya benzemektedir. Her ne kadar Fârâbî, mutlakı, mümkün ve zorunluluk modalitesi bulunmayan önerme şeklinde mantıksal bir açıklamasını yapsa da esasında o bunu, ontolojik bir çerçeveye oturtmaktadır. Çünkü mutlak bir taraftan mümkün ve zorunlu modalitesinin zikredilmemesi şeklinde tanımlanırken diğer taraftan da bilfiil bir varlığa işaret ettiği için “vücûdiyye” olarak isimlendirilmekte, mantık ile ontoloji birleştirilerek mutlak ile “vücûdiyye”nin eşanlamı olduğu dile getirilmektedir.<sup>23</sup> Şu halde mutlak, mahiyeti itibariyle daha çok mümkününe benzemekte varlığı da yokluğu da mümkün olan bir şeyin şu anda varolmasına ama gelecekte yok olma imkanına işaret etmektedir. “Zeyd, oturandır” ve Amr, yürüyendir” önermeleri mutlaklardır. Çünkü her ikisi de fiilen varolan, mümkün varlıkları göstermektedir.<sup>24</sup>

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki mutlak, öncelikle mümkünle ilişkili bir modalitedir. Kapsamı bakımından mutlak, mümkününden daha özel, zorunludan ise daha geneldir.<sup>25</sup> Fârâbî'nin, mutlakı, mümkününden ayrı olarak ele almasının muhtemelen nedeni, felsefi terim olarak mümkünün –ki İbn Sînâ buna “hakîkî imkan” diyecektir- varlığının da yokluğunun da zorunlu olmamasıdır. Fârâbî, varlığı ya da yokluğu şart koşulmayan hakîkî imkandan, bilfiil varolanı yani varlık şartına hâiz mümkünü ayırmak için “mutlak” terimini kullanmış olabilir. Fârâbî'nin görüşü bu olsun ya da olmasın bilfiil varolana mümkün denmemesi daha sonra İbn Sînâ tarafından eleştirilecektir.

Fârâbî'ye göre mutlak, ortak bir isimlendirme olarak şu üç anlama gelmektedir. Birincisi, geçmişte ve gelecekte (lem yezel velâ yezâlû) varlığı sürekli olan. İkincisi, konu varolduğu sürece konuda varolan (el-mevcûdü fi mevzûin). Gözdeki mavilik ve burundaki basıklık gibi. Üçüncüsü ise konuda varolmakla birlikte varlığı, konudan çok kendi-

<sup>23</sup>Vücûdiyye terimine metnin bağlamını göz önüne alarak her ne kadar fiilen varolan anlamını vernmiş olsak da esasında o, konu ile yüklemi birbirine bağlayan demektir. “Kelimetü'l-vücûdiyye” şeklinde ifade edilen bu terim, konuyu, yüklemden ayıran selbin karşıtı olup (kelimetü's-selbiyye) konunun, zorunlu olmayan varoluşuna işaret etmektedir. bk. Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre*, s. 165.

<sup>24</sup>Fârâbî, *el-İbâre*, I, 158-159. Aristo'nun mutlak modalitesi hakkındaki görüşü İslâm mantıkçılarına göre yeknesaklık arz etmez. Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo'da mutlak modalitesi olduğu hususunda hem fikir iken içeriği konusunda hem fikir değillerdir. Metinde de belirtildiği gibi Fârâbî'ye göre Aristo, mutlak modalitesini zorunlu ile mümkün arasında yerleştirmekte ve onu sadece mümkün varlıklarla sınırlı tutmaktadır. Bunun aksine İbn Sînâ ise Aristo'da mutlak modalitesinin, varolandan ziyâde mümkün mahiyetlerle ilgili olduğunu ve mutlak'ın, varlıkla sınırlandırılmasına Aristo'nun açıkça karşı çıktığını belirtmektedir. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık*, II, 30. Aristo'nun *I. Analitikler* adlı eserinin orijinal Arapça tercümelerine dayanan Joppe Lameer, Aristo'nun mutlak için *hyparctic* yani varolan (Arapça olarak vücûdî) ismini verdiğini, dolayısıyla mutlakı, varolanlarla sınırlandırdığını belirtmektedir ki bu açıklama, (İbn Sînâ'nın aksine) Fârâbî'nin Aristo yorumunu desteklemektedir. bk. *Al-Fârâbî And Aristotelian Syllogistics*, ss. 56-57.

<sup>25</sup>Köz, 2000, s. 57.

siyle ilgili olan. Örneğin Zeyd'in oturması. Çünkü Zeyd oturduğu sürece oturma eylemi Zeyd'de bulunmaktadır. Zeyd varolduğu müddetçe onun varlığı da böyledir. Bunun ikinciden farkı, anlaşıldığı kadarıyla konuda olmakla birlikte kendi varlığının esas olmasıdır. Örneğin ikincide Zeyd'in gözü mavidir. Zeyd, mavi gözlü olduğu sürece mavilik ancak onun gözüyle varolabilen bir gerçekliktir. Halbuki burada mutlaklıkla nitelenen şey, her ne kadar yine bir konuda gerçekleşse de esas olan yüklem kendisidir. Zeyd, oturandır, önermesinde "oturmak" mutlaktr ve bu, Zeyd'in kendisiyle değil aksine oturmasıyla ilişkilidir. Yani Zeyd, oturduğu sürece, onun oturması mutlaklıkla nitelenmektedir.<sup>26</sup>

Mutlak modalitesiyle ilgili verilen bu üç anlam, aynı zamanda zorunlu modalitesi için de kullanılmaktadır. Her iki terimin bu geniş anlamları, teknik kullanımlarında da bulunmaktadır. Fârâbî, bunlardan gerçek mutlak olarak (el-mutlakü'l-hakîkiyyü) ikinci ve üçüncü kullanımı kabul ederken birincinin de gerçek zorunluluk (el-ıztârîyyü'l-hakîkiyyü) olduğunu söylemektedir.<sup>27</sup>

İbn Sînâ ise mutlak modalitesi konusunda üç temel yaklaşımdan bahsetmektedir. Birinci yaklaşıma göre bir önermenin mutlak olması, hiçbir modalitenin zikredilmemesi ve içeriğin (madde) gerektirdiği modaliteye de itibar edilmemesidir. "Bütün insanlar, canlıdır" önermesinde, her insan gerçekte canlı olduğundan içerik olarak zorunlu olsa da, modalite belirtilmediği için mutlak sayılmalıdır. Burada, yüklem konuyla ilişkisi belirtilmekle birlikte zorunluda olduğu gibi bunun sürekli mi yoksa belirli bir zamanla mı kayıtlı olduğu açık olmadığından bu görüşe göre mutlak, zorunlu modalitesinden daha geneldir. İkinci yaklaşımda ilkinin aksine yüklem konuyla sürekli olmayan ilişkisi ya da konunun bütün fertlerini kapsamayan bir ilişkisi kastedilir. İlişki burada sürekli olmadığı gibi konu var olduğu sürece yüklem de varlığını gerektirmez. Üçüncü yaklaşımda ise yüklem, konu varolduğu sürece onunla ilişkilendirilir ve "bütün beyazlar.. " şeklinde başlayan önermeler, her hangi bir zamanda bilfiil varolan beyazlar şeklinde anlaşılır. Mutlak, tümel olumlu bir önerme ise - "bütün insanlar canlıdır" önermesi gibi- bu üç yaklaşıma göre şu şekillerde açıklanır. Birinci yaklaşıma göre "canlıdır" yüklemi, bütün insanların canlı olmak zorunda olup olmadığı açısından incelenmez aksine canlılığın insanlarda varolduğu ile yetinir. İkinci yaklaşımda ise zorunluluk ya da sürekli olup olmadığına bakılmaksızın, insan olmakla nitelenen bireylerin canlı olduğu hükmü verilir. Üçüncü yaklaşımda ise insan, birey olarak bilfiil varolduktan sonra onun canlı olduğuna hükmedilir. İbn Sînâ'ya göre bu yaklaşımlardan en zayıf olanı üçüncüsüdür. Çünkü kapsayıcılığı, belirli bir zamanda bilfiil varolanlarla ilgili olan bir önermenin, tümelliğinden bahsetmek imkansızdır.<sup>28</sup>

<sup>26</sup>Fârâbî, *el-İbâre*, I, 162-163.

<sup>27</sup>A.g.e, I, 162-163.

<sup>28</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık*, II, 28-29.

Fârâbî'nin benimsediği görüş, bu yaklaşımlardan üçüncüsü yani mutlak modalitesinin, bilfiil varolanlar için kullanılmasıdır. İbn Sînâ, bir önermenin modalitesinden bahsederken varolup varolmadıkları dikkate alınmadığı gibi zorunluluk ya da mümkünlükle nitelendirilmeyen ama gelecekte her hangi bir zamanda varolacakları düşünülen bir takım "konu"ların (yüklemin konusu anlamında) bulunduğunu ileri sürerek, mutlak modalitesinin sadece varolanlarla sınırlandırılmasını eleştirmektedir. Ona göre zorunluluk ya da mümkünlükle nitelendirilmeyen mahiyetin kendisi, mutlak modalitesinde belirleyicidir. Örneğin "tek bir eksen üzerinde hareket eden iki daire, kutuplarının zıddına sürekli hareket eder"<sup>29</sup> ifadesi, mutlak bir önermedir. Bu önerme İbn Sînâ'ya göre ne mümkündür ne de zorunludur. Zorunlu değildir, çünkü hareket halinde zıt kutupların karşılaşması süreklilik arzetmez. Mümkün değildir, çünkü her iki daire de hareket ettiğinde kutupların karşılaşıp karşılaşmama gibi bir seçenekleri yoktur. İşin doğrusu, bu önerme fiilen varolan bir durumu dile getirmemektedir.<sup>30</sup> İbn Sînâ açısından bu önermede zorunlu bir durum yanında fiilen varolan bir şeyden de bahsedilmemekte, tam aksine gelecekte gerçekleşme imkanı bulunan bir mahiyet söz konusu edilmektedir.

Buraya kadar anlatılanları toparlayacak olursak Fârâbî ile İbn Sînâ'nın, içerikleri farklı aynı terminolojileri kullandıkları görülmektedir. İleride de ele alınacaktır ama şu kadarını söyleyelim Fârâbî'nin mutlakı, İbn Sînâ'nın mümkün; mümkünü ise mutlak modalitesine karşılık gelmektedir. Bunu şöyle formüle edebiliriz. Zorunlu olmayan bir şey a-fiilen var ise Fârâbî'de bu mutlak, İbn Sînâ'da mümkün, b-fiilen yok ise bu, Fârâbî'de mümkün, İbn Sînâ'da ise mutlak modalitesiyle karşılanmaktadır. Kısacası birine göre mümkün olan diğerine göre mutlak, mutlak olan ise diğerine göre mümkündür.

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ'da "mutlak" modalitesi, fiilen var olduğu için "vücûdiyye" şeklinde isimlendiren Fârâbî'nin aksine, konuyla ilgili yüklem nasıllığını ortaya koyan ve varolanla ilgili bir durum olmayıp (vücûdiyye) daha çok önermenin, sözü edilen üç maddesinin açıkça belirtilmemesidir. Diğer bir ifade ile şayet önermedeki bir hüküm, zorunluluk, devamlılık, belirli bir vakitle sınırlı olup olmamak ya da mümkünlüğü söz konusu edilmeden belirtilirse bu, mutlak bir önermedir.<sup>31</sup> Gerçi İbn Sînâ da Fârâbî gibi "mutlak" için "vücûdiyye" teriminin kullanılabileceğini belirtmektedir ancak o, mutlakın böyle bir anlamı içermesi için içerik olarak bir çeşit zorunluluğu taşıması gerektiğini de ilave etmektedir.<sup>32</sup> Buna göre mutlak, zorunlunun dışında mümkün olmak

<sup>29</sup>Bu önermenin açıklaması şöyledir. İki daire düşünelim. Birinin güney ve kuzey kutbu, 1 ve 2 sembolleriyile diğer dairenin ise 3 ve 4 sembolleriyle belirtilsin. İki daire tek bir eksen üzerinde aynı anda her hangi bir yöne örneğin sağa hareket ettirildiğinde birinci dairenin kuzey kutbu yani (1), ikinci dairenin güney kutbuyla (3) karşılaşır. Hareket devam ettiği müddetçe hiçbir zaman iki dairenin de güney ya da kuzey kutupları karşı karşıya gelmez.

<sup>30</sup>İbn Sînâ, *es-Sifâ, el-Mantık*, II, 29-30.

<sup>31</sup>İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 263-364.

<sup>32</sup>A.g.e, I, 271.

ya da mümteni' olmak gibi bir içeriğe sahip ise bu, mutlak kategorisinde ele alınmamaktadır. Nitekim o, zorunluluğu bazı kısımlara ayırmakta ve salt zorunluluğun dışında kalanları, her hangi bir şart belirtilmediği takdirde mutlak modalitesi kapsamında ele alınması gerektiğini söylemektedir.<sup>33</sup> Görünen o ki genel anlamda mutlak modalitesi İbn Sînâ'da, Fârâbî'nin "vücûdiyye" diye isimlendirdiği fiilen varolanlar dâhil, zorunluluk modalitesi bulunmayan bütün önermeleri kapsarken özel anlamda, -ki İbn Sînâ'da asıl olan budur denebilir- zorunluluk ve mümkünlük modalitesi bulunmayan önermeleri kapsamaktadır. Fiilen varolanlar için Fârâbî'nin neden mutlak terimini kullandığı biraz sonra açıklanacaktır.

### Mümkün Modalitesi:

Fârâbî ile İbn Sînâ mantığında, mümkün modalitesi ile ilgili görüş farklılıkları, mutlak modalitesine nazaran daha geniş bir yer kaplar. Fârâbî mantığında mutlakın, temel modaliteler arasında yer alırken İbn Sînâ'da yer almadığı, oysa ki mümkünün, her ikisinde de temel bir modalite olarak kabul edildiği düşünüldüğünde farklılıkların boyutu ortaya çıkacaktır. Fârâbî, mutlak modalitesi için kullandığı daha önce geçen üç anlamı, mümkün ile zorunluluğun da ilk anlamları arasında sayar ve modaliteleri, bu üç anlamın dışındakilerle birbirinden ayırır. Kısaca hatırlayacak olursak bütün modalitelerde ortak olan üç anlam şunlardır. Birincisi, geçmişte ve gelecekte (lem yezel velâ yezâlû) varlığı sürekli olan. İkincisi, konu varolduğu sürece konuda varolan (el-mevcûdû fî mevzûin). Üçüncüsü ise konuda varolmakla birlikte varlığı, konudan çok kendisiyle ilgili olan.<sup>34</sup> Örnekleri ve açıklamaları geçtiği için burada tekrar etmeyeceğiz.

Fârâbî'ye göre sadece mümkün modalitesi için geçerli olan dördüncü bir anlam daha vardır ki o da şudur. Şu anda fiilen varolmayan ama gelecekte her hangi bir zamanda var ya da yok olabilen şeydir. Mümkünün gerçek anlamı budur.<sup>35</sup>

Hemen farkedileceği gibi mümkün modalitesinin bu anlamı, İbn Sînâ'nın kendisine "imkânü'l-âmm" diyeceği, mümkünün dildeki yani sözlük anlamıyla ilgilidir. Günlük dilde şu anda olmayan ama gelecekte meydana gelmesi imkansız görülmeyen şeyler için "şöyle şöyle olması mümkündür" ifadesini kullanırız. Bu anlamıyla mümkün olmak, imkansız olmamaktır. Bu terimin Fârâbî ontolojisindeki içeriği ise mantıktaki gibi gelecekte olması imkansız olmayan anlamına değil tam aksine bir varlığa işaret etmektedir. Varlıklar; zorunlu ve mümkün kısımlarına ayrılır, derken buradaki mümkün, zorunluda olduğu gibi bizzat varolanın kendisidir ve Zorunlu varlıktan, sebepli olmasıyla ayrılmaktadır. Buna göre mümkün, yok sayıldığında mantikî imkansızlığa yol açmayan şeydir. Zorunlu ise yok sayıldığında mantikî imkansızlığa yol açan şeydir (muhâl).<sup>36</sup> Görüldü-

<sup>33</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 58-59.

<sup>34</sup>Fârâbî, *el-İbâre*, I, 162-163.

<sup>35</sup>A.g.e, I, 163.

<sup>36</sup>Fârâbî, *Felsefenin Temel Mes'eleleri*, ss. 87-89; *et-Ta'likât*, s. 41.

ğü üzere Fârâbî'de mümkün terimi, ontoloji ve mantıkta ortak bir içeriğe sahip değildir. Onun ontolojisinde mümkün, fiilen varolan zorunlu olmayan varlıktır. Mantığında ise şu anda varolmama ile birlikte gelecekte varlığı imkansız olmayan varlıktır.

Mümkün modalitesinin, İbn Sînâ mantığında ve ontolojisinde ayrı bir önemi bulunmaktadır. Mümkün teriminin anlamları Fârâbî'de kısmen sınırlı iken İbn Sînâ'da, daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.<sup>37</sup> Birbirinden farklı hatta birbirine zıt anlamları bulunan mümkün teriminin, hangi anlamda kullanıldığı belirtilmeden yapılan bilimsel çalışmaların, zaman zaman kavram kargaşasına neden olduğunu, öyle ki birinin örneğin "a" anlamında kullandığı mümkün terimini, diğerinin "b" anlamıyla algıladığını, bunun da gereksiz tartışmalara neden olduğunu dile getiren İbn Sînâ,<sup>38</sup> mümkün teriminin dört temel anlamından bahsetmektedir. Bunlar:

1-"İmkânü'l-âmm". Bu, mümkün teriminin, sözlük anlamı diğer bir deyişle yaygın kullanımı demektir. Buna göre mümkün, yokluğu zorunlu olmayan şey diğer bir deyişle varlığı imkansız (mümteni') olmayan şeydir. Mümkün, sözlük anlamıyla düşünüldüğünde "mümkün değildir" ifadesi, "varlığı imkansızdır" (mümteni'), "mümkündür" ifadesi ise "varlığı imkansız değildir" (leyse bi mümteni') anlamlarına gelmektedir. Kendinde Zorunlu Varlık'ın (Vâcibü'l-vücûd li zâtihi), varlığını düşünmek imkansız (mümteni') olmadığından bu, mümkün kategorisinde yer almaktadır.

2-"İmkânü'l-hâs". Bu ise mümkün teriminin daha çok teknik ve felsefî anlamdaki özel kullanımı demektir. İmkânü'l-hâs, hem yokluğu hem de varlığı zorunlu olmayan diğer bir deyişle varlığı da yokluğu da mümkün olandır. Bu, varlığı da yokluğu da mümteni' olmayan anlamına gelir ve birinci anlamdaki mümkünün hem varlığı hem de yokluğu burada tasdik edilebilir. İmkânü'l-hâs açısından "mümkün değildir" demek, "zorunlu olmayan"ın dışında olan demektir. Burada "zorunlu olmayan" diye nitelenen, mümkünün kendisidir. Zorunlu olmayan, mümkünün kendisi ise bu taktirde mümkünün dışında, varlığı ya da yokluğu zorunlu olan iki kategoriye daha gereksinim duyulmaktadır. Varlığı zorunlu olana vâcib, yokluğu zorunlu olana ise mümteni' denir. Buna göre fiilen varolan bir şey için "mümkün değildir" ifadesi, o vâciptir yani zorunludur şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>39</sup> Mümkün, sözlük anlamıyla, Kendinde Zorunlu Varlık'ı da kapsar-ken teknik ve felsefî kullanımında, bunu dışarıda bırakır. Çünkü mümkünün, felsefî anla-

<sup>37</sup>İbn Sînâ'ya göre sadece mümkünün değil bütün modal kavramların gerçek tanımlarını yapabilmek, başlı başına bir sorundur. Bu nedenle o, sözü edilen bu kavramlarla ilgili antik düşünceden tevarüs eden tanımların, birer totoloji olduğuna işaret etmektedir. bk. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât I*, s. 35.

<sup>38</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 56. İbn Sînâ'da kavram kargaşasının, modal kavramların gerçek tanımlarını yapabilmeyen zorluğundan kaynaklandığı söylenebilir. bk. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât I*, s. 35.

<sup>39</sup>İmkânü'l-âmm, bir şeyin sadece yokluğunun zorunlu olmaması, imkânü'l-hâs ise hem varlığının hem de yokluğunun zorunlu olmaması şeklinde anlaşılabilir. bk. Teo Grunberg-M. Naci Bolay, "İbn Sînâ'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (17-20 Ağustos 1983), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, ss. 347-348.

mıyla “mümkün değildir” ifadesi, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan anlamına gelir. Dolayısıyla Kendinde Zorunlu Varlık’a “mümkündür” demek doğru olmaz.

3-Mümkünün bir başka anlamı daha vardır ki –insanın yazarlığı gibi- belirli bir zamanda ya da belirli bir durumda zorunlu olarak varolmayandır. Bu, Fârâbî’nin fiilen varolan mümkün varlık anlamında “mutlak”ına karşılık gelmektedir.

4-Bir şeyin şimdiki varlığına değil de gelecekteki varoluşuna nispetle de yani gelecekte varlığı da yokluğu da zorunlu değilse bunun için de “mümkündür” denebilir. Bu ise Fârâbî’nin, mantıkta asıl mümkün dediği şeydir.

İbn Sînâ düşüncesinde mümkün teriminin birbirinden farklı bu dört anlamı, hangi anlamda kullanıldığında nasıl bir içeriğe sahip olduğunun ortaya konması dolayısıyla kavram bulanıklığına son verilmesi yanında değişik varlık tasniflerinin şekillenmesinde de oldukça belirleyicidir. Çünkü her bir anlama göre varlıkların tasnifi farklılık arz etmektedir. Dördüncüsü istisnâ edilirse her bir anlama göre varlık tasnifi ve bu tasniflerde Kendinde Zorunlu Varlık’ın (Vâcibü’l-Vücûd li zâtihi) yeri şu şekilde ortaya çıkar.

a-Mümkün, imkânü’l-âmm (felsefî anlamıyla) olarak düşünüldüğünde varlıklar: I-Mümkün, II-Mümteni’ olmak üzere ikiye ayrılır. Bu tasnif de “mümkün”, “varlığı imkansız olmayan” (leyse bi mümteni’) anlamına geldiğinden, hem mümkün varlığı hem de Kendin de Zorunlu Varlık’ı içerir. Tanrı’nın varlığı, İmkânü’l-âmm açısından imkansız (mümteni’) olmadığından, O da mümkün bir varlıktır.

b-Mümkün terimi imkânü’l-hâs olarak kullanıldığında varlıklar a-mümkün, b-vâcib, c-mümteni’ kısımlarına ayrılır. Burada da mümkün terimi belirleyicidir. İmkânü’l-hâs anlamında mümkünün anlamı, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan şeydir. Bu haliyle o, mümkündür ki varlığı da yokluğu da şart koşulmayan mümküne İbn Sînâ, “hakîkî imkan” yani “gerçek mümkün” demektedir. Mümkünün “varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan” tanımına göre şayet bir şeyin varlığı zorunlu ise ona vâcib, yokluğu zorunlu ise ona da mümteni’ denmektedir.

c- Mümkünün, belirli bir zamanda ya da belirli bir durumda zorunlu olarak varolmayan anlamına göre ise -insanın yazarlığı gibi- varlıklar: I-Vâcib, II-Mümteni’, III-Bir şekilde varlığı zorunlu olan ve IV-Varlığı hiç zorunlu olmayan şeklinde dörde ayrılır.<sup>40</sup>

Özetle:

<sup>40</sup>İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 272-276; *en-Necât*, s. 56-58. İbn Sînâ, *Mantukü’l-Meşrikiyyîn*’de ise vâcibi de kapsayıp kapsamadığına göre mümkünün üç anlamından bahsetmektedir. Birincisi, yargının mümteni’ olmadığı şeydir. Bu anlamıyla mümkünün, zorunlu (zarûrî) ve vâcib olmasıyla zorunlu ya da vâcib olmaması farketmez. Burada mümkün, mümteni’ye göre şekillenmekte bir anlamıyla vâcib, diğer anlamıyla ise mümküne karşılık gelmektedir. Dolayısıyla mümkünden; zorunlu, mutlak ve özel içeriği ile mümkün kastedilmektedir. Buna göre “mümkün değildir”in anlamı, “mümteni’dür” şeklindedir. (İmkânü’l-âmm budur). İkincisi, hükmün zorunlu olmamasıdır. Bu, diğer mümkünden daha özel bir anlama sahiptir (imkânü’l-hâs). Mutlak, bu kısma girerken zorunlu vâcib (el-vâcibü’z-zarûriyyü), bu kısma girmemektedir. Üçüncüsü ise hiç bir şekilde hiçbir şartta zorunluluğun bulunmamasıdır. bk. *M. Meşrikiyyîn*, ss. 72-73.

1-İmkânü'l-âmm açısından varlıklar:

- a-Mümkün b-Mümteni' kısımlarına ayrılır.
- “Mümkün değildir”in anlamı, “mümteni'dir”.
- Kendinde Zorunlu Varlık, mümkün varlıktır.

2-İmkânü'l-hâs açısından varlıklar:

- a-Mümkün, b-Vâcip, c-Mümteni' kısımlarına ayrılır.
- “Mümkün değildir”in anlamı, “zorunlu olmayan”ın dışında olandır.
- Kendinde Zorunlu Varlık, Vâcip kategorisinde yer alır.

3-Mümkün, fiilen varolan mümkün bir varlık için kullanıldığında varlıklar:

- a-Mümkün, b-Vâcip, c-Bir şekilde varlığı zorunlu olan (Vâcibü'l-vücûd li ğayrihi),
- d-Varlığı hiçbir şekilde zorunlu olmayan kısımlarına ayrılır.

İbn Sînâ'nın mümkün modalitesini ontolojik ve mantıksal olarak bu kadar irdelenmesinin altında yatan gerçek neden, anlaşıldığı kadarıyla Kendinde Zorunlu Varlık'ın, varlık alanındaki yerini açıkça belirlemektir. Zorunlu Varlık'ı metafizik sisteminin merkezine yerleştirdiğini düşündüğümüzde, onun bu denli ince ayırımlar yapmasının nedeni daha iyi anlaşılır. Mümkün teriminin esas alındığı bir yapıda Zorunlu Varlık'a yer verilip verilmediği, şayet verilmiş ise ne oranda verildiğinin biraz daha açıklanmasında yarar vardır.

İbn Sînâ'ya göre mümkünü, imkânü'l-hâs anlamında yani varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan anlamında kullanıp da varlığı, imkânü'l-âmmda olduğu gibi yalnızca mümkün ve mümteni' kısımlarına ayırarak, vâcib'i dışta bırakmak ve Kendinde Zorunlu Varlığı, “özel bir mümkün” (mümkünü'l-hâs) olarak düşünmek kesinlikle doğru değildir. Çünkü imkânü'l-âmm anlamıyla mümkün, varlığını düşünmek imkansız olmayan, anlamına geldiğinden Kendinde Zorunlu Varlık, mümkün bir varlık olarak düşünülebilir. Ne var ki imkânü'l-âmmda, mümkünün olumsuzu sorun doğurmaktadır. Çünkü mümkün, “mümteni' olmayan” anlamına geliyorsa “mümkün değildir” de “mümteni' olan” anlamını içermektedir. Halbuki vâcip, varlığı mümteni' olmamakla mümkün kategorisinde düşünülse de mümkün ve mümteni' şeklindeki varlık tasnifinde vâcibin özel bir yeri bulunmamakta, aksine o, varlığı mümteni' olmayan diğer varlıklar kategorisinde yer almaktadır. Oysa ki imkânü'l-hâs, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan demek olduğundan vâcip, mümkünün dışında ayrı bir varlık kategorisi olarak düşünülmediğinden, Kendinde Zorunlu Varlığı hiçbir şekilde ifade etmez. Çünkü imkânü'l-hâsı, varolması kadar varolmaması da mümkün olan şey olarak tanımlarsak bu durumda, Kendinde Zorunlu Varlık'ın bu tanıma göre yokluğu düşünülebilir ki bu saçmadır. Şayet vâcip, “mümkün olmayan” (leyse bi mümkünin) şeklinde tanımlanırsa bu durumda mümkünün dışında mümteni' kalmakta, dolayısıyla vâcibin mümkün olmaması yani varlığının mümteni' olması gerekir. İbn Sînâ'ya göre sorunun çözümü imkânü'l-âmmıla imkânü'l-hâs arasındaki anlam farkını gidermek ve mümkün deyince varlığı da yokluğu da zorun-

lu olmayan noktasında birleşmektir.<sup>41</sup> Görüldüğü üzere İbn Sînâ mümkünü, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan şekilde tanımlayarak Kendinde Zorunlu Varlığa, varlık tasnifinde ayrı bir yer vermektedir.

Mümkünün anlamları ve Zorunlu Varlık'ın varlık tasnifindeki özel yerini belirttikten sonra mantıksal ve ontolojik olarak mümkün teriminin analizini derinleştirebiliriz. Konumuzla da ilişkisini göz önüne alarak İbn Sînâ'ya göre iki tür mümkün bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlar, "gerçek mümkün" (el-*imkânü'l-hakikiyyü*) ve ontolojik olarak mümkün. Varlığı ya da yokluğu zorunlu olmayan veya varlık ya da yokluk şartı koşulmayan *imkânü'l-hâssa*, "gerçek mümkün" denmektedir. Gerçek mümkün, ontolojik olarak var mıdır? Hayır. Çünkü varlığı olan şey, gerçek mümkün değildir. Peki gerçek mümkünün yokluğundan bahsedilebilir mi? Yine hayır. Çünkü yoklukla nitelenen şey, gerçek mümkün olamaz. Şu halde gerçek mümkünün ontolojik bir gerçekliği yoktur. Söyle ki bir şey var ise ya da varlığı şart koşuluyorsa o zorunludur; onun yokluğu şart koşuluyorsa, imkansızdır. Ontolojik açıdan var ya da yok olmakla, mümkün olmak birbirinden farklı şeylerdir. Mümkün olmanın özünde var ya da yok olmak bulunmamakta, aksine bunlar ona sonradan katılmaktadır. Dolayısıyla imkan denilen şey, varlık ya da yokluk şartı konulmadan bir şeyin özüne ait bir durumdur. Bu sebepten, şartsız olarak nitelenen, "gerçek mümkün", bir şeyin yokluk haliyle ilgili olmakla birlikte onda, yokluk şartı bulunmamaktadır.<sup>42</sup>

Bu nokta, mümkün modalitesinin anlamı konusunda Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki ayrımı oluşturmaktadır. İfade edildiği gibi Fârâbî'de mümkün modalitesi, fiilen varolmayan ama gelecekte varolabilen şeyler için kullanılmakta, fiilen varolana ise "mutlak" ismi verilmektedir. İbn Sînâ'nın "gerçek mümkün" dediği şeye baktığımızda iki husus dikkat çekmektedir. İlki, gerçek mümkünün, fiilen varolması şart koşulamaz. Diğeri ise onun, fiilen yok olması gerektiği de şart koşulamaz. Bir şeyin fiilen var ya da yok olması gerektiğini şart koşturmak, o şeyin fiilen var ya da yok olmasından farklıdır. Fârâbî, mümkün modalitesini şu anda fiilen yok olanlar için (yokluk şartıyla) kullanırken tam aksine İbn Sînâ, fiilen varolanlar için (varlık şartıyla) kullanmaktadır.<sup>43</sup> Şöyle ki, bir şeyin mümkün olması için onun, şimdi var ya da yok olması şart olmadığından mümkün, şu anda varolmayan şekilde tanımlanamaz. Eğer mümkünün gelecekte varolacağı düşünülüyorsa bu onun mümkünlüğü açısından sorun doğurmaz. Çünkü şayet mümkünün şu anda varolmasını engelleyen sebep, onun varlığını gerekli kılan ise bu taktirde aynı sebebin mümkünün yokluğu anında da göz önüne alınması gerekir. O şimdi yok ise demek ki şu anda yokluk açısından zorunlu yani mümteni' olmaktadır. Çünkü yokluğu zorunlu olan (*vâcibü'l-adem*), mümtenidir.<sup>44</sup> Buna göre mümkünü, sadece gelecekte varolacak şeyler için

<sup>41</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 56-57; Köz, 2000, ss. 77-83.

<sup>42</sup>İbn Sînâ, a.g.e., ss. 274-275.

<sup>43</sup>Krş. Fârâbî, *el-İbâre*, s. 157; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 274.

<sup>44</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 56-58.



kullanmak doğru değildir. Çünkü bu durumda mümkünün, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan şeklindeki iki temel şartından birisi yani yokluk şartının da aranmaması ihlal edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla “şimdi varolmayan” olarak tanımlanan mümkün, sözü edilen iki temel şartı taşımamaktadır.<sup>45</sup> Bu nedenle İbn Sînâ, Fârâbî’de olduğu gibi mümkünü, varolan olarak “mutlak”, gelecekte varolacak olarak da “mümkün” kısımlarına ayırmak yerine her ikisini de mümkün modalitesi altında toplamaktadır.

Biraz önce Fârâbî’nin, mümkün için şu anda yokluk şartı, İbn Sînâ’nın ise varlık şartı koştuğunu belirtmiştik. İbn Sînâ, bunu şu şekilde temellendirmektedir. Mümkünlükle nitelenen şey a-ya bilfiil varolandır b-veya bilfiil varolmayandır. Şayet mümkün bilfiil yoksa o, mümteni’ demektir. Mümteni’ olana mümkün denmeyeceği için mümkünün varlıkla ilgili olduğu açıktır. İbn Sînâ, mümkünün bilfiil varolan olduğunu belirttikten sonra o şeyin zorunlu olup olmadığına bakılmasının gerektiğini söyler. Ona göre, bir mümkünün varlığı zorunlu değilse, varlığı ile yokluğu birbirinden ayırdedilemeyeceğinden onun varlığının zorunlu olması icâbeder.<sup>46</sup> Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki varlık ya da yokluk şartı aranmayan “gerçek mümkün”le, varlığı şart koşulan mümkün birbirinden farklı şeylerdir. Onun sisteminde, mümkün demek varolan demektir. Ancak mümkünün, bir taraftan varolanla izah edilmesi diğer taraftan da gerçek mümkünde varlık ya da yokluk şartının aranmaması önemli bir çelişki gibi görünebilir. İbn Sînâ, “varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan” şeklinde tanımlanan gerçek mümkünü merkeze almakta, varlığı zorunlu olana vâcip, yokluğu zorunlu olana ise mümteni’ diyerek mümkünü, mümteniden ayırmak için onda varlık şartı aramaktadır. Onun açısından –Fârâbî’de olduğu gibi- yokluk şartı nasıl ki bir şeyin mümkün olmasına engel değil ise varlık şartı da engel değildir. Dolayısıyla bir şeye mümkün demek için mutlaka varolmalıdır. Aksi takdirde o, mümteni’ sınıfına girer.<sup>47</sup>

Şu halde modalite olarak kullanılan mümkün, “gerçek mümkün”den varolmasıyla ayrılmaktadır. İbn Sînâ, bu anlamda bütün mümkünleri, “vâcibü’l-vücûd liğayrihi” olarak isimlendirir.<sup>48</sup> Buna göre mümkün olmak, gerçekte bir çeşit zorunlu olmaktır. Çünkü “zorunlu olmayan şey asla meydana gelemez”.<sup>49</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, Fârâbî’de olduğu gibi fiilen varolan mümkünle gelecekte

<sup>45</sup>İbn Sînâ tarafından eleştirilen Fârâbî’ye ait “şu anda fiilen varolmayan...” şeklinde “fiilen varolmama” ile kayıtlanan mümkün görüşünün, “şimdi varolması mümkün olanın, şimdiki halde varolmaması da mümkündür” gerekçesiyle doğru kabul edilmesi uygun bir çözüm gibi gözükmemektedir. bk. Kız, 2000, s. 61. Fiilen varolana mutlak denmesi İbn Sînâ’nın dikkat çektiği sorunu ortadan kaldırmaz. Şayet mümkünün, varlığa da yokluğa da tealluk ettiği için mutlakdan daha genel olduğu söyleniyorsa –Fârâbî’nin yaklaşımını kabul edenler bunu açıkça belirtmektedir- varlığa da yokluğa da tealluk eden bir şeyin yokluk şartını ileri sürmenin bir çelişki olduğu ortadadır. Gerekli açıklamalar, bu kısmın sonunda yapılmıştır.

<sup>46</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 262-263.

<sup>47</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 274-275; *el-İşârât*, I, 272-276.

<sup>48</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 263.

<sup>49</sup>A.g.e., s. 262.

varolabilecek mümkünü birbirinden ayırmamakta, her iki kısım için de mümkün modalitesini kullanmaktadır. Görünen o ki İbn Sînâ'da varlıklar, zorunlu ve mümteni' olmak üzere iki temel kısma ayrılmakta, varlığı ister kendinden isterse başka bir şeyden kaynaklansın bütün varolanlar zorunlu, mümkün ma'dumla imkansız olan ise ontolojik olarak mümteni' kategorisinde yer almaktadır. Zorunlu, kendinde zorunlu ise doğrudan zorunlu (vâcibü'l-vücûd li zâtihî), sebepli ise dolaylı zorunlu (vâcibü'l-vücûd li ğayrihî) olmaktadır. Fakat her hâlükarda varolmak, zorunlu olmaktır. Aynı durum, mümteni' için de geçerlidir. Mümteni' olmak, bir şeyin varlığının imkansızlığı yanında fiilen varolmayan da içermektedir. İbn Sînâ'yı mümkün modalitesinde Fârâbî'den ayıran nokta da burasıdır. Fârâbî'nin fiilen varolmayan ama gelecekte varolabilecek anlamına kullandığı mümkün, İbn Sînâ'da mümteni' terimi ile karşılanmaktadır. Ona göre şu anda varolmayan ma'duma yani mümteniye mümkün demek her hangi bir sorun doğurmuyorsa varolan şeye de mümkün demek sorun doğurmamalıdır.<sup>50</sup> İbn Sînâ, her ne kadar mümkün modalitesinin yerini belirlerken yok olan şeye dendiği gibi varolana da mümkün denebilir şeklinde bir yaklaşım sergilese de esasında o, yok olana hiçbir zaman mümkün modalitesini kullanmaz. Çünkü yok olan, daha önce de belirtildiği gibi mümtenidir. Dolayısıyla mümkün, varolan demektir. Tabi İbn Sînâ'nın, "hakîkî imkan"la mümkünü birbirinden ayırdığı da burada hatırlanmalıdır. Çünkü hakîkî imkan var ya da yok olabilen iken mümkün varolandır. Şu halde mümkünde iki özellik birden bulunmaktadır. Kendi başına düşünüldüğünde o, mümkün, nedeniyle birlikte düşünüldüğünde ise vâcibü'l-vücûd li ğayrihidir.<sup>51</sup>

Toparlayacak olursak İbn Sînâ, mümkün modalitesini, ontolojik, mantikî olarak ayrıca zamanla da ilişkilendirerek şu şekillerde açıklamaktadır.

-Ontolojik açıklaması. Varlığı zorunlu, yokluğu ise mümteni' olmayan.<sup>52</sup>

-Mantikî açıklaması. Var ya da yok sayılması durumunda mantıksal çelişkiye düşülmeyen şey. Varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan. Bilkuvve olana da mümkün denise de doğrusu ilk anlamıdır.<sup>53</sup>

-Zamanla ilişkilendirilmesi. Varlığı da yokluğu da devamlı olmayan.<sup>54</sup>

Bu hususa son vermeden bir noktayı belirginleştirmekte yarar vardır. Varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan şeyin gerçek mümkün olduğu Fârâbî ile İbn Sînâ'nın ortak görüşü olmasına karşın fiilen varolmakla birlikte kendinde zorunlu olmayana mümkün denilip denilemeyeceği tartışmalıdır. İbn Sînâ, mümkün bir şeyin fiilen varolmasının ona mümkün denmesini engellemeyeceğini ve hatta onun mümteni' olmadığını göstermek

<sup>50</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 56-58.

<sup>51</sup>İbn Sînâ, *Mantikü'l-Meşrikiyyîn*, s. 73-74; *Uyûnü'l-Hikme*, s. 48.

<sup>52</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* 1, 37.

<sup>53</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 261.

<sup>54</sup>A.g.e., s. 55.

için varolmasını şart koşarken Fârâbî, gerçek mümkünün anlamını koruyarak mümkün için yokluk şartını ileri sürmektedir. Anlaşılan o ki sorun, bilfiil ile bilkuvve arasındaki ayırmda yatmaktadır. Ontoloji açısından Fârâbî'ye göre bir şey ya bilfiildir ya da bilkuvvedir. Zorunludan (zarûrî anlamında) daha genel anlamı bulunan bilfiil, hem kendinde zorunlu varlığı hem de sebepli varlığı içermektedir. Fârâbî, bilfiilin kapsadığı her iki varlık türünü de zorunluluk modalitesinde düşünmektedir. *Bilkuvve olana ise, mümkün demektir. Zorunluluğu analiz ettiğimizde onun mutlak modalitesi daha iyi anlaşılabilir. Ona göre mutlak, kendinde zorunlu olmamakla birlikte bilfiil varolmakla zorunludur. Mutlakın buradaki anlamı, kendinde zorunlu olmayan varlık olmasıdır.*<sup>55</sup> Nitekim İbn Sînâ da her hangi bir şart belirtilmeyenlerle sürekli varolduğu halde zorunlu olmayanları, mutlak modalitesi olarak kabul etmektedir. Diğer bir ifade ile mutlak ya da vücûdî olmak, zorunlu olmak ama bu zorunluluğun, konunun bizzat varlığı ile ilgili olmamasıdır.<sup>56</sup> Görünen o ki Fârâbî'nin fiilen varolmayanlar için kullandığı mümkün modalitesi, gerçek mümkünün anlamı açısından daha tutarlıdır.

#### Zorunluluk Modalitesi

Fârâbî düşüncesinde mutlak ve mümkün modalitesi gibi zorunluluk modalitesi de değişik anlamlara gelmektedir. Zorunluluk modalitesinin üç değişik anlamı şunlardır. İlki geçmişte ve gelecekte (lem yezel velâ yezâlû) varlığı sürekli olan. İkincisi, gözdeki mavilik ve burundaki basıklık gibi konunun varlığına bağlı olarak konuda varolan (el-mevcûdü fi mevzûin). Üçüncüsü ise "Zeyd'in oturandır" önermesinde olduğu gibi konuda varolan ya da konu varolduğu sürece varolan.. Çünkü Zeyd oturduğu sürece oturma eylemi Zeyd'de bulunmaktadır. Zeyd varolduğu müddetçe onun varlığı da böyledir. Bunun ikinciden farkı, anlaşıldığı kadarıyla konuda varolmakla birlikte kendi varlığının esas olmasıdır. Örneğin ikincide Zeyd'in gözü mavidir. Dolayısıyla Zeyd varolduğu müddetçe onun gözü mavi olacaktır. Üçüncüde ise zorunluluk konu yüklem arasındaki ilişkiden ziyade yüklem varlığı ile ilgilidir. Zeyd, oturandır, önermesinde "oturmak zorunludur. Bu zorunluluk Zeyd'in kendisiyle değil aksine oturmasıyla ilişkilidir. Yani Zeyd, oturduğu sürece onun oturması zorunludur. Fârâbî'ye göre gerçek zorunluluk, bu üç anlamdan yalnızca ilki yani geçmiş ve gelecekte sürekli varolandır.<sup>57</sup> Fârâbî'nin üç temel modalite ile ilgili görüşleri incelendiğinde onun, zamanı kriter olarak aldığı görülmektedir. Mutlak, şimdi varolan mümkün varlık, mümkün gelecekte varolabilecek mümkün varlık, zorunlu ise sürekli varolan yani yokluğu düşünemeyen şeydir.

İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerine girmeden önce her ikisi de Türkçemizde "zorunlu" terimiyle karşılanan "zarûrî" ve "vâcib" kavramlarının anlamlarına temas edelim. İbn Sînâ'ya göre bu iki kavram, birbirinden farklı anlamlara gelmektedir. Şöyle ki

<sup>55</sup>Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre*, 164.

<sup>56</sup>İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 268-271.

<sup>57</sup>Fârâbî, *el-İbâre*, I, 162.

vâcip, daha çok ontolojide kullanılmakta ve varlığı zorunlu olana işaret etmektedir. Vâcip, bu anlamıyla “zorunlu varlık” demektir. Oysa ki zarûrî, bir şeyin varlığını pekiştirdiği gibi yokluğunu da pekiştirebilir. Örneğin “mümteni”, yokluğu zorunlu olanıdır (zarûriyyü'l-adem).<sup>58</sup> Dolayısıyla zarûrî, mantıksal olarak mümteni' ve vacipte kullanılan ortak bir modalite iken ontolojide yalnızca varlıkla ilgili bir modalitedir. Şu halde “vâcib”in, “zorunlu varlık”; “zarûrî”nin ise “zorunluluk” terimiyle karşılanması uygun olur kanâatindeyiz. Buna göre “her zorunlu varolandır, her varolan da zorunludur” şeklinde kurulan bir önerme, “zorunlu” terimi, vâcip anlamında ontolojide kullanıldığı taktirde doğru olabilir. Aynı durumun selefi Fârâbî için de geçerli olduğunu söylemeliyiz. Mümteni' ile vâcibin birbirine zıt olmakla birlikte aynı ifade gücüne sahip olduğunu belirten Fârâbî, her ikisini de zorunlu (zarûrî) modalitesinden (enne'l-vâcibe ve'l-mümtenie kilâhümâ darûriyyâni) saymaktadır. Bu durumda vâcip, varlığı zorunlu olan, mümteni' ise yokluğu zorunlu olanıdır.<sup>59</sup> Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki zorunlu (zarûrî), hem vâcibe hem de mümteni'ye yüklem olabilmektedir.

İbn Sînâ düşüncesinde “zorunluluk”, a priori olarak bilinen en temel modalitedir. Bu açıdan kendi ontolojisini, bunun üzerine kurduğu söylenebilir.<sup>60</sup> Ona göre mutlak ve izâfî ya da şarta bağlı olmak üzere iki tür zorunluluk bulunmaktadır. Mutlak zorunluluk “Allah, diridir”, “Allah, vardır” önermelerinde olduğu gibi yüklemle konuyla ilişkisinin geçmişte ve gelecekte sürekli olmasıdır.<sup>61</sup> Fârâbî ile İbn Sînâ'nın gerçek zorunluluk dedikleri şey budur.

İzâfî ya da şarta bağlı zorunluluklar ise şunlardır:

1-Konunun kendisinin varlığına bağlı zorunluluk: “İnsan, zorunlu olarak düşünen cisimdir” gibi. Bu, insan olarak varolduğu sürece anlamına gelmektedir.

2-Konunun kendisi ile değil de niteliği ile ilgili zorunluluk. “Her hareket eden değişmektedir” gibi. Hareketin zorunluluğu burada konunun varlığına değil aksine konunun hareket etme niteliğine bağlanmıştır. İlkinde şart, konunun kendisine ikincisinde ise konudaki bir niteliğe bağlanmıştır.

3-Yüklemdeki bir duruma bağlanması. “Zeyd, yürüdüğü müddetçe o zorunlu olarak yürüyendir” gibi.

4-Belirli bir zamanla kayıtlanması. Ayın tutulması gibi.

5-Belirsiz bir zamanla kayıtlanması. Nefes alıp vermek gibi.<sup>62</sup>

İbn Sînâ'da her hangi bir şart belirtmeyenlerle sürekli varolduğu halde zorunlu olmayanlar, mutlak modalitesi olarak kabul edilir. Örneğin “beyaz tenlilik”, zorunlu ol-

<sup>58</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 56.

<sup>59</sup>Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre*, s. 176.

<sup>60</sup>İbn Sînâ, *es-Sifâ, el-İlâhiyyât* I, 29; İhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, ss. 87-97.

<sup>61</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 58-59; *el-İşârât*, I, 264; Teo Grunberg-M. Naci Bolay, “İbn Sînâ'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi” 1984, s. 342.

<sup>62</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 58-59; *el-İşârât*, I, 264-268.

mamakla birlikte kişide sürekli bulunmaktadır. Şu halde bir önermede zorunluluk, konunun bizzat varlığı ile ilgili değilse buna, mutlak ya da vücûdî önermeler denebilir.<sup>63</sup> Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki “zorunludur” yüklemine ilk anlamı, her ne kadar varlığı sürekli olan ve yokluğu düşünülemez olsa da esasında o, mutlak ve mümkün modalitesi gibi birden fazla anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla anlama hatasına düşmemek için bu modalitelerin hangi bağlamda ve hangi anlamıyla kullanıldığının belirtilmesi gerekmektedir. İbn Sînâ'nın, “zarûrî” ile “vâcib”i birbirinden ayırmasını bir kenara bırakırsak zorunluluk modalitesinin içeriğinde Fârâbî ile aralarında bir görüş farkı bulunmadığını söyleyebiliriz.

#### **Mümteni' Modalitesi:**

Ontolojisini, mümkün ve vâcib modaliteleri üzerine kuran Fârâbî'nin, modalitelerin sayısından bahsedilen kısımda, kendisinin yazdığı *Kitâbü'l-İbâre*'de mümteni' modalitesine yer vermezken Aristo'nun aynı isimli eserine şerh yazarken mümteni' modalitesine yer verdiği ve bunu üç temel modaliteden biri olarak kabul ettiği belirtilmişti. Kısaca hatırlayacak olursak ona göre en temel modalite zorunludur. Zorunlunun değililmesi yani bir şey hakkında “o, zorunlu değildir” demek, gerçek mümkünü; gerçek mümkünün değililmesi ise yani “onun varlığı düşünülemez” demek ise imkansızlık modalitesini meydana getirmektedir.<sup>64</sup> İbn Sînâ ise mümteni'yi, her hangi bir varlığı söz konusu olmamasına rağmen varolmasının imkansızlığını göz önüne alarak ontolojisine dâhil etmiştir. Ona göre mümteni', yokluğu zorunlu olandır (zarûriyyü'l-adem).<sup>65</sup> Şu halde her iki İslâm mantıkçısına göre de mümteni', zihnin yargısı olarak temel bir modalitedir. Fârâbî'nin mutlakının da gerçekte mümkünün bir alt birimi olduğunu düşünürsek her ikisine göre de temel modaliteleri zorunlu, mümkün ve mümteni' olmak üzere üçle sınırlayabiliriz.

#### **Sonuç**

Kavram ve önerme düzeyinde ele alınan modal kavramlar, yüklemle konuyla ilişkisinin biçimi anlamıyla çok geniş bir yelpazeyi ihtiva ederken zihnin, varlık ya da durumların varlıklarına ilişkin yargıları anlamıyla teke yani zorunlu modalitesine indirgenebilir. Diğer modalitelere referans olan zorunlu modalitesi, varlığı pekiştirdiğinde vâcib, yokluğu pekiştirdiğinde ise mümteni adını almaktadır. Bu noktaya kadar Fârâbî ve İbn Sînâ hem fikirdir. Ayrışma bundan sonra başlamaktadır. Bir şeyin varlığı zorunlu, yokluğu da imkansız değilse bu durumda şayet o şey, fiilen var ise Fârâbî buna mutlak, fiilen yok ise buna da mümkün demektedir. İbn Sînâ ise Fârâbî'nin aksine zorunlu olmamayı imkan terimi ile açıklamaktadır. Gerçi varlığı da yokluğu da zorunlu ol-

<sup>63</sup>İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 268-271.

<sup>64</sup>Zimmermann, 1987, s. 182.

<sup>65</sup>İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 56.

mayana Fârâbî de -İbn Sînâ gibi- "hakîkî imkan" dese de ilki, mümkünde yokluğu diğeri ise varolmayı şart koşmaktadır. Buna göre Fârâbî'de mümkün, fiilen varolmamakla birlikte gelecekte varlığı imkansız olmayan, İbn Sînâ'da ise zorunlu olmamakla birlikte fiilen varolan anlamlarına gelmektedir.

Zorunlu, mümkün ve mutlakın anlamlarını her iki filozofa göre şöyle şematize edebiliriz.

1-Geçmişte ve gelecekte (lem yezel velâ yezâlü) varlığı sürekli olan.

2-Konuda varolan bir durumun, konu var olduğu sürece varolması (el-mevcûdü fi mevzûin). Burundaki basıklık ya da gözdeki mavilik gibi..

3-Konuda sürekli varolmayan fiili bir durumun bulunması. Ör. "Zeyd'in oturandır". Zeyd oturduğu sürece oturma eylemi Zeyd'de bulunmaktadır.

4- Bir şeyin şu anda fiilen varolmayıp ama gelecekte her hangi bir zamanda var ya da yok olabilmesi.

İlk üçü, her iki filozofa göre de zorunlu, mutlak ve mümkünün ortak anlamlarıdır.

1, her ikisine göre de "gerçek zorunlu"dur.

2 ve 3, fiilen varolup zorunluluk ve mümkünlikle kayıtlanmadığı için Fârâbî'ye göre mutlaktır

2 ve 3, İbn Sînâ'ya göre zorunluluk ve mümkünlikle kayıtlanmadığı için mutlak, fiilen varolduğu için de mümkün adını almaktadır.

4, Fârâbî'ye göre mümkün denilince asıl kastedilendir.

4, İbn Sînâ'ya göre ise gelecekte imkansız olmayan bir duruma işaret ettiği için yine mümkündür.

Sonuç olarak burada en problemlisinin mümkün modalitesi olduğu söylenebilir. Zorunlu ve imkansızın anlamları oldukça açıktır. Mümkünün fiilen varolması durumunda mutlak, yokluğu durumunda ise mümkün olup olmaması sorunun bir tarafını oluştururken, Kendinde Zorunlu Varlık'ı içerip içermemesi bakımından da mümkünün, âmm ve hâs kısımlarına ayrılması da sorunun diğer bir kısmını oluşturmaktadır. Klasik metinlerde geçen bu terimlerin, anlam farklılıkları göz önüne alınarak okunması, ilgili metinlerin daha doğru anlaşılmasına katkı yapacağını düşünüyoruz.

## KAYNAKÇA

Fârâbî, *el-İbâre*, (*el-Mantık indel'l-Fârâbî* içerisinde), tahk: Refik el-Acem, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985.

-----Uyûnü'l-Mesâil, (Felsefenin Temel Mes'eleleri), (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde), tercüme ve neşr: Mahmut Kaya, İstanbul 1995.

-----*Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristotales fi'l-İbâre*, neşr: Wilhelm Kutsch, S. J- Stanley Marraw, S. J, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1971.

-----*et-Ta'likât*, tahk: Ca'fer Ali Yâsin, Dârü'l-Menâhil, Beyrut 1988.

Grunberg, Teo-Bolay, M. Naci, "İbn Sînâ'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından

- İncelenmesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (17-20 Ağustos 1983), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984.
- Haack, Susan, *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press 1978.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, tahk: Süleyman Dünya, Müessesetü'n-Nü'mân, Beyrut 1992.
- Kitâbü'n-Necât*, neşr: Mâcit Fahri, Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1985.
- eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, neşr: İbrahim Medkur, tahk: G. C. Anawati-Saîd Zâyed, y.y, t. y.
- eş-Şifâ, el-Mantuk*, tahk: G. C. Anawati- Mahmut Hudayrî-Fuad el-Ehvânî, y.y, t.y.
- Mantikü'Meşrikiyyîn*, y.y, t.y.
- Uyûnü'l-Hikme, (İbn Sînâ Risâleleri içerisinde)*, neşr: Hilmi Ziya Ülken, TTK, İstanbul 1953.
- Köz, İsmail, *İslâm Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2000.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Lameer, Joep, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics:Greek Theory and Islamic Practice*, E. J. Brill, Liden 1994.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, A. Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, VI.baskı, Ankara 1991.
- "Klasik Mantıkta Modalite" (*Felsefe Yolunda Düşünceler*, içerisinde), Akçağ Yay., II.baskı, Ankara 1999.
- Quine, W. V. O, "Referans and Modality", (*Referans and Modality* içerisinde ), neşr: Leonard Linsky, Oxford University Press 1971.
- Taylan, Necip, *Mantık, Tarihçesi ve Problemleri*, İFAV, İstanbul 1996.
- Zimmermann, F. W, *Al-Farabî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, II. Baskı, Oxford 1987.

## BACON VE VICO'DA İLÂHÎ VE İNSANÎ BİLGİ

Sema Önal AKKAŞ\*

Bilgi hakkında konuştuğumuz zaman neyin bilgisi sorusu aklımıza gelir. O halde, bilgi, doğal olarak bir şeyin bilgisidir. Bu durum, bizi, felsefenin ontoloji disiplinine çekmektedir. Demek ki, bilgi hakkında konuşmadan önce Bacon ve Vico'nun neyin bilgisini aradıklarını tespit etmemiz gereklidir.

Bilindiği gibi, felsefenin ontoloji ile ilgili problemi “varlık var mıdır?” “varsa ne çeşittendir?” “Gerçekten varolan nedir?” sorularındır. Daha sonra, epistemoloji ile ilgili problemler gelir. Onlar da bilginin kaynağı, aracı, değeri, bu varlığı bilen suje ile varlık arasındaki ilişkinin nasıl olduğu sorularındır. Vico'nun öğretmenlerinden biri olarak kabul ettiği Platon, bu düşüncelerini özellikle *Theaitetos*<sup>1</sup> adlı eserinde tartışmıştır. (Vico'nun öğretmeni saydığı ve saygı duyduğu diğer düşünürler, Tacitus, F.Bacon ve Grotius'dur). Platon'a göre, düşüncenin nesnesi tümeldir, evrenselidir. Duyusal alan olan tikel alanı bilginin konusu olamaz. 'Aristoteles'e göre de araştırmanın konusu varlıkların ilkeleri ve nedenleridir. Ancak, şüphesiz burada varlık olmak bakımından varlıklar sözkonusudur<sup>2</sup>. Aristoteles'e göre, 'ilmi bilgi bütüncül bilgiden ibarettir..Bütüncülün değeri, nedeni bildirmesidir..Bütüncül bilgi duyumun ve sezgilerin çok üstündedir..<sup>3</sup> Çünkü, incelediği konu hakkında evrensel ve zorunlu ilkelere ulaşmak istemektedir. Bilgelik ve bilim kavramını ifade eden 'sophia', kelimesi.. Aristoteles'te iki farklı anlama gelir. 'Sophia, ya genel olarak bilim ve felsefedir ya da ilk Felsefe veya Metafiziktir. Bu son anlamda o, bütün bilimlerin ilkelerini kanıtlama gücüne sahip olan..asıl anlamında bilgeliktir (sophia haplos). Eğer 'nous', kanıtlanamaz doğruların, episteme kanıtlanabilir doğruların bilgisi ise, 'sophia' en yüksek ve en tanrısal şeyleri bilmeye yönelmiş zihnin kendisidir.., ilk ilkelerin ve ilk nedenlerin bilgisi olarak tanrısal nitelikli bir şey olarak tanımlanmaktadır<sup>4</sup>. Aynı şekilde, hem Bacon hem de Vico tümel bilgiye yönelmektedir. Ancak, bu tümel bilgi, Bacon ve Vico'ya göre, Aristoteles'in söylediğinin tersine

\*Dr., Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Görevlisi

<sup>1</sup>Platon, Diyaloglar 2, *Theaitetos*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s.226 (177d), s.236 (185e), s.238 (187a), s.257 (201d).

<sup>2</sup>Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Aslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, s.291.

<sup>3</sup>Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, çev: H.Ragıp Aatademir, M.E.B Yayınları, Batı Klasikleri, İstanbul, 1996, s.79.

<sup>4</sup>Aristoteles, *Metafizik*, s.80.



algıladığımız, duyumsadığımız, hislerimizin sezgilerimizin, tutkularımızın olduğu dünyadan deney deneyim ve tümevarım yoluyla çıkacaktır. Bacon'a göre, bilim, nesnelere ortak formlarının araştırılması iken, Vico'nun deyimiyle bir insan yaratısı olan bilim, insanların dünyasında Tanrısal zihni gören, yani gerçek ve tümel bilgiyi, yani, hikmeti gören ve ona ulaşmaya çabalayan, Tanrı'nın inayetini temaşa eden bir metafiziktir. Çünkü, kültür ve tabiat dünyasında hiçbir şey, Tanrı'nın bilgisi dışında değildir. Tanrı, bilinmesini istediği şeyi insanlara açar. Bacon'un dediği gibi, 'bir şeyi gizlemek Tanrı'nın zaferidir. Bir şeyi araştırmak ve bulmak ise insanın zaferidir'<sup>5</sup>. Tümel bilgi, gerçek bilgi, ilk ilkeler, insanlar dünyasında araştırılmalıdır. Tabiat dünyası, insanlık ürünlerinin gerçekleşmesi için gerekli olan bir mekandır, insanın varoluşunu mümkün kılan bir alandır. O halde, Vico, insan merkezli bir düşünce etrafında sistemini geliştirmiştir. Bacon'a göre, tabiatı bilmek esastır ve tabiat bilinebilir. Halbuki, Vico'ya göre, tabiat, olduğu gibi bilinemez, bize görüldüğü veya Tanrı, bize onu gösterdiği kadarıyla bilinebilir. Bacon der ki: '*Tanrı, insan zihnini, evrensel dünyanın imajını alabilecek şekilde bir ayna olarak çerçevelemiştir.*'

Demek ki Bacon'a göre, insan zihni, evreni yansıtan bir imajdır, bir aynadır. O halde, gerçek bilgi, Tanrı'da iken insanın sahip olduğu bilgi imaj ile sınırlı kalmaktadır. Örneğin, bir dağ bizde kabataslak olarak bir üçgen imajı bırakırken gerçek bilgi, o dağın girintisi, çıkıntısı içinde yaşayan varlıklar bitkiler ve daha bilemediğimiz bir çok şeyle birlikte bir dağdır. Tanrı'nın o dağ hakkındaki bilgisi engin ve tamdır. Oysa, bizim bilgimiz sınırlıdır. Amaç, mümkün olduğu kadar Tanrı'nın sahip olduğu bilgiye yaklaşmak olabilir. İşte, hikmeti bilmek ve onu aramak bilgiyi evrensel ve küllî manada kavramak, tam anlamıyla Tanrı'nın sahip olduğu bilgiye ulaşmaya çabalamaktır. Bilim, felsefe bu tümel ve zorunlu bilginin arayışındadırlar.

Bacon gibi Vico da varlıktaki tümel ve zorunluk ilkeleri aramaktadırlar. Ancak, bu arayışı Bacon tabiat dünyasında ararken, Vico'nun varlık alanı insanların kendilerinin kurduğu dünyadır. Tabiat dünyası değildir. Ona göre, insan, tabiat içinde varolur ve tabiata değer katan kendisidir. Vico, tümel, zorunlu doğru olan en gerçek ve kesin(yakîni) bilgi ile yani, felsefe ile, empirik alanın bilgisini birleştirmeye çalışmıştır. Bundan dolayı, hem Platon'u hem de Bacon'u öğretmeni olarak görmektedir .

Vico'ya göre, tıpkı Platon gibi, fiziksel dünya, görünüşler dünyasıdır. "*Gerçekliğin ideal biçimleri olan arketip formlar, yalnızca Tanrı'da varolur. Fenomenal dünya olan şeylerin fiziksel tabiatı bu arketiplerin biçimleridir*"<sup>6</sup>

O halde, Vico'ya göre, gerçekler, Tanrı'nın zihninde bulunan formlardır. Fakat, bu

<sup>5</sup>Francis Bacon, *Novum Organum, Tabiatın Yorumu Ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev: Sema Önal Akkaş, 1999, paragraf 15, s. 10.

<sup>6</sup>Giambattista Vico, *On the Methods of Our Times*, translated by Elio Guanturco - Donald Philip Verene, 1990, s. 24.

gerçekler, aynı zamanda görünüşler dünyasında yaşayan insanın zihninde de bulunmaktadır. Çünkü, insanda tanrısal bir taraf vardır. İnsan, kısmen tanrısal planda dururken kısmen de insanî planda yer almaktadır. Hristiyan bir filozof olan Vico'nun inancında Hz İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak yeryüzüne inmiş olması bunun en güzel örneğidir. Vico'ya göre, biz, ancak, içinde yaşadığımız ve kendi yarattığımız dünyanın kesin bilgisine sahip olabiliriz, Tanrı'nın yarattığı alanda ise kesin bir bilgiye sahip olamayız, ancak, bu alanda bilinçlenebiliriz. Vico, ünlü eseri *Yeni Bilim*'de, insanın tabiatında müşterek noktalar olduğunu iddia etmiştir. İnsanın tabiatında, onları, birtakım şeyleri yapmaya sevkeden yönelimler vardır. Bu yönelimlerin nedensel olarak belirlenmesi gerekmektedir. Bu da yalnız formu gerektirir. Bu nedenlerin içeriğinin belirlenmesini gerektirmez. Ancak, bu nedenler, empirik olgulardan elde edilebilir. Böylece, bu nedenlerin ne olduğunu bularak, somut olgularda onların işleyişini açarak insanî işlerin bilgisine ulaşmak mümkündür.

Şimdi Bacon ve Vico'nun bilgi anlayışlarını değerlendirelim.

'Varlığa layık olan her şey bilgiye de layıktır'<sup>7</sup> diyen Bacon için bilgi, varlığın imajı idi. O halde, Bacon'a göre, gerçek varlık, Tanrı ve Tanrı'nın yarattığı herşeydir. Bacon, gerçeğin ne olduğunu şöyle dile getirir: '*gerçek, bir mum ışığının ancak yarısı kadar gösterebilen parlak çırılçıplak bir gün ışığıdır.*'<sup>8</sup> Bacon, bu sözleriyle, insanın, gerçeği, sınırlı bir şekilde görebildiğini dile getirmek istemiştir. Tanrı, insana, gerçeği dilettiği kadar gösterebilmektedir. Vico ise Bacon'un bu anlayışını ilahi inayet kavramıyla açıklar. Vico'ya ve Bacon'a göre, Tanrı sonlu bir varlık değildir. Ancak insan sonlu bir varlıktır. Bacon'a göre, insanın görevi, Tanrı'nın yarattıklarının sırlarını araştırmaktır. Bacon, bunu şu sözleriyle ifade eder: '*İnsan ruhu Tanrı'nın lambası gibidir. O, bütün sırların içini araştırır*'<sup>9</sup>. Vico'ya göre, ise, insan sonlu bir varlık olarak tarihi yapar. Tanrı'nın inayetinin tarih içindeki hareketini ve ereğini tam olarak bilemez, ancak, bu konuda bilinçlenebilir. Yani, tarihin Tanrı'nın inayetinin bir göstergesi olduğu konusunda herşeyin sonunda yine Tanrı'ya döneceği konusunda bilinçlenebilir. Tarihi yapan insandır. İnsanoğlu, ancak, kendi yaptığı kadarıyla tarihi bilebilir. Tabiat içinde değil de tarih içinde bir takım evrensel ilkeler arayabilir ve Tanrı'nın inayetini gözlemleyebilir. Böylece de tarihsel alanda bile evrensel ve tümel yasalara ulaşabilir. Yani, kendi sınırlı zihninde ve sınırlı eylemlerinde bile Tanrı'nın inayetinin açılımını, insanî sezgi, imgelem, duygu, düşünce yoluyla bulabilir. Bu imgelem, sezgi, duygu ve düşünce yolu hikmetin, Tanrı bilgisinin sophia'nın(wisdom) yoludur. Gerçek bilgiye ulaşmanın yoludur.

Vico'ya göre, insanların tabiat hakkındaki düşünceleri, gerçekten tabiatı olduğu gibi

<sup>7</sup>F. Bacon, *Novum Organum*, paragraf 120, s. 83.

<sup>8</sup>F. Bacon, *Denemeler*, çev: Akşit Göktürk, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1986, s. 30.

<sup>9</sup>F. Bacon, *Advancement of Learning, Divine and Human Learning*, Great Books of Western Books 30. London 1990, s. 11 md.3.

yansıtmaz. Çünkü, tabiat, Tanrı yaratısıdır. Tanrı'da bilgi ve yaratma aynı şeydir. Tanrı bilgisiyle yaratır yarattığını da tam anlamıyla bilir. Vico buradan yola çıkarak insanın da kendi yarattığı alan olarak tarihî bilebileceğini iddia eder. Ancak, bu yaratma Tanrı'nın öngörüsünün dışında değildir. Vico'nun, insan, tabiatı olduğu gibi bilemez düşüncesi Bacon'un şu görüşünden etkilenmişe benzermektedir. Bacon der ki: '*insan tabiatı hem nesnelere hem de zihni işin içine katarak ve yaptığı gözlemlerin kendisine izin verdiği kadarıyla anlayabilir ve onunla baş eder. Aksi halde ne daha fazlasını bilebilir ne de yapabilir*'.<sup>10</sup>

Demek ki, Bacon ve Vico'ya göre, ister fiziksel tabiat isterse insanlık dünyası Tanrı'nın inayetinin bize sunduğu kadarıyla bilinebilir. Vico'ya göre, filozoflar - Bacon dahil- bu inâyeti, tabiat üzerinde temâşa etmişlerdir ve bu nedenle de onun ancak bir kısmını görmüş ve gösterebilmişlerdir. Tanrı, insana, tabiat içinde varoluş vermiştir, ancak insanın en önemli özelliği, temelinde ortak duyuya dayanan toplumsal oluştur. Çünkü, insan toplumsallaşmamış olsaydı ne bilim ne felsefe ne de diğer insanlık ürünleri ortaya çıkamazdı. Filozoflar, Vico'ya göre bunu temâşa edememişlerdir.

Vico'nun buna ilişkin düşünceleri aşağıdaki alıntıda açıkça görülmektedir:

'*Soyut bilgi-bilim- en yüksek gerçeklikle (verity) ilgilenir. Ortak duyu ise, tersine en aşağı veya sıradan gerçeklikle ilgilenir. Bu temel üzerinde insanların çeşitli tiplerinin ayrı özellikleri işaretlenmelidir. Aptal, akıllı ama cahil kimse, basiretten yoksun bilgili kimse ve bilge. Hayatın akışında, aptal kimse, hem en yüksek hem de en değersiz gibi görünen gerçekliklere dikkat etmez. Akıllı ama cahil kimse, en vasat şeylere dikkat eder. Onun en yüksek şeyleri algılamasına imkan yoktur. Bilgili ama basiretsiz kimse en yüksek gerçekliklerden en sıradan gerçeklikleri çıkarır. Bilge ise, tersine en önemsiz olanlardan en yüksek gerçeklikleri çıkarır. Soyut ve genel gerçeklikler sonsuzdur. Somut ve özel olanlar ise, andan ana; gerçeklikten, gerçeklik olmayana doğru durmadan değişir. Sonsuz gerçeklikler, tabiatın üstünde dururlar. Tersine, tabiatla herşey, sabit değildir ve değişebilir. Fakat, iyilik ve gerçeklik arasındaki uyum hep varolur. Onlar, aynı öze ve aynı niteliklere katılırlar. Hem tümel hem de tikel gerçekliklerden habersiz olan aptal kimse kibri yüzünden sürekli cezalara katlanır. Özel gerçeklikleri kavrayabilen ancak tümel gerçekliklerden habersiz olan akıllı ama cahil kimse, bu gün için faydalı olan belki de yarın için zararlı olabilecek olanı bulur. Bilgili fakat, basiretsiz kimse, tümel gerçekliklerden tikel gerçekliklere doğru bir çizgi üzerinde seyahat eder. Hayatın dikenli yollarında yolunu bulamaz. Fakat, insanî eylemlerin ve olayların belirsizliği ve dolambaçlı yolları içinden geçen bilge kimse, gözünü sonsuz gerçeklikler üzerine odakladığından, doğru bir çizgi üzerinde seyahat etmez, çevrimsel (roundabout) bir yolu izleyerek yolunu bulur ve zamanın akışı içinde eylem sahasında şeylerin tabiatının izin verdiği ölçüde*

<sup>10</sup>F. Bacon, *Novum Organum*, s.7.

faydalı olduğunu ispat edeceği kararlar alır.<sup>11</sup>

Vico için yapılması gereken şey, tıpkı Bacon gibi en sıradan ya da vasat görünen gerçekliklerden en yüksek gerçekliklere ulaşmaya çalışmak olmalıdır. Belli bir zaman için faydasız gibi görünen şeyler genel olarak bakıldığında çok faydalı olabilir. İnsani eylemler ve olayların belirsizliği ve karışıklığı onları araştırmak ve incelemekten bizi vazgeçirmemelidir. Bu küçük veya önemsiz gibi görünen şeyler bizi gerçekliğin bilgisine erdirtirebilir. İşte bilge bir kişi de bunu yapar. Değişmelere ve belirsizliklere rağmen doğruluk ve gerçeklik arasında her zaman bir uyum vardır. İşte, insanlığı kuran ve geliştiren de bu uyumdur.

Vico, varlık ve bilgi arasındaki ilişkinin ampirik olayların döngüsünden elde edilebilecek sonsuz gerçekliklere ulaşarak mümkün olabileceğini ileri sürer. Vico'nun döngüsü, burada, insanî olayların tarihsel döngüsüdür. Bacon da her ne kadar varlık alanını Vico'dan farklı olarak kurmuşsa da tümel zorunlu ve doğru bilgiye ulaşmak için ampirik verilerin incelenerek ortak formların bulunmasının bizi doğru bilgiye götüreceğini dile getirir. İlâhi inâyeti, insanlığın tarihinin hareketi olarak belirleyen Vico'ya göre, herşey Tanrı'dan gelmiştir ve yine Tanrı'ya dönecektir. Bilge kimse, bunun farkında olan kimse değildir. O halde, inayet tarih içinde içsel olarak vardır. İnayet tarihin herşeyin üstünde ideal olana doğru yükselmesini sağlarken zaman içinde insan ruhu sapmalar, zıtlıklar, bocalamalar ve geriye dönüşler gösterir. İnsan bu duygu ve eylemler arasında gidip gelirken kendi oluşturduğu kurumlar da bundan etkilenecek yükselme ve düşüşler gösterir. Kurumların gelişimi ve yükselişi Tanrı'nın sonsuz iyiliğinin delilleridir. İnayet insana faydayı, iyiliği, hikmeti, doğruluğu öğretir. İnsanlık Tanrı'nın inayet sıfatıyla kendi ölümlü bedeninde tanrısal zevki, tanrısal fikirleri müşahade eder. En iyi ve en büyük Tanrı'nın her şeye gücü yeten bilge ve iyilik eden iradesini tanır.<sup>12</sup>

Bütün bunların ışığında bakılacak olursa doğru bilgi nedir? Doğru ile olgu arasında nasıl bir ilişki vardır? Bunları her iki filozofta örneklendirerek ayrıntılı olarak inceleyelim.

Vico ve Bacon insan bilgisinin sınırlı olduğunu farkındadırlar. Vico buna ilişkin olarak şöyle der: '*Hiç şüphe yok ki bilmek için varolan insanın bilgisi tıpkı kendisi gibi sınırlıdır ve mükemmel değildir.*'<sup>13</sup> O, kendi zamanındaki çalışmalar için şunları söylemektedir: '*Zamanımızdaki entelektüel gayretlerimizin tek hedefi, bütün çabalarımızı fiziksel fenomenin araştırmasına adanmış gerçekliktir. Çünkü, onların tabiatı belirsiz, müphem değil görünür. Fakat, biz insanî tabiatı araştırmakta başarısız oluruz. Çünkü, in-*

<sup>11</sup>G.Vico, *On the Methods of Our Times...* s. 34-35.

<sup>12</sup>Vico, *New Science*, translated Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fischer, Cornell University Press, Ithaca, London, paragraf 342-343, 345. S.102-103.

<sup>13</sup>Vico, *On the Methods...* s.4-6.

sanın iradesinin özgürlüğünü belirlemek güçtür' 14.

Vico, görüldüğü gibi, burada kendi zamanının çalışmalarına karşı haklı bir eleştiride bulunmaktadır. Bilimsel çalışmalar hep fiziksel fenomene yönelmiştir. Çünkü, tabiatta düzenli aralıklarla devam eden olgular sözkonusudur. Vico, insanî tabiatın anlaşılmasının fiziksel fenomene göre daha güç olduğunu öne sürmektedir. Çünkü, insan, Vico'ya göre, belirlenmiş yasalara tabi bir varlık değildir. Özgür ve iradesine göre davranan bir varlıktır. Bu nedenle, bilimlerin konularına göre değişik yöntemler kullanmaları gibi, insanı inceleyen bilimlerde, insanın bu tabiatını yadsımayacak şekilde bir yöntem kullanmalıdır.

Vico'ya göre, insanî alanda seçme ve şans, tutkular, duygular akıldan daha fazla işin içindedir. Vico der ki: "Günümüzde ideal bilgi, doğruluk değeri en kesin ölçülerle değerlendirilmeye en elverişli bilgi matematik dili ile ifadesini bulan bilgidir".<sup>15</sup> 'Matematikte, insan zihni, kendi kendisi ile yeterli olabilir. Burada rasyonellik en önemli unsurdur'<sup>16</sup>. Vico'ya göre, insan matematikçi olduğunda Tanrı bilgisine en yakın olan bilgiye sahiptir.

Vico için bilginin konusu, fiziksel fenomen değil, kesin doğrular alanı olarak, ilk insanlarda, doğal hukuk anlayışından başlayarak "sivil dünya" veya "ulusların dünyası"nı incelemek ve böylece 'evrensel sonsuz tarih'in ilkelerine ulaşmak olmalıdır. O halde, Vico'ya göre de bilimde aranılacak olan şey, evrensel ve zorunlu olan yasaların bulunmasıdır. Bacon, gerçek varlık olarak kabul ettiği tabiatta tümel ve zorunlu nesnelere dünyasında aramıştı. Vico ise bunu insanların yaptığı ulusların dünyası veya sivil dünyada arayacaktır. Vico'nun ilk metafiziksel ilkesi, insanın tabiatı gereği toplumsal bir varlık oluşu ve kendi kurumlarını kendisinin oluşturduğu savıdır.

Vico'nun ilk iki aksiyomu 'insan her nerede ve ne zaman cehalete düşse kendini her şeyin ölçüsü yapar. Hatanın kaynağı budur' ve 'bilinmeyen şeyler, bilinen ve eldeki şeylerle açıklanır. Bu aksiyomlar, Bacon'un etkisini açıkça göstermektedir. Bacon, bunları, *Novum Organum* adlı eserinde insanın doğru bilgiyi edinmesine engel olan idollerin nedeni olarak vermektedir<sup>17</sup>. Halbuki, insan zihninin idolleri ve Tanrısal zihnin ideaları arasında fark vardır.<sup>18</sup> Yani, insan zihni Tanrı'nın yarattığı şeyleri olduğu gibi kavrayamaz.

Vico için de tabiat yasaları dediğimiz şeyler, insanların orada bir düzen aramasından ve oraya bir düzen yüklemesinden ileri gelmektedir. Üçgenler, daireler vs. insan yarattığı şeylerdir. Bunu, insan, tabiata yükler. Burada da Bacon gibi düşünmektedir. 'İnsan

<sup>14</sup>Vico, a.g.e s. 33.

<sup>15</sup>Vico, a.g.e. s.16.

<sup>16</sup>a.g.e. s.20

<sup>17</sup>Francis Bacon, *Novum Organum*, paragraf 38-68, s.15-35.

<sup>18</sup>Francis Bacon, *Novum Organum*, paragraf 23, s.12.

anlığı kendine has tabiatından dolayı şeylerde gerçekte olduğundan daha büyük bir düzen ve eşitlik olduğunu kolaylıkla kabul eder. Tabiatdaki nesnelere 'sui generis' (kendine özgü) ve düzensiz olmasına rağmen insan anlığı paraleller, işlenikler ve bağıntılar icat eder, oysa, tabiatta böyle şeyler yoktur'<sup>19</sup>. Bacon'un Vico'ya etkisi burada da açıkça görülmektedir.

O halde biz neyi, ne kadar bilebiliriz. Bu soruyu Vico şöyle yanıtlar: Tarihsel süreçte insanın yaptıklarını bilebiliriz Bunlar, insanın tabiatından kaynaklanan duygu, imgelem, önyargı, âdet, gelenek v.s. den ayrı değildir. Çünkü, 'bütün ilâhi ve insani bilgi (learning) üç elemetten ibarettir. Bilgi (knowledge), irade(will), ve güç(power) bunların tek ilkesi zihindir. Bu nedenle, zihnin gözü sonsuz gerçekliğin (eternal truth) ışığını veren Tanrı'ya dönüktür. O halde, tıpkı yaşadığımızı bildiğimiz gibi, kesinlikle varolduğunu ve bize ait olduğunu bildiğimiz bu üç element, şunu açıklamamıza izin verir. Elbet-teki, hiçbir şekilde şüphe edemeyeceğimiz şey düşüncedir. Şimdi daha kolayca anlamak için bu tartışmayı üçe bölelim. Bunların ilki, bilimlerin (sciences) bütün ilkelerinin Tanrı'dan çıktığını göstermemize izin verir. İkincisi, ilahi ışık veya sonsuz gerçeklik. Yukarıda adı geçen üç element bütün bilimlere nüfuz eder ve onları birbirlerine en yakın bağ ile bağlı olan bir düzen içinde açar ve onları hepsinin kaynağı olan Tanrı'ya bağlar. Üçüncüsü, ilahi veya insani bilgi (learning) üzerine yazılmış veya söylenmiş her ne olursa olsun bu ilkelerle uyum içinde ise doğrudur. Değil ise, yanlıştır. Bu üç şeyden daha fazla olarak ilâhi ve insânî şeyler hakkında söylemeye çalıştığım şey şudur: Onların kökeni, dögüsel (circularity) ve tutarlıdır (consistency) ve ben herşeyin kökeninin Tanrı'dan çıktığını ve bir dögü halinde Tanrı'ya geri döndüğünü göstereceğim. Hepsi de Tanrı'da olduğunda bu tutarlılığa sahiptir. Tanrı'dan ayrıldığında onlar karanlık ve hatalıdır'<sup>20</sup>.

Vico'nun bu açıklamalarında Bacon'un özellikle İlahî ve İnsânî Bilginin İlerlemesi (Advancement of Learning Divine and Humane) adlı eserinden büyük ölçüde etkilendiği görülmüyor. Bacon, şöyle söylemektedir: 'Yüce bilgiyi Tanrı'nın sıfatları ve eylemlerindeki arke-tiplerde veya ilk platformlarda aramalıyız. Onlar her ne kadar insana bildirilmiş olsa da büyük bir titizlikle araştırılmalı ve gözlenmelidir. Ancak, biz, bu bilgiyi kazanılmış bilgi veya öğrenilmiş bilgi (learning) adıyla arayamayız. Çünkü, Tanrı'daki bütün bilgi gerçek bilgidir (knowledge) ve bu nedenle, biz, onu başka bir adla aramalıyız, yani, tıpkı Kutsal Kitabın dediği gibi, hikmet veya bilgelik (wisdom or sapience) ile.'<sup>21</sup>

Görüldüğü gibi, Bacon'un da etkisiyle Vico, insânî ve ilahî bilginin ayrımını yapar.

<sup>19</sup>Bacon, *Novum Organum*, s.17.

<sup>20</sup>Vico, *Autobiography*, translated from Italian by Max Harold Fisch, Thomas Goddard Bergin, Cornell University Press, fifth printing, 1995, s.156.

<sup>21</sup>F. Bacon, *Advancement of Learning*, s.17, VI, 1.

Felsefenin görevi, insanların gerçekleştirdiği her alanda özellikle de mitler, destanlar, örfler, adetler gibi kurumları içinde barındıran insanın duygu ve düşünceleri, tutkuları, arayışları, v.s nin çok latif bir biçimde anlatıldığı, insanın tabiatının, bizzat ortaya koyduğu halk hikmeti bir bütün olarak incelendiğinde hikmetin tabiatı anlamaya yardım edecektir. Halk hikmeti, mitolojiler, masallar (fabller), semboller, deyimler kelimelerin özel kullanımları metaforlar gibi dilde bulunan ve kültürü temsil eden öğelerdir. Özellikle, halk hikmetinin veya gerçek bilginin, bilgeliğin tabiatı anlaşılabilir. Çünkü, insan, yaşadıkça kazandığı bilgiyi (learning), iradesi doğrultusunda, gerçek bilgiye (knowledge) ulaşmak amacıyla tamamlamaya çalışır. Ancak, gerçek bilgi Tanrı'dadır. İnsana düşen 'yolda olmaktır.' Bu nedenle insan ruhunu, düşünceyi duygudan iradeden ayırmadan bir bütün olarak incelemek gerekir. Vico, bunun için felsefe ve filoloji ortak çalışmalıdır demektedir. Tanrı da, insan da kendi yarattığı dünyayı bilir. O halde, Tanrı yarattığı doğayı, insan da kendi yarattığı kültürü iyi bilir. Bu bakımdan ilâhî ve insanî şeyler arasında fark vardır. İnsan, Tanrı'nın iradesi veya inayeti altında, kendi dünyasını kendisi yaratması bakımından Tanrı'ya benzemektedir. Biz gerçek bilgiyi (knowledge) Tanrı'nın insana bildirdiği kadarıyla biliriz ve bizim bilgimiz (learning) tanrısal anlamdaki gerçek bilgi (knowledge) değildir.

Vico, tabiatı Tanrı yarattığı için ancak Tanrı tam anlamıyla bilebilir derken farklı bir düalizm yaratmıştır. Daha sonra da, kültür ve tarih üzerine edinilecek bilginin peşine düşmüştür. Vico'ya göre, gerçeklik (truth veya *verum*), evrensel gerçekliğin bilgisidir, Tanrı'dadır. Çünkü, Tanrı İlk Yapıcı, Yaratıcıdır. İlk gerçeklik, sonsuzdur. İnsan yaratılmış bir varlıktır. Bütün gerçeklikler son kaynağını Tanrı'da bulur. Ona göre, genel gerçeklikler olmadan bir bilim de olamaz. Gerçeklik alanının yanında bir de kesinlik (certain, certum) alanı vardır. Bu alan, insan eylemleri ile sosyal yaşayışla ve sosyal bağlantılarla ilgilidir. Bunlar, toplum içinde gerekli olan fayda ve gereksinimden doğan bağlantılardır. Herkes, bir kültür içinde doğar ve bu kültür sosyal hayatı gerekli kılan gereksinim ve faydada temelini bulan kurumlar ağından oluşmuştur. Bu kurumlar, bizim hayatımızı, düşüncemizi, varoluşumuzu etkilerler. Bunların sonucunda bu kurumlar zaman içinde gelişme gösterirler. Örneğin, dil, devlet böyle kurumlardır. Ayrıca, Vico için dil mi öncedir, düşünce mi öncedir tartışması saçmadır. Çünkü, akıl tarihsel süreç içinde gelişir, aklın gelişmesi dillerin gelişmesi ile paraleldir. Yani, diller geliştikçe, düşünce de gelişmiştir. Biz, dili inceleyerek kültürümüzde sahip olduğumuz şeyleri bilebiliriz. Buradan kurumların yapısını insanların yaşayış ve inanış şeklini gelenek ve göreneklerini tespit edebiliriz.

Vico, bunlara göre bilgi tiplerini ayırır. *Scienza*, veruma gerçekliğe dayalı bilgidir. Yani bir kimse ancak, kendi yarattığı şeyi bilebilir. Tanrı'nın tabiatı, matematikçinin kendi kurguladığı objeleri bilmesi gibi. Evrensel ilkelerin bilgisidir. *Coscienza*, bütün insanlarda müşterek olan olgu nesnelere bilgisidir. Yani, *certum* ilişkin bilgidir. Olayların insanların davranışlarının şekillendirdiği dış dünyanın bilgisidir. Vico'ya göre va-

hiy de bir bilgi türüdür.<sup>22</sup>

Tanrı'da bilgi ve yaratmanın aynı olmasından dolayı, Tanrı bilgisiyle yaratmaktadır, yarattığı herşeyi de yakinen bilmektedir. Vico'nun şiirsel mantık tanımında belirttiği gibi logos = akıl= söz, aynı zamanda Greklerde şey, nesne (thing); İbranice'de eylem (de-ed) anlamlarına gelir. Ayrıca, fabl, mytos, myth İtalyanca, favella mantık teriminin ilk ve en uygun manasıdır. Latince, mute, mutus (sessiz) buradan gelmektedir ve konuşma ilkin zihinsel veya işaret dilidir<sup>23</sup>.

O halde, Vico'ya göre, biz neyi bilebiliriz sorusunun yanıtı en genel anlamda insanın yarattıklarıdır. Bunlar kültür ve uygarlık öğeleridir. Burada kültür nedir sorusu gündeme gelir. Kültür, insanın her türlü maddi ve manevi ürünleri, doğaya kattıkları olarak tanımlayabiliriz. Vico için, tarih ve kültür alanında da tümel zorunlu doğru bir gerçeklikten ve tümel zorunlu doğru ilkelerden söz etmek mümkündür.

Ona göre, Tanrı, tabiat dünyasını ve sosyal gerçeklik alanını yarattı. Vico bu kabulüne bağlı olarak yasaların nerede olduğu sorusunu sorar. Yasalar, sosyal gerçeklik alanında mı yoksa tabiatta mıdır? Vico'nun ortaya koyduğu ve çözdüğünü iddia ettiği en önemli sorunlardan biri de budur. Yasalar, insan tabiatından çıkmaktadır. Çünkü, Tanrı ilâhi inayeti ile insanın tabiatını ister kendi dışında ister kendi içine yasa ve düzen arayacak şekilde yaratmıştır. İnsan akli, ister tabiatta ister sosyal alanda olsun hep yasa ve düzen aramıştır. Bilim, bu yasa ve düzen arayışının bir sonucudur, bir insan yaratisıdır, bir kurumdur, toplumsallaşmanın dışında bilimden bahsedilemez. Çünkü, toplumsallaşmamış insanlar arasında bilimi doğuracak şekilde bir dil gelişmemiştir. Bu nedenle, Vico, *Yeni Bilimi* o, ilâhi inayetin akılsal sivil teolojisi olarak adlandırır. Sivil dünya dinle başlar. Şairler, mit, fabl v.s. ilahi inayet, tabiat içinde sosyal olma tabiatını gerçekleştirmektedir. İnsan sivil tabiatın içinde ve onu gerçekleştirendir. Ona göre, tabiatta sivil kanun vardır.

Tanrı'nın yaratması olan '*creatio De* ye karşılık *imitatio Dei* söz konusudur. Yani, insan Tanrıyı taklit etmektedir. Çünkü, insan tabiatında Tanrı'dan gelen ve ona benzeyen birşeyler vardır. Dolayısıyla insan, ilahi inayetin gereği olarak kendi kurumlarını kendisi yaratmıştır. Dolayısıyla da bu kurumlar hakkında kesin bilgiye sahip olmaktadır.

Vico'ya göre, insanlığın dünyası hakkında bilgi edinmek ve birtakım ilkeler belirlemek için felsefe ve filoloji birbirinden yardım görmelidir. Filoloji, tikel olanla ampirik olanla uğraşır. Dilleri, kurumları, eylemleri, kısaca, insanın yaptıklarını incelemelidir. Burada, Vico'nun söylemek istediği kültürün dilde yansıdığı ve bu nedenle dilin incelenmesi gerektiğidir. Vico'ya göre kesinlik (certum) alanı burasıdır. Felsefe ise, bunlara bakarak, aklın soyutlama gücünü kullanarak, insanlığın tarihi üzerine teoriler üretmeli, açıklamalarda bulunmalı ve evrensel ilkelere ulaşmalıdır. Filoloji, bu ilkelere göre, tarih-

<sup>22</sup>Vico, *New Science*, paragraf, 137-142, s.62-63.

<sup>23</sup>Vico, *New Science*, paragraf 401, s.127-128.



sel gerçekliğe ulaşırken felsefe yerinde ve uygun başvurularda bulunarak insan tabiatı üzerine teoriler üretmelidir ve en temel ilkelere ulaşmaya çalışmalıdır. İnsani tarihsel gelişmenin ve böylece tarihsel bilginin ışığında kapsayıcı ve kavrayışlı bilgiye ulaşmalıdır.

Bacon, yine, "bilmek egemen olmaktır" görüşü ile de Vico'yu etkilemektedir. Vico, Bacon'un doğada yaptığı şeyi insanların dünyasında yani, "sivil dünya"da yapmak istemektedir. O halde, Bacon ne yapmıştır? Bacon, 'tabiat'ı<sup>24</sup> incelemenin gereğini ortaya koymuştu. O, skolastik düşüncenin teorik bilgisi karşısına ampirik bilgiyi koymak istemişti. Vico, 'insanların dünyası, sivil dünya veya ulusların dünyası dediği 'tabia'yı Bacon gibi incelemek istemektedir. Bacon, 'tabia'yı, doğru, genel ve zorunlu önermeler kurmak anlamında inceleyebilmiş midir? Hayır! O halde, Vico, zaten baştan bir yanlış içine düşmüştür. Çünkü, 'tabia'yı bu anlamda incelemeyi ve evrensel zorunlu yasalar bulmayı, Galileo gerçekleştirmiştir. Fakat, Vico, yine de evrensel ve zorunlu yasalar bulma peşindedir. Bunun için bir yöntem biçimi de belirler.

Ancak, tikel tabiatlar arasında benzer noktaları bulmak demek olan *induction* yapma konusunda, her iki filozof arasında benzerlik bulunur. Çünkü, Bacon, ısı veren, vermeyen, ısı veriyormuş gibi görünen tabiatların araştırmasını yaparak oluşturduğu tablolar sonucu 'ısı, yukarıya doğru genişleyen yayılan bir formdur' sonucuna ulaşmış ve ısı tabiatına sahip olan maddeler arasında müşterek ve evrensel olduğuna inandığı bir noktaya ulaşmıştır. Vico da aynı şeyi, değişik gelenek ve göreneklere sahip insanlar arasındaki müşterek noktalardan yola çıkarak, insan tabiatında bulunan müştereklik nedeniyle benzer kurumları yarattıklarını göstermeye çalışmış; ve, insanlığın belli çağlardan geçtiği şeklinde evrensel birtakım sonuçlara varmıştır. Böylece, 'ideal sonsuz tarih' teorisini ileri sürmüştür.

## KAYNAKÇA

- Platon, Diyaloglar 2, *Theaitetos*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.  
Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Aslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.  
Aristoteles, Organon IV, M.E.B yayınları, Batı Klasikleri, Ankara,  
Francis Bacon, *Novum Organum, Tabiatın Yorumu Ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev: Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, 1999.  
Giambattista Vico, *On the Methods of Our Times*, translated by Elio Guanturco, translation by Donald Philip Verene, Cornell University Press, 1990.  
F. Bacon, *Denemeler*, çev: Akşit Göktürk, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1986.  
F.Bacon, *Advancement of Learning, Divine and Human Learning*, Great Books of Western Books 30. Francis Bacon. Oxford University Press, London, 1990.

<sup>24</sup>Bacon'da 'tabia'nın çeşitli anlamları vardır. Bacon, *Novum Organum*, s. 7,8.

Giambattista Vico, *New Science*, translated Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fischer, Cornell University Press, Ithaca, London.

Giambattista Vico. *Autobiography*, translated from Italian by Max Harold Fisch, Thomas Goddard Bergin, Cornell University Press, fifth printing, 1995.

**Abstract: *Divine and Human Knowledge in Bacon and Vico***

In this article, Bacon's and Vico's ideas on divine and human knowledge are compared. According to Bacon, the sphere of knowledge is the sphere of nature. For Vico, the sphere of knowledge is human deeds. For both philosophers, the sphere of being is different. Bacon asserted that knowledge of nature could be gained, but for Vico it cannot. Granted that God created Nature and He knows it perfectly. But human beings can only know their deeds inasmuch as they create them. Vico, who applied to inductive reasoning in the case of human reality, was influenced by Bacon in this regard.

**Key Words:** Vico, Francis Bacon, Divine Knowledge, Spher of Nature, Spher of Knowledge.

## İLK DÖNEM İSLÂM MANTIKÇILARININ MODALİTEYE YAKLAŞIMI

İbrahim ÇAPAK\*

### Giriş

Modalite konusu, mantığın önemli konularından biridir. Aristoteles (385-322) ile gündeme gelmiş ve günümüze kadar güncelliğini korumuştur. Hem Batı hem de İslâm dünyasında modalite hakkında farklı görüşler ileri sürülmüş, kimileri önermelerde iki, kimileri üç kimileri de dört modalitenin varlığına işaret etmiştir. Bu farklılıkların Aristoteles'in kitaplarında modalite konusunun açık olmayışından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü modalite konusunda ana kaynak Aristoteles'in eserleridir. İslâm mantıkçıları da modalite konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Temelde mütekaddimin ve müteahhirin olarak ayrılan İslâm mantıkçılarından aynı dönemde yaşayanlar arasında bile farklı görüşlere rastlanabilmektedir. Mesela, mütekaddimin mantıkçılarından sayılan Farabi ile İbn Sina mutlak önermeler konusunda farklı düşünmektedirler. Farabi, mutlak önermelerin modalitesinin var olduğunu ileri sürerken, İbn Sina mutlak önermelerin modalitesiz olduğunu ifade eder. Yine İbn Sina kıyasların modalitesini geniş bir şekilde incelerken, Farabi kıyasların modalitesine pek iltifat etmez. Bu çalışmada bütün ilk dönem İslâm mantıkçılarının modalite anlayışlarını konu edinmemiz mümkün değildir. Biz bu çalışma da temel kaynak olması bakımından Aristoteles'in modalite anlayışına değinerek, Farabi (870-950), İbn Sina (980-1037), Gazâlî (1058-1111), Ebi Salt Dani (1068/1134) ve İbn Tumlus (1160-1223)'un modalite anlayışlarını ana hatlarıyla ele almaya çalışacağız.

### İlk Dönem İslâm Mantıkçılarına Göre Modalite

İslâm mantıkçıları tarafından modalitenin bir çok tanımı yapılmıştır, bunlardan bir kaçışöyledir: Modalite (cihet/kiplik), önermenin yüklemine bitiştirilen, ağızdan bir defada çıkan sestir ve önermenin yüklemine, önermenin konusuna yükleme keyfiyetine delalet eder.<sup>1</sup> Modalite, yüklemine konuya olan nisbet ve bağlantısının derecesini göstermek için, önermenin üç elemanına eklenen bir lafızdır.<sup>2</sup> Son dönem mantıkçılarından Ahmet Cevdet (1823-1895) modaliteyi şöyle tanımlamaktadır: "Bir önermede bazen ko-

\*Dr. Araştırma Görevlisi, Sakarya Ün. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı

<sup>1</sup>Farabi, *Peri Hermenias (Kitabu'l-İbare)*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990, s. 57.

<sup>2</sup>İbn Sina, *en-Necat*, (tahk. Sabri el-Kurdi), Mısır, 1938 (1357), s. 17. Bkz. Ebheri, *Keşfü'l-Hakaik*, (tahk. Hüseyin Sanoğlu), İstanbul, 1998, s. 66; H. Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942, s. 105-106.

nu ile yüklem arasındaki nisbet bir kayıtlı kayıtlıdır, önermenin doğruluğu o kayda doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin modalitesi, denir.<sup>3</sup> Kısaca modalite, bir önermenin işaret ettiği şeyin mümkün, mümteni veya zorunlu olup olmamasıdır. Başka bir ifade ile “hüküm üzerine verilmiş hükümdür.”<sup>4</sup>

Modalite konusunu felsefeye sokan Aristoteles'tir. Çünkü reel, mümkün ve zorunlu önermelerin ayırdına düşünce tarihinde ilk defa Aristoteles'te rastlanmaktadır. “A, B'dir”; “A'nın B olması zorunludur”; “A'nın B olması mümkündür” gibi önermeler, açık bir şekilde Aristoteles tarafından ortaya konmuştur.<sup>5</sup> Modal önermelerde diğer önerme çeşitlerinde olduğu gibi konu ile yüklem arasında bir bağ vardır. Fakat bu bağ, normal önermelerdeki bağdan farklıdır. Çünkü bir modal önerme iki hükümden yani iki küçük önermeden oluşur. Mesela, “Ateş sıcaktır, zorunludur” önermesi modal bir önermedir ve “Ateş sıcaktır”, “Ateşin sıcak olması zorunludur” önermelerini içerir. Söz konusu önermede ateş ile sıcak arasındaki bağ zorunlulukla kayıtlanmıştır.<sup>6</sup>

Kıyasların modalitesini ele alabilmek için önermenin modalitesine bakmak gerekir. Çünkü kıyasların modalitesi önermenin modalitesine dayanır; daha doğrusu modal önermeler kullanılarak modal kıyaslar oluşturulur. Kıyasın modalitesinden “öncülleri teşkil eden önermelerin modalitesine göre sonuç olan önermenin modalitesinin ne olacağını tayini” anlaşılır.<sup>7</sup> Önermelerin modalitesinde olduğu gibi kıyasların modalitesi üzerinde de ilk defa Aristoteles durmuştur. Nitekim Aristoteles, önermelerin modalitesini; “Mademki basit yükleme, zorunlu yükleme ve olağan (contigent) yükleme arasında bir fark vardır, apaçiktır ki bu yüklemelerin her biri için ayrı kıyaslar bulunacaktır”<sup>8</sup> şeklinde ifade etmektedir. Aristoteles, modal önermeleri ele almakla beraber “mod” veya “modal” kelimelerini kullanmamaktadır. Böyle kelimelerin ilk defa Boece (470-525) tarafında kullanıldığı rivayet edilir.<sup>9</sup> Aristoteles'in modalite konusundaki fikirleri çok açık değildir. Çünkü Aristoteles, *Organon*'un ikinci kitabında, mümkün, imkansız, zorunlu ve kontenjan önermelerden bahsederken<sup>10</sup> -ki bu dört hüküm şekli Orta Çağ Batı mantıkçıları tarafından kabul edilen modalite çeşitleridir- *Organon*'un üçüncü kitabı olan *Birinci Analitikler*'de şöyle demektedir: “Her öncül (önerme) ya bir arı ya bir zorunlu veya bir olağan (contigent) yükleme olur.”<sup>11</sup> Buna göre Aristoteles, üç türlü önerme kabul

<sup>3</sup>Ahmet Cevdet, *Miyar-ı Sedat*, s. 78; *Mantık Metinleri 2* içinde (Haz. Kudret Büyükoçkun), İstanbul, 1998. Bkz. Necati Öner, “Klasik Mantıkta Modalite: Modal Önermeler”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C.XV, 1967, s. 69.

<sup>4</sup>İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa, 1999, s. 131-132.

<sup>5</sup>H. Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974, s. 110-111.

<sup>6</sup>Necati Öner, a.g.m., s. 69.

<sup>7</sup>Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996, s. 148.

<sup>8</sup>Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1996, s. 25.

<sup>9</sup>Necati Öner, a.g.m., s. 70.

<sup>10</sup>Aristoteles, *Organon II, Önerme*, (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1996, s. 35.

<sup>11</sup>Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1996, s. 5.

etmektedir: 1- Arı ve basit önerme, 2- Zorunlu önerme, 3- Kontenjan (contigent-olumsal) önerme. Bu üç önerme de sonradan, assertorik, apodiktik ve problematik diye adlandırılmışlardır. Aristoteles şarihleri ile başlayan modalite tanımına göre Aristoteles zorunlu ve kontenjan (mümkün) olmak üzere iki modalite çeşidini kabul etmiştir. Çünkü arı/basit önerme modalitesiz önermedir.<sup>12</sup>

Aristoteles'ten sonra İbn Zür'a (942-1008), İbn Sina, İbn Rüşd (1126-1198) gibi İslâm mantıkçıları modaliteli kıyasları "el-kıyasatü'l-muhtelile", "ed-durubü'l-kıyasiyye zevatü'l-cihet" gibi başlıklar altında ayrı olarak incelerler. Farabi, her iki kıyas kitabında da modaliteli kıyaslara hiç yer vermezken yine ilk defa İbn Sina, *el-İşarat*'ta yüklemli öncüllerden oluşan iktirani modaliteli kıyasları birlikte ele alır. Kıyasın modlarının hesaplanması konusunda da İbn Zür'a gibi bazı istisnalar dışında mantık kitaplarında bir işlem yapıldığı görülmez.<sup>13</sup>

İslâm mantıkçıları arasında modalite konusunda farklı iki görüş ortaya çıkmış, bunlardan birini "mütekaddimin"<sup>14</sup> diğerini de "müteahhirin"<sup>15</sup> denilen alimler temsil etmiştir. Mütekaddimin mantıkçılar, mümkün (possible), imkansız (impossible) ve zorunlu/vücub (zorunluluk-necessarry) olmak üzere üç türlü modalite kabul etmektedir.<sup>16</sup>

Zorunlu, bir şeyin süreklî, devamlı olmasıdır. Zorunluluk, "zati zorunluluk" (vücub-

<sup>12</sup>N. Öner, *a.g.e.*, s. 83, 148.

<sup>13</sup>Ali Durusoy, "Kıyas Maddesi", *D.İ.A.*, s. 526.

<sup>14</sup>M. Ali Ayni, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasında* (sene 3, sayı 10, 1928) yayınladığı Türk Mantıkçıları adlı makalesinde, Sadetün Taftazani'den önce gelenlere mütekaddimin, sonra gelenlere müteahhirin denildiğini ifade eder. İ. Hakkı İzmirli ise *Miyar-ı Ulum*' (sayfa 3) da "Müteahhirinden maksat Farabi, İbn Sina ve daha sonra gelen ülema ve hükamadır. Mütekaddimin bunlardan evvel gelen hükemai yunaniyedir" diyorsa da modalite de mütekaddimine ve müteahhirine göre diye yapılan ayırımı yalnız İslam mantıkçıları arasındadır. Çünkü Yunan filozofları bu ayırımın içine giremez. Üstelik İzmirli'nin müteahhirinden saydığı İbn Sina'nın modalite anlayışı klasik mantık kitaplarında mütekaddimin anlayışı olarak gösterilmiştir. Bu nedenle, bu konuda İzmirli değil, M. Ali Ayni esas alınmalıdır. N. Öner; "Klasik Mantıkta Modalite: Modal Önergeler", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C.XV, 1967, 5. dipnot

<sup>15</sup>Müteahhirin, mütekaddiminin üç modalitesine karşılık zorunluluk, devam, fiil ve imkan olmak üzere dört modalite kabul eder. Bunların farklılıkları ve bir birleri ile olan ilişkileri dikkate alınarak çeşitli modal önermelerden bahsedilir. Genellikle sekiz basit, yedisi bileşik olmak üzere on beş modal önerme gösterilir. Müteahhirinin incelediği önerme çeşitleri şunlardır: Basit önermeler: Zaruriye-i mutlaka, meşrute-i amme, vaktiye-i mutlaka, münteşire-i mutlaka, daime-i mutlaka, örfiye-i amme, mutlaka-i amme, mümkün-i amme. Bileşik modaliteli önermeler: Meşrute-i hasse, örfiye-i hasse, vaktiye-i la daime veya vaktiye, münteşire-i la daime veya münteşire, vücudiye-i la daime, vücudiye-i la zaruriye, mümkün-i hasse. Bkz. Bkz. Ahmet Cevdet, *a.g.e.*, s. 80-83; Necati Öner, *a.g.e.*, s. 89, 91-93. *A.g.m.*, s. 79. Mütekaddiminin kabul ettiği zorunlu, mümkün ve imkansız önermeler, hüküm üzerine hemen verilebilecek hükümlerdir. Yani bunlar birinci dereceden modalitelere. Halbuki devam, fiil ve zaman ikinci dereceden birer modalitedirler. Bunlarla asil hükümler arasında, zorunlu, mümkün ve imkansız'dan birisi bulunur. Bkz. Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999, s. 181-182.

<sup>16</sup>Ahmet Cevdet, *a.g.e.*, s. 78. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 87-88.

u zati) ve “zati olmayan zorunluluk” (vücub-u bilgayr) olmak üzere ikiye ayrılır. Zati zorunlulukta zorunluluk konunun zatından (zati mevzu) yani onun özünden, asıl varlığından çıkar. Mesela, “Allah alimdir”, “İnsan konuşucudur (natık)” önermelerinde; konu ile yüklem arasındaki bağın zorunluluğu zati zorunluluktur. Çünkü bilme Allah’ın özüne ait olduğu gibi, konuşma da insanın özü ile ilgilidir. Eğer zorunluluk özden kaynaklanmıyorsa ona da “zati olmayan zorunluluk” (vücub-u bilgayr) denir. Mesela, insanın yazı yazarken parmaklarının hareket etmesi, onun cevheri ile atakalı değildir. Yani insanın var olması için parmaklarının hareket etmesi gerekmez. Fakat konuşucu olması onun varlığının gereğidir.<sup>17</sup>

Mümkün, bir şeyin kendisinden varlığı ve yokluğunun olmamasıdır. “İmkan-ı has” ve “İmkan-ı âm” olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>18</sup> İmkani has, hem varolma hem de yok olma yönünden zorunluluğun olmamasıdır. Mesela, “İnsan katiptir” önermesinde, insanın katip olması veya olmaması zorunlu değildir. O halde bu önerme imkan-ı has’ı ifade eder. İmkan-ı âm ise yalnız bir taraftan yani ya varlık veya yokluk tarafından zorunluluğun olmamasıdır. Mesela, “Her ateş sıcaktır” önermesinde, ateşin sıcak oluşu zorunludur; fakat sıcak olmaması zorunlu değildir.<sup>19</sup>

İmkansız (mümteni), yüklemın konuya olan nisbetinin var olmamasının zorunlu olduğu hallerdir. İmkansıza “İnsan taşır”, “Ateş soğuktur” ve “Siyahlık özel bir isimdir” önermeleri örnek olarak verilebilir.<sup>20</sup> “Zorunlu”, “mümkün” ve “İmkansız” terimlerinden kastedilen anlamı daha iyi ortaya koymak için eski mantık kitaplarının çoğunda “Ateşin sıcak olması zorunlu, soğuk olması İmkansız, sönmesi mümkündür” örneği verilmektedir.<sup>21</sup>

Mütekaddiminin zikredilen modalite ayrımı İbn Sina geleneğine uyularak yapılmıştır. İbn Sina ise Batı Orta Çağ mantıkçıları gibi, Aristoteles’in *Organon* adlı eserinin ikinci kitabı olan *Önermeler*’den faydalanmıştır.<sup>22</sup> Farabi’de durum farklıdır. Farabi’ye göre, önermenin parçaları olarak alınan bazı lafızlara modalite denir. Modalite, önermenin yüklemine bitiştirilen, ağızdan bir defada çıkan sestir ve önermenin yüklemının, önermenin konusuna yükleme keyfiyetine delalet eder. Mümkün, zorunlu, muhtemel, mümteni, vacip, çirkin, güzel, gerekli, olabilir v.s. gibi. İki parçalı bir önermede cümle

<sup>17</sup>Bkz. Gazali, *Miyaru’l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1961, s. 118-120, *Makasıdu’l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır, 1961, s. 61; *Mihakku’n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994, s. 85; Ahmet Cevdet, *a.g.e.*, s. 79; Necati Öner, *a.g.m.*, s. 78.

<sup>18</sup>Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 119. Bkz. Mustafa Çağrıncı, “İbn Teymiyye Bakışıyla Gazali-İbn Rüşd Tartışması”, *İslami Tetkikler Dergisi*, C. IX, (Ayrı Basım), s. 89; Ahmet Cevdet, *a.g.e.*, s. 79; Necati Öner, *a.g.m.*, s. 78.

<sup>19</sup>Ahmet Cevdet, *a.g.e.*, s. 79. Bkz. Necati Öner, *a.g.m.*, s. 78; M. Naci Bolay, *İbni Sina Mantığında Önermeler*, İstanbul, 1994, s. 91.

<sup>20</sup>Bkz. Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 61; *Miyaru’l-İlm*, s.119; *Mihakku’n-Nazar*, s. 85; Necat Öner, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>21</sup>Necati Öner, *a.g.e.*, s. 89; *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999, s. 174; *a.g.m.*, s. 79.

<sup>22</sup>Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 89; *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 174. *A.g.m.*, s. 79.

“Zeyd’in konuşması lazımdır”, “Zeyd’in yürümesi mümkündür”, “Ay’ın tutulması zorunludur” şeklinde olur.<sup>23</sup> Zikredilen önermeleri Farabi, önermenin modalitesi kabul etmekle beraber, bunların hepsi ilk modaliteler değildir. Ona göre ilk modaliteler üç tane-  
dir ki bunlar da; zorunlu, mümkün ve mutlak. Bunlar, varlığın ilk ayrımına delalet ederler. Zorunlu, varlığı sürekli olan, ortadan kalkmayan, olmaması hiçbir zaman mümkün olmayan şeydir. Mümkün, şimdi var olmayan, fakat gelecekte herhangi bir zamanda var olmaya veya var olmamaya hazır bulunan şeydir. Mutlak ise mümkünün tabiatındadır; var olması ve var olmaması mümkün iken, halihazırda var olan şeydir. Onun gelecekte olmaması da mümkündür.<sup>24</sup> Farabi, zikredilen üç çeşit modaliteyi incelemenin yanı sıra bunlardan her birinin maddesi ile modalitesinin aynı veya farklı olabileceğine de dikkat çeker. Mesela “Zeyd’in yürümesi zorunludur” önermesi modalitesi bakımından zorunlu, fakat maddesi bakımından mümkündür. “Her üç, zorunlu olarak tektir” önermesi ise hem modalitesi hem de maddesi bakımından zorunludur. Yine “Her üçün tek sayı olması mümkündür” önermesi modalitesi bakımından mümkün, fakat maddesi bakımından zorunludur. “Zeyd’in yürümesi mümkündür” önermesi ise her iki bakımdan da mümkündür.<sup>25</sup>

Farabi’ye göre mutlak, bütün modal bildiren unsurları ortadan kaldırmak ve ne zarureti, ne de imkanı açığa vurmamaktır. Modaliteyi ifade eden unsurların kaldırılması onun için modalite makamına geçer. Farabi, Aristoteles’in görüşünün de böyle olduğunu zikreder. Modaliteyi ifade eden bütün unsurların kaldırılışı onun ne zorunlu, ne de mümkün olmadığına delalet eder. Mutlak, mümkünle zorunlunun arasında yer alır. Çünkü o, her ikisiyle de ilgilidir. Şöyle ki; onda bilfiil var olmak olduğu için, o, mümkünün tabiatındadır. Çünkü, mümkünün yukarıda da ifade edildiği gibi var olması da var olmaması da, gelecekte var olması da söz konusu olabilir. Yine o, bilfiil var olmak bakımından zorunlu ile iştirak eder. Mümkünün tabiatında olmak ve gelecekte var olmaması mümkün olmak bakımında mümkünle iştirak eder. “Zeyd ayaktadır”, “Amr yürümektedir”, “İnsan adildir” önermeleri gibi.

Farabi’ye göre önerme, “Her insan adildir” önermesinde olduğu gibi hem maddesi hem de modalitesi bakımında mutlak olabilir; Yahut beyaz olan insan hakkında “Onun beyaz olması mümkündür” veya “O, zorunlu olarak beyazdır” önermelerinde olduğu gibi, madde mutlak, modalite mümkün veya zorunlu olabilir. Yahut “Her üç tek sayıdır” önermesinde olduğu gibi mutlak önermenin maddesi zorunlu olur, fakat bu, ne zorunlu olarak ne de imkan ifadesi olarak belirtilmez; böylece maddesi itibariyle zorunlu, fakat modalitesi itibariyle mutlak olur.<sup>26</sup> Farabi, modalitenin unsurlarının kendisinde yer almadığı önermeyi (mutlak), vücudi (varlık bildiren) önerme olarak da isimlendirmekte-

<sup>23</sup>Farabi, *Peri Hermenias (Kitabu'l-İbare)*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990, s. 57.

<sup>24</sup>A.g.e., s. 61.

<sup>25</sup>Bkz. A.g.e., s. 62.

<sup>26</sup>Farabi, a.g.e., s. 63.

dir. Böyle önermeler, kendilerinde hiçbir modalite şart koşulmadığı için “mutlak”, zorunlu veya mümkün oldukları ortaya konmaksızın bir şeyin varlığına delalet ettikleri için de “vücuti (varlık bildiren)” olarak isimlendirilir. Bu bakımdan, mutlak ile vücuti eşanlamlı isimlerdir.<sup>27</sup>

Başta Farabi olmak üzere İslâm mantıkçıları modal önermeler konusunda madde-modalite ayrımı gözeterek önermeleri ele almışlardır. Bir önermede konu ile yüklem arasındaki bağ olumlu ya da olumsuz olabilir. Eğer bu bağ maddeye dayanırsa zorunluluk veya zorunsuzlukla ya da devam veya devamsızlık ile kayıtlanır. Mesela “Bütün insanlar hayvandır” önermesindeki bağ gerçeklik alanında zorunludur; “Bütün insanlar katiptir” önermesindeki bağ ise zorunsuzdur. Bu iki örnekteki zorunluluk ve zorunsuzluk maddeye aittir. Burada modaliteyi gösteren terim açıklanmamıştır. Bazen de modaliteyi gösteren terim açıkça zikredilir. İşte bu durumda önerme, modal önerme (kazaya-i müveccihe) adını alır.<sup>28</sup>

Aslında Farabi'nin zikredilen modalite ayrımı Aristoteles'in üç önerme tipini karşılamaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Aristoteles yorumcularına göre basit önerme modalitesiz önerme olarak kabul edilir. Farabi, basit önermeyi karşılayan “mutlak”ı da bir modalite çeşidi olarak kabul etmekte ve bu yönüyle de Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Ancak Farabi'ye göre “mutlak”tan anlaşılan, bütün modalite bildiren unsurların ortadan kaldırılmasıdır. Bu nedenle Farabi'nin de Aristoteles gibi temelde iki modalite kabul ettiği söylenebilir.<sup>29</sup>

Farabi'den sonra gelen İslâm dünyasının en büyük filozoflarından biri olan İbn Sina, zorunlu, imkansız ve mümkün olmak üzere üç modalite kabul eder; zorunlu varlığın devamına, imkansız yokluğun devamına, mümkün ise varlığın ve yokluğun devamsızlığına delalet eder.<sup>30</sup> İbn Sina modalite konusunu işlerken zorunlu ve imkansız modalitesini birlikte ele almıştır. Zorunlu ve imkansız zorunluluk içinde incelendikleri halde aralarında gaye bakımından fark vardır. Yani her ikisi de zorunluluk anlamında birleşirken gayeleri birbirinden farklıdır. Böyle olunca zorunlu, varlığı zorunlu olan, imkansız da varolmaması zorunlu olan şeklinde tanımlanır.<sup>31</sup>

İbn Sina, zorunluluğun altı şekilde yüklem olabileceğine dikkat çeker. Bu altı çeşidin hepsi de devamlı olmakta müşterektir.

1. Zorunluluğun öze ait olup ezeli ve ebedi olması. Mesela, “Allah haydır” (hayat sahibidir, diridir) önermesinde zorunluluk ezeli ve ebedidir.

2. Zorunluluğun bir şarta bağlı olması. Bağlı olduğu şart ise onun özünün devam et-

<sup>27</sup>A.g.e., s. 64.

<sup>28</sup>Abdül Müteal Saidi, *Tecdidü İlmî'l-Mantık fî Şerhi Hubeysi ala't-Tezhib*, trz, 3. Bsk. Kahire, s. 62.

<sup>29</sup>Necati Öner, a.g.e., s. 87-88; İsmail Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000, s. 75.

<sup>30</sup>İbn Sina, a.g.e., s. 17. Bkz. Ebheri, a.g.e., s. 66; H. Ziya Ülken, a.g.e., s. 105-106.

<sup>31</sup>İbn Sina, a.g.e., s. 20.



mesidir. “Bütün insanlar hayvandır (canlı)” önermesinde konu olan insanın özü var olmakta devam ettiği sürece “birer birer bütün insanlar devamlı olarak hayvandır.” Bu ikincisinde konu, özünün varlığının devamı şartına bağlı olduğu için, öze aittir.

3. Konunun bir nitelikle nitelenmesinin devamının şart koşulması. Mesela, “Her hareket eden değişkendir” önermesinde hareket edenin özü hareket eden bir varlık olarak devam ettiği sürece yani, önermenin konusu hareketle mevsuf olduğu müddetçe, zorunluluk devam eder.

4. Zorunluluğun konu hakkında yüklem devam ettiği müddetçe devam etmesi. Bu şart olmaksızın zorunluluk da olmaz. Mesela, “Zeyd’in yürümesi zorunludur” önermesinde Zeyd yürümeye devam ettiği sürece zorunluluk da devam eder. Çünkü Zeyd yürüdüğü halde, yürür olmaması mümkün değildir.

5. Zorunluluğun belirli bir vakitle kayıtlanmış olması. Mesela, “Ayın tutulması zorunludur” önermesinde ayın tutulması devamlı değildir. Aksine belirli bir vakitle sınırlıdır.

6. Zorunluluğun belirli olmayan bir vakitle sınırlı olması. Mesela, “Her insanın nefes alıp vermesi zorunludur” önermesi devamlı ve belirli olmayan herhangi bir vakitle sınırlanmıştır.

İbn Sina’ya göre, şarta bağlı bulunan bu son dört çeşit zorunluluktan şartlılık durumu kaldırıldığı zaman zorunluluk taşıyan önermeler, zorunlu olmaksızın devamlı önermeler haline dönüşürler. Böylece bu tür önermelere “mutlak” önermeler denir. Bu şekilde, devamlı olan fakat zorunlu olmayana örnek olarak, zorunlu olmaksızın yaşadıkları sürece “Bazı insanlar beyaz (tenli) olacaklardır” önermesi verilebilir. Bazı insanların, yaşadıkları sürece beyaz tenli olmaları devamlıdır, fakat zorunlu değildir.<sup>32</sup> İbn Sina’nın zorunluluk hakkındaki zikredilen altılı taksimi modaliteyi zorunluluk, devam, imkan ve fiil olarak kabul eden müteahhirin tarafından da benimsenmiştir. Çünkü müteahhirin de zorunluluğu ele alırken altı tür zorunluluktan söz eder.<sup>33</sup>

Orta Çağ’ın en önemli filozoflarından biri olan Gazâlî, yüklem, konu ile ilişkisi bakımından önermeleri temelde İbn Sina gibi “mümkün”, “imkansız” ve “zorunlu” olmak üzere üçe ayırır.<sup>34</sup> Mümkün, “İnsan katiptir”, “İnsan katip değildir” önermelerinde olduğu gibi bir şeyin kendisinden varlığı ve yokluğunun olmamasıdır.<sup>35</sup> Söz konusu önermelerde katiplik, izafet yoluyla imkan ifade eder.<sup>36</sup> İmkansız “İnsan taşır”, “İnsan taş değildir” önermelerinde olduğu gibi yüklem, konuya olan nisbetinin var olmamasının

<sup>32</sup>İbn Sina, *a.g.e.*, s. 20-21 ve aynı eser 3. dip not. Bkz. M. Naci Bolay, *a.g.e.*, s. 89-90.

<sup>33</sup>Bkz. İbrahim Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 136-137.

<sup>34</sup>Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 61; *Mihakku'n-Nazar*, s. 85; *Miyaru'l-İlm*, s. 118.

<sup>35</sup>Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 119, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 61; *Mihakku'n-Nazar*, s. 85; Bkz. Mustafa Çağrıci,

“İbn Teymiyye Bakışıyla Gazali-İbn Rüşd Tartışması”, *İslami Tetkikler Dergisi*, C. IX, (Ayn Basım), s. 89.

<sup>36</sup>Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 85.

zorunlu olduğu hallerdir.<sup>37</sup> Zorunlu ise “İnsan canlıdır” önermesinde olduğu gibi yük-  
lemin konuya nisbetinin mutlaka gerekli olmasıdır.<sup>38</sup> Söz konusu önermede canlı, konu  
olan insana yüklem olmuştur. Yüklem olarak canlının insana nisbeti zorunludur.<sup>39</sup>

Gazâlî, diğer mantıkçılardan farklı olarak mümkünün iki anlamı olduğunu ifade eder.  
Ona göre mümkün kavramı ile bazen imkansız olmayan yani zorunlu dahil olmak üzere  
her şey kastedilir. Bu durumda varlıklar; mümkün ve imkansız olmak üzere iki kısma ay-  
rılır. Bazen de mümkün kelimesi ile, varlığı mümkün olduğu gibi yokluğu da mümkün  
olan nesnelere kastedilir. Bu, özel bir kullanımdır ve bu durumda varlıklar; “mümkün”,  
“zorunlu” ve “imkansız” olmak üzere üç’e ayrılır.<sup>40</sup> Görüldüğü gibi mümkünün birinci  
anlamı göz önünde bulundurulduğunda sadece iki modalite yani mümkün ve imkansız  
söz konusu olabilmektedir. Ayrıca Gazâlî, önermeleri zorunlu, mümkün ve imkansız ol-  
maları bakımından “mutlak” ve “mukayyed” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mukay-  
yed, yüklem konu için zorunlu, mümkün veya varlığı zorunlu değil ama devamda  
mevcud olduğu belirlenen önermelerdir. Mutlak ise yüklem soyut halinin dışında her-  
hangi bir şeyin kendisinde sunulmadığı önermelerdir.<sup>41</sup>

Gazâlî zorunlu önermeleri ikiye ayırır:

1. Kendisinde şartın olmadığı önermeler: “Allah haydır” önermesi gibi. Allah her za-  
man hay idi ve her zaman hay olacaktır.<sup>42</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi bu tür öner-  
meler “vücub-u zati” olarak isimlendirmektedir, çünkü burada zorunluluk zatin özünden  
çıkılmaktadır.<sup>43</sup>

2. Kendisinde konunun varlığı şart koşulan önermeler: “İnsan canlıdır” gibi. İnsan,  
var olmaya devam ettiği sürece canlı olacaktır; konunun varlığı bu önerme çeşidinde şart  
koşulmuştur. Bu şart koşulan şey, birinci zorunlu olan şeyden zaruret bakımından değil,  
zatu için konunun ezel ve ebedde devam edip etmemesi ve onun nefsinin hakikatinde  
varlığının gerekli olması bakımından ayrılır. Gazâlî, bunu “mutlak zorunlu” olarak isim-  
lendirir.

Ona göre, şartlı zorunlu önermeler üç kısma ayrılmaktadır:

1. Kendisinde konunun varlığının devamı şart koşulan önermeler. Yukarıda zikredi-  
len “İnsan canlıdır” önermesi buna örnek olarak verilebilir.

2. Konunun bir nitelikle nitelenmesinin devamı şart koşulan önermeler. “Bütün ha-  
reketliler değişikdir” gibi. Hareket eden şey, sadece muteharikin zatının mevcut olma-  
sının devam etmesiyle değil, hareket devam ettiği sürece değişken bir durumdur.

<sup>37</sup> Bkz. Gazâlî, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 61; *Miyaru'l-İlm*, s. 119; *Mihakku'n-Nazar*, s. 85.

<sup>38</sup> Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 118.

<sup>39</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 119; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 61.

<sup>40</sup> Gazâlî, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 61.

<sup>41</sup> Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 119.

<sup>42</sup> A.g.e., aynı yer.

<sup>43</sup> A. Cevdet Paşa, a.g.e., s. 79.

3. Kendisinde belli bir zamanın şart koşulduğu önermeler. Bu tür önermeler, ya “muayyen” ya da “ğayri muayyen” olur. “Ay zorunlu olarak tutulur” önermesinde “ay tutulması” belirli bir zamanla kayıtlanmıştır. Bu belirli zaman ayın tutulma şartlarının oluşmasıdır. “İnsanın nefes alıp vermesi zorunludur” önermesindeki “nefes alıp verme” ise belli bir zamanla kayıtlı değildir. Yine “Her yıldız ya doğudadır veya batıdadır” önermesinde yıldızların batıda veya doğuda olması her zaman için geçerlidir, ancak onların zata gereği doğuda veya batıda olmaları zorunlu değildir. Çünkü söz konusu önerme “İnsan canlıdır” önermesi gibi değildir.<sup>44</sup>

Gazâlî’ye göre devamlı olan ama zorunlu olmayan şeylerin varlığı da mümkündür. Mesela, zenci için “O siyah tenlidir” dendiğinde siyah tenli olması, onun varlığı devam ettiği sürece devam eder ancak, varlığı siyah tenli olmasına bağlı değildir. Yani siyah tenli olmak onun şartı değildir, fakat onunla devamlı var olmaya ittifak etmiştir. Filozofumuza göre bu tür önermelere “vücutî” önermeler denir. Gazâlî, bu tür önermelere zorunlu önermeler başlığı altında değinmektedir.<sup>45</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Sina da bu tür önermeleri zorunlu önermeler başlığı altında ele almaktadır. Fakat o “vücutî” kavramı yerine “mutlak” kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Gazâlî’nin zorunlu önermeleri ortaya koymada İbn Sina’dan etkilendiği söylenebilir. Çünkü şartlı zorunlu önermeleri ortaya koymada neredeyse aynı örnekleri kullanmaktadır.

Gazâlî’nin çağdaşı sayılan Ebi Salt Dani (ö.579/1134)<sup>46</sup>, modalite konusunu *Kitabu Takvimu’z-Zihni* adlı eserinde incelemektedir. Bu eserde Dani, önermelerin modalitesine kısaca değinmekle beraber kıyasların modalitesini mod, şekil ve örnekleriyle beraber ortaya koymakta, ayrıca bunların her birini tablolarla göstermektedir.

Ebi Salt Dani, söz konusu eserde önermeleri sünai (ikili/çift) ve sülasi (üçlü) olmak üzere iki kısma ayırır. Sünai, konu ile irtibatında yüklemimin bağa ihtiyaç duymadığı önermelerdir. Sülasi ise konu ile irtibatında yüklemimin bağa ihtiyaç duyduğu önermelerdir.<sup>47</sup> Sünai ve sülasi olan önermelerin her biri modaliteli olabileceği gibi, modalitesiz de olabilir. Ona göre modalite, yüklemimin hangi açıdan konuyla irtibatlı olduğunu gösteren bir lafızdır. Modalitenin maddesinin zorunlu, mümkün ve imkansız olmak üzere üç

<sup>44</sup>Gazali, a.g.e., s. 119-120.

<sup>45</sup>A.g.e., aynı yer.

<sup>46</sup>Ebu Salt Umeyye ibn Ebu Salt ibn Abdulaziz el-Endulusi, 1068 tarihinde İspanya’ya bağlı olan Danya (Denia) da doğdu. İskenderiye’ye oradan da Kahire’ye sürgün edildi. 1111 tarihinde tamamen özgürlüğüne kavuştuktan sonra Tunus’a yerleşti ve burada 1134 tarihinde vefat etti. Çeşitli bilimsel konularla ilgili eserler yazdı. Özel ilgi alanı tıpur. Mantık ile ilgili olarak günümüze sadece *Kitabu Takvimu’z-Zihni* adlı eseri kavuşturmuştur. Bkz. Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London, 1964, s. 167-168.

<sup>47</sup>İbn Sina da sünai ve sülasi önermelere değinmekte, sünai önermeleri konusu ile yüklemi arasındaki bağı açık olmayan, sülasi önermeleri ise konusu ile yüklemi arasındaki bağı açık olan önermeler şeklinde tanımlamaktadır. Sünai önermelere “Zeyd Katiptir” (Zeydun katibün), Sülasi önermelere ise “Zeyd katip olandır” (Zeydün huve katibun) önermelerini örnek vermektedir. Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 15.

cinsi vardır. Modalitesiz olan önermeler, mutlak ve vücudi önerme olarak isimlendirilir. Zorunlu, varlığı daimi olan, yok olmayan, sürekli var olanıdır. İmkansız, zorunlunun karşıtıdır. Mümkün, zorunlu olmayan şeydir ve muhalden bir şeyin kendisinde sunulmadığı varlık olarak farz edilir. Mümkün; çokluk, azlık ve eşitlik üzerine gerçekleşen olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlardan birincisi ilimlerde kullanılırken, diğerleri ilimlerde kullanılmaz.<sup>48</sup> Ebi Salt Dani, önermenin unsurlarını (cüzlerini), konu, yüklem, bağ ve mod olmak üzere dört olarak kabul eder. Dani, mutlak sünai önermeye “Zeyd yürüyor”, mutlak sülasi önermeye ise “Zeyd yürüyendir” örneklerini verirken, modaliteli olan sünaiye “Zeyd’in yürümesi mümkündür”, modalitesi olan sülasiye ise “Zeyd’in yürüyen olması mümkündür” önermelerini örnek olarak vermektedir.<sup>49</sup>

Ebi Salt Dani'nin önermelerin modalitesi konusunda İbn Sina çizgisini takip ettiği söylenebilir. Çünkü İbn Sina, yukarıda da ifade edildiği gibi önermelerin modalitesini ele alırken onların mümkün, zorunlu ve imkansız olabileceklerini ifade etmekte, mutlak önermeleri ise modalitesiz olarak nitelendirmektedir.<sup>50</sup> Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi Farabi'de durum farklıdır. Farabi mümkün, zorunlu ve mutlak önermelerin modalitesinden söz eder. O, İbn Sina ve Ebi Salt Dani'nin modalitesiz olarak kabul ettiği mutlak önermelerin modalitesine değinirken, imkansız önermelere değinmez.<sup>51</sup> Ebi Salt Dani, kıyasların modalitesini incelerken mutlak/vücudi, mümkün, zorunlu önermeleri ele alır. Önermelerin modalitesinde söz konusu ettiği imkansız önermelerin kıyaslarına hiç yer vermez. Yine Dani, zorunlu önermeler için Farabi ve İbn Sina'da olduğu gibi “vacip” kavramını kullanırken, kıyasların modalitesi kısmında “vacip” kavramını değil, “zaruri” kavramını kullanmayı tercih eder. Ayrıca modalitesiz dediği “mutlak” ve “vücudi” kavramlarından birini değil ikisini de kullanır. Buna göre Dani, Farabi'nin önermelerin modalitesinde ele aldığı zorunlu, mümkün ve vücudi önermelerden meydana gelen kıyasların modalitesi üzerinde durmakta ve bu önermelerden oluşan kıyasların verebilecekleri sonuçları tablolar halinde inceleme konusu yapmaktadır.

Ebi Salt Dani, kıyasların modalitesini tablolar halinde incelerken onlarla ilgili detaylı açıklamalar vermek yerine söz konusu kıyas şekillerinin kaç tane modunun olduğunu ve bu modların nasıl sonuç verdikleri üzerinde durur.<sup>52</sup> Ayrıca Dani, kıyasların modalitesini ele alırken tablolarda yer verdiği mutlak, mümkün ve zorunlu önermelerin döndürmelerinin nasıl yapılacağına da kısaca değinerek birer örnek verir.<sup>53</sup> Ona göre mutlak

<sup>48</sup>Ebu Salt Dani, *Kitabu't-Takvimu'z-Zihni, Islamic Philosophy* içinde, C. 81, Frankfurt, Almanya, s. 17.

<sup>49</sup>A.g.e., s. 18.

<sup>50</sup>A.g.e., s. 18. vd.

<sup>51</sup>Bkz. Farabi, *Peri Hermenias (Kitabu'l-İbare)*, s. 61.

<sup>52</sup>Bkz. Ebu Salt Dani, a.g.e., s. 29. vd.

<sup>53</sup>Döndürme (aks), “niteliğine yani olumluluk ve olumsuzluk, doğruluk ve yanlışlığına dokunmadan bir önermede yüklemi konu ve konuyu yüklem yapmaktır; döndürme yapıldıktan sonra önerme eskisi gibi doğruluğunu koruyorsa bu önermeye döndürülmüş (makus) önerme denir.” Eğer önermede doğruluk devam etmi-

önerme tümel ise tikel olarak döndürülür. Mesela, “Bütün insanlar hayvandır” önermesi “Bazı hayvanlar insandır” şeklinde döndürülür. Modalitenin durumu için başka hükümlerin var olduğunu ifade eden Dani, zorunlu önermelerin döndürmesinin mutlak önermenin döndürmesi gibi olduğunu zikreder. Ona göre mümkünlerin, mümkünün döndürmesi ve mümkün döndürme olmak üzere iki döndürmesi vardır. Mümkünün döndürmesi, şartlarında mutlak önermenin döndürmesiyle aynıdır. Buna göre tümel olumlu ve tikel olumlu önermelerin her biri iki olumlu, iki tikel ve iki mümkün olarak döndürülür. Tikel olumsuzun döndürmesi olmaz. Mümkün döndürme, önermenin cüzlerinin değişmesi, keyfiyetinin ise olduğu gibi kalması hususunda mutlak önermenin döndürmesine muhaliftir. Mesela, “Zeyd’in yürütmesi mümkündür” önermesinin döndürmesi “Zeyd’in yürümemesi mümkündür” önermesidir. Bu maddede olumlu basite ile sürekli doğrulanan önerme, olumlu maduledir.<sup>54</sup> Mümkün önermenin döndürülmesi ile mükemmel olmayan kıyasların iktirani, mükemmel hale getirilir.<sup>55</sup>

Dani, mutlak önermelerden meydana gelen kıyası, iktirani (yüklemlı) kıyasın karşılığı olarak ele almaktadır. Bunlardan oluşan kıyasları iktirani kıyasın birinci, ikinci ve üçüncü şekli olarak sıralamak yerine “mutlak önermelerden meydana gelen kıyasın birinci, ikinci ve üçüncü şeklin iktiranları” şeklinde sıralar.<sup>56</sup>

---

yorsa “döndürme (inikas)” değil, “inkilab (yer değiştirme)” olarak isimlendirilir. Bkz. Farabi, *Peri Hermetias (Kitabu'l-İbare)*, s. 44; Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 64; *Miyaru'l-İlm*, s. 126; Ebheri, *İsaguci*, Vezirhani Matbaası, 1287, s. 4; Zimmermann, F. W., *Al-Farabi's Commentry and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, London, 1981, s. 234.

<sup>54</sup>Necati Öner, *Klasik Mantık* adlı eserinde madule ve basite hakkında şu bilgileri vermektedir: “Eğer önermenin konu ve yükleminden her ikisi veya ikisinden birisi olumsuz ise, böyle önermelere “madule”; eğer konu ve yükleminden her ikisi de olumsuz olursa buna iki taraflı madule (madulet'ül tarafeyn); yalnız konusu olumsuz (menfi) olursa, konunun madulesi (madülat'ül mevzu); yalnız yüklemi olumsuz olursa buna da yüklem madulesi (madülat'ül mahmul) adı verilir. Ona göre, eğer önermeyi yapan terimler olumlu (müsbet) ise bu önermeye “muhasala” denir. “İnsan canlıdır”, “İnsan at değildir” önermelerinde olduğu gibi asıl muhasala olumlu olan önermedir, olumsuz olana ise “basite” denir. Yani “insan canlıdır” önermesi “muhasala”, “İnsan at değildir” önermesi ise basitedir.” Bkz. Necati Öner, a.g.e., s. 65-66.

<sup>55</sup>Ebi Salt Dani, a.g.e., s. 21.

<sup>56</sup>Dani, sırayla şu kıyas şekillerini modlarıyla beraber tablolar halinde ele almaktadır: Mutlak önermelerden meydana gelen kıyasın birinci şeklinin iktiranları, mutlak önermelerden meydana gelen kıyasın ikinci şeklinin iktiranları, mutlak önermelerden meydana gelen kıyasın üçüncü şeklinin iktiranları. Zorunlu ve vücudü önermelerden meydana gelen kıyasın birinci şeklinin iktiranları, zorunlu ve vücudü önermelerden meydana gelen kıyasın ikinci şeklinin iktiranları, zorunlu ve vücudü önermelerden meydana gelen kıyasın üçüncü şeklinin iktiranları. Mümkün önermelerden meydana gelen kıyasın birinci şeklinin iktiranları. Mümkün ve vücudü önermelerden meydana gelen kıyasın birinci şeklinin iktiranları, mümkün ve vücudü önermelerden meydana gelen kıyasın ikinci şeklinin iktiranları. Mümkün önermelerden meydana gelen kıyasın üçüncü şeklinin iktiranları. Mümkün ve vücudü önermelerden meydana gelen kıyasın üçüncü şeklinin iktiranları. Bkz. Ebi Salt Dani, a.g.e., s. 23 vd.

Dani gibi İspanyalı bir mantıkçı olan İbn Tumlus (1160-1223)<sup>57</sup>, önermelerin sünai ve sülasi olarak ikiye ayrıldığını, bunların her ikisinin de modaliteli olabileceklerini ifade eder. Ona göre söz konusu her iki önerme çeşidinde de konu için yüklem varlığının keyfiyetine delalet eden bir lafız bulunur. Bu lafız “modalite (cihet)” olarak isimlendirilir. Tumlus önermeler konusunu işlerken konu için mümkün, zorunlu ve mümteni olmak üzere üç modaliteden söz eder ve bunlara sırasıyla “Zeyd’in adil olması mümkündür”, “Zeyd’in adil olması zorunludur” ve “Zeyd’in adil olması imkansızdır” önermelerini örnek verir.<sup>58</sup> Ancak modal önermeler (cihatül kazaya) başlığında zorunlu, mümkün ve mutlak olmak üzere üç modalite üzerinde durur.<sup>59</sup> İbn Tumlus, söz konusu başlık altında sadece olumsuz modal önermeleri işlerken mümteni’ye değinir ve mümtenin mümkünün olumsuzlanması halinde ortaya çıkabileceğini vurgular.<sup>60</sup>

İbn Tumlus’un, modalite konusunda Farabi’yi takip ettiği söylenebilir. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi o, modalitesi bakımından önermeleri zorunlu, mümkün ve mutlak kısımlarına ayırır. Mutlak, modalite alametlerinin kendisinde yer verilmediği önermedir. Mümkün, var olması da yok olması da söz konusu olabilen şeydir. Ancak hakiki mümkün, şu anda olmayan gelecekte olabilen şeydir. Zorunlu ise mutlaka olması gereken şeydir. Zorunlu üçe ayrılır: 1. Sürekli var olan, yok olmayan zorunluluk. Buna “vücuti zorunluluk” denir 2. Konu var olduğu sürece konuda var olan zorunluluk. “Konu devam ettiği sürece konunun içeriğinin konuda olması zorunludur” gibi. 3. Yüklem varlığı devam ettiği sürece konuda yer alan zorunluluk (konudan ayrılabilen zorunluluk). Ayrılabilen arazlar gibi.<sup>61</sup>

İbn Tumlus’a göre “Zeyd zorunlu olarak yürüyendir” önermesi zorunlu, “Zeyd’in yürümesi mümkündür” önermesi de mümkündür. Mutlak önerme ise ne zorunlu ne mümkün olan önermedir. Bu önermede konu ile yüklem birleşmesi önemlidir, mesela “Zeyd yürüyendir” dediği zaman bununla Zeyd’in bilfiil yürüyen olduğu kastedilir ve bu önermede modalite alametleri dışarıda bırakılır. İbn Tumlus, bununla imkan ve zaruret olmadan yüklem konu için var olmasını kastediyor, ona göre böyle önermelere “mutlak ve vücuti” önermeler denir. Bir önerme maddesi bakımdan zorunlu olabilir, modalitesi bakımından zorunlu olmayabilir, modalitesi zorunlu olabilir, maddesi zorunlu olmayabilir. Kısaca madde ve modalite birbirinden farklı olabilir.<sup>62</sup> Mesela, “İnsanın

<sup>57</sup>Ebu Haccac Yusuf ibn Muhammed ibn Tumlus 1160’lı yıllarda İspanya’da doğmuştur. İbn Tumlus’un tıp, felsefe özellikle de mantık ile ilgilenen İbn Tumlus, 1223 tarihinde doğduğu yer olan Alcira’da vefat etmiştir. Bkz. Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London, 1964, s. 188.

<sup>58</sup>Ebi Hacac Yusuf b. Muhammed b. Tumlus, *Kitabu’l Madhal li Sanaatil Mantuk, Islamic Philosophy*, c.82, Frankfurt, Almanya, 2000, s. 89.

<sup>59</sup>A.g.e., s. 99.

<sup>60</sup>Bkz. A.g.e., s. 101.

<sup>61</sup>A.g.e., s.101.

<sup>62</sup>A.g.e. s. 99.

hayvan olması mümkündür” önermesi modalitesi bakımından mümkün, maddesi bakımından zorunludur. “İnsan zorunlu olarak hayvandır” önermesi hem maddesi hem de modalitesi bakımından zorunludur. “İnsan zorunlu olarak yürüyendir” önermesi ise modalitesi bakımından zorunlu, maddesi bakımından mümkündür. Yine Farabi’nin de işaret ettiği gibi bir önermenin modalitesi ve maddesi zorunlu olabilir; “İnsan zorunlu olarak hayvandır” ve “Üç zorunlu olarak tek sayıdır” gibi. Modalitesi ve maddesi mümkün olabilir; “İnsanın yürümesi mümkündür” gibi. Ve aynı şekilde önermenin modalitesi ve maddesi mutlak olabilir; “İnsan yürüyendir” gibi. Bu önerme ile Zeyd’in bilfiil yürüyen olduğu kastediliyorsa mutlak veya vücudidir. Zeyd’in bilfiil yürüyor olduğu ifade edilirse mümkün ve zorunluluk ortadan kalkar ancak yüklem konudan ayrılmaz. Böyle önermeler “mutlak” olarak isimlendirilir çünkü onlarda kendilerinde kesinlikle modalite şart koşulmaz. “Vücudi” olarak isimlendirilir çünkü kendisinde imkan ve zorunluluk şart koşulmaksızın varlığa delalet eder.<sup>63</sup> Mutlak önermenin “vücudi” olarak isimlendirilmesi, onun zorunluluk ve imkan şartı olmaksızın vücuda delalet etmesinden dolayıdır.<sup>64</sup>

İbn Tumlus, modalite konusunda neredeyse tamamen Farabi’yi takip etmektedir. Çünkü o da Farabi kadar ayrıntılı olmasa da modal önermelerdeki modalite ve madde ayırımına dikkat çekmekte ve örnekler vermektedir. Yine “mutlak” ve “vücudi” önerme tanımları neredeyse Farabi’nin tanımlarının aynısıdır. İbn Tumlus, Farabi ve Gazâlî’de olduğu gibi kıyasların modalitesine değinmemektedir.

### Sonuç

İlk dönem İslâm mantıkçılarının modalite anlayışı zaman zaman birbirlerinden farklılık arz eder. İbn Sina da olduğu gibi önermelerin modalitesi zorunlu, mümkün ve imkansız olarak kabul edenler olduğu gibi Farabi’nin çizgisini takip edenler de vardır. Mesela Ebi Salt Dani, önermelerin modalitesi konusunda İbn Sina’yı takip ederken kıyasların modalitesinde imkansız önermelerden meydana gelen kıyasları inceleme konusu yapmamaktadır. Yine İbn Tumlus önermelerin modalitesi konusunda tamamen Farabi’yi takip etmektedir. Bazı yerlerde neredeyse aynı cümleleri kullanmaktadır. İslâm dünyasının önemli filozoflarından biri olan Gazâlî ise önermelerin konusunda İbn Sina’yı takip etmekte kıyasların modalitesine ise hiç değinmemektedir. Farabi ve İbn Tumlus’un mutlak önerme ile eş anlamda kullandıkları vücudi önermeleri ise tıpkı İbn Sina gibi zorunlu önermeler altında incelemektedir.

<sup>63</sup>A.g.e., 100.

<sup>64</sup>Köz, a.g.e., s. 170

**KAYNAKÇA**

- Ahmet Cevdet, *Miyar-ı Sedat, Mantık Metinleri 2* içinde (haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998.
- Aristoteles, *Organon II, Önerme*, (Çev.: H. Ragıp Atademir), İstanbul 1996.
- ....., *Organon III, Birinci Analitikler*, (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul 1996.
- Atademir, H. Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974.
- Bolay, M. Naci, *İbni Sina Mantığında Önermeler*, İstanbul, 1994.
- Çağrıncı, Mustafa, "İbn Teymiyye Bakışıyla Gazali-İbn Rüşd Tartışması", *İslami Tetkikler Dergisi*, C. IX, (Ayrı Basım).
- Dani, Ebu Salt, *Kitabu't-Takvimu'z-Zihn, Islamic Philosophy* içinde, C. 81, Frankfurt, Almanya.
- Durusoy, Ali "Kıyas Maddesi", *D.İ.A.*
- Ebi Hacac Yusuf b. Muhammed b. Tumlus, *Kitabu'l Madhal li Sanaatil Mantık, Islamic Philosophy*, C. 82, Frankfurt, Almanya, 2000.
- Ebheri, *İsaguci*, Vezirhani Matbaası, 1287.
- ....., *Keşfü'l-Hakaik*, (tahk. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul, 1998.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa, 1999.
- Farabi, *Peri Hermenias (Kitabu'l-İbare)*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990.
- Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır, 196.
- ....., *Mihakku'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994.
- ....., *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1961.
- İbn Sina, *en-Necat*, (tahk. Sabri el-Kurdi), Mısır, 1938 (1357).
- Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000.
- Öner, Necati, "Klasik Mantıkta Modalite: Modal Önermeler", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C.XV, 1967.
- ....., *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999.
- ....., *Klasik Mantık*, Ankara, 1996.
- Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, London, 1964.
- Saidi, Abdül Müteal, *Tecdidu İlmi'l-Mantık fi Şerhi Hubeysi ala't-Tezhib*, trz, 3. Bsk. Kahire.
- Ülken, H. Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942.
- Zimmermann, F. W. *Al-Farabi's Commentry and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, London, 1981.



**Abstract: *Muslim Logicians' Approach to Modality in the Classical Period***

This study explores the modal propositions and modal syllogisms of Muslim logicians such as Farabi, Ibn Sina, Ghazali, Abu Salt al-Dani and Ibn Tumlus. Although they all discuss the modal propositions, only Ibn Sina and Abu Salt al-Dani consider modal syllogisms important and examines all kinds of them in details. The study begins with the survey of all types of modal propositions, which can be classified in four main categories: absolute, possible, necessary, impossible. Then it gives early Muslim logicians' definition of absolute, possible, necessary and impossible propositions.

**Keywords:** Modal, possible, necessary, impossible, absolute, syllogism, logic, proposition.

## MEVLANA VE KARL JASPERS'İN BENZEŞEN İNSAN ANLAYIŞI

Hasan ÇİÇEK\*

### Giriş

İnsan, tarih boyunca hem dış alem, hem de kendisi üzerine düşünmüş ve araştırmalar yapmıştır. Hatta düşünce tarihinin belli dönemlerinde insan üzerine düşünme, dikkatleri insana çekme yoğunlaşır. Böylece düşünce tarihi boyunca insanın özellikleri ve nitelikleri üzerinde kafa yorulmuş ve insanla ilgili farklı anlayışlar ortaya konmuştur.<sup>1</sup> Bu yüzden başlı başına bir alan olarak *insan felsefesi* gelişmiş, insan da felsefenin ve bilimin konusu yapılmıştır. Örneğin İlk Çağda sofistlerle başlayan, Sokrates(M.Ö.469-399)'le devam eden Yeniçağda da Descartes (1591-1650), Hume (1711-1776), Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831), Nietzsche (1844-1900) vb. filozoflarca da dikkat çekilen insan ve sorunlarına ilgi duyma eğilimi, 20.yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren sistemli bir felsefe dalına dönüşür ve *insan felsefesi*<sup>2</sup> en itibarlı felsefe alanlarından biri olur. Bunun için insan felsefesinin de diğer felsefe dalları gibi uzun bir gelişme tarihi vardır.<sup>3</sup>

Batıda yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle iki dünya savaşından sonra insanın uğradığı yalnızlaştırıcı, sefil, biçare, bunalmış ve aşağılayıcı durum karşısında, isyan bayrağını dalgalandıran egzistansiyalist filozoflar da dikkatleri insana ve sorunlarına çekmek isterler. Bu nedenle egzistansiyalizm bir insan felsefesi olarak da anılır.<sup>4</sup>

Çok erken tarihlerde İslam dünyasında da insana ve özelliklerine dikkat çeken düşünürlerden söz edilebilir. Tasavvufu bir düşünme biçimi olarak benimseyen düşünürler, insanla ilgili fikirler etrafında yoğunlaşarak, daha çok "*insan gerçekliğinin aşkın boyutunu dile getirirler*".<sup>5</sup> Kültürel arka plandaki farklılık göz ardı edilmeksizin, böylesi bir bakışın zaman zaman batıda da ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Bu nedenle değişik zaman ve mekanda ortaya çıkmalarına rağmen tasavvuf ve varoluşçuluk gibi farklı bu iki anlayışın önde gelen temsilcilerinin insan konusundaki görüş-

\*Dr. Araştırma Görevlisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

<sup>1</sup>Doğuda ve batıdaki farklı insan anlayışları üzerine özgün bir tahlil için bkz. Necmettin Tozlu, *İnsandan Devlete Eğitim*, Ankara, 2003, s.15-55.

<sup>2</sup>Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 1988, s.13-17.

<sup>3</sup>Bkz. Mengüşoğlu, a.g.e., s.17

<sup>4</sup>Bkz. Karl Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, 5.aufgabe, Berlin-Newyork,1979, s.138.

<sup>5</sup>Necmettin Tozlu, a.g.e., s.15

leri benzerlik arz edebiliyor. Bu meyanda ele alacağımız Mevlana (1207-1273) ile Karl Jaspers (1883-1969)'in insana bakışlarında bu tür bir paralellik bulmak mümkün olduğundan, insan konusundaki görüşleri arasındaki benzerlikler bu araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Öncelikle her iki düşünürün insan anlayışlarına kısaca değinilecek ve daha sonra konuyla ilgili benzerliklere dikkat çekilecektir.<sup>6</sup>

### Mevlana'ya Göre İnsan

Mevlana için insan, bütün problemlerine rağmen varlıkların en değerlisidir.<sup>7</sup> Bu konudaki görüşlerini kutsal referanslarla destekler, insanı tanımada ayet ve hadislerin göz önünde bulundurulmasını tavsiye eder. Örneğin "*Vettini Suresi'ndeki 'insanı en güzel şekilde yarattık' ayetini oku*"<sup>8</sup> önerisinde bulunarak insanın ne kadar değerli ve onurlu olduğunu belirten kaynaklara dikkat çeker. O, insanın farklılığını ve değerliliğini bir beyitte ne güzel dile getirir: "*Ey dost, en değerli inci candır. En güzel şekil olan insan şekli, arştan da üstündür, düşünceye de sığmaz.*"<sup>9</sup> O, aslında bunu hakkıyla ifade etmenin zorluğunun şuurundadır. Bunu, "*bu paha biçilmez şeyin değerini söylesem ben de yanarım, duyan da yanar*"<sup>10</sup> dizesiyle vurgular. Çünkü onun düşünce sisteminde insan, Aşkın olandan bir öz taşır. Düşünürüz, "*Allah Adem'e kendi ruhundan üfledi*" ayetinden esinlenerek, bu durumu, "*bizim vasfımız da onun vasfından bir örnektir*"<sup>11</sup> diye dile getirir. İnsanın Yaratıcıdan bir öz taşıdığını kanıtlamak için, ilginç benzetmeler yapar. Bir diğer beyitte şu değerlendirmeye yer verir: "*Yaratıcı Tanrı da, kendisine şükür ve hamdedilmesini ister. Bu yüzden insanın huyu da böyledir. O da kendisinin öğülmesini diler.*"<sup>12</sup> Bununla birlikte Mevlana, insan-Allah ilişkisini/benzeşmesini, "*Tanrı şah damarından yakındır insana*"<sup>13</sup> diyerek, insanın Aşkın olana yakınlığını, özde birlikteliğini vurgular.

<sup>6</sup>Jaspers'in Mevlana'dan etkilendiği gibi bir iddiamız bulunmamaktadır. Bu konuda her hangi bir zorlamaya da gerek yoktur. Burada sadece iki filozofun düşünceleri arasındaki benzerliğe dikkat çekilmek istenmektedir. Fakat Mevlana'nın eserlerinin erken tarihlerde; daha 19. Yüzyılın başlarında Almanca'ya ve diğer batı dillerine çevrildiği düşünülürse (bkz. Annemarie Schimmel, "Garbin Mevlana Görüşü", *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.3, Sayı: III-IV, Ankara, 1954, s.27-29. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Çiçek, "İki Sevgi Filozofu: Mevlana Ve Jaspers"), Jaspers'in Mevlana'dan habersiz olmadığı varsayılabilir.

<sup>7</sup>Mevlana'nın insan anlayışı hakkında daha geniş bilgi için kısa bir literatür: M.M.Şerif (Editör), *İslam Düşüncesi Tarihi, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan*, C. 3, İstanbul, 1991, s.43-61; Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, 4.Baskı, Ankara, 2001, s.43-115; Vedat Genç, *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, İstanbul, 1994, *Mevlânâ Bilgi Şöleni Sempozyum Bildirileri*, Ankara 2000, Kültür Bakanlığı Yayınları.

<sup>8</sup>Mevlana, *Mesnevi C.VI*, çev. Veled İzbudak, İstanbul, 1991, s.83

<sup>9</sup>A.g.e., C.VI, s.83

<sup>10</sup>A.g.e., C.VI, s.83

<sup>11</sup>A.g.e., C.IV, s.98

<sup>12</sup>A.g.e., C.IV, s.68

<sup>13</sup>Mevlana, *Mesnevi C.VI*, s.187

İnsan böylesine bir öz taşıyınca, hayvan karşısında da melek karşısında da üstün bir yere sahip olmaktadır. İnsanın diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğünü Mevlana, eserlerinde defalarca vurguladığı gibi, bir hadisten esinlendiğini belirterek, Tanrı'nın yarattığı üç tür varlıktan söz eder<sup>14</sup>; bunların, melekler, insanlar ve hayvanlar olarak sınıflandırıldığını; meleklerin tamamıyla akıldan, bilgiden ve cömertlikten ibaret olduğunu, secdeden başka bir şey bilmediklerini, yaradılışlarında hırs ve hevanın olmadığını, mutlak nur olduklarını ve Tanrı aşkıyla dirildiklerini anlatır. Hayvanlar ise bilgisizdir, ot otlamakla semirirler. "*Onlar ahırdan ve ottan başka bir şey görmezler, kötülükten, yücelikten, iyilikten gafilirdir.*"<sup>15</sup> İnsanlar ise "*yarı yaradılışları bakımından meleklerdir yarı yaradılışları bakımından da hayvan.*"<sup>16</sup> İnsan her iki yaratığın da özelliklerini taşır, ama onlardan farklı olarak tercihte bulunma/seçme yeteneğiyle donatıldığından, iradeye dolayısıyla özgürlüğe sahip kılınmıştır. Zaten üstünlüğü de buradan gelmektedir. Mevlana'ya göre, melek ve hayvan savaştan, çekiştan anlamaz, istirahat ve huzur içindedir.<sup>17</sup> Fakat insan bir sınama yüzünden çatışmayı yaşar. Bu çatışmanın yarattığı durumu, "*Ademoğlu şaşılacak bir macundur, üstünlerden de üstün olduğu halde aşağılık âleminde*"<sup>18</sup> şeklinde açıklarken, insanın içinde bulunduğu zor duruma da dikkat çeker. Ama kötü (hayvanî) tarafına rağmen, kurtulması kendi elindedir. Çünkü o, kurtuluşunu sağlayacak bir donanıma da sahiptir.

Bunun sebebi insanın düşünen ve akleden bir varlık olmasıdır. Mevlana'nın deyimiyle "*insan düşünmeden ibarettir.*"<sup>19</sup> Düşünen varlık olması nedeniyle yanlış ile doğruyu birbirinden ayırma konusunda avantajlı bir yere sahiptir. Bu da onu değerli kılan bir özelliktir. Bu nedenle Mevlana, define arayan insanın hal-i pür melaline bakıp, asıl definenin kendisi olduğunu<sup>20</sup> söylerken de, onun değerine dikkat çeker. Başka beyitlerde insanın değerini, "*Âlemden maksat insandır*"<sup>21</sup> ya da "*Her insan büyük bir alemdir*"<sup>22</sup> biçiminde dile getirir.

Mevlana'da insanın dış görünüşü, fiziği değil; esası, iç âlemi önemlidir. Şu beyitte vurgulanan budur: "*Can, apaçık olduğundan, pek yakın olduğundan görünmez; insan, içi su ile dolu, dışı kupkuru küp gibidir.*"<sup>23</sup> Mevlana konuyla ilgili görüşünü kavi

<sup>14</sup>A.g.e., C.IV, s.122

<sup>15</sup>A.g.e., C.IV, s.123

<sup>16</sup>A.g.e., C.IV, s.123

<sup>17</sup>A.g.e., C.IV, s.123

<sup>18</sup>Mevlana, *Mecalis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, çev ve haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya, 1965, Konya Turizm Derneği Yayını, s.100

<sup>19</sup>Mevlana, *Fîhi Mâfih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul, 1990, s.xiv

<sup>20</sup>Bkz. Mevlana, *Mesnevi* C.VI, s.179

<sup>21</sup>A.g.e., s.45

<sup>22</sup>Mevlana, *Fîhi Mâfih*, s.xiv

<sup>23</sup>Mevlana, *Mesnevi* C. I, s.91

kılmak için, meyvelerle benzerlik kurarak bu durumu açıklar:

“Her meyvenin içi, kabuğundan iyidir. Teni de kabuk, sevgiliyi içi bil!

İnsan pek latif bir içe maliktir. İnsansan bir an olsun onu ara!”<sup>24</sup>

Yine başka bir beyitte insanın içsel özelliğini hayvanla karşılaştırarak anlatır: “Öküzün rengini dışından, insanın rengini, sarı, kırmızı... her neyse içinden ara!”<sup>25</sup>

Bu iç âlem ona göre bilinemez de değildir; ancak yansımalarıyla için neliği anlaşılır. Bunları Mevlana bir beyitte dile getirir: “İş ve söz, için tanıklarındır. Bu ikisine bak da için nasıldır, anla”<sup>26</sup> Bu nedenle insanın iç aleminin yansıması olarak eylem ve sözleri ön plana çıkar. İnsan Öğrendiği doğru iyi ve güzeli, eylemle ve sözle ortaya koyarak bireysel ve toplumsal görevini yerine getirir. Böylece kendini ve toplumu bilgilendirir ki, öğrendiklerinin kaynağı Aşkın olunca yararlı olur. Mevlana, “Toprağa mensup insan Hak’tan ilim öğrendi ve o bilgi ile yedinci kat göğe kadar bütün alemi aydınlattı”<sup>27</sup> diyerek insanın bilgi kaynağı itibariyle de kutsal bir referanstan yararlandığını ve bu nedenle de üstün olduğunu ifade eder.

### Jaspers’e Göre İnsan

Jaspers’in felsefesinde insan, ‘dünya’ (welt), ve ‘Aşkınlık’ (Transzendenz) ile beraber ele alınan üç temel varlık alanından biridir.<sup>28</sup> Bu temel kategoride ‘Ben Varlık’ (Ichsein)<sup>29</sup> olarak karşımıza çıkan ‘insan’, Jaspers’e göre evren üzerine düşünen, bilgisi olan ve evreni araştırabilen olağanüstü bir varlıktır.<sup>30</sup>

Jaspers’in insan için, ‘genel bilinç’ (Bewusstsein überhaupt); ‘tin’ (Geist); ‘varlık olarak insan’ (dasein) ve ‘varoluş’ (existenz) olarak saydığı dört varlık biçimi<sup>31</sup> onun insan anlayışının temelini oluşturur. ‘Genel bilinç’ (Bewusstsein überhaupt), “ortak olan, herkeste aynı olan bilinçtir.”<sup>32</sup> İnsanda algılamayı sağlayan ‘genel bilinç’ tir. Her bir varlık biçimi belli nitelikleri kuşattığından, genel bilinç de anlama yetilerimizi kuşattığı için, bir kuşatan olarak<sup>33</sup> adlandırılır. ‘Genel bilinç’ bazen de genel düşünme öznesi<sup>34</sup> olarak nitelendirilir.

<sup>24</sup>A. g. e., C.III, s.279

<sup>25</sup>Mevlana, *Mesnevi* C. I, s.61

<sup>26</sup>Mevlana, *Mesnevi* C. V, s.23

<sup>27</sup>Mevlana, *Mesnevi* C.I, s.82

<sup>28</sup>Jaspers, varlığı, “Nesnel varlık” (objektsein), “Ben varlık” (Ichsein) ve “Kendinde Varlık” (Ansichsein) şeklinde ayırarak, genel olarak üç tarz varlıktan söz eder. Bkz. Jaspers, *Philosophie I Philosophische Weltorientierung*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956, s.4

<sup>29</sup>Jaspers, *Philosophie I*, s.4

<sup>30</sup>Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.43

<sup>31</sup>Örnek, “Bilimde, Felsefede Ve Politikada Jaspers”, s.56

<sup>32</sup>Jaspers, *Von der Wahrheit*, 4.Auflage, München-Zürich, 1991, s.65

<sup>33</sup>Jaspers, *Vernunft Und Existenz*, s.39

<sup>34</sup>Jaspers, *Kleine schule Des Philosophischen Denkens*, s.49

Onun insan anlayışında 'tin' (*geist*), insan yaşamına yön veren<sup>35</sup> bir nitelik olduğu gibi, bir 'kuşatan'<sup>36</sup> olarak insan canlılığını, hayatiyetini kapsayan özellikleri ifade eder.

İnsanı ifade eden bir diğer varlık biçimi olan ve sözcük anlamıyla, 'mevcut olmak, hazır olmak'<sup>37</sup>, *orada, burada olmak*' şeklinde Türkçe'ye çevrilebilecek 'dasein', Jaspers'in felsefesinde insanın bilime konu olan yanını, bir varlık olarak onun yalın, varoluş olmadan önceki halini; başka bir ifade ile sıradan insanı, henüz kendi bilincine varmamış bireyi ifade eder.<sup>38</sup> 'dasein' farklı bireylerden oluşsa da<sup>39</sup> diğer bireylerle ortak özelliklere sahip olduğundan, o da insanın nesnel yanını teşkil eder. Onun bilinçsizliğini Jaspers, "dasein kendi üzerine bir şey bilmemektedir"<sup>40</sup> şeklinde ifade ederek bu halin aşılması gerektiğine dikkat çeker.

Böylece 'dasein', bilimlerin araştırma nesnesi; 'genel bilinç', bilen, tanıyan bir anlama yetisi; ve 'tin' de insan yaşamına yön veren ve ideler sahibi olan<sup>41</sup> birer ortak insani biçim olarak karşımıza çıkar. İnsan bu özelliklerinin dışında da bazı niteliklere sahiptir.

Bu üç varlık biçimi yanında her insanda ortak olmayıp, kişiye özgü olan, başkalarıyla paylaşılabilen, bu yüzden de tamamıyla öznel olan özellikleri ifade eden varlık biçimi olarak 'varoluş', bütün diğer varoluşçular gibi Jaspers'in de üzerinde durduğu kavramdır. Çünkü "insan, varoluş olarak biricik(tek)tir"<sup>42</sup> bu nedenle insanın da temel hedefi 'dasein' durumunu aşarak, 'varoluş' durumuna ulaşmak, 'varoluş' olarak, her şeyin sebebi olan 'Aşkınılık'tan dolayı kendi kendisinin bilincine erişmek olmalıdır.<sup>43</sup>

İnsan nedir? Sorusuna Jaspers, "insan gövde olarak fizyoloji, tin olarak ruh bilim, toplum varlığı olarak toplumbilimce araştırılan bir varlıktır"<sup>44</sup> şeklinde cevap verir. Ama ona göre, "insanın varoluşu bir doğa olayı gibi"<sup>45</sup> sürmediğinden, insanın bu durumunu bilim, bir doğa olayı gibi ele alıp inceleyemez. Farklı bilimler konuları gereği, insanın bir yanını ele alıp incelediklerinden dolayı insanı bütünlüğü parçalarlar. Bu yüzden bilimin ulaştığı sonuç insanla ilgili gerçekliği bize veremez. Çünkü insan daima kendi hakkında bilebileceğinden daha fazla bir varlıktır.<sup>46</sup> Buradan da insanın, diğer doğal nesne ve olaylardan farklı olduğu ortaya çıkar. İnsanlar, psikoloji ve sosyoloji sayesinde

<sup>35</sup>Örnek, "Bilimde, Felsefede ve Politikada Jaspers", s.56

<sup>36</sup>Jaspers, *Vernunft und Existenz*, s.40

<sup>37</sup>Karl Steuwerwald, *Almanca Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1993, s.139

<sup>38</sup>Daha geniş bilgi için bkz. Jaspers, *Die Geistige Situation der Zeit*, Berlin-Newyork, 1979, s.37; Jaspers, *Philosophie*, Band: II, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956, s.2; Jaspers, *Von Der Wahrheit*, s.54

<sup>39</sup>Jaspers, *Kleine schule Des Philosophischen Denkens*, s.49

<sup>40</sup>A.g.e., s.48

<sup>41</sup>Örnek, "Bilimde, Felsefede ve Politikada Jaspers", s.56

<sup>42</sup>Jaspers, a.g.e. s.81

<sup>43</sup>Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.49-50

<sup>44</sup>Jaspers, *Philosophie III*, s.186; Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.85

<sup>45</sup>Jaspers, *Die Geistige Die Geistige Situation Der Zeit*, s.94

<sup>46</sup>Jaspers, *Die Geistige Die Geistige Situation Der Zeit*, s.135; Jaspers, *Philosophie III*, s.186; Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.107-108; Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.86, Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s.75

de araştırılabilir olan nesneden daha fazla bir olguyu ifade eder.<sup>47</sup> Bu yüzde bilim yalnız başına insanı açıklamada yeterli değildir.

Filozofa göre, çeşitli ideoloji ve teoriler de insanın bir tek yönünü görerek, sadece kendi bakış açılarıyla olguyu değerlendirdikleri için, neticede hakikate uzak düşer ve onu açıklamada yetersiz kalırlar.<sup>48</sup> Örneğin ırk teorilerinde insan özel bir tür olarak; Psikanalizde kendi bilinçaltı ve onun etkileri düzeyinde, Marksizm'e göre ise üretici bir canlının başarısı olarak kendi üretimiyle doğaya egemen olan, toplum yaşamını sağlayan bir varlık şeklinde görülür. Oysa ki insanın tarihi vardır, bu tarih dolayısıyla kendi biyolojik kalıtı yerine, geleneğin verdiğiyle de iş görür. Onun değerleri, gelenekleri, erdemleri, vardır. İradesi olduğundan, onu özgürlüğü yönlendirir.<sup>49</sup> Bu nedenle, insanı sadece biyolojik kalıtı ile veya bilinçaltı ile görmek insanın sadece bir yanını görmektir. Jaspers haklı olarak bu tür anlayışları, derinliksiz ve hakikatten uzak görmektedir.

Jaspers, insanın evrendeki merkezi konumunu ve özel yerini, "üzerinde konuştuğumuz her şey insanda buluşur: tabiat, tarih kuşatan"<sup>50</sup>, sözleriyle dile getirirken; "ilkin maddeden biçimlendirilmiş canlılar olarak, hayvanların bir türü olarak tabiata dahiliz"<sup>51</sup> diyerek, insanın biyolojik yanını; "düşünen, davranışta bulunan ve yaratan varlıklar olarak tarihin içindeyiz ki, onu meydana getiririz ve aynı zamanda ona teslim oluruz"<sup>52</sup> diyerek de onun düşünsel yanını vurgular. Ona göre, her ne kadar insan psiko-fizik olarak, hayvan türlerinden biri olsa da, o hayvan gibi sorgusuz sualsiz, sadece biyolojik bir varlık (dasein) gibi yaşayamaz.<sup>53</sup> Çünkü insanın diğer canlılarla ortak özellikleri olduğu gibi, onlardan farklı olan ve onu üstün kılan özellikleri de vardır. Örneğin, insanda utanma vardır, hayvanda yoktur.<sup>54</sup> Bu yüzden Jaspers, insanın evrim geçirmiş "bir hayvan türü olarak" kabul edilmesinin ve algılanmasının insanın üstünlüğüne hanel getireceği görüşündedir.<sup>55</sup> Düşünen bir varlık olarak insan, merak eder, soru sorar, irdeler, sorgular, ya da yaptıklarını tahlil ederek, değerlendirme süzgecinden geçirerek, yapıp ettiklerinden sorumluluk duyduğunu ortaya koyar.

Jaspers'in insan anlayışında önemli bir soru da şudur: "Biz herkesi insan olarak kabul ediyor muyuz, yoksa etmiyor muyuz?"<sup>56</sup> Ona göre başkalarını hor görmek ya da insan olarak kabul etmemek, insanın kendine, cinsine ihanetidir. Çünkü, herkes bizim gi-

<sup>47</sup>Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.107-108

<sup>48</sup>Bkz. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.87

<sup>49</sup>Jaspers, *Die Geistige Die Geistige Situation Der Zeit*, s.94; Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.88

<sup>50</sup>Jaspers, *Felsefi Düşününün Küçük Okulu*, s.57

<sup>51</sup>A.g.e., s.57

<sup>52</sup>A.g.e., s.57

<sup>53</sup>Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.147

<sup>54</sup>Jaspers, *Felsefi düşününün Küçük Okulu*, s.149

<sup>55</sup>Bkz. Jaspers, *Von Der Wahrheit*, s.101-102

<sup>56</sup>Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.94

bi insandır ya da bütün insanlar sadece insandırlar ve bize eşittirler.<sup>57</sup> Dolayısı ile insanın en küçüğüyle ve en büyüğüyle de biraz akrabalığımız vardır.<sup>58</sup> İnsanı insan olarak eşit görmemek konusunda Jaspers hiçbir mazeret kabul etmeyerek, insanın dinsel, etnik ve cinsiyet ayrımına tabi tutulmasını red eder. Ona göre insan oluş, onun cinsine yeğlenmesini sağlar; *erkek ve kadın ilkin insandırlar, sonra iki ayrı cinstirler.*<sup>59</sup> Bu nedenle insan, insanın kıymetinin ve birbirine muhtaç olduğunun bilincinde olmalı, çünkü *“bizim özgürlüğümüzün kaynağı, aslında insanların da yaşam kaynağı olan, insanların insan olarak birbirlerine bağlılığıdır.”*<sup>60</sup>

O halde baştaki soruya tereddütsüz verilecek cevap olumlu olmalıdır. Jaspers’in bu konudaki tavsiyesi şudur: *“Herkesi insan olarak kabul edersek, o zaman başka türlü inanlanları düşman olarak görmemeliyiz; ya da onlar yokmuş gibi davranmamalıyız, veya yok olmalarını arzu etmemeliyiz; çünkü biz, diğer insanlarla birlikte insanız.”*<sup>61</sup> İnsan haysiyetine yakışanı Jaspers’e göre, Kant ifade etmiştir: İnsan, başka insanlar tarafından yalnız araç olarak kullanılmamalıdır. Her insanın kendisi amaçtır.<sup>62</sup> İnsan bu onur ve sorumluluğun farkında oldukça insan olmanın değerini ve anlamını kavrar.

Düşünürümüze göre, insana bu sorumlulukları yükleyen, insanla ilgili metafizik bir boyut vardır. Jaspers’in açıklamasıyla: *“Varoluş olarak biz, eşyanın temeli olan Aşkın’la ilişkimizde kendimiz oluruz.”*<sup>63</sup> Bu nedenle *“varoluş yokluktan gelmez; o Aşkın varlığın önündedir.”*<sup>64</sup> Öyleyse, *“ben’im, Aşkın varlıkla ilgilidir, ona dayanır.”*<sup>65</sup> İnsan varoluşunu Aşkın varlığa borçludur. Çünkü, *“varoluşun mümkün olması Aşkın varlıktan dolaydır.”*<sup>66</sup> Jaspers, insanın tesadüf eseri ve başıboş olmadığını başka bir varlık tarafından yaratıldığını, *“ben kendimi yaratmadım, asıl kendim olduğumda kendimin bana armağan edildiğini biliyorum”*<sup>67</sup> şeklinde açıklar.

### **Mevlana Ve Jaspers’in İnsana Bakışlarındaki Benzerlikler**

Mevlana ile Jaspers’in insan konusundaki görüşlerini genel hatlarıyla belirttikten sonra aralarındaki benzerliklere geçelim. Jaspers de insanı eşref-i mahlukat olarak gören anlayışa yakın durur. Onun insan hakkındaki bazı değerlendirmeleri Mevlana’ya ilham

<sup>57</sup> Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.63

<sup>58</sup> Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.62

<sup>59</sup> Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.155-156

<sup>60</sup> Jaspers, “Vom Lebendigen Geist Der Universität”, s.182

<sup>61</sup> Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.94

<sup>62</sup> A.g.e., s.67

<sup>63</sup> A.g.e., s.50

<sup>64</sup> Jaspers, *Von Der Wahrheit*, s.621

<sup>65</sup> Jaspers, a.g.e. s.632

<sup>66</sup> Jaspers, *Von der Wahrheit*, s.631

<sup>67</sup> Jaspers, *Von der Wahrheit*, s.110; Ayrıca Hans Saner’in bu konudaki yorumu için bkz. Hans Saner, *Karl Jaspers, In Selbstzeugnissen Und Bilddokumenten*, 10. Auflage, Reinbek bei Hamburg, 1996, s.96



kaynağı olan, “*and olsun ki, biz insanoğlunu üstün kıldık*”<sup>68</sup> ayetini çağırıştırır. Mevlana'nın insanı hayvan ve meleklerden ayırması; bu anlamda varlıkları üçlü bir tasnife tabi tutup, bununla yetinmeyerek onlardan üstün tutmasına benzer biçimde, Jaspers de insanı bu varlıklar karşısında üstün görmektedir. Örneğin Jaspers “*insan, sadece hayvan karşısında değil, melekler karşısında da seçkindir (kusursuzdur)*”<sup>69</sup> demektedir. Bu ifade Mevlana'nın konuyla ilgili varlık tasnifini andırır: “*Yaratıklar üç kısma ayrılır: Birincisi meleklerdir, bunlar sırf akıldır; ikincisi hayvandır, bunlar sırf şehvettir, kötülükten kendilerini alıkoyan akılları yoktur; geriye akıl ve şehvetten mürekkep insan kalır*”<sup>70</sup> Mevlana'ya göre, melek bilgisiyile; hayvan da bilgisizliğiyle kurtulur; insanoğlu bu ikisi arasında seçim yapmak durumunda kalır.<sup>71</sup> Böylece seçmek/karar vermek sorumluluğuna<sup>72</sup> sahip olduğu için diğer varlıklardan üstün olur.<sup>73</sup> Karar verme sorumluluğu aynı zamanda özgürlük sorumluluğudur. Zaten Jaspers ekler; “*insan olma, özgürlük ve Tanrı ile bağlantılıdır.*”<sup>74</sup> Ona, özgürlük sorumluluğunu veren Tanrı olduğuna göre, insan Tanrı'dan dolayı özgürdür ve üstünlüğü buradan gelir.

Her iki düşünüre göre de, insanın bu dünyanın dışında bir kaynağı vardır. Bu konuda Mevlana, “*Sen su değilsin, toprak değilsin, başka bir şeysin sen. Balçık dünyadan dışarıdasın, yolculuktasın sen*”<sup>75</sup> derken, Jaspers de “*sanki aynı zamanda tabiatın ve tarihin dışından gelmişizdir ve kökenimiz oradadır*”<sup>76</sup> der. Aynı zamanda insanın kökeni ile ilişkisi sona ermiş değildir. İnsan geldiği yere özlem içindedir, bu nedenle oraya yönelmek ister. Jaspers bu durumu, Mevlana'nın “*aslından uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar*”<sup>77</sup> beyitine benzer biçimde, “*ve hedefimiz o geldiğimiz yerde bulunmaktadır*”<sup>78</sup> şeklinde dile getirir ve ünlü idealist Alman filozof Schelling(1775-1854)'in, “*çünkü insan yaratışın başında oradaydı*”<sup>79</sup> sözünü bu görüşlerine dayanak yapar.

<sup>68</sup>Kur'an, İsra, 17/70

<sup>69</sup>Jaspers, *Kleine schule Des Philosophischen Denkens*, s.57. Bu konuda benzer bir çok açıklama vardır: “*Allah, meleklerle sadece akıl; hayvana, sadece heva vermiş; insana ise her iki özelliği de vermiştir; insan bu yüzden seçkindir*” şeklindeki bir açıklama için bkz. Ez Zeylai Osman Bin Ali, *Tebyinü'l Hakaik Şerhu Kenzid Dekaik*, C.V, Bulak (Mısır), 1315, s.191

<sup>70</sup>Mevlana, *Fihî Mafih*, çev.Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul, 1990, s.122; ayrıca insanın melek ve hayvan karşısında seçkin olmasının karşılaştırmalı açıklaması için bkz.Mevlana, *Mesnevi C.IV*, çev.Veled İzbudak, İstanbul, 1991, s.122-125

<sup>71</sup>Mevlana, *Fihî Mafih*, s.123

<sup>72</sup>İnsan ve sorumluluğu konusunda özgün bir değerlendirme için bkz. Murtaza Korlaelci, “İnsan ve Sorumluluğu”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:34, Ankara, 2001, s.11-25

<sup>73</sup>Mevlana, *Mesnevi C.VI*, çev.Veled İzbudak, İstanbul, 1991, s.13

<sup>74</sup>Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.87

<sup>75</sup>Mevlana, *Rübailer*, s.205

<sup>76</sup>Jaspers-Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu, s.58

<sup>77</sup>Mevlana, *Mesnevi I.s.1*

<sup>78</sup>Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.58

<sup>79</sup>A.g.e., s.58

Mevlana'nın, "alemden maksat insandır"<sup>80</sup> ya da Şeyh Galib(1757-1799)'in, "Hoşça bak zatına kim zübde-i alemsin sen"<sup>81</sup> sözünü hatırlatırcasına, Jaspers, "İnsan mikrokosmos'tur"<sup>82</sup> der. Jaspers bununla hem insanın evrene benzerliğini hem de insanın evrendeki değerini ifade eder. Ve Jaspers biraz daha ileri giderek "dünyadaki tek gerçekliğin insan"<sup>83</sup> olduğunu ifade eder.

Jaspers'e göre biz, yalnız bilinçli değiliz, bilakis kendi kendimizin bilincindeyiz;<sup>84</sup> yani "bende, benden içeri"<sup>85</sup> olan "ben" in de farkındayız. Dünyadaki başka varlıklarda değil, sadece insanda, kendi kendinin bilinci mevcuttur.<sup>86</sup> Buradan anlaşılıyor ki düşünme, kendi kendisini de düşünebilmektedir.<sup>87</sup> Böylece insan sadece dışarıdaki hakikati değil, içindeki hakikati de keşfedebilmekte ve dışarıya yansıtabilmektedir. Çünkü der Jaspers, "hakikati görmeye çalışmak insanın değeridir."<sup>88</sup>

Karşılaştırdığımız iki düşünür de önemsedikleri bilginlerin insanlara öncülük ve örneklik etmeleri itibarıyla yöneticilerle ilişkilerini önemseyip, bu konuda bilgin-yönetici ilişkilerinin seviyesinin çok iyi korunması gerektiğini ısrarla vurgularlar. "İnsanlar, bilecek veya bilmeyerek, bilgin olanın ışığından ve aksinden yardım görürler"<sup>89</sup> diyen ve toplumdaki bu rolünden dolayı aydının tavırlarının önemli olduğunu farkında olan Mevlana, bilginlerin çıkar karşılığında yöneticilerden himmet beklememelerini öğütler.<sup>90</sup> Bu anlamda Mevlana, bilginlere, 'yöneticilerin ayağına gitme' olarak anlaşılacak davranışlardan kaçınmayı salık verir ve bu konuda, "bilginlerin kötüsü emirleri ziyaret eden, emirlerin iyisi bilginleri ziyaret edendir"<sup>91</sup> şeklindeki bir hadisi görüşüne argüman olarak kullanır.

Jaspers de bu konuyu önemser ve düşünürlerin iktidarla ilişkilerini titizlikle irdeler. Ona göre aydın ve düşünürler iktidarın aygıtları olmamalı, fikirlerini açıkça ortaya koyabilmelidir. Bunun için "İktidarda bulunanlar, filozofların özgür konuşmalarına izin vermelidirler, onların fikirlerini dinleyebilmelidirler ve onlara danışabilmelidirler."<sup>92</sup> Bu durumda yöneticiler, düşünürlerin görüşlerinden cesaretle yararlanabilmelidir.

<sup>80</sup>Mevlana, *Mecalis-i Seba*, s.45

<sup>81</sup>Ahmet Hamdi Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 7.Baskı, İstanbul, 1988, s.25

<sup>82</sup>Jaspers, *Von Der Wahrheit*, 4.Auflage, München-Zürich, 1991, s.107

<sup>83</sup>Jaspers, "Über Meine Philosophie" *Rechenschaft Und Ausblick*, Reden Und Aufsätze, München,1951, s.444

<sup>84</sup>Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.44

<sup>85</sup>Burhan Toprak, *Yunus Emre Divanı*, Şiirler, xcix

<sup>86</sup>Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.58

<sup>87</sup>Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.48

<sup>88</sup>Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.151

<sup>89</sup>Mevlana, *Fihri Mâfih*, s.4

<sup>90</sup>A.g.e., s.3-4

<sup>91</sup>A.G.e., s.3

<sup>92</sup>Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.125

İnsan diye adlandırılan varlığın yalnız yaşayamayacağı ve başkalarına ihtiyaç duyduğu, iki filozof tarafından yalın ve etkileyici bir dille anlatılır. Mevlana, birlikte yaşama ile ilgili olarak: “*tutalım ki, ihtiyatlısın da seni kurt kapmadı. İyi ama topluluk olmadıkça o nesneyi bulamazsın ki. Yalnız olarak bir yolda neşeli neşeli giden kişinin neşesi, dostlarla yoldaşlarla giderse birken yüz olur. Eşek değilsen, yola böyle yalnız düşme.*”<sup>93</sup>

Bunun gibi Jaspers de birlikte yaşamaya önem verir. Ona göre dünyada yalnızlıktan kurtuluş olmaz, bilakis kendi olmak başkalarına bağlıdır.<sup>94</sup> İnsanı, *insan/kendi* yapan başkalarıyla birlikte yaşamasıdır. Jaspers’in ifadesi ile, “*ben yalnız başkalarıyla varım, yalnız başıma bir şey değilim.*”<sup>95</sup> Zaten insanın tek başına yaşaması akla sığmaz görünür.<sup>96</sup> Bu nedenle insanın kendini koruması, ayakta durabilmesi için toplumsal düzene ve ailenin de düzenli olmasına ihtiyacı vardır.<sup>97</sup> Bütün bunlar, insanın toplumsal bir varlık olduğunu ve yalnız başına yaşayamayacağını kanıtlamaya yeter.

Her ikisi de insanın bir erdemi olarak, alçakgönüllülük gibi davranışları över ve bu davranışların yaygınlaşması için önerilerde bulunur. Jaspers’e göre, büyük bilgileri, bilgileri alçak gönüllü yapar ve insan bilgilendikçe alçak gönüllülüğü artar. Jaspers buna örnek olarak Einstein(1879-1955)’i verir. “Çünkü Einstein, ‘*Allah büyüktür ve biz bütün yetkinliğimizle zavallı insanlarız*’*der.*”<sup>98</sup> Jaspers’in bu açıklamasını, Mevlana asırlar öncesinden âdeta metaforla anlatır. Alçak gönüllü için: “*O azizdir ve bu, ondaki cevherden geliyor*”*der.* Ve metafor yoluyla bunu izah eder: “*Üzerinde pek çok meyveleri bulunan bir dalı, meyveleri aşağı doğru eğer; Meyvesiz dalın ucu, selvi ağacı gibi havada olur.*”<sup>99</sup>

Mevlana ve Jaspers, aynı çağda yaşamamalarına rağmen, birbirine yakın düşünceler sergilerler. Her ikisi de insanı ve insanın kökenini, niteliklerini, davranışlarını, birbirleriyle ilişkilerini ve Aşkın varlık karşısındaki konumunu araştırıp, bu konuda özgün düşünceler geliştirir. Çünkü ikisi de birbirine benzer sıkıntıları yaşamış ve benzer konuların sancısını duymuştur.

## KAYNAKÇA

GENÇ, Vedat, *Mevlânâ İle ilgili Yazılardan Seçmeler*, İstanbul, 1994

SANER, Hans, *Karl Jaspers, In Selbstzeugnissen Und Bilddokumenten*,10.Auflage, Reinbek bei Hamburg, 1996

SCHIMMEL, Annemarie, “Garbın Mevlana Görüşü”, *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.3, Sayı: III-IV, Ankara, 1954, s.27-29

<sup>93</sup>Mevlana, *Mesnevi*, C. VI, s.44

<sup>94</sup>Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, s.177

<sup>95</sup>Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 2.Baskı, s.42

<sup>96</sup>Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, s.139

<sup>97</sup>Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.147

<sup>98</sup>A.g.e., s.24-25

<sup>99</sup>Mevlana, *Fihî Mâfih*, s.164

- JASPERS, Karl, *Philosophie I Philosophische Weltorientierung*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956  
....., *Philosophie II Existenzerhellung*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956  
....., *Philosophie III Metaphysik*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956  
....., *Von Der Wahrheit*, 4.Auflage, München-Zürich, 1991  
....., *Psychologie Der weltanschauungen*, 5.Auflage, Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1960.  
....., *Die Geistige Situation Der Zeit*, 5.aufgabe, Berlin-Newyork,1979  
....., *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev. Sedat Umran, İstanbul, 1995  
....., *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, 10.Auflage, München-Zürich, 1985  
....., *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev.Sedat Umran, İstanbul, 1995  
....., *Rechenschaft Und Ausblick*, Reden Und Aufsätze, München, 1951  
....., *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, 4.Baskı, İstanbul, 2000  
....., *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, 2.Baskı, İstanbul, 1981  
KORLAELÇİ, Murtaza, "İnsan ve Sorumluluğu", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 34, Ankara, 2001, s.11-25  
MEVLANA, Mesnevi, çev. Veled İzbudak, İstanbul, 199  
....., *Mecalis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, çev ve haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya 1965,  
....., *Fihri Mâfih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul, 1990  
....., *Divan-ı Kebir*,  
MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 1988  
STEUERWALD, Karl, Almanca Türkçe Sözlük, İstanbul, 1993  
ŞERİF, M.M.(Editör), İslam Düşüncesi Tarihi, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, C. 3, İstanbul, 1991  
TANPINAR, Ahmet Hamdi, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 7.Baskı, İstanbul, 1988  
TOZLU, Necmettin, *İnsandan Devlete Eğitim*, Ankara, 2003  
ÖRNEK, Yusuf, *Karl Jaspers Philosophie der Freiheit*, Freiburg\München, 1986  
....., "Bilimde Felsefede ve Politikada Karl Jaspers", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozoflar*, Ankara, 1986  
YENİTERZİ, Emine, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, 4.Baskı, Ankara, 2001  
EZ-ZEYLÂİ, Osman Bin Ali, *Tebyinü'l Hakaik Şerhu Kenzid Dekaik*, C.V, Bulak (Mısır), 1315.

### ZUSAMMENFASSUNG

Der bedeutungste Denker Mevlana hat im 13.Jahrhundert in Anatolien gelebt. Karl Jaspers, eine der wichtigsten existenzialist Philosophen der Deutschland,lebte 20.Jahrhundert. Beide Denker hatten gemeinsame Anschauungen über die menschlichen Werte. Sie befassten dass, der Mensch über die Aufgaben und Stellungen in der Welt bewusst sein müssen. Wenn jeder einzelne Mensch sich in guten Sinnen verbessern könnte, so würde auch nicht mehr Kriege geben und der Frieden würde auf der Erde herrschen.

**Schlüsselwörter:** Mevlana, Jaspers, Mensch, Sein, Existenz, Frieden

## ORTAÇAĞDA İLK ÜNİVERSİTELER : STUDIUM GENERALE

Fatih RUKANCI\*  
Hakan ANAMERİÇ\*\*

### 1. Giriş

Orta Çağ, Yunan Roma kültüründen sonra gelerek, Aydınlanma Çağı'na kadar uzanan yaklaşık bin yıllık bir dönemi kapsar. Orta Çağ şüphesiz Antikçağ ile Rönesans arasında bir geçiş dönemi olarak kabul edilir. Dolayısıyla hem önceki dönemden farklıdır hem de bir sonraki dönemin hazırlayıcısıdır. Orta Çağın başlangıç dönemini belirleyen en önemli etken şüphesiz Hıristiyanlık dininin doğuşu olmuştur. Fakat Orta Çağ düşünce sistemini belirleyen tek etken yalnızca Hıristiyanlık dininin dogmaları değildir. Orta Çağ düşüncesi incelenmek istendiğinde bu dönemdeki bilimsel çalışmaların siyasi, toplumsal olayların teknolojik gelişmelerin ve Antikçağ düşüncesiyle İslam Dünyası'nda yapılmış çalışmaların da birer faktör olarak ele alınması gerekir.

Batı Dünyası'nda 17. yüzyılda gerçekleşmiş olan bilimsel devrimi, 12. ve 16. yüzyıllar arasında ortaya çıkmış olan bilimsel, toplumsal ve siyasi olaylar hazırlamıştır. Bu olayları şekillendiren ve Batı Dünyası'nda bilimsel devrimin ortaya çıkmasında etkili olan üç temel etmen vardır. Bu etmenlerden birincisi 12. ve 13. yüzyıllar boyunca Yunan ve İslam bilimsel eserlerinin Latince'ye çevrilmesidir. Bu etmen, bilimsel devrimin oluşması sürecinde diğer iki etmene göre daha temel ve zorunlu bir işleve sahiptir. Çünkü, Orta Çağ biliminin şekillenmesi büyük ölçüde, daha önce üretilmiş bilginin Batı'ya aktarılması ile gerçekleşmiştir. Bu aktarılma işleminde, savaşların ve ticari ilişkilerin de önemli rolü olmuştur. Emeviler Dönemi'nde (661-750) Müslümanların İspanya'yı fethetmeleri ile birlikte, İslam Dünyası'nda üretilen bilimsel kaynakların Avrupa'ya aktarılması, bu durumun belirgin ve bilinen kanıtıdır. Bu etkileşim ve kültür alışverişi, 431 yılında Efes'te düzenlenen III. Konsül tarafından sürgüne gönderilen Nestorius ve yandaşlarının Antik Yunan ve Roma eserlerini de beraberlerinde getirerek Urfa-Harran civarlarına yerleşmeleri ve burada Arap ve Fars toplumlarıyla etkileşime girmeleriyle başlamıştır.<sup>1</sup> Böylece bu eserler Süryanice, Sanskritçe, Yunanca, Latince ve Pehlevi'den çevrilerek dönemin bilimsel altyapısını oluşturmuştur. Bu şekilde gerçekleşen çe-

\*Dr. Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü

\*\*Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü

<sup>1</sup>Sevim Tekeli, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans Etkisi?*, Ankara 1975, s. 34.

viri faaliyetleri Avrupa'da Skolastik Dönem'in güçlenmesini ve bunun sonucu olarak bilimsel çalışmaların ve eğitim sisteminin yeniden yapılanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan 11. yüzyılın sonları Orta Çağ düşünce tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Çünkü bu dönemde İslam Dünyası, hem bilimsel çalışmalar hem de yetişmiş bilim adamları açısından Avrupa'dan daha ileri düzeydi. Yunanca, Arapça ve Farsça eserlerin Latince'ye kazandırılması için İspanya'da Tuleylule'de (Toledo) başpiskopos Raymond de Sauvetat tarafından bir çeviri okulu kurulmuş olması bu durumun açık bir kanıtıdır<sup>2</sup>.

Bilimsel devrimin oluşumunu sağlayan ikinci etmen ise, Orta Çağ'da üniversitelerin ortaya çıkması ve yaklaşık 800 yıl boyunca bir kurum olarak varlıklarını devam ettirmeleridir. Orta Çağ Latin toplumunun gelişimi kilise ve kentlerin bağımsız olarak örgütlenmelerini sağlamış, ilk üniversiteler de bu idari örgütlenme içerisinde kendilerine yer bulmuştur. 12. ve 16. yüzyıllar arasında İslam, Çin, Hindistan ya da Antik Güney Amerika'daki uygarlıkların eğitim kurumları ile Orta Çağ Batı Dünyası'nın üniversiteleri karşılaştırılmaz. Çünkü Orta Çağ'da Avrupa'da ortaya çıkan üniversiteler, modern bilimi geliştirmeye yönelik alt yapıları, ders programları, kuralları, siyasi – hukuksal ayrıcalıkları ve sıra dışı faaliyetleri ile diğerlerinden ayrılırlar<sup>3</sup>. Orta Çağ Skolastik Dönemi'nde eğitim ve öğretimin sürdürüldüğü ve bilgi üretiminin gerçekleştirildiği kurumlar olarak 12. yüzyıla kadar katedral ve manastır okulları ön plandadır. Bu okullar, 12. yüzyılda etkilerini kaybetmiş ve üstünlüklerini üniversitelere kaptırmışlardır. Bu yeni eğitim ve öğretim kurumları, hoca ve öğrencilerin seçimi, düzenli ders programları, tartışmalar, bilimsel çalışmalar ve kütüphaneleri ile katedral ve manastır okullarından ayrılmaktadırlar. Bunun yanı sıra, üniversitelerde bilginin kayıtlı olduğu ve bilginin yayılmasına aracılık eden kitaplar, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde olduğu gibi korunması gereken birer put değil, bilginin üretimi ve yayımı için birer araç haline gelmiştir.

Üçüncü etmen ise; din ve bilimin, birer etkinlik olarak birbirinden ayrılmasıdır. Bu ayrılma sonucunda Orta Çağ'da giderek iki farklı düşünsel etkinlik, bilgi üretme yöntemi, ve bilgi türü ortaya çıkmıştır. Albertus Magnus (1193-1280) ile başlayıp Thomas Aquinas (1225-1274) ile yerleşen bu anlayışa göre, din ve bilim ayrı alanlarda bilgi üretmeli ve ürettikleri bu bilgileri kendi yöntemleriyle ve birbirlerine müdahale etmeden yorumlamalıdır. Thomas Aquinas'a göre inanma ile bilmenin alanları ayrıdır, inanmanın dayanağı inanç; kaynağı Kutsal Kitap ve din otoriteleri; bilimin dayanak noktası ise akıl ve kaynağı da doğadır. Bu yaklaşım ile din ile bilimin çalışma alanları birbirinden ayrılmakta, bu iki alanın doğruları ve yanlışları önceden olduğu gibi uzlaştırılmaya çalışılmamakta ve sorunlarını kendi yöntemleriyle çözümlenmeleri öngörülmektedir. Bu anlayışın yaygınlaşması sonucu zamanla birçok din bilimcisi yalnızca laik bilimsel müfredatı ka-

<sup>2</sup>Gülnehal Küken, *Ortaçağ'da eğitim Felsefesi*, İstanbul 2001, s. 48.

<sup>3</sup>Grant Edward, When Did Modern Science Begin? *American Scholar*, 66, 1, 1997, s. 106.

bul etmekle kalmamış, aynı zamanda pozitif bilimlerin dini açıklayıcı ve aydınlığa kavuşturucu gerekliliğine de inanmışlardır<sup>4</sup>.

Bu bağlamda çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, Orta Çağ'da düşünce sisteminin şekillenmesine ve 17. yüzyılda Batı'da bilimsel devrimin gerçekleşmesine neden olan bu koşulların etkileri göz önüne alınarak, ilk üniversitelerin ortaya çıkışı ve gelişimi ele alınacaktır.

## 2. İlk Üniversiteler

### 2.1. Studium Generalelerin Ortaya Çıkışı

Orta Çağ Batı Avrupası'nda entelektüel umutsuzluk, Karanlık Çağ'dan sonra birçok katedral ve manastır okulundaki öğrenim merkezlerinin önem kazanmasına neden olmuştur. Erken Orta Çağ'da varolan ve yüksek öğretim kurumları olarak kabul edilen bu okullar, az sayıda olmalarına rağmen 13. yüzyıla kadar tam anlamıyla gelişme gösterememiş ve bölgesel nitelik taşımaktan öteye gidememişlerdir. 13. yüzyıl öncesinde uzunca bir süre bugünkü anlamda üniversitelere benzer eğitim ve öğretim kurumları yoktu. Orta Çağ üniversitelerinden önce Avrupa'da kilise, katedral ve manastır okulları ve bir de özel hocaların belli bir gruba ders verdikleri merkezler vardı. Bu merkezlere "**studium generale**" adı verilmekteydi<sup>5</sup>. Böylece Avrupa'nın birçok şehriden çeşitli konularda eğitim görmek isteyen çok sayıda öğrenci studium generalelerde toplanmıştır. Doğal olarak, eğitimcilerden iyi olanlar daha fazla talep görmeye başlamış ve ardından da zamanla öğretmenler ve öğrenciler dernek-lonca benzeri örgütlenmelere gitmişlerdir. Studium generaleler belirli bir müfredat ya da ders programına göre eğitim vermemişlerdir. Öğrencilerin öğretmenlerini birer eğitimci olarak ve istedikleri zaman dinledikleri Studium generalelerde aynı zamanda benzer konularda eğitim veren öğretmenler bir araya gelecek örgütlenmeye başlamışlar, papa ve dönemin hükümdarları tarafından da siyasi ve maddi destek görerak kurumsallaşma aşamasına gelmişlerdir<sup>6</sup>.

Günümüzdeki üniversite ismine kaynaklık eden "**Universitas**" terimi ise, o dönemde çoğunlukla öğrenci kitlesini belirtmek için kullanılmaktaydı ve özellikle yabancı uyruklu öğrencilerin başka bir milletten olduğunu çağrıştıran bir terim olarak kullanılıyordu. "**Universitates**" teriminin erimesi ve kısaltılmasıyla "**universitas**" haline dönüşen terim Orta Çağ boyunca zamanla bir takım terimsel ve kavramsal farklılıklarını yitirmiş ve universitas tek başına kullanılmaya başlamıştır. Dolayısıyla Orta Çağ'da universitas yani, üniversite kelimesi bugünkü anlamında değil, "**corporation**" dernek, kurum anlamında kullanılmaktaydı.

<sup>4</sup>İsmail Zeki Eyuboğlu, *Ortaçağ Felsefesi*, İstanbul, 2002, s. 222-226, 234-236; Bilim Tarihine Giriş, Ankara 2001, s. 126-128; Küken, 2001, s. 548-563.

<sup>5</sup>Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", *Araştırma*, 1, s. 39.

<sup>6</sup>Elmer D. Johnson, *A History of Libraries in the Western World*, New York; London 1965, s. 120-121.

Öğretmenler kendi öğretim sistemlerini geliştirmek ve öğrencilerine aktarabilmek, öğrenciler de daha iyi bir eğitim almak ve gereksinimlerini karşılayabilmek amacıyla bir grup halinde biraraya gelip, bir kurum yapısı içerisinde Orta Çağ şehirlerinde kendi haklarını savunmaktaydılar. Modern anlamda üniversite için kullanılan terim *studium generale*dir. *Studium generale* terimi, Orta Çağ'da rastlantısal olarak diğer bir çok grubu da ifade etmiştir. Dolayısıyla *Studium Generale* terimi üniversite terimini de kapsayan ve uzun yıllar ilk üniversiteler için kullanılan genel bir ifadedir. Orta Çağ Avrupası'nda üniversite için kullanılmış olan terimlerden biri "*universitas scholarium*" bir başka terim de majeste (hükümdar, papa vb.) tarafından tanınan, *scholarium* ve benzeri bir kelime ile birleştiğinde ortaklık ve topluluk anlamı taşıyan "*Universitas Magistrorum et Scholarium*" dur<sup>7</sup>.

Orta Çağ Avrupa'sında eğitim sistemindeki değişim, 529'da Platon'un *Academia*'sının kapatılmasıyla başlamıştır. Bu olayla birlikte Doğu Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlık dışı (pagan) okullar tamamıyla ortadan kalkmıştır. Bu okulların yerini Hıristiyanlık dininin inanç ve davranış sistemlerinin anlatıldığı ve din adamlarının yetiştirildiği kilise okulları almıştır. Batı Avrupa'nın ilk okulları *Benedictine* rahiplerinin gençlere okuma-yazma öğretmesiyle 6. yüzyılda oluşmaya başlamıştır. Bu okullar kilise, katedral ve manastır gibi dini kurumlar ile ortak hareket etmekte ve dışarıdan yönetilmekteydi. 787 yılına gelindiğinde Fransa'da imparator Charlemagne'ın (Şarlman) tüm kilise ve bağlı kuruluşların birer okul açmaları için bir buyruk yayımladığı görülür. Laik eğitime yönelik bu okullar, ilerleyen yıllarda kurulacak üniversitelerin çekirdeklerini oluşturmuştur. Doğuda üstü örtülü de olsa canlılığını sürdüren eğitim ve öğretim geleceği böylece Batı'ya da bir ölçüde aktarılmaya başlanmıştır<sup>8</sup>. Orta Çağ Batı toplumunda din dışı konularda da eğitim görme gereksinimi *studium generale*lerin oluşmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra ilk üniversiteler olarak kabul edilen bu okulların ortaya çıkışını iki temel nedene bağlayabiliriz. Bunlardan ilki, Orta Çağ Batı Avrupası'nın 8. yüzyıldan itibaren ciddi bir biçimde İslam medeniyetiyle etkileşime girmesi, kentleşmenin ortaya çıkışı ve din adamlarının bilgi düzeyinin artmaya başlamasıdır. İkincisi ise, bir kurumsal birlik fikrinin ortaya çıkması ve böylelikle Orta Çağ Batı Dünyası'nda kiliseler, manastırlar ve diğer dini kurumların bir hiyerarşi içerisinde yer alarak araştırma yapan, bilgi üreten kurumlar haline gelmeleridir<sup>9</sup>. *Studium generale*nin tarihi İtalya'da başlar; bu kurumlarda eğitimi verilen konular din dışı olmakla beraber, bu okullar da kilise tarafından denetlenmekteydi. 9. yüzyılda kurulan ve ilk büyük *studium generale* olan Salerno Tıp Okulu, tıp eğitimi vermesinin yanı sıra tüm Avrupa'da Katolik öğretisinin

<sup>7</sup> *Medieval Universities*, [http://www.geocities.com/noelcox/Medieval\\_Universities.htm](http://www.geocities.com/noelcox/Medieval_Universities.htm) 2003.; Aldo Guena, "European Universities: An Interpretative History", <http://www.merit.unimaas.nl/publications/rmpdf/1996/rm1996-003.pdf> 1996.; Jacques Verger, "Patterns", *A History of the University in Europe* Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder - Symoens, Cambridge 1992, s. 37.

<sup>8</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2003, s. 71.

<sup>9</sup> Vakur Versan, "Üniversitelerin Tarihi Gelişimi ve Toplumsal Görevi", *Hukuk Araştırmaları*, 4, 1-3, 1989, s. 13.



yaygınlaşmasında da önemli rol oynamıştır<sup>10</sup>.

1079 yılında Papa VII. Gregory, piskoposların kontrolünde ruhban sınıfını eğitmek amacıyla katedral okullarının kurulması için bir emir yayınlamıştır. Bu okullar, Paris ve Orléans gibi geliri yüksek kentlerde kurulduğu için, kısmen de olsa eski manastır okullarından daha iyi bir gelişme olanağına sahipti. 1079-1142 yılları arasında Liver Seine'in kıyısında bir katedral okulunda eğitimlik yapan Petrus Abaelardus, Paris'in lider hocasıdır; onun yüksek ünü, popülaritesi diğer öğretim elemanlarını da Paris'e çekmiştir<sup>11</sup>. İtalya, Fransa ve İngiltere'deki ilk üniversitelerin kurulma aşamasında İspanya'da (Endülüs) İslam Uygarlığı tarafından daha önce kurulmuş olan eğitim kurumlarından esinlendiği görülmektedir. Hıristiyan öğrenciler, Avrupa'da üniversiteler henüz kurulmamışken İspanya'daki İslam eğitim kurumlarına gitmekteydiler.

Bologna'daki okulların gelişimi, 1155 yılında İmparator I. Frederick Barbarossa'nın öğrencileri koruma altına alması ve öğrencilerin sadece kendi hocaları ya da Bologna piskoposu tarafından yargılama yetkisi olduğunu belirten emriyle başlamıştır<sup>12</sup>. Böylece hukuk eğitimi almak isteyen bu öğrenciler bir araya gelerek 1158 yılında Bologna'da hukuk eğitimi veren bir üniversitenin kurulmasını sağlamışlardır. İtalya'da Salerno ve Bologna'da tamamıyla Arapça metinlerin Latince çevirileriyle derslerin okutulduğu tıp okulları da vardı. Bu okullar aynı zamanda katedral okulları ile üniversiteler arasındaki bağı da sağlıyorlardı. Bologna'daki üniversite Salerno Üniversitesi'nin aksine gerçek anlamda üniversite literatürüne katkıda bulunan ürünler vermiştir. Paris'te 1200'den önce kurulmuş ve din eğitimi veren üç okul bulunmaktaydı. Bunlar dışarıdan gelen öğrencilere din eğitimi veren Notre Dame, Saint Victor ve Ste. Geneviève adlı din okullarıydı<sup>13</sup>. Paris Üniversitesi'nin kurulması, Bologna Üniversitesi'nin kurulması ile aynı tarihlere rastlamaktadır ve bu üniversitenin kuruluşunda 11. yüzyılın sonunda Paris'te kurulan ve yukarıda sözü edilen bu üç okulun önemi büyüktür.

Studium generale adıyla kurulan bu üniversitelerin resmi olarak tanınması ve faaliyet göstermesi için papa, kral ya da imparatorun resmi izin almaları gerekliydi. Bu bağlamda 1225 yılında İmparator II. Frederick'in resmi buyruğuyla ilk studium generaleler Napoli'de bir ün ve prestij kazanarak yasal izinli kurumlar haline gelmişlerdir. Böylece Napoli Üniversitesi ilk devlet üniversitesi olma özelliğini de taşımaktadır<sup>14</sup>. Bunu takiben benzer bir uygulamayı Papa IX. Gregory Toulouse'da 1229 yılında gerçekleştirmiştir. Avrupa'da diğer studium generaleler papanın ya da imparatorun emriyle birbiri ardına kurulmuştur. 1292 yılında Paris ve Bologna'daki studium generaleler Papa IV. Nicholas'ın emriyle resmi nitelik kazanmışlardır. Oxford Üniversitesi de bu geleneğin de-

<sup>10</sup>Deniz Ögüt, "Üniversite Tarihi Üzerine-I", *Yeni Olgular*, 31, 1, 1984, s. 49.

<sup>11</sup>Matt Donnelly, "Medieval U.", *Christian History*, 21, 1, 2002, s. 20.

<sup>12</sup>Verger, 1992, s.48.

<sup>13</sup>Michael H. Harris, *History of Libraries in the Western World*, Metuchen 1995, s. 108.

<sup>14</sup>Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, İzmir 1999, s. 75.

vamı olarak 1254 yılında Papa IV. Innocent'in izniyle kurulmuştur. İngiltere'de 1209 yılında kurulmuş olan bir diğer studium generale de Papa XXII. John'un emriyle 1318 yılında resmi nitelik kazanan Cambridge Üniversitesi'dir<sup>15</sup>. Kuzey İtalya'da Bologna'dan ayrılan öğrenciler tarafından kurulan Reggio Üniversitesi ve 1160'da bir hukuk okulu ile birleştirilen ancak gerçekte tıp okulu olan Montpellier Üniversitesi, Avrupa'da kurulan diğer iki önemli eğitim kurumudur<sup>16</sup>.

Orta Çağ'da kurulan bu ilk üniversiteler, gerek idari yapı gerekse eğitim sistemleri yönünden farklı özellikler göstermekteydi ve bu özellikleriyle Avrupa'da kendilerinden sonra kurulan üniversiteler için model oluşturmaktaydılar. Örneğin Paris Üniversitesi'ni Batı Hıristiyan aleminin efsanevi dinsel merkezi olarak diğerlerinden ayrı tutmak gerekir. 13. yüzyılın ünlü düşünür ve din adamlarından olan Albertus Magnus (Albert the Great), onun öğrencisi Thomas Aquinas'ın yanı sıra dokuz papanın Paris Üniversitesi'nde eğitim gördüğü bilinmektedir<sup>17</sup>. Paris Üniversitesi gerek ilk üniversitelerden biri olması gerekse yapısal olarak üniversitelerin özerkleşme girişimlerini bünyesinde barındırması açısından dikkati çekmektedir. Bu üniversitede öğrenci ve öğretim üyelerinin birlikte örgütlendikleri bir yapı söz konusuydu. Öğrenci egemenliğinin ağır bastığı Bologna Üniversitesi'nin tersine öğretim üyelerinin belirgin bir ağırlığının olduğu Paris Üniversitesi, piskoposluktan bağımsızlaşma yönünde önemli başarılar kazanmıştır. Oxford Üniversitesi'nin 1115 yılında 60-100 öğrencinin bir araya gelmesiyle, Priory St. Frideswide'in Augustinian kilise yasalarıyla ortaya çıktığı görülmektedir. Bu üniversite 1163 yılına kadar bir studium generale olarak nitelendirilmemiş ve Paris'te kral I. Henry'e ve sarayına yakınlığı ile dikkati çekmiştir. 1150'ye doğru Paris'teki din okulları üniversite konumuna gelmişler ve 1167 yılında Paris'teki okullarda eğitim görmüş olan bir grup İngiliz öğrenci buradan ayrılarak Oxford Üniversitesi'nin şekillenmesine yardımcı olmuştur<sup>18</sup>.

Oxford Üniversitesi matematik ve doğa bilimleri alanlarında önemli bir yere sahipti. Ancak 1209 yılında borçları nedeniyle bir süre eğitimine devam edememiştir. Bu nedenle Oxford'dan ayrılan öğretim üyeleri Cambridge Üniversitesi'nin temellerini atmışlardır. 13. yüzyılın başlarında Cambridge Üniversitesi önemli bir gelişme göstermiş ve studium generale olarak kabul görmüştür. Cambridge ve Oxford Üniversiteleri yapısal olarak 1264 yılında kurulan Merton College'den önemli ölçüde etkilenmiştir. Merton College, halkın içinde ve ruhban sınıfı tarafından kabul görmüştür. Bu kolej yapısı 1571 yılında yasal yapılarıyla diğerlerinden ayrılan İngiliz üniversiteleri için de önemli bir özelliktir. Cambridge ve Oxford Üniversiteleri'nin halk ve ruhban sınıfı tarafından kabul

<sup>15</sup> *Medieval Universities*, 2003; Verger, 1992, 50-55.

<sup>16</sup> Harris, 1995, s. 109.

<sup>17</sup> Donnelly, 2002, s. 20.

<sup>18</sup> *Medieval Universities*, 2003; Harris, 1995, s. 109.

görmesi, üzerlerindeki merkezi otorite ve dini kuralların baskısının azalmasına neden olmuştur. Bunun sağlanmasında ise, rahip Lincoln ve Ely'nin kişisel denetimleri altında verilen emirler önemli ölçüde etkili olmuştur. Bu iki İngiliz üniversitesinin yanı sıra Kuzey Fransa ve Almanya'da kurulan üniversiteler öğretim sistemlerindeki benzerlikleriyle, Paris modelinden sonra Orta Çağ'a egemen olmuşlardır. 1348-1450 yılları arasında Avrupa'da faaliyet gösteren studium generalèlerin sayısının 1500'lerde 52'ye kadar yükseldiği görülür<sup>19</sup>.

Kısa bir süre sonra Avrupa'da birçok studium generale ortaya çıkmış, ilk olarak Paris'te ve daha sonra İngiltere'de sonraki 300 yıl boyunca çeşitli kentlerde çok sayıda üniversite kurulmuştur (Bkz. Harita 1).

## 2.2.Eğitim-Öğretim ve Kampus Yaşamı

Orta Çağ'da üniversitelerin kurulmaya başlamasıyla aydınlar, bilim adamları, filozoflar, hukukçular, tıp doktorları, edebiyatçılar, misyonerler ve din adamlarından oluşan ve "**clerisy**" (ulema / bilim adamları) adı verilen, bilgi üreten ve onu aktaran bir sınıf ortaya çıkmaya başlamıştır. Clerisy içinde çoğu doktor ve hukukçu olan bilgili, dindışı kişiler topluluğu vardı. Hukuk ve tıp, hem Orta Çağ üniversitesinde yeri, hem de Orta Çağ üniversitesi dışında statüsü olan iki laik bilim dalıydı. Bu topluluk demek türü bir örgütlenme içinde yer almış ve rakiplerine karşı kolejler oluşturmuşlardır. Clerisy sınıfının gelişmesi Orta Çağ Avrupası'nda üniversitelerin ve üniversite kütüphanelerinin sayıca fazlalaşmasını da beraberinde getirmiştir<sup>20</sup>. Bununla birlikte Orta Çağ üniversitelerindeki öğretim üyelerinin büyük çoğunluğu din adamlarından oluşmaktaydı. Üniversitede öğretim üyesi olmak isteyen birinin en az altı yıllık bir eğitim sürecinden geçmesi zorunluydu ve bu zorunluluk özel üniversiteler tarafından da kabul edilmişti. 1215 yılında hazırlanan Paris üniversitesi yönetmeliğine göre, öğretim üyesi olmak için kişinin en az 20 yaşında ve hiçbir yüz kızartıcı suç işlememiş olması gerekirdi. Din eğitimcileri (tanrıbilimciler - teolog) ise hem en az sekiz yıl öğrenim yapmadan hem de okullarda okutulan dersleri sadakatle izlemeden 35 yaşından önce Paris'te ders veremezdi. Bir toplumun karşısında ders verebilmesi için Tanrıbilim dalında en az beş yıl alışma görevi (staj) yapmış olması da gerekiyordu<sup>21</sup>.

Orta Çağ boyunca üniversitelere tanınan ayrıcalık ve haklar çerçevesinde öğretim üyeleri ve öğrencilerin elde ettikleri sosyal ve hukuki kazanımlar ise maddeler halinde

<sup>19</sup> *Medieval Universities*, <http://www.duke.edu/~jjm6/thesis.html#VII.%20Conclusion>, 1995.; Verger, 1992, 50-55.

<sup>20</sup> Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, İstanbul, 2000, s. 21.; Hakan Anameriç, *Kütüphanelerde Yönetim Bilgi Sistemleri ve Bir Model Önerisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2003, s. 70.

<sup>21</sup> "Ortaçağda Avrupa Ülkelerinde Verilen Hak ve İmtiyazlar", Çeviren: Necmi Eryılmaz, *Eskişehir İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Dergisi*, 7, 1, 1971, s. 307-308.

şu şekilde özetlenebilir:

- Üniversite master (okulun en eski öğretim üyesi ve yöneticisi)'i ya da piskopos tarafından yargılanma ayrıcalığı,
- Barınacak yer (pansiyon, ev, oda vb.) sağlanmasının kolaylaştırılması,
- Kilise, belediye, loncalar, dernekler tarafından yiyecek ve içecek (iaşe) yardımı,
- Sahip oldukları mal ve mülklerin korunması,
- Kendilerinin ve ailelerinin can güvenliğinin sağlanması,
- Ders kitapları için ödünç verme, kiralama ve kitaplar karşılığında rehin bırakma işlemlerinin düzenlenmesi,
- Araştırma ve incelemeler için mali destek sağlanması,
- Grev yapma hakkı,
- Üniversitelerin kendi ders programlarını hazırlayabilme, öğrencilerine derece vermek için kriterler belirleme ve kendi öğretim üyelerini yetiştirebilme hakkı<sup>22</sup>.

Zor ve hemen her yönden yorucu bir meslek yaşamı olasılığına rağmen, öğretim üyelerinin çoğu Orta Çağ boyunca akademik özgürlüğün avantajlarını yaşamışlardır denilebilir.

Orta Çağ'ın ilk dönemlerinde geleneksel manastır ve katedral okullarının eğitim programları (*curriculum*) retorik, gramer ve diyalektikten oluşan *trivium* ve ileri düzeyde aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten oluşan *quadrivium*dan meydana gelmekteydi. Bu program aynen üniversitelerde de geçmiştir. 12. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlayan Avrupa üniversitelerinin ders programlarında dikkat çekici bir tek biçimlilik söz konusuydu. Bu durum öğrencilerin ve öğretim üyelerinin bir üniversiteden diğerine kolayca geçiş yapmalarını sağlamaktaydı. Üniversitelerde alınan ilk derece "*bachelor of arts - baccalaureat*" idi ve öğrencinin "*bachelor*" olduğu yedi özgür sanat (*trivium* + *quadrivium*) ikiye ayrılmaktaydı. Dille ilgili dersleri, gramer, diyalektik ve retorik oluştururken, sayılarla ilgili dersler aritmetik, geometri, astronomi ve müziktir. Uygulamada üç tür felsefeye de yer verilmekteydi; etik, metafizik ve doğa felsefesi<sup>23</sup>.

Orta Çağ Avrupası'ndaki üniversitelerin ders programlarının *trivium* bölümünü oluşturan derslerde retorik için Cicero'nun "Ad Herremium" ve Aristoteles'in "Rhetoric"; gramer için Donatus'un İstanbul'da yazmış olduğu "Ars Minor" ve "Ars Major", Priscian'ın "Institutiones Grammaticae", Bethune'li Eberhard'ın "Graecismus", Villa Dei'li Alexander'ın "Doctrinale"; diyalektik için ise, Aristoteles'in Boethius tarafından çevrilmiş olan "Prior", "Posterior Analytics", "Topics", "Sophistical Refutations", "Metaphysics", "De Anima", "Categories", Porphyry'nin "Isagoge", Gilbert de la Porrée'nin "Books of Six Principles" ve Petrus Hispanus'un "Summulae Logicales" adlı eserlerinin

<sup>22</sup>Ortaçağda, a.g.e., s. 301-313.; Grant, 1997, s. 107.

<sup>23</sup>Burke, 2000, s. 91-92.

yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir<sup>24</sup>. Ders programlarının quadrivium bölümünde okutulan kitaplara örnek olarak da; aritmetik için Bath'lı Abeleard tarafından çevrilen Euclid'in "Elements", Sacrobosco'lu John'un "Algorismus" ve Pythasgoras'ın "Arithmetica"; geometri için Ptolemy'nin (Batlamyus) ve Euclid'in "Optica", Aristoteles'in "Meteorologica"; astronomi için Sacrobosco'lu John'un "De Sphera", Cremona'lı Gerard tarafından çevrilen Ptolemy'nin "Almagest", Robert Grosseteste'nin "Computus", Saint Victor'lu Hugh'nun "Practice Geometriae" ve müzik için Boethius'un "De Institutione Musica" ve Aurelius Augustinus'un "De Musica" adlı eserleri gösterilebilir<sup>25</sup>.

Yedi Özgür Sanat'a (Artes Liberales) ek olarak tıp, hukuk ve teoloji, üniversitelerdeki ilk fakülteleri de temsil etmektedirler. Bu fakültelerde okutulan derslere temelde kaynaklık eden eserlere örnek verilecek olursa; tıp eğitimi veren fakültelerde; Hippocrates'in "Aphorisms", "Prognostics", Galenos'un "Ars Medica", "Ars Parva", "Tegni" ve "Microtechne", Dioscorides'in "Materia Medica" adlı eserlerinin yanı sıra, Orta Çağ'da tıp biliminin önemli ölçüde etkilendiği ve birçok çevirisinin yapıldığı İbn-i Sina'nın "Canon - Kanun", adlı eseri, Ali bin el-Abbas el-Magusi'nin tıp konusundaki çalışmaları, Ebubekir Zekeriya er-Razi'nin "Liber Ad-Almonserem" adıyla Latinceye çevrilen "Kitab el-Mansuri" ile "Liber Continents" adıyla Latinceye çevrilen "Kitab el-Havi - El-Cami ve Ebu el-Kasım Halef bin Abbas ez-Zahravi'nin cerrahi çalışmaları; hukuk için Roma ve Kilise hukukunu temel alan "Corpus Iurus Civilis" ve "Corpus Iurus Canonici", Gretian'nun "Decretum" adlı eseri; teoloji için ise; temel kaynak olarak "İncil" ve patriklerin İncil'e ilişkin yorum kitaplarının yanı sıra, Aurelius Augustinus'un "De Trinitate", "De Civitate Dei" ve "Confessiones", Thomas Aquinas, Saint Bonaventure, Duns Scotus, Occam'lı William tarafından üzerine yorumların yapıldığı Peter Lombard'ın "Sentences", Dacia'lı Boethius'un "Theological Tractates", Petrus Abeleardus'un "Sic et Non" ve Thomas Aquinas'ın "Summa Theologica" adlı eserleri gösterilebilir<sup>26</sup>. Aynı zamanda Orta Çağ süresince bu bilimlerle ilgili yapılan yeni çalışmalar sözü edilen bilimlerin alt dallarının varlığını da açığa çıkarmış ve bu alt dallar Kopernik, Galileo, Francis Bacon ve Kepler gibi bilim adamlarının çalışmalarıyla etkinliğini sür-

<sup>24</sup>Gordon Leff, "The Trivium and Three Philosophies", A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder - Symoens, Cambridge 1992, s. 312-313.

<sup>25</sup>Kadir Çiçen, *Orta Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000, s. 44.; John North, "The Quadrivium", A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder - Symoens, Cambridge 1992, s. 343-350.; Pearl Kibre and Nancy G. Siraisi, "The Institutional Settings: The Universities", Science in the Middle Ages, Chicago 1978, s. 127-131.

<sup>26</sup>Nancy Siraisi, "The Faculty of Medicine", A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder - Symoens, Cambridge 1992, s. 366-378.; Küken, 2001, s. 219.; Antonio Garcia Y Garcia, "The Faculties of Law", A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder - Symoens, Cambridge 1992, s. 393-394.; Monika Azstalos, "The Faculty of Theology", A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Cambridge 1992, s. 409-412, 440.

dürebilmiştir. Orta Çağ üniversiteleri, neredeyse ilk yıllarından itibaren bazı alanlarda uzmanlaşmışlardır. Paris, Cambridge ve Oxford teoloji, kilise hukuku (canon law) ve Yedi Özgür Sanat'a (Artes Liberales) odaklanırken, İtalya ve Güney Fransa'daki üniversitelerde Roma hukuku ile Arapça ve İbranice kaynaklardan tıp okutulmaktaydı<sup>27</sup>.

Ancak tüm bu derslerin okutulması Aristoteles'in Batı Dünyası tarafından yeniden keşfedilmesinden önceydi. Aristoteles'in yeniden keşfedilmesinde Orta Çağ bilimsel, dini ve felsefi yaşantısına önemli katkılarda bulunan Dominiken ve Fransisken tarikatlarının etkisi büyük olmuştur. Bu iki tarikat zaman içinde farklı çalışma alanlarına yönelmiş, Fransiskenler bilime, Dominikenler ise felsefeye yönelik çalışmalar yapmışlardır. Dominikenlerin önemli düşünür ve bilim adamlarından olan Albertus Magnus ve Thomas Aquinas skolastik dönemin bilgi üretme ve eğitim sistemi olan skolastik yöntemin yeniden yapılandırılmasında önemli rol oynamışlardır. Magnus ve Aquinas'ın başlattığı bu yenilik dönemi Avrupa'yı Rönesans'a kadar götürecektir. Fransiskenler içinde ise, Roger Bacon, Ockham'lı William, Brabant'lı Siger, Bonaventura ve Dacia'lı Boethius gibi önemli düşünürler vardı. 13. yüzyıl bilimsel düşüncesine damgasını vuran Fransisken ve Dominikenlerin üniversite çevrelerine girmeleriyle Orta Çağ düşünsel hayatında önemli sayılabilecek adımlar atılmıştır. Dominikenler üniversitelerin gelişmesinde ve Hıristiyan düşüncesinin sistemleştirilmesinde rol oynarken, Fransiskenler daha çok bilimsel düşüncenin gelişmesinde etkili olmuşlardır<sup>28</sup>.

Erken Orta Çağ'da temel bilimlere önemli ölçüde katkıda bulunulmamış, önemli başarılarla ulaşılan doğa felsefesi üzerine yoğunlaşmış ve bu dönemde Yunan-Arap (İslam) bilgisinin bir mirasa dönüştürülmesi amaçlanmıştır. 12. yüzyılda Aristoteles'in çalışmaları, Latince ve Fransızca'ya çevrilerek okutulmaya başlamıştır. Bu çeviriler Orta Çağ üniversitelerinde temelde mantık ve doğa felsefesinden oluşan eğitim programlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Mantık ve doğa felsefesi gibi dersler Batı Avrupa Orta Çağ üniversitelerinde sürekli olarak yaklaşık 450-500 yıl okutulmuştur. Paris, Oxford gibi büyük üniversitelerin fen fakültelerindeki ders programlarında ise tıp, din bilim (teoloji) ve hukuk dersleri önemli ölçüde yer almıştır. Yüzyıllar boyunca doğa felsefesi, geometri ve astronomi doktora ve master düzeyinde temel eğitim programında yer almıştır. Daha yüksek disiplinler olan hukuk, tıp ve din bilim dersleri ise, lisans üstü eğitime kabul için okunması gereken zorunlu dersler arasındaydı. Öncelikle doğa felsefesi ve mantık biliminin öğretiminde bir kurumsallaşmaya gidilmiştir. 4-6 yıllık yüksek öğretim doğa felsefesi ve mantık üzerine temellendirilmiştir. 13. ve 15. yüzyıllar boyunca tüm

<sup>27</sup>Burke, 2000, s. 99-101.; Grant, 1997, s. 109.; Donnelly, 2002, s. 21.; Frederick B. Artz, *Ortaçağların Tini: İ.S. 200- 1500 Bir Tarihsel Gözlem*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul 1996, s. 252-258.; George Makdisi, *"Ortaçağ'da yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, Çeviren: Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tunçay Başoğlu, İstanbul 2004, s. 344-345.

<sup>28</sup>Küken, 2001, s. 85.

Avrupa'da hatta en doğuda yer alan Polonya'da bile doğa felsefesi ve mantık dersleri üniversitelerin çoğalması ile birlikte yaygınlaşmıştır. Üniversitelerdeki ders programları kilise ve idari yönetim tarafından onaylanmadıkça uygulanamazdı<sup>29</sup>.

Üniversitelerin tüm Avrupa'da yaygınlaşmasıyla Aristoteles'in eserleri ve düşünceleri eğitim programlarının merkezini oluşturmuştur. Üniversitelerde Aristoteles'in yanı sıra Gilbert de la Porrée, Boethius, Bonaventura, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Theodor Freiberg ve diğerlerinin de eserlerinden yararlanılmaktaydı. Dinbilim eğitiminde ise, 14 yıl veya daha fazla bir süre Peter Lombard'ın 12. yüzyılda yazılan "Book of Sentences"ları, patriklerin yorum kitapları ve *İncil* okutulmaktaydı<sup>30</sup>.

Ders programlarının yeniden örgütlenmeye başlamasıyla farklı bilim dallarının da üniversitelerin ders programları içinde yer almasını sağlamıştı. Erken yeniçağ Avrupa'sında Orta Çağ üniversitelerindeki ders programlarında bir değişiklik olmamış sadece bu programlar genişletilmiştir. Geleneksel olarak tüm üniversitelerde yer alan trivium ve quadrivium'un yanına hukuk, tıp ve dinbilim eklenmiştir. Bu genişleme 15. yüzyıldan sonra hız kazanmış, şiir, etik, tarih, coğrafya, kimya, jeoloji, meteoroloji, doğa tarihi, iktisat, botanik, fizik gibi konuların eklenmesiyle üniversitelerde yeni kürsüler açılmış, bu da uzmanlaşmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Aynı zamanda Orta Çağ süresince bu bilimlerle ilgili yeteneklere sahip olan alt dalların varlığı da açığa çıkarılmış ve bu alt dallar Kopernik, Galileo, Francis Bacon ve Kepler gibi bilim adamlarının çalışmalarıyla etkinliğini sürdürebilmiştir<sup>31</sup>.

Orta Çağ üniversiteleri neredeyse ilk yıllarında uzmanlık çalışma alanlarını oluşturmuşlardır. Paris, Cambridge ve Oxford dinbilim, kilise hukuku ve yedi özgür sanata odaklanırken İtalya ve Güney Fransa'daki üniversiteler de Roma Hukuku ile Arapça ve İbranice kaynaklardan tıp okutulmaktaydı<sup>32</sup>.

Özellikle dinbilim ve felsefenin ağırlıklı olduğu Orta Çağ üniversitelerinde öğretim üyeleri bildiklerini öğrencilere aktarıyorlar, öğrenciler de sorular karşısında öğretim üyelerinden öğrendiklerini aynen tekrar ediyorlardı. Yapılan tartışmalar, gerçekleri ortaya koymak için değil, geçmişten beri bilinenleri tekrarlamak ve güzel konuşma alışkanlığı kazanmak içindi. Güzel konuşanlar genellikle tartışmalarda haklı çıkıyorlardı<sup>33</sup>. Bir öğretim üyesi belirli bir ders kitabından (örneğin Aristoteles'ten) alıntılarını okur, standart yorumlarla o ders kitabını, o metni öğrencilere aktarıp öğretirdi. Bu sözlü aktarım sonucunda ders kitapları üzerindeki yorumlar tartışılırdı. Öğrenciler balmumu tabletler üzerine ya da çok az da olsa parşömenler üzerine ders notlarını kaydederdilerdi. O dönem için

<sup>29</sup>Grant, 1997, 107.

<sup>30</sup>Donnelly, 2002, s. 21.

<sup>31</sup>Burke, 2000, s. 99-101.; Grant, 1997, s. 109.

<sup>32</sup>Donnelly, 2002, s. 21.

<sup>33</sup>Rudolf Juchhoff, "Üniversite Kütüphaneleri", Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Kütüphanesi'nde 11-21 Ekim 1967 günlerinde verilen seri konferanslar, Bornova, İzmir 1968, s. 6.

kağıt üretiminin ve kullanımının az olması nedeniyle her gün kağıt üzerine not almak oldukça masraflı idi. Ders anlatmak ya da konferansın ötesinde tartışmalar yapmak, Orta Çağ üniversitelerinde çok yaygın ve popüler bir öğretim yöntemi idi. Petrus Abaelardus, tarafından geliştirilen bu yaklaşım, iki ya da daha fazla öğretim üyesinin bir tartışma konusu açması, soru-cevap yöntemiyle gerçekleştirilmekteydi. Bazen bu tartışmalar öğrenciler arasında birkaç gün boyunca devam ederdi, öğretim üyeleri arasındaki tartışmalar ise yıllar hatta on yıllar boyunca bile devam edebilirdi. Bu tartışmalar sonucunda Batı Dünyası, Hıristiyan inancını sistematik olarak anlamayı başarmış ve geliştirmiştir. Birçok tartışmanın merkezini Peter Lombard'ın "Book of Sentences"ı oluşturmuş, Thomas Aquinas, Bonaventura, Duns Scotus ve Ockham'lı William gibi Orta Çağ'ın ünlü düşünürleri bu kitap üzerine eleştiriler yazmıştır. Eğitime başladıktan üç ya da dört yıl sonra öğrenciler bir öğretim üyesi ya da öğretim üyeleri komitesi tarafından sözlü sınava alınırlardı<sup>34</sup>. Eğer öğrenci bu sınavı geçerse *bachelor* derecesi alır ve asistan öğretim üyesi olurdu. Sonraki iki ya da üç yıllık eğitimin sonunda öğrenci geniş kapsamlı bir yazılı sınava tabi tutulurdu. Bu sınavda da başarılı olur ise, ileri düzeyde bir diploma alır ve öğretim üyesi olmaya hak kazanırdı<sup>35</sup>.

İlk üniversiteler olan Bologna, Paris, Oxford, Cambridge ve diğerleri yönetimde özgürlüklerini kazanmışlardı. Ancak bu özgürlük aynı zamanda kendilerini finanse etme zorunluluğunu da beraberinde getirmekteydi. Öğretim üyeleri ücret karşılığı çalışmaktaydılar, bunun yanı sıra kendi öğrencilerinin de geçimlerini sağlamak durumundaydılar. Örneğin, 1209 yılında kurulan Cambridge Üniversitesi'nden bir grup öğrenci okul masraflarının yeterli olarak karşılanmaması nedeniyle Oxford Üniversitesi'ne geçiş yapmışlardır.

Orta Çağ'ın ilk dönemlerinde öğretim üyeleri bilgiyi özet olarak ifade etme yolunu seçmişti. Kitap sayısının azlığı ve kitaba sahip olmanın çok zor oluşu nedeniyle öğretimde bu ilk uygulamanın alternatifi yoktu. Öğretim üyeleri öğrencilerin erişme imkanının çok zor olduğu kaynaklardan bilgileri aktarıyorlardı. Öğretim üyeleri öğretmen merkezli ve etkileşimsiz bir öğretim yöntemi uygulamaktaydılar. Öğretim üyeleri tüm sınıfa hitap etmekteydi, bununla birlikte tüm kararların alınmasında, zamanın kullanılmasında ve konuların seçiminde de yalnızca öğretim üyeleri yetkiliydi. Öğretim üyesi ve öğrenciler arasındaki etkileşim nadir olarak görülürdü. Orta Çağın ilk üniversitelerinde bir dersin işlenişi şu şekilde karakterize edilebilir: Günümüz üniversitelerindeki ders işleme şekliyle karşılaştırıldığında, dersin işlenişi tümüyle sinir bozucu olarak kabul edilebilir. Öğrenci derste anlamadığı bir noktayı sorduğunda, öğretim üyesi ilk seferinde öğrencinin sorusunu cevaplar, bir başka soru sorması halinde ise büyük olasılıkla öğrenci sorusuna

<sup>34</sup>Donnelly, 2002, s. 21.

<sup>35</sup>Rainer Christoph Schwinges, "Student Education, Student Life", A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder - Symoens, Cambridge 1992, s. 196-200.



cevap alamazdı. Öğretim üyesi konuyu tümüyle anlatma ve belirli bir zamana sığdırma kaygısıyla dersi sürdürürdü. Birkaç gün içinde aynı öğrenci tekrar söz istediğinde ya da soru sorduğunda öğrencinin bu davranışı dikkate alınmazdı. Böylece sınıfta hiç kimse öğretim üyesine ikinci bir soru yöneltemezdi. Bir başka üzücü nokta ise öğretim üyesinin derse ilişkin olarak tuttuğu notlardır. Bu notlar öğrenciler tarafından üzerinde durup düşünülmezsizin aynen yazılmalı, yani kopya edilmeliydi<sup>36</sup>.

Bu tarz bir eğitimden geçen öğrenci başarısız olduğunda ise, bunun nedeni ya öğrencinin derslerine yeterince önem vermediği ya da kavrama beceriksizliği olarak görülürdü. Orta Çağ'da birçok üniversite öğrencisi, klasik öğretmen merkezli eğitim ve öğretim uygulamasına tabi tutulmuştur. Özellikle Erken Orta Çağ boyunca etkileşimli öğretimin uygulandığı okullar çok az ve sınırlıdır. Etkileşimli öğretim yönteminin uygulandığı okullarda öğretim üyeleri öğrencilerin en aza indirgenmiş olan ilgi ve katılımlarını en üst düzeye çıkarabilmek için çaba sarfederlerdi. Öğretim üyesi, tüm derslere konuyu özetleyerek başlar, daha sonra küçük gruplar halinde ya da tüm sınıfa konuyu açıklayıcı aktiviteler yaptırarak konuyu açıklar ve gerekli gördüğü zaman öğrencilerden geri bildirimler alırdı. Etkileşimli derslerde öğrenciler ders esnasında daha az düşünme fırsatı bulurlardı; öğrenciler ders işlenirken öğretim üyesinin sorduğu sorulara da cevap vermek durumundaydılar; derste konu tartışılırken düşüncelerini ortaya koyma şansları ise daha yüksekti. Her iki grubun öğrencileri de aynı sınava tabi tutulur, öğrencilerden derslerde öğrendikleri yazılı olarak istenirdi. Her iki grubun performansı hemen hemen birbirine eşit olmasına rağmen öğrencilerin davranışlarında belirgin farklılıklar gözlenmekteydi<sup>37</sup>.

Orta Çağ üniversitesinde yoğun, disiplinli ve sıkıcı bir öğretim programı ve kampus yaşamından söz edilebilir. Bir Orta Çağ üniversitesi öğrencisi için gün kampus bekçisinin tüm şehirde yankılanan alarmıyla sabah saat 5'te başlardı. 5'ten 6'ya kadar toplanırlar ve saat 10'a kadar ders görürlerdi. Ders sonunda pek lezzetli ve hoş olmayan bir çorba ve az biftek vb.den oluşan bir öğle yemeği yenirdi. Öğle yemeğinden saat 5'e kadar derse devam edilirdi. Akşam yemeğinden sonra yatma saati olan 9 ya da 10'a kadar öğrenciler ödevlerini yaparlardı. Bu program ancak ibadet günlerinde ve dini bayramlarda yani üniversitelerin kapalı olduğu günlerde bozulurdu. Tatil günlerinde öğrenciler seyahat edip oyun oynarlar ve bazen kampus dışında da araştırma yaparlardı. Bu şartlar altında çeşitli nedenlerle öğrencilerin yaklaşık olarak 3/2'si altı yıllık zorunlu eğitimi tamamlayamayıp öğretim üyesi olamazlardı. Bu başarısızlığın önemli nedenlerinden biri öğrencilerin şehirlerdeki eğlence merkezlerinde vakit geçirmeleridir. Bir diğer neden ise öğrencilerin 12 yaş gibi erken bir dönemde üniversite eğitimi için evlerinden ayrılmalı ve yetişkin bir insan gibi davranmayı öğrenecek sağlıklı bir çevreyi her zaman bulamamalarıdır<sup>38</sup>.

<sup>36</sup>George M. Bodner and Patricia A. Metz, "Cooperative Learning: A Alternative to Teaching at a Medieval University", *Australian Science Teachers Journal*, 43, 1, 1997, s. 23.

<sup>37</sup>Bodner and Metz, a.g.e., s. 24.

<sup>38</sup>Donnelly, 2002, s. 21-22.

Eğitim-öğretim, kampus yaşamı ve idari yapısıyla ele aldığımız Orta Çağ üniversitelerindeki eğitim sayesinde fakir halkın ve gençlerin belli bir statü ve güç kazanması sağlanmıştır. Kendi koruyucu çevresi içerisinde studium generalé olarak da adlandırılan Orta Çağ'ın ilk üniversiteleri, modern çağdaki üniversitelerin gelişmesi için dönemin karmaşık entellektüel yapısı ve politik müdahalelere rağmen duraksayarak da olsa hayatta kalmayı başaramışlardır. Eski Yunan ve Roma'nun felsefi öğretim ve araştırma kuruluşlarının mirasçısı olarak üniversiteler, Hıristiyan Batı ve İslam Doğu toplumunda genel dini örgütlenmeler içinde kendine özgü eğitim-öğretim sistemleriyle yer almışlardır. Zamanlarını skolastik felsefeye, dinin açıklanmasına ve öğretilmesine ayırmışlardır.

### 3. Sonuç

9. yüzyıldan 15. yüzyılın sonuna kadar İslam Medeniyeti'ndeki bilimin düzeyi –özellikle temel bilimler ve tıp- Batı Avrupa'dan oldukça ileridedir. Aristoteles'in "doğa felsefesi"nin 13. yüzyılda tekrar ele alınarak incelenmesi din ile bilim arasındaki bazı önemli sorunların çözümünde etkili olmuştur. Orta Çağda ilk üniversitelerin doğa felsefesini benimsemesinde ise Dominiken ve Fransisken tarikatlarının etkisi görülmektedir. Orta Çağ batı dünyasında kurulan ilk üniversiteler doğa felsefesini korumayı ve geliştirmeyi başarmıştır. Böylece dini doktrin ve dogmaların koruyucusu olan kilise ve din adamları zamanla Aristoteles'in doğa felsefesi yaklaşımını kabullenmişler ve bunun sonucu olarak din ve bilim arasındaki uzlaşma çerçevesinde Orta Çağ üniversiteleri varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Eğitim-öğretim program ve yöntemleri, kampus yaşamı ve ayrıcalıklarıyla Orta Çağ'ın ilk üniversiteleri olan studium generalélerin gelişimi Orta Çağ'ın dini ve idari baskısı altında oldukça yavaş olmuştur. Bugünkü anlamda üniversite modelinin 13-14. yüzyıllar arası Geç Orta Çağda oluşmaya başladığı görülür. Üniversiteler Orta Çağ'ın çeşitli dönemlerinde dini, siyasi ve ekonomik yönden desteklenerek saygınlık kazanmış, ayrıcalıklı kurumlardı. Orta Çağda bilimsel düşüncenin şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiş olan üniversiteler halen doğa felsefesini yaymakta ve bu nedenle geleneksel olarak bilimsel sorgulama misyonunu devam ettirmektedir.



Harita-1

1500'e kadar Ortaçağ üniversite şehirleri

\* Kuruluş tarihleri kesin olmayan üniversiteler

**KAYNAKÇA**

- Anameriç, Hakan, *Kütüphanelerde Yönetim Bilgi Sistemleri ve Bir Model Önerisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara 2003.
- Artz, Frederick B, *Orta Çağların Tini: İ.S. 200 – 1500 Bir Tarihsel Gözlem*, Çeviren: Aziz Yardımlı. 3. Baskı. İstanbul 1996.
- Monika Azstalos, “*The Faculty of Theology*”, A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge, 1992. s. 409-441.
- Bilim Tarihine Giriş*, [Sevim Tekeli ve diğerleri]. 3.Baskı. Ankara 2001.
- Bodner, George M. and Patricia A. Metz, “Cooperative Learning: A Alternative to Teaching at a Medieval University”. *Australian Science Teachers Journal*, 43, 1, 1995, s. 23-28.
- Burke, Peter, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, İstanbul 2000.
- Çüçen, Kadir, *Orta Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul 2000.
- Donnelly, Matt, “Medieval U.” *Christian History*, 21, 1, 2002, s. 19-22.
- Eyuboğlu, İsmail Zeki, *Orta Çağ Felsefesi*. İstanbul 2002.
- Garcia Y Garcia, Antonio, “*The Faculties of Law*”, A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge, 1992, s. 388-408.
- Grant, Edward, “When Did Modern Science Begin?” *American Scholar*, 66, 1, 1997, s. 105-113.
- Geuna, Aldo, *European Universities: An Interpretive History*. <http://www.merit.unimaas.nl/publications/rmpdf/1996/rm1996-003.pdf> , 1996.
- Harris, Michael H, *History of Libraries in the Western World*. Metuchen, N.J. 1995.
- Johnson, Elmer D., *A History of Libraries in the Western World*. New York; London 1965.
- Juchhoff, Rudolf, “*Üniversite Kütüphaneleri*”, Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Kütüphanesi’nde 11-21 Ekim 1967 günlerinde verilen seri konferanslar, Çeviren: Meral Şenöz. Bornova, İzmir 1968.
- Kibre, Pearl and Nancy G. Siraisi, “The Institutional Setting: The Universities”, *Science in the Middle Ages*, Chicago 1978. s. 120-143.
- Küken, Gülnihal, *Orta Çağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul 2001.
- Le Goff, Jacques, *Orta Çağ Batı Uygarlığı*. Çeviren: Hanife Güven ve Uğur Güven. İzmir 1999.
- Leff, Gordon, (1992). “*The Trivium and Three Philosophies*”, A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge, 1992. s. 307-336.
- Makdisi, George, *Orta Çağ’da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, Çeviren: Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul 2004.
- Medieval Universities*, [http://www.geocities.com/noelcox/Medieval\\_Universities.htm](http://www.geocities.com/noelcox/Medieval_Universities.htm),

2003.

*Medieval Universities*, <http://www.duke.edu/~jjm6/thesis.html#VII.%20Conclusion>, 1995.

North, John. “*The Quadrivium*”, A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge, 1992. s, 337-359.

“Orta Çağda Avrupa Ülkelerinde Üniversitelere Verilen Hak ve İmtiyazlar”, Çeviren: Necmi Eryılmaz. *Eskişehir İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Dergisi*, 7, 1, 1971, s. 298-313.

Ögüt, Deniz, “Üniversite Tarihi Üzerine-1”, *Yeni Olgu*, 31, 1, 1984, s. 49-51.

Sayı, Aydın, Orta Çağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese), *Araştırma I*, 1963’ten ayrı basım. Ankara 1964.

Schwinges, Rainer Christoph, “*Student Education, Student Life*” A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge, 1992. s, 195-243.

Siraisi, Nancy, “*The Faculty of Medicine*”, A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge, 1992. s, 360-387.

Tekeli, Sevim, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans Etkisi?*. Ankara 1975.

Verger, Jacques, “*Patterns*”, A History of the University in Europe Volume I: Universities in the Middle Ages, Editor: Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge, 1992. s, 35-76.

Versan, Vakur, “Üniversitelerin Tarihi Gelişimi ve Toplumsal Görevi.” *Hukuk Araştırmaları*, 4, 1-3, 1989, s. 13-17.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi*. 8. bsk. İstanbul 2003.

**Abstract: *The Early Universities in the Middle Ages: Studium Generale***

This paper, basically, examines medieval universities as the most important foundations in the Middle Ages into the approach of their being founded, and evolvement, and education and training methodologies under the political and intellectual conditions of that time. Moreover, various concepts regarding medieval universities are explained. The universities of the middle ages, constituted as a form of conventional society at the beginning, are also elucidated by means of their roles and contributions to exploring new scientific branches. On the otherer hand, it is observed that being privileged as the faculty and scholars of the universities under a remarkable scholastic and administrative pressure is also considerable for the future mission of these institutions. It is also given attention of these first universities in Europe, formerly known as Studium Generalé has certain differences with their education programs and curriculum as well as their campus life.

## METAFİZİK\*

Jacques CHEVALIER

Çev: Murtaza KORLAELÇİ\*\*

### Giriş

#### I - BİLGİNİN İKİ TİPİ

Metafizik, veya varlık ilmi, başvurduğu bilgi biçimi ve kendi konusu ile diğer bütün ilimlerden ayrılır.

Bergson şöyle diyor: “Bir şeyi bilmenin çok farklı iki biçimi vardır. Birincisi şeyin etrafında dönülmeyi ihtiva eder, ikincisi onun içine girer”. Birincisi bilimin alışılmış biçimidir, ikincisi metafiziğin ve bizzat sağduyunun biçimidir. Farklı olmalarına rağmen her ikisi de geçerlidir. Bilimin bize verdiği şeylerin bilgisi, yerleşilen görüş açısına ve kendisiyle ifade edildiği sembollere bağlıdır: Bu bir **rölatif** bilgidir. Metafizik bilgi bütün sembollerden, bütün özel görüşlerden kurtulmaya çalışır, bir bakıma **mutlaka** ulaşmak için bizzat kavramlarımızı aşmaya çalışır. O halde metafizik, bilimin bize dışarıdan veya maddiyeti içinde takdim ettiği garip ve somut gerçekliği, parçalı görünümleri veya işaretleri, içten, veya insanın kendi ruhunda açıklamayı amaçlar: Bilimle metafiziğin arasında, hesaplanmış hareketle uygulanmış hareket arasındaki, bir şehrin veya bir şahsın çekilmiş fotoğraf serileri ile bu şehrin bilgisi, bu şahsın samimiyeti (intimité) arasındaki aynı fark vardır. Ben eğer hareket ediyorsam, yani istedikten sonra hareket üretme şuurunda isem, ancak hareketin gerçekliğinden emin olurum: Aksi halde o, bir noktanın ve bir eksen sisteminin karşılıklı basit bir yer değiştirmesine, kısacası, gerçek ve mutlak bir harekete asla katılmaksızın bölebilip, yeniden birleştirebildiğim, uzaydaki bir yörüngeye indirgenir. Her şeyde pekala bütünden parçaya (partie), verilmiş gerçeklikten onun öğelerine gidebiliriz, ve gitmeye de mecburuz, fakat tersi bir usul mümkün değildir: Zira bütün parçalarından daha açıktır, ve parçaların varoluşları ve anlaşılır oluşları onun varolmasıyla. Bir şiir ve onu oluşturan kelimeler de böyledir.

Madem ki metafizik, analizin sonuçlarını kullanan ve kavramlara dayanan, fakat ondan kaynaklanmayan bir seyir (démarche) ile eşyaların özüne kadar nüfuz etmeye çalışıyor, bütünden basit, sezgisel olarak farkedilen gerçeklikten, tabiatı kesinleştirmede bize yardım eden, fakat onu açıklamayan ve aksine, verilmiş bütünün, kısacası varlığın

\*Çevirisi sunulan bu metin, Jacques chevalier'nin “Leçons de Philosophie, tome II, Paris 1946” isim eserinin, 599-608 sayfaları arasında yer almaktadır.

\*\*Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

sezgisini, onların gerçek anlamlarını kabul eden soyut öğeleri, oradan itibaren anlamak için hareket ediyor, o zaman o **ilk ilim** olarak isimlendirilebiliyor.

Metafizikçi, bir annenin kendi çocuğunu tanıması gibi gerçeği (réel) bilmeye çaba sarfediyor: Annenin kendi çocuğunu, başkalarına benzettiği, onu bir tipe veya bir kanuna alışkanlığa indirmediği ölçüde değil, fakat onu diğerlerinden ayırt ettiği, ondaki, kanuna indirgenemeyen şeyi, ondaki bizzat kendisi olan ve kendinden başka hiçbir şey olmayan şeyi ayırt ettiği kesin ölçüde, onu sevdiği ve bildiği gibi. Sadece bu şekilde varlığa ulaşılabilir.

## II - METAFİZİĞİN TANIMI VE KONUSU

### Metafizik ve Bilim

Metafizik bilginin, düzenleyici bir ilim gibi görüldüğü böylece anlaşıldı. Bütün bilimler, kesinliklerinin ve başarılarının şartı böyle olduğu için, metod nedeniyle bir uzmanlıkla yetinirler: Metafizik sezgi, bu hususta sınırlar çizmek ve bu hususta ilişki noktalarını belirlemek için zorunludur. Fakat bizzat kendi özel konuları üzerinde, bütün bilimler, kendi özel ilkelerini bilmekte (connaître) yetersizliklerini gösterirler: Ve burada yine zorunlu olarak, onlar metafizik sezgiye başvururlar.

1-Bilim insanın, hakikatı ve gerçeği elde etmeye elverişli olduğunu tahmin ediyor, fakat bilim hakikatın neden ibaret olduğunu, oraya nasıl ulaşıldığını bize söylemiyor. Diğer taraftan insan zekası (entendement) her tarafta, onları açıklamak düşüncesi (couleur) altında olguları kendi aralarında özdeşleştirmeyi ve onların şartlarını amaçlar. Fakat Meyerson ile beraber, bu iddianın meşru olup olmadığı ve saf özdeşlik mantığını aşan zihnin (esprit) kanunun önünde sebepleri veya bu hususu açıklayan şeyleri araştırmaya hakkı olup olmadığı, kendi kendine sorulabilir.

2- Konu olarak **sayı** ve **büyükliğe** (étendue) sahip olan matematik bilimi, bu kavramların objektif değeri üzerinde, tabiata onların tatbikatı üzerinde, onların kendi aralarında sahip oldukları ilişki üzerinde ve ihtiva ettikleri sonsuz üzerinde düşünmeden vazgeçmeyebilir: Öyle ki bugün geometri, Platon veya Descartes'in zamanındaki gibi bizi doğrudan metafiziğe girdiriyor.

3-Cisimlerden üretilen fenomenlerle, hareketle ve atomla uğraşan fiziko-şimik bilimler, yapı üzerinde ve **maddenin** bizzat varoluşu üzerinde, enerjinin tabiatı üzerinde, süreklili ve süreksizin (discontinué), dalga ve cismin ilişkisi üzerinde, nihayet fiziki kanunların evreni tabi tuttuğunu (astreinde) iddia ettiği mekanizmin geçerliliği üzerinde filozofun düşüncesini zorunlu olarak gerektirirler (appeler).

4-Yaşayan varlıkların merkezi olan fenomenleri anlamak ve tam olarak tasvir etmek için biyolojik bilimler, görev yapmayı (fonctionnement) ve, bundan dolayı, canlı mekanizmalar ile onların organlarının bizzat yapılış amacını (destination), onları kaçınılmaz bir şekilde **hayatın** ilkesinin kendisini, yapısını dikkatle incelemeye (scructer) götüren şeyi, evrimin anlamını, onun indirgenmediğinin iddia edildiği madde ile, önceden benzeri

olduğu ve birilerinin haksız yere basit bir canlı belirtiyeye indirgemek istediği ruh arasında, evrimin tabii olduğu atılımı hesaba katmamak edemezler.

5-Psikolojik bilimler, psikolojik hayatın öğeleri gibi olan iç fenomenleri türetirler; fakat bu öğeler benimizi (moi) oluşturan kısımlar mıdır? Bu öğelerin bütünleştiğinden farklı bir şahsiyet yok mudur? Ve bu şahsiyet hangisidir? Psikolog kendi bilimi için çok önemli olan bu sorulara ancak metafizikçi olmak şartıyla cevap verebilecektir. Sadece olgular bilgisi üzerine kurulmuş ve ayrıca pozitif olan metafizik, psikolojinin verilerini tamamlayabilecek ve onları aydınlatabilecektir, bu arada insan ruhunun alın yazısı ve tabiatı hakkında bizde aydınlanma olur.

6- Nihayet bilimler bize tamamıyla sadece izafi olanı açıklıyor ve bununla biz kendi derinliğimizde fikre (ideé), veya en azından iyi kurulmuş bir hayale (rêve) indirgenmeyen gerçek ve mutlak, anlaşılabilir bir düzenin zorlayıcı isteğine sahip oluyoruz: Metafizikçi sonsuz, fizikçi düzeni, biyolojist gayeliği ve psikolog da hüriyeti, var olan ve varlığını sürdüren gerçekler olarak ileri sürerler (postuler). Bu istekler ve fikirler neye değer? Gerçekte onlar kurulmuşlar mıdır? Biz mutlakin, en azından onun etkilerinin dışında, bir tecrübeyi anlayıp gerçekleştirebilir miyiz? Eğer bu tecrübe, Aristoteles'in onu, tabiatın, şeylerin (chases) başlangıç ve sonunun (fin) etüdü, ilk ilkeler ve ilk gerçeklerin etüdü, kısacası **varlık olarak varlık bilimi**, ve yine daha açık bir şekilde **kendinde** (en soi) ve **kendisi için** (pour soi) olan varlığın bilimi: ruh (esprit), diyebileceğimiz şekilde tanımladığı zaman ona ayırdığı rolü doğrulamak ve gerçekleştirmek isterse, cevap vermek metafiziğe, veya "ilk felsefeye" aittir<sup>1</sup>.

Burada metafizik, bilimi tamamlıyor. O, bilimi keyfince yönetmiyor, onu yargılamıyor, çünkü metafizik başka bir plan üzerindedir. Fakat o bilimi kullanıyor ve meçhul (inconnu) hakkındaki bütün ilerlemelerin az gerçek değil fakat ve yine daha orijinal bilinmeyen hakkında daima daha geniş ufukları bize açan bilimlerin bizzat kendilerinden metafiziğe gelen çağrıya cevap vererek bilimi devam ettiriyor. Bizce bilinen şey ile, bilinmesi bize kalan şey arasındaki devamlı savaşta, tanımıyla ve onurlandıran bir hayâ ile bilim her macerayı, bildiği şeyin **ötesine** her bakışı, düşünmeyi (voir) kendine yasaklıyor: Bununla beraber öteki dünya var oluyor, bilim onu biliyor, onu inkar edemeyecektir ve bu öteki dünya keşfedilecek bir kıta değildir, o, tükenecek olan bir nitelik de değildir: O bir sonsuzdur her seyrinde hazır bulunur, bilim onu yine biliyor. Bilimin bizzat kendisi keşfin eseriyle, ve asla tanımlanmamış bir keşifle, bilimi hazırlar ve o halde bilginin zihninde, daima dikkat eden insan zihni için metafizik bir sezgi gerekiyor (appeler): Gerçekten bütün yaratıcı bilginler metafizikçiler olmuşlardır.

<sup>1</sup> Aristoteles'in "ilk felsefe" üzerindeki çalışmaları (traités) onun ölümünden sonra (M.Ö.322), "tabiatı inceleyen yazılarından sonra" (meta ta physica): O zamandan beri varlığı varlık olarak, varolan her şeyin son amaçlarını (fin) ve ilk ilkelerini inceleyen bütün eserlere verilmiş olan "metafizik" isimi buradan gelir.



### III - METAFİZİK MEŞRUDUR

Böyle anlaşıldığı için metafizik, objesi için olduğu gibi metodu için de kendisini doğrular.

1-**Metafiziğin metodu objesi ile belirlenmiştir.** Oysaki gerçekten bilimin özel konusu olan ilişkiler, ayrışma –birleşme, analiz-sentez ile gidimli (discursive) bir şekilde yakalanmışlardır, olayların (chases) ilkeleri, veya sembolik düşüncenin öteki dünyası, yani tabii ve mutlak, metafiziğin objesi bize, ancak zihnin (esprit) bir sezgiyle, yani objesi üzerinde biçimlenmiş (modeleé), doğrudan ve tabii bilginin bir modu ile verilebiliyor. Algılanabilir gözlemin şemalaştırılmış ve ortak verileri üzerinde uygulanan bilimin kullandığı analiz, maddeyi veya uzaysal görünüşü temsil eden, bilinen, soyut ve somut öğeler halindeki şeyleri çözer; metafiziğin metodu olan sezgi, temel fonksiyonu “ruhu (esprit), ruh ile doğrudan görme” olan Bergson’un dediği gibi, bir çeşit “sempatiyle” içerdeki olayın kendisini bilmek için bir çabadır (effort). Metafizik, bilimin verilerini kullanır, o analizin sonuçlarından yola çıkar (partir): Bu anlamda metafizik pozitifdir; fakat o bunları, özel bir tecrübe ile hakikatin bizzat kendisine ulaşmaya çabalamak için aşar: Madem ki metafizik kendi özündeki gerçeğin bilimi oluyor veya olmaya çalışıyor, bu anlamda o yine kesin olarak pozitifdir.

Ayrıca eğer metafizik, bilim gibi kesin, ispatlanmış ve herkesin kabul ettiği (aksi tartışılmaz) sonuçlara ulaşmıyorsa, veya sadece güçlkle ulaşıyorsa, eğer tecrübeyi sunna kadar takip ederek elde ettiği sonuçlar, daima geçici, tamamlanmamış, tartışılacak ve tabii olarak muhtemel konular gibi görünüyorsa, bu, onun, bilim gibi, soyut fenomenlerin soyut kanunlarını kurmak yerine, somut ve bireysel karmaşıklığı içinde gerçekliğin kendine ulaşmayı amaçlamasıdır. Oysa gerçek bir objenin noksan bilgisini (ve zorunlu olarak böyle) elde etmek, az veya çok yapay bir objenin tam bilgisinden daha iyidir; ve “yeniliği” hakikate tercih edenlerin yaptıkları, veya hâlâ yapıyor oldukları gibi, erken sentezler yapmaktan veya dünyanın tutkulu (ambitieux) sistemlerini kurmaktan metafiziğin vazgeçmesi şartıyla - bilginin ilk şekli ikincisi kadar pozitif bilgi ismine layıktır.

2- **Pozitivizmin itirazları:** Bununla beraber pozitivistler “reél”den ve “pozitif”den, bir pozitif metafiziğin imkanını ebediyen reddeden ve onu duygunun, inancın alanından uzaklaştıran tamamen başka bir anlayış oluşturuyorlar, ilke, öz ve şeylerin sonucu ile ilgili bütün spekülasyonları ( Carnap ve Viyana okulu gibi) bireysel hayal veya basit bir laf kalabalığı olarak gösteriyorlar.

Esasında pozitivizm her çeşit metafiziği bıraktığını iddia eden bir teoridir: Onun için varlık, Laplace de Dieu’nün söylediği gibi, yarırsız bir teoridir.

Bu görüş, Auguste Comte tarafından, Cours de Philosophie Positive (Pozitif Felsefe Dersleri) isimli eserinde sistematik bir form altında açıklandı. Ona göre insanlık bütün gelişmesinde, tabii ve zorunlu olarak üç halden geçer: İnsan zihninin hareket noktası olan, tabiat üstü etkenin (agent) doğrudan ve keyfi fiiliyle her şeyi açıklamayı amaçlayan **Teolojik hal**; bu hali takibeden tabiat üstü etkenlerin, soyut güçler, kimlikler veya

nedenlerle yer değiştirdiği, ve yerini zihni iktidar (virilité) haline bırakmaya ayrılmış sadece geçici bir hal olan **metafizik hal**; insan zekası için “sabit ve belirlenmiş hal” olan ve her yerde fenomenlerin, onların varoluş şartlarının ve onların kanunlarının etüdünü, nedenlerin erişilmez araştırması yerine koyan **pozitif hal**.

3- **Cevap:** Bu anlayış savunulamaz ve dikkatli bir incelemeye direnç gösteremez. Aguste Comte, metafiziği, önceki (basse) çağlarda, bilimin sahasına tecavüz etmekle ve kendi özel alanı hakkında tersini söylemekle haksızlık eden metafiziğin, büründüğü (revêtir) dogmatik, cevhersel, antropomorfik şekli ile karıştırdı. Metafiziğin Comte tarafından suçlanması sadece, bu özel forma ve metafiziğin kötüye kullanılmasına karşı olup, metafiziğin bizzat kendisine karşı hiç de olmuyor. Bazı bilim adamlarının yaptığı kötüye kullanımlar için, metafizik alana devamlı tecavüz etmenin haklı yakınmalarına başvurabilecektir, bilimi bütünüyle suçlamak tamamen haksızlık olacaktır. Bilim ve metafizik hiçbir zaman birbirini dışlamazlar, onlar asla birbirini rahatsız etmezler, yeter ki onların sınırları belirlensin ve “César’a” ait olan César’a, Tanrı’ya ait olan Tanrı’ya verilsin”.(Math.XXII,21). Gerçekten Claude Bernard’ın (Philosophie,I,15,44) gösterdiği gibi “bu kavramların biri diğerini geçersiz kılmaz: Bu kavramların biri diğeri ile düzelir ve olgunlaşırlar... inanmak, düşünmek (raisonner), tecrübe etmek: Din, felsefe, bilim. Bu üç şey gelişir, fakat birbirinin yerine geçmezler. Comte’un düşündüğü gibi, pozitif hal teolojik hali ortadan kaldırmaz: Onlar birbirinden ayrılmış olacaktırlar, hepsi bu kadar. Fakat ilk nedenlere çıkmak istenilince teolojik hale girmek gerekecektir. Evreni (monde) yöneten kafa değil, kalptir”

Diğer taraftar Comte, dar ve ayrıca ikincil bir kavram olan “pozitif” de kendini yetiştiriyor: Onun için pozitif kesin olan, ölçülebilen, görelî ve en sonunda faydalı olan şeydir. Fakat pozitif sadece bu değildir: **Pozitif** bütün genişliğinde ve bütün anlaşılmasında (comréhension) ele alındığı zaman **gerçek olandır**. Comte’un bizzat kendisi, bütün bilimleri matematiğe götürmeyi hayal ettikten sonra, büyüyen karmaşıklıkları içinde farklı bilimleri inceleyerek, ve inorganik fizikten biyolojiye “çok büyük gelişmeyi” tesbit ederek, astın (inférieur) üstü (supérieur) şartlandırıp şartlandırmadığını, onu açıklayanın üst olduğunu anladı, (.....) ona göre, sosyolojik açıdan, bütün bilimler insan tarafından yapılmıştır ve insan içindir, insana özdeştir. Comte, ömrünün sonuna doğru temel yedinci bilimi, ahlâkı, bireyin ilmini kurmayı araştırdı: Fakat metafizik bir bakış olmadığı için onu sağlam bir temel üzerine kurmayı başaramadı.

#### IV - POZİTİF BİR METAFİZİĞİN İMKANI

Her ne olursa olsun, eğer “pozitif” terimine gerçek anlamını geri verirsek, gerçeğin bilimi olan metafiziğin, pozitif bilimler tarafından hiçbir zaman dışlanmadığını bilmeye mecburuz: Metafizik tabii ve kaçınılmaz tamamlayıcıdır; üstelik **pozitif bir metafiziği**, yani **olgular üzerine kurulmuş bir metafiziği** meydana getirmeye erişilebilir. Bu olabilir, ve olmalıdır: Zira insan aklının büyüklüğü, kendisi Tanrıymış gibi dünyayı yeniden in-

şa etmek değil, fakat Tanrı'nın eseri olan olguları yeniden tanımaktan; ve Pascal'ın dediği gibi, "aynı olgular içinde Tanrı'nın sözü kesin olduğu için" onlara saygı duymaktan ibarettir. (Cf. f. Cheralier, Pascal, p.195) Bunun içindir ki aklın gerçek kullanımı olgulara saygı göstermektir. Hangi şartlarda? Kurmaya gerçek olarak çaba sarfettiğimiz işte budur.

1- İlk "olguların" yalnızca, matematik terimlerle ifade edilebilir fiziki düzenin olgularına indirgenilmediğinin çok iyi anlaşılması gerekir. Kendi düşüncemin varoluşu, ve ödevin varoluşu fiziki olgularla aynı sıfatta (titre) pozitif olgudur, ve hatta daha fazla olgudur. Fakat onları algılamak için Platon'un, manevi hakikate açık "ruhun gözü" diye isimlendirdiği bu anlam gerekir.

2- Bu, metafizikçinin ve bilginin, olgularda ve görülebilir şekillerde aradığı aynı şey değildir. Meselâ Mariotte kanununu alalım: Mühendise kendi denklemini, mümkün bütün hallerde **yakın şeyin çok azına** uygulaması yeter, zira onun amacı tabiata etki yapmaktır. Aksine metafizikçiyi ilgilendiren şey- ve her gerçek bilgin zaman zaman metafizikçidir- tecrübeyle elde edilen gibi, **tam (total) olgudur**; ve bu, analitik kanunla tecrübe arasında beliren mesafedir, zira bu **mesafe**, tabiatta mekanik determinizme direnç gösteren **bir şeyin** var olduğunu, öyle ise bunun büyük çoğunluk için genel olarak (en gros) sadece bir gerçek olduğunu ortaya çıkarır. Aynı şekilde ruh ve beden ilişkileri konusunda, Comte biçimi pozitivist, yani tüm pozitif uzaysal (spatiale) form altında anlayan, fizikî fenomeni biyolojik fenomene veya sosyal fenomene, onu oraya indirgemek amacıyla bağlayan ilişkileri keşfetmeye çabalayacaktır: Oysaki gerçek bir psikolog olarak bulunan metafizikçi ilkin olguları somut karmaşıklıklarında yakalamaya, gerçek anlamı ondan çıkarmaya (dégager), iç fenomen ile ona refakat eden veya onu söyleyen (articuler), fakat onu oluşturmayan organik değişiklik arasında var olan mesafeyi (écart) ortaya çıkarmaya çaba sarfeder. O halde metafizikçi, **olgulara** dayanır; ve özellikle o, daha az yoğun (grossiers) oldukları için genellikle fark edilmeden geçen **anlamlı olguları** hafızada tutar (retenir): Zira bu, ekseriya pek küçük değişmelerde (altérations) ve maddi olguların saptırılmalarında (infléchissements), veya biyolojideki gibi, var oluşun ve manevi gerçekliğin etkisinin, yani idenin kendini gösterdiği, mekanik olarak bağımsız olayların (phénomènes) amaç birliğinde (convergence) vardır.

## V - METAFİZİK ZORUNLUDUR

### 1- Eleştirisel Bir Metafiziğin Zorunluluğu

Eğer Auguste Comte ile metafiziğin gayri meşru ve kabul edilmez olduğu gösterilmek istenirse, insan zihninin (esprit) yapısını, seviyesini ve sınırlarını incelemeye işe başlamak gerekir: Bu, metafizik bir seyir (démarche) olan şeydir. Kant **Saf Aklın Tenkid** (1781) isimli eserini, kendinde şeyin, ve dolayısıyla (en conséquent) dogmatik her metafiziğin her çeşit bilgisinin imkansızlığını ortaya koymak için yazdı: Onun eseri bilginin metafizik bir teorisidir.

Bu, Aristoteles'in şu sözü söylediği zaman, ta o vakit bilinmekteydi: "Eğer felsefe yapmak gerekirse felsefe yapalım; eğer felsefe yapmak gerekmezse felsefe yapmak gerekmediğini ispat etmek için yine felsefe yapalım." Metafiziği inkar etmek yine metafizik yapmaktır. Erekliliği inkar etmek, Tanrıyı inkar etmek, Aristoteles'in gösterdiği gibi, evrenin (monde) mekanizmlerle, sonunda tesadüf tarafından yönetildiğini doğrulamaktır: Oysa ki mekanizm, bilimin hiçbir zaman ispatlamadığı belli bir metafizik inançtır; ve tesadüf, akla karşı olsa da sadece akıl ile aşılır.

**2- Gerçek Metafiziğin Zorunluluğu-** Gerçekten eleştirel bir metafizikle yetinilmeyecektir. Düşüncelerimizin her biri, hatta haberimiz olmaksızın mutlaktan bir inancı veya eşyanın tabiatını ve hayatı düşünmenin belli bir biçimini içeriyor. Bu demektir ki insan pozitif ve gerçek bir metafizikten, evren hakkında, uzay ve zaman, madde, hayat ve ruh hakkında insanın alın yazısı ve son amaçları, iyiliğin esası, her gerçekliğin sebep ve ilkesi, Tanrı hakkındaki düşünceden vazgeçemez.

Auguste Comte'un bizzat kendisi her metafiziği reddettikten sonra sadece metafizik hale değil şekillerini ve sosyal ilkesini Katoliklikten aldığı, fakat onun dogmalarını kaldırdığı ve Tanrı'nın yerini ilahileşmiş insanlıkla doldurduğunu iddia ettiği, teolojik hale yeniden geldiği için sistemini yalanlıyor. Kant, kendine göre, "bilim" olarak metafiziği yıktıktan sonra onu "inanç" olarak, hürriyetin, pratik akılın postulları olan ruhun ölümsüzlüğünün ve Tanrı'nın varoluşunun olgusu olarak, bilmenin şartları olarak, yeniden kuruyor. Zaten yaratıcı değil fakat izlenim alabilir **zihinsel bir sezginin** varoluşunu insanda tanımadığı için eksik kalmış ve metafiziğin değerini bilmeyen çözüm, uzay ve zamanın formlarından bir bakıma kurtulur ve hissedilir sezgi olarak sadece **fenomenleri** ve ilişkilerini değil fakat akledilir gerçekliklerinde **olguları**, nesnelere algılamaya elverişli olur.

Bu, bizi çağımızın tüm metafizik hareketine götüren varlık ilmine aittir. İnsanlık, her şeyin subjektif bir form altında temsil edilmesiyle başladı. Sonra o, sıkı sıkıya nesnel bilgilerle yetinmek için, şuurun, süjenin tanıklığını her taraftan kaldırdı: Bu, Auguste Comte'un pozitivist devresidir. Fakat daha sonra nesnel verilerin değere, ve zihin ışığında ne kadar yorumlanırsa yorumlansın anlama sahip olmadığı, ve bunun insan aklının yöneldiği son (final) bir senteze ait olduğu fark edildi.

### Sonuç

Böylece özel bilimleri sadece metafizik aydınlığa kavuşturuyor, yine sadece metafizik onları yerleştiriyor ve onlara özel değerini veriyor. Bilimin itişti altında devamlı olarak, soyut sembolleri gerçeklik olarak (pour), ve şeyin (chase) işaretini, bütünlüğünde **şeyin** (chase) bizzat kendisi olarak almaya yöneliyoruz. Zihinsel sistemlerimiz gibi evren temsillerimizi de lekeleyen, ve ruhi ve ahlâkî gerçekliklerin her inkarının temeli olan yanılığın ekserisi buradan doğuyor. Sadece metafizik onu başarısızlığa uğrattıyor.

Metafizik, yarar gözetmeyen, en pozitif, gerçeğe en yakın bir zihin (esprit) için, en somut, araçsız olarak en fazla anlaşılabilir bilimdir. Metafizik sadece, özel bir bilimin sembollerinin ödün vermez (exclusive) seyrine ve çalışmasına dalarak körleşmiş olan zihinlere, kuruntucu olarak görünür. O, en derin ve en yüksek kavramlarında - öz ve varoluş, sebep ve sonuç, işaret ve alet, ruh ve Tanrı - tabii ruhlara, tecrübe ruhlarına, çocuklara ve algılanabilir bilgi açısından yoksul zihinlere (esprits) açıktır. (cf. baş papaz C.RAMBAUD'un çalışmaları ve eseri ve L.ARNOULD'un **Ames en prison** isimli kitabı).

Metafizik bütün bilimlerin sonunda vardıkları şey kadar kalkış noktasıdır da, zira bütün bilimler sonunda nesnelere (chases) bilgisini amaçlarlar. Oysa pek tabii nesnelere (chases) onların dile getirildiği kavramlara gidilebilir, fakat kavramlardan nesnelere gidilemez. Böylece, nesnelere veya nedenleri araştıran metafizikçi, bilgine (savant) soru soran, bilgin sonuçlarını ileri sürdüğü zaman, ona bir cevap ve yeni araştırmalar telkin eden kimsedir.

Nihayet, metafizik ahlâkın temelidir, zira ahlâkî hakikatlerin, Leibniz'in geometrik hakikatler diye yazdığı şeyler gibi olduğu söylenebilir: "Her gerçek var olan, bir şeyde temellenmek mecburiyetindedir. Bir ateistin geometrici olabilmesi bir gerçektir. Fakat eğer Tanrı hiç olmasaydı, geometrinin objesi de asla olmayacaktı".(Théodicée,184.) Eğer Tanrı olmasaydı ödev sadece bir yanılgı olacaktı: Ödev, objesi olarak mutlak İyiyi, ve müeyyideleri (sanctions) olarak da mutlak Adaleti gerektirir.

Tek kelimeyle metafizik bize pozitif bilim olarak hatta bütün bilimlerin en pozitifini olarak görünüyor, çünkü o eksiksiz tecrübeye dayanır ve şeylerin (chases) **içine** nüfuz ederek **öbür dünyaya** (au delâ) gider. Metafizik, olağanüstü aydınlıklarına rağmen bilimin, insan düşüncesinin ilk zamanlarındaki kadar bugün de ulaşmaya daha yakın görünmediği sonsuz bir amaca durmaksızın yaklaşmak için, özel bilimlerin bütün tecrübesini kullanıyor. Ve daha fazla ve daha iyi olan şey insana, inanmak ve ümit etmek motiflerini vererek ona hayattaki davranışın kaidelerini sadece metafizik sağlayabiliyor. Zira insan izafi ile yetinmeyecektir: İnsan mutlak için yaratılmıştır ve Tek Mutlak-gerçek bir Mutlak- onu tatmin edebilir.