

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

1999/2 | SAYI: 30



FELSEFE DÜNYASI

1999 / 2 Sayı/Issue: 30

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Necati ÖNER

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Yrd. Doç. Dr. Erdal CENGİZ

Yrd. Doç. Dr. Kubilay AYSEVENER

Dr. Gürbüz DENİZ

Araş. Gör. İsmail KÖZ

Akademik Danışma Kurulu/Academic Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Prof. Dr. Saffet BİLHAN

Prof. Dr. Abdülkuddüs BİNGÖL

Prof. Dr. Süleyman H. BOLAY

Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ

Prof. Dr. Yasin CEYLAN

Prof. Dr. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU

Prof. Dr. Teoman DURALI

Prof. Dr. Esin KAHYA

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM

Prof. Dr. Ö. Naci SOYKAN

Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN

Prof. Dr. Necmettin TOZLU

Prof. Dr. Şafak URAL

Prof. Dr. Yasin YENİŞEHİRLİOĞLU

Yazışma Adresi:

P.K. 21 - Yenişehir / ANKARA

Tel&Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı:

1.500.000 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:

VakıfBank Kızılay Şubesi: 2007311

Posta Çeki No:

M. Necati ÖNER 524715 - Yenişehir/ANKARA

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

1999/2 | SAYI: 30



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Kümeler Kuramı Üstüne Bazı Gözlemler	3
Ahmet İNAM	
Hegel'in İnsana Bakışı	9
Süleyman Hayri BOLAY	
Zulüm Üzerine	29
Mustafa YILDIRIM	
Yalnızlık ve Dayanışma	35
Ali Osman GÜNDOĞAN	
Modern Türkiye'de Mantık Çalışmaları	45
A. Kadir ÇÜÇEN	
Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı	51
Hüseyin Gazi TOPDEMİR	
Akıl-Duygu İkiciliğine İki Farklı Bakış	69
Nurten GÖKALP	
Kant'ın Eleştirel Felsefesine Parmenides ile Platon'un Etkisi	76
Zerrin ORAL-KAVAS	
Kınalızâde'de Mutluluk	80
Celal TÜRER	
İslam MANTık Külliyyatının Teşekkülü	91
İsmail KÖZ	
Sanatın Doğası ve Bir Varlık Sorunsalı Olarak Sanat	113
Şahin ÖZÇINAR	

KÜMELER KURAMI ÜSTÜNE BAZI GÖZLEMLER

Ahmet İnam*

Necati Öner Hocama sevgiyle...

Kümeler kuramının devindiği sorunlar alanı, kendi alanlarının temelleri üstüne kaygılar taşıyan matematikçilerin oluşturduğu bir alan. 1847'de Bolzano'nun küme, sonsuz küme kavramları 1867-1871 yılları arasında Georg Cantor'un cesur çalışmalarıyla geliştirildi. 1874 yayımlanan Cantor'un makalesi, kümeler kuramının ortaya çıkışında önemli bir adım olarak görülür.¹

Cantor, çağının ünlü matematik otoritesi Kronecker'in karşı çıkmasına, engellemelerine karşı "sonsuz" kavramı üzerine çalıştı; bu çalışmaları, sayılar kuramının içinden çıkmış sorunlarla bütünleşerek, kümeler kuramının temellerinin kurulmasına yol açtı.

Kümeler kuramının temelleri oluşturulmaya çalışılırken ortaya zengin bir paradokslar kümesi çıktı. 1897'de daha önce Cantor'un da bulduğu söylenen Burali-Forti Paradoksu yayımlandı. 1902'de Russell Paradoksu, aksiyomatik kümeler kuramının oluşumunu gerekli kılan önemli bir paradoks olarak ortaya çıktı. 1908'de Zermela, kümeler kuramının aksiyomatik yapısının oluşturulmasında ilk adımı attı. Fraenkel, von Neumann, Bernays, Gödel, aksiyomatik kümeler kuramının geliştirilmesine önemli katkıda bulunan matematikçiler oldular.

Bugün, kümeler kuramı, "teknik" açıdan, daha yetkin, daha "işlevsel" bir yapıya kavuşturulmaya çalışılırken, kendisine, mühendislikten, iktisada, yapay zekâ çalışmalarına, bilim felsefesine dek geniş bir uygulama alanı bulabilmektedir.

Kümeler kuramı, tartışmalı yanları olmakla birlikte, değişik formal di-

* Prof. Dr., ODTÜ Felsefe Bölümü.

1 J. W. Dauben, "Georg Cantor's Creation of Transfinite Set Theory: Personality and Psychology in the History of Mathematics," *Papers in Mathematics*, New York, 1979, s. 27-44.

siplinlerin içinde tanımlanabildiği bir çalışma alanı oluşturuyor. Bourbaki, 1949'da, tüm matematiksel kuramların, genel bir kümeler kuramının genişletilmiş biçimi olabileceğini, kümeler kuramına dayanarak tüm matematiğin kurulabileceğini savunuyordu. İnsanın soyut düşünme çabasında, mantıksal ilişkiler oluştururken, parça-bütün bağlantılarını anlama uğraşında, kümeler kuramının önemli katkıları olabilir.

Felsefeye düşünme çabasında, kümeler kuramı, felsefeye hem bir soyut düşünce dili olarak yardımcı olabilir hem de soyut düşünce örneği olarak kendini felsefenin önüne serer: Felsefî bakışa (örneğin, fenomenolojik yaklaşım açısından), biçimsel (formal) düşünmenin sorunları, yapısı üzerine önemli bir örnek sunar.

Nedir Küme? Herhalde, nasıl tanımlanırsa tanımlansın tanımı yapılamayan; bundan dolayı da, sorun çıkarabilecek öğeleri içinde barındıran bir kavram. Bir yandan, sonsuz, "sınırsız" anlamında alınırsa, nasıl "küme" oluşturabilir? Hiçbir elemanı olmayan bir kümeyi küme kılan nedir? Böylesi sorunlar, iş başındaki matematikçi için o denli önemli sayılmayabilir: İçinden çıkamayacağı kavramları "tanımsız" bırakarak (örneğin "ε" gibi), aksiyom olarak ileri sürerek (örneğin boş kümenin küme sayılması aksiyomu, örneğin, von Neumann, Gödel, Bernays aksiyomatik sisteminde!) çalışma yapmak olanağı her zaman söz konusu. Kümeler kuramı içinde "paradokslar", "tanımsız", "hesabı verilemeyen", "karanlık" noktalar taşınması açısından üzerinde epeyce çalışılması gerekli bir alan.

Bu çalışmamda, von Neumann, Gödel, Bernays aksiyomatik düzeni içinde ortaya çıkan kimi sorunlara dikkat çekmek istiyorum.¹ Bu sorunlar, teknik olarak bilinen, çözümleri önerilmiş sorunlar olsa bile, felsefe açısından bâzı hatırlatmalar yapmak hem felsefeciler hem de kümeler kuramı üzerine teknik açıdan çalışanlar için düşündürücü olabilir.

Sınıflandırma aksiyomu diye Türkçeleştirebileceğimiz aksiyom:

(1) $\exists y \forall x (x \in y \leftrightarrow x \in \text{Küm } x \wedge Fx)$ biçiminde yazılabilir.

Burada tüm değişkenler bir "sınıf"ı gösteriyor. Sınıf (class) tanımsız bir kavram. Bir ilkel (primitive) terim. Sınıf ve elemanı olma "ε", terimleri, sözünü ettiğim sistemde tanımsız terimler. Sınıf terimiyle, küme (set) ve has sınıf (proper class) terimlerini tanımlayabiliriz.

(2) $\text{Küm } x \leftrightarrow \exists y (x \in y)$

"Küm x", "x, kümedir" in kısaltılmışı; küme en azından bir diğer sınıfın

¹ Bu sistemi kullanan derli toplu bir kitap: E. J. Lemmon, *Introduction to Axiomatic Set Theory*, Routledge and Kegan Paul, 1969.

elemanı olabilen bir sınıf. Bir sınıf, ya kümedir ya da has sınıf. "Has sınıf", öyleyse, "Küm x " in değillenmesiyle elde edilebilir; böylece, "Has x " (x has sınıfıdır) şöyle tanımlanır:

$$(3) \text{ Has } x \leftrightarrow \forall y (x \notin y)$$

Has sınıflar, hiçbir sınıfın elemanı olmayan sınıflardır. Böyle bir "küme", "has sınıf" ayırımı, ünlü Russell Paradoksunu ortadan kaldırmak için ortaya atılmıştır.

(1)'e tekrar göz atarsak, herhangi bir sınıfın bir başka sınıfa ait olmasıyla iki durum ortaya çıkıyor:

a) Ait olan (eleman olan) sınıf kümedir.

b) F gibi, o kümenin üyeleriyle ortak bir "özelliğ" taşır!

Örneğin, F_a olsun. Bu tümce bize " a, F dir"i verir. a, F özelliği taşıyorsa, bu durum, a 'nın elemanı kümenin tüm üyelerinin F özelliğini taşıdığını gösterir. Başka türlü söylersek:

$$(4) \forall x (\text{Küm } x \wedge Fx \leftrightarrow x \in \{z: Fz\})$$

Belli bir özellik taşıyan "nesne", kümeler kuramının izlediğimiz aksiyomatik düzeninin diliyle söylersek, belli bir sınıfın elemanı olmak dolayısıyla küme olmak zorundadır. (4)'e dikkat edersek " x " küme olduğunda, F özelliği taşıyabildiğini görüyoruz. Bundan dolayı, "has sınıf"ın özelliği olamaz; yani, ona bir yüklem yüklenemez.

Buradan, değişik dile getirilişleri felsefe tarihinde de tartışılmış bir savı gözden geçirmeye başlayabiliriz. Savı şöyle dile getirelim:

(5) Güzeller kümesi güzel değildir.

Güzeller kümesi, elemanları güzellere oluşmuş bir kümedir. Neden bu küme güzel değildir? Güzel olsaydı, güzellere kümesinin bir üyesi olurdu. Oysa, güzellere kümesinin içinde güzellere kümesi yok ki!

Bu, kendi kendisinin üyesi olma durumu, izlediğimiz aksiyomatik düzende, *düzenlilik aksiyomu* tarafından yasaklanıyor. Aksiyomu şöyle yazabiliriz:

$$(6) \forall x [x \neq \Phi \rightarrow \exists y (y \in x \wedge x \cap y = \Phi)]$$

Bu aksiyoma dayanarak, şu iki teoremi kanıtlanma olanağı vardır:

$$(7) \forall x (x \notin x)$$

$$(8) \forall x \forall y (x \in y \rightarrow y \notin x)$$

Güzeller kümesinin güzel olmadığını formal yoldan kısa ispatı için (5)'i biçimsel mantık diliyle anlatalım.

$$(9) \forall x (x = \{z: Gz\} \wedge \text{Küm } x \rightarrow \neg Gx)$$

x 'in güzel olduğunu varsayarsak (Reductio ad absurdum yöntemiyle!), sı-

nıflandırma aksiyomu ve eşitlik aksiyomunu (ya da “kapsamlılık” aksiyomu - axiom of extensionality-) kullanarak:

(10) $(x \in x \leftrightarrow \text{Küm } x \wedge Gx) \wedge \text{Küm } x$ elde ederiz. Oysa (7) gereği $x \in x$ yanlıştır; o zaman (10)

(11) $\neg (\text{Küm } x \wedge Gx) \wedge \text{Küm } x$ 'e dönüşür. Oysa, Gx 'i varsaymıştık. Gx ve (11) çelişir. Buradan da (9)'un informal, “sezgisel” kanıtını vermiş olduğumuzu söyleyebiliriz.

Peki, nedir, güzeller kümesinin güzel olmadığını anlamı? Bu soru Batı düşüncesinde Platon'a dek götürülebilir.¹ Hepsi de F özelliği taşıyan şeylere bu özelliğini veren bir “F’lik” formu olmalıdır ki, bu sayede nesnelere F özelliğiyle algılayabileyim. Bu form tek olmalıdır. Birden fazla olsaydı (diyelim ki 2) o zaman 3. formu, 4. formu... olurdu. (Platon, *Devlet*, 597c). Form eğer nesnelere benzeseydi, onu da sağlayacak bir başka form gerekecekti, bu da sonsuza dek (ad infinitum) böyle sürüp gidecekti.²

Çağımızda, örneğin Heidegger’de “şeyin şeyliğinin” şey olamayacağı ya da varlıkların varlığının varlık olamayacağı savlarıyla farklı bir bağlamda tartışılıyor.³ Ayrıca, Doğu düşüncesinde örneğin Chuang Tzu tarafından “şeylere şeyliğini verenin kendisinin şey olamayacağı” savı ortaya atılmıştır.⁴

Bir küme kendi kendisinin üyesi olsa ne olur? O zaman kümenin büyüklüğünü “denetlemek”, sınırlandırmak zorlaşır. Kümeler kendi kendilerinin elemanı olarak sürekli büyüyebilirler.

Konuya ayrıca yapay zeka sorunları, dilbilim çalışmaları açısından baktığımızda, kendi kendinin içinde kalan “durum”lardan söz edebilme olanağımız var. Bu çalışmaların, felsefe açısından, güzeller kümesinin güzel olmayışı üzerinde ne denli açıklayıcı olduğu tartışmalıdır.⁵

Kümeler kuramı açısından $\forall x (x \notin x)$ savı bizi $\forall x (x \in x)$ sonucuna götürür. Her küme, tümleyeninin elemanıdır! Size şaşırtıcı gelmiyor mu?

Yeniden 9. sava dönersek, eğer x , güzel değilse $\{x\}$ de güzel değildir! ($\{x\} \notin x$, olduğu için!) x 'in üyesi olmayan her küme güzel değildir.

Bir topluluğu oluşturan üyelerin ortak özelliği, o topluluğun özelliğinden

1 Bu konuda Gregory Vlastos'un *Studies in Greek Philosophy*, (Vol. II, Princeton University Press, Princeton, 1995.) adlı kitabında “3. Adam Tartışması” (Third Man Argument) adıyla yapılan tartışmasına bakılabilir. (s. 166-219).

2 Bu tartışmaları izlemek isteyen okur, Platon'un şu diyaloglarına bakabilir: *Timaios* 31a4, *Devlet* 597c, *Parmenides* 132, *Phaedo* 100d, *Protagoras* 329c-332a.

3 *Sein und Zeit*, Max Niemayer, Tübingen, 1927, s. 6.

4 Chuang Tzu, *Das Wahre Buch vom Südlichen Blütenland*, Almancaya çeviren Richard Wilhelm, Düsseldorf/Cologne, 1972.

5 Bkz. Barwise, J. ve Perry, J., *Situations and Attitude*, MIT Press, Cambridge, 1983; Barwise, J., *The Situation in Logic*, Center for the Study of Language and Information, Stanford, CA, 1989.

neden farklı olsun? Kırmızı nesnelere kümesi neden kırmızı olmasın? Kırmızılar aynı kümede olduğu için, onların kümesi de kırmızı olursa, küme kendi içinde olmak zorunda kalacaktır. Oysa düzenlilik aksiyomu gereği, hiç bir küme kendisinin üyesi olamaz. Burada, bir küme, örneğin $\{x: Gx\}$ olarak tanımlanıyorsa, her öğesi G' 'dir. G' olan her "şey", bu kümenin üyesidir. Bir "şey" in, bu yazıda izlediğimiz aksiyomatik düzen gereği, bir "sınıf"ın, belli bir özellik taşıması, bir diğer sınıfın üyesi olması demektir. Bir şey, bir sınıfın üyesi olarak, o sınıfın üyeleriyle ortak özelliği paylaşır, sınıfın üyeliği, ona özellik kazandırır. Böylece üye olanlar, özellik kazanır, özellik "alır". Üyesi oldukları sınıf onlara özellik "verir". Bir küme üyelerine özellik verir, üyeleri kümeden özellik alır. Bir küme kendi kendisinin üyesi olamadığı için üyelerinin özelliğini taşıyamıyor.

Bir sınıfın, örneğin iki üyesi güzelse, kesişimleri ya da bileşimleri de güzel midir? Güzellerin kesişimi ya da birleşimi neden güzel olmasın? Sezgisel olarak, ilk adımda söyleyebileceklerimiz, bunların kesişimlerinin de, birleşimlerinin de güzel olacağıdır.

$$(12) \forall x \forall y (\text{Küm } x \wedge \text{Küm } y \wedge Fx \wedge Fy \rightarrow Fx \cap y \wedge Fx \cup y)$$

İlk bakışta (12)'nin doğru olacağı düşünülse de yanlışlayıcı örneği bulunabilir. Örneğin $x = \{\{\Phi\}\}$, $y = \{\Phi\}$ olsun; diyelim ki, ikisi de F özelliği taşıdığı için aynı kümenin, Z 'nin elemanı olsun. Z , burada $\{\{\{\Phi\}\}, \{\Phi\}\}$ olarak alınabilir. $x \cap y$, Φ 'e eşit olacaktır. $x \cup y$ ise Z 'ye. Dikkat edilirse ne Φ ne de Z 'nin kendisi Z 'nin üyesidir!

Hangi koşullarda, güzeller kümesinin elemanlarının kesişimi ve birleşimi güzel olabilir? Böyle bir kümeye *yetkin* küme diyelim. Eğer Z kümesi yetkinse şu özellikleri taşıyacaktır. (Yetkin kümenin tanımı!)

$$(13) \forall z [\text{Yet } z \leftrightarrow ((\text{Küm } z \wedge \cap z \neq _) \rightarrow [\cap z \in z \wedge \cup z \in z])]$$

Bir kümenin yetkin olabilmesi için elemanlarının kesişimi boş olmamalıdır, kesişim boş değilse, birleşim de boş değildir; böyle bir kümede elemanların kesişimi ve birleşimi de kümenin elemanıdır. İşte bir küme yetkinse, elemanlarının taşıdığı özellik, kesişimleri ve birleşimleri tarafından da taşınır.

$$(14) \forall x \forall y \forall z [(\text{Yet } z \wedge x \in z \wedge y \in z) \rightarrow Fx \wedge Fy \rightarrow Fx \cap y \wedge Fx \cup y]$$

Yetkin kümeye bir örnek:

$$z = \{\{\{\Phi\}\}, \{\{\Phi\}, \Phi\}\} \text{ z'nin elemanları } x = \{\{\Phi\}\}, y = \{\{\Phi\}, \Phi\}$$

$$x \cap y = \{\{\Phi\}\}$$

$$x \cup y = \{\{\Phi\}, \Phi\}$$

Hem $x \cap y$ hem de $x \cup y$, z 'nin elemanıdır!

Matematikçiler açısından, \cap , \cup , \subseteq , \sim , $=$, gibi tanımlar, kümenin (kümelerin) üyesi olmayla yapılır. Örneğin,

$$(15) x \cap y = \{z: z \in x \wedge z \in y\}$$

Burada x 'in ve y 'nin birlikte üyesi olma, $x \cap y$ 'yi verir. Oysa, yüklemeler açısından x 'in ve y 'nin elemanları değil, ilgimizi çeken; x ve y 'nin hangi kümenin elemanları olduğu daha düşündürücü görünüyor. x ve y 'nin ait oldukları kümenin elemanları, elemanlarının arasındaki "ilişkiler", o kümenin yetkin olup olmadığını belirleyecektir.

HEGEL'İN İNSANA BAKIŞI*

Süleyman Hayri Bolay**

Hegel'in insana bakışını anlayabilmek için sisteminin bütünü bir tablo görünüşü içinde genel çizgileriyle kavramak lazımdır. Ama ondan önce Hegel'in yetiştiği dönemin fikri, felsefi, siyasi ve toplumsal ortamı nasıldı? sorusuna bir cevap arayalım.

Hegel'in yetiştiği dönem Avrupa'nın çok çalkantılı bir dönemidir. Hegel 1770 doğumludur. 1776 da Amerikan devleti kurulmuştur. Avrupa'da modern düşünce ortaya çıkmalı 150 seneden fazla bir zaman geçmiş, 17.yüzyılın mekanik ve mekanistik dünyasına karşı daha bu yüzyılın ortalarında çeşitli tepkiler ortaya çıkmıştır. Bilhassa Almanya tarih ve arkeoloji araştırmaları derinleştirilmiş, mitolojik araştırmalar çeşitli boyutlar kazanmıştır. Bütün bunlar mekanistik dünya görüşünün insanı bir makine gibi görüşüne onun sevgisine acısına, elemine yani duygularına yer vermemesine ve bu duyguları matematik-fizik formüllere sığdırmaya çalışmasına karşı bir tepkidir. Buradan romantik felsefe doğmuş ve Hegel de bu felsefenin temsilcilerinden biri olmuştur.

Aydınlanmaya Bakışı

Öte yandan Aydınlanma hareketi onun yetiştiği dönemde bilhassa Fransa'da hakim bir düşünce hareketi idi. Voltaire, Rousseau ve Montesquieu gibi düşünürleri istisna edersek, diğerleri materyalist ve naturalist bir anlayışa sahipti. Romantizmin filozofu Schelling, Aydınlanma hareketine tepki gösterdiği gibi Hegel de tepki göstermiştir.

Hegel'de İnsan

Hegel'in Aydınlanma hareketine gösterdiği tepkinin müsbet tarafı olmakla beraber, daha çok bu tepki menfidir. Aydınlanmanın, insanda hak-hukuk duygularının doğuştan bulunduğunu kabul etmesini, Hegel, bu hareketin müsbet yönü olarak görür. Ama o bu hakikati daha çok menfi yönüyle belirtir: ona göre esas tavır itibariyle Aydınlanma yıkıcıdır. Çünkü Aydınlanma felsefesi, dine, geleneklere, ahlaka, alışkanlıklara, kurulu düzene, devlete, idareye, siyasi ve idari otoriteye yani mevcut herşeye karşı yıkıcı, tahripkar bir tutumu temsil eder.

* 25-29 Mayıs 1998 de Atatürk Üniversitesi tarafından tertip edilen Felsefe Kongresi'nde tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., G.Ü. Felsefe Bölümü.

Esasen bu tahripkar tutum, Fransız düşünürlerden gelmektedir. İngiliz ve Alman aydınlanmacılarında bu tarz yıkıcılık yoktur. Çünkü onların çoğu materyalist ve ateist değillerdir. Mesela John Locke Hristiyanlığa bağlı bir filozoftur. Bununla beraber Hegel Aydınlanmadan yine de etkilenmiştir.

Hristiyanlık ve İhtilal ile İlişkisi

Hegel'in Hristiyanlığa bağlı olmakla beraber ondan etkilenme derecesi çok önemlidir. Bu etkinin yönlendirici olup olmadığı daha büyük önem taşır. Bunun yanında Hegel bir Hristiyandır, bir protestandır; ve daha mühimi teoloji fakültesi mezunudur. Yani formasyon itibariyle teologdur. Teoloji mezunu diğer Alman ülküçüleri gibi (Fichte, Schelling) onun da derdi, Hristiyanlığı aklı temellere oturtarak yaşar ve savunulabilir hale sokmaktır.

Reformasyon hareketi, Kilise'nin bozulmasından, kudretin ve hakimiyetin yanlış kullanılmasından doğmuştur. O derunî (içsel) olanı, Hristiyanlığın özünü benimsemiştir. Dolayısıyla Hegel, bu görüşlerden de etkilenmiştir.

Hegel'in yetiştiği dönemin, muhakkak ki, en büyük hareketi 1789 Fransız İhtilalidir. Bütün dünyayı etkileyen bu hareketten de genç Hegel'in bir takım etkiler alması tabiidir.

Bundan sonra Almanya, 1806 da Napolyon orduları tarafından çöğendi. Fichte ve Goethe, Napolyon'u "insanlığın kurtarıcısı" olarak karşıladılar ve bunda yanıldıklarını, Alman gururunun Fransız çizmeleri altında ezilmesinden sonra anladılar. İşte, bu yeni idrak Fichte ve Hegel'de Almanlık yahut "germenlik ruhu" nun yükselmesine yol açmıştı. Alman ülkücülüğü (idealizmi) bu karışık, karmaşık, gerilimli ortamda neşv ü nema buldu. Böylece kudret, kendini yenileme, ve aşma, farklı olmak, hamle yapmak iradeli, üstün ve hakim olmak gibi unsurlar, Alman Ülkücülüğüne ve Hegel'e de geçti. Hegel'in sistemi bu havada oluşurken onun insana bakışı da yukarıdaki vasıfları da taşıyan bir anlayışla sistemin içinde yerini almış oldu.

Hegel Felsefesinin Esasları

Hegel felsefesinin temelinde varlık vardır. Hegel'de "akıl", "Ruh-Tin" (Geist), "Cevher-töz", "ide" gibi kavramlar, çoğu zaman aynı anlamda birbirinin yerine kullanılabilmiştir. Bunlar, insanı onun içinde yaşadığı tabiat alemini kültür ve toplum hayatını yahut tarihi varlık sahasını oluşturur, yönlendirir, tasarlar, düşünür, gerçekleştirir. Şu halde bunlar, her şeyden evvel şuurlu, gayri maddî bir özneyi temsil eder. Dolayısıyla "tin" metafizik bir ilkedir. Hegel'in niyeti varlığın bütün alanlarının bilgisine ulaşmak ve böylece onun felsefesi, varlığın ne olup ne olmadığını kavramaktır. Bu bakımdan Hegel felsefesi varlığın (ide'nin, aklın) kendi kendine düşünmesidir. Çünkü Hegel'in sisteminde varlık ve düşünme, ilke itibariyle bir -ve aynıdır. Bundan dolayı tabiat ile ruh alemi arasında varlık bakımından (ontik) bir fark yoktur. Çünkü maddî olan manevî olandan, tinsel olandan çıkar, manevî olan maddî olanı yönetir. Yönetirken sınırlamaz, gelişmesine, ilerlemesine imkan verir. Burada şuna da işaret etmek yerinde olur: düşünen, eyleyen, şuurlu ve manevî olan temel metafizik varlık ilkesi nedir? Bu, dinî manada Tanrı'dır. Buna "Hristiyanlığın Tanrı'sıdır"

diyenler çoğunluktadır. Zaten kendisi de bunu gizlememektedir. Bu sebeble “akıl alemi idare ediyor” demek “Tanrı alemi idare ediyor” demektir. Onun alemi idare etmesi, planı gerçekleştirmesi, dünyayı ve alem tarihini meydana getirir.

Hegel sisteminde kavram, varlığa tekabül eder; burada diyalektik işleyiş, Hegel mantığının özünü teşkil eder. Onun mantığı saf fikirden, bütün niteliklerden soyutlanmış fikirden başlayarak işler.

Hegel'e göre en genel, en kapsamlı kavram varlık kavramıdır. O, hiç bir tayine hiç bir belirlenime sahip değildir. O, yaratmaya geçmemiş Tanrıdır. Bu varlık, kendinde kendi zıddını barındırır; yani varlık mahiyeti icabı yokluğu da kendisinde ihtiva eder. Varlık yokluktan oluş ile kurtulur. Doğru, ne varlıkta ne yoklukta ama oluşta. Akıl veya varlık, başlangıçta kendi kendisiyle özdeş, gelişkisiz bir imkandır. Bu bakımdan kendi kendisinde ve kendi içindedir. Yani bizatihi varlıktır. Kendi kendine vardır.

Bütün oluşlar, gelişmeler daha doğrusu yaratılışlar, üçlü evreler halinde meydana gelir. Bu da tez antitez ve sentez üçlemesidir. Üçlemeli diyalektik metod, Hegel sisteminin kavranması zor ve tutarsızlıklar taşıyan zorlamacı taraftır. En kapsamlı ve tayin edici üçleme varlık-tabiat-ruh üçlemesidir.

Tanrı-alem ilişkisi

Evrensel akıl'ın veya varlığın kendinde oluşu tez safhasıdır. Bundan sonra varlık (Tanrı) kendi dışına çıkmak, İslami gelenekteki tabiriyle “bilinmek” ister. Çünkü Hegel'in dediğine göre Tanrı “kıskanç değil”dir. Hegel alemin oluşunu, Tanrı-alem, Tanrı-insan ilişkisini izah ederken, psikolojik bir unsuru, “kıskançlık” unsurunu menfi yönde kullanmıştır. Tanrı-alem ilişkisi de böylelikle kurulmuş olur. O, tabiatta tezahür etmek ister. Bundan dolayı Tanrı tabiatı meydana getirmiştir. O aynı zamanda vahy eder. Ama neye vahy eder?

Hegel burada çok açık bir tavır sergiler: Evet Tanrı paylaşır ve vahy eder ama “tabiata, taşa ağaca, hayvana” vahy etmez. Çünkü insan düşünen ve ruhu olan varlıktır. Tanrı'nın ruhu da insandadır.¹ İşte bu Evrensel Akıl'ın kendine şuurudur ki bu da insan bilgisinde fark edilir.

Evrensel Akıl, başka olanın biçiminde kendisini ide olarak meydana getirince tabiat oluşur. Fakat tabiat maddidir. Evrensel Akıl, manevîdir, maddeden uzaktır, kendi özel amacı vardır. Bu durumda Evrensel Akıl, bilinci olmayan tabiatı meydana getirerek kendilik şuurundan uzaklaşır ve kendisine yabancılaşır. Tabiatta sabitlik, hürriyet ve birlik de yoktur. Bu safha da antitez safhasıdır.

Yalnız burada önemli bir noktaya temas edilmesi gerekir: Evrensel Akıl, bilinçsiz tabiatı meydana getirmekle (Hegel, yaratma diyor) tabiatın aynısı mı oluyor? Hayır. Bir çok kimse bunu, böyle yazıyor. Bu da Hegel'i panteist görme gayretinden ileri geliyor. Halbuki Hegel Tanrının yarattıklarından, evrenden ayrı bir varlık olduğunu özellikle açıkça belirtmektedir. O yaratıkların, evrenin, başkası olarak Tanrı'nın dışında olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.² Hegel'in

1 Hegel, *Leçons Surla Philosophie de la Religion*, III.partie. Trd.par J.Gibelin, seconde edition, Paris, 1970, s. 33.

2 Hegel, *A.g.e*, s. 21; *La Raison dans L'Histoire*, s.21.

panteist olduğu iddialarına kendisi cevap verir gibidir: “Ürün, Tanrı’dan farklıdır ki bu evrendir. Alem, yaratılan, Tanrı’nın dışında başkası olarak ve O’nsuz kalır”. Zaten tabiatı meydana getirince Evrensel akıl kendi bilincini kaybetseydi, tekrar onu kazanamazdı.

Evrensel Akıl tabiatı (evreni) nasıl meydana getirdi? Hegel, bunu “Tanrı’nın bizzat eylem, hür eylem” olmasıyla kendi yakınında kalmasıyla (demeurant apres de soi) izah eder ki Tanrı’nın hür eylem oluşu, bütün ilahî tasarımları da içine alan kavramın temel belirlenimi, yahut tayinidir.

Acaba yaratma, aracılık kategorisi mi ile olmuştur, yoksa, aracısız mı? İşte burada Hegel çok önemli bir uyarıda bulunur: Şayet yaratma işine aracılık kategorisi (categorıe de la medıation) girmiş olsaydı, bu doğrudan doğruya Tanrı’nın alem (monde) aracılığıyla varolduğu anlamına gelirdi. Hegel’e göre bu da “boş bir totoloji” olurdu. Çünkü Hegel’in sisteminde tabiat fikrin (ide’nin) dışlaşmış, haricileşmiş olmasından, kendisini bildirmek istemesinden meydana gelmiştir; dolayısıyla alem, idenin bir tezahürü veya görünüşüdür.

Evrensel Akıl, sırf ide (fikir) halinde iken, kendi kendisiyle özdeş olup çelişkisizdir, dolayısıyla kapalı bir imkandır, bir olabilirliktir. Bu safha, Hegel sistemindeki diyalektik işleyişin tez safhasıdır. İde, haricileşmekle kendi dışında, kendisi olmayan, bir varlığı yani tabiatı meydana getirmiş oldu. Bu durumda kendine zıt, kendisi ile çelişir bir duruma düşmüş oldu. Çünkü Hegel sisteminde fikir, (Tanrı) tamamen manevidir, madde ile ilgisi yoktur. Kendisi de varlıktır, kendi bilincine sahiptir. Mutlak varlık (ide) hürdür, birdir, birliği temsil eder, ezeli ve ebedidir, yani doğumlu ve ölümlü değildir, sonlu değildir. Buna karşılık tabiat maddedir, maddidir, bilinçsizdir. Tabiatıta ne hürriyet ne birlik; ne de ölümsüzlük vardır. Bundan dolayı ide, kendisine yabancılaşmıştır. Bu durum, diyalektik işleyişin antitez yani ikinci safhasıdır.

Evrensel Aklın, bu yabancılaşmadan, bu çelişkiden kurtulması lazımdır. Bunun için kendine dönmesi gerekir. Çelişkiden ancak ruh dünyasında kurtulmak mümkün olur. Ruh dünyasında varlık ve fikir kendine dönerek asliyetini kazanır. Tabiat ve madde olmaktan kurtulur. Ruh dünyası, insanın ve kültürün dünyasıdır. Bu dünyada akıl, “Kendisi için” olan bir gerçekliktir. Ruh dünyasında tabiatıdaki kendine karşı bir gerçeklik olmaktan da çıkmış olacak, o artık diyalektik işleyişin üçüncü safhası olan sentez safhasına ulaşılmış olacaktır.

İde’nin kendine dönerek asliyetine kavuşması ilk belirlenme, ilk tayin sayılır; bu da duygu ve duyum seviyesinde olur. Kazanılan bilinç kendine dönerek akıl haline gelir. Ruh ise akılı, mutlak yeti olarak kavrar.

Bu durumda felsefe, bu diyalektik ilerleyişe ve konusuna uygun olarak üçe ayrılır: 1) Mantık, kendinde varlık olan, aynı zamanda metafizik veya ontoloji olan ideyi inceler. 2) Tabiat felsefesi: Varlığın başkalaşmış, yabancılaşmış halini inceler. 3) Ruh (Tin) Felsefesi: Bu da kendisi için olan varlığı bilir ve inceler.

3 Hegel, A. g. e. s.21.

4 Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, III.parte, s. 21.

Akıl ve Ruh

İnsanın dünyasında, onun eseri olan tarih ve kültür aleminde görünen, açılan, açılarak gelişen akıl, "Ruh-Tin" olur. Bu safhada ruh kendini açmaya başlar. Bu safhada ruh kendi şuuruna erer, kendini bilir.

Ruh burada "öznel ruh" olarak tecelli eder. Kendini bilen ruhun bilmesi, kendini "somut-müşahhas" olarak belirlemesidir. Bu somutlaşma üç safhadan geçer: 1) Aristo'nun bitkisel ruh dediği safha ki aracısız ruh olarak tabiattaki ruhtur. Bu, antropolojinin konusudur. 2) Kendisinde ve başkasında özdeş düşünme olarak kendisi için ruh. Bu aracılı olup fenomenolojiyi ilgilendirir. 3) Kendisi için özne olup kendini kendinde belirleyen ruhtur ki bununla da psikoloji ilgilenir. Burada psikolojinin konusu olan "duyum", "algı", "tasavvur", "anlama", "hatırlama", "Hayalgücü", "hafıza" gibi olaylarla karşılaşılır.

Bundan sonraki safha, "nesnel ruh"un kendisini açma safhasıdır. Nesnel ruh, hukuk ve ahlakilik basamaklarından aile, şehir toplumu ve devlet basamaklarını gerçekleştirir. Buradan da son safha olarak dünya tarihine yükselir. Tez, antitez ve sentez üçlüsü içinde ilerleyen ruh en son basamakta "mutlak ruh" halini alır. Mutlak ruh, önce sanatta tecelli eder, sonra vahyedilmiş mutlak din olarak Hristiyanlıkta kendisini gösterir. Daha sonra da bu ikisinin birliği olarak felsefede tecelli eder. Artık burada kendisi hakkında mutlak bilgiye ulaşır.

Hegel'e göre, aklın alemini idare etmesi; alemini Tanrı'nın yönetmesi demektir. Aklî olan, ilahî olandır; dolayısıyla iyi olandır. Aklın (Tanrı'nın) alemini idare etmesi, O'nun planının gerçekleşmesi olup bu da tarihi meydana getirir. Hegel'de Tanrı'nın kendisini ruh olarak açması üçleme (Trinite) ve bunun değişik şekli olan diyalektik usülle olur. Yani Tanrı, "insan-Tanrı(oğul-Tanrı) olarak ilk ve son defa İsa kılığında bürünmüş, insanların kendisini tanımalarına fırsat vermiştir. (Neden İsa ile bunu yapmış, neden İsa'ya kadar kendisini tanıtmamış? Daha önce evren yok muydu ve insanlar yeryüzünde değil miydi?) gibi sorular, cevaplanması gereken sorulardır. Böylelikle "Kıskanç olmayan" Tanrı, alem ile insan ile doğrudan ilişki içine girmiştir.

Hegel'in insana bakışını incelerken Hristiyanlık inançlarını gözönüne alarak incelemek lazımdır. Çünkü, o, dinî inançlarını daima ön planda tutmuştur. Hegel insana dair fikirlerini açıklarken bilhassa üçlü Tanrı inancını çokça kullanmıştır. Hatta denilebilir ki üçleme olmasa Hegel'in dayanağı elinden alınmış ve söyleyecek sözü kalmamış gibi olacaktır.

Bu çerçevede insanla ilgili bazı sorulara cevap arayalım:

İnsanın mahiyeti (neliği) nedir? Tabiaten insan nasıldır?

İnsan Mahiyeti ve Tabiatı

Hegel'in düşüncesinde insan Tanrı ile aynı mahiyete sahiptir; başka deyişle insan Tanrı'nın mahiyetindedir.¹ Hegel bu konuda açık konuşmaktadır; "insanın ve Tanrı'nın kutsal birliği ruhun ruhla birliğidir"² Hegel'e göre akıl, bil-

¹ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Esasları*, s. 237.

² Hegel, *Philosophie de la Religion*, s. 79.

gidir, bilgi de inançtır. Yahut iman bilgidir. Bu bakımdan insanın Tanrı hakkındaki bilgisi, öze ait birlik açısından ortak bir bilgidir; yani Tanrı'yı Tanrı o-larak (olduğu gibi) tanıyan insanda, Tanrı bizzat bilinmiş olur; "işte bu bilgi Tanrı'nın kendine olan şuurudur" şöyle de denebilir: "Esasen Tanrı'nın insana dair bilgisi, insanın Tanrı hakkındaki bilgisidir"¹

Bu açıdan bakıldığında, "Tanrı'yı tanıyan insan ruhu, bizzat ancak Tanrı'nın kendi ruhudur."

Görülüyor ki Hegel'de insan, Tanrı ile aynı ruha aynı mahiyete sahiptir. Böylece insanın neliğini tespit etmiş olduk. Şimdi Hristiyanlıktaki İsa'nın Tanrı olup olmadığı kavgalarını hatırlatan bu anlayış açısından insanın tabiatı nedir? sorusuna cevap arayalım:

Hegel açısından insan, kendinde ruh ve Tanrı'nın bir nümûnesi (örneği) dir. İnsan Tanrı'nın bir örneği olarak yaratılmıştır. Hegel'e göre, Tanrı iyidir. İnsan da o'nun bir numunesi olarak yaratıldığına, Tanrı'nın özelliklerini yansıttığına göre, o'nun aynası olarak iyidir. Şu halde insan tabiaten iyidir. Yahut şöyle de denilebilir: Tanrı kendinde ruh ve kendinde iyi olduğu için Tanrı'nın ruhuyla insanın ruhu da aynı olduğundan insan da kendinde iyidir. Demek ki Hegel'in düşüncesinde insan, tabiaten yaratılış icabı (fitraten) iyidir. Peki kötülük nereden geliyor? İnsan neden kötü fiiller işliyor?

İnsan "kendinde iyidir" ama, "kendinde" kavramı, tek yönlüdür. Halbuki insan daima kendinde (en soi) kalamaz. O, "kendisi için"(Pour soi) olmak zorundadır. "kendisi için" olabilmesi bir zarurettir, o, iradesini göstermek mecburiyetindedir. O zaman da aklına ve iradesine tabi olması gerekir. Tıpkı Tanrı'nın "kendinde varlık iken tabiatı ve evreni meydana getirmek için açılması kendi dışına çıkması gibi. Tanrı tabiatı meydana getirince kendine nasıl yabancılaşmış, aslından uzaklaşmış, maddeye bulaşmış ise, insan da "kendisi için" olmaya başlayınca asli hüviyetinden uzaklaşır, aslına yabancılaşır. Çünkü, Hegel nazarında, insanın mutlak varlıktan ayrılması kötüdür, suçtur; bu, onu kirletir, kötülüğe bulaştırır. Dolayısıyla insandan kötü fiiller sudur eder. Demek ki Hegel'in düşüncesinde insanın tabiaten veya aslen iyi olması, onun Tanrı'dan gelmesine, kötü olması da maddî yönüne bağlanmaktadır.

Tanrı-İnsan İlişkisi

Hegel insanın, Tanrı ile ilişkisinde mahiyet itibariyle ortak olduğunu ortaya koyarken Tanrı ile insanın esas ortaklığına da açıklık getirir. "Tanrı'nın ve insanın ortaklığı (communion) ruhun ruhla ortaklığıdır"²

İnsanda Tanrı'nın ruhu olduğuna göre bu ne anlama gelir? Hegel buradan bilgi çıkarmaktadır. Şöyle ki: İnsanda Tanrı'nın ruhunun olması, insan bilgisinde Tanrı'nın tanınması anlamına gelir. Bu, aynı zamanda Tanrı hakkında bir bilinç (şuur) doğmasına yol açar ki işte Tanrı'nın kendilik bilinci budur.

1 Hegel, A.g.e., s. 79.

2 Hegel, A.g.e., s. 33.

İnsanın Tanrı hakkında sahip olduğu bilgi, nasıl bir bilgidir? Hegel bu bilginin "ortak bir bilgi" olduğunu söyler. Ardından şöyle bir açıklama getirir: "Yani Tanrı'yı olduğu gibi (Tanrı olduğu için) bilen insanda Tanrı bizzat kendisi bilinmiş olur." İşte bu bilgi de Tanrı'nın kendisi hakkındaki şuurudur. Hegel, insan hakkında sahip olunan bilginin, insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin aynı olduğunu söyler.

Burada bir hususu hatırlatalım: Kant, kendinde varlığın (Noumenon) bilinmeyeceğini söylüyordu. Hegel, bu görüşü tenkid eder ve mutlak varlığın bilinebileceğini söyler. Burada insanın bilgisi ile Tanrı'nın bilgisinin ortak olmasını söylemesinin sebebi de inanılan şeyin bilinmesi gerektiği kanaatidir.

Burada bir çelişki var, gibidir. Şöyle ki: Hegel, hem insan aklının sınırından söz ediyor; hem de insan ruhu ile Tanrı ruhunu adeta özdeşleştiriyor. Şöyle diyor: "Tanrı'yı bilen (connait) insan ruhu, bizzat Tanrı'nın ruhundan başka bir şey değildir." Bu konu, insan hürriyeti ile ilgili sorulara götürür."

İnsan-Bilgi İlişkisi

Peki Hegel nasıl oluyor da Tanrı'nın ruhu ile insanın ruhunu ve bilgisini nerdeyse eşitliyor? Bu soruya cevap vermek, iman-bilgi ilişkisine girmemizi gerektiriyor. Hegel'in iman ve bilgi ilişkisinde görüşleri çok dikkat çekicidir. O, imanı bilgiden ayırmanın saçma olduğundan söz ediyor ve bunu şöyle izah ediyor: "Zira iman, şurudan doğar; inanılan şey bilinir ve o kesindir" Hegel buradan bilgi ile imanı özdeş ve eşit kılıyor. "öyleyse iman, doğrudan bilgi olarak tarif edilebilir."¹ Hegel, Tanrının insanda tezahür etmesiyle bilinir hale geldiğine inandığı için böyle diyor. Hatta o şöyle bir iddiada bulunuyor: "O, bilinmez dersek bir Hristiyan değiliz."² Görülüyor ki Hegel'in insanı, varlık açısından Tanrı ile aynı ruha sahip olurken bilgi açısından da yine Tanrı ile ortak bilgiye sahip olmaktadır.

Biraz önce Hegel'in iman ile bilgiyi özdeş kıldığını ifade etmiştik. Aslında ruh düşünür; objeyi düşünür, kendini düşünür, aslını düşünür, bunlar bilgidir. Daha doğrusu Hegel nazarında ruh, bilgidir.

Ruhun bir spekulatif düşünmesinde üç an (moment) veya durak vardır:

- 1) Saf (sırf) düşünce yahut öz olarak Tanrı
- 2) Varlık veya alem olarak düşünce
- 3) Varlıkta veya aynı zamanda evrensel kendisi olarak kendinde olumsuzluk, gerçek ruh.

Bu üç an ortak bilginin de anlarıdır:

- 1) Birinci düşünce, peder'in (yani Tanrı'nın) hakimiyetine
- 2) İkinci düşünce, oğul'un (Yabancılaşması içinde Ruh'un)
- 3) Üçüncü düşünce de, Kutsal Ruh'un hakimiyetine tekabül eder.

Ruhun düşünmesinin bilgi olduğu ifade edilmişti. Bunu Hegel ruhun idealitesinde gelişirken bilen ruh haline gelmesiyle izah eder.³

¹ Hegel, *Leçons de la Philosophie Religion*, s.21.

² Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, s. 65.

³ Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, s. 219.

Hegel'de Ruh (Esprit) mutlak surette ilk ilkedir. Ruh kendisi için varlık olmaya başlayınca, obje, süje gibi şeyler onda kavram (Notion) haline gelir. Böylece ruh, önce kavramlarını kurar. Bu bakımdan, formel olarak, ruhun özü, hürriyettir; kendisiyle özdeşlik olarak kavramın mutlak olumsuzluğudur.¹

Ruhun gelişiminde de Hegel, üç basamak kabul eder:

1) Ruhun kendisiyle ilişki içinde görünür ki buradan idenin bütünlüğü için kendisini ortaya çıkarır; bu öznel ruhtur.

2) Gerçeklik formu altında alem olarak görünür ki buradan hürriyet zorunlu varoluş olarak görünür ki bu da objektif ruh halidir.

3) Kendinde ve kendisinde birlik olarak görüldüğü haldir ki burada ruhun sonsuz objektifliği, idealitesi yahut kavram oluşur ki bu da mutlak hakikatı içinde mutlak Ruhtur.

Hegel'e göre ilk iki ruh sonludur. Burada sonluluk ölümlülük manasına değil kavramın, gerçeklik ile uygun düşmemesidir.²

Hegel öznel ruhun da üç basamaktan geçtiğini söyler:

1) Kendinde yahut doğrudan ruhtur ki buna tabii ruh da diyor. Tabii ruh, antropolojinin konusudur.

2) Kendisi için yahut vasıtalı ruhtur ki bu da kendisi veya başka şeyler üzerine derinliğine düşünmedir. (Reflexion, teemmül) Şuur da böylece kazanılır. Bu ruh, ruhun fenomenolojisinin konusudur.

Bilindiği gibi Hegel, Ruhun Fenomenolojisi adlı kitabında insan şuurunun gelişmesini, bu gelişmenin tek insandaki hali ile bütün insanlıkta gelişme halinin benzer ve paralel olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre insan türünün geçirdiği gelişmeyi fert olarak herkes kendi hayatında da geçirir. Hegel, insanlık tarihinde bulunduğu bazı esasları, tabiatın ve tek insanın gelişmesine de uygular.

3) Kendinde belirlenen ruh. Bu da kendisi için suje olarak psikolojinin konusudur. Bu ruh, ferdi ruhtur, tek insana ait esas öznel ruhtur ki Hegel buna Leibniz'in tabiri ile "Monad" adını veriyor.³ Leibniz'de Monad'lar şuurlu olduğu gibi Hegel'de de şuurlidir. Yani Hegel'in ferdi varlığı şuur kazanınca, kendini bilince "şahsiyet" haline gelmektedir.⁴

İnsanın Alemdeki Yeri Nedir?

İnsanın alem de ve tabiattaki yeri hakkında düşünürken Hegel, önce, tabiattaki durumunu ele alır ve "insan tabiatta nedir?" diye sorar. Hegel, insana tabiatta bir dayanak arar ama; tabiatta ve evrende bu dayanağın bulunamayacağına kanaat getirir. Oradan tarihe yönelmek ihtiyacını duyar. Çünkü o, tabiatın tarihinin olmadığını söylerken sadece insanın tarihi olduğu kanaatine ulaşır. Bu takdirde o, insanı tabiattan çok farklı bir yapıda görür ve insanı tabiata

¹ Hegel, *Precis de l' Encyclopedie des Sciences Philosophiques*, Paris, 1952, Tr.j.Gibelin, s.216.

² Hegel, *A.g.e.*, s. 217.

³ Hegel, *A.g.e.*, s. 227-228.

⁴ Hegel, *A.g.e.*, s. 269.

indirgeyen, onun tabiatın bir ürünü olarak gören görüşlerden tamamen ayrılır.

Hegel burada judeo-kretiyen aşkınlığa da karşı çıkıyor. Onların modern insanın maruz kaldığı “Elem”, “bölünme” ve “yabancılaşma” dan insanı sorumlu tutmalarına karşı çıkıyor. Sadece onlara değil, Descartes, Kant, Fichte gibi modern felsefenin büyük isimlerine hücum ederek onları, evreni bir “Kadavra” ya, bir “ölü madde”ye (matiere morte) indirgemekle suçluyor.

Hegel neden böyle çeşitli kesimlere hücum ediyor? Biraz önce işaret edildiği gibi insan ölü maddeden çok farklı olduğu için onu maddeye indirgemek yanlıştır. Bir de insanın mahiyeti ve yapısı üstün ve ilahi mahiyetle aynı olduğu için ayrı bir vazifesi vardır. Bunu, o, maddeleşerek gerçekleştiremez. Hegel bu açıdan evreni ölümün hakim olduğu bir yer, maddî olduğu için Tanrı'nın mezarı olarak görür.¹ Çünkü orada ruh maddeye bulaşarak ölme noktasına gelmiştir. Gerçi Hegel maddenin ruhta hakikati olmadığını iddia eder.² Yine de maddeyle ilişkiye girmiştir. Halbuki insan aklıyla ve ruhuyla kendine dönmüş, bilinçlenmiş ruhuyla tarihi yapmalı ve ilahî planı, ilahî görevi ve ilahî hayatı gerçekleştirmelidir.

Hegel Tanrı'yı Nasıl Düşünmektedir?

Hegel, tabiatçılığa karşı olduğu için Tanrı kavramını (concept, der Begriff) spinozacılığın “Deus sive Natura” anlayışının zıddı olarak görür. O, daha da ileri giderek Tanrı'nın Newton'un saatçisi de olmadığını, evrenin ruhsuz, ilahî hayata yabancı, mekanik armonik sferi (Descartes ve Leibniz) olmadığını da özellikle vurgular. Sanki Hegel değil de ömrünün son 13 senesini, manastırda geçiren Pascal (zaten 39 sene yaşadı) konuşuyor; çünkü o da, bana filozofların, bilginlerin değil, İbrahim'in, İshak'ın Yakup'un Tanrısı lazım, diyordu. Peki Hegel'in istediği Tanrı nasıl bir Tanrıdır; özellikleri nelerdir? ona göre Tanrı, “canlı Hayat” tır; alemde ilk görünümü hayatı, meydana getirendir.

Ama bu canlı, dinamik, yaratıcı, şuurlu Tanrı ölü maddede “yabancılaşmış” tır. Onun aslına dönerek yabancılaşmadan kurtulması, Hegel'e göre, Tanrı'nın ilk hürlüğü, ilk hür hareketidir; kendine dönüşün başlangıcıdır.

İnsanın bir amacı olmalıdır. Çünkü insan daima geleceğe yönelik yaşar. Hegel, şuurlu varlıkların mutlaka bir hedefe göre şuurlu olarak hareket ettiklerini söyler. O halde insanın amacı nedir? denirse yukarıda geçtiği gibi, ilahi projeyi ilahi hayatı gerçekleştirmektir, diye cevap verilmelidir. Bundan dolayı Hegel insanı da Tanrı gibi, manevî, şuurlu canlı, diri, dinamik olarak görür. Aksi takdirde ilahi amacı gerçekleştiremeyecektir.

Bu bakımdan Hegel Tanrı'nın galakside “ölü” iken insan'da canlandığını söyler. Peki insan'da Tanrı nasıl canlanıyor? İnsan özü itibariyle tabiatı yoksa, inkar eder, maddeyi iptal eder. O, maddî varlığın, cansız alemin düşmanıdır. Logos (Kelam, kutsal ruh) ona hulûl eder, insana girer, böylelikle Tanrı insanda canlanmış olur.

¹ Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, s. 10-11.

² Hegel, *P. Encyclopedie des Sciences Philosophique*, s. 237.

İşte burada karşımıza Hristiyanlığın Tanrı-insan'ı veya insan-Tanrı'sı çıkmaktadır.

Logos'un insana hululu (incarnation), insanın bunalımlarını aşmasını ve aşkınlığı tanımasını sağlar. Böylece Tanrı, insanda zaman terörü içinde yaşar, zamanın imajını kazanır. İnsan zaman ile yaşadığı için Tanrı da zamana tabi olmuş oluyor. Burada insan-Tanrı ilişkisi açısından bir bütünleşme vardır. Bu bütünleşme Hegel'in mantığına uygun düşer. Çünkü Tanrı ile insan aynı mahiyetten ve aynı ruhtandır.

Fakat burada bir problem çıkıyor? Tanrı, oğul ile birleşmeden, yani Hz.İsa şeklinde tarihte ilk ve son defa insan olarak görünmeden önce, neredeydi, ne yapıyordu? Hz.İsa ve döneminden önceki insanlar, insan değil miydi? Yoksa Galakside veya maddî evrende ölü olan Tanrı gibi, önceki insanlar da ölü mü idiler? Hegel bunlara cevap aramıyor. Ama Hristiyanların Tanrı'nın esrarına vakıf olduğunu da iddia ediyor. Buradan, oluş ve Evrensel Akıl kavramlarıyla evrensel bir tarih felsefesi oluşturmaya çalışarak insana bir paşa biçiyor, bir görev yüklüyor: "Evrensel tarihin anahtarı bize verilmiştir."

Tarihi akıl yapmaktadır. Bu sebeble tarih felsefesini ortaya koyduğu kitaba "Tarihte Akıl" demiştir. Akıl nedir? Hegel bu soruya değişik yerlerde farklı cevaplar verirse de "Tarihte Akıl" da "Akıl, evrensel tarihte Tanrı'nın eylemidir"¹ diye cevap verir.

Yukarıda insanın amacını belirtmiştik. İnsanı belirleyen esas özelliklerinden birisi istikbal endişesi olduğu için fertler de, toplumlar da projelerini ve ümitlerini hep geleceğe veya yarınlara aktarırlar. Aklın gayesi, işte bu amacı olan fertler tarafından gerçekleştirilir.² Tabii bu durumda insan ilahî gaye için bir vasıta, alemler dünyasında oyuncudur. Ama kendisi oynayıp kendisi seyreden bir oyuncusudur. Fertler ve insanlar (fert, kişilik kazanmamış insandır), Hegel'in nazarında, bizzat gaye (fin) nin muhtevasına göre bir takım "kendinde gayeler" dir.³

İnsan olabilmenin şartlarından birisi kişiliğe sahip olmaksa, bir diğeri kimliğe (hüviyete) sahip olmaktır. Kimlik, ayırıcıdır. Kimlik sayesinde fertler başkalarından ayrılır. Toplumlar da böyledir; onların da kişiliği ve kimliği vardır. Kimlik, kişiye kendilik şuurunu kazandırır. Hegel, bu hususta şöyle der; "insan kendisini iyi tanırsa hayvanlardan ayrılır. O, düşünen varlıktır. Düşünmek evreni bilmektir." (La raison, s.77) Ama bunun bir şartı da mazi şuurunu, tarih şuurudur. Tarih şuurunu kazandıran çok çeşitli unsurlar vardır. Ama fert, kişilik kazanınca varlığını nasıl devam ettireceğini, bu şuur vasıtasıyla belirler. Hatta ne gibi bir ad veya ünvan ile varlığını devam ettirebileceğini, o kanalla belirler.

Hegel, kendilik şuuruna çok önem verir. Kendilik şuurunu, insanın düşünce vasıtasıyla kendisini mahiyet olarak kavramasıyla elde edilir. Kendilik şuurunu ne işe yarar? Bu sorunun cevabı Hegel için çok önemlidir. Kendilik bilinci "Hukukun, öznel ve nesnel ahlakın ilkesini oluşturur."⁴

1 Hegel, *La Raison dans L'Histoire*, s.101.

2 Hegel, *A.g.e.*, s. 130.

3 Hegel, *A.g.e.*, s. 131.

4 Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, Çev. Cenan Karakaya, İstanbul, 1991, s. 5.

Hukuk demek, onun nazarında, ahlak demek, eylem demektir. İnsan da eylemleri ve şuurlu hareketleri ile varoluşunu ortaya koyar, varlığını kabul ettirebilir.

Yukarıda tabiatın tarihi ile insanın tarihinin Hegel'de , Marx'ın aksine, ayrıldığını belirtmiştik. O, tabiatın yaratılmasından sonra zuhur eden insanın, al-emin tabiatına, zıt olduğunu belirtir. Çünkü tarihte insan kendisine verilen vazife-yi yerine getirmek için eylem yapmak zorundadır. Bu bakımdan insan, artık orada "aktiftir"¹

Tarih, Hegel nazarında "Mutlakın gölgesi"² "yüksek şekillerinde Ruhun mutlak ilahi sürecinin bir tezahürü"³ dür.

Evrensel Akıl da, evren tarih olarak, öznel bir irade değil, fakat Tanrı'nın eylemidir.⁴ Akıl, ve tarih, evrensel tarih açısından Tanrı'nın eylemi olduğuna göre, bunlar özdeşleşmiş gibidir. Hegel, beşeri faaliyeti ferdi çıkarılara ve özel amaçlara bağlar.⁵ Öyleyse eylem nedir? Eylem "öznel veya ahlaki iradenin dışsallaşması" (haricileşmesi) di.⁶ Burada eylem (action) ile Tanrı arasında da bir ilişki kuran Hegel, daha önce geçtiği gibi, şöyle der: "Tanrı eylemdir, hür eylemdir"⁷

İnsan-Tanrı İlişkisi

İnsan eylem içindedir, Tanrı zaten eylemdir; Peki insan Tanrı ilişkisi nasıl kurulacaktır? Yalnız, insanın Tanrı ile aynı mahiyetten olması, mükemmelliğini gerektirmez. İnsanın hayatı, bu bakımdan asla tam değildir, bağımlıdır. İnsan hayatı, endişe, tahrik, hareketlilik, açgözlülük (avidite) bunalım ve korku ile doludur; öfke, soğukluk, kin, ilgisizlik, yahut kayıtsızlık, aşırı ihtiraslarla malüldür. İşte böyle bir insan, aynı zamanda zavallıdır. Bu halden o nasıl kurtulacaktır? Cevap; Tanrı'yı bilmesi ile mümkündür. İnsanın Tanrı ile ilişki kurmaya bu bilgi yeter mi? yetmez. Tabii önce Tanrı'yı bilmesi yani ona inanması gerekir. Sonra "Tanrı zaten insanlara iştirak eder ve kıskanç değildir"⁸ Hegel, Tanrı'nın "bizimle ilişkisi olduğuna" inanır; çünkü der, "bizim ruhumuz O'nunla ilişki içindedir." Zira Tanrı vahiy yoluyla esas ilişkiyi kurar. Ama Hegel'in, Tanrı'nın özellikle insana vahy ettiğine dair fikrini biliyoruz. Çünkü Tanrı, zaten Ruh'tur, insan da düşünen ruhtur. Dolayısıyla insanla Tanrı arasında sarsılmaz ve sağlam bir ilişki kurulmuş olur.

Yalnız Hegel, burada bir defa daha çelişkiye düşer; çünkü muhtelif yerlerde insanın ve Tanrı'nın mahiyetinin ve ruhunun aynı olduğunu söylerken, burada insanın Tanrı'dan ayrı olduğunu söylüyor. Hegel; Tanrı'nın tabiatı ile

1 Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, s. 7.

2 Hegel, *A. g. e.*, s. 65.

3 Hegel, *A. g. e.*, s. 97.

4 Hegel, *A. g. e.*, s. 101.

5 Hegel, *A. g. e.*, s. 108.

6 Hegel, *A. g. e.*, s. 106.

7 Hegel, *A. g. e.*, s. 21.

8 Hegel, *A. g. e.*, s. 32-33.

varlığını da ayırmak gerektiğine inanır. Ona göre Tanrı vardır, ama önce O, bir tasavvur ve bir isimdir.¹ Hegel burada bir nominalist gibi konuşmaktadır.

Hegel, başta işaret ettiğimiz gibi üçleme (Trinite) yi en önemli malzeme olarak kullanır. Çünkü onunla Tanrı insan ilişkisi, insan-Tanrı şekline bürünür. O, üçlemenin Hristiyanlığın spekulatif bir unsuru olduğunu söyler ve ilave eder: “işte bunun için felsefe, onda akıl idesini bulur.”²

Hegel’in sisteminde, insanın gelişmesi ve kültür alanlarını oluşturması şöyle bir şema ve sıralama ile belirtilebilir:

Evrensel Akıl (Tanrı)

İde, Tabiat

Fert

Kişilik

Subjektif irade

Hukuk

Mülkiyet

öznel Ahlaklılığa geçiş

Nesnel ahlaklılık

Aile (Ruhun dolaysız cevherliliği olarak sevgi)

Evlenme (Dolaysız bir ahlakî olay)

Eğitim

Sivil Toplum

Yargı gücü

Kanun olarak Hukuk-Mahkeme

Kamu yönetimi

Devlet (Objektif ahlak idesinin fiilen gerçekliği)

Hürriyet

Hegel’in insanı, tarihi yapabilmek için faaliyet yapmak, eylem yapmak zorundadır. Aslında Hegel, evrensel oluşu izah ederken çelişkileri ön planda tutmuştur. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi **onda oluşun bilgisi ile varlığın bilgisi, tek ve aynıdır.** Hegel, ruhu maddeye tamamen karşıt olarak görür. “Madde, bana karşı direnir.”³ der. Madde ile ruhun zıtlığından Hegel başka bir önemli unsura ulaşmak ister: **Hürriyet.**

Daha önce Tanrı’nın hür eylem olduğunu söylemişti. Şimdi ruhun özelliğini de hürriyet olarak koymaktadır. Ona göre “hürriyet, ruhun hakiki birliğidir.”⁴ Evrensel tarih ise bu hürriyetin ilerlemesidir. Ruh esasında, hür olduğu için faaliyetlerinin neticesi olarak, daha çok hürleşir.

¹ Hegel, *A.g.e.*, s. 37-38.

² Hegel, *A.g.e.*, s. 81.

³ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 69.

⁴ Hegel, *La Raison dans l’Histoire*, s. 74-75

Hür olan ruhun kendi varlığını gerçekleştirmesi, Evrensel tarihte Evrensel Ruhun takibettiği bir amaçtır.¹ Hegel'in düşüncesinde insan, insan olması hasebiyle hürdür. Bu hürriyet, ona aynı zamanda bir sorumluluk yükler.

Hürriyet ile, şahıs, mülkiyet ve hukuk arasında nasıl bir ilişki vardır? Hegel, hürlüğü insanın bütün etkinlik alanlarına yayar. Bu sebeble o, hukuk sistemini, "gerçekleşmiş hürriyet alemi"² olarak görür. Hegel, hürriyet ile hukuk arasındaki ilişkiyi kökten kurar veya tarifinden çıkarır: "Hukuk, tarifi gereği ide olarak hürriyettir."³

Fert olmaktan kurtulmuş şahıs, varolabilmek için hürriyetini dış alanlara yaymak zorundadır. Bu bakımdan Hegel mülkiyeti de "şahsın vücut bulmuş varlığı"⁴ hürriyetin bir başka gerçekleşmesi olarak görür. Hegel, aynı şekilde objektif ahlaklılığı da hürriyet olarak niteler⁵.

Din

İnsanın en çok faaliyet gösterdiği alanlardan birisi de dindir. Din, insanoglunun hayatında en etkili olan alanların başında gelir. Dinler, insana çok büyük değer verdikleri için birer antropoloji de sayılabilir. Çünkü Tanrı'nın muhatabı insan, eğitilmesi gereken de odur. Hegel'in sisteminde dinin, özellikle "mutlak din", "Vahyedilmiş din" dediği Hristiyanlığın çok büyük bir yeri ve etkisi vardır.

Din, insanı, toplumu ve devleti şekillendiren unsurların başında gelir. Hatta o, devletin temelinde din olduğunu, devletin dine bağımlı olduğunu ileri sürer⁶ Din (Hiristiyanklık), Hz.İsa vasıtasıyla insanı ve toplumları eğitmiş, onları geleceğe hazırlamak için çalışmış, ferdi ve toplumsal davranışları yönlendirerek ahirete hazırlamayı hedeflemiştir.

Hegel bu düşüncelerle, insanın kendilik şuurunun, hürriyet şuurunun önce dinde görüldüğünü söyler.⁷ Dinin konusu nedir ve dinin birlikle ilgili nedir? Sanat ve bilimin din ile ne gibi bir ilişkisi vardır? Şimdi bu sorulara cevap arayalım.

Hegel din felsefesi üzerine derslerinde dinle ilgili her çeşit probleme girmekle beraber, "Tarihte Akıl", "Felsefi Bilimler Ansiklopedisi" ve "Hukuk Felsefesinin Prensipleri" adlı eserlerinde de bu konulara zaman zaman yer vermiştir.

Hegel, dinin konusunun doğruluk (vrai), muhtevasının mutlak hakikat olduğunu⁸ dinin öznel ve nesnelin birliğini ifade ettiğini söyledikten sonra, Hris-

1 Hegel, A.g.e., s. 95.

2 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 40.

3 Hegel, A.g.e., s. 54.

4 Hegel, A.g.e., s. 68.

5 Hegel, A.g.e., s. 139.

6 Hegel, *La Raison dans L'Histoire*, s. 211.

7 Hegel, A.g.e., s. 84.

8 Hegel, A.g.e., s. 152, 211.

tiyanlıkta ilahî idenin ilahî ve insanî tabiatın birliği olarak vahyedildiğini (yani Trinite)¹ bu şuurun din olduğunu, sanat ve bilimin onun görünüşlerinden ve formlarından ibaret bulunduğunu, güzel sanatların geleceğinin dinde bulunduğunu din duygusunun en yüce duygu olduğunu belirtir.² Ama, dinde çok başka bir özellik daha gören Hegel, bu özellik ile insanın hürriyet ve mutluluğu arasında çok sıkı bir bağ kurar. O, şöyle der:

“Dinde öyle bir şey vardır ki, alemin bütün değişkenliğine, gayelerin boşluğuna, menfaat ve mülklerin geçiciliğine rağmen insana daima bir değişmezlik en yüksek derecede özgürlük ve mutluluk şuru bulabilmenin güven ve huzurunu verir.”³

Görüldüğü gibi Hegel’in sisteminde insana değer biçilirken, bu değer din-fert ilişkisi, öncelikle insanın huzuru, güveni ve hürriyeti üzerine kurulmuştur.

Felsefe-Din İlişkisi:

Hegel dini bir ruh, hakikatın bütün insanlar için modu olarak görür. O, din-felsefe kavgasına da çözüm üreterek dinin felsefe ile uzlaşabileceğine kanidir.⁴ Hegel, bu uzlaşmanın gerekçelerinden biri olarak felsefe ile dinin konularının aynı olduğunu, birinin diğerine obje (konu) olabileceğini belirtir.⁵

Felsefeye gelince: Hegel felsefenin, sanat ve dinin birliğinden ibaret olduğunu ileri sürer.⁶ Peki Hegel felsefeden neyi anlıyor? ona göre, felsefe “mutlak tasavvurun muhtevasının zorunlu bilgisi, doğrudan sezginin ve dış vahyin bilgisi” olarak tarif edilebilir.

Bu felsefe anlayışından dolayı Hegel, insanın felsefî bilgisini dinî bilgisinin üstünde görmektedir ve insanın sanat ve dinden sonra ulaşabileceği en yüksek bilgi ve merhale olarak felsefeyi görmektedir. Daha doğrusu felsefeyi, insanın ulaşabileceği, sanat ve dinin bir sentezi olarak kabul etmektedir. Son merhalede alemin ruhu, mutlak ruha özdeş olur. Dolayısıyla son basamak mutlak bilginin elde edildiği felsefî basamaktır; bu basamakta ruh kendisine tasavvur olarak değil, kavram olarak görünür.⁷

Ahlak

Hegel’in sisteminde insan ahlakî bir süjedir. İnsan daha doğrusu şahıs, ne zaman ahlakî süje olur? İrade ne zaman ki kendiliğinde sonsuz irade olmaktan çıkıp, kendisi için sonsuz irade olur; işte kendisine dönüşü, kendi kendisiyle aynılığını kendisi-için mevcut hale getirdiği zaman, ahlakî görüş noktası belirir

1 Hegel, *A.g.e.*, s. 152.

2 Hegel, *A.g.e.*, s. 153, 211.

3 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 212.

4 Hegel, *Encyclopedie*, s. 21

5 Hegel, *A.g.e.*, s. 302.

6 Hegel, *A.g.e.*, s. 302.

7 Hegel, *Phenomenologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, II, s. 211 not.13-14.

ve şahıs süje olur. Hegel, subjektif ahlaklılık sferinin, özgürlük kavramının gerçek yanını temsil ettiğine kanidir.¹ Yalnız o, dolayısıyla kendisi-için durumda olan öznel iradenin soyut, sınırlı ve formel olduğunu iddia eder. Halbuki irade sonsuzca kendini belirleme gücüne sahip olarak her çeşit iradenin formel unsurunu teşkil eder² Öyleyse, öznel irade nasıl sınırlı olur? Hegel bu soruya şöyle cevap verir: Ferdi iradenin tezahürü kendisini esas irade kavramıyla ayniyet halinde ortaya koyamadığı için ahlaki görüş, izafi olup mutlak değildir. Burada iradenin sonluluğu, özel oluşu, ve fenomenliği de rol oynar. Bu engeller aşılsa irade, sınırlı olmaktan çıkabilir. Subjektif veya ahlaki irade, dışlaşınca eylem meydana gelir. Bu eylem hem şahısla, hem başkalarıyla irtibatlıdır.³

Başkalarıyla ilişkilerden insanın özgür eylemlerinin yaygınlaştığı objektif ahlaklılık ortaya çıkar. O, kendilik şuurunun faaliyeti sayesinde gerçeklik kazanan hürriyet idesidir.⁴ Objektif ahlaklılık, soyut iyiliğin yerini alır, onun muhtevası öznel ruh tarafından somut hale getirilir. İdenin özel belirlemeleri olarak objektif ahlaklılık akli bir karakter taşır. Bundan dolayı da o, hürriyettir. O, bir adet olarak görünür, devlet olarak tecelli eder. Onun alışılmış pratiği, ikinci bir tabiat gibidir. Hegel iyiliği de gerçekleşmiş hürriyet olarak niteler; bunun da alemin mutlak nihaî gayesi olduğunu iddia eder.⁵ Demek ki evrenin ve insanın nihaî gayesi de iyilik olmaktadır.

Hegel objektif ahlaklılık cümlesinden kişinin faaliyetleri ve ferdin kişilik kazanması, kendilik şuurunun gelişmesi ve kendisi için sonsuz irade olması safhalarından aileyi, sivil toplumu, yargı gücünü, kamu yönetimini, devleti, dış siyasî hukuk ile evrensel tarih alanlarını ayrı ayrı alt başlıklarla ele alır ve inceler.

Biz burada kısaca aile ile fert (insan) aile ile -toplum arasındaki ilişkiler bakımından aileye ve topluma temas edeceğiz; sonra da objektif ahlaklılık açısından fert-devlet ilişkisini ele alacağız.

Aile

Aile her toplumda, tarihin ilk devirlerinden beri varolan en önemli toplumsal birim ve kurumdur. Bu kurumu şimdiye kadar ortadan kaldırmak mümkün olmamıştır.

Hegel, ailenin, önce yapısına ve oluşuna değinir: Aile, evliliğin, her iki cinsten kişilerin kendi sonsuz şahsiyetlerini karşılıklı olarak özgürce, feda etmeleri sonucu meydana gelir. Hegel, aileyi bir şahıs "evrensel ve devamlı bir şahıs" olarak görür.⁶ O, "Doğrudan veya doğal ruh olarak toplumsal cevher,

1 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s.1 03.

2 Hegel, *A.g.e.*, s. 104.

3 Hegel, *A.g.e.*, s.1 06.

4 Hegel, *A.g.e.*, s. 138.

5 Hegel, *A.g.e.*, s. 116.

6 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 151.

ailedir” der. (Encyclopedie, s.276)

Hegel, ailenin teşekkülünde, ruhun (tinin) dolaysız cevherselliği olarak temele sevgiyi yerleştirir. Sevgi ailenin özel karakterini teşkil eder. O, “ruhun kendi öz birliği hakkındaki duygusudur” Ailede, ferdin birlik içindeki bireylik bilincine sahip olması, ruhun derunî halidir. Fert, aile birliğinde, kendisi için bir şahıs olarak değil yani benci ve nefsinin tatmin için değil, sadece bir üye olarak bulunmalıdır.¹ Bu, şu anlama gelebilir; fert, kendilik bilinci içinde manevî bir birlik halini almalı ve bilinçli bir sevgiye kavuşmalıdır.

Aile üç safhada tamamlanır: evlenme, mülkiyet ve servet edinme ve çocukların eğitimi.

Hegel evliliği, doğrudan ahlaki bir olay, özgür bir ahlakî eylem olarak niteler. Hatta daha ileri giderek evliliğin objektif bir gaye, kişinin ahlakî bir vazifesi olduğunu ileri sürer.² Şahsın seçimindeki hürriyetini engelleyeceği için Hegel, akraba evliliğine karşı çıkmaktadır.³

Hegel, otonom fertlerin başkalarıyla yüzyüze, geçici ilişkilerinin bütünü olarak sivil toplumu, organik bir gerçeklik halinde gelişmiş ruh, kendilik şuurunun cevheri olan devleti ele alır. (Encyclopedie. s. 276)

İnsan-Devlet İlişkisi

Şimdi kısaca, insan-devlet ilişkisine temas edelim;

Devlet nedir? Devletin fertle, ahlakla, akılla ilgisi nedir?

Hegel devleti, insanın uygun bir varoluşa sahip olduğu bir ortam olarak kabul eder. Bu bakımdan her eğitimin amacı, ferdi herhangi bir şey ve sırf subjektif olmaktan çıkartıp devlette objektif bir varlık halinde yetiştirmektir.⁴ Hegel devletin, gerçek ve varolan, somutlaşan ahlakî hayat olduğunu söyler. Devlet, kendilik şuurunun toplumsal cevheri, aile ve sivil toplum ilkelerinin birliğidir. “Devletin özü, kendinde ve kendisi için evrensel olan, iradenin akli unsurudur” (Encyclopedie, s.281). Filozofumuz burada da devleti subjektif irade ile genel ve esas iradenin bir birliği (sentezi) olarak sunar. Bu birlikte o, ahlakî bir düzenin varlığını görür. Fert, ancak şahıslaşarak, böyle bir birlikte ahlakî bir hayat yaşar⁵ Çünkü devlette, objektif ruh olarak bireyin kendisi, ancak onun bir üyesi olduğu takdirde, hakikî bireyliğe ve ahlaklılığa sahip olabilir.⁶ Fert objektifliğe, objektif ahlaka böylelikle ulaşabilir. Devletin iç formasyonunu kazanabilmesi için Anayasaya, dış halk hukukuna, ve dünya tarihine ihtiyaç vardır (Encyclopedie, s. 281).

1 Hegel, A.g.e., s. 145.

2 Hegel, A.g.e., s. 146, 151.

3 Hegel, A.g.e., s. 151.

4 Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, s. 136.

5 Hegel, A.g.e., s. 136.

6 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 200.

Hegel'in bu ifadelerinden anlaşılıyor ki, fert, esas şahsiyete ve dolayısıyla üstün ahlakî hayata devletin ortamında ulaşabilir. Devlet, ilahi iradenin yer yüzündeki tecellisi ve objektif ruh olarak görüldüğü için şahıs (insan) kanalıyla ilahî proje de gerçeklik kazanma imkanına erer.

Burada üç hususa daha temas ederek, bu uzun tebliği bitirmeye çalışacağız: Kahramanlar, şiddet ve suç, köle-efendi diyalektiği.

Kahramanlar

Hegel, devleti ve toplumu idare eden bir kısım insanların kahraman, büyük adam olduğunu söyler. Kahramanlar nasıl doğar? Carlyl'ın "Kahramanlar"ı yazdığı dönemde Hegel de kahramanlardan söz ederek onlara, sisteminde, insan anlayışı içinde yer veriyor.

Tarihî büyükadamlar, Hegel'e göre "Yaratıcı ide"yi, kendine dönük "Hakikat hamlesi" momentini yani "üstün evrensel"i kavrayan, ondan kendi hedeflerini çıkaran kimselerdir. Bunlar aynı zamanda, o kimseler ki Ruhun (Tin) üstün kavramına tekabül eden bu hedefi gerçekleştirirler. Bundan dolayı onlar "Kahraman" olarak isimlendirilirler.¹

Görülüyor ki Hegel, Evrensel Ruh'un koyduğu hedefleri kavrayıp gerçekleştirebilen insanları "Büyükadamlar" ve "Kahramanlar" olarak niteleyip, onları diğerlerinden ayırmaktadır. Bu sırta eremeyenler ne olacaktır? onlar "köle" dir.

Köle-Efendi Diyalektiği

Hegel, Köleyi tarif ederken esas olarak, insan olabilmek için kendi mahiyetini bilmemesini zikreder. Yani insan, insan olabilmek için Tanrı ile aynı mahiyetten olduğunu bilmesi gerekir. O şöyle der;

"Köle kendi mahiyetini, sonsuzluğunu, özgürlüğünü bilmez, kendisini mahiyetçe insan olarak bilmez, kendi kendisinin bilgisinden yoksundur. Çünkü kendi kendisini düşünmez."²

Hegel sisteminde insana değer katan, onu kölelikten kurtaran kendilik bilinci yahut özbilincidir. Özbilinç (kendilik şuuru), diğer özbilinçlerce kabul edilince hakikat olur. O, bu bilince sahip olan tek varlıktır. İnsan niçin "ben" diyor, nasıl diyor? Husserl'e göre bilinç bir şeyin bilincidir. Yani biz bir şeye yöneliriz. Ama insani var oluş, dış dünyanın bilincinden ibaret olabilir mi? Özbilinç, bilinçten farklı olması gerekmez mi?

Şu halde köle, kendi özbilincine ermeyen, başkası için var olan ferttir. Efendi kimdir? o, kendilik bilinci kendisi için var olan bilinçtir. Köle, emeğin nesnesi olan şeye bağımlıdır: ama efendi onun üzerinde bir güçtür. Köle nesne

1 Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, s. 120-121.

2 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 51.

ile olumsuz ilişki içindedir, onun üzerinde çalışır, onu tüketir. Efendi ise şeyden ve köleden olumlu olarak faydalanır; köleyi nesne ile kendisi arasına koyarak onu aracı kılmaktadır. O, kendisini başkasının değeri olarak tanır, başkaları katında tanınır. Köle de kendisini başkalarında görür. Daha açık tabirle köle bağımlı, efendi bağımsız varlıktır. Hegel meseleyi tarihin derinliklerine taşıyarak ilk insanın ya bir köle veya bir efendi olacağını ileri sürer.

Buradan da insanlar arası ilişkilerin tarihini, çıkarır. Bunu da insan-tabiat ilişkisi, köle ve efendinin birbirlerini etkilemelerinin tarihi olarak ortaya koyar ki bu da köle-efendi diyalektikidir: (Hegel, böylelikle Marx'ın işçi-patron diyalektikğine zemin hazırlamıştır.)

Hegel köleliği soyut bir kavram olarak değil, tarihi bir gerçek olarak ele alır ve köleliği Hristiyanlığın kaldırdığını söyler. O, Köle-efendi hukuku üzerinde de durur. İnsanın köle olamayacağı vakasının “özgürlük idesinin ancak devletin realitesi içinde gerçekleşebileceğine”¹ inanır.

Bir başka açıdan Hegel, arzularına, tutkularına tutsak olan fertleri köle, beden, tutkularından baskılarından kurtulmuş kimseyi de efendi olarak kabul eder. Ayrıca Tanrı'yı Efendi, insanları köle olarak da görür.

İnsan ve Şiddet İlişkisi

Son olarak insan ve şiddet (terör) ilişkilerine temas edelim:

Hegel, insan iradesinin mülkiyet edinirken dış nesnelere üzerine yansımaları neticesinde, bu dış nesnelere üzerinde ele geçirilebileceğini, zor altına sokulabileceğini söyler. Bu, insan iradesine karşı şiddet kullanılmasına yol açar. İnsanın bedenî varlığı bir başkasının zoruna maruz kalabilir; ama Hegel “özgür irade, kendiliğinde ve kendisi için olarak baskı altına alınmaz” der.² Demek ki insan bedenîyle, ruhu dışındaki şeylere bağımlılığı neticesinde özbenlik sorununu, hür iradesini kaybedebiliyor; bu, zora boyun eğen bir iradenin teslimiyeti demektir. Soyut olarak alındığı zaman cebir ve şiddet, Hegel nazarında haksız fiildir. Çünkü “haksızlık, benim özgürlüğümün bir dış şey içindeki mevcudiyetime bir tecavüzdür.”³

Buraya kadar, Hegel'in insana bakışını, onun sistemi içindeki ve evrendeki yerini, değerini, mahiyetini ve muhtelif faaliyet alanlarındaki eylemlerini, münasebetlerini belirtmeye çalıştık. İnsanın ilahî menşeli, ilahî mahiyetli olup ilahî planın uygulayıcısı, tabir caizse “Mukaddes yükün hamalı” olduğunu ortaya koyduk. Onun insan, evren, toplum ve kültür anlayışında Tanrı'nın, Tanrısal Aklın, vahyedilmiş din olarak Hristiyanlığın rollerini belirttik. Bütün sisteminde olduğu gibi, sistemin yükünü taşıyan insan da trinite'nin (üçlü Tanrı anlayışının) hulûlün yani Tanrı'nın insan şeklinde görülmesinin, temel fikir ol-

¹ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 72.

² Hegel, *A. g. e.*, s. 93.

³ Hegel, *La Raison*, s. 152.

duğunu ortaya koyduk. Hegel’de insanî tabiatla, ilahî tabiatın Hz.İsa’da birliğini gerçekleştiren dinin Hristiyanlık olduğunu¹ tesbit ettik. Fakat burada Hegel, hulûlun (incarnation) antropomorfik (insana benzer) tarzda sunulmadığını söylemeye özen gösterir.² Bu Tanrı’nın insan (isa) kılığında görünmesinde antropomorfizm yoksa ne vardır? Hegel bu soruyu cevaplamalıdır. Marx Scheler de, muhtemelen Hegel’den mülhem olarak , insanın kendisini Tanrılaştırmasının, insanın kendi olmasının yeri olarak insan kalbini kabul eder. O, insan olma ile, Tanrı olmanın birbirine muhtaç olduğunu iddia eder. O, tamamlanmış bir Tanrı’ya (insana) inanır. Hegel ise “Tanrı’nın en mükemmel varlık” olduğunu söyler.³ Bu durumda, Hegel’in oluşumu devam eden bir Tanrı kabul ettiği iddiası yanlıştır. İnsanın değeri de buradan gelir. Hegel, fertlerin halkın ruhuna uygun yaşadıkları zaman bir değere sahip olacaklarını söyler⁴ Çünkü halk da dini ve ilahi aklı temsil eder.

Hegel’in insanı huzur, güven ve ilahî idealin gerçekleşmesi peşindedir. O, Teknisyendir, hamlecidir, dinamiktir, akıllıdır, şuurlidir, iradesine hakim olmak zorunda ve varoluşunu gerçekleştirmek durumundadır.

Hegel’e göre insan mevcut olan bir varlık değildir. O, varlığın olumsuzlaşmasıyla meydana gelmiştir. Bu mânâda o, oluştur veya eylemdir, kendisinin esas özelliği eylem içinde olmaktır. İnsanın varoluşu, tabii varoluş gibi, neyse o olan varlık değil, veri olan tabii varlığın özdeşliğini aşmak, ona zamanı katmakla mümkündür. Bu da tarih yapmakla gerçekleşir. Peki zamanı katmayınca insan, insan olamaz mı?

20. asırda Hegel üzerine özgün tezler ortaya koyan Alexandre Kojève’ye göre, insan, ister hukuken isterse iktisaden bağlı olduğu efendisine itaatle hizmet eden köle ile, ahiret saadeti için Efendi’ye hizmete den köle arasında fark yoktur. İkisinde de insan hayatının zamanla sınırlı oluşunu kabul edecek tavır vardır.⁵ Kojève nazarında insanın, her türlü aşkınlığa karşı çıkarak kendisini zamanî bir varlık olarak kabul etmesi özgürlüğünü gerçekleştirmesinin esas şartıdır. Böylece o, tabiatı reddetmek yerine orada çalışarak, zamanî bir varlık, tarihi bir varlık haline gelir. Kojève, Hegel’i ateist bir anlayışla yorumlamıştır. Fakat Hegel’in insanı, ne Tanrı tanımazdır, ne de metafizik aşkınlıkları reddeder. Onun tabiatı, maddeyi aşmak istemesi, kendisini maddeden ayrı ve üstün bir varlık olarak görmesi (burada üçlü tanrı anlayışı önemli bir iş görür. Çünkü ona maddî dünyayı aşma dinamizmi ve ideali verir.) hatta J.Paul Sartre’in insanın verilmiş maddî dünya karşısında “bulantı” duymasından daha ileri ve bilinçli bir varlık olduğunu gösterir. Zamanî varlık olmak için metafizik aşkınlığı inkar mı gerekir?

1 Hegel, *La Raison*, s. 152.

2 M.Scheler, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, Çev. H.Tepe, Ankara, 1998, s. 124,125.

3 Hegel, *La Raison*, s. 65, 73.

4 Hegel, *La Raison*, s. 117.

5 Tulin Bumin, *Hegel*, İstanbul, 1987, s. 56.

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılacağı üzere, Hegel'in insanı farklıdır ve yine de problemlerle doludur.

Kaynaklar

- Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* . Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, 1991.
Hegel, *La Raison Dans L'Histoire*. Trad. Kostas Papaivannou, Paris, 1965.
Hegel, *Phenomenologie de l'Esprit* . Trad. Jean Hyppolite, Paris, I-II 1939, 1941.
Hegel, *Precis de l'Encyclopedie des Sciences Philosophiques*. Trad. J. Gibelin, Paris, 1952.
Max Scheler, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*. Çev. Harun Tepe, Ankara, 1998.
Afşar Tımuçın, "Hegel Felsefesinde İnsan Sorunları", *Özgür Prometheus*, içinde. İstanbul, 1997, s. 74-93.
Tülin Bumin, *Hegel*, İstanbul, 1987.
Tülin Bumin, *Hegel'i Okumak*, İstanbul, 1991.

ZULÜM ÜZERİNE

Mustafa Yıldırım*

Çeşitli sözlüklere baktığımızda zulüm kavramı için genel olarak şunlar söylenmektedir: 1- Bir şeyi kendi yerinden başka bir yere koyma; 2- Haksızlık, eziyet, işkence, baskı, adaletsizlik vb.¹

İnsanlar kendi aralarında birbirlerine karşı işledikleri zulümler yanında, insanın kendi kendine yaptığı zulümler de vardır. İnsanların birbirlerine karşı işledikleri bütün haksız hareketler zulüm olduğu gibi, ferdin kendi kendine yaptığı yersiz ve haksız davranışları yanında kendini harabetmesi belki de yok etmesi de bir zulümdür.

İşkence, haksızlık, haddi aşma, aşırılık, fitne vb. gibi kelimler, kimi doğrudan kimi de muhteva açısından zulüm kavramıyla ortak bir paydada buluşmaktadırlar.

Adam öldürmek, hırsızlık yapmak, yol kesmek güçsüzlerin malını gasbetmek, namussuzluk etmek, suçsuz insanları cezalandırmak, keyfine uymak, suçluya yardımcı olmak, bilmediği konularda insanlara biliyormuş havası vererek onları aldatmak, eğer inanıyorsa inandığını söylediği değerleri tersyüz ederek keyfince yorumlar geliştirmek vs. gibi akla gelebilecek daha bir çok eylem ve durumlar da zulümdür. Zira burada bir zemin kayması vardır; eylemler ya da şeyler olmaması gereken yerlerde konumlandırılmak istenmektedir.

Dikkat edilirse zulüm, herkesin hakkında tecavüzü bir ilke haline getiren bir iradedir. Zulüm, dürüst yaşamamaya, başkasına zarar vermeye, herkesin hakkına göz dikmeye dayanır. Yani zulüm, insan davranışlarının ahlâk kanunlarına başkaldırmasıdır. Şöyle de diyebiliriz: Aristoteles'in etik konusundaki bir ayırımını dikkate alırsak zulüm, orta yolun terk edilmesidir; davranışların ifrat ve tefrit düzeylerinde işlenmez.

Zulüm, insan vicdanının bozulması, yani nesnel bir değer olan ve insanların vicdanlarında yerleşmiş bulunan adaletin yokluğudur. Gerçi bu bakış açısı ilkin

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1982; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-Türkî*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.

adaleti, insanda sübjektif bir görünüm içerisine sokmaktadır. Ancak insan anlamlandırma, değerlendirme v.b. yetisi olan akla sahiptir. Bu noktanın unutulmaması gerektir. Zira eğer insanın bu yetisi olmasaydı insanda herhangi bir değerden bahsetmemiz mümkün olamazdı. İnsan herhangi bir şeyi bildiğinde, bilmesinin ön şartı nedir acaba? diye sorulduğunda, cevap: Akıldır, olacaktır. Akıl olmadan bilme olması mümkün değildir. Değerler dünyasını algılayan da bu yetidir; bu anlamda kişiye bağlı bir özellik durumu taşımaktadır. Ancak bu bağlılık bireylerin keyfî arzularına, indî düşüncelerine bağlılık anlamında değildir. Buradaki süje tek tek somut bireyler değil, soyut “insan”dır. Hani Kant’ın epistemolojisi konusunda belirttiği “insan”dır; yoksa Sofistler’in dile getirdiği somut tek tek insanlar değildir.

Bilindiği gibi zulüm konusunda insanların dikkatini en çok fizikî işkenceler çeker ve lânetler onun üzerine yağdırılır. Bu doğrudur, ama bu bir sürecin başlangıcı değil sonucudur. Çünkü bireyler işkencenin meşrûyetini belli zaman ve yerlerde kendilerini haklı çıkarmak için çeşitli bahaneler uydurarak temellendirmek isterler; tıpkı devletler gibi.¹ Bunu da insan, akılı ile yapar. İnsanı hayvandan ayıran özelliklerin başında **aklı** gelir. Akıl konusunda Arendt şöyle demektedir: “İnsana fazladan bahşedilen ‘akıl’, onu diğer hayvanlardan daha tehlikeli bir biçimde ‘akıldışı’ yapan akıldır; zira akıl, ‘özgün olarak güdüsel bir varlığın’ niteliğidir.”²

Garaudy, insanın bildiklerini zulüm içeriği doğrultusunda kullandığında nelerin olacağını bakın nasıl ifade etmiş; “Bundan böyle insan, bütün eski fetihlerini imha edilebilecek güce sahiptir. Genlerle oynayarak, insanı alet öncesindeki hayvanî yaşantısına geri döndürebilecek teknik güce sahiptir. Atomla oynayarak, yer yüzünden her türlü hayat izini silebilecek teknik güce sahiptir.”³

Zulüm aslında hakkı olmadığı bir şeyi hakkıymış gibi kullanmaktır. Aynı zamanda meselâ, birisinin bir başkasının parasını izni olmadan kullanması veya arabasını, evini, çantasını, kalemini, bedenini, beynini, emeğini, kalbini... Eğer böyle ise o zaman insanların bu tür eylemlerinin temelinde olan, eylemi motive eden şeyi sorgulaması gerekmez mi? Eylemin zulmü içerdiğini bile bile o eylemi niçin yaparız? İnsanın önüne geçemediği bir takım dürtüleri arzuları mı zulme yol açmaktadır? Bütün bunlardaki doyum fazlalığı mı, yoksa noksanlığı mı, ya da her ikisi de mi zulme yol açmaktadır? Yoksa zulmün çekim alanına girildikten sonra sayılan bütün bu şeylerin önemi yok mu? Ya da zulmün çekim alanına girdikten sonra bilginin tesirini yitirdiğini ifade etmemiz mümkün müdür?

İşte insanların kafasında uçuşan bu suallerin oluşmasında ya da insanları zulme iten şeylerin veya insanların her şeyi yerli yerine koyacakları yerde yerlerini değiştirmek istemelerinin sebeplerinin başında -kanaatimce yukarıda be-

1 Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, Çev., Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 366.

2 Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, Çev.: Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s. 70.

3 Roger Garaudy, *Çöküşün Öncüsü ABD*, Çev., Cemal Aydın, Nehir Yayınları, 1997, s. 168.

lirtildiği gibi- olayları **anlamlandıramama, değerlendirememe, her şeyi başıboş zannetme** gibi insanın temel yapıp etmelerinden habersiz oluşları büyük oranda rol oynamaktadır. Zira var olanı reddeden, ancak reddettiği şeyin yerine de yenisini, yeni önerileri koyamama insanlarda nefret, kin, vurdum duymazlık, çaresizlik, kızgınlık, hayal kırıklığı oluşturmaktadır. Meselâ hepimizin bildiği büyük siyasi ideolojiler vardır. Bunlar insanlara yeryüzünde cenneti vaadederler. Bu vaadleri boşa çıkınca, bu ideolojiye inanan insanlar kendilerini boşlukta hissederek. Onlar için artık **hiç bir şeyin** değeri ve anlamı yoktur; her şey değerini ve anlamını kaybeder. Değersizlik içerisinde bulunan insanlar çoğu zaman sadist, bazen de mazoşist konuma geçince intikam yüklü olarak şiddetin her türlüünü kullanmaya açık olurlar. Neron'un Roma'yı yakması, Stalin'in milyonları bir ideoloji uğruna süründürmesi ve öldürmesi, Hitler'in bir toplumu maceraya sürükleyerek milyonlarca insana zulmetmesi, yakın zamanda Sırp'ların Bosna-Hersek ve Kosova'da Hitler gibi ırkçılık uğruna vahşice soykırım yapması ve medenî (!) dünyanın bu olayları, kurduğu izleme komiteleri ile seyrederek tadını çıkarması (!) ve dünyanın bir çok yerinde bu tür olayların her gün gerçekleştirilmesi herkesin gözü önünde sergilenen, aklı ve vicdanı olan hiç kimsenin hayır diyemeyeceği zulüm örnekleridir.

Zulüm konusunda Garaudy çok güzel bir noktaya dikkat çekiyor. Özetle: O, kitapta, yazıda, lafta güzel görünen, bulunduğu yere şık düşen bazı temel ilkelerin uygulamalarına dikkat çekerek, bu ilkelerin olması gerektiği şekle girmesi için çalışmak gerektiğini beyan eder. Zira bu ilkelerin kamufraj olarak kullanılması zulmü doğurmaktadır. Nedir bu ilkeler: 1-İnsan hakları, 2-Demokrasi, 3-Hürriyet. vb.¹

Demokrasinin tarihine bir göz attığımızda, göstermek istediğimiz durumun daha da net anlaşılacağı muhakkaktır. "Demokrasi, köle sahiplerinden para babalarına kadar, daima bir azınlığın kamufrajı olmuştur."² Bir kaç çeşidini sıralayalım:

A- Efendiler demokrasisi: Demokrasinin anası olarak bilinen, 100 bin köleye karşı 20 bin hür vatandaşın idaresi, "Atina Demokrasisi".

B- Beyazlar demokrasisi: "Amerika Birleşik Devletleri'nin Bağımsızlık Bildirgesi bütün insanlar için hak eşitliğini ilân eder."³ Oysa bu bildirdeden bir yüzyıl sonrasına kadar kölelik devam ettirilir; Siyahlara karşı tutumları ise günümüze kadar.

C- Zenginler demokrasisi: "Fransız İhtilali'nin İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi, görkemli bir şekilde [Madde 1] 'Bütün insanlar haklar bakımından hür ve eşit doğarlar' iddiasında bulunur."⁴ Oysa o günün Anayasası fakirleri **pasif vatandaş** kabul ettiği için, Fransızların dörtte üçüne oy hakkı tanımaz.⁵

1 A.g.e., s.175.

2 A.g.e., s.175.

3 A.g.e., s.175.

4 A.g.e., s.176.

5 A.g.e., s.176.

İnsan haklarına baktığımızda da aynı taktikleri görmek mümkündür.

10 Aralık 1948 yılında New York'ta imzalanan Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, 4 Kasım 1950'de Roma'da imzalanan Avrupa "İnsan Hakları ve Ana Hürriyetleri Korumaya Dair Sözleşme" ile 20 Mart 1952 yılında Paris'te imzalanan "İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetlerini Korumaya Dair Sözleşmeye Ek Protokol"ünde ve bu beyannamelerden önce ve sonra yapılmış bulunan diğer beyannamelerde insanı ilgilendiren bütün haklar sayılmış ve beyannamelerin altına imzayı atan bütün devletler tarafından teminat altına alındığı ilân edilmiştir. Ancak içinde yaşadığımız yarım yüzyıla şöyle bir göz attığımız zaman uygulamalarda çok büyük pürüzlerin oluştuğunu görmek mümkündür. Kendilerini insan haklarının baş savunucuları kabul eden ülkelerin idarecileri ile diğer ülkelerin insan haklarını savunan bir takım idareci ya da kurumları insan haklarını ihlâl etmekten dolayı sınıfta kalmışlardır. Şöyle ki, geçmişteki köle ticaretini, Amerika kıtasının yerlilerinin katliamını, gelişmiş ülkelerin geçmişteki sömürülerini bir yana bırakıp günümüzde meydana gelen olaylara baktığımız zaman katmerli zulüm örneklerini görmemek mümkün mü? Savunmasız insanlar üzerine bombalar atmak, yüz binlerce çocuğun ölümüne ambargolarla sebep olmak, ırkçılığı kullanarak bir inancın mensuplarının soykırımına seyirci kalmak, işlenen vahşetleri önlemek imkânı varken, aksine teşvik etmek acaba **hangi İnsan Hakları Beyannamesinde** vardır. İşin sadece teorisini cafcıflı cümlelerle, sonu gelmez içi boş beyanlarla oluşturmanın, zulmü ortadan kaldırmadığını görmek zor olmasa gerektir.¹

İşte bu zulüm "... her iki günde bir Hiroşima'ya denk cana mal olmaktadır."²

Süslü kavramlardan örülme istenen bu yeni dünya düzeni yutturmacası, bütün dünyayı kurtlar sofrasına peşkeş çekmek için alternatif olmayan bir düzen şeklinde sunulmaktadır. Milletlerin manevî gücünü kırmak için de teknolojinin ürünlerini koz olarak kullanmaktadırlar. Oysa bu tutum, bir şeyi **yanlış konumlandırmaktır.** İnsanlığı felâkete sürükleyecek bütün yanlışlıkları içinde barındırmaktadır. Bunun için mücadele şarttır. **Bu mücadele bilgilendirmekle, örnek insanlar yetiştirmekle, örnek hizmetler vermeye, insanın insanî yönünü harekete geçirmekle başarıya ulaşacaktır.** "Her şeyi yerli yerine koymak" teorisi kolay, pratiği oldukça zor bir iştir. Pratikte ayağı kayanlar zulmün çukurlarına yuvarlanmaktadırlar. Hatırlanmalıdır ki tarihte örnekleri görüldüğü gibi zulmün çukurunda biriken kan, zalimin mezarı olmuştur.

Oysa insan sorumlu bir varlıktır. Niçin, çünkü özgürdür. Yani iyi ve kötü işleri seçme ve yapmada serbest bir irade sahibidir. Bir işi, bir şeyi, istediği doğrultuda yapmaya çalışır. Onun bu tutumunun neticesi bazen yerinde olur,

1 A.g.e., s.173-179.

2 A.g.e., s.178.

3 Alexander Mistscherlich, "Zulüm Üstüne Savlar", Çev., Necmettin Sevil, *Cogito*, İstanbul: Y.K.Y., Sayı: 6-7 Kış-Bahar 1996, s. 221.

bazen ise yerinde olmaz. İşin doğrusunu yapmak için bilgi ve beceri sahibi olmak lâzımdır, ya da bilgi ve beceri sahibi olanlardan faydalanmak gerekir. Ancak insan böyle bir metot kullanmayıp ta kendi yaptığı her şeyi güzel ve doğru bularak yapıyorsa ya da yanlış olduğunu bildiği halde bir takım duygularını tatmin için veya birilerinden ya da bir şeylerden intikam almak için yapıyorsa bu bir zulümdür. Hem kendi **insanî boyutuna** hem de diğer insanlara karşı bir zulüm işlemiş olur. Bu tür yapıp etmeler zamanla insana hoş ve güzel görünmeye başlar, bu ise zulmün devamına işaret eder. Bir yazar bakın zulmü nasıl tanımlıyor: "Gerçekte zulüm, işkence yapılan insanların acılarından zevk almaya dayanır."¹ Burada bir **yok etme, ortadan kaldırma** âdeta ezdiği varlık karşısında mutlaklığını ilân etme vardır. Özgürlüğü, iktidarıyla birleştirip **doyumsuzluğun** zirvelerine tırmanmaya çalışan bu insanlar, **insan olma** şerefine nasıl ayaklar altına alındığının örneklerini de vermektedirler. Yukarıda belirtildiği gibi tarihte bunun örnekleri çoktur: Firavunlar, Nemrutlar, Hitler, Mussoliniler, Stalinler v.b. Sistem olarak da insanı sinsice sömüren her türlü sistemden -kapitalizm gibi- söz etmek mümkündür. Sömürünün mantığı, herhangi bir olayla ilgili gerekçesini ne kadar kuvvetli ortaya koyarsa koysun insanî olmayan veçhesiyle her zaman zulmün altın harflerle yazılan kitabında yerini alacaktır. Ruanda'da bir milyona yakın insanın sudan bahanelerle birbirine kırdırılması, Bosna-Hersek'te işlenen cinayetlerin vb.lerin insan hafsalasının alamayacağı dozda olması işleyenlerden çok, işleten aydın ve devlet adamlarının, insanlık âlemine numune olarak sunulan alternatifsiz yeni dünya düzenlerinin zalimliklerinin belgeleridir. Dünyanın nice bölgelerinde, kimsenin haberdar edilmediği yerlerde kim bilir nice zalimler zulümlerini, medenî geçinen ülke ve aydınların direktifleri doğrultusunda, ke-yifle işlemektedirler.

¹ Alexander Mistscherlich, "Zulüm Üstüne Savlar", Çev., Necmettin Sevil, *Cogito*, İstanbul: Y.K.Y., Sayı: 6-7 Kış-Bahar 1996, s. 221.

YALNIZLIK VE DAYANIŞMA

Ali Osman Gündoğan*

İnsan varlığının kendini gösterdiği bazı temel fenomenler, insanla ilgili bazı varlık koşulları vardır. Bu temel fenomenlerden ya da insanı belirleyen koşullardan birisi yalnızlık, diğeri de dayanışmadır. Bu iki hal hem diyalektik bir ilişki içinde bulunur, hem de insan varlığının paradoksal bir yönünü belirtir. Çünkü ikisi birbirine karşıttır ama yalnızlık dayanışmaya dönüşmekle ortadan kaldırılmaya çalışılırken, başkalarıyla birlikte olma hali, çoğu kez, insanı da kendisine yabancı bir varlık haline getirir.

Yalnızlık, insan bilincinin kendi üstüne katlanması ve kendi kabuğunun dışına çıkamaması şeklinde değerlendirilip tanımlanabileceği gibi, daha derin bir temelden, ontolojik bir gerçekten de kaynaklanabilir. Ayrıca günümüz insanının bireyselliği ve teknoloji karşısındaki olumsuz durumu da bir yalnız ögesi olarak ifade edilebilir. Kısacası, yalnızlığın farklı ortaya çıkış koşulları ve aldığı değişik anlamlar vardır. Dayanışma ise, kendi kendisiyle yetinemeyen bilincin, kabuğunu kırarak kendisiyle aynı kadere ve aynı içeriklere sahip diğer bilinçlerle olan birleşme isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Yalnızlık, insanı kendi öznelliğine mahkûm ederken, bu mahkûmiyetten kurtulmak için kendi öznelliği içerisinde kendini gerçekleştiremeyen insan ya pratik faydalar ya da bu faydaları aşan aşk ve dostluk adına veya daha yüce amaçlar uğruna kendini diğer insanlara açar. Dayanışma, ben ile ötekiler arasında kurulacak olan insanî bir olgu olarak gerçekleşir. Bir bakıma, yalnızlık ve dayanışma sorunu, ben ile ötekiler arasındaki ilişkinin kurulup kurulamayacağıyla ilişkili olarak ortaya çıkan bir sorundur.

Bizim burada yalnızlıktan kastımız, yukarıda ifade edilen bütün yalnızlık türleri değildir. Sözelimi, yalnızlıktan, psikiyatristlerin anormal diye anladıkları tutumu değil, insanın kendi bireyselliğini aşan ve insan durumu olarak nitelendirilebilecek olan evrensel ve ontolojik bir hakikati kastediyoruz. Çünkü psikiyatristler, özellikle Freud, narsizmi yalnızlık ile açıklamaya çalışır ve narsist bir tutumu da ya libidonun (yaşam içgüdüsünün), "yaşamın ilk aylarından

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

beri 'ben'in içine sıkışıp kaldığından, (onun) dış dünyaya yöneltilmesi engellenmiş olur. Bunun sonucu giderek şişen 'ben', kendisinin önemli, kusursuz ve ayrıcalıklı bir varlık olduğuna inanır" ya da "yetişkin yaşamda dış dünyayla ilişkilerde ağır bir düş kırıklığı yaşanması sonucu, libido dış dünyadan egoya geri çekilir"¹ ve her iki durumda da birey, kendisini herşeyin merkezine alır, bu suretle de çevreden tamamen uzaklaşır. Bu tutum, hastalıklı bir bireyin tutumudur, psikolojik ve kişisel olduğu için de ontolojik ve felsefî bir yalnızlık türü olarak değerlendirilemez.

Yalnızlığı, insanın temel ontolojik gerçekliği olarak ele alan ve insanlık durumunu en iyi ifade eden kavramın da yalnızlık olduğunu söyleyen filozofların sayısı hiç de az değildir. Hatta pek çok dinî tutum bile yalnızlığı yaşama biçimi olarak önermekte ve bazı din temsilcileri bu hali bizzat yaşamak suretiyle idealleştirmektedirler. Örneğin, Hint ve Uzak Doğu dinlerinden çoğu ve özellikle Budizm, böyle bir yaşama tarzını öğütlemektedir. Çünkü hayatın esası acıdır. Acıdan kurtulmanın tek yolu da Nirvana'dır. Acının nedeni, yaşama olan susamışlıktır. Yaşama olan susamışlıktan kurtulmak, acıdan kurtulmaktır ve bunun adı da Nirvana'dır. Ama Nirvana'ya toplu halde gidilmez. Birey, aşırı çilecilik ile dünyaya ve yaşama bağıllık arasında bir ortayol tutarak, kurtuluşu ancak kendisi ulaşabilir. Böyle bir bireyin toplumsal sorunlarla ilgisi yoktur. Sorun, bireyin kendi benliğinde ve bencilliğindedir. Kurtuluş ta yine kendi elindedir. Bundan dolayı Buda öğrencilerine şöyle der: "Kendiniz kendinize ışık olun, kendi dışınızda olan dışınızdan gelebilecek hiçbir şeyden destek, dayanak aramayın, kendinize gerçeği ışık yapın"² Kurtuluşu kendi elinde olan ve sadece gerçeği ışık yapan insanlar Budizm'de bir cemaat oluşturmaktan da geri kalmazlar. Çünkü Budizm, "birlikte varolma ilkesini" uygulamaya koymuş,³ ahlâk açısından da "çokluğun iyiliği, çokluğun mutluluğu" iyi ve kötünün temel ölçütü olarak kabul edilmiştir.⁴ Budizm dışında, ilahi dinlerin mistik yorumlarında da aynı yalnızlık temasının çok güçlü bir şekilde vurgulandığı bir gerçektir. Hıristiyanlıkta manastır hayatı yaşayan rahip ve rahibelerin, İslâmiyet'te kimi tarikat üyelerinin toplumsal ve doğal çevreye kayıtsız kalarak, yalnız bir yaşamı tercih ettikleri de bilinmektedir. Ama bu tür anlayışlar yalnızlığı, yaşamın bir sonucu olarak görmekteler ve insanın ontolojik gerçekliğinin yalnızlık olduğunu anlamaktan uzak kalmaktadırlar. Çünkü yalnızlığı, insanın temel ontolojik gerçekliği olarak görmek, yalnızlığın bir sonuç değil, bir temel olduğunu ortaya koymak demektir.

İlkçağ filozoflarından itibaren, çağımızın varoluşçu filozoflarına kadar yalnızlık ve yalnızlıktan başkalarına doğru iletişim felsefenin en önemli problemlerinden birisi olagelmıştır. Kyniklerde, Stoalılarda mutlulukçu ahlâk açısından kayıtsızlık hali yalnızlığa ve insanın bireyci bir iç huzuruna yönelmesini

1 Enin Gençtan, *Kimbilir?* İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 96

2 Parinibbana Sutta'dan aktaran, İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi*, İstanbul: Yol Yayınları, İkinci Basım, 1988, s. 119.

3 Rahul Sankrityayan, "Budist Diyalektik", *Budizm ve Felsefe*, Çev., Sibel Özbudun, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 9.

4 A.g.e., s. 7.

doğurmuştur. Çünkü ruh sükûnu dediğimiz ataraxia, her türlü uyarıcının etkisinden kurtulmakla mümkündür. Hıristiyanlıkta ilk günahla ilgili olarak insanın düşüşü teması, Leibniz'in monadlarının tekliği ve dışı açık pencerelerinin olmayışı, Rousseau'nun **Yalnız Gezerin Düşleri**'nde anlattığı ve "yalnızlığında, onlarla (diğer insanlarla) birlikte yaşıyor olmaktan yüz defa daha mutluyum"¹ derken kastettiği düşünceler, bütün varoluşçu filozoflarda insanın bırakılmışlığı düşüncesi, Rousseau'nunki hariç olmak üzere, genelde hep ontolojik kaynaklı yalnızlık anlayışlarıdır. Yalnızlık sorununa bu açıdan baktığında, insan hayatı özünde yalnızlıktır, Ortega'nın tabiriyle "kökten yalnızlık"² tür.² Çünkü hayatımı yaşamak, yalnız benim gerçekleştirmem gereken birşeydir. Hiçbir anımı başkasına aktaramam, hayatımı yaşaması için başkasına vekalet veremem, bir başkasının da vekaletini üstlenemem.

Yalnızlık teriminin anlamını çağrıştıran başka kavramlar da vardır. Bunlardan en önemli olanı da tek olmaktır. Yalnız olan tek ve biricik olan değildir. Tek olmak, biricik olmak, kendisinin eşi ve benzeri bulunmamak demektir. Örneğin Tanrı, bu anlamda tektir, biriciktir. Dolayısıyla Tanrı'ya yalnızlıktan ziyade teklik ve biriciklik yüklenmelidir. Yalnızlık, aynı cinsten başkalarının varlığını gerektirir. İnsan, koskoca bir evrende, diğer insan varlıklarıyla, "onlarla birlikte yalnızdır".³ Yalnızlık ya da yalnız kalma, "başkalarından yoksun kalmaktır".⁴ Buradaki yoksun kalmak ifadesi, hem terkediş hem de terkediliş anlamındadır. Ancak terkediş ya da terkediliş yoluyla ortaya çıkan ve başkalarından yoksun kalma olarak nitelendirilen yalnızlık, bir insanlık durumunu ifade etmekten ziyade, bir toplumsal ilişkiler ağı içerisindeki yalnızlık türünü düşündürmektedir.

Hangi anlamda olursa olsun, insan varlığının temel özelliği olan yalnızlığını onaylamaya imkân veren pek çok neden vardır. Başkalarıyla konuşmak ya da dostluk kurmak isteğimizin temelinde yatan neden, yalnızlığımızdır. Başkalarıyla konuşmak veya onlarla dostluk kurmak, onlarla paylaşabileceğimiz bir ortaklığımızın bulunduğu kabulüne dayanır. Böyle bir kabule dair inancı olan herkes, başkalarıyla iletişim kurma ihtiyacına da sahiptir. Eğer, yalnızlık bizim temel gerçekliğimiz olmasaydı, başkalarına doğru yönelme ihtiyacımız da olmayacaktı ve zaten bu durumda başkalarıyla hep birlikte varoluşmuş olacaktık. Ayrıca her insanın, başkalarıyla çakışmayan, kesişmeyen ve örtüşmeyen, hiçbir zaman da çakışamayacak, kesişmeyecek ve örtüşmeyecek olan bir "kendi burada olma" özelliği vardır. Her insanın başkasına aktarılamayan, aktarılamayacak olan, başkasıyla paylaşılabilen ve paylaşılabilen bir mahremiyeti, bir özel alanı vardır. Bu mahremiyet ya da özel alan, insanı kamusal alandan ayırır ve kamusal alanın dışında ona kendi başına bir varlık, bir otomluk sağlar. İnsanın kendi burada olma özelliğiyle mahremiyeti baş-

1 Jean-Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşleri*, Ankara: Öteki Yayınevi, 1998, s. 27.

2 Jose Ortega y Gasset, *İnsan ve Herkes*, Çev., Neyire Gül Işık, İstanbul: Metis Yay., 1995, s. 60

3 A.g.e., s. 62.

4 A.g.e., s. 62.

kalarıminkilere yabancıdır. Bu yabancılık, ortadan kaldırılabılır, yok edilebilir bir şey de değildir. Bu iki hal de yine yalnızlık nedenidir.

Çağımız insanının teknoloji karşısındaki durumu ve makineye bağımlılığı, kapitalizmin egemenliği ve bu egemenliğin sonucunda, Hobbes'un insanın doğal durumundaki "insan insanın kurdudur" anlayışının günümüze taşınmış olması da, toplumsal anlamda insanları yalnızlığa itmektedir. Ancak bu yalnızlık bilgisayar ve televizyon karşısında oturup kalan insanın yalnızlığı ya da topluma yem olmak istemeyen ve yaşamını günlükleştirmeyen açık görüşlü insanın yalnızlığıdır. Küçülen dünya, teknolojiyle insanı kendi başına olmaya itmiş ama aynı teknoloji insanın en mahrem dünyasına kadar da nüfuz etmek suretiyle de, insanın iç dünyasını bile ifşa etmeye başlamıştır. Ancak, burada söz konusu edilen yalnızlık ta ontolojik olmaktan uzak, çağımızın bir hastalığı ya da buhranı olarak ortaya çıkmaktadır.

Yalnızlığı, insanın kendine yetmesi olarak düşünen ve özgürlüğün de ancak yalnız kalındığında gerçekleşeceğini ifade eden Schopenhauer, dayanışmaya ve toplumsallığa karşı yalnızlığı tercih eden filozofların başında gelmektedir. Çünkü, dayanışma başkalarıyla birlikte varolmaktır. Başkalarıyla birlikte varolmak ise bizi kendimiz olmaktan çıkarır. "Her kişi ancak kendi kendisiyle en yetkin uyum içinde olabilir".¹ Yalnızlığa ve kendi yalnızlıkları içinde kendilerine katlanma yetenek ve gücünden yoksun olanlar, toplumsal olanlardır. Schopenhauer'e göre acılarımızın kaynağı ve ruh dinginliğini tehlikeye atan toplumdur. Gerçi, dünyanın en temel gerçekliği kötü oluşudur ve yaşam acılarla doludur. Bundan kurtulmayı engelleyen unsurların başında toplum gelmektedir. Heidegger'in de ifadesiyle birlikte varolmak hayatı günlükleştirir ve günlükleşmiş bir hayattan da insan olmayı beklemek hemen hemen imkânsızdır. Nitekim bütün olağanüstü kafaların seçtiği yalnızlık hatta daha da ötesi inzivadır. "Kendini tecrit ve yalnızlık eğilimini besleyen duygu aristokratça bir duygudur".² Bütün kötümserlerde olduğu gibi, bütün dış koşullardan ve her türlü uyarıcılardan kendimizi soyutlamayı ve dünyadan el etek çekmeyi öğütleyen Schopenhauer'in düşünceleri, Budacı bir ahlâkla sonuçlanır.

Kişinin yalnızlığını, özellikle terkedilmişlik ve bırakılmışlık gibi kavramlarla metafizik açıdan ele alanların başında varoluşçu filozoflar gelmektedir. Varoluşçular, hareket noktası olarak ta insanın sübjektifliğini ele alıp, ben'in başka benlerle olan ilişkilerini de fenomenolojik bir tarzda tasvir etmeye çalışırlar.

Fenomenoloji, kendisine bilinci konu edinen disiplinlerin başında gelmektedir. Acaba fenomenoloji açısından ben'in başka ben'e açılması ve onunla iletişime girmesi olanaklı mıdır? Başka ben ifadesinden, genel olarak, benim gibi olan, benimle beraber yaşayan hemcinslerimin ben'i söz konusu edil-

1 Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üstüne Aforizmalar*, Çev., Güven Savaş Kızıltan, İstanbul: Ara Yayınları, 1990, s.18.

2 A.g.e., s. 21.

mektedir. Böyle bir durumda, Edmund Husserl'in de işaret ettiği gibi, başka ben için şu iki nitelik ortaya çıkar:

1) Başka benler birer varlıktır, onlar da bu dünyanın bir parçasıdır,

2) Ama onların benim için olan varlığı masa gibi, bitki ya da hayvan gibi bir varoluş değil, tıpkı benim gibi birer süje oluşlarıdır.¹

Başka ben, bir süje varlığı olarak değil de, bir obje olarak düşünülür ve o donuklaştırılacak olursa, bir süjeler arası ilişkiden ve bir süjeler birliğinden bahsetmek olanaksız olacaktır. Kendi kendine yeten, kendini kendi yalnızlığı içerisinde kavrama olanağına sahip olan bir ben için başkası ya da başka ben hiçbir anlamı ifade edemeyecektir. Ama insan, kendi yalnızlığı içerisinde kendini kavrama ve varlığını ortaya koyma olanağına sahip midir? Descartes'ın COGITO'su böyle bir olanağın varlığına işaret eder gibidir. Ancak bu soruya evet cevabını vermek de pek mümkün görünmemektedir. Çünkü COGITO gibi bir ilke tek gerçeklik olarak kabul edilir ve diğer herşey bu gerçeklik üzerine inşaa edilirse, ulaşılabilecek olan nokta, mutlak idealizmin içine düştüğü solipsizmden başka bir şey değildir. "Kendi ben'imden başka bir çok sonlu ben'ler (ruhlar) kabul etmeye dayanan"² plüralist bir idealizm, belki daha doğru bir görüş olacaktır. Çünkü "başka ben'lerin de, bağımsız birer insan subjektif olarak varolduğunu"³ ispata yönelmeyen bir süje, sadece kendi kendisiyle, kendi ben'yle başbaşa kalmış olacak, kendini ortaya koyma ve keşfetme olanağından yoksun kalacaktır. Sartre'in da dediği gibi, "başkası, hem varoluşum, hem de kendimi bilişim için gereklidir."⁴ Sartre'in bu ifadesine rağmen, ileride görüleceği gibi, onun ben ile öteki arasındaki ilişkiyi çözebildiğine ve bütün insanların bir dayanışma sergileyebilecekleri felsefi bir görüş hazırladığına inanmak pek mümkün değildir.

Nasıl ki yalnızlık temel bir gerçeklikse, öteki olmak ya da ötekinin varlığının gerçekliği de "temel bir niteliktir".⁵ Benim insan adını almam, Hegel'in ifadesiyle bir özbilinç varlığı haline gelmem, başkası tarafından kabul görmeme, başkasının da aynı özbilinç haline gelmesi ben tarafından kabul edilmesine bağlıdır. Hatta "bir özbilinç bir özbilinç için vardır; Ben, ki Bizdir, Biz, ki Bendir".⁶ Öyleyse, "insan sözcüğünün anlamı bir kişinin diğeri için varolmasını gerektirir".⁷ Çünkü insanın temel gerçekliği yalnızlık olsa da, o kendi yalnızlığı içinde ortaya çıkamaz. Başkası da, benim gibi bir iç dünyası, mahremiyeti olan ve temel gerçekliği yalnızlık olarak belirlenendir. Birbirine yabancı iki yalnızlık bir arada nasıl bulunabilecektir? Ya da bu şekilde niteliklere sahip iki yalnızlık varlığının bir arada bulunabilmesinin, aralarında bir diyalog geliştirebilmelerinin zemini ve sonuçları neler olacaktır? Acaba bir arada bu-

1 Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Problemi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1958, s. 21.

2 A.g.e., s. 59.

3 A.g.e., s. 40.

4 Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır*, Çev. Asım Bezirci, İstanbul: Yazko, 19881, s. 83.

5 Ortega, A.g.e., s. 112.

6 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1986, s.124.

7 Ortega, A.g.e., s. 112.

lunmayı istemek, kendimizi başkasına, başkasını da kendimize taşımak, kendimize yabancılaşmak ve kendimizden uzaklaşmak gibi bir sonucu da -tıpkı Schopenhauer'de olduğu gibi- doğurmayacak mıdır?

Bu şekilde ortaya konulan sorulara, varoluşçu filozofların çoğu açısından doyurucu, daha da doğrusu insanı yalnızlıktan kurtarıcı bir cevap vermek pek olanaklı değildir. Örneğin Heidegger'e göre insan, hem doğal dünya ile hem de başkalarıyla birlikte bulunma ilişkisine sahiptir. Yani onun dünyası "bir Mitsein, bir birlikte-varlıktır. Benim dünyam bir Mitwelt, bir birlikte-dünya'dır".¹ Biz dünyaya fırlatılmışız ve "bizim dünya-içre-varlığımız bir 'fırlatılmışlık'tır".² Ancak, ben, kendi Dasein deneyiminde, yalnız değil, başkalarıyla birlikteyim. Çünkü "dünya-içre-varlık bir birlikte-varlıktır".³ Ayrıca, "başkalarının şimdi-varlığını anlamak suretiyle".⁴ Bu varolmak, birlikte varolmaktır. Ama başka biri ile varolmak suretiyle kendi Dasein'imizi canlandırmakla, "biz kendimiz olmamaya başlarız".⁵ Bu durum, kendimin kendime yabancılaşması, anonimleşmesi, doğal dünyanın herhangi bir objesi biçimine dönüşmesi ve yaşamının günlükleşmesi, ben'im şahsiliğini, özgürlüğünü, kendiliğini yitirmesi demektir. Steiner'in Heidegger'den aktardığı şu cümleler bu yabancılaşmayı çok güzel ifade etmektedir.

Biri kendini başkalarına bağlar ve onların kudretini artırır. Birinin zorunlu olarak kendini onlara bağlaması olgusunu örtbas etmek için, birinin böylece özgülleştirdiği bu 'başkaları', yaklaşık ve çoğunlukla, gündelik bir başka biri ile varlık olarak 'orada var', olan kimselerdir. Bu 'kimse' bu biri değildir, şu biri değildir, kendi değildir, bazıları değildir ve bunların tümünün toplamı da değildir. Bu 'kimse' yansızdır, bu 'onlar'dır'.⁶

Bu yabancılaşmanın sonucunda hiçkimse kendisi değil, herkes başkasıdır. Yabancılaşmış Dasein, "Gayri-sahici" Dasein artık, kendi gibi değil, onların yani başkalarının yaşadığı gibi yaşar. Steiner'in ifadesiyle, "neredeyse hiç yaşamaz bile. Dayatılmış anonim değerlerin göçük iskelesinde 'yaşatılır'".⁷ Öyleyse, başkalarıyla birlikte varolmak, varoluşun zorunlu bir sonucu olmasına rağmen küçültücü ve başkalarının köleliğine girmek gibi birşeydir. Bundan dolayı da, bütün insanların birlikte bir dayanışmasının sağlam temellerini Heidegger'de bulmak oldukça zordur.

Ben ve başkası ilişkisi, bir varoluşu başka bir varoluşla birleştirme çabasıdır. Ben'i solipsizmden kurtaracak ve başkasıyla kurulacak ilişki sonucunda ben'i başkalarıyla dayanışma ve birlikte olmaya götürecek şey, ilişki kurabileceğim, "başkasıyla ilgili bir Cogito'nun varolması gerekir".⁸ Sartre'a göre bu, Descartes'in Cogito'sudur. Sartre, solipsizme karşı direniş noktalarını da başkasıyla ilgili böyle bir Cogito'nun varlığında bulur.

1 Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*. Çev., Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986, s.155.

2 Georg Steiner, *Heidegger*. Çev., Süleyman Kalkan, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, s.97.

3A.g.e., s. 101.

4Mounier, A.g.e., s. 139.

5 Steiner. A.g.e., s. 101.

6 A.g.e., s. 102.

7 A.g.e., s. 104.

8Mounier, A.g.e., s. 139.

Aslında, Heidegger'de olduğu gibi Sartre'a göre de, "insan, kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak bir dal". Tanrı olmadığı için "yalnız ve özürsüz (mazeretsiz) kalmışızdır".¹ İnsanın bu özelliğinden ötürü tek başımıza beliriyor, tek başımıza karar veriyoruz. Ama, diğer Cogito'ların durumu da aynı. Acaba bu ikisi arasında nasıl bir ilişki gerçekleşiyor? Başkasının varlığı bir gerçek. Başkası, başlangıçta benim gördüğümüdür. O da beni görendir. Ben, başkasını bir nesne-başkası, nesne haline getirilmiş, şeyleştirilmiş bir nesne-başkası olarak görüyorum. Aynı görme, özne-başkası tarafından da bana çevriliyor ve özne başkası tarafından bir nesne olarak görülüyorum. Karşılıklı olarak birbirimizi kendisi-için varlık olmaktan çıkarıp, başkası-için varlık durumuna düşüyoruz. Çünkü "başkası sadece benim gördüğüm değil, ama beni görendir. Ben başkasıyla, diğer nesnelere arasında bir nesne olarak yer aldığım, ulaşılmaz olanaksız tecrübelerle bağlı bir sistem olarak ilgileniyorum".² Başkası için varlık haline gelmek özgürlüğümün, şahsiliğimin, varoluşumun başkası tarafından çalınması ve benim köleleştirilmem demektir. Bu anlamda, **Gizli Oturum**'un konusu olan "cehennem başkalarıdır" tezi gerçeklik kazanır. Aynı şekilde **Bulantı**'da da kahraman, başkası karşısında kendini başkası için bir hammadde olarak görmekten de kurtulamaz.³ Bu olumsuzluktan kurtulmak için çıkar yol var mıdır? Sartre, aşk, arzu gibi yolları dener. Ama aşk, başkasıyla bir diyalog arzusu değil, beni köleleştiren efendi üzerinde "bir zafer istencidir".⁴ Daha da açıkçası aşk, "başkasının hürriyetini köle gibi kullanmak için bir girişimdir".⁵ Aşkla birlikte cinsel arzu da başkasının ve kendimin özgürlüğünü sağlayamaz. Başkasını özne olarak yakalamaya çalıştığım her durumda kendimi özne olarak ortaya koyduğumdan başkası hemen nesne haline döner. Kendimi başkasına özne olarak sunmaya çalıştığım her durumda da, kendim onun özneliği önünde donuklaşır. Öyleyse, bir özne-biz'in varlığı reddedilir. "Başkası, prensip olarak yakalanamazdır".⁶Öznellikler bir arada bulunması olanaksız olan "ve kökten biçimde ayrılmış olarak kalırlar".⁷ Çünkü, aralarındaki ilişki, bir birlikte varlık değildir. Sartre'a göre bu ilişki, bilinçler arasında bir mücadele ilişkisinden başka bir şey değildir. Bundan dolayı da, Mounier'nin de belirttiği gibi, "iki kişinin bir biz oluşturmadığı yerde, başka bizler de yoktur. Yalnızca her bir insanın kendisine olduğu kadar başka herkese de yabancı olduğu bir lânetliler dayanışması vardır".⁸

Yüzeysel bir bakışla da olsa, açıkça görünmektedir ki, Hıristiyan varoluşçular, diğerlerine göre, birlikte yaşamak konusunda, ben ile öteki arasındaki

1 Sartre, *A.g.e.*, s. 71, 72.

2Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris: Librairie Gallimard, 1950, s. 283.

3 Jean-Paul Sartre, *Bulantı*. Çev., Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınları, 1992, s.113.

4 Mounier, *A.g.e.*, s. 143.

5 Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. Çev., Murtaza Korlaeçi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994, s. 76.

6 Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 49.

7 *A.g.e.*, s. 498.

8 Mounier, *A.g.e.*, s. 157.

ilişkinin daha tatmin edici bir açıklamasının yapılabileceği konusunda daha iyimserdirler. Onlara göre de, Augustinus, Pascal ya da Kierkegaard'da olduğu gibi insan bu dünyada sürgündedir, günah yüzünden düşmüştür; teklük, yalnızlık, sır gibi kategoriler insanı belirleyen kategorilerdir. Onun kurtuluşu, bu dünyayı bir inanma zemini olarak görmek ve Tanrı'ya inanmakla sağlanabilir. Bu dünyada da başkalarıyla birlikte bir biz oluşturmak olanaklıdır. Örneğin Gabriel Marcel'e göre insan, kendi başına yeterli değildir. Hatta "Onun anlayışına göre, felsefi düşünce, soyut epistemolojik bir süje yahut aşkın bir 'ben' solipsizminden kendini kurtarmalıdır. Benim varlığım, başka benlerle birlikte yaşamakla ortaya çıkar".¹ Dahası, başka benlerle birlikte olmak, daha fazla varolmaktır ve benmerkezcilikten kendimizi daha fazla kurtarmak demektir. Başkasıyla birlikte olmak, başkasını bir sen olarak kabul edebilen bir ben tarafından sağlanabilecek bir durumdur. Ben ve sen, asıl varlık olan Biz'in görünümleridir. "Varlık, biz (nous)dir".² Öyleyse biz, başkalarıyla birlikte varolmaktır. Kısacası "biz (nous)'in ben(je) ve sen(tu)'den önce geldiğini ve 'ben' ile 'sen'i kurduğunu bilmek gerekir".³

Karl Jaspers'te de durum Marcel'den pek farklı değildir. İnsan varoluşu için ferdilik esastır. Bu ferdilik, başkası tarafından temsil edilemez. Bu anlamda insan için bir yalnızlıktan bahsedilebilir. Ancak bu ferdilik içerisinde hiçbir insan kendi ekzistansının hakikatine ulaşamaz. Çünkü hiçbir insan kendi kendine yeten değildir ve bu nedenden ötürü de başkasına muhtaçtır. Öyleyse Jaspers'e göre, "birlikte bulunma, insanlığın ayrılmaz bir özelliğidir. Bir kimse soyut bir fert olarak, insanlığını yaşayamaz. O, ancak başkaları vasıtasıyla ve başkalarında varolur; ve karşılıklı insanî bağlarla bir arada bulunma sayesinde, egzistenz'in hakikatine erer".⁴

Varoluşçu filozoflarda sözkonusu edilen birlikte bulunma ve ben'in öznelliğinin aşılması başkasıyla birlikte varolma hali gerçekleşmiş olsa bile, bu durum bir dayanışmayı ifade etmez. Çünkü buradaki birlikte bulunma, daha çok ben'in kendi varlığını garantiye almak istemesi gibi bir amacı gözetir. Kısacası birlikte olmak, ben'in kendi kendine yetememesi soğucunda, varlığının tehlikeye düştüğü yerde, kendi varlığının keşfedilmesi açısından bir yararı göz önünde bulundurur. Oysa dayanışma, bir yarardan değil, evrensel yalnızlığın evrensel bir sonucu olarak ortaya çıkmalıdır. Dayanışma, sadece bir arada bulunan insan topluluğunun ortaya çıkardığı bir toplumsal hal değildir. O, biz duygusuna sahip insanların ortak bir değer adına, ortak davranışlarının bir adıdır. Dayanışma halindeki insanların yalnızlığı, antitezine dönüşerek, insan hem kendi varlığını hem de başkalarının varlığını onaylar. Bu anlamda, yalnızlık ve dayanışmayı en iyi değerlendiren Albert Camus'dür.

Camus'ye göre insan kendine, topluma ve doğaya yabancıdır. Bilinci ile ya-

1 Magil, A.g.e., s. 111.

2 Verneaux, A.g.e., s. 90.

3 Magil, A.g.e., s. 111.

4 Magil, A.g.e., s. 111.

şamı arasında sürekli bir kopuş vardır ve her şey sürekli olarak monotonluk arzeder. Ölümle birlikte de her şey yok olup gider. Bu insan, aynı zamanda saçma bir insandır. **Yabancı** adlı romanın kahramanı hem bu saçmalığı, hem yabancılığı hem de yalnızlığı yaşar. Camus'nün düşüncelerinin bu aşamasında, saçma tecrübeyi yaşayan insanın acısı bireyseldir. Ama sürekli bu saçma halinde kalmak mümkün değildir. Çünkü saçma, bir hareket noktasıdır. Bu bireysellik ve saçmalık dayanışmada ortadan kalkar ve dayanışmada, bu acının ortak olduğunun bilincine varılır. Çünkü dayanışmayı oluşturan başkaldırmadır ve başkaldırmada insan, kendi bireysel değerini, evrensel insan niteliğini ve nihayet insanlar arasındaki dayanışma fikrini bulur. Bundan dolayı da Camus, "Başkaldırıyorum, öyleyse varız" der.¹

Saçma olana başkaldırmayan ve dayanışmayı tanımayan yalnızlığından kurtulamaz ve ayrıca saçmaya da yenik düşer. Bu, intihardan farksızdır. Çünkü intihar da, saçma olana boyun eğmenin ve yenik düşmenin sonucunda ortaya çıkar. Oysa başkaldırma sayesinde, bütün insanlar için ortak olan bir değer bilincine varılır. Bu bilinç, insanlık durumu evrensel olarak ortak olan ve aynı ortak kadere sahip insanların saçma olana karşı savaşmalarıdır. Bu savaş, insanî değerler içindir. Dayanışmayı tanımayan ve insanî değerleri reddeden insanların düşükleri durum, **Malentendu** adlı tiyatro eserinde tasvir edilir: Anne ve kızı Martha mutlu olmak istemektedirler. Anne, insanî değerlerin gerçekliğini, özel olarak da dayanışmayı tanımadığı için özgürlüğünü kaybetmiş ve sonunda intihar etmiştir. Martha da, mutlu olmak istiyordu, ama bu mutluluk başkalarının ölümü üzerine kurulmuş bir mutluluk olduğu için o da intihar etti. Öyleyse, saçma olana yenilen ve kurtuluşu başkalarının inkârında gören bir tutum, başkaldırmaya yönelik bir tutum olmadığı için dayanışmaya ve hakikî aşka ulaşamaz. **Malentendu** adlı oyundaki anlatılanın tam tersi bir durum **Veba**'da yaşanır. Veba, evrensel bir kötülüktür ve Oran şehrindeki bütün insanlar için bu salgın hastalık ortak bir kaderdir. Bu ortak kader, saçmalığın da ta kendisidir. Bu trajedi karşısında, bireyciliğin ortadan kaldırılıp, tek başına mutlu olmanın utanılacak bir şey olduğu düşüncesiyle, bütün Oran halkıyla özdeşleşmek, Dr. Rieux'nün yaptığı gibi, dayanışmanın şartıdır. Dayanışma, kötülüğü ve saçma olanı mutlak anlamda ortadan kaldırıcı değil, evrensel insanlık durumuna bir başkaldırı ve yaşama bir anlam yüklemidir.

Kanaatimizce, insan kendi kendine yeten ve kendi bireyselliği içerisinde kendini gerçekleştirebilen bir varlık değildir. Ufkumuzda başkası belirmediği an, başkasıyla kendimiz arasında hiçbir farkın olmadığını da görüyoruz. Durumu ortak olan insanların yapabileceği tek şey, ortak davranıştır. Bunun adı da, dayanışmadır.

1 Albert Camus, *Başkaldırılan İnsan*. Çev., Tahsin Yücel, Ankara: V Yayınları, 1990, s. 19.

MODERN TÜRKİYE'DE MANTIK ÇALIŞMALARI

A. Kadir Çüçen*

Batı'da Aristo mantığına karşı ilk tepkiler Rönesans'la başlamıştır. Yeni bilgi elde etmek için Aristo'nun kıyas yönteminin yetersizliğinin anlaşılması üzerine, Bacon ve Descartes'la başlayan bilimde yöntem arayışları mantık çalışmalarını hızlandırmıştır. Matematğin kesinliğini mantık çalışmalarına da yansıtmak isteyen Leibniz, mantığın sembolleşmesi gerektiğinin ilk haberlerini de verdi. Bilimde yöntem arayışı ve mantıkta sembolleştirme çabaları, 19. yüzyılda ilk meyvelerini vererek, mantık kitapları kuramsal ve uygulamalı olmak üzere iki bölümde yazıldı. Kuramsal bölüm, kavramlar, önermeler ve çıkarımları içerirken, ikinci bölüm bilimlerin yöntemlerini ele almaktaydı. Fakat 20. yüzyıldaki gelişmeler, bilimlerin yöntemlerinin artık mantığın değil, bilim felsefesinin konusu altında işlenmesi gerektiğini göstermiştir.

Batı'da mantık çalışmaları bu aşamaları geçirirken, Türkiye'deki mantık çalışmaları gerçek anlamıyla 19. yüzyılda, özellikle de Tanzimat hareketiyle oluşan Batı etkisiyle başlamıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısından Cumhuriyet'e kadar olan dönemde Farabi ve İbni Sina geleneğine ve aynı zamanda Batı'ya uygun biçimde yazılan mantık kitapları arasında Ahmet Cevdet Paşa'nın *Miyar-ı Sedad* ve oğlu Ali Sedad'ın yazdığı *Mizam-ul Ukul* önemlidir. Çünkü her iki kitapta Batı etkisiyle yazılmış ve mantığı hem kuramsal hem de uygulamalı, yani bilimde yöntem anlayışına uygun olarak ele almıştır. Çünkü "bilimlerin yönteminin bir mantık konusu olduğu fikri bizde, 1860'da İtalyan mantıkçısı Gallupi'den Miftah-ul Fünun adı ile çevrilen mantık kitabı ile başlar."¹ Batı mantıkçılarının sembolleştirme ve cebirsel mantık çalışmalarına Ali Sedad kitabında yer vermesine rağmen, bu tür mantığa da sıcak bakmamıştır.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarındaki mantık çalışmalarının arasında Hasan Ali Yücel ve Ağaoğlu Tezer'in liseler için 1929 da yazdıkları kitapları görmekteyiz. Hem Hasan Ali Yücel, hem de Ağaoğlu Tezer mantığı surî ve tatbikî olmak üzere iki bölümde ele almışlardır. Fakat bu bölümler arasında bir dengelessness vardır. Tatbikî, yani bilimlerin yöntemlerini ele aldıkları bölüm, tüm

* Doç.Dr., Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ Öner, Necati, "Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Yolunda Düşünceler*. Ankara, MEB Yayınları, 1995. s.140.

kitabın 3/4 'ünü oluşturmaktaydı. Surî, yani kuramsal bölüm çok kısa ve özet bir biçimde ele alınmaktaydı. Kuramsal bölüm, kavram ve terimler, önermeler ve kıyaslardan oluşmaktadır. Tatbiki bölüm ise, bilimlerin sınıflanması, yöntem, analiz ve birleştirme, matematikte yöntem, fizik ve kimyada yöntem, biyolojide yöntem, psikolojide yöntem, tarihte yöntem ve sosyolojide yöntem konularını kapsamaktadır. Bu bölümlerden anlaşılacağı gibi, bilimlerin sınıflanması ve yöntemleri ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır.

20. yüzyılın başlarında Russell ve Whitehead, sembolik veya modern mantığı yazdıkları *Matematiğin İlkeleri* adlı kitapla tüm dünyaya tanıtmışlardı. 1929 yılında Salih Zeki çevirdiği *İlim ve Usul* adlı kitapla modern mantığın ilk defa Türkçe literatüre girmesini sağladı. 1930 ve 1932 tarihleri arasında Kerim Erim ve 1935 yılında Nusret Hızır yazdıkları veya çevirdikleri makalelerle modern mantığı tanıttılar.² İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sırasında ülkemize gelen Alman bilim adamları arasında olan Hans Reichenbach, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde verdiği lojistik derslerle Türkiye'deki mantık çalışmalarında yeni bir dönem açmıştır.

Reichenbach'ın verdiği dersin konusu 'lojistik' idi. Aristoteles mantığından ayrı, yeni bir mantıktı bu, matematiksel mantıktı. Felsefecilerimiz, bizde hiç geleneği olmayan bu konuyla ilk kez karşılaşmış oluyordular,

'Lojistik derslerinde terimlerin Türkçeleştirilmesi sorunu ortaya çıktı. Bu iş Macit Gökberk'e düşüyordu; terimlerin bir bölümünü o Türkçeleştirdi. Bir bölümünü de, o zaman Felsefe'de öğrenci durumunda olan Nusret Hızır'la birlikte Türkçeleştirdiler.'³

Fakat matematiksel mantığı çevirmek ve anlamak için temel matematik bilgisi gerekliydi; bu nedenle, Macit Gökberk ve diğer öğrenciler matematik bölümüne giderek, matematik dersleri almaya başladılar. Bu arada Macit Gökberk askere alındı ve döndüğünde de doktora yapmak için Almanya'ya gitti. Almandan çevirecek asistan olmadığı için Reichenbach dersleri Fransızca vermeye başladı; çünkü Vehbi Eralp Fransızca bilmekteydi, Böylece dersler tekrar çevirmeye başlandı. Reichenbach'ın ayrılmasından sonra, ders notları Vehbi Eralp tarafından Türkçeye çevrilerek, yayımlandı. Bu kitap modern mantığın, önermeler ve niceleme mantığını iki değerli mantık çerçevesinde ele almakta ve işlemekteydi.⁴ Reichenbach'ın Amerika'da yayınladığı *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* adlı eserine Nusret Hızır hemen bir tanıtma yazısı yazdı. Kitabı övmenin yanı sıra eleştiren Nusret Hızır'a göre, Reichenbach, yaşam felsefesini ve varoluş felsefesini bu eserinde unutmıştu. Bu nedenle *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* yalnızca doğa bilimleri üzerine dayanmaktaydı. Fakat Hızır'a göre, Reichenbach bu eserinde insan bilimlerine de yer vermeliydi. Hızır'ın bu tanıtma

2 A.g.e., s. 143.

3 Kaynarcağ, Arslan, "Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*. Ankara: TFK Yayınları, 1986, s. 3.

4 A.g.e., s. 4.

5 A.g.e., s. 8-9.

azısı pek rağbet bulmadığı için zamanla Reichenbach da unutulmaya başlandı.⁵ 1942 yılında Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi* adlı bir kitap yazarak, hem Aristo mantığını hem de modern mantığı ele almıştır. Hamdi Rağıp Atademir, Aristo'nun *Organon* eserini 1947-1952 yılları arasında ve Porphyrios'un *Isagoji*'sini⁶ 1948 yılında çevirdi. Reichenbach'ın asistanı olan Nusret Hızır, 1942 yılında Ankara Üniversitesine geçti ve orada 1968 yılına kadar modern mantık dersleri verdi.⁷ Nusret Hızır, iki değerli mantığın yanı sıra çok değerli mantığı da çalışmalarına katarak, tanıtır.⁸

Reichenbach'tan farklı olarak, 1935-1948 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde felsefe tarihi dersleri veren Von Aster, mantığın problem ve konularını, bilgi teorisi içinde ele alır ve inceler. Macit Gökberk'in çevirdiği bu dersler *Bilgi Teorisi ve Mantık* adlı bir kitapta toplanarak 1945 yılında yayınlanmıştır. Gökberk, Von Aster için şunları söylemektedir:

Aster, felsefe tarihi derslerinde, felsefenin mantığını, felsefenin gidişini nesnel olarak anlatmak, felsefe sorunlarının içindeki mantığı bulmak, bunların birbirinin içinden nasıl doğduğunu göstermek isterdi. Kendi görüşlerini bir yana bırakırdı. Felsefe sorunlarının diyalektiğini de göstermeye çalışırdı. Büyük özelliği çok aydınlık olması idi.⁹

Kant geleneğine uygun olarak ele alınan mantık ve bilgi teorisi işbirliği Von Aster'in gitmesinden sonra ülkemizde taraftar bulamamıştır.¹⁰

Türkiye'deki son kırk yıllık mantık çalışmalarını iki boyutta ele alabiliriz. 1. Klasik mantık çalışmaları: Necati Öner ve öğrencileri. 2. Modern mantık çalışmaları: Teo Grünberg ve arkadaşları.

Klasik mantık alanında Necati Öner'in çalışmaları son yıllardaki klasik mantık anlayışımıza yön vermiştir. 1957 yılında "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı" adlı çalışmasıyla doktorasını mantık alanında alan Öner, 1964 yılında "Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi"ni doçentlik tezi olarak sundu 1971 yılında "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri" adlı çalışmasıyla Profesör oldu. Bu çalışmaların yanında klasik mantığın birçok konusu üzerine çok sayıda makale ve bildiri veren Öner, zihniyet farklılığı üzerinde ısrarla durmuştur. Çünkü tüm insanlarda tek bir mantık olduğunu ileri süren Öner, mantığın kaynağının a priori olduğunu, farklılığın ise zihniyetlerden kaynaklandığını savunmaktadır.

Necati Öner ülkemizde klasik mantık çalışmalarına yaptığı katkının yanı sıra yaptırdığı doktora çalışmalarıyla da ayrıca bu alanda etkili olmuştur. Abdulkuddüs Bingöl, 1978 yılında "Gelenbevi'nin Mantık anlayışı"ni doktora tezi ve 1982'de "Klasik Mantığın Tanım Teorisi"ni doçentlik tezi olarak mantık

6 Porphyrios'un *Isagoji*'sini Betül Çotuksöken tarafından yeniden çevrilmiştir.

7 Akdoğan, Cemil. "Reichenbach ve Türkiye'de Pozitivizm", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Ankara TFK Yayınları, 1986, s.47.

8 Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara, A.Ü. Basımevi, 1967, s. 80-84.

9 Kaynaradağ, Arslan, A.g.e., s. 17.

10 A.g.e., s. 67.

hayatımıza kattı. Ömer Naci Bolay, 1976 yılında "Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı" adlı çalışmasını doktora tezi ve 1986 yılında "İbni Sina Mantığında Önermeler" adlı çalışmasını doçentlik tezi olarak yaptı. Tahir Yaren, 1982 yılında "İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler" adlı çalışmasıyla doktora yaptı. Bu çalışmaların yanı sıra İstanbul Üniversitesinden Nihat Keklik 1969 yılında "İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı" adlı çalışmayı yaptı. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nden Mübahat Küyel 1958-1969 yılları arasında Farabi'nin birçok mantık çalışmasını çevirisin yaptı.¹¹

1961-1962 yıllarından itibaren Teo Grünberg ile Hüseyin Batuhan birlikte çalışmaya başladılar. 1966 yılında aynı ekip Orta Doğu Teknik Üniversitesi'ne geçerek, orada hem bir felsefe bölümünü kurmaya çalıştılar hem de Türkiye'deki son otuz yılın modern mantık çalışmalarına damgasını vurdular. 1963 yılında Amerika'da doktorasını tamamladıktan sonra Orta Doğu Teknik Üniversitesi'ne dönen Cemal Yıldırım'da buradaki mantık çalışmalarına destek vermenin yanı sıra Reichenbach'ın bilim felsefesini tekrar çevirmeye ve anlatmaya başladı. 1981 yılında *Bilimsel Felsefenin Doğuşunu*'nun tam çevirisini yaparak, Türkçeye kazandırdı. Bu üçlüye daha sonra Suvar Köseraif ve Adnan Onart katılır. Grünberg, Hüseyin Batuhan, Adnan Onart ve Necati Öner'le yaptığı işbirliğiyle mantık alanında birçok kitap yazdı. Bunlardan başlıcaları şunlardır: Hüseyin Batuhan ve Teo Grünberg *Modern Mantık*, 1970; T. Grünberg, H. Batuhan ve A. Onart, *Modern Mantık*, 1975; N. Öner, T. Grünberg ve A. Onart, *Mantık*, 1976; T. Grünberg, *Epistemik Mantık*, 1971; T. Grünberg, *Sembolik Mantık I*, 1969; Teo Grünberg ve Adnan Onart, *Mantık Terimler Sözlüğü*, 1976; T. Grünberg ve A. Onart, *Mantıksal Anlam Kuramı*, 1980.

Teo Grünberg've Hüseyin Batuhanın çalışmaları sonucu 1970'li yıllarda lise mantık ders kitaplarından bilimlerde yöntem bölümü çıkartılarak, yerine modern mantık bölümü konulmuştur. Modern mantığın lise kitaplarına girmesiyle lise felsefe öğretmenleri yaz kurslarına çağırılmıştır; çünkü modern mantık bilmeyen öğretmenlere bu konunun öğretilme işi yine Orta Doğu ekibine düşmüştür. 10 yıl süren bu kurslar, Teo Grünberg ve arkadaşları tarafından başarıyla yürütülmüştür. Hüseyin Batuhan'a göre, Teo Grünberg, Quine ve Carnap kadar büyük bir mantıkçıdır. Grünberg'in anlam kavramı üzerine olan tezi ve modern mantığa yaptığı katkı bütün dünyaca kabul görmüştür.¹²

Teo Grünberg ve Necati Öner'in çizgisi dışında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde mantık doktorası yapan Dursun Çüçen, "Mantıkta Niceleyicilerin Çeşitli Yorumları Üzerine Bir Araştırma" adlı çalışmasını 1978 yılında tamamladı. Uzun yıllar modern mantık dersleri veren Dursun Çüçen, Aristo mantığını modern mantık sembolleriyle yorumlama çabası içine girdi. Bu konuda birçok makale yazdı. Ayrıca tartışma mantığı ve çok değerli mantık üzerine çalışmalar yaparak, yayınladı. 1997 yılındaki beklenmeyen ölümüyle

11 Öner, Necati, "Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Yolunda Düşünceler*. Ankara, MEB Yayınları, 1995, s. 138.

12 Kaynaradağ, Aslan, *Felsefecilerle Söyleşiler*. Elif Yayınları, s. 301.

mantık çalışmaları sona erdi. Yine bu çizginin dışındaki ikinci mantıkçı, İstanbul Üniversitesinden Şafak Ural'dır. Yazdığı *Temel Mantık* kitabı ve birçok makalesiyle hem modern mantık hem de klasik mantığa önemli katkılarda bulunmuştur.

Türkiye'deki son on yılın mantık çalışmalarına bakarsak, üzümlere görecekiz ki çok az sayıda yayın vardır. Lise ders kitaplarında Teo Grünberg ve Necati Öner'in etkisi halen devam etmektedir. Daha doğrusu onların çalışması üzerine yeni bir katkı yapılamamıştır. Üniversitede okutulan mantık kitaplarına baktığımızda yine durum aynıdır. Her ne kadar Doğan Özlem'in *Mantık*, Şafak Ural'ın *Temel Mantık*, Cemal Yıldırım'ın *Mantık* ve benim *Mantık* kitaplarım varsa da, bunlar henüz mantığa bir katkı değil, sadece var olanları tekrarlayan ders kitaplarıdır.

Batı'da mantık çalışmaları, matematikle çok yakın bir ilişki içindeyken, bizde matematikten oldukça uzak bir biçimde ele alınmaktadır. Teo Grünberg Batı anlamında bir mantık çalışması ortaya koymuşsa da, kendisinden sonra bu çalışmaları yapacak öğrenciler yetiştirmemiştir. Batı, mantığı bilgisayar programlarına yüklerken, biz henüz el yardımıyla işlemler yapmaktayız. Felsefeci, mantıkçı ve matematikçi ilişkisini ve yardımlaşmasını kuramadığımız için, ülkemizdeki mantık çalışmaları çeviri veya tekrardan öteye gidememektedir.

FRANCIS BACON'IN BİLİM ANLAYIŞI

Hüseyin Gazi Topdemir*

GİRİŞ

1561 tarihinde Londra'da, York House'da doğan Francis Bacon, soylu bir aileden gelmektedir ve çok iyi bir eğitim görmüştür. Serimlediği düşüncelerinden skolastik anlayışa –zihniyet– karşı olduğunu ve bunu bir amaç edindiğini görüyoruz. Bu nedenle Ortaçağla savaştan büyük bir heyecan duyduğu anlaşılmaktadır. Gerçekte Ortaçağa açmış olduğu savaşın sonucunda Bacon'ın neleri değiştirebildiği ve bu çağa egemen olan düşüncenin yerine “yeni” olan “neyi” getirdiği konuları çağdaş bilim felsefecileri tarafından lehte ve aleyhte çok eleştirilmiş olsa da, bilgiye ve bilime yeni yaklaşımların getirilmesi gerektiği konusunda tarihsel değeri olan bir rol oynadığı kesindir.

Bacon 13 yaşında girdiği Cambridge, Trinity College'de Aristotelesçi felsefeye karşı ciddi bir antipati geliştirmiştir. Daha sonra bu antipatiye dayalı olarak oluşturduğu tavrı sayesinde modern düşüncenin kurucuları arasında bir öncülük ve üstünlük elde etmiş gibi görünmektedir. Aristotelesçi felsefeyi ve ona dayanan Skolastik düşünceyi eleştirerek, “yeni bir düşünce dünyası” kurmayı hedefleyen Bacon, bu amaçla bütün ömrünü kaplayan ve *Great Instauration* (Büyük Yenilenme) adlı bir programı gerçekleştirmeyi denemiştir. Ancak ne yazık ki, altı alt bölümden¹ oluşan bu projeyi tamamlayamadan 1626 yılında ölmüştür.

DÖNEMİ

Bacon'ın yaşadığı dönem, Rönesans'ın gözle görülür bir hale geldiği, Ortaçağ yaşamında büyük değişimlerin olduğu ve evrensel Ortaçağ devletinin ulus devletlere bölünmeye başladığı, diğer taraftan orta sınıfın gelişen girişimciliği sonucu ekonomide yeni gelişmelerin ortaya çıktığı, buna bağlı olarak Kilisenin maddi gücünün sarsıldığı ve derebeyliğin dayanaklarının artık ortadan

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ Bu bölümler şunlardır: 1. Bilimlerin Bölümleri, 2. Yeni Organon ya da Doğanın Yorumlanmasına İlişkin Yönergeler, 3. Evren Fenomeni ya da Felsefenin Temeli Olarak Doğal ve Deneysel Tarih, 4. Akıl Merdiveni, 5. Yeni Felsefenin Öncüleri, 6. Yeni Felsefe ya da Etkin Bilim.

kalkmaya başladığı ilginç bir dönemdir. Ortaya çıkan bu yeni durum şehirli orta sınıfın alışkanlıklarını da değişime uğratmış ve başta eğitim olmak üzere artık kiliseden kopuk davranma ön plana çıkmaya başlamıştır.¹ Bu değişim felsefe ve bilimde de yerini bulmuştur. Geleneğe ve onun getirdiği değer ve anlayışa baş kaldırmak düşüncesi yaygınlaşmış, sonuçta birliğe ve bütünselliğe dayanan ortaçağ anlayışının yerine artık doğruya varmak için birden çok yolun olduğu kabul edilmeye başlanmıştır. Ancak ortaya çıkan bu pek çok çıkırın birleştiği bir ortak nokta bulunuyordu: skolastiği reddetme.² Rönesans'ın bir diğer önemli özelliği de klasik mantığın kanıtlama tekniğinin yerine inandırma tekniğini koymaya çalışmasıdır. Öyle ki bu bakış açısı sonucunda Rönesans, eleştirel mantığın yok denecek kadar önemsizleştiği, buna karşılık yoğun bir inancın, hatta boş inancın, büyücülüğün ve sihrin yer aldığı bir çağa dönüşmüştür.³ Ancak her şeye karşın, bu dönemde gerçekleştirilen Aristoteles ve onun yoğunlaşmış büyük otoritesinin kırılmasına yönelik çalışmalar ise bu çağın en büyük başarısı olmuştur. Gerçekte boş inancın yaygınlığının nedeni de kırılan Aristotelesçi otoritenin yerine konulabilecek o döneme özgün bir fiziğin, metafiziğin ve ontolojinin gerçekleştirilememesidir.⁴

Rönesans, matbaa, pusula, barut ve teleskop gibi önemli araçların bulunmasının yarattığı sonuçların ürünü olan bir dönemdir. Batıda 1450'lerde Gutenberg (1397-1468) tarafından icat edilen matbaa ile birlikte, kitap yalnızca varlıklı kimselerin sahip olabileceği bir şey olmaktan çıkmış, açılan çok sayıda genel kitaplıklarla geniş halk kitlelerinin bilgiyle buluşması sağlanmış, insanlara düşünemeyecekleri biçimde, yepyeni bir dünyanın kapıları açılmış ve sonuçta büyük kitleler bilinen dünyaya ilişkin ayrıntılı bilgiler edinme olanağına kavuşmuştur.

Pusula ise, başta gemiciliğin gelişmesi olmak üzere, coğrafi keşiflerin daha rahat yapılabilmesine olanak sağlamış, sonuçta büyük keşif yolculukları gerçekleştirilebilmiştir. Bunların en önemlisi Kristof Kolomb'un (1451-1506) Yeni Dünya'yı keşfidir.

Barut ise savaş teknolojisi başta olmak üzere, kitlelerin yaşamında büyük değişimlere yol açmış, sonuçta feodal düzen yıkılmış ve özgürlükçü bir ortam doğmuştur.

Öte yandan teleskopun bulunması da gemiciliğin gelişmesine katkıda bulunduğu gibi, bilimde de büyük oranda olgu bilgisinin birikmesine yol açmıştır.

Rönesans'ın getirdiği bilgi birikimine bağlı olarak ortaya çıkan modern dönemde de, bu bağlamda, bilimsel bilginin elde edilme sürecine yoğun bir ilgi duyulmaya başlanmıştır. Bu ilgi sonucu bilimsel yöntem çok tartışılan bir konu olmuş ve bilimsel bilginin nitelikleri üzerine ciddi değerlendirmelere gidilmiştir. Bu konuda Galileo (1564-1642), Bacon ve Descartes'in (1596-1650) öncü rolleri

1 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1980, s. 182-183.

2 Gökberk, A.g.e., s. 185.

3 Koyré, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul, 1989, s. 38-39.

4 Koyré, A.g.e., s. 39.

olmuştur. Çünkü bu dönemde Copernic (1473-1543), Kepler (1571-1630) ve özellikle Galileo'nun keşifleriyle, doğa olaylarına sade bir başvuru sonucu, Aristotelesçi bilim ve felsefenin yanlışları kısa sürede anlaşılmıştır. Geriye, ana çizgileriyle Aristoteles'in niçin ve nasıl yanlışla düştüğünü göstermek, yönteminin kendine özgü zayıflığını ortaya koymak ve onun yerine daha güvenilir bir yöntem getirmek kalmıştır. İşte bu önemli işin gerçekleştirilmesinde Galileo ve Descartes'ın yanında Bacon'ın eleştirilerinin de ayrı bir önemi vardır.

Özellikle Kolomb'un yeni bir kıta bulması, Galileo'nun teleskopla evrene ilişkin yeni buluşları, Bacon'ın büyük hayranlığını çekmiş, O da bunlardan etkilenerek "yeni bir düşünce dünyası" bulmak istemiştir. Bu isteğine "Büyük Yenilenme" adını vermesi bu bakımdan anlamlıdır.

Bunun için şöyle bir yol izlemeyi düşünüyor: önce öğrenim sistemindeki olumsuzluklar, ve bilimdeki yanlışlıklar saptanacak. Sonra da doğru bilgiye götürecek bir yöntem hazırlanacak. Bacon bu tasarımı; *Öğrenimin evrimi, Yeni Organon, Yeni Atlantis* adlı yapıtlarında sergilemiştir. Bunlar içerisinde bizi en çok ilgilendireni "*Yeni Organon*"dur. Bu yapıtın ilk sayfasında "Eski Dünya"nın sonu olarak kabul edilen Herkül'ün sütunlarını geçmekte olan bir gemi resmi var. Bu gemi "Yeni Düşünce Dünyası"na geçişi simgeler gibidir.

Görüldüğü üzere Bacon, Rönesans düşüncesinin bir ürünü olarak hep yeniyi aramaktadır. Yeniyi bulabilmek için de, döneminin genel tavrına uygun olarak, öncelikle mevcut bilgi birikiminin sıkı bir eleştirisini yapmakla işe başlar.

ARİSTOTELESÇİ BİLİM ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

Aristoteles'ten beri bilimin asıl amacının "nedensel açıklama" olduğu düşüncesi, Aristoteles'in bilim görüşünü benimsemesin benimsemesin, bütün bilim ve düşün adamlarınca kabul edilen bir doğruluk haline gelmiştir. Bu durum, Aristotelesçi felsefeye ve ona dayanarak oluşturulmuş olan Skolastik düşünceye sert eleştiriler yönelten, Bacon için de geçerlidir. Ancak Bacon, Aristoteles'in savunduğu ve "sağlam bilginin" kaynağının tümdengelim olduğunu savlayan görüşü benimsemesiz ve bilginin elde edilmesinde dayanılacak tek aracın tümevarım olduğunu ileri sürer.

Geçmişteki bilim ve felsefenin verimsizliğini uygun bir yöntemden yoksun olmaya bağlayan Bacon'a göre akıl, anlayış, tek başına bırakıldığında, tıpkı araçlarla desteklenmeyen el gibi, güçsüzdür.¹ Bilgiye ulaşabilmek için yeni bir araç, yeni bir mantık, bir *novum organum* tasarlamak gerekir. Çünkü eski tamsalsal mantık bilimsel buluşlar için faydasızdır.²

Tasımsal mantığın yararsızlığına inanan Bacon için artık tek bir seçenek kalmıştır: tümevarım. Tümevarım yoluyla bilimsel ilerleme için yeni yolların bulunacağına kesin olarak inanmış olan Bacon, yaptığı incelemeler sonucunda

1 Bacon, *New Organon*, Ed. Fulton H. Anderson, New York, 1960, s.39; Bacon, *Novum Organum*, Çev. Sema Önal Akkaş, Ankara, 199, s. 8.
2 Thilly, Frank *Felsefe Tarihi*, Cilt 1, İstanbul 1995, s. 305.

bilgiyi elde etmede başlıca iki "yöntem" izlendiğini belirlemiştir. Başka bir deyişle tümevarımın iki biçimde uygulanana geldiğini tespit etmiştir: 1. Hızla algılardan genel kavramlara yükselmek ve buradan da orta terimi bulmak. 2. Algılardan başlayarak yavaş yavaş genel kavramlara yükselmek. Bacon'a göre birinci yol Aristoteles mantığından kaynaklanmaktadır ve doğanın çeşitliliği karşısında yararı yoktur. Çünkü Aristoteles mantığı gerçekleri aramaktan çok bilinenleri kanıtlamaya, öğretmeye yarar. Bu nedenle bizim tek ümidimiz tedricen genel kavramlara yükselen tümevarımdır.¹

Aristoteles felsefesine karşı çıkmak adına dile getirilmiş olan bu sava daya-narak Bacon'ın bütünüyle Aristoteles'in bilimsel bilgi elde etme prosedürünü reddettiğini düşünmek doğru olmaz. Çünkü gerçekte Bacon ortadan kaldırmayı ya da gözden düşürmeyi amaç edinse de, hatta Tiyatro İdolü² olarak tanımlasa da, Aristoteles'in bilimsel işlem (prosedür) kuramının ana hatlarını kabul etmekten de geri kalmamıştır. Zira Aristoteles gibi, O da bilimi gözlemlerden genel ilkelere ve tekrar gözlemlere geri dönen bir süreç olarak görmektedir. Bacon sadece bilimsel prosedürün tümevarım aşamasını vurgulamış, bu aşamayı öne çıkarmayı amaçlamıştır.³ Ancak, bununla birlikte, Aristoteles'in bilimsel kuramını belli ölçülerde benimsemiş olması onu bu işlem sürecinin büyük bir kritiğini yapmaktan da geri bırakmamıştır.

Bacon'a göre Aristoteles ve izleyicileri veri yığınına geliş güzel, eleştirmeden ve test etmeden kullanılmaktadırlar. Bu ifadede Bacon'ın amaçladığı, Roger Bacon'ın (1214-1292) ileri sürmüş olduğu "deneysel bilimin ikinci ön koşulu"nun, yani doğanın yeni bilgisini elde etmek için sistematik bir biçimde deneyin kullanılması ilkesinin, tam bir uygulanımının sağlanmasıdır. Bu bağlamda, Bacon tümevarımın uygulanmasında deneyin etkin olarak kullanılması gerektiği konusuna bir kez daha dikkat çekmeyi amaçlamıştır.⁴

Bacon'ın ikinci eleştirisi ise, Aristotelesçilerin çok hızlı genellemeye gittikleri konusuna yöneliktir. Ona göre Aristotelesçi bilim prosedüründe birkaç gözlemden en genel ilkelere bir anda sıçranmaktadır; ve daha sonra da elde edilen bu ilkeler tümdengelsel çıkarımın temeli olarak kullanılmaktadır.⁵

Üçüncü eleştiriye gelince..., Bacon, Aristoteles ve izleyicilerinin, bir türün bir kaç ferdi için geçerli olan, niteliksel ilişkilerin, o türün bütün fertleri için de geçerli olduğunun kabul edildiği, basit bir sayıştan elde edilen tümevarıma güvendiklerini belirtmektedir. Ancak ona göre, bu tümevarım tekniğinin uygulanımı sıkça yanlış sonuçlara yol açmaktadır. Çünkü olumsuz, aykırı örnekler hesaba katılmamaktadır.⁶

Bacon, Aristoteles'in bilim prosedürüne ya da *Yeni Organon*'daki kul-

1 Bacon, *A.g.e.*, s. 10-11.

2 Bacon, *A.g.e.*, s. 28.

3 Losee, *A.g.e.*, s. 62.

4 Losee, *A.g.e.*, s. 63.

5 Losee, *A.g.e.*, s. 63.

6 Losee, *A.g.e.*, s. 63.

lanımıyla “mantık sistemine” yönelik eleştirilerini sadece tümevarım kısmıyla sınırlı tutmamıştır. Aynı zamanda bilimsel araştırmanın tümdengelim aşamasına ilişkin de iki temel eleştiride bulunmuştur. Bacon’ın ilk eleştirisi, Aristocuların lâyıkıyla, “çekim”, “oluş”, “öge”, “ağırlık”, “nemlilik”, gibi önemli ifadeleri belirtmekte başarısız oldukları ve bundan dolayı da bu ifadelerin meydana getirdikleri tanımsal açıklamaları yararsızlaştırdıklarını belirtmektedir. Bacon doğru olarak, ilk ilkelerden elde edilen tanımsal anlatımın, yalnızca, eğer tasımın terimleri çok iyi tanımlanmışsa, etkili olduğuna dikkat çekmektedir.¹

Bacon’ın ikinci eleştirisi ise, Aristoteles ve izleyicilerinin bilimi, ilk ilkelerden sonuçların çıkartılması önemsenerek, tümdengelimsel mantığa indirgemeleriyle, ilgilidir. Bacon tümdengelimsel argümanların, yalnızca eğer onların öncülleri uygun tümevarım dayanağına sahipse, bilimsel değerinin olduğunu vurgulamaktadır ki bu tamamen doğru bir belirlemedir. Ancak burada şu konuyu vurgulamamız gerekmektedir. O da Bacon’ın, Aristoteles’in bilimi tümdengelimsel mantığa indirgediği konusunda yaptığı suçlamada haklı olmadığıdır. Çünkü bilindiği üzere Aristoteles tümdengelimle ağırlık vermiştir, ancak tümevarımı da hepten yok saymamıştır.

Bu noktada Bacon, Aristoteles’in bilimsel işlem kuramı ve bu kuramın kendilerini Aristotelesçiler olarak adlandıran daha sonraki bazı düşünürler tarafından kötüye kullanımı arasında bir ayrıma gitmektedir. Yanlış bir Aristotelesçiliğin uygulayıcıları, Aristoteles’in yöntemini başlangıçta, gözlemsel delillerden değil, fakat Aristoteles’in kendi ilkelerinden elde edilen tümevarımla sınırlamışlardır. Bacon’a göre bu yanlış Aristotelisçilik bilimin ampirik temelinin kesilmesine dayanan dogmatik bir kuramın doğmasına yol açmıştır² Oysa ki, Aristoteles’in kendisi, ilk ilkelerin gözlemsel delillerden çıkartılması gerektiği konusunda ısrar ediyordu.

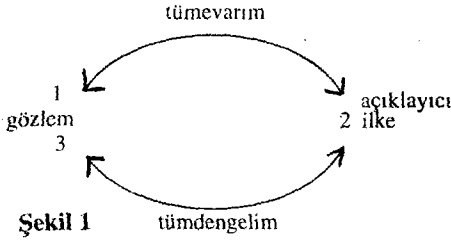
Bacon’ın bu tespiti tamamen doğrudur. Çünkü gerçekten de Aristoteles bilimsel bilginin elde edilmesinde gözleme büyük önem vermiştir. Onun bu tavrını çok açık olarak fizik ve biyolojideki çalışmalarında görebiliriz. Aristoteles fiziği baştan sona görünen dünyanın görünen nesnelere göre hareketleriyle sınırlıdır. Bu anlayış ise bütünüyle gözlemsel bir araştırmaya dayanmaktadır. Nitekim *Fizik*’in yedinci kitabında, eğer hareket ilkesini kendinde taşıyorsa, hareket eden her nesnenin başka bir şey tarafından harekete geçirilmesinin zorunlu olduğunu belirtmektedir.³ Başka bir deyişle kuvvetsiz hareketin olmayacağına inanmaktadır. Çünkü görünen dünyada kuvvet uygulamadan hareket eden hiçbir nesne bulunmamaktadır. Bundan hareketle, haklı olarak Aristoteles bütün hareketlerin bir neden sonucu ortaya çıktığını ve bir nesnenin ancak kendisini hareket ettiren bir şey olursa hareket edeceği savına ulaşmıştır. Bu belirleme Aristoteles mekaniğinin değişmez temel ilkesidir. Gerçekte gündelik yaşamda gözlemlenen hareketler de bu ilkeyi desteklemektedir. Bir kuvvet de-

¹ Bacon, 1999, s. 10; Losee, A.g.e., s. 63.

² Losee, A.g.e., s. 63-64.

³ Aristoteles, *Fizik*, Çev., Saffet Babür, İstanbul, 1997, s.305.

vamlı uygulanmadıkça, at arabası gitmemekte, yük kaldırılamamaktadır.



Bu açıklamalardan, ayrıntısına girmeksizin Aristoteles'in bilimsel araştırma modelini formüle edebiliriz: gözlemlerden genel ilkelere ve tekrar gözlemlere geri dönen bir süreç (Şekil 1).¹ Ona göre bilim adamı, olgudan açıklayıcı ilkeleri türetecek ve daha sonra da bu ilkeleri içeren öncüllerden bu olgu hakkındaki ifadeleri çıkarsayacak kimsedir. Buradan an-

laşılmaktadır ki, Aristoteles bilimin iki yoldan ilerlediğini kabul etmektedir: tümevarım ve tümdengelim. Tümevarım bizi başlangıç ilkeleri ile tümelere götürür. Tümdengelim ise tümelere çıkar. Aristoteles'in bu bilimsel araştırma modelinde gerçekte modern bilgi anlayışı açısından büyük bir rahatsızlık söz konusu değildir. Çünkü burada tümevarıma yer verilmektedir. Bacon'ın Aristoteles'in kendi kuramıyla, ondan sonra gelenlerin Aristoteles adına kullandıkları kuram arasında bir ayrımı gitmesinin nedeni de budur. Çünkü Bacon'ın karşı çıktığı ve düzeltmek istediği bilgi edinme modeli de zaten bu değil, Aristoteles'ten sonra, kendilerini Aristotelesçi olarak gösterip, bilgi edinmek için doğaya, yani gözleme baş vurmak yerine, Aristoteles'in kitaplarında vermiş olduğu bilgileri esas alıp, bütünüyle tümdengelimsel çıkarımlara dayanan skolastik anlayışın dikte ettirdiği modeldir.

Aristoteles'in bilgi kuramındaki en önemli eksiklik, doğanın (Varlık) bilgisinin elde edilmesinde tümevarımı bir aşama olarak görmesine karşın, bilimsel bilgi tanımından kaynaklanan yanlış bir kabulden dolayı, dikkatini bütünüyle tümdengelime yöneltmesi ve bilimsel araştırmayı bu aşamayla başlatmasından kaynaklanmaktadır.

Çünkü Aristoteles'e göre bilime konu olan zorunlu olmalı, sıkça değişmemelidir. Zorunlulukla, mutlak surette varolan ebedidir. Ebedi olansa, ne olagelir, ne de ortadan kalkar.² Böylesi bir bilgiyi elde etmek ise ancak insana özgü bir yetiyle olanaklıdır. Çünkü insanı diğer canlılardan ayıran en önemli fark, duyum ve deneyden gelen "tümel yargılara" varma yetisine sahip olmasıdır. İnsanı saymasak bütün öteki hayvanlar, hayaller (fantasia) ile hatırlamalara bağlı kalarak yaşarlar. Birtakım basit tecrübeler (empeiria) sahiptirler. Buna karşılık, insan türü sanat (tekhne) ile akilyürütme (logismos) düzlemlerine ulaşmıştır. ... İnsanlar, bilim ile sanata tecrübe aracılığıyla erişirler... Bir yığın tecrübe kavramından bir tek tümel yargı kaynaklandığında bütün benzer durumlara uygulanabilir sanat ortaya çıkar.³ Şu halde bu şekilde elde edilen tümel bir önerme deneyin sonucudur. Aynı zamanda deneye doğru yürümek için de bir araçtır. Bu durumu şöyle bir örnekle açıklamak olanaklıdır. Örneğin bir hastayı görüp bir

1 Losee, A.g.e., s. 6.

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

3 Aristoteles, *Metafizik*, I., Çev., Ahmet Arslan, İzmir, 1985, s.80-81, Durallı, s. 113.

ilaç verilse; ve bu ilaç onun hastalığına iyi gelse; bu durum bir çok kez sabitleşmiş olsa, en sonunda örneğin bir "A hastalığı için B ilacı zorunludur" gibi tümel bir önermeye varılacaktır. Daha sonra karşılaşılabilecek bir A hastalığı için de yine bu "tümel önermeden" hareket edilecektir. Bundan dolayı Aristoteles'e göre gerek tikel bir önermeden tümel bir önermeye, gerekse böyle bir önermeden tekrar tikel durumlara dönmek yalnızca "insana özgü" olan bir bilgi yetisidir.¹

Görüldüğü gibi Aristoteles, duyumdan ve deneyden gelen tümel yargıya karşı değildir. Ancak, ortaya koyduğu bilgi tanımında yer alan bilimsel bilginin niteliklerini tümevarımın sağlayamadığını görmesiyle birlikte, Aristoteles, doğal olarak, tümdengelim ön plana çıkarmak gereksinimini duymuştur. Çünkü ona göre bilimsel bilgi, kesin, doğru ve zorunlu olmalıdır. Bu türden bilgilere ulaşmayı sağlayacak akılyürütme biçimi tümdengelimdir. Çünkü tümel önerme doğru olmak kaydıyla, tümdengelimle elde edilen bilgiler kesinlik ve zorunluluk taşırlar. Zaten tümdengelim, doğru tümel öncüllerden zorunlu olarak doğru tümel veya tikel sonuç çıkartma işlemine denir. Tümdengelim akıl yürütme genelden genele ya da genelden özele doğru giden bir düşünce biçimidir ve zorunlu olarak geçerli çıkarımlardan oluşur. Mantıktaki tüm geçerli çıkarımlar, tümdengelim akıl yürütmeleridir. Tümdengelim çıkarımlar geçerli ise sonuçları da yanlış olamaz. Buna karşılık tümevarımla elde edilen bilgiler ise kesinlik ve zorunluluk değil, olasılı doğruluğu içerirler.²

Açıkça anlaşıldığı üzere Aristoteles kendi bilgi anlayışına uygun bir bilimsel yöntem önermiştir ve bu yöntem kendi içerisinde tutarlı bir yapıyı barındırmaktadır. Ancak daha sonraki dönemlerde, sıkı bir skolastik yapıya büründürülen bu anlayış, duyumdan ya da deneyden gelmesi gereken tümel yargıya da Aristoteles'in ya da otorite kabul edilen diğer düşünürlerin kitaplarındaki bilgilere dayandırmak suretiyle, deneyden ve gözlemden büsbütün uzaklaşan, dolayısıyla doğaya ilişkin yeni bilgi edinilmesini olanaksızlaştıran boş ve yarsarsız bir konuma ulaştırmıştır. İşte Bacon'ın kendi döneminde karşılaştığı ve şiddetle karşı çıktığı sistem ya da kanıtama yöntemi budur.

ARİSTOTELESÇİ BİLİM YÖNTEMİNİN DÜZELTİLMESİ

Bacon doğaya³ ilişkin yeni ve sağlam bilgiler elde etmek için kendi zamanında egemen olan mantık sisteminin işe yaramazlığını benimsedikten sonra, doğal olarak kendisinin "yeni" olduğunu düşündüğü bilim yöntemini serimlemeye geçmiştir. Aslında bu yeni yöntem ya da araç, Aristotelesçi sistemin barındırdığı varsayılan yanlışlıklarını gidermek için ileri sürülmüştür. Bacon'ın ileri sürdüğü bu yöntemde yeni olan iki temel özellik bulunmaktadır. Bunlardan birisi, "tedrici olarak ilerleyen tümevarım" ve diğeri de "dışarı atma yöntemi"dir.

1 Fındıkoğlu, s. 22.

2 Çiçen, Kadir, *Mantık*, Bursa, 1997, s. 12-13.

3 Bacon'da doğa (nature) sözcüğünün birçok anlamı bulunmaktadır. Bkz. Akkaş, Sema Önal, "Francis Bacon'ın *Novum Organum* adlı eseriyle Düşünce Tarihine Getirdiği Yenilikler", *Felsefe Dünyası*, 19, 1996, s. 55.

Bacon, bilimsel bir araştırmacının, uygun bir şekilde düzenlenmiş, bir önermeler piramidinin tabanından tepesine adım adım tümevarım yoluyla yükselmek olduğuna inanmaktadır. Ona göre belirli bir bilimdeki olgular belirlendikten sonra, doğa filozofunun görevi bu olgular içerisindeki bağlantıları (korelasyon) araştırmaktır. Bu işlemde esas olan düşük dereceli korelasyonların yer aldığı genelleştirmeden daha kapsamlı korelasyonların yer aldığı genelleştirmelere derece derece yükselen bir tümevarımı uygulamaktır. Onun genelde bilimsel yöntem, özelde de tümevarımsal akıl yürütme biçimi üzerine olan görüşleri, bilimler sıralamasına ilişkin açıklamalarıyla koşutluk içerirler. Yukarıda söz konusu edilen piramidi Bacon, tabanında doğa tarihinin, onun üzerinde fiziğin ve en üstte de metafiziğin yer aldığı bir piramit şeklinde düşünür (Şekil 2). Fizik ve metafizik doğaya ilişkin nedensel açıklamaların yer aldığı aşamalardır. Bunların birbirlerinden farkı, ilke ve aksiyomlarının genelliği bakımından olur. Yani metafiziğin ilke ve aksiyomları, fiziğin ilke ve aksiyomlarından daha geneldirler. İkisi arasındaki fark buradan kaynaklanmaktadır. En altta yer alan doğa tarihi tekliklere ilişkin bilgilerin yer aldığı bir aşamadır. Burada elde edilen bilgilerle dayanılarak bir üst aşamada yer alan form veya nedenlere ulaşılır. Burada ortaya konulan bağıntılar artık öze ilişkin bağıntılardır.¹

Şekil 2



Ancak, Bacon aynı zamanda olgular arasındaki bazı korelasyonların yalnızca ilineksel olduğunun da farkındaydı. Fakat amaç özsel ilişkileri elde etmek olduğundan, O bu ilineksel ilişkileri dışarı çıkarmak ya da dışarıda bırakmak için, "dışarı atma yöntemi"ni geliştirmiştir. Bacon bu ilineksel ilişkilerin ise varlar, yoklar ve derecelenmeler tabiolarının kullanılmasıyla belirlenebileceğini belirtmektedir. Ona göre, bu şekilde yani ilineksel ilişkilerin ortadan kaldırılmasıyla geriye yalnızca özsel ilişkiler kalacaktır. Bu özsel ilişkiler ise gelişmiş bir tümevarım genellemesi için en uygun anlatımlardır. Bacon dışarı atma yöntemini, kendi yönteminin Aristoteles yöntemine olan önemli bir üstünlük noktası olarak göstermektedir. O doğru bir biçimde Aristoteles tarafından işin içine sokulan bir tümevarım işlemi olan basit sayışın (enumeration) ilineksel ilişkilerden özsel ilişkileri belirgin olarak açığa çıkarmakta yetersiz olduğunu vurgulamıştır. Bacon dışarı atma yönteminin uygulanımının bu ayırt

¹ Losec, A.g.e., s. 64-65.

etmede etkili olabileceğini savunmaktadır. Çünkü bu yöntem “yokluk” ve “görelî yoğunluk” konularına gerekli ağırlığı vermektedir.¹

Bacon, pek çok durumda, yalnızca varlar, yoklar ve derecelmeler tabloları yardımıyla, özsel ilişkileri bulmanın çok güç olduğunu da net bir şekilde yeterince belirtmiştir. Yani bu tablolar yardımıyla özsel ilişkilere ulaşmak da çok kolay değildir. Bu nedenden dolayı, o özsel ilişkilerin araştırılmasında özel bir değeri olan, ayrıcalıklı örneklerin değişik türlerini dikkatle seçmiştir. O özsel ilişkilerin açığa çıkarılmasında bu örneklerin pek çok yararı olduğuna inanmaktadır.

Bacon 27 ayrıcalıklı örnekten söz etmiştir. Bunların en önemlisi “fingerpost örneği”dir (yön belirtmek için yol ağzlarına dikilen parmak şeklindeki levhalar). Fingerpost örneği, rakip açıklamalar arasında hangisinin seçileceğinin karar verildiği bir örnektir. Bacon’ın kendisi de gelgit (med cezir) hakkında ileri sürülmüş olan iki varsayım arasında seçim yapmak için bu türün can alıcı bir örneğini vermiştir. Bunlardan birinci varsayım gelgitin, suların, tıpkı bir leğen içerisinde ileriye geriye, öteye beriye sallanan suda olduğu gibi, ileri gidip geri gelmesi (yükselip alçalması) olduğunu belirtmektedir. İkinci varsayım ise gelgitin, suların periyodik olarak yükselmesi ve düşmesi olduğunu ileri sürmektedir. Bacon leğen örneğinin, eğer İspanya ve Florida’da geçici olarak meydana gelen gel’lere, bir başka yerdeki git’lerin eşlik etmediği gösterilebilirse yanlışlanabileceğine dikkat çekmiştir. O Peru ve Çin kıyılarındaki gelgitlerin incelenmesiyle konunun bir karara bağlanacağını belirtiyor.²

Bacon piramidin tepesindeki en genel ilkeleri “form” olarak tasarlamıştır. Formlar yalın tabiatlar arasındaki ilişkilerin sözel anlatımlarıdır. Bunlar, bizim algıladığımız nesnelere bulunan değiştirilemez, istenilen biçime sokulamaz, niteliklerdir. Bacon, formların bilgisinin kazanılmasıyla, doğanın güçlerini değiştirebileceğimize ve kontrol altına alabileceğimize inanmaktadır. Ona göre bu yalın niteliklerin değişik kombinasyonları bizim formların bilgisini elde ettiğimiz deneyimlerimizin nesnelere oluşturmaktadır.³

Bundan dolayı Bacon için “form” araştırması doğanın bilgisini elde etmek, başka bir deyişle “doğa kanunlarına ulaşmak” anlamına gelmektedir ve sistemi bu anlayış üzerine oturtulmuştur. Bu anlamda Onun formları, ne Platoncu anlamda idealar ne de Aristotelesçi anlamda formal nedenler olmayıp, aksine yalın tabiatlar (beyazlık, ısı, ağırlık, çekim vb.) arasındaki ilişkileri ifade etmektedir. Bacon’ın kendisi ısının formunun nasıl araştırılacağını ayrıntılı olarak *Yeni Organon*’un ikinci kitabında ele almıştır.

“FORM”LARIN ARAŞTIRILMASI ve İDOLLER

Bacon’ın *Yeni Organon*’un giriş cümlesinde belirttiği gibi, “insan hakimi ve yorumlayıcısı olduğu tabiatı hem nesnelere hem de zihni inceledikten sonra, ve yaptığı gözlemler kendisine izin verdiği ölçüde anlayabilir ve onunla baş ede-

1 Losee, A.g.e., s. 65.

2 Bacon, A.g.e., s. 181-183.

3 Losee, A.g.e., s. 66.

bilir".¹ Şu halde bilim adamının görevi doğaya ilişkin doğru ve güvenilir bilgiler elde etmektir. Bunun yolu gözlem ve deneyime dayanan tümevarımdır. Tümevarım bize nedeni verecektir. Zaten bilimin amacı da nedensel açıklamayı ortaya koymaktır. Zira "nedenin bilinmemesi, sonucu olumsuz yönde etkileyeceğinden, bilgi ile insan gücü eş anlamlıdır".² Çünkü tabiat, sadece yine tabiat kurallarına uyulursa kontrol altına alınabilir".² Şu halde, doğayı kontrol altına almanın tek yolu onun kanunlarını bilmektir. Biz doğaya ilişkin bilgilerimizi ancak algılarımızla elde edebiliriz. Örneğin, sıcaklık algılanan bir niteliktir. Bazı şeyler, bazı koşullarda insanlarda sıcaklık algısı oluşturur. Bunun nedeni bu şeylerdeki sıcaklık oluşturma gücüdür. Bu güç o şeyin fiziksel niteliğidir ya da Bacon'ın deyişiyle tabiatıdır. Bizdeki algıya neden olan da bu tabiatlardır. Sınırlı sayıda "yalın tabiat" vardır. Bu yalın tabiatlar arasındaki nedensel ilişkiyi bulmak bilimin temel görevidir. Yalın tabiatlar arasındaki nedensel ilişkinin bulunması formun elde edilmesiyle olanaklıdır. Çünkü Formlar yalın tabiatların kanunlarıdır. Kendi deyişiyle, "ısı formu veya ışık formu, ısı kanunu veya ışık kanunundan daha fazla bir şey demek değildir". Öyleyse bilim yapmak formu –kanun- araştırmaktır. Yalın tabiatlar ile formlar arasında zorunlu bir bağ vardır. Tabiat varsa, form da vardır. Biri ortadan kalkar ise diğeri de ortadan kalkar. Formdaki bir değişiklik yalın tabiatla aynı ölçüde bir değişikliğe neden olur.³ Bilim adamının görevi "kanunları" başka bir deyişle kesin bilgiyi bulup ortaya çıkarmaktır. Bilimde ilerleme de ancak bu şekilde sağlanabilir. Bu ise insanlığın kurtuluşu için önemlidir. Çünkü bilimle insanlığa yararlı bir çok yeni buluş sağlamak olanaklıdır.⁴

Burada Bacon'ın bilim anlayışını görebiliyoruz. Ona göre bilim, bilim için değerli değildir. Bilim insanlara yararlı olduğu ölçüde önemlidir. Bunu anlamak aslında zor değildir. Çünkü o dönemde büyük insan kitleleri çok kötü koşullarda yaşamaktadırlar. Bundan dolayı sihir, büyü ve astrolojiden yardım bekliyorlar. Oysa Bacon'a göre onların bu koşullarda kurtulmaları ancak doğaya egemen olmalarıyla olanaklıdır. Doğa bir takım doğaüstü marifetlerle, sihir ve büyüyle egemenlik altına alınamaz. Ancak onun kanunlarını bilmekle kontrol altına alabiliriz. Çünkü bilgi güç demektir.⁵

Bu nedenle insanların hataya düşmesini önleyecek ve doğru bilgi edinmelerini sağlayacak bir yöntemin önemi çok büyüktür. Çünkü insan doğayı yorumlar, bilgisini ve etkisini ancak eşyanın doğal düzenini gözlem ve düşünce aracılığıyla keşfettiği derecede yayabilir.... Nasıl el aletleri elin hareketlerini düzenliyorsa, zihin aletleri de hatadan sakınmak ve gerçeği elde etmek konusunda yardımda bulunurlar. Doğa düzenini kavramak özelliklerini bulmak da iyi bir yöntem izlemekle olanaklıdır. Çünkü doğru yolda yürüyen bir topal, yol dışındaki iyi bir koşucudan daha kolay ilerler.⁶

Böylece yöntemin gerekliliğini çok özlü bir biçimde vurguladıktan sonra,

1 Bacon, 1999, s. 7.

2 Bacon, 1999, s. 138.

3 Bacon, 1999, s. 114.

4 Bacon, 1999, s. (197-200).

5 Bacon, A.g.e., s. 8.

6 Bacon, 1999, s. 27; Fındıkoğlu, A.g.e., s. 80.

Bacon bu yöntemin doğrudan doğruya uygulanmasının da çok kolay olmadığını belirtmektedir. Çünkü ona göre insanda peşin yargılar bulunmaktadır; ve bu yargılardan kurtulmadıkça, yöntemle rağmen, doğru bilgiye ulaşmak yine de olanaklı olmayabilir. Çünkü Bacon'a göre, biz doğaya ilişkin bilgilerimizi algılarımızla elde ederiz. Ancak algılar bize olduğu gibi gelmezler; aksine kırımına uğrayarak, bozularak gelirler. Bunun en önemli nedeni de insan zihnindeki ön yargılardır. Bundan dolayı insan zihni tıpkı görüntüyü bozan bir ayna gibi gelen görüntüleri kırımına uğratarak doğrudan doğruya gelmelerine izin vermez. Bu nedenle öncelikle bu kırımını, bozulmayı ortadan kaldırmak gerekir. Bu durum, yani ön eğilimlerden, ön yargılardan kurtulmak çabası, bilimsel yöntemin ilk gereksinimidir. Doğa filozofu, "doğa öncesi bir çocuk"¹ haline gelmediği sürece, doğaya ilişkin güvenilir bilgiler sağlamak kolay olmayacaktır. Çünkü Bacon'a göre, insanların zihinleri dört "idol" sınıfı tarafından karartılmakta, engellenmektedir. Bunların birincisine soy idolleri, ikincisine mağara idolleri, üçüncüsüne çarşı-pazar idolleri ve dördüncüsüne de tiyatro idolleri² adını vermiştir.

Soy idolleri: İnsanın kendi doğasından ve bizzat insanın soy veya ırkının doğasında kaynaklanır. Bundan dolayı bütün insanlar için ortaktır. İnsanlar yaratılışları dolayısıyla her şeyde bir amaç ararlar. Her insanda uygun gördüğüne inanma, her şeyde bir amaç arama, her şeyi antropomorfik olarak açıklama eğilimi vardır. İnsanın anlamsız bir biçimde kendini "her şeyin ölçüsü"³ olarak görmesi bundandır. Bacon bu idolleri kendi içinde üç gruba ayırmaktadır: Eşitlik, meşguliyet ve ihtiras idolleri. Bunlardan birincisi insanların eşyada bulunmayan eşitlikleri ya da birliktelikleri varsaymasına, ikincisi hoşuna giden ve yararına olan her şeyi doğru olarak kabul etmesine, üçüncüsü de her türlü duygu ve tutkularını gerçekmiş gibi düşünmesine ve yanılmalarına yol açar.⁴

Mağara idolleri: Bu idoller de her insanda bulunur. Her biri bireysel olan idollerdir. Çünkü herkes (insan ırkında ortak olan hatalara ek olarak) ya kendine özgü ve tek olan yaratılışından dolayı, ya eğitimi ve diğer kişilerle olan ilişkilerinden dolayı ... tabiatın ışığını durduran ve bozan kendi bireysel mağarasına sahiptir.⁵ Bütünüyle bireyden bireye göre değişen kişilik özelliklerinden oluşan bu idoller de kendi aralarında üçe ayrılırlar: ayırma ve birleştirme, meslek ve zaman veya çağ idolleri. Bunlardan birincisi bazı insanları farklılıkları, bazılarını benzerlikleri, bazılarını da genellikleri görmeye yönelir. İkincisi insanların meslekleri gereği olaylara belirli bir açıdan bakmaya ve üçüncüsü de insanların belirli çağlara veya dönemlere büyük hayranlık beslemelerine yol açmaktadır.⁶

Çarşı-pazar idolleri: İnsanların birbirleriyle olan ticari ve toplumsal ilişkilerinden doğan idollerdir. Bu idoller daha çok dile bağlı olarak oluşurlar.¹ Ör-

1 Losee, A.g.e., s. 69.

2 Bacon, A.g.e., s. 15.

3 Bacon, A.g.e., s. 15-16.

4 Bacon, A.g.e., s. 17-21; Fındıkoğlu, s. 81.

5 Bacon, A.g.e., s. 16.

6 Bacon, A.g.e., s. 22-23.; Fındıkoğlu, A.g.e., s. 81.

neğin kavramlar soyutlaştıkça, kavramlara ilişkin düşünceler de o ölçüde farklılaşır ve hatta belirsizleşir, bulanıklaşır. Bacon bu özelliğinden dolayı Çarşı-Pazar idollerini idollerin en kaygı verici olanı olarak kabul eder. Çünkü bunlar kelimeler ve adların birliğinden dolayı, anlığın etrafını kuşatmış olan idollerdir. ... Bunlar iki çeşittir: ya varlığı olmayan 'şey'lerin adlarıdır, ya da aktüel nesnelere isimleridir. İlk hareket ettirici, ateş elementi birinci türün örnekleridir. İkinci türün en güzel örneği ise "nemli" sözcüğüdür. Çünkü "nem" sözcüğü cinsi belirlenmemiş ve oturmamış farklı eylemlerin karışık bir ifadesinden başka bir şey değildir.²

Tiyatro idolleri: Herhangi bir kimsenin bir sistemi, bir dünya görüşünü veya felsefeyi benimsemesinden kaynaklanır. Bacon bunları tiyatroya benzetir. Kişi oyunu izlerken, orada sunulan fikri benimseyebilir ve kendini oyunun içinde sanabilir.³ Bacon'a göre bu idoller ne doğuştan gelmiştir, ne de anlığa gizlice sokulmuşlardır, fakat açıkça kuramların kurgularıyla ve bozuk ispat kurallarıyla anlığa yavaş yavaş yerleştirilmişlerdir. O aynı zamanda bu idollere "kuramların idolleri" adını da vermektedir⁴. ... Bu anlamda yaklaşıldığında sofistlik, empirik ve batıl inançlı olmak üzere üç ayrı yanlış kaynağı vardır. Aristoteles birinci türün en belirgin örneğidir.⁵

Şu halde yöntemi uygulamadan önce bu ön yargılardan kurtulmak gerekmektedir. Ancak Bacon bu ön yargılardan, eğilimlerden nasıl kurtulacağımızı belirtmez. Sadece bir uyarıda bulunur ve doğaya ilişkin bilgi edinmeye yönelildiğinde böyle bir riskin bulunduğunu bilmemize dikkat çekmekle yetinir. Yani insan bilirse ki, böyle durumlarda kendisini yanıltan nedenler olabilir; o zaman ona göre davranması gerektiğini anlar ve gerekli tedbirleri alır.

Bundan sonra artık geriye sağlam bir yöntem dahilinde doğayı ele almak kalmıştır. Çünkü ne çıplak el ne de zeka tek başına güç sahibi değildir. Başarıya ulaşmak için bir yöntem gereksinim vardır.

Daha önce belirtildiği gibi, Bacon anlamının ve düşünmenin doğru yolunun tümevarım olduğu konusunda ısrar etmektedir. Ona göre tümevarıma dayalı akıl yürütmenin doğru sonuç verebilmesi, başka bir deyişle bilimsel sonuçlar elde etmekte başarılı olabilmesi için dört adımdan oluşan bir araştırma sürecine gereksinim vardır. Bacon'ın dörtlü araştırma tablosunun birincisini evetleyici olay veya fenomenler, ikincisini olumsuzlayıcı olay veya fenomenlerin belirlenmesi, ve üçüncüsünü de derecelendirmeler ve dördüncüsünü de dışarı atma tekniği oluşturmaktadır.

Şimdi onun bu tabloları yardımıyla ısının formunu nasıl araştırdığını görelim:

1 Bacon, *A.g.e.*, s. 16.

2 Bacon, *A.g.e.*, s. 24-25.

3 Bacon, *A.g.e.*, s. 17.

4 Bacon, *A.g.e.*, s. 26-27.

5 Bacon, *A.g.e.*, s. 28.

Tablo 1: Isının Doğasıyla Uyuşan Örnekler:Varların Belirlenmesi:¹

Bacon'a göre, ilk önce, değişik malzemelerde aranılan yalın tabiatın saptanması gereklidir. Burada hiçbir seçim yapmak söz konusu değil. Sadece nerede bir ısı algılıyorsak, onu tespit edeceğiz.² Bunlar neler olabilir:

1. Güneş ışınlarında, özellikle yazın ve öğle vakti,
 2. Güneş ışınlarının dağların ya da duvar yüzeylerinde yoğunlaşmalarında; ve özellikle de mercekler ve aynaların ışık ışınlarını yoğunlaştırdıkları noktalarda.
 3. Yanan meteorlarda,
 4. Yıldırımlarda,
 5. Yanardağlarda,
 6. Her türlü alevde,
 7. Yanan katılarda,
 8. Kaphçalarda,
 15. Çelik ile çakmak taşının şiddetle birbirlerine vurulduğunda çıkan kıvılcımda,
 16. Taş, tahta, kumaş vs. gibi sertçe ovulan şeylerde, hatta dümen ve tekerleklerin dingilleri bazen bu sürtünmeden ateş alır.
 18. Kireç su ile karıştırıldığında,
 19. Demir üstüne asit döküldüğünde,
 20. Bütün hayvanlarda,
- ısı algılanır. Bacon buna var olanların ve hazır olanların listesi adını vermektedir.³

Tablo II Isının Doğasının Yer Almadığı Örnekler:

Yokların Belirlenmesi:⁴ Burada ısı algısının beklendiği ancak algılanamadığı örnekler saptanır. Amaç, yokları belirlemek değil, ısı algılan nesnelere benzeyen, onlarla aynı yapıya sahip olan, ancak kendilerinde ısı algılanamayan nesnelere ya da durumları saptamaktır.

Aynı, Yıldızların ve Kuyruklu yıldızların ışınları ısı algısı vermektedirler. Çünkü örneğin, Güneş ışığını bir mercekten geçirdiğimizde, ışıkların odaklandığı noktada yanıcı bir şey olduğunda o nesne yanmaktadır. Oysa aynı durumu Ay ışığıyla yaptığımızda bu sonucu görememekteyiz. ... Aynı şey hava örneği içinde söylenebilir. Çünkü sıkıştırılmayan, basınç uygulanmayan ya da güneş, ateş vs. gibi sıcak nesnelere açıkça ısıtılmayan havanın sıcak olduğunu hiçbir zaman algılayamayız.⁵

1 Bacon, *A.g.e.*, s. 131-132. Bacon ısının doğasına uyan örnekleri 28 başlıkta toplamıştır. Buraya sadece bir kısmı alınmıştır.

2 Bacon, *A.g.e.*, s.111.

3 Bacon, *A.g.e.*, s. 113.

4 Bacon, *A.g.e.*, s. 132-142. Bacon ısının doğasının yer almadığı durumları 32 başlık altında sıralamıştır.

5 Bacon, *A.g.e.*, s. 114 ve 120.

Tablo III Derecelmeler ya da Karşılaştırmalar:

Bacon'ın burada¹ yapmak istediği, aranan formun ya da yalın tabiatın hangi durumlarda miktarında bir artış ya da azalışın oluştuğunu belirlemektir. Bunu ya aynı nesnedeki azalma ya da çoğalmayla, ya da değişik nesnelere arasındaki farklılıklara göre gerçekleştiriyor. Bu belirleme önemli. Çünkü algıdaki değişim forma bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece değişimin hangi durumlarda ve neye bağlı olarak ortaya çıktığını belirlemek olanaklı olacaktır.

1. Taş, maden, sülfür, fosil gibi nesnelere tabiatları bakımından sıcak değillerdir ve ısı da vermezler. Fakat soğukluk dereceleri bakımından farklılaşırlar.

2. Bazı nesnelere (kükürt, petrol yağı ve güherçile) potansiyel olarak sıcaktırlar ve alev alabilirler.

9. İnsanlar hareket ettiklerinde, şarap içtiklerinde vb. ısıları artar.

11. Bedenleri bakımından balık daha az, kuşlar ise daha çok sıcaktırlar.

16. Güneş ışığı tepe noktasına geldiğinde diğer durumlardan olduğundan daha sıcaktır.

41. Isı insan duyularına ve dokunuşlarına göre çeşitli ve görelidir. Öyle ki, ılık su eğer el soğuksa sıcak hissi verir, el sıcaksa soğuk hissi verir.

Bacon bu belirlemelerinden sonra, yukarıda adından sıkça söz ettiğimiz, dışarı atma yöntemini uygulamaya girişir. Böylece sıcaklığın ve ona bağlı olarak ısıнын formunu bulabileceğini düşünmektedir. Burada yapılan işlemin esasları nelerin ısıнын formu olamayacağını belirlemek için, bir eleme yapmaktır. Dikkat edilmesi gereken temel nokta, Bacon'ın yukarıda Aristocuları eleştirirken belirttiği, aykırı örnekleri dikkate almaktır. Yani eğer bir tek aykırı örnek dahi ortaya çıkarsa varsayım geçersiz olacaktır.

Tablo IV Dışarı Atma Tekniği:

Bütün bu açıklamalardan ısıнын formu olabilecek yalın tabiatların neler olduğunu belirleyelim:

Burada verilen örneklere göre, yersel tabiat, göksel tabiat, alev, ışık, hafiflik, ağırlık ve genleşme ısıyı oluşturan yalın tabiatlar olabilir görünmektedirler.

1. Isıнын nedeni yersel tabiat olamaz. Çünkü, yersel tabiatlı olmayıp, göksel tabiatlı olduğu halde, sıcaklık ve ısı algısı yaratan nesnelere var. Örneğin Güneş. Dolayısıyla yersel tabiatı dışarı atacağız.

2. Isıнын nedeni göksel tabiat olamaz. Çünkü, göksel tabiatlı olmayıp, yersel tabiatlı olduğu halde, sıcaklık ve ısı algısı yaratan nesnelere var. Örneğin bildiğimiz ateş. Dolayısıyla göksel tabiatı dışarı atacağız.

6. Isıнын nedeni ışık olamaz. Çünkü, Ay ışığı da ışık olmasına rağmen ısı vermemektedir. Dolayısıyla ışığı da dışarı atacağız.

7. Isıнын nedeni alev olamaz. Çünkü, ısıtılmış, ancak akkor haline gel

¹ Bacon, *A.g.e.*, s. 142-149.

memiş madenlerde de ısı algılanmaktadır. Bundan dolayı alevi de dışarı atacağız.

9. Isının nedeni hafiflik olamaz. Çünkü, hava hafif olduğu halde soğuk da olabilmektedir. Dolayısıyla hafifliği de dışarı atacağız.

11. Isının nedeni genişleme olamaz. Çünkü termometre vb. araçlardaki havanın genişlemesi nedeniyle, hacimleri arttığı halde ısı algısı alınmamaktadır. Dolayısıyla genişlemeyi de dışarı atacağız.

Bu dışarı atma işlemi olumlu sonucu alana kadar, yani hiçbir aykırı örneğin belirlenmediği bir duruma ulaşınca kadar sürdürülecektir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, herhangi bir şeyin formunun, o şeyin içinde bulunduğudur. Aksi halde o şeyin formu olamaz. Ayrıca hiçbir karşıt örnek de saptanmamış olmalıdır. Aynı şekilde bazı örneklerde form daha belirgin, bazılarında ise daha az belirgin olabilir. Buna da dikkat edilmelidir. Ancak bütün bu çalışmalar, bize bu örneklerin tümünde ortak olan niteliğin "hareket" olduğunu göstermiştir. Örneğin sıcaklık ve ısı algıladığımız, alev, ateş, kaynayan su, koşan insan ya da hayvanda hep ortak özellik "hareket"tir. Benzer şekilde sürtünmeyle ısının elde edildiği de unutulmamalıdır.¹ Öyleyse, "ısı cisimlerin küçük parçacıklarında görülen bir genişleme hareketi"dir.²

BACON'IN DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ YERİ

Bacon düşünce tarihinde hakkında zıt fikirler üretilmiş bir kimsedir. *Royal Society*'nin kurucularının nazarında o "yeni bir bilimsel yöntemin" kurucusudur. Aynı şekilde *Philosophes* da, Bacon'ı bir yenilikçi, "yeni tümevarımsaldeneysel yöntemin" öncüsü olarak kabul etmektedir. Fakat, 20 yüzyılın iki önemli bilim tarihçisi ve düşünürü olan A. Koyre ve E. J. Dijksterhuis ise, Bacon'ın katkılarının değerini fazla önemsememek eğilimindedirler. Onlar Bacon'ın bilimde yeni hiçbir sonuca ulaşamadığını ve onun Aristotelesçi yöntemi eleştirisinin de ne orijinal ne de etkin olmadığını vurgulamaktadırlar. Dijksterhuis'e göre Bacon'ın bilimdeki rolü total Yunan şairi Tyrtæus'un savaştaki askeri rolüne benzer. Tyrtæus dövüşemez, fakat onun savaş şarkıları askerlerin savaşmasına esin kaynağı olurlar.³

Fakat haklı olarak, Bacon'ın kendisi yönteminin orijinal olduğunu söylemektedir. Öyle ki kitabına verdiği "*Yeni Organon*" adı da gerçekte bu inancın bir yansımasıdır. Çünkü bu adla o *Organon*'da öngörülen yöntemin yerine artık yeni bir yöntem getirildiğini belirtmek istemektedir. Onun bu iddialarını benimseyen yazarlar da vardır. Örneğin John Herschel *Doğa Felsefesi Üzerine Temel Tartışmalar* adlı yapıtında, Copernic, Kepler ve Galileo'nun keşifleriyle, Aristotelesçi felsefenin yanlışlıklarının doğal olgulara dayanan bir düzlemde etkin bir şekilde aşıldığını, fakat, Aristoteles'in yanlışla niçin ve nasıl düştüğünün ve onun felsefi yönteminin zayıf noktalarının gösterilmesinin ise Francis Bacon tarafından yerine getirildiğini belirtmektedir.⁴

1 Bacon, *A.g.e.*, s. 143.

2 Bacon, *A.g.e.*, s. 146-148.

3 Losee, *A.g.e.*, s. 61.

4 Bacon, *A.g.e.*, s. 62.

Bu ne anlama gelmektedir? Her şeyden önce Bacon'ın yöntem çalışmasının, kendi niteliğini tam olarak ortaya koyacak bir uygulamaya izin verecek yönlerinin bulunmaması bunun temel nedenidir. Çünkü yukarıda ayrıntılı anlatımı sunulan yöntemle doğaya ilişkin doğru ve güvenilir bilgiler elde etmek asla olanaklı gözükmemektedir. Bunun yanında form araştırması, bilimsel bir yaklaşımdan çok salt felsefi bir anlatıma dikkat çekmektedir ve bu bakımdan Bacon'ın yöntemine dayanılarak ulaşılan sonucun ne anlama geldiği bilimsel açıdan bir belirsizlik içermektedir. Tümevarımı ön plana çıkarması oldukça doğru bir belirlemeyi ifade etmektedir; ancak, anlattığı tümevarım uygulaması ve özellikle tabloları, yöntemini anlaşılması zor bir noktaya çekmekte, bu bakımdan Bacon'ın başarısını gölgelemektedir. Oysa ki, *Yeni Organon*'da serimlediği insanın doğayı kontrol edebilmek için doğaya ilişkin doğru ve sağlam bilgiler elde etmek zorunda olduğunu belirten kesin anlatımı, döneminin genel entelektüel durumu karşısında gerçek bir ilerlemeyi ifade etmektedir.

Diğer taraftan Bacon'ın yöntem tasarımını gerçekleştirirken takındığı tutumu da çağdaşları Galileo ve Descartes ile benzerlikler taşımaktadır. Tıpkı onlar gibi, Bacon da öncelikle yanlıştın kaynağının ne olduğunu bulmaya çalışıyor. Bacon'a göre bunun en önemli nedeni eğitimin bozulmuş olmasıdır. Yukarıda ayrıntısıyla belirtildiği gibi skolastik öğreti bütün öğrenime damgasını vurmuştur. Bu öğreti insanların dikkatlerini doğaya değil, otorite kabul edilen birkaç kişinin kitaplarına yöneltmektedir. Dolayısıyla insanların kafalarında doğaya ilişkin çok az içeriksel bakımdan yeni olan bilgi vardır. Bunlar da sağlam bir yöntem dahilinde elde edilmediği için güvenilirliği sınırlı olan bilgilerdir. Bütün bunların yanında bir de doğası gereği sahip olduğu ve aklının işleyişine etki eden bazı handikapları bulunan insanın, sağlam olmadığı her bakımdan kanıtlanmış olan bir yöntemle elde edeceği bilgiler kuşkusuz ki güvenilir olmaktan uzaktır. Dolayısıyla çare yeni bir yöntemdir.

Bacon'ın önerdiği yöntemin ve bu yönteme dayanılarak yapılacak bilimin niteliği hakkında açık bir ipucu onun bilim adamı tanımında yatmaktadır. Ona göre bilim adamı ne sadece rasyonalist ne de sadece deneyci olmalıdır. Her ikisinden de gerektiği kadar olmalıdır. Sadece deneyci olanı karıncaya benzer. Toplar bir araya getirir, yığar; ama kendisi buna katkıda bulunmaz. Sadece akılcı olanı da örümcek gibidir. Yalnızca kendisinde olanı ortaya koyar dışarıdan bir şey almaz. Bir bilim adamı her ikisinin mükemmel örneği olan arı gibi olmalıdır. Hem dışardan malzeme almalı, hem de kendisindekileri değerlendirmeli ve bir sonuca varmalıdır. Kısacası bir bilim adamı hem akılcı (rasyonalist) hem de deneyci (amprist) olmalıdır.¹ Burada özellikle deneyin bilimsel araştırmada öneminin vurgulanmış olması, modern bilim anlayışının oluşmasında ciddi bir değer taşımaktadır.

Bacon'ın yeni bilim görüşünün diğer bir yönü de, ereksel açıklama ve bilim arasında etkili bir ayrılığı gerçekleştirmiş olmasıdır. Bacon, fiziksel ve biyolojik fenomenlerin ereksel nedenlerine ilişkin bir araştırmanın bilimsel iler-

¹ Fındıkoğlu, A.g.e., s. 87-88.

lemeyi engelleyen sözel tartışmalara yol açtığını belirterek, bu türden bir araştırmacının insan davranışının iradi yönleriyle sınırlanması gerektiğini öne sürmüştür. Onun ereksel nedenleri doğa biliminin dışında bırakması, bilim adamının doğa karşısında bir çocuk haline gelmesi gerektiği şeklindeki inancından kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre doğayı amaçlı bir bakışın prizmasından görmek, ister tanrısal olarak düzenlenmiş olsun, isterse olmasın, doğayı kendi içinde ve kendi terimleriyle inceleyememektir. "Ne amaçla?" sorusuyla uğraşma formların keşfini ve insan davranışının daha sonraki gelişimini olanaksızlaştırır.¹

Bacon'ın bu belirlemesi çok önemlidir. Çünkü bu belirlemeyle birlikte, modern bilimin nedensellik kavramına önemli bir yaklaşım denemesi yapılmıştır. Burada *niçin* (erek) yerine *nasıl* sorusunun bilimin temel sorusu yapılmak istendiği açıktır.

Ancak bu yöntemin en önemli eksikliği insan unsurunu dışarıda bırakmış olmasıdır. Adeta bir kimsenin eline yöntem verilirse, bilimsel keşiflerde bulunabileceği varsayılmaktadır.

Diğer bir eksik yönü de matematiğin dikkate alınmamış olması, başka bir deyişle matematik uygulanmasına yönelik bir çalışmanın yapılmasının gerekliliği üzerinde durulmamış olmasıdır. Oysa yukarıda vurgulandığı üzere, onun tümevarımı ayrıntılı olarak nitelendirmesi ve açıklaması, zamanı için gerçek bir ilerleştire. Yalnız kendisinin göremediği ve bu sebeple yeni bilimin kurucuları yanında kendisini gölgede bırakacak nokta nicelik bakımından sınırlama, belirtme ve sonuç çıkarmaya pek az önem vermiş olmasıdır. Halbuki 17. yüzyıldan itibaren bilim tamamıyla nicel bir özellik almıştır. Hatta bu yüzyılda gözlem ve deney yerine fizik ve matematik kavramlarla düşünmek ağırlık kazanmaya başlamıştır. Skolastiğe ve formel mantığa büyük başkaldırıların yanında, uzun yıllardan sonra, Rasyonalizm yeniden canlanmaya başlamıştır. Rasyonalizm ve yeni bir yöntem arayışı bu yüzyıla damgasını vuran iki önemli olay olarak tarih sahnesine geçmiştir ve nitekim bu yüzyılda bu önemli işi başaran Descartes olmuştur. Oğün için egemen olan kural şuydu: olaylar arasında ölçülebilen öğeleri, sonra da bu maddesel niceliklerin ölçüleri arasındaki oranları aramak.² Bunu Descartes çok özgün bir biçimde şöyle ifade etmektedir: bütün bilimlerde bir şeyi bilmek demek, ondaki "sıra" ve "ölçüyü" bilmek demektir. Yani her şeyde bir sıra ve ölçü bulunmaktadır. Bunun yıldızlarda, harekette veya seste saptanması bir ayrıcalık yaratmaz. Şu halde hepsini aynı bir yöntemle incelemek olanaklıdır. O da matematiktir.³ Fakat Bacon'ın bu kuraldan asla haberi olmadığı anlaşılmaktadır.

1 Losce, A.g.e., s. 69.

2 Adıvar, A. Adnan, *Bilim ve Din* (İlim ve Din), İstanbul, 1980, s. 139-140.

3 Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, Çev. Can Şahan, s. 33-34.

KAYNAKLAR

- Adıvar, A. Adnan, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul, 1980.
- Akkaş, Sema Önal, "Francis Bacon'ın Novum Organum adlı eseriyle Düşünce Tarihine Getirdiği Yenilikler", *Felsefe Dünyası*, 19, 1996.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, I, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1985.
- Bacon, *New Organon*, Ed. Fulton H. Anderson, New York, 1960.
- Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal AKKAŞ, Ankara, 1999.
- Çüçen, Kadir, "Modern Bilimin Öncüleri, Francis BACON", *Felsefe Dünyası*, 18, 1995.
- Çüçen, Kadir, *Mantık*, Bursa, 1997.
- Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, Çev. Can Şahan, İstanbul.
- Duralı, Teoman, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, İstanbul, 1995.
- Fındıkoğlu, *Metodoloji*, İstanbul, 1945.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1980.
- Koyré, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul, 1989.
- Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford, 1972.
- Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, cilt 1, Çev. İbrahim Şener, İstanbul, 1995.
- Yıldırım, Cemal, *Science: Its Meaning and Method*, Ankara, 1971.

AKIL-DUYGU İKİCİLİĞİNE İKİ FARKLI BAKIŞ

Nurten Gökalp*

Felsefede, insanın ayırt etme, belirleme ve şeyleri ilişkilendirme yeteneği olarak tanımlanabilecek akıl ile, dolaysız olarak varolan, kişiye özel, başka bir şeye indirgenemeyen ve analiz edilemeyen bir bilinç niteliği, bir hissetme tarzı olarak tanımlanabilecek duygunun içeriği ve aralarındaki ilişkinin niteliği konusu, bir takım belirsizlikler içermektedir.

Felsefedeki akıl ve duygu ile ilgili araştırmalara bakıldığında iki farklı tavrın baskın olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, akıl ile duygunun insanın iki farklı özelliği ve birbirleriyle uyum içinde olduğunu ileri süren düşünce; ikincisi ise bu özelliklerin farklılığını ortadan kaldırıp birini diğerine indirgeyen düşüncedir. Biz burada ilki ile ilgili olarak Aristoteles'in, ikincisi ile ilgili olarak Descartes'in düşüncelerini ele alacağız.

Akıl ile duyguyu iki farklı özellik olarak görüp onların birbirleriyle uyumlu bir şekilde işlediği ileri süren Aristoteles'in tespitleri son zamanlarda kaydedilen bilimsel keşif ile bilimsel olarak da kanıtlanmaktadır.

Beynin haritasını çıkarmaya çalışan son dönem nörologlardan biri olan Joseph LeDoux, beyinde bulunan badem şeklindeki bir bölümün duygusal fonksiyonların merkezi olduğunu ve diğer bilişsel fonksiyonlardan farklı bir konumu olduğunu kanıtlıyor.¹ Ona göre beyindeki bu iki farklı merkezden biri düşünürken, diğeri hissetmekte birbirinden tamamen farklı bu iki kavrama tarzı zihinsel yaşantımızı oluşturmaktadır. Bu durumda *akılcı zihin* çoğunlukla farkında olduğumuz bir kavrama tarzı olmaktadır. O bilincimize daha yakındır, düşündürdür ve tartıp yansıtabilir. Diğeri yani *duygusal zihin* ise, fevri ve güçlü, bazen de mantıksız diye nitelendirebilecek bir kavrama sistemidir.

Bu *duygusal/akılcı* ikiliğinin halk arasındaki izdüşümü *kalp/kafa* olmakta, bir şeyin doğru olduğunu kalpten bilmek akılcı zihinle düşünmekten ayrı bir inanç şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

Biri duygusal, diğeri akılcı olan bu iki zihin çoğunlukla bir uyum içinde ve farklı bilinç sistemlerini birbirleriyle kaynaştırarak hayatta yol almamıza yar-

* Yrd. Doç. Dr., G.Ü., Felsefe Bölümü.

1 Daha fazla bilgi için bkz. Daniel Goleman, *Duygusal Zeka*. Çev. B.S. Yüksel, Varlık/Bilim, İstanbul, 1996.

dımcı olmaktadırlar. Yapılan tespitlere göre duygusal ve akılcı zihinler bir denge halinde bulunmaktadır. Her ikisi de beyindeki farklı ama birbirleriyle bağlantılı devrelerin işleyişini yansıtmaktadır. Duygu ile düşünce birlikte kararlarımızı yönlendirmektedirler.¹

Bu düşünce eskiden beri kabul gören ve akıl ile duygular arasında varolduğuna inanılan çelişkiyi de baş aşağı etmekte ve günümüzden yaklaşık olarak 2400 yıl önce Aristoteles'in "*ölçülülük*" kavramında kendini bulmaktadır. Bu duygularımızın akıl ile birleştirilmesi önerisi olup; tutkularımızın, düşüncelerimizi, değerlerimizi, yaşam mücadelemizi yönlendirmekte olduğunu ve iyi kullanıldığında bir bilgelik içerdiğini, kötü kullanıldığında ise kişiyi kolayca yoldan çıkarabileceğini ifade etmektedir.

Çünkü Aristoteles'e göre bitkiler ve hayvanlarla ortak bir özellik olan yaşamının insana özgü boyutu, *eylem yaşamı* olmasıdır. İnsanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğini, yani ruhun erdeme uygun etkinliğini, gerçekleştirmektedir.²

Bu etkinliğin insansal iyiyi elde etmek ile ilişkili olduğunu kabul eden Aristoteles, iyileri üç kısma ayırmakta, bazılarına dış iyiler, bazılarına ruhla ve bazılarına da bedenle ilgili iyiler demektedir. Bunlardan ruhla ilgili olanlara, gerçek anlamında iyiler denilebileceğinden, eylemleri ve ruh etkinliklerini de ruhla ilgili iyiler tarafına koymaktadır.

Ruhun akıl sahibi olmayan ama bir şekilde de akıldan pay alan bir başka doğal yanı var görünüyor. Nitekim kendine egemen olan ve egemen olmayan kişinin aklını, ruhun akıl sahibi yanını severiz; çünkü o, doğru bir şekilde en iyi şeyleri teşvik eder"³ diyen Aristoteles *akıl* ile *duygu* arasındaki ayrımı ve ilişkiyi net bir şekilde dile getirmekte ve bunu, kendine egemen olan ölçülü kişinin özelliği olarak görmektedir.

Ruhun akıldan yoksun olan kısmı ile akıldan pay alan kısmının bir uyum içinde olduğunu ifade eden Aristoteles, buna paralel olarak erdemleri de ayırmaktadır. Erdemleri, *düşünce erdemleri* ve *karakter erdemleri* olarak ikiye ayırarak düşünce erdemlerine bilgelik, doğru yargılama ve akli başındalığı; karakter erdemlerine de cömertliği ve ölçülülüğü örnek olarak vermektedir.

Düşünce erdemlerinin eğitim ile geliştiğini, zaman ve deneyim gerektirdiğini; buna karşılık karakter erdemlerinin alışkanlıkla edinildiğini, bununla beraber herhangi bir kimseyi karakter erdeminden bahsederek belirlediğimizi; onun için "bilgedir ya da doğru yargılama gücüne sahiptir" demeyip, "sakindir ya da ölçülüdür" dediğimizi ifade etmektedir.

Akıl ile duyguların uyumunu sağlamak olan ölçülülüğü bir erdem olarak belirleyen Aristoteles daha sonra erdemın ne olduğunu araştırmaktadır.

Erdemin ruhla ilişkili olduğunu düşünen ve ruhta olup biten üç şeyden bahseden Aristoteles, bu üç şeyi, "*etkilenimler*", "*olanaklar*" ve "*huyular*" olarak

1 A.g.e., s. 24.

2. Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*. Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 10-11.

3 A.g.e., s. 22.

sıralamakta ve erdemın bunlardan biri olabileceğini kabul etmektedir. O, arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın, genel olarak da haz ya da acının izlediği şeyleri "etkilenim" olarak adlandırmakta bunlardan etkilenmemizi sağlayanlara da "olanaklar" demektir.¹

Öyle anlaşılıyor ki, Aristoteles'e göre "etkilenimler" olarak belirlenen özellikler, insanın coşkuları olmaktadır. O, coşkuları insanları, yargılarını etkileyecek kadar değiştiren, ama aynı zamanda acı ya da zevkle birlikte olan duygular olarak tanımlamaktadır.

Öfke, acıma, korku, hoşlanma ve benzeri duygularla zıtları, coşkular içinde saymakta ve her duygunun üç temel kritere dayalı olarak değerlendirilebileceğini kabul etmektedir. Öfke duygusunu örnek olarak alan Aristoteles, bu üç kriteri öfke ile ilişkisi açısından şu şekilde ifade etmektedir: (1) Öfkeli insanların nasıl bir ruh hali içinde olduğunu (2) genellikle öfkelenedikleri kişilerin kimler olduğunu (3) onlara hangi nedenlerle öfkelenediklerini araştırmak gerekir.²

Aristoteles, burada hem duyguların insan hayatındaki varlığını ve önemini vurgulamakta hem de onların araştırılması gerektiğini düşünerek detaylı bir duygu inceleme yöntemi sunmaktadır.

Madem ki, erdem araştırması çabası, bizi duygulara yönlendirmektedir; o halde erdem de duygularla ilişkilidir, ama duygu değildir, ondan farklı bir şeydir.

Aristoteles erdemi "insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı"³ diye betimlemekte ve bilgi ile bir anlamda düşünme ile ilişkilendirmektedir. O halde erdem bir tür "huy" veya "huylar"dır.

"Her bilen kişi aşırılık ile eksikliklerden kaçıp, ortayı arar; bu orta ise şeyin ortası değil, bize göre orta olandır"⁴ diyen Aristoteles, erdemi bir tür orta olarak değerlendirmekte ve ortayı amaç edinmektedir. Bu amaç aşırılık ve eksiklikten yani kötülükten uzaklaştıran bir amaçtır. O halde erdem, akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceği, bizle ilgili olarak ortada bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır.

Her şeyde ortayı bulmanın da kolay olmadığını bilen Aristoteles'e göre, bir şeyin kime, ne kadar ne zaman, niçin, nasıl yapılacağını bilmek, ne herkesin yapabileceği bir şey, ne de kolaydır. Örneğin, yiğitliği; korkulması gereken nedenlerden dolayı gerektiği şekilde ve gerektiği zaman korkmak, cesaret edilmesi gereken şeyleri yapmaya cesaret etmek diye belirlenir. Çünkü yiğit kişi, yakışan biçimde ve aklın gösterdiği şekilde etkilenen ve eylemde bulunan kişidir.⁵

Ölçülü kişinin arzulan yanının akılla uygunluk içinde olması gerektiğini ifade eden Aristoteles'e göre, ölçülü kişi, gerekenleri, gerektiği şekilde gerektiği zaman arzu edendir; akıl da bunu buyurmaktadır.

1 A.g.e., s. 29-30.

2. Aristoteles, *Retorik*. Çev. M.H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 98.

3. Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, s. 31.

4 A.g.e., s. 32.

5A.g.e., s. 54.

Oysa bu düşüncelerden çok farklı bir biçimde Descartes, 2100 yıl sonra akıl ile duyguyu iki farklı özellik olarak değil, biri diğerine indirgenebilen, ya da biri diğerinin bir boyutu olan özellikler olarak görmekte ve bunu, zihin ile beden arasında yaptığı tözsel bir ayırıma dayandırmaktadır.

Zihin ve beden Descartes ontolojisindeki iki töz olup, tanımları gereği bu iki tözün bir arada olamaması sebebiyle insan da organik bir bütün olamamakta, iki uyuşmaz unsurun yani bir yanda organların ve bu türden diğer parçaların birleştirilmesinden oluşan beden gibi mekanik bir yapı ile, cisimsel olmayan saf tinden oluşan bir karışım olabilmektedir.¹

Çünkü Descartes'a göre, beden tabiatında şüphe etmediği, bir şekilde sınırlandırılabilen, bir yerde bulunabilen, başka bütün cisimleri bulunduğu yerden atacak şekilde bir mekan bölümünü doldurabilen, kendiliğinden değil, fakat kendisine dokunan ve kendisini iten başka bir cisim tarafından muhtelif tarzda harekete getirilen şey, bir tür cisimdir. Ve hareket etmek, duymak ve düşünmek gücüne malik olmak, cismin mahiyetine atfedilebilecek üstünlükler değildir.²

Descartes'a göre her tözün temelli bir sıfatı vardır, ruhunki *düşünce*, cisminki *uzam*dır. Cisimli cevherin özünü uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam teşkil eder. Zira cisme yükletilebilen bütün özellikler önce uzamı gerektirmektedir.³

Sıfatı düşünme olan zihin, bir ruh, bir müdrike veya bir akıldır.⁴ İnsan düşünen bir şeydir. "Fakat düşünen şey nedir? Düşünen bir şey: şüphe eden, anlayan, kavrayan, tasdik eden, inkar eden, isteyen, istemeyen, tahayyül eden ve duyan bir şeydir... Ve bunlardan bir tanesi var mıdır ki, düşüncemden ayırt edilebilsin veya benden ayrı olduğu söylenebilsin?"⁵ Descartes burada düşünceyi ve iradeyi aklın faaliyetleri içinde olacak şekilde genişletmekte ve bunları cisimden tamamıyla ayrı bir töze ait olacak biçimde belirlemektedir.

Bu bağlamda, ruhun fonksiyonlarını tespit etmek isteyen Descartes, ruha yükleyebileceğimiz tek şeyin düşüncelerimiz olduğunu belirtmekte, zeka, irade ve bütün bilmek ve istemek tarzlarını düşünen töze yüklemektedir.⁶ O, *düşünen beni* ya da *ruhu* çözümlerken, ruhun etkileri ve edilgileri arasında bir ayırım yapmaktadır: "Ruhun aksiyonları dediğim düşüncelerin hepsi iradelerdir. Çünkü doğrudan doğruya ruhumuzdan geldiklerini ve ancak ona bağlı olduklarını tecrübelerimizle biliyoruz; bunun aksine olarak bizde bulunan bütün idrak (algı) ve bilgi türlerince de genel olarak ruhun passiyonları (etkilenme, infial, ihtiras) adını verebiliriz. Çünkü çoğu zaman onları meydana getiren ruhumuz değildir. O sadece onları gösterdikleri yani tasvir ve temsil ettikleri şeylerden edinmektedir."⁷ diyen Descartes'ın, ruh veya bedenin sebep olmasına dayalı olarak hem iradeyi hem de idraki ikiye ayırmakta olduğunu görüyoruz.

1 J. Cottingham, *Descartes Sözlüğü*. Çev. B. Gözkân vd. Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 140

2 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*. Çev. M. Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 134.

3 R. Rescartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. M. Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s. 60.

4 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 135.

5 A.g.e., s. 137.

6 Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 57; *Metafizik Düşünceler*, s. 135.

7 Descartes, *Ruhun İhtirasları*. Çev. Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, Mad. 17.

Öte yandan Descartes'a göre bütün idrakler ruha sınırlar aracılığıyla gelmektedir. Onlar arasındaki fark, bazılarının duygularımıza çarpan dış nesnelere atfedilmesi, bazılarının ise vücuda ve ruha atfedilmesidir.¹

Buna dayanarak biz üç tip idrake sahip oluruz: Bunlar dışımızdaki nesnelere atfedilen *dış duyuşsal algılar*, kendi bedenimize atfedebileceğimiz *iç duyuşsal algılar* (açlık, susuzluk, acı v.b.) ve son olarak da yalnızca ruhun kendisine atfedebileceğimiz neşe, öfke, v.b. algılardır.

Descartes'a göre *dış duyuşsal algılar*, dış duyuşların uzuvlarındaki hareketlerin sınırlar vasıtasıyla dimağda harekete sebep olması ile meydana getirilmektedirler.

İç duyuşsal algılar ise açlık susuzluk vb. doğal iştahlarımızdan edindiğimiz algılardır.

Ruha yüklediğimiz algılar ise etkilerini ruhun kendinde imiş gibi hissettiğimiz algılardır ve genel olarak bunlara yükletilebilecek yakın bir sebep de bilmiyoruz. Sevinç öfke ve başka benzeri duygular bu türdendir. "Burada ruhun ihtirasları adı altında bu sonuçları açıklamaya üzerime aldım"² diyen Descartes, onları ruhun kendisine atfedilen ve can ruhlarının bir hareketi ile meydana gelen, beslenen ve takviye edilen idrakleri veya duyguları veyahutta heyecanları olarak tanımlamaktadır.

Bu tanımda ortaya çıkan en önemli özellik, ihtirasların, ruhun aksiyonları veya iradeleri olmayan bütün düşünceleri içine alacak kadar geniş düşünülmesi, ruh ve beden arasındaki sıkı birleşmenin karışık ve karanlık kıldığı bir algı olarak nitelendirilmesidir. Descartes bunlara *duygu* adını da verebileceğimizi ifade etmektedir.

Bedene etki edildiğinde meydana gelen duyguları incelerken Descartes, kendisinden önceki düşünürlerin ihtirasları iki gruba ayırmalarının yanlışlığına dikkat çekmekte ve altılı bir sınıflama yapmaktadır: Temel ve ilk ihtirasların sayısının altı; bunların da "*hayranlık*", "*aşk ve sevgi*", "*nefret veya kin*", "*arzu*", "*neşe veya sevinç*" ve "*keder veya hüzn*" olduğunu iddia etmektedir.³

Bu çerçevede örneğin "*öfke*", "*kendini sevme*" ile birleşmiş bir tür şiddetli nefret olarak çözümlenmektedir.

Descartes'ın duyguların doğası ile ilgili bu açıklamalarında iki nokta dikkat çekicidir. Bunlardan ilki, duyguların psiko-fiziksel etkilerinin araştırılması, diğeri de duyguların kontrol edilmesidir. Ancak her iki konu ile de ilişkili olarak öncelikle bedendeki fizyolojik değişimleri belirlemek gerekmektedir. Çünkü, duyguların kontrol edilmesi, insanın duygularına hakim olması ve ustalıklı kullanılması öğrenmesi, bilgelik ile ilişkili olmaktadır. Bu da insanın kendi doğasındaki eksiklikleri düzeltmesi, yani kendinde kanın ve can ruhlarının hareketi ile onlara katılan düşünceleri birbirinden ayırmaya çaba göstermesi ile bağ-

1 A.g.e., Mad. 22.

2 A.g.e., Mad. 25.

3 A.g.e., Mad. 69.

lantılıdır. Zira, Descartes'a göre, duygulara sebep olan nesnelerin kanda kamçılacağı bu hareketler, ruhun hiç bir payı olmaksızın, dimağda açığa çıkan ve organların durumuna bağlı olan izlenimleri pek büyük bir süratle takip ederler; öyle ki, hiç bir insan bilgeliği, önceden yeterince hazırlanmadıkça, bunlara karşı gelemmez.¹ Dolayısıyla bu tür hakimiyet için irade tek başına yeterli değildir. Çünkü bedenimizdeki ilgili fizyolojik değişimleri denetleyemeyiz. Ancak dikkatli bir uğraş sonucu akla sahip olan bizler, fizyolojik değişimlerimizi ruhun hizmetine girebilecek şekilde yönlendirebiliriz.

Descartes, "ruhun ihtiraslarını tamamıyla kendi buyruğu altında bulundurmasına engel olan sebep nedir?" diyerek duyguların psiko-fiziksel etkisini araştırmaya yönelmekte ve fizyolojiyi kapsamlı bir biçimde incelemektedir. Duyguların hemen hepsinin yürekte ve dolayısıyla bütün kanda ve ruhlarda meydana gelen heyecanla karışmış olduğunu ve tıpkı duyulur şeylerin duyu organlarımız üzerine tesir etmesi gibi düşüncemizde kaldığını belirtmektedir.² Bu nedenle de bu karışık psiko-fiziksel etkileşimin vücutta meydana getirdiği hareketleri bilmek gerekmektedir.

Descartes'a göre ruhun doğrudan doğruya fonksiyonlarını icra ettiği organ ne yürek ne de dimağın bütünüdür. O dimağın iç bölümlerindeki çok küçük bir bezdir. Bu bezin ruhun başlıca merkezi olduğunu, can ruhlarının, sinirler ve hatta ruhların izlemlerinin atardamarlar yoluyla vücudun diğer bölümlerine buradan yayıldığını kabul eden Descartes, aynı şekilde vücudun etkilerini de ruha taşıdığını ifade etmektedir. Bütün ihtirasların başlıca sebebi de dimağ kovuklarında bulunan can ruhları olmaktadır.³

Dikkat edilirse Descartes'in beden ile zihnin tözsel birleşimine ve istekler, heyecanlar ve tutkuların ortaya çıktığı koşullara dair verdiği fizyolojik ve psikolojik ayrıntıların yeterince açık olmadığı ve birtakım belirsizlikler ihtiva ettiği görülmektedir. Bu belirsizliklerin sebeplerinden biri, bize göre, Descartes'in ruhun sıfatı olan düşünmenin sınırlarını çok geniş olarak ele alması, heyecanlar ve tutkuları düşünce ile aynı bağlamda değerlendirip, bilişsel fonksiyonlar ile duygusal fonksiyonların aynı merkezden (epifiz bezi) yönetildiğini kabul etmesidir. Oysa son bilimsel çalışmalar da bu iki farklı fonksiyonun beynin farklı merkezleri tarafından yönetildiğini ortaya koymaktadır.

Descartes'in yanlıgılarından biri olarak değerlendirilebilecek bu durum, düşünme ve hissetme fonksiyonlarını ayrı fonksiyonlar olarak görmeyip, birbirinin türevi olan ve düşünen töze (ruha) ait iki fonksiyon olarak görmesi ve böylece nitelikleri ile ilgili bir karmaşaya yol açmasıdır. Bunun uzantısında da insanı öncelikle zeki, akıllı, makul ya da bilge (homodemens) olarak değerlendirmeye ikinci derecede önem vermesidir.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki; akıl ile duygu arasındaki ayrımı ve

1 A.g.e., Mad. 211 ve 212.

2 A.g.e., Mad. 46.

3 A.g.e., Mad. 32-34.

ilişkiyi açık ve net bir şekilde dile getiren yalnızca kendine egemen olan ölçülü kişinin bu ilişkiyi dengeli bir biçimde sürdürebileceğinin ifade eden Aristoteles bunun bir bilgelik içerdiğini vurgulamaktadır.

Buna karşılık, belki de beden-zihin ikiciliğinin doğurduğu doğal bir sonuç olarak, düşünce ve duygu uyumu yetirince temellendirilememekte ve Aristoteles'in düşüncesindeki açıklık ve netliğin yerini Descartes'in düşüncesinde bir belirsizlik almaktadır. Her ne kadar Descartes, Altıncı Meditasyonda "Doğanın bana öğrettiği şey benim bedenimin içinde bir gemideki kaptan gibi bulunmadığımdır. Ben bedenime sıkı sıkıya bağlı ve hatta onunla iç içe olarak birlikte bir birlik oluşturmalıyım" dese de, beden ile zihin arasında oluşturduğu keskin ayrılığı dikkate aldığımızda, böyle bir vurgulamanın nedeninin, açıklık, susuzluk, haz ve acı gibi duygusal ve duygusal deneyimimizin doğasının, zihin ve beden birleşiminden ve birbirine karışmasından kaynaklanan karışık bir düşünüşten kaynaklandığını söyleyebiliriz. Zira bu tür deneyimler ne sadece zihne ne de sadece bedene atfedilebilirler. Ancak insana ait olabilirler.

KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİNE PARMENİDES İLE PLATON'UN ETKİSİ

Zerrin Oral-Kavas*

Felsefe tarihinde eleştirel felsefenin ilk örneğini Parmenides vermiştir. Parmenides bilgiyi, doğruyu düşünülen dünya duyumsanan dünya ayrımını yaparak ele alır. Bu ayrımı yaptıktan sonra, felsefenin tek ilgi alanının da düşünülen dünya olduğunu ileri sürer. Düşünülen dünya varlığa aittir o da kendi içinde öncesiz, doğru, kesin, gerçek, ebedidir. Öte yandan duyumsanan dünya sürekli değişen görüntüler, belirsizlik, hata barındıran oluşun sınırları içindedir, oluşa aittir. Böylece Parmenides için doğrunun dayanağı varlık, hatanın dayanağı ise oluştur. Parmenides'e göre felsefe kendi içinde varolan ile ilgilenmeli akıl yürütmelerde asla gevşeklik barındırmamalıdır.

Platon, Parmenides'in düşünüldür dünya ile duyulur dünya ayrımından yola çıkarak ancak öncesiz sonsuz varlık ile doğrunun araştırılması yoluyla felsefenin ola-naklı olabileceği görüşünü benimsemiştir. Kant'ın eleştirel felsefesinde izlediği yol Parmenides ile Platon'un felsefe yaparken izledikleri yola benzer. Kant, felsefenin değişmez, kesin sınırlarını belirleme uğraşısındadır; öyleki bu sınırın dışında kalan hiçbirşey asla felsefe adını alamazın.

Bu yazıda Kant'ın Salt Usun Eleştirisi'nde Parmenides ile Platon'dan nasıl etkilendiği araştırılacaktır.

Eleştirel felsefesinde Kant'ın hareket noktası kendi içinde olan ile görüngünün kesin olarak birbirlerinden ayrı tutulmasıdır. Böylesi bir ayrım daha önce söz edildiği gibi Parmenides felsefesinde varlık ile oluş arasında, Platon felsefesinde düşünüldür ile duyumsanır dünya arasındadır.

Parmenides için varlık ile düşünce birdir 'Düşünülen şey varolan birşeydir' (Fr.8) bu bir mutlak doğrudur, gerçekliktir; duyumun, değişimin, zamanın, oluşun ötesindedir. Oluş nedir? diye sorulduğunda cevap algıyı belirleyen, sürekliliğini koruyamayan, her zaman hata nedeni olabilecek bir görünümdür. Parmenides felsefesinde varlık ödün verilmeksizin oluştan, hayatın

* Yrd. Doç. Dr., Başkent Üniversitesi.

kendisinden önceliklidir. Bir başka söyleyişle varlık ve düşünce alanı kendi saltıklığında kesin, mutlak bir ilke, bilginin ölçüsü olarak öncesizdir. Parmenides'in varlık anlayışını benimseyen Platon şöyle demiştir, '...değişmez, saltık, doğru olanı bulduk, buna mükemmel açıklık, netlik demiştik; böyle denilenler ya hep değişmeyecek, bozulmayacak, başka hiçbirşey ile karışmayacak, ya da ikincil, adi diye adlandırılacak.' (Philebus 59) Değişmezlik, saltıklık, doğruluk varlık alanının ve ona ait formun, ideanın özellikleridir.

Kant felsefesinde varlık 'sadece bir şeyi varsayar, kendi içinde varolarak kesin belirlenmişliği.' (CPR.A598/B626). Kant aynı kitabın bir başka yerinde ise şöyle der; 'usa uygun ile öncesiz bilgi aynı şeydir.' (CPR. P12).

Parmenides, Platon, Kant insanın iki farklı varoluş biçimine sahip olduğunu kabul etmiştir: hem kendi içinde düşünen, hem de görüngüsel olarak. Kant felsefesinde kişi geçici, duyumsal, değişen varoluşunun bilincinde olduğu gibi kendi içinde bir şey olan düşünsel, duyum ötesinde, hiçbir koşula bağlı olmayan yanının da bilincindedir. İnsanın bu iki farklı varoluş biçiminin kaynağında farklıdır.

Kendinden başka hiçbir şeyi gereksemeyen varlık, idealar alanı Platon felsefesinde oluş dünyasından önceliklidir. Bunun nedeni varlık alanına ait şeylerin hem düşünülebilir, açık, belirlenmiş, değişmeyen özelliklerinden hem de aralarındaki ilişkilerin saltık özelliğinden kaynaklanır ki bu özellikler bilgi ile varlık açısından birincildir. Oluş dünyasına döndüğümüzde ise şeyler sürekli değişen görüntülerdir, bu görüntülerin kaynağı da duyumlardır. Oluş dünyasındaki şeylerin anlamlı olabilmesi düşünülen varlıklar olan idealar ile olanaklıdır. Bir yandan kendi başına anlamlı olan öte yanda anlamını kendinden başka bir şeye borçlu olan. Parmenides, Platon ve Kant açısından kendi başına anlamlı olan felsefe açısından da birincildir çünkü koşulu yalnız kendisidir.

Kant açısından ahlak yasasına temel salt eyleyen us insanın düşünsel varoluşunun temelidir. Öyleki özgür istenç anlamını ahlak yasasından alır ve bu yasa Tanrı ideası ile ölümsüzlük ideasında dayanağıdır. İstencin koşulları olan Tanrı varlığı ile ölümsüzlük ideaları aynı zamanda istencin hedefi olan en iyinin koşullarıdır.

Kant felsefesinde eylem yasası boş bir ilke değildir, istencin hedefi olan en iyi onun içeriğidir, bu da salt eyleyen usun ilk savı olan Tanrının varlığı ile ölümsüzlüktür. Eylem yasası hem özgürlüğün yasası hem de salt istencin ilkesidir.

İnsan varoluşunun görüngüsel özelliği kuramsal usun sezgi formları olan zaman ile mekana bağlıdır. Bu formlar olmadan kuramsal us işlerlik kazanamaz, görüngü diye adlandırılan deneysel durumlar hakkında konuşulamazdı. Doğa yasalarının dayanağı kuramsal, bilme ile ilgili usdur.

Kant felsefesinde insanın görüngüsel özelliği, Platon felsefesinde insanın oluş dünyasındaki varoluşuna denk düşer çünkü oluş dünyası duyularla, deneysel durumlarla belirlenmiştir. Platon felsefesindeki varlık alanı Kant felsefesinde insanın düşünsel, kendi içinde olma özelliğine karşılıktır.

Platon ile Kant açısından sonlu düşünen varlık olarak kabul edilen insanda sonsuzluk, ölümsüzlük, en iyi ideaları bulunur. Platon için bu durum ruhun ölümsüzlüğü ve bedeninin geçici olması ile, Kant için ise ölümsüz ruh ile geçici cismani eğilimleri bünyesinde barındıran insan anlayışı ile olanaklıdır. Nasıl olurda sonlu, ölümlü bir varlıkta ölümsüzlük ideası bulunur? Platonun bu soruya yanıtı şöyledir; ölümsüz ruh varlık alanına aittir, bir süre için geçici bedende bulunur. Kant'ın aynı soruya yanıtı ise şöyledir; zorunlu olarak ruhun ölümsüzlüğü ile Tanrının varlığı ideaları eyleyen usun ilk savıdır. Bu idealar salt eylem yasasınca belirlenmiş özgür istencin hedefi olan en iyinin koşulunu da sağlarlar.

Duyumları ile belirlenmiş varoluşunda doyurulmaz istekler ve eğilimler içindeki insan geçici, ölümlü olduğunun da bilincindedir bir taraftan.

Platon felsefesinde ruh salt düşünsel olan idealar alanı ile duyumsanır olan fiziksel alan arasında özel bir arabulucu rolü üstlenmiştir. Kant'm söz ettiği ahlak alanı birebir aynı adla Platon felsefesinde bulunmasa da buna yakın bir karşılığı ruhun yüklendiği özel rolde bulabiliriz. Parmenides felsefesindeki bir, us, Platon felsefesindeki ruh, us, Kant felsefesindeki eyleyen us duyum ötesi varoluşun türevleridir. Hepsi duyum ötesi varoluşun yüceliğini, önceliğini kabul etmiştir. Parmenides'in varlığı, Platon'un iyi ideası, Kant'ın salt eylem yasası öncesiz, salt olma özelliklerinden kutsal modellerdir. Kant istencin kutsallığından şöyle söz eder,

Salt eylem yasası, eylem ideali bütün sonlu us sahibi varlıklara zorunlu olarak örneklik etmelidir, ona ulaşılamasa da ulaşma çabasının sürdürülmesi gerekir. İşte bu salt eylem yasasının kutsallığındandır. (CPR 33).

Parmenides, Platon, Kant insanın sınırsız denebilecek deneysel durum ve şey alanı içinde insan usunun kutsal ideale, hedefe tam olarak erişemeyeceğinde anlaşılır. Kutsal hedefe, ideale duyulan saygı us sahibi varlığın bitimsiz ilerleyişinde ulaşılması gereken bir hedef olarak alındığında buna hem Platon hem Kant erdem adımı verir. Duyulan bu saygı sürekli fısıldayan bir sestir.

Kant'ın eleştirel felsefesindeki bu kutsal örneğe duyulan saygının olumsuz bir biçimde hissedilebileceği, hoşnutsuzluk hissi, sıkıntı verebileceği gibi eleştiriler yöneltilebilir, böyle olsada bu içlemsel yeğin duyuş ancak önceliksiz olarak herşey bir yana bırakılarak bilinebilir. Yasa kendi içinde olumludur; düşünsel nedenin, özgürlüğün formu ve saygının nesnesi kendini beğenmişliği ortadan kaldırarak insan kişiliğini belirler.

İnsanın ahlak yasası ile ilişkisini Kant 'ödev, 'yükümlülük' terimleri ile adlandırır, us sahibi bütün insanlar için ahlaki zorunluluk ya zorlamadır ya da yükümlülüktür, bu yükümlülüğü yerine getiren eylem ödev olarak anlaşılır. Ahlak yasasına saygı duyulmasını bize fısıldayan sese kulak vermek ahlaktır. Bu yasa değersiz yaşantıya göz yummaz.

İnsan yaşantısı eylemlerden oluşur, insan ödev anlayışına uygun ya da yalnız yasa öyle buyurduğu için eylemiş ise değerli yaşantıdan söz edilebilir. (CPR 91-92) Salt eylem yasasını içinde barındıran salt eyleyen us nedensellik yasasını da içerir. Salt eyleyen us kuramsal usdan önceliklidir usun bütün işleyişinin, düzenlenişinin nedenidir.

Platon Phaedo diyalogunda deneysel durumların ötesinde doğüstü güce sahip bir nedenden söz eder, bu neden kendi içinde salt, iyi, ahlaki yükümlülük getiren bir nedendir. (Phaedo 98- 99) Kant için de değişmeyen salt eylem yasasından kaynaklanan düşünsel hoşnutluk, duyumsal hoşnutluktan önceliklidir. (CPR 122)

Kant Parmenides'ten çok etkilenen Platon'un temel kavramlarını kullanmıştır. Ruh hem Platon felsefesinde hem de Kant felsefesinde en iyiye ulaşma çabasını taşır, bu çabanın dayanağı Platon'da en iyi ideası, Kant'ta ölümsüzlük, Tanrı idealarını ilk sav olarak ileri süren salt eyleyen usdur. Değişmeyen ahlak ilkelerinin, bilginin değişmeyen dayanaklarını göstermek, bu yazıda incelenen filozoflardan yola çıkarak görülmüştürki eleştirel felsefenin temel işleyişi olmuştur.

KAYNAKÇA

- I. Kant, *Critique of Pure Reason*. İng. Çev. N. Kemy-Smith, New York, St Martin's Press, 1965.
I. Kant, *Critique of Practical Reason*. İng. Çev. L. W. Beck, New York, Macmillan, 1985.
Platon, *The Collected Dialogues*. ed. Edith Hamilton, Huntington Cairn, Princeton, Princeton University Press, 1986.

KINALİZÂDE'DE MUTLULUK

Celal Türer*

İnsan oğlu hayatta en yüksek değer ne olduğunu daimi olarak sorağelmıştır. Düşünce tarihine baktığımızda genellikle tüm filozofların insan için en yüce değer ve en son gayenin mutluluk olduğunu ifade ettiklerini görürüz. Fakat mutluluğun ne olduğu filozoflar arasında tartışılmış, ortak bir görüş ortaya konmamıştır. Hayatın amacı olan mutluluğun, çeşitli tarifleri yapılmıştır. Sözgelimi, mutluluk dünyada yaşarken gam ve kederden kaçmak, hayatı şevk ve neşeyle karşılamak, erdemi yaşamak şeklinde anlaşılmıştır. Mutluluk, ahlak filozoflarının terimleriyle, bir "kakia", zevk-ü safa, "lux" zevklere yönelmek, bir *ataraksia* ya da *eudaimmonia* hali olarak ortaya konulmuştur. Ahlak felsefesi ile ilgili literatürde hemen göze çarpan "mutluluk" ve "mutlu" terimlerinin ne olduğuna her filozof kendi sistemi içinde cevap aramıştır. Sözgelimi faydacılar, doğru eylemin ölçütünün en çok sayıdaki insana en büyük mutluluğu sağlaması olarak iddia ederlerken, hedonist ve edomonistler, mutluluğun bizatihi kendinde iyi olduğunu ileri sürmüşlerdir.

"Mutluluk" ve "mutlu" terimlerinin ne anlam ifade ettiklerini belirlemede "mutlu" terimi üzerinde yoğunlaşmanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira "mutluluğu" içeren herhangi bir cümle, mutluyu içeren bir sinonim cümle ile daha kolay ifade edilebilir. Sözgelimi "Evlilikte mutluluğu buldu" cümlesi "Evliliği ile mutlu oldu" cümlesiyle hemen hemen aynı anlamdadır. Bunun yanısıra "Mutlu" kelimesi mutlulukla ilişkili olmayan bazı kullanışlara da sahiptir. Örneğin, "mutlu bir rastlantı" ifadesinde terim bir şahsa veya hayatın bir anına uygulanır. ("O, çok mutludur; hayatımın en mutlu anıdır.")

Sözlüklere baktığımızda "mutlu" ile ilgili tanımları şöyle sıralayabiliriz:(1) Her ne olursa olsun "mutlu" en azından değişik derecelerdeki mümkün mutluluk anlamına gelir; bir insan diğerinden daha mutlu olabilir veya hayatının bir yılı diğerinin yıllarından daha mutlu olabilir. (2) Mutlu olma durumu, ya mutsuz olma durumuna ya da mutluluğun değişik derecelerine doğru değişebilir. Çoğu kez söylenir ki, bir insanın bir bütün olarak hayatı mutlu olmadan onu tam olarak mutlu diye niteleyemeyiz; ama açıktır ki mutlu kelimesinin dilimizdeki kullanışı bir müddet içinde mutlu olmasına delalet eder.(3) "Mutlu" kelimesi insan hayatında en azında bir imkanı ifadelendirir. Mutluluk imkanı insan için daima

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi.

açıktır.(4) İstediklerine sahip olamamış birinin mutlu olabileceğine delalet eder.(5) Şüphesiz mutlu terimi, rahat, eğlenceli, nezaket, memnuniyet, hoşlanma gibi derin tecrübi bir seviyeye işaret eder. Mesela bir kimsenin gitar çalmasından hoşnutluk duyduğunu söylersek, onun müzikle uğraşmakla mutluluğu bulunduğunu söylemiş oluruz.(6) Kişinin veya çoğu kimsenin hoşlanmadığı durumlarda mutlu olmadığını söyleyebiliriz. Sözgelimi diğçinin koltuğundaki bir adam gibi.

Zihnimizde mutlunun tanımıyla ilgili anlamları çoğaltmak mümkündür. Bununla beraber genel olarak *mutlulukla* ilgili birbirine zıt iki görüş vardır: İlki, duruma bağlı olmayan, yani hayatının tüm alanlarında mutlu olmayı ifade eden, ikincisi ise hayatın bazı anlarda belli duygular ve duygulanımlarla gerçekleşen mutluluk. Diğer bir ifadeyle hayatının belli alanlarında mutlu olurken, diğer alanlarda mutsuz olmak.¹

Görüldüğü gibi mutluluk terimi öncelikle zihni hayatın bir durumuna işaret eden psikolojik sfere aittir. Ahlakta kullanımı hemen hemen evrensel olmuşsa da değişik anlamlara sahip olduğu açıktır. Bu bakımdan formel ve maddi anlamları karşılaştırılabilir. Mutluluğun formel anlamı, pratik insani iyi, yani eylemin nihai sonucudur. Bu bağlamda mutluluk, somut durumları ifade etmeyen ama arzu edilen soyut bir terim olur. Nitekim Aristoteles, tüm insanların içerikleri değişse de iyiyi, mutlulukla ifade ettiklerini öne sürer. Bu bağlam gözönüne alındığında mutluluk terimi, yaşamın amaç ve değerinin insan ruhunda bulunduğu gerçeğini dile getiren ve soyut durumu ifade eden genel bir sözcük olur.² Bu anlamda insan eylemlerinin son ereği olarak mutluluğu gören anlayışlara genel olarak Eudaimonism denmiştir. Genel olarak da Antik çağdan 18. yüzyıla kadar etik hep eudaimonist karakterli kalmıştır. "Eudaimonia" sözcüğü, hayatın amaç ve değerinin insan ruhunda bulunduğunu dile getiren bir kavram³ olarak ifade edilmiştir.

Felsefe tarihinde Demokritos başta olmak üzere filozoflar tek bir insanın hayatının amacının mutluluk (*eudaimonia*, iyi bir *daimon*'a sahip olma, saadet) olduğunu kabul ettikten sonra mutluluğun ne olduğu hususunda daha önce de ifade edildiği gibi birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. *Zevk* mutluluktur, *haz* mutluluktur, *erdem* mutluluktur... gibi. Demokritos, tek fert için "çok sevinç, az acı savına" itibar etmiştir. O, hayatta kendisini sırf bedensel zevklere ve tatlara kaptırıp, *eudaimonia*'yı unutup, *kakia*'ya yönelenlerin ruhlarının mutsuzlukla sarsılıp; umutsuzlukla çalkalanıp gideceğini savunmuştur. Zira mutluluk ona göre, bir *euthymia* ruhun iyi durumda, *ataraksia* sarsılmazlık, ruh dinginliği içinde olması halidir.⁴

Sokrates için mutluluk, erdemli olmaktır. Erdemli olmak, Sokrates'e göre

1 Richard B. Brandt, "Happiness", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, London, 1967. s. 413-414.

2 Bedia Akarsu, *Felsefi Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1984, s. 124.

3 Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, İstanbul, 1978, s. 14.

4 Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 19; Mübahat Türker-Küyel, 'Atatürk'ün Saadet Anlayışı', *Erdem*, C. 8, s. 671.

ancak bilgi ile mümkündür. Bir insanın hangi şeyin iyi, hangi şeyin kötü olduğunu doğru olarak ayırdedebilmesi, onun bilge ve erdemli olduğunu gösterir. Bilge olan insan kendini tanır, neyi bilip, neyi bilmediğini ayırır ve başkaları üzerinde de bu ayırmayı yapar ve böylece yanlışla düşmez. Bilge olmak, ruha mutluluk, *eudaimania* sağlar. Erdemli kişi, her şeyi bir düzen, yasa içinde yapar. Zira insanları doğru ve erdemli kılan düzendir. Bu düzen, insanın içindeki kötü eyleme engel olan bir sestir.¹

Fakir Kynikler için mutluluk, neşeli bir ruh dinginliği idi. Biricik iyi, onlara göre erdemdir. Zenginlik, şan ve şeref, insanı köleleştiren boş kuruntulardır. Fert için en büyük erdem, "hazzın en büyük kötülük" olduğu hakkındaki bilgisidir. Öyleyse yapılması gerekli olan, insanın özgürlüğünü daraltan şan şeref, zenginlik gibi kötü değerlerden kurtulup, doğal ve basit yaşamaktır. Bu yaşayış, toplum, devlet gibi sınırların kaldırılmasını, hiç bir şeye bağlanmamayı gerektirir.

Zengin ve müreffeh Kyrenliler için ise toplum, tarih, din ve devlet gibi hiç bir değere bağlanmadan, içinde bulunulan anın hazzını yoğun biçimde yaşamak, mutluluktur.² Onlara göre hayattan tad almasını bilen bilge kişidir. Bunun için de ilkeleri, gelecek ve geçmişten kaygılanmamak için, anı tad alarak yaşamalı ve neşeyi kaybetmemelidir. Hiç birşeye bağlanmamak, özgürlüktür. Hiç bir devlete bağlanmadıkları için "her yerde yabancı olarak" yaşamışlardır.³

Stoalı için ise erdem mutluluktur. İyiyi istemek bir görev, bir ödevdir. Hayatta hiç bir şeyden endişe etmemek gerekir. Hayatı, korkuları, endişeleri yenererek, sevgi içinde, dünya vatandaşı olarak yaşamalıdır. Bunun yolu, kendi kendisiyle ve tabiatla uyum içinde yaşamaktır.⁴

Epikuros'a göre haz (hedon) bütün eylemlerimizin ereğidir. Biricik mutlak değer, hazzdır. Haz ise acıdan, kötüden kurtuluştur. Acıdan, huzursuzluktan kurtulan mutluluğu bulur.⁵

Platon'a göre en yüksek iyi, mutluluktur. Mutluluğu elde etmenin yolu da erdemdir. Erdem sadece bireyin değil toplumun da amacı olmalıdır. Toplumlar ise mutluluğa ancak devlet içerisinde erişebilirler. Devlet elden geldiği kadar büyük mutluluk sağlamalıdır. Devlette düzen, fertte düzen demektir. Devletteki düzen ise evrendeki düzenden ileri gelir.

Aristoteles'e göre erek, "iyi bir daimon'u olmak"tır. Mutluluk itminandır. Ruhun erdeme uyan faaliyeti demek olan mutluluk ancak bilge içindir ve *theoria* ile sağlanır. Mutluluk tanrısal bir hediye olan aklın hayatıdır.⁶ Aristoteles'e göre ahlak, insan bilimi üzerine kurulduğundan psikoloji, ahlak tabiatını inceler dolayısıyla ahlak da uygulamalı psikolojidir. Ona göre erdem, etkinliktir ve etkinlik de insana özgü olan fonksiyonların ve yeteneklerin kullanılmış ve işlenmiş olmasıdır. İnsanın amacı olan mutluluk, etkinlik ve kullanımın sonucudur.

1 Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 26-29.

2 Mübahat Türker-Küyel, 'Atatürk'ün Saadet Anlayışı', *Erdem*, C. 8, 671.

3 Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 45.

4 Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 59.

5 Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 72.

6 Küyel, 'Atatürk'ün Saadet Anlayışı', s. 647.

Plotinus'a göre, hayat birinci derecede ve ikinci derecede hayat diye ikiye ayrılır ve böylece devam eder. Hayat, bir sonrakinin gölgesi olduğu gibi, mutluluk ta bir sonrakinin gölgesidir. O halde gerçek mutluluk, hayatı eksiksiz olan, yetkinliğe sahip varlığa aittir. Hayatta bu varlıktan sudur ettiğine göre insan hayata sahip olma yeteneğinde ise mutlu olmak yeteneğindedir.

Ortaçağ'da mutluluk Platoncu ve Aristoteles'ci anlamlarında ortaya konulmuştur. 17. yüzyılda Descartes'in mutluluk anlayışı ilk çağdakilerden farklı değildi. Ona göre mutluluk tam bir ruh memnurluğu ile iç hoşnutluktan ibaretti.

Eudaimonist ahlak anlayışları karşısında yer alan ödev ahlakı sahibi Kantta göre mutluluk, kendi kendisinden hoşnut olmağa dayanır. genel mutluluk ancak üniversalleşirse, en yüksek erek olabilir. Kant'a göre aşına bakılacak olursa en yüksek değer mutluluk bile değildir, ahlakur, ödevdir; insanın kendi kendisine buyurma özgürlüğüdür. Din, ahlakı değil, ahlak dini temellendirir. Öyleki insan ahlaklı olduğu için Tanrı var olmalıdır, ruh ölmemelidir.

İslam düşüncesine baktığımızda ahlak-mutluluk ilişkisi genel olarak antik Yunan düşüncesinin ortaya koyduğu fikirlerle İslam inanç sistemi arasında fikir seviyesinde bir terkip üzerinde cereyan etmiştir. Eski Yunan filozoflarının ahlaki terimlerle ilgili önemli tarif ve tasniflerini benimseyen İslam filozofları temeli Kur'an ve Sünnete dayalı İslam ahlakını söz konusu tarih ve tasniflerden faydalanarak açıklamaya çalışmışlardır.¹

Kınalızâde'nin Ahlak-ı Alai'sinin sosyal, iktisadî, siyasi, ahlaki, felsefi ve eğitimle ilgili özellikleri bakımından günümüze ışık tutacak özel bir öneme sahip olduğunu kabul etmek gerekir. kitabın içerik bakımından orjinalliği, eklektik bir çalışma, bunun yanısıra açıklayıcı (demonstrative) bir yapı içinde yazılmış bir eser olmasıdır. Eser, "Giriş" ve "Üç bölümden" oluşur. Bölümlerin ilki "Ahlak ilmi" ikincisi, Tedbir-i Menzil, Aile Ahlakı" üçüncüsü "Tedbiru'l Medine, Devlet Ahlakı"dır. Kitap, kendinden önceki fikirlerle mevcut durumu birleştiren bir eser görünümündedir.

Kınalızâde, Aristoteles² ve İslam filozofları gibi ahlak meselesinde gaye ve faydanın ne olduğunu araştırmakla başlar. Ona göre, pratik ahlak (ameli hikmet) fertlerin fiil ve amellerinden ve insan nefsinden bahseden ilimdir.³ Bu ilmin gayesi mücerred ilim değil, ameli mükemmelleştirmek ve davranışları güzelleştirmektir.⁴

Kınalızâde'ye göre ahlak, nazarı ve ameli hikmet diye ikiye ayrılır. Birincisi, daha çok insan bilgileriyle, ikincisi ise faaliyetleri⁵ ile ilgilidir. Birincisinde ba-

1 Mehmet Aydın, "Ahlak", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C.2, 1989, s. 10.

2 İslam felsefesinin ana programı, Yunan felsefesinden alınan bazı fikirlerle, İslam inanç sistemi arasında fikir seviyesinde bir terkiye ulaşmağa yöneldiği gibi ahlak meselesinde de eski Yunan filozoflarının ahlaki terimlerle ilgili önemli tarif ve tasnifleri İslam filozoflarınca benimsenmiş. temeli Kur'an ve sünnete dayalı İslam ahlakı oluşturulmuştur. Bkz. M. Aydın, Ahlak Maddesi. *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, s. 10.

3 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlak-ı Alai*, çev. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 temel eser, s. 29.

4 Kınalızâde, s. 30.

5 Bilim tarihinde genellikle kuramsal bilimlerle uygulamalı bilimler arasında ayırım yapmanın nedeni birincilerin nesnelere tabiatıyla, ikincilerin ise bir takım pratik sorulara verilecek cevaplarla ilgilenmesi olarak söylenir. Kuramsal bilimlerin "Nedir" ve "Nası" sorusunu ce-

şarılı olmak bizi nazari kemale, ikincisinde başarılı olmak ameli kemale götürür. Her ikisinin aynı şahısta toplanması, tam ve hakiki saadetin gerçekleşmesi anlamına gelir. Hemen hemen bütün İslam filozoflarında olduğu gibi¹ Kınalızâde'ye göre ameli felsefe veya hikmetin üç ana konusu vardır²; Ahlak, tedbiru'l menzil ve tedbiru'l-medine³. Birincisi ferdin nasıl kemale ereceğini; ikincisi ahlaki aile çevresinde düşünür; üçüncüsü şehirlerin veya ülkenin ahlaklı ve faziletli yönetimini konu edinir. Kınalızâde, Ahlak-ı Alai'si ile ideal insan, ideal aile ve ideal toplum oluşturmak problemini ele alarak toplumun değişmez üç esasını ve terkiibini belirlemiştir.

Kınalızâde'ye göre ahlak ilmi ile hakiki olgunluk, saadet ve marifet elde edilir. İnsanın saadeti, öncelikle sahih bir itikada sahip olmak için Hak ilminin tahsili, sonra da güzel ahlak ve salih ameli elde edip, çirkin huyları atmak ile kazanılır. Hak itikada sahip olup, adi isteklerinin peşinde koşup, çirkin alışkanlıklar kazananların saadet binası tamamen yıkılmaz ama bu kötü huyların ruh cevherinde işgal ettiği yer kadar azap görür, sonra asıl varlığı olan iman cevheri ve marifet mayası sebebiyle Rahmet-i Rahman'ın vadine erişir, Hak Teala azaptan kurtararak rıdvan bahçesindeki seçkinler arasına koyar.⁴

Kınalızâde, geleneğe uyarak⁵ ahlak ilmini tıbb-i ruhani, yani ruhi has-

vaplandırması gerektiğine inanılır. Madde nedir? Atom nedir? Hayat nedir? Rüzgar nedir ve nasıl oluşur? Hayvanların üremesi nasıl oluşur? Toplum nedir? Toplumu oluşturan ve idare eden mekanizmalar nelerdir ve nasıl işler? Ahlak nedir? İyi nedir? Erdem, mutluluk nedir? Bu gibi soruların cevapları araştırıldığında ve bulunduğu zaman bir takım önermeler, tanımlar, genelleştirmeler, açıklamalar, yasalar ve kuramlar ortaya çıkar. Bunlar, daha sonraki araştırmalardan elde edilen bulgularla çeliştiğinde ise yeni açıklamalar, kurallar, yasalar ve kuramlar ortaya konulur.

Uygulamalı bilimler, pratikte, gündelik hayatta hemen kullanabileceğimiz bilgilere ulaşma amacını güderler. Bu gibi bilgilere ulaşma imkanını sağlayan soruların başında "ne yapacağım" ve "ne yapmam gerekiyor" soruları gelir. Bu soruları kendime sorarsam, cevapların sonunda kararların, çözüm yollarının, belli bir niyeti ifade eden önermelerin ya da ahlak ilkelerinin ortaya çıktığı görülür. Bir başkasına soracak olursam, cevaplar bir emir, bir uyarı, bir öğüt ya da tavsiye şeklinde ortaya çıkar. Ahlakî dille söyleyecek olursak burada söz konusu olan temel etkinlik birincide bir seçme, ikincide ise seçmeyi tavsiye etmedir. Aristoteles'den beri ahlak uygulamalı bir bilim olarak görülmüştür, çünkü amacı ne yapacağımıza ya da ne yapmamız gerektiğini bildiren bilgilere ulaşmaktır.

Böyle bir ayrımın bilgi toplama yöntemlerinde ve süreçlerinde kolaylık sağlama için yapıldığı ya da bilimsel alandaki uzlaşmanın sonucu olduğu düşünülebilir. Bu açıdan ahlak, insanın nasıl bir varlık olduğunu ortaya koymak sonra da nasıl iyi olabileceğimize dair konuyu inceler. Ama "iyi"nin ne olduğunu bilmezsek nasıl "iyi" bir insan olmağa çalışabiliriz. Bu konu da beni başka bir alana götürür. Diyelim ki "iyi"nin, iyi bir insan olmanın ya da mutluluğun ne olduğunu öğrendik. İnsan için neyin "iyi" neyin "kötü" olduğunu da biliyoruz. Hatta bu gayelere nasıl varabileceğimizi ve bu gayelere ulaşmak için hangi yöntemleri kullanabileceğimizi biliyoruz. Peki istenilen gayeye ulaşmak için bu bilgiler yeterli midir? Sözgelimi annenin çocuğun eğitiminde en etken olduğunu öğrendik ama zorunlu sebeplerle annenin çalışması, yoksulluk, gelenek ve görenek vb. sosyal etkenler bir başka sahayı önümüze çıkarır. İster tabii, isterse sosyal etkenler sonucu olsun bu gibi olumsuz şartların ortadan kaldırılması veya telafi edilmesi toplum ne yapabilir ve ne yapmalıdır? Daha da ileri gidersek iyi ya da mutlu olmak için nasıl bir toplumsal düzen kurmak gerekir? Sorularını gündeme getirir. Görüldüğü gibi ahlak alanında, psikoloji, felsefe, sosyal psikoloji sosyoloji, kültür antropolojisi, siyaset iç içe geçmiş durumdadır.

1 Mehmet Aydın, *Ahlak, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, 2. cilt, s. 10.*

2 Kınalızâde, s. 32-33.

3 Kınalızâde, Batı'da Aristoteles olmak üzere, İslam dünyasında da Farabi, İbn Miskeveyh, Tusi, Devvani, Vaz el Kâşifi, Gazali'nin eserlerin tetkik etmiş ve bunlardan sık sık nakiller yapmıştır. Nitekim bu tasnifi yaparken Tusi'nin ayrımını da nakletmiştir. Ahmet Kahraman, *Ahlak-ı Alai, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, c. 2, s. 15.*

4 Kınalızâde, s. 34-35.

5 Mehmet Aydın, "Ahlak", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, c. 2, s. 10.*

talıkların çarelerini gösteren tıp (doktorluk) ilmine benzetir. Nasıl ki tıp ilmi ile bedenın sıhhatını korumak ve hastalığı gidermek mümkün ise ahlak ilmi ile nefsin çirkin huylarını gidermek, iyi ahlakını devam ettirmek mümkün olur. Kınalızâde'ye göre ahlak nefisteki huylarla alakalı olduğundan huyun değişip değişmeyeceği konusuna dair yapılan tasnifi, Gazalî, İsfehani'nin görüşlerini zikrederek bazı huyların değişip bazılarının değişmeyeceği görüşüne katıldığını belirtir.¹

Kınalızâde ahlak ilmine psikoloji ile başlar. Ona göre ruhun kemali için öncelikle ruhu tanımak, açık ve gizli kuvvetlerini, kemal ve noksanını, saadet ve şekavetini meydana çıkarmak gerekir. O, nefsin terbiye edilmesi için peygamberlere, filozoflara, rehberlere, reislere, terbiyecilere ve öğretmenlere ihtiyacı olduğunu ilmi açıdan temellendirir. Ama eğitim sürecinde esas olan, her varlığın özünde bulunan özelliğın geliştirilmesi gereken akıldır. Ona göre teori ve pratik, ilim ile amel birleştirilmeden gelişme ve mükemmellik mümkün değildir. O, bu gelişmeyi üç seviyede açıklar. Birinci seviye; filozofların nefsi-nâtika veya dini terminolojide ruh dedikleri insan nefsi. Kınalızâde, insan ruhunu cisimden gayri ve cismanilik dışında cevheri basit olarak tanımlar.² O, bu tarifi ruhun varlığı, cevher olması, basitliği, cisim veya cismani olmadığı, idrak edici olduğu ve duyuyla hissedilemeyeceği yönünden irdeler.³

Yazar, ikinci seviyede ruhun bedene göre durumunu anlatır. Kınalızâde'ye göre beden, birbirine zıt unsurlardan birleşmiştir ve bu birleşen bedenın ebedi ve sürekli yaşaması mümkün değildir. Ancak, ceset diyarının harabeye dönmesi sultan olan ruha zarar vermez. Ruh, suret veya araz olmadığı; aksine mücceret olduğu için daim ve bakidir.

Kınalızâde, üçüncü seviyede ruhun; nebati, hayvani ve insani düzeyleri olduğunu ifade eder. Bu seviyeleri detaylıca anlatan Kınalızâde, insanı diğer tüm varlıklardan ayıran özelliğın *nutk* olduğunu, nutkun da akılla bilinen şeyleri anlayan, kuvvete ve fikri yürütüp tedbir düşünmeye iktidarı olan, güzel ahlak ve işleri, kötü ve çirkin olanlardan ayırt etmeye güç sahibi olma anlamına geldiğini ifade eder.⁴

Kınalızâde'de ahlakın göstergesi olan mutluluk, Tanrı-kainat ilişkisi, yani ontoloji ile başlar, insana dair psikolojik anlayış üzerinde gelişip yükselmekte ve eskatoloji ve epistemolojide son hedefine ulaşır. Ona göre mutluluk için temel, iyi olma ve iyiyi yaşamadır. İyiyi bilme, onu yaşama bir yetkinliktir. İnsanın mutluluğuda kendisine özgü olan eylemlerin kendisinden yetkin olarak meydana gelmesine bağlıdır. İnsanın yetkinlik ve mutluluğuda düşünce ve etkinlik yoluyla kazanmaya bağlıdır. İnsanın yetkinleşmesi bilgiyle olan bir olgudur. Bu yüzden mutluluk, ancak doğru bilginin kazanılması ile elde edilebilir.

Kınalızâde'nin mutluluk anlayışında dış dünyanın verdiği hazlar yad-

1 Kınalızâde, s. 36-42.

2 Kınalızâde, s. 46.

3 Kınalızâde, s. 46-50.

4 Kınalızâde, s. 76.

sınmayıp, yalnızca aklın süzgecinden geçirilerek ruhsal dinginliği bozmayacak hatta buna katkıda bulunacak bir biçim almaktadır. Bir bakıma mutlu kişi ruhun önderliğinde iç dünyasını bir uyum içine sokan bilge kişi olarak belirlemektedir. İnsan doğasında bulunan fiziksel güzelliklere ve maddesel hazlara olan eğilimleri, aklın egemenliği altına sokar ve bunları aklın hizmetine koşar. Bundan dolayı sağlam itikada sahip olup¹, davranış ve amel bakımından güzel huylarla yaşayanlar, dünya ve ahirette sürekli mutlu² kalacaklardır.³

Kınalızâde, Aristoteles'in insanın politik bir canlı olduğu fikrini teyid eder. İnsan kendi cinsi ile bir araya gelme ihtiyacında olduğu için o, sosyal ve politik bir varlıktır. Öyleyse toplumsal iş bölümü, nizamın, mutlu yaşamının gerçekleşmesi için temel gereksinimdir. Sosyal işbirliği ve yardımlaşmayı temin, üretim sürecinde ferdiyetçilik ve karmaşaya yol açmamak için belirli tedbirler gerekir ki bunlara siyaset adı verilir. O, siyasetin tasnifini kökü Aristoteles'e dayanacak biçimde yapar. Bu yüzden siyaset, veya toplum bilim, herkesin öğrenmesi gerekli bir ilimdir. Toplumsal yapı daimi olarak organizma gibidir ve farklı grupların ve birbirine zıt milletlerin biraraya gelmesi, anlaşma ve nizamı gerektirir. Devletin unsurları arasındaki anlaşma ve yardımlaşma olursa o devlet her türlü tehlike ve yıkılmaldan emin olur. Şayet devlet fertlerine tefrika arız olursa zayıflık yüz gösterir.⁴

Devletin unsurları arasındaki nizamı korumada ilk şart herkese eşit muamele etmektir.⁵ Halka eşitlikle muameleden sonra, şehir halkının ve cemiyet fertlerinin, istidat ve kabiliyetlerine göre korunması gelir. Daha sonra iyilik ve yardımın da aynı ölçüler çerçevesinde yapılması gerekir. Bunların gerçekleştirilmesi gerçekte adaletin gerçekleştirilmesidir. Bunu gerçekleştirecek devlet başkanı da ilahi muradı gözeten, ilmi⁶ kendisine rehber edinen, her işi ehline tevzi eden,⁷ halkın ihtiyaç ve sıkıntılarından haberdar olup,⁸ gerekenleri yerine getiren, sevgisi ve affı daima ön planda tutan⁹ kimselerden olmalıdır.

Toplumun mutluluğu, yasalardan, ilkelerden gelir. Ruhsal ve bedensel mutluluğu ortak bir amaç olarak arayan bireylerin ortaya koydukları ve bu amacın gerçekleşmesi için birbirleriyle yardımlaşmaları ve bunun sonucu olarak duydukları mutluluk toplumsal mutluluktur. Bu toplumlar erdemli, faziletli toplumlardır. Özü gereği toplumsal bir varlık olan insan kendi doğasını, toplumsal varlık alanını kavradığı zaman kendi mutluluğu için toplumsal ilişki biçimini ve toplumsal mutluluğu ayakta tutmanın zorunluluğunu anlar. Düşünen ve eyleyen bir varlık olarak sosyal ilişkilerini sevgi, adalet, ihsan gibi parametrelere göre ayarlar. Bu ölçütlere göre gelişip korunan sosyal ilişkiler, toplumsal mutluluğu pekiştirir.

1 Kınalızâde, s. 34.

2 Kınalızâde, s. 36.

3 Kınalızâde, s. 35.

4 Kınalızâde, 2. cilt, s. 210.

5 Kınalızâde, 2. cilt, s. 217.

6 Kınalızâde, 2. cilt, s. 219.

7 Kınalızâde, 2. cilt, s. 227.

8 Kınalızâde, 2. cilt, s. 230.

9 Kınalızâde, 2. cilt, s. 245.

İnsanlar toplu olarak yaşamak zorunda olan varlıklardır. Toplumsal yaşam ise herkesin uyması gereken kuralların bulunmasını gerekli kılmaktadır. Kuralsız insan toplumu düşünmek mümkün değildir. Kuralların ihlalini önlemek de toplumun bir görevi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle toplumu oluşturan bireyler, kendi içlerinden bazılarını toplumu yönetmek için görevlendirirler. Yöneten ve yönetilenlerin olduğu yerde siyaset vardır. Siyaset ise insanların birarada en iyi şekilde yaşamalarını sağlayan faaliyet olarak tanımlanır. Bugünkü anlamda taraf olmak, iktidar olup, kişisel kudret kazanma, bu gücü kazanıp iktidarın nimetlerinden faydalanma, siyaset değildir. Hatta siyasi mücadeleyi bir fazilet yarışı olarak da değerlendirmek doğru değildir.

Siyaset, toplumun sorunlarına değişik çözüm önerileri sunmak durumundadır. Sorunlara farklı çözümler üretmek, toplumdaki değişik görüşleri temsil eden kurumların isteklerini değerlendirmek ve optimal çözümü üretmek için çaba sarfetmekle gerçekleşir. Kur'anın Müslüman toplumdan istediği sosyal birliktir. O, birliği siyasi çerçevede almaz.¹ Zira siyasette birlik, beraberinde belli şartlanmışlıkları, zorunlulukları ve baskıyı beraberinde getirir. Bu ise tek tip insan tek tip düşünce, tek tip hayatı üretir. Bunun insan tabiatına aykırı olduğu aşikardır.

Mutluluk, siyasi nizama bağlı olduğu için siyaset ile ahlak arasını ayırmak mümkün değildir. Ahlak güzel davranışların sebeplerini bilme kudreti ile iyi şeyleri insan için meleke haline getirirken, siyasette halk için iyi olan işlerin bilgisini, bu bilginin onlara kazandırılmasını ve korunmasını sağlar.

Siyaset, ülkenin iyiliğinin, toplumsal uyumun ve düzenin gözetilmesi demektir. Genelde Müslüman filozofların siyaset sorununa bakışı evrensel öze yöneliktir. İktidarda bir azınlığın mı ya da bir çoğunluğun mu olacağının önemi yoktur; çünkü ahlaksal doğrular sayısal olarak saptanamaz. Önemli olan iktidarda kim bulunursa bulunsun, gerçekte bilginin, erdem, adaletin, doğruluğun hüküm sürmesidir.

Eski Yunan'da ahlak ile siyaset, bir bakıma birbirlerinden soyutlanamayacak bir bütün oluşturuyordu.² Onlara göre siyaset insanların iyiliğini amaçlayan katılımcı faaliyet idi ve bireysel mutluluk toplumsal mutluluktan ayrı düşünülemezdi. Bu nedenle birey, herşeyden önce bir parçası olduğu bütünü mutluluğunu gözetmeli ve Polis'ine özen göstermeli idi.

Aristoteles (Erdem) etiğinde kendini gerçekleştirme, benin, düşünce, his ve eylem olarak gelişmesini amaçlar. Bu da insan tabiatındaki kapasitelerin ahenkli gelişimi anlamına gelir. Bu durum, çeşitli kişiler tarafından mükemmellik, eudaimonizm, enejizm şeklinde adlandırılmıştır.³ Erdem etiği, temelde bireyin yararına vesile olan davranışla bireyin ait olduğu toplumu ayakta tutmak için gerekli davranış arasında sistematik bir birleşme olduğunu önceden varsayar.

1 Ahmet Akbulut, "Kur'an'ı Kerim açısından Egemenlik Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*.

C. 8, s. 3-4, 1995, s. 158.

2 M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*. Ankara, 1989, s. 107.

3 H.H. Titus, *Ethics for Today*. New York, 1947, s. 184.

Bu ise söz konusu etiğe tabi olan bireylerin kimliğine dair bir varsayım tarafından sağlanır. Sözgelimi Aristocu etik, Yunan kent devletinin yurttaşlarına seslenir. Bu anlamda erdem etiğinde bireyin kimliğinin, bu bireyin kendi kendisinin en temelde ne olduğuna dair anlayışının bu siyasal yapıya üye olması tarafından verildiği varsayılır. Böyle bir birey için iyi yaşamak, mutlu olmak, bir yurttaş olmakla ilintilendirilen faaliyetleri, yani toplumsal hayatı ayakta tutan faaliyetleri yerine getirmekle gerçekleşir. Bu bağlamda ahlaki fail tekinin kimliği, birey ile toplumsal iyi arasında bir uyum olmasını sağlama bağlar. Nitekim Aristoteles etiğinin tavsiye ettiği iyi yaşamının yolu budur. Eğer birey bu tavsiyeye uyar ve yargılama yetisine başvurarak eylerse bireysel varoluşunun amacı olan mutluluğa (eudaimonia) erişir. Diğer bir ifadeyle birey eksiksiz bir insani varoluşu oluşturan faaliyetlerden sorumlu ve bunlara katılmalıdır. Bu şekilde toplum da ayakta tutulacaktır.

Gerek erdem etiğinde ve gerekse erdem etiğini temel alan İslam ahlakındaki bu durum ile modern kamusal dünyada durum oldukça farklıdır. Modern dünyada etik bireyi hedef alan, onu ön plana çıkaran ve onun yararını gözetken bir formdadır. Burada bireyin yararı, kendisinin varolduğu toplumun yararından kavramsal olarak uzaktır. Birey kendi yararı peşinde koşarken, toplam toplumsal yarara katkıda bulunabilir, ama bu yalnızca dolaylı olarak söz konusudur. Yani toplumsal yarara katkıda bulunması kendi mutluluğunun parçasını oluşturmaz. Sözgelimi vergi kaçırarak veya yasa dışı ticaret yapanlar yaptıkları iş toplumunun zararına olsa da onları, iyi yaşayan insanlar olarak düşünmekte kavramsal bir güçlük çekmeyiz. Kamusal hayatta bireysel kimlik, özgül bir toplumsal rol tarafından ya da belli faaliyetleri yürütmekle oluşturulmaz. Nitekim bireylerin kendi mutluluklarını nasıl gerçekleştirebilecekleri hususunda birtakım dizginler koymaya ihtiyaç duyulur ve ahlakın nasıl iyi yaşanacağına dair bir tavsiye biçimine değil, bir ödev biçimine bürünmesi gerekir.¹

Bu noktada erdem etiği bireysel güdülenim ile toplam toplumsal sonuç arasında bir sürekliliği varsayarken bunun gerçekleşmesi modern dünyada imkansız değilse de zorlaşmıştır. Diyelim ki belli bir birey, toplam toplumsal iyiyi gizemli bir şekilde kendi amacı olarak bellemiş olsun. Böyle bir bireyin gerçekleştireceği yarar elbette toplam toplumsal iyiye katkıda bulunur. Ama sözgelimi şirketten bir şeyler çalan bir kişiyle mülkiyet kurumu çökmeyecek, belki bu şirket onun neden olduğu kaybı hissetmeyecek, hatta belki de çalmak bu kimsenin başka bir toplumsal yarara katkıda bulunmasını sağlayacaktır. Burada sorun olan, bireylerin gereken faaliyetleri yerine getirirken kimliklerini ifade etmesi modern kamusal alanda bulunmaz.² Yani erdem ahlaki kavram olarak görünmesi ancak aynı zamanda bir ahlaki kimlik olan bir toplumsal kimlik varsayımıyla mümkündür. Bunun geçmişte uygulanımı tüm üyelerin paylaştığı bir Tanrıya ve bir kurtuluşa tabi olmak kimliği ile gerçekleşmiştir.

Bugün kapitalist değerlerin hakim olduğu bir ortamda erdem etiğinin uy-

1 Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*. Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, 1993, s. 85-86.

2 Ross Poole, s. 87.

gulanması hayli zor gözüküyor. Zira Aristoteles'in de, geçmiş teokratik yapıdaki devletlerinde toplum anlayışlarının sınırlı ve homojen yapıdaki karakteri, bunun yanısıra bireye yüklenen kimliğin kabullenilmesi; yani onun seçim meselesi olmaması ve bugüne nazaran daha az özgürlükçü olması bugün için söz konusu değildir. Nitekim modern dünya, bu kısıtlayıcı etikleri kaldırarak bir anlamda erdem etiğinin cazibesini ortadan kaldırmıştır. Değerlerin ve anlamların insan tarafından yaratıldığı "büyüsünden arındırılmış" bir dünyada hemen hemen herşey kapitalist piyasa ilişkilerinin ortaya çıkardığı iktidar ve tüketim ile değerlendirilmektedir.

Belli bir ahlak, belli bir toplumsal hayat biçiminin gerektirdiklerini ifade eder. Bu ahlak, toplumun üyelerine seslenen ve işlevi toplumsal hayat biçimiyle uyumlu olacak şekilde davranışlara rehberlik edecektir. Modern dünyada, kendimizi, içinde varolduğumuz toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak bir kimliğe sahipmiş gibi düşünmeye teşvik ediliz; o nedenle toplumun sesi bizim sesimiz değildir. Ahlakın girişimi için ölümcül olan işte bu dışsallıktır, ahlakın öteki olma halidir. Dışsal olan bir ahlak, niçin onun emrettiği tarzlar da davranmamız gerektiği konusunda biçim için bir neden oluşturabilecek bir neden sağlayamaz. Onun sesini duyabiliriz ama niçin itaat etmemiz gerektiğini bilemeyiz. Bu nedenle ahlak bir taleptir, bir neden değil ve bizim ahlaki hayatımız benliklerimiz arasındaki ve içindeki çatışmadan ibarettir.

Kimliklerimizi içinde varolduğumuz toplumsal ilişkiler şebekesi yoluyla oluşturulduğunu düşünmeye teşvik edildiği bir toplumda yaşasaydık, daha bütünlüklü bir ahlak anlayışımız olabilirdi. Modern dünyada ödev biçimine bürünmüş, hak ve ödev sorunları üzerinde yoğurulmuş ve ahlakın gereklilikleri dışsal kısıtlayıcılar olmuş marjinalleşmiş bir ahlak, bütünlüklü bir ahlak arayışımızın önüne geçemez. Ahlak mutluluk olarak isteyebileceğimiz şey ile toplumsal varoluş biçimini yeniden üretmek için gereken şey arasında birliktelik olmasını gerekli kılar. Ancak o zaman yapmamız gerekeni yapmak için yeterli nedenimiz olacaktır.

Hem akla dayanan bireylerin onayını alacak, hem de bir toplumsal hayat biçiminin koşullarını sağlayacak bir hayat tarzını belirleme görevi yıldırıcı bir görevdir. Tercih edilen hayat tarzını fiili bir şimdiden ziyade mümkün bir geleceğe yerleştirecek olsak bile bunun, insanların gelecekte varolacakları gibi değil şimdi oldukları haliyle onayını alması gerekir. Bu noktada insan doğası teorisinin yardımına başvurmak cazip gibi gelir. Belli bir insani hayat biçiminin gerçekleştirimi olduğu varsayılabilecek bir insan özü kavramı inşaa edebilirsek o vakit bu özü paylaşanların niçin bu hayat biçimini yaşamaları gerektiğine dair bir neden sağlamış oluruz. Oysa hümanist açıklama mutsuzluğun insani doğamız ile toplumsal varoluşumuz arasındaki çatışmadan doğduğunu ileri sürer.

Modern toplumsal hayat, kendi çelişkilerini içinde barındırır. Birbiriyle uyuşmayan arzular dizisi ve tatmin edilmesi mümkün olmayan arzular doğurur. Daha temelde belli bir bireysel kimlik kavramı yaratır ve bu kimliği ayakta tutmak için zaruri kaynakları sağlamaz. Modern dünya egemen bireyin etrafında

dönüyorsa da bireyin egemenlik koşullarını imha etmiştir. Eğer içinde olduğumuz düş kırıklığını kaçınılmaz kılan ve kimliğimizi tehdit eden koşulların tam da rasyonel bir ahlaki pratiği imkansız kılan koşullar olduğu görülürse, o vakit içinde ahlakın mümkün olacağı bir toplumu arzulamak için bir nedenimiz var demektir.¹

Modern hayatın nihilistik eğilimlerine karşı MacIntyre² gibi modern hayatın baskılarına direnen geçmiş cemaatlerin canlandırılmasına çalışmalı, bireyler olarak hayatlarımızı anlamlı kılmaya başlamak için ihtiyaç duyduğumuz kaynakları modernlik tarafından henüz bütün bütüne yutulmamış geçmişin çeşitli kalıntılarında, "karakteristik olarak modern ve bireyci kavramların yanbaşıında hala bulunan... geleneğin parçalarında" ve özellikle de "geçmişle tarihsel bağları güçlü kalan belli cemaatlerin" hayatlarında bulmalıyız. Geçmişin yeniden keşfinin, yitirilen yeniden keşfetmenin belki geleceğimize olmasa bile, dehşetli ve karanlık bir "şimdi" den daha zengin bir alana kaçmak şeklinde bir yorum olduğu kanaatindeyiz. Aslında bu çabalar nostalji şeklinde, yetişkinliğin gerçeklerinden kaçan bir çocuk özlemi olarak da anlaşılmalıdır. Bu noktada ahlaki kesinliğin mümkün olduğu bir geçmişe duyulan nostaljinin çekim alanına kapılmamak, modernlikten duyulabilecek bir tiksinti olarak meseleye yaklaşmamak sorunları gerçekçi bir platformda ele almak gerekmektedir.

1 Rooss Poole, s. 191.

2 A. MacIntyre, *After Virtue*, s. 218; 219.

İSLAM MANTIK KÜLLİYATININ TEŞEKKÜLÜ

İsmail Köz*

İslam Mantıkçıları adı İslam kültür dünyasında yetişerek Aristo mantığını incelemiş ve bu konuda eserler vermiş müslüman filozof ve düşünürleri ifade etmektedir. İslam mantık tarihi çalışan bazı batılı araştırmacıların ısrarla Arap mantığı, Arap mantıkçıları tabirini kullandıklarını görüyoruz.¹ Oysa İslam mantıkçılarının çoğunluğu Arap değildir; Türk mantıkçılarının da özellikle Farabi ve İbn Sina gibi mantıkçıların İslam mantık çalışmalarında çok büyük rolü vardır. Bu nedenle İslam mantık tarihinin gelişmesinde Türk mantıkçılarının rolü inkar edilemez. Aslında bu isimlendirme büyük ölçüde felsefe ve mantık metinlerinin Arapça olmasına dayanmaktadır; halbuki, M.Tara Chand, A. Moin, H.Corbis, Van den Bergh, L.Gardet ve Macit Fahri gibi kimselere göre felsefi metinlerin yazıldığı dil önemli değildir.² Kaldı ki felsefi metinlerin çoğunluğu Arapça yazılmışsa da Farsça ve Türkçe gibi diğer dillerde de oldukça fazla sayıda metinler vardır. Diğer yandan İslam filozoflarının sayıca çoğunluğu Arapça yazmış olsalar da hepsi Arap ırkından değildir. Buna rağmen her nedense ısrarla Arap mantığı ve Arap mantıkçıları tabiri kullanılmıştır. Halbuki bu adlandırmanın hem dar hem de mantık ilminin ancak İslamiyet'ten sonra iyice tanınması bakımından "İslam mantığı" şeklinde olması daha doğrudur.³ İslam mantığı tabirinin kapsamı daha doğru ve gerçekçidir. Çünkü bu mantıkla uğraşanlar ister Arap, ister Türk, ister İranlı olsun, diğer yandan ister Arapça, ister Türkçe isterse Farsça yazsınlar İslam mantığı tabiri kendine has bir özelliği ve tarihi gelişimi bulunan bir mantık geleneğini ifade eder.⁴

Mantığın kurulması ve geliştirilmesi konusunda İslam mantıkçılarının rolünü incelemeyen önce şu gerçeği belirtmelidir ki,gerek İslam dünyasında gerekse batıda asırlar boyunca hakim olmuş mantık Aristo mantığıdır. İslam mantıkçıları bu mantık üzerinde çalışmışlar ve onu işlemişlerdir. İslam kültür

* Araş. Gör., A.Ü. İlahiyat Fakültesi.

1 Bkz Rescher, Nicholes, *Studies in The History of Arabic Logic*. Pittsburg, Ocak- 1963, s. 13-16.

2 Bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara 1997, s. 2-3.

3 Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*. C. I-II, İstanbul 1969, s.XVI

4 Bkz. Bayraktar, Mehmet, A.g.e., s. 3.

dünyasında mantık çalışmaları Aristo'nun eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesi ile başlamıştır. Tercümelerle başlayan Aristo mantığına karşı ilgi gittikçe artmış, mantık kitaplarının defalarca tefsir ve şerhi yapılmış¹; böylelikle de İslam mantığı diye isimlendirebileceğimiz bir mantık külliyyatı meydana getirilmiştir

Başlangıçta Müslümanlar Yunanca'yı bilmediğinden Yunan felsefesini ve mantığını tercümelerle tanıyıp öğrendiler. Yunanca'dan Süryanice'ye, Süryanice'den de Arapça'ya çevrilen eserler Hıristiyanlar, Yahudiler, Sabîfler ve kısmen de Arap ve Türkler tarafından çevrilmiştir. Bir asırdan fazla süren tercüme faaliyeti, aynı eserin sekiz on defa tercümesi; yeni tashihler, haşiye ve şerhler sayesinde Aristo mantığı İslam düşünce dünyasına girerek sistemli bir mantık dili teşekkül etti. Zamanla Müslümanların orijinal eserler telif etmesiyle "İslam felsefe ve mantığı Yunan felsefesinin çıraklığından çıkarak şahsiyet göstermeğe muvaffak oldu".² Neticede İslam dünyasında mantığın tam Aristoteles'in anladığı şekilde bir mantık olmadığını ve farklı problemlere uygulandığını söylemek gerekmektedir.³

Mantığın kurucusu Aristoteles(M.Ö.384-323)'in eserleri günümüze çok dolaylı yollardan ve eksik gelmiştir. Bu nedenle eserlerinin aktarılması konusunda çeşitli rivayetler söz konusudur. Aristo'nun bütün eserleri elyazmaları halinde öğrencisi Theophrastos'a miras kalmış, o da bunları öğrencisi Neleus'a bırakmıştır. Neleus bu kitapları memleketi Skepsis'e(Kurşunlutepe) getirerek kitap toplamaya çok meraklı olan Pergamos kiralından saklamak amacıyla, daha sonra iki yüzyıl saklı kalacağı bir depoya koymuştur. Aristo'nun bu eserleri M.Ö I. Yüzyılda Teos'lu Apellikon adlı bir kütüphaneci tarafından bulunduktan sonra incelenmek üzere Atina'ya gönderilmiştir . M.Ö.86 yılında Romalılar Atina'yı ele geçirince Sylla adlı bir kişi eserleri, yayınlanmak üzere Roma'ya göndermiştir. Burada Tyrannion adlı bir dil bilimcinin kontrol ettiği eserler, M.Ö.70 yıllarında o zamanki Aristoteles okulunun başında bulunan Andronikos tarafından bir katalogla yayınlanmıştır. Öyleyse büyük bir olasılıkla M.Ö.I.Yüzyıldan bugün elimizde bulunan "Corpus Aristotelicum" temel kaynak olmuş, çeşitli yazarlarca adları bize aktarılan kaynaklar da yavaş yavaş tarih içinde kaybolmaya yüz tutmuştur.⁴

Aristo mantığının aktarılmasında bundan sonra katkısı olanları şöyle sıralayabiliriz: M.Ö.I.Yüzyılda Çiçero(106-43) Yunan felsefesini Latince ifade etmek istemiştir. Mantığın gelişmesinde orijinal katkı sağlamamakla birlikte onun asıl hizmeti Yunanca mantık terimlerinin latince karşılıklarını bulmak olmuştur. Milattan sonra II. Yüzyılda mantıkla ilgili Latince küçük bir mantık kitabına sahibiz. Bu kitap Aristoteles ve Stoa mantık anlayışlarının bir karşılaştırmasını yapıyor. II. Yüzyılda mantık hakkında eser veren en önemli kişi

1 Öner, Necati, *Klasik Mantık*. 6. bsk. Ankara 1991, s. 6.

2 Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*. İstanbul 1942, s. 80-81.

3 Ural, Şafak, *Temel Mantık*. İstanbul 1985, s. 36.

4 Babur, Saffet, 'Aristo'nun Yapıtları Üzerine', *Hacettepe Üniversitesi Ed. Fak. Derg.*, C.6, sayı: 1-2, Aralık 1989, s. 85.

fizikçi ve tıpcı Galen(129-199)dir. Mantık konularını Aristocu bir anlayışla işleyen Galen, hem Aristocu hem de Stoacı okulların teknik terimlerini de kullanmıştır. Galen Aristoteles'in "Kategorik Kıyas"ı ile Stoacıların "Hypothetic Kıyas"larını değerlendirirken kategorik kıyasın tabii düzene daha uygun olduğunu kabul eder. Çünkü Aristoteles'in mantığı geometrik ispatlamalarla da ilgili olarak görülürken Stoa mantığı ise sadece metafizik problemleri çözmek için kullanılan diyalektikle ilgili olarak görülmüştür.¹

İslam mantıkçılarının Galen'in mantık görüşlerini bir şekilde öğrendiklerini görüyoruz, çünkü onlar Stoa mantığının ele aldığı konulara, mesela şartlı kıyaslar, modalite teorisi gibi bazı konularda görüşlerine de yer vermişlerdir. Halbuki Aristo şartlı önermelere temas ederken şartlı kıyaslara pek itibar etmemiştir. Buna rağmen Stoa mantığı ile ilgili çalışmalar geleneksel Aristoteles mantığı içerisinde kalmıştır.

Milattan sonra III. Yüzyılın başlarında Aristo mantığı konusunda önemli bilgiler veren Sextus Empiricus ve Aphrodisias (Aydın-Geyre Köyü)lı Alexander'ı görüyoruz. Sextus şüpheci bir filozoftur. Aristocu ve Stoacı mantık anlayışını değerlendirirken tarafsız kalmıştır. Alexander ise Aristo taraftarıdır ve onun eserlerine şerh yazanların en önemlisidir. Alexander ayrıca Stoacı doktrinin en keskin ve tam bir tenkidini de yapmıştır. Sextus'un ortaçağ mantığının gelişmesinde doğrudan etkisi vardır. Çünkü onun eserleri Megara ve Stoacı mantık hakkında güvenilir bilgiler ihtiva etmektedir. Alexander'in etkisi de çok önemlidir. Onun tefsir ve şerhleri daha sonraki filozoflar tarafından kullanılmıştır.²

Yeni Eflatuncu şarihlerden olan Alexander d' Aphrodise'in Arapça'ya çevrilen eserleri, sadece kendi felsefesi olan Yeni-Eflatunculuğun ve Aristoculuğun yayılmasını sağlamadı aynı zamanda çoğu kez tenkide çalıştığı Stoacılık ve Epikürcülüğün de tanınmasını sağladı. Alexander bilhassa mantık konusunda Müslüman filozof ve mantıkçıları etkilemiştir. Mantık'ın felsefenin bir disiplini değil, bir alet olması fikrini Kindi, Farabi, İbn Sina ve diğerleri ondan almışlardır. Aristo'nun mantık kitaplarını, bugün bilinen sırasıyla ilk tasnif eden yine odur. Ondan sonra Ammonius ve Simplicius, Poetic ve Retoriki Organon'a eklemişlerdir. Ammonius ayrıca Porphyrios'un İsağojisini Organon'un başına yerleştirmiştir. Daha sonraki müslüman ve batılı mantıkçılar da genelde onların bu tasnifini esas almışlardır.³

Aristo mantığı önce İskenderiye'de sonra Miladi V. ve VIII. Asırlar arasında Süryanilerde ele alınmış; nihayet VIII. Yüzyılda başlayan İslam devresi tercüme faaliyetleri sayesinde Müslüman filozoflar tarafından işlenerek geliştirilmiş ve X. Asırda da en yüksek olgunluğuna ulaşmıştır.⁴ Gerçekten de İslam mantıkçısı Farabi'nin bizzat kendisinin mantık tarihini gelişme dönemleri itibariyle tasnifi

1 Kneale, William and Martha. *The Development of Logic*, Oxford-?, s. 183.

2 Kneale, William, A.g.e., s. 186.

3 Bayraktar Mehmet, A.g.e., s. 59.

4 Keklik, Nihat, A.g.e., s. 48.

dikkate şayan bir özellik arz etmektedir. Rescher'e göre Farabi Mantık'ın gelişmesini beş dönemde ele almaktadır. Bu dönemler sırasıyla şunlardır: I. Erken Yunan Dönemi. Bu dönem Aristo ve ilk takipçilerini içine alır. II .Dönem: İskenderiye* dönemi. III. Dönem Hıristiyanlık gelinceye kadarki Roma Hakimiyeti dönemi. IV. Dönem İslam gelinceye kadarki Hıristiyan üstünlüğü dönemi. V. Dönem de İslami dönemdir.¹

Mantığın kurucusu Aristoteles "Organon" adı altında yazdığı altı kitapta mantık konularını incelemiştir. Altı kitap şunlardan ibarettir: Kategoriler**, Önermeler, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler ve Sofistik Deliller. Aristo bu kitaplarda kavramlar, hükümler, akilyürütmeler ve çeşitli ispat şekilleri üzerinde durmaktadır.² Aristo'nun "Organon"u zamanımıza kadar kalmış olan suri (formel) mantığa ait en mükemmel eserdir. Sistem dahilinde yazılan bu eser düşüncenin genel kanunlarından ve şekillerinden söz eder.³ Aristo'nun eserleri üzerinde kronolojik değil de metin analizi bakımından temel araştırmalar yapmış olan Immanuel Bekker mantık kitaplarının yazılışını en başa yerleştirmektedir. Bu tutum yerinde görünüyor, çünkü onun için mantık bir alettir(organon); öteki bilimler için bir giriştir. Bu görüşten hareketle de mantık kitaplarının tümünü "Organon" başlığı altında toplamak akla uygundur. Nitekim Aristo'ya ait olmayan bu başlık geleneksel olarak kolayca kabul edilmiştir. Zaten mantık kitapları içerisinde yalnızca "Topika" ile "Analytika" adlarının ona ait olduğu savunulmuş, "Kategori" ile "Peri Hermeneias" adlarını Andronikos'dan daha eski bir yayıncının koyduğu düşünülmüştür. Kategori adının ona ait olduğunu savunanlar da vardır.⁴ Aristoteles'in ölümünden sonra eserleri, öğrencileri tarafından toplanıp tasnif edilmiştir. Bu tasnif işinde en önde gelen kişi kendisinden sonra Lisenin başına geçen Theophrastus'tur. Mesela Theophrastus, kıyasın birinci şekline beş indirekt (dolaylı- IV. Şekil) modları ilave etmiş, bunun yanında modalite teorisini açıklamak için önemli katkılarda bulunmuştur. Çünkü ona göre Aristo'nun modalite teorisinde bazı güçlükler vardır.⁵ Bu öğrencilerin önemi şuradan kaynaklanmaktadır: Onlar Aristo'nun

* İskender'in adına izafetle Mısır kıyılarında kurulan bu şehir fethedilene kadar (642) on asır Grek düşüncesi ve Doğu medeniyeti arasında bir köprü vazifesi görmüş ve Grek kültürünün doğudaki merkezi haline gelmiştir. İskendireye şehri M.O. 331 senesinde kurulmuştu. Daha sonra Ptolemaisios (M. 145) zamanında bu şehre birçok bilgin, filozof ve tabip celbedilmiştir. Bu sayede büyük bir ilim ve felsefe cereyanlarına sahne olmuştur. Fakat İskenderiye'nin sistemli bir çalışma devresine girmesi için ancak miladi üçüncü asrın sonlarını beklemek gerekiyordu. İlim ve felsefe çalışmalarını esaslı bir şekilde destekleyen Laid hanedanı sayesinde M.O. ikinci asırda zaten Eflatun ve Aristo'nun bütün eserleri İskenderiye'ye nakledilmiş durumdaydı. Keklik, Nihat, A.g.e., s. 17.

1 Rescher, Nicholas, A.g.e., s. 24.

** Kategoriai için kullanılan metinler İ.S. V. yüzyıl ile : X.yüzyıl arasında yazılmış kopyalardır. Kategoriai'ı ilk kez Latinceye çeviren kişinin Marius Victorinus olduğu söylenir. Daha sonra Boethius'un 505-510 yıllarında yaptığı çeviri günümüze ulaşmıştır. Kategoriai'in Süryanice 'ye ve Arapça'ya yapılan çevirileri de bugün elimizdedir. "Peri Hermeneias" için kullanılan metinler ile çevirileri de bir iki ayırın dışında Kategoriai'ninkilerin aynıdır. Bkz. Babür, Saffet, a.g.m., s. 95.

2 Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 6.

3 Ülken, Hilmi Ziya, A.g.e. s. 32.

4 Babür, Saffet, A.g.e., s. 90.

5 Kneale, William, A.g.e., s. 100-101.

eserlerini yalnızca tasnif etmemişler, ayrıca kendileri de mantık konusunda incelemelerde bulunmuşlar, böylece de Aristo mantığının günümüze aktarılmasında çok önemli bir rol oynamışlardır.

III. yüzyılın sonlarında Aristo'nun "Organon" adlı kitabına "Eisagoge" adıyla bir giriş yazan Porphyrios'u görüyoruz. O bu kitabında, "Beş Tümel" konusunu ele almıştır. IV. Yüzyılda ise Aristo'nun Kategoriler, Önermeler ve Porphyrios'un İsağojisini Latinceye tercüme eden Marius Victorinos mantık alanında dikkati çeker. Bu retorikçi aynı zamanda Çiçero'nun "De Inventione" ve "Topica" adlı kitaplarına şerhler yapmıştır. Victorinos'un kendi eserlerinin adları ise "De Dificationibus" ve "De Syllogismis Hypotheticis"dir.¹

Aslında Antikçağ Yunan kültürü IV. Yüzyılda gerileme içindeydi.² Antikçağ sonlarındaki kavimler göçü, Roma'nın yıkılması gibi büyük tarihi sarsıntılar içinde birçok kültür değerlerinin yanında felsefe ve bilimle ilgili eserler de yok olmuştur. Bu yüzden Batı dünyası kültürece çok geri gitmiştir.³ Ortaçağın ilk yüzyılları (5.-10. yüzyıllar) Batı için kültür bakımından bir duraklama dönemidir. Buna karşılık özellikle gelişme aşamasında bulunan İslam dünyasında felsefe ve bilimde bir canlılık vardır.⁴ Gerileme döneminde mantık sahasında en önemli sima olarak Boethius'u (470-524) görüyoruz. Batı felsefesinde onun eserleri çok önemlidir. Çünkü klasik çağın sonunda eser vermiştir. Onun "Kategoriler" ve "Önermeler" in Latince tercümeleri erken ortaçağ filozoflarının elinde bulunan tek Aristo metinleriydi. Boethius, Aristocu ve Stoacı felsefe ve mantık çalışmalarına değinirken Aristoculardan yana tavır takınır. O klasik Yunan felsefesinin ortaçağa geçmesinde bir aracı durumundadır.⁵

Kneal'e göre Batı karanlık yüzyıllardan sonra kaybolmuş felsefe ve mantığı Müslümanlar sayesinde yeniden keşfetmiştir. 12. Yüzyıla kadar Batıda Aristo'nun var olan eserleri "Kategoriler" ve Önermeler Kitabıyla sınırlıydı.⁶ Ortaçağda sadece Aristo'nun "Kategoriler"i tanınıyordu; fakat kıyas teorisi (syllogism) hakkında detaylı bir bilgi yoktu. Ortaçağda "syllogistic akılıyürütme" üzerinde ilk duran Sectus Erigena (810-877)dir. 10. Yüzyılda ise Boethius'un yaptığı "Kategoriler", "Önermeler" ve "İsağoji" tercümeleri yaygın biçimde okunmağa başladı.⁷ Ortaçağ Avrupasında Aristo mantığının büyük temsilcileri olarak Albert Le Grand (1193-1280), Saint Thomas d' Aquin (1225-1274), Pierre d' Espagne (1226-1277) in adlarını sayabiliriz.⁸

Batıda ortaya çıkan mantık çalışmaları özellikle 12. yüzyıldan sonraki çalışmalar İslam mantık külliyyatının Latince'ye, İspanyolca'ya ve İtalyanca'ya çevrilmesinden sonra hız kazanmıştır.⁹ Çünkü Batılılar Aristo mantığını bir bütün halinde ancak Müslümanlardan öğrenmişlerdir. İslam mantık tarihi in-

1 A.g.e., s. 188.

2 A.g.e., s. 188.

3 Gökber, Macit, *Felsefe Tarihi*, 6. bsk. İstanbul 1990, s.158.

4 Gökberk, Macit, A.g.e. s. 165.

5 Kneale, William, A.g.e., s.189-192.

6 A.g.e., s.198.

7 A.g.e., s.199.

8 Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s.910.

9 Kneale, William, A.g.e., s.224-225.

celendiğinde Organon'un tümünün işlendiği ve buna ilaveten diğer mantık anlayışlarına özellikle Stoacı mantık anlayışına, Megara okulunun görüşlerine de yer verildiği görülecektir. Ancak onlar bu mantık görüşlerini Aristo mantığına bir katkı olarak görmüşlerdir. Şu sebeple ki, onların nazarında mantık bir bütündür ve bunlar birbirini tamamlar.

Başlangıçta Müslümanlar temel kaynaklara vakıf değildiler; onların Antik-çağ Yunan felsefesi ve Aristo mantığı ile ilk temasları Yunancayı bil-mediklerinden, dolaylı yollardan olmuştur. Bu ara dönemde, Yunan felsefe ve mantığının İslam dünyasına girişinde Süryanilerin etkin olduğu bir gerçektir.

Hıristiyanlığın Roma'da resmi din olarak kabul edilmesinden sonra, bu dinle çelişkili görülen felsefe ve felsefeyle ilgili ilimler gözden düşmüşler; Roma ve Atina felsefe mektepleri zayıflamışlardı. Buna karşılık İskenderiye Akademisi, bundan başka Antakya, Hıms ve Urfa'da Yakubiler; Nusaybin, Rakka ve Re's el-Ayn'de Nasturiler tarafından Hellenizmi işleyen felsefe mektepleri devam ettiriliyordu. Bu sonuncu mektepler özellikle Süryanilerin, sonra da Mezopotamya ve İran kültürlerinin etkisi altındaydı. Sasaniler de Hıristiyan Süryaniler gibi hellenizme ve fikri hayata çok önem vermişlerdir. Şapur tarafından Huzistan'da Cüdi-Şapur Akademisi kurulmuş; zamanla bu akademi Hellenizmin büyük merkezlerinden biri haline gelmiştir. Bizansın takibinden kaçan Nasturi alimler ve felsefeciler buraya sığınmışlardır. 529 yılında Justinianus Atina'daki Akademiyi kapattırınca buradaki putperest filozofların çoğu İran'a gelmişlerdir. Bu sırada başta Aristo'nun eserleri olmak üzere Yunanca ve Sanskritçe'den Pehlevi diline çok miktarda tercüme yapıldı. İşte bu tercüme hareketinin gelişmesine büyük katkıda bulundu. İranlıların ve Yunanlıların da bulunmasına rağmen Cüdi-Şapur Akademisinde ilmi hakimiyet Nasturi Süryanilerin elindeydi.¹

İlk mantık kitabı yazarlar, Suriyeli hıristiyanlar(Süryaniler) dir. Onların mantık çalışmaları Arap diline tercüme edilmiştir. Bu tercüme İslam mantığının gelişmesi yönünde bir hazırlık aşamasıdır. Süryani mekteplerinde "Organon"un ilk dört kitabı asıl kitapları oluşturur. Aristo'nun bu dört kitabı 9. Yüzyılın ilk yarısında Arapça'ya çevrilmiştir. Bu tercüme bazen Süryanice'den bazen de Yunanca'dan yapılmıştır. Bu tercüme yetersiz görüldüğü için daha sonra yeniden gözden geçirilmiş veya yeniden tercüme edilmiştir. Bu Arapça tercüme İlk İslam mantıkçıların zeminini oluşturmuştur.² Süryaniler özellikle mantığa çok önem vermişler ve felsefeye dair pek çok tetkik, şerh ve tercüme vücuda getirmişlerdir. Bu mantık çalışmaları orijinal olmaları bakımından değil, fakat Süryaniler'in ilerde (m. 8. yüzyıl) Müslümanlara Aristo mantığını nakletmeleri bakımından önemlidir. Oysa Müslümanlar Süryanileri zamanla bu konuda oldukça geride bırakmışlar ve büyük başarı sağlamışlardır.³

1 Şeşen, Ramazan, 'İslamda İlk Tercüme Faaliyetleri', *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. VII, sayı: 3-4, İ.Ü. Edb. Fak. Yay., İstanbul, 1979, s. 4-5.

2 Rescher, Nicholas, *Studies in The History of Logic*, s. 13-14.

3 Keklik, Nihat, *A.g.e.*, s.19.

Antikçağ Yunan mantığından Süryanca'ya ilk tercümelemeler Miladi beşinci asırda başlamaktadır. Bu dönemde "Kategoriler", "Önermeler" ve "Birinci Analitikler" in ilk kısımları ders kitabı olarak okutuluyordu. Bu arada Porphyrios'un Isagoji adlı eseri mantık derslerinde bir giriş olarak ondan hiç ayrılmıyordu.¹ Aristo felsefesi, özellikle de mantık disiplini Süryani düşünürleri daha çok cezbetmişti. Çünkü dini problemlerin kesinlik kazanması Aristo diyalektiğinin dini meselelerle birlikte yürütülmesinde görülmekteydi. Görünüşe bakılırsa Süryaniler bir müdafaa vasıtası olarak gördükleri felsefenin bilhassa mantık disiplini ile ilgilenmekteydiler. Fakat onlardaki Aristo mantığı V. ve VIII asırlar arasında tam bir sistem teşkil etmiyordu. Çünkü Kilise bütün Aristo mantığını değil de sadece Kategoriler, Önermeler ve Birinci Analitiklerin 7. bölümüne kadar olan mantık konularına izin veriyor, bundan sonrakilere ise sınırlama koyuyordu.² Bu nedenle bundan sonraki kitapların geçişi oldukça gecikmiştir. Doğu Hıristiyanları özellikle de Nesturiler İkinci Analitiklerin epistemolojisine karşı olumsuz bir tavır sergilediler. Aristo İkinci . Analitiklerde bilimsel bilginin yapısını ortaya koymağa çalışmıştır. Ancak bunu, zorunlu önermelerden oluşan dedüktif bir çıkarım biçimi içinde gerçekleştirmeğe çalışmıştır. Bu anlayış vahiy bilgisine bilimsel bilgi alanında hiçbir açık kapı bırakmadığından, diğer dini bilgi kaynaklarına bu sistem içinde yer olmadığından teolojik itirazlar söz konusu olmuştur. Bu teolojik itirazlar, zorunlu önermeler üzerine kurulu zorunlu sonuçların dedüktif çıkarım yapısına dayanan bilgi anlayışı üzerinde yoğunlaşmıştır. Halbu ki bu dedüktif akılyürütme üzerine kurulu bilgi anlayışının mantıkla ilgili araştırmaların gelişmesinde çok önemli sonuçları olmuştur. Bu durum Alexandria'daki Hıristiyan felsefecilerin ve onların Süryani takipçilerinin Birinci Analitiklerin son kısımlarına, İkinci Analitiklere ve diğer sonraki kitaplara önem vermemesine yol açmıştır. Bilindiği gibi Birinci Analitiklerin 7. bölümünden sonra modal kıyas teorisi ve özellikle de apodiktik (zorunlu) çıkarım biçimi geliştirilmeğe çalışılır. Bu apodiktik çıkarım biçimi İkinci Analitiklerde de uygulamaya sokulur.³

Hıristiyanlığın baskısı sonucu başlangıçta bütün mantık konularını ele alamayan; daha sonra Müslümanların oluşturduğu hoşgörülü ve bilimci atmosferden dolayı "Organon" un tümü üzerinde tercümelemeler ve incelemeler yapan Süryaniler, VIII. Asırdan itibaren varisi oldukları Yunan ilim ve felsefesini tümünden Arapça'ya naklettiler.⁴

İslamda Arapça'ya yapılan ilk tercümelemeler Halid b. Yezid b. Muaviye(ölm. 85 H. / 704 m.) tarafından yaptırılmıştır. Halid, İskenderiye Akademisinden Arapça bilen alimleri Dımaşk'a çağırarak kimya, tıp ve nucumla ilgili kitapları Yunanca'dan Arapça'ya çevirtmiştir. İslam dünyasında tercüme faaliyetleri Abbasiler zamanında hız kazanmıştır. Halife Ebu Cafer el- Mansur(ölm. 158 h./

1 A.g.e., s.20-21; Bayraktar, Mehmet, A.g.e., s. 34.

2 Keklik, Nihat, A.g.e., s.17.

3 Rescher, Nicholas, *Studies in The History of Arabic Logic*, s. 27.

4 A.g.e., s. 30.

775 m.) döneminden itibaren Cüdi-Şapur Akademisindeki Süryaniler, İranlılar ve daha sonra Harranlılar ve Nabatlar bu tercüme faaliyetine katıldılar. Bunlar Yunanca, Pehlevice, Hindçe(Sanskritçe), Süryanice, Nabatiçe(Babil dili) ve Kıptca'dan Arapçaya pek çok eser tercüme ettiler. Mansur devrinde kuvvetlenen tercüme hareketi Harun el- Reşid devrinde de devam etti. Bu devirde Pehlevi dilinden tercüme yapanlar arasında Ömer b. El-Ferruh el- Taberi(ölm. 200 h. / 815 m.) ile Sehl b. Harun(ölm. 215 h. / 830 m.); Yunanca'dan tercüme yapanlar arasında Yahya b. El- Batrik(ölm.200h.) bulunmaktadır. Tercüme faaliyeti Halife Memun(h. 198-218/ m. 813-833) iyice hızlandı. Bütün hicri III. Asır boyunca tercüme altın dönemini yaşadı. Nihayet Yahya b. Adi(ölm.363 h. /974 m.), İbn Zur'a ve İbn Hamman ile sona erdi.(34)

Abbasiler'de bilhassa Me'mun döneminden başlamak üzere X. Asrın sonlarına kadar birçok meşhur mütercimler yetişti. Süryanice'den, Farsça'dan veya doğrudan doğruya Yunanca'dan Arapça'ya çeşitli felsefi eserleri tercüme edecek olan mütercimler Bağdat'da bulunuyor veya orada yetişiyordu. Bağdat şehri 762 yılında Mansur tarafından inşa ettirildikten sonra, daha önce Antakya ve Harran medreselerinde Hellenistik kültürle yetişmiş, Hıristiyanlığın çeşitli mezhepleri ve Sabiiliğe mensup bir çok din ve ilim adamı özellikle Süryaniler Bağdat'a göç etmişlerdir. Önceleri yabancılar arasında eğitim dili Yunanca, Süryanice ve Farsça idi. Fakat sonra özellikle el-Mansur'un hilafeti (35)zamanında Arapça müslüman olmayan bu kimselerin de ilim dili haline dönüştü.

İlk defa halife el-Mansur(754-755) zamanında Aristo'nun Organon'unun Arapçaya tercüme edilmesi istenmiştir. Şimdi Organon'u oluşturan kitapları tercüme eden mütercimleri şöyle sıralayabiliriz: Abdullah İbn el_Mukaffa (öl.759) ve oğlu Muhammed İbn Abdullah İbn el-Mukaffa, baba oğul Kategorileri, İsgojuyi, Önermeleri, Birinci ve İkinci Analitikleri Pehlevice ve Farsça'dan tercüme etmişlerdir; İslam aleminde en büyük mütercimlerden biri olan Huneyn İbn İshak ise Kategorileri Arapça'ya tercüme etmiş, Önermeler kitabını, Birinci ve İkinci Analitiklerin bir kısmını Süryanice'ye çevirmiştir; Ondan sonra oğlu İshak İbn Huneyn (Öl.911) bazen Süryanice'den bazen de Yunanca'dan İsgoju hariç bütün mantık külliyyatını Arapça'ya tercüme etmiştir. İshak'ın Organon tercümesine el-Düstur(Ana kitap)deniyordu. Bu da diğer tercümelemelerden çok daha iyi ve sağlam olmasından ileri gelmektedir. İshak İbn Huneyn İslam aleminde ilk defa, sekiz kitaptan müteşekkil bir mantık külliyyatını meydana getirmiştir; Ebu Osman ed-Dımeşki: Müslüman bir mütercimdir, İsgoju'yi, İkinci Analitikleri, ikinci olarak Kitabü'l-Burhan adıyla ve Topikleri de Kitabü'l-Cedel adıyla tercüme etmiştir; Ebu Bişr Matta İbn Yunan (870-940) sadece bir mütercim değil aynı zamanda mantık kitapları üzerine şerhler de yazmış birisidir. O, Kategoriler, Önermeler, Birinci ve İkinci Analitikler üzerine şerhler yazmıştır. Ebu Bişr aynı zamanda Yahya İbn Adiy ve Farabi'nin de hocasıdır.

1 Şeşen, Ramazan, A.g.e., s. 11-12.

Yahya İbn Adiy (893-974) mantık sahasındaki derinliğinden dolayı kendisine el-Mantiki denmiştir. O, Kategorileri, Topikleri, Poetik'i, Soddistika'yı tercüme edip Birinci Analitikleri de şerhetmiştir. Onun öğrencisi İbn Zur'a (942-1008) da Aristo'nun kitaplarının tercümesiyle uğraşmış, hocası Yahya'nın geleneğini devam ettirmiştir.¹ IX. Asrın diğer mütercimleri arasında Abdullah b. Naima el-Hımsi, İbrahim b. Bekus el- Üşari, İbn Behriz, Sabit b. Kurre, Ebu Yahya el-Mervezi, İbrahim el- Kuveyri, Ebu İshak el- Kindi, Ahmet b.al- Tayyib es- Se-rahsi, Muhammet b. Zekeriyya er- Razi ve Kusta b. Luka el- Ba'lebekki'nin sayıldığını görüyoruz.²

İlk devirde İslam mantık tarihindeki çalışmalar Bağdat ekolüyle sınırlıyken, bir asır süren tercüme devrini müteakip orijinal incelemeler ve eserler yazılmağa başlandı. Tercüme olmayan ilk mantık çalışmaları Kindi (803-873) ile başlamıştır.³ Kindi, Aristo mantığını, İsağojiyi dışarda bırakarak sekiz kitap olarak kabul edip inceleyen müslüman mantıkçıdır. Gerçi mantık külliyyatını sekiz kitap olarak kabul eden müslüman mantıkçının Farabi olduğu fikri varsa da Kindi Farabi'den önce "Kemmiyat'u Kütüb'i Aristatilis"adlı eserinde Aristo mantığını sekiz bölümde ele almıştır.⁴ Kindi aynı zamanda Alexandre'in "Rhetorica" ve "Poetica" adlı eserlerine de şerhler yazmıştır. Bu çalışmalar Kindi'yi mantık sahasında mütercim olmanın ötesinde ilk yazar yapmıştır.⁵

İslam'dan önce Aristo'nun mantık kitapları, başına "İsağoji"nin, sonuna "Poetik" ve "Retorik"in katılmasıyla "Organon" dokuz kitaba çıkarılmıştı. Bu Rodos'lu Andronicus ve Ammonius ile başladı. Hıristiyan şarihlerde Themistius ve Jean Philopon ile devam etmişti. Kindi ve Farabi "İsağoji"yi Organon'dan çıkararak kitap sayısını sekize indirdiler ve İsağojiyi ayrı bir kitap olarak ele aldılar. Fakat kendilerinden sonra gelen İbn Sina eski Hellenistik geleneğe uyarak "İsağoji"yi tekrar mantık kitaplarına ekledi ve Organon'u dokuz kitap olarak ele aldı.⁶

İslam düşüncesinde mantığın esasını, Grek tefsircilerinin Stoacı ve Yeni-Eflatuncu temayüllerle değişmiş Aristo mantığı teşkil eder. Grek tefsircilerinin Aristo mantığında yaptıkları değişiklik o mantığın esası ile ilgili değildir. Belki o mantığa yapılan yeni ilavelerdir. İşte İslam filozofları da Aristo'nun Grek tefsircilerinin fikirlerine mantık kitaplarında yer vermişlerdir. Bu ilaveler de Aristo'nun Retorik ve Poetik adlı eserleriyle Porphyrios'un İsağoji adlı eserinin mantığın bölümleri arasında sayılmış olması ve bir de Stoacıların tasvir teorilerinin tanım teorisi içine sokulmasıyla, Aristo'nun kategorik kıyas teorisinin yanında hipotetik kıyas teorisine de yer verilmiş olmasından ibarettir.⁷

1 Keklik, Nihat, A.g.e., s. 42-47; Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, s. 81, Rescher, Nicolas, A.g.e., s. 14-15; Bingöl Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, M.E.B. Yay., İstanbul 1993, s. 8-9; Bayraktar, Mehmet, A.g.e., s. 49-51; Şeşen, Ramazan, A.g.e., s. 15.

2 İbn Nedim, *Fihrist*, C.I, s. 248 vd.; Krş. Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 9.

3 Bayraktar, Mehmet, s. 135.

4 A.g.e., s.138.

5 Rescher, Nicholas, A.g.e., s. 28.

6 A.g.e., s.142.

7 Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967.

Süryani ve Müslüman mantıkçıların “Retorika” ve “Poetika”yı Organon’a dahil etmeleri aslında Simplicius’ (533) a kadar geri gider. Kindi’ye göre Aristo mantığının asıl konusu Kıyasın incelenmesidir. Kindi’nin zamanında Süryani ve Müslüman mantıkçılar Birinci Analitiklerin 7. bölümünün sonuna (kategorik kıyasın sonuna) kadar araştırmalarını devam ettirmişlerdir. Kindi’nin farklı olan görüşü, Birinci Analitiklerin 7. bölümünün sonuna kadar olan kısmın asıl amacının kıyas olmadığı, bilakis önermelerin döndürülmesi olduğu görüşüdür. Ona göre Birinci Analitiklerin ana konusu kıyas değil, kıyasla dile getirilen delillerin döndürme ile “I. şekil kıyas”a irca edilmesidir.¹ Kindi’ye göre sekiz kitap vardır ve bunlardan ilk üçü yani “Kategoriler”, “Önermeler” ve Birinci Analitikler” en önemlileridir.² Onun mantıkla ilgili şu eserleri zikredilmektedir: Mantığa giriş ve İsağuci ile ilgili “Kitap fi Medhali’l-Mantık al- Mustavfi”, “Kitap fi’l- Medhal al- Muhtasar”, “Risale fi’l-Esma’al- Hams al-Lahika li Küll al-Makulat”, “Risale fi amel-i alet Muhricetün li al-Cevami” ile kategorilerin maksadını açılıyan “Kitap fi Kasd-i Aristotalis fi al-Makulat”, “Risale fi al-Makulat al-Aşer”. Ayrıca Kindi Birinci ve İkinci Analitikleri de şerhetmiştir. Bu konudaki eserinin adı da “Kitap fi’l-Burhani’l-Mantiki bi icazin ve ihtisarin” dir. Kindi’nin, mantığın bundan sonraki konuları hakkında da eserler verdiğini görüyoruz. Mesela bu konudaki eserinin adı “Risale fi’l-İhtisar an Hüda’i’s-Sofistaiyye”dir. Diğer taraftan “Poetika”nın bir muhtasarını da vücuda getirmiştir. Böylece M.Ö. IV. Yüzyılda Aristoteles “Organon”u ile müdevven bir şekilde ortaya konulan mantık, önce İskenderiye ve Süryanilerde ele alınmış ve nihayet Miladi VIII. Asırda başlıyan İslami devir tercüme faaliyetleri sayesinde müslüman filozoflar tarafından incelenmiştir.³

İlk devirde İslam mantık tarihi özellikle Bağdat ekolüyle daha çok Süryaniler’in mantık çalışmalarına bağlı kalmışken daha sonraki devirde özellikle Farabi devrinde, Aristo’nun mantık şarihlerinden Alexander d’ Aphrodisias, Simplicius, Ammonius gibi kimselerin çalışmaları ile, Galen’in ve az da olsa Stoacıların mantık alanındaki çalışmaları, İslamdaki mantık anlayışının gelişmesine yardımcı olmuştur.⁴

9. Yüzyılın sonunda ve 10. Yüzyıl boyunca mantık çalışmaları, Bağdad’da toplanmış Süryani mantıkçıların oluşturduğu Bağdad ekolünün elindeydi. Bu ekolün öncüsü Ebu bişr Matta İbn Yunan’dı. Takipçileri de onun öğrencileriydi.⁵ Yahya İbn Adiy’in ve Farabi’nin onun öğrencisi olduğunu daha önce belirtmiştik. Daha sonra bu Bağdat ekolüne karşı fikirler geliştirilecektir. Gerçekten de İslam felsefe ve mantığının gelişmesinin kaynağı Bağdad şehri idi. Bu konuyla ilgili Farabi’den şöyle bir rivayet nakledilir: Öğretim İskenderiye’den Antakya’ya geçti İslam’ın doğuşundan sonra, burada bir muallim kalıncaya kadar devam etti. Bu muallimden iki kişi ders aldı. Onlar be-

1 Rescher, Nicholas, A.g.e., s. 29-31.

2 A.g.e., s. 33-34.

3 Bingöl, Abdülkuddüs, A.g.e., s. 9-10.

4 Bayraktar, Mehmet, A.g.e., s. 135.

5 Rescher, Nicholas, A.g.e., s. 15.

raberindeki kitaplarla orayı terkettiler. Biri Harranlı idi diğeri Mervli idi. Mervliden de iki kişi ders aldı. Bunlardan biri İbrahim el-Mervezi diğeri ise Yuhanna İbn Haylandır. Bunların her ikisi de Bağdad'a gittiler ve oraya yerleştiler. Farabi de bu Bağdad ekolüne mensuptu. Zira kendisi mantığı özellikle "Burhan" kitabını orada bulunan Yuhanna İbn Haylan'dan okumuştur.¹

Burada şunu ifade etmeliyiz ki, Süryaniler'in Aristoculuğu ile Müslüman filozoflarının Aristoculuğu arasında çok önemli farklar vardır. Süryani mekteplerinde Aristo'nun sistemi tam teşekkül etmemişken, İslam filozofları araştırma ve inceleme bakımından onları kat kat geride bırakmışlar ve onların işlemedikleri Aristo'nun fizik, metafizik, psikoloji ve ahlakla ilgili kitaplarını da tümü ile ele almışlardır.²Burada şu karşılaştırmayı yapmak gerekmektedir: Süryaniler, yeni bir dini (Hıristiyanlık) benimseyince kültür, edebiyat, felsefe ve bilimde bir canlılık olmuş, zihinsel yeteneklerini geliştirmek için de Antikçağ Yunan medeniyetinin birikiminden istifade etmişlerdir. Fikirlerini ve yeni inançlarını geliştirmek ve savunmak için de Aristo mantığını bir metot olarak kullanmışlardır. İslam inancıyla tanışan Arap ve diğer toplumlar da bu yeni inancın verdiği heyecanla hayatlarını tanzim ederken akıl gücü ve zihin kudretlerini geliştirme konusunda o zamana kadar ki insanlığın ortaya koyduğu felsefe ve bilim verilerini elde etmede çok istekli olmuşlardır. Özellikle Aristo felsefesini ve mantığını ön planda tutmuşlar, mantığı da hem bir metod hem de dini düşüncelerini savunmada bir alet olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle İslam filozoflarının sisteminde ve daha sonra İslam düşüncesi içinde mantığın çok önemli bir yeri olmuştur.

Tercüme devrini müteakip diğer sahalarda olduğu gibi mantık sahasında da bir çok eserler telif edilmiş; Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd, Fahrüddin Razi, Seyyid Şerif gibi düşünürler mantık'ı ilmi spekülasyonlarının başlangıcı, sistemlerinin temeli saymışlardır.³ İslam düşüncesinde filozoflar gibi kelamcılar da mantığı kullanarak akli yorumlara müracaat etmişlerdir. Ayrıca şunu da ilave etmek gerekir ki, başta mutezile kelamcıları olmak üzere bazı İslam kelamcıları gerek İslam filozoflarından gerekse Aristo ve Eflatun'dan bazı meselelerde, vardığı sonuçlar farklı olsa bile etkilenmişlerdir. Bu etkiledikleri konulardan biri cedel (diyalektik) metodunun kullanılmasıdır.⁴ Hatta klasik mantığın bir konusu olan modalite teorisinin de İbn hazm vasıtasıyla İslam fihhına hükümler konusunda uyarlandığını da görebiliriz.⁵

Müslümanlar arasındaki kelami ve akli tartışmalar; diğer din mensuplarıyla özellikle Hıristiyanlarla yapılan teslisle ilgili tartışmalar; bu tartışmalarda karşı tarafın Aristo mantığını ve Antikçağ Yunan Filozoflarının fikirlerini kullanarak

1 A.g.e., s. 24; Bayraktar, Mehmet, s. 35-36.

2 Keklik, Nihat, A.g.e., s. 41-42.

3 Öner, Necati, Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, s. 7.

4 Bayraktar, Mehmet, A.g.e., s. 5.

5 Bolay, Naci, 'İbn Sina Mantığında Modal Önermeler ve Bu Önermelerin İbn Hazm Vasıtasıyla İslam Fihhına Uygulanışı', *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri 1984*, Ankara s. 207-221.

cevap vermeleri Müslümanların bilhassa mantığı iyice öğrenmelerine sebep olmuştur.¹ Daha sonra Kindi, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların mantığı daha geniş planda incelemeleri ve savunmaları ile birlikte mantık büyük bir gelişme göstermiştir.

Buraya kadar zikredilen İslam devresindeki Hıristiyan ve Müslüman mantıkçılar eserlerini ekseriya Arapça yazmışlar veyahut Yunanca eserleri Süryanice tercümelerinden veya doğrudan doğruya asıllarından Arap diline nakletmişlerdir. Bundan sonraki dönem (X.Yüzyıl) orijinal kitapların yazılmağa başlandığı İslam mantık külliyyatının teşekkül devresidir. İslam aleminde tercüme devrinden sonra mantık'a dair yeni araştırmalar Farabi ile başlar. Farabi, mantık tercümeleri ve şerhlerini incelemiş, onların eksiklerini tamamlamağa çalışmış, özellikle de Kindi'nin şerhleri üzerinde durarak bu konuda yazdığı eserlerle "Muallim"i Sani ünvanını kazanmıştır.² Mantık çalışmaları X. Asırda Ebu Nasr el-Farabi (870-950) ile en yüksek olgunluğuna erişmiştir. Farabi Aristo mantığının hemen bütün kitaplarıyla meşgul olmuştur. Aristo mantığı müstakil olarak bütün kısımlarıyla hatta bazen de Aristo'dan birçok noktalarda ayrılmak suretiyle Farabi tarafından bütün şumülü ile incelenmiştir. İbnu'l-Mukaffa, Kindi ve diğer mantıkçıların müphem bıraktıkları yahut halledemedikleri mantık problemlerini Farabi, artık müphem hiçbir nokta bırakmadan çözmüştür. Esasen bazı araştırmacılar tarafından da belirtildiği gibi mantık İslam filozoflarının elinde Aristo'dan bağımsız ve orijinal olmak bakımından en esaslı bir şekilde anlaşılmıştır.³ Farabi'nin mantık çalışmaları üzerine yapılan araştırmalar, onun Aristo'nun mantık çalışmalarını yorumladığını ve paylaştığını göstermektedir. Fakat bu iki filozofun arasında mantık problemleri ve konularının işlenişindeki paralellığe karşılık, temelde bir anlayış farkı vardır. Çünkü, Farabi, öncelikle İslamiyet'in; bunun yanında hem Hıristiyanlığın hem de Musevilğin getirdiği felsefi ve kültürel problemlerle yüz yüzedir. Ayrıca Aristo zamanında tartışılmış olan felsefe problemlerinden bazılarının Farabi döneminde güncelliğini kaybetmesi söz konusudur. Bu bakımdan aralarındaki bütün benzerliğe rağmen, Aristo mantığını farklı problemlere uygulamıştır.⁴ Farabi felsefe ve bilimin diğer disiplinlerinden çok mantık alanında gayret sarf etmiştir. O lâyıkiyle ilk mantıkçı diye isimlendirilmeyi hak ediyor. Onun eserleri bilim adamlarının ilgisini çekmiştir. Çünkü onun mantık çalışmaları, Aristo mantığının kendi yaşadığı döneme yani Bağdad'a nasıl geçtiği konusu üzerine önemli bir ışık tutmuştur.⁵ Ne var ki, Mübahat Küyel'e göre uzun yıllar Farabi'nin mantık eserlerinin Arapça asıllarından hemen hiçbiri neşredilmemiş, hatta bu yüzden İslam'da mantık hareketi en münasip örnek olan Farabi'ye göre değil, fakat İbn Sina'ya dayanılarak tetkik edil-

1 Bayraktar, Mehmet, s. 28-29.

2 Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 8; Türker, Mübahat (Küyel), 'Farabi'nin Şera'it ul-Yakini', *Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C.I, 1963'ten ayrı basım, Ankara 1984; s. 152.

3 Keklik, Nihat, *A.g.e.*, s.69.

4Ural, Şafak, *Temel Mantık*, s. 35.

5 Rescher, Nicholas, *A.g.e.*, s. 21.

mek mecburiyeti hasıl olmuştur. Halbuki Farabi, Mantık sanatının İslam aleminde gerektiği şekilde hakkıyla anlaşılmasına büyük hizmette bulunmuştur.¹ Farabi, Aristo'nun "Organon" adı altında toplanan mantık kitaplarını ya kısaltmak suretiyle toplu olarak ele almış ya onları ayrı ayrı söz konusu ederek orta muhtasarlar halinde daha geniş özetler yapmıştır; veya onları büyük ciltler tutacak şekilde birer birer şerhetmiştir.² Buna rağmen, Rescher diyor ki, Farabi mantığı kitapların ve belgelerin bir konusu olarak görmüyor, sadece mantık konusunda uzmanlaşma ve inceleme yapmanın yaşayan sözlü bir geleneği olarak görüyor. Bu bakış açısına göre mantık hocadan öğrencilerine sözlü gelenekle devrederek geçen özel yaşayan bir disiplindir. Bu gelenekte öğrenciler hocalarının nezaretinde temel metinleri okurlar.³

Bu fikre katılmak mümkün değildir. Çünkü, özellikle Farabi söz konusu olunca mantığı sadece sözlü bir gelenek olarak telakki etmek gerçeğe uygun değildir. Çünkü Farabi, mantığı bir bilim dalı olarak görmektedir. O bilimler sınıflamasında mantığa da yer verir, şöyleki; İlimlerin konu ve elde edilişleri yönünden sınıflandırılmasında kabul ettiği bilimlerden biri de "mantık bilimi"dir. Mantık ona göre Gramer ve Linguistik; Riyaziyat(matematik), Fizik, Metafizik; Medeni ve İslami ilimler grubu içinde kendi başına ayrı bir bilimdir.⁴ O "İhsaul Ulum" adlı kitabında ilimleri ilk önce beş ana kısma böler: 1- Dil İlimi, 2- Mantık İlimi, 3- Talimi İlimler, 4- İlahiyat, 5- Teknik İlimler. Farabi bu tasnif hususunda kimseden mülhem olmamış ve tamamıyla orijinal bir düşüncesi ileri sürmüş gözüküyor.⁵

Mantıkçı Bingöl'e göre Farabi mantığı dokuz bölüm halinde inceleyen ilk filozoftur. O, bu ilmin tamamını teşkil eden dokuz kitabı şöyle isimlendiriyordu:

- 1) al-Madhal (isagoji)
- 2) al-Makulat (kategoriler)
- 3) Kitab al- İbare (peri-ermeneias)
- 4) Tahlil al- Kıyas (I.Analitikler)
- 5) Kitab al-Burhan (II:Analitikler)
- 6) Al-Cedel (topika)
- 7) Sofistika
- 8) Al-Hitabet (retorik)
- 9) Al-Şiir (poetika).⁶

Burada şunu da belirtmelidir ki, Farabi'nin mantık kitaplarını dokuz değil de sekiz olarak kabul ettiği görüşleri de vardır. Mesela Mübahat Türker(Küyel)e göre mantık kitapları Farabi'de sekiz kitaptan ibarettir ve bu konuda da İbn Rüşd

1 Türker, Mühabat, *Şerai't-ul-Yakin*, s. 153.

2 A.g.e., s. 156.

3 Rescher, Nicholas, A.g.e., s. 27.

4 Bayraktar, Mehmet, a.g.e., s.122.

5 Farabi, *Ihsaul Ulum*, s. 48-49.

6 Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 10.

onu takip etmiştir.¹

Farabi esas olarak bu kitaplardan İkinci Analitikleri yani Burhan'ı kabul eder. Diğer bölümler Burhan için yapılmıştır. Baştan üçü (Kategoriler, Önermeler, I. Analitikler) Burhan'a giriş ve hazırlıktır. Geri kalan dördü ise Burhan'ın aletleri yerini tutar ve tatbik yeridir.² Zaten Farabi'ye göre mantığın asıl gayesi Burhan'dır. Çünkü Burhan, kesin bilgiyi temin eder. İşte bu bakımdan, mantığın sekiz bölümü içinde dördüncü bölümü yani "Burhan"şeref ve mevki itibarıyla en üstün olanıdır. Mantığın geri kalan bütün bölümleri bu dördüncü bölümle bir mana ve varlık kazanırlar.³

İskenderiye mekteplerinde, Süryanilerde Birinci Analitiklerin son kısımları ile İkinci Analitiklerin üzerinde durulmadığı ve yasak olduğu düşünülürse, İslam mantıkçılarının özellikle de İkinci Analitikleri(Burhan) ön plana çıkaran Farabi'nin mantık tarihindeki önemi daha iyi anlaşılır.

Farabi'nin eserlerinin bir çoğu bu gün mevcuttur. Bizzat bizim gördüğümüz yazma eserleri şunlardır: "Risale Fi Tefsir'i Kitab'ı Medhal fi Sinaat'il-Mantık", Ayasofya K. 4839/6 numarada kayıtlı; "Mantık al-Semaniyye" Hamidiye 812'de kayıtlı. Diğer eserleri: "Kitab'ul-Burhan", "Şerhu Kitab'il-Burhan", "Şerait'ul-Yakin".

İslam mantık tarihinde mantığa ilk muntazam şeklini veren İbn Sina (370-428; M. 980-1037) dir. O, "Kaside Fi'l-Mantık", "eş-Şifa", "en-Necat", "el-İşarat ve't-Tenbihat" adlı eserlerinin birer mühim bahsini mantık hakkındaki tetkiklerine ayırmıştır.⁴ İbn Sina ilk önce, Buhara'da Ebu Abdullah en-Natili isminde bir filozoftan "İsagoji"yi okumuştur.⁵ Kindi ve Farabi "İsagoji"yi ayrı bir kitap olarak görüp Organon'dan çıkararak mantık kitaplarını sekize indirirken, İbn Sina, eski Hellenistik geleneğe uyarak "İsagoji"yi tekrar mantık kitaplarına ekledi ve "Organon"u dokuz kitap olarak ele aldı.⁶ Ayrıca Farabi'de dağınık bir halde bulunan mantık onda derlenmiş, toplanmış ve ilk muntazam şeklini almıştır. Bu nedenle Farabi'den sonra en önemli İslam mantıkçısı olarak İbn Sina'yi görüyoruz.⁷

İbn Sina Aristo mantığını savunmuşsa da Aristo'nun Yunan tefsircilerinin eserlerini de okumuş, tanım teorisinde Sokrat, Eflatun ve Calinos'tan da istifade etmiş; hüküm mantığında Stoacıların fikirlerine de yer vermiştir.⁸ İbn Sina Yeni-Eflatuncu Alexahdre d'Aphrodise gibi ve Plutarque gibi diğer bazı düşünürlerle birlikte mantığı bir alet olarak görmüştür. Buna bağlı olarak ken-

1 Küyel, Mübahat, *Şerait'ul-Yakin*, s.157

2 Öner, Necati, *A.g.e.*, s. 9.

3 Türker, Mübahat, *A.g.e.*, s. 161.

4 Ülken Hilmi, Ziya, *Mantık Tarihi*, s. 82-83.

5 Bayraktar, Mehmet, *A.g.e.*, s. 193.

6 Ömer, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s.8; Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 11; Krş. Bayraktar, Mehmet, *A.g.e.*, s. 142

7 Öner, Necati, *A.g.e.*, s. 8.

8 Ülken, Hilmi, Ziya, *Mantık Tarihi*, s. 98-101.

disinden sonra genel olarak mantık daha çok bir alet olarak görülmüştür.¹ İbn Sina ile birlikte Aristo mantığı bazı Stoacı etkilerle muhteva bakımından daha da zenginleşti ve derinleşti.² İbn Sina'nın mantık kitaplarını İsağojî, Kategoriler, Önermeler, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik Detillerin Çürütülmesi, Retorika ve Poetica şeklinde sıralamasında Aristoteles'in payının olduğu şüphelidir. Bu sırayı tanzim eden Alexandre d' Aphrodisia ile Aristo'nun daha sonraki talebeleriydi. Ancak Alexandre, "Retorika" ve "Poetika"yı "Organon"a dahil etmediği halde Ammonios ve Simplicius dahil ediyorlardı. "Organon"un Arapça tercümesinin şimdiye kadar bilinen, en eski olduğu zannedilen Paris (B. N, a. f. 882) yazma nüshası da yine dokuz kitap ihtiva etmektedir. Bir başka yazma nüsha ise beş kitap ihtiva etmektedir.³

Diğer İslam mantıkçıları ile kıyaslandığında İbn Sina'nın mantık anlayışının Aristo'nun mantık anlayışından biraz farklı olduğu çok daha bariz bir şekilde ortaya çıkar. İbn Sina Aristoteles'in mantığını farklı problemlere uygulamakla kalmamış, mantığı onun anlayışına karşı bir şekilde yorumlamış, hatta Stoacılardan da bazı öğeler almıştır.⁴

İbn Sina XI. Yüzyılın ilk çeyreğinin en orijinal ve verimli mantıkçısıdır. Mantık alanında hatırı sayılır yenilikler getirmiştir. O, Bağdad ekolüne çok şey borçlu olmasına rağmen bu ekole hiç katkıda bulunmamış bilakis mantığı Aristocu metinlerin bir araştırması olarak ele alan Bağdad ekolünü tenkit etmiştir. Artık İbn Sina ve onun hakim olduğu mantık geleneği için bir mantık kitabı Aristo'un kitaplarının şerhi değil, bağımsız, kendi kendine yeterli ayrı özel bir kitaptır. Bu bağımsız çalışmalar da kendi tarzını oluşturacaktır.⁵ İbn Sina mantık ve felsefe ile ilgili çalışmalarını Bağdad okulunun Batıcı yaklaşımına tam ters biçimde Doğucu bir sitle ortaya koyar. Bu doğu mantığı Farabi'nin tarzından ve tabiki önceki Aristoculardan farklıdır. Bu nedenle İbn Sina, mantığına Galen'den, özellikle de Stoacı kaynaklardan bazı unsurlar sokmuştur. Mesela Kategorik önermelerin yüklemine nicelleştirilmesi, şartlı önermelerin niteliği ve niceliği konusunun ayrıntılı incelenmesi ve tekil(singular)önermelerin Stoacı tarzda işlenmesi gibi.⁶ Fakat İbn Sina'nın Bağdad ekolünü tenkidi ve Aristocu doktrinden kısmen de olsa ayrılması genel bir kabul görmüş değildir. Batı okulunun müdavimleri İbn Sina'nın bu yeni katkılarına karşı çıkmıştır. Batı okulunun en önemli temsilcileri Fahrüddin er-Razî(1148-1209) ve onun takipçileri Khunaci(1194-1249) ve Siracüddin el- Urmevi(1198-1283)dir. Bu mantıkçılar yalnızca İbn Sina'nın Aristo'dan ayrılışını etraflıca tenkit etmekle kalmadılar, aynı zamanda hem kendileri zamanında hem de kendilerinden sonraki zamanlarda da standart hale gelen temel kitaplar da yazdılar. Bu batıcı okul

1 Bayraktar, Mehmet, *A.g.e.*, s. 137.

2 *A.g.e.*, s.142.

3 Türker, Mübahat, *Şarâi'ul-Yakin*, s. 156-157; Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, s. 59.

4 Ural, Şafak, *A.g.e.*, s. 35.

5 Rescher, Nicholas, *Studies in The History of Abraic Logic*, s. 18.

6 *A.g.e.*, s.16.

tarafatlarının karşısında İbn Sina'ya dayanan Doğucular 13. yüzyıl süresince aktif olarak devam etti. Bu dönemde en önemli temsilcisi Kemaleddin İbn Yunus(1156-1242)tu. Onun bu tavrı öğrencisi el-Ebheri (1200-1264) ve Nasireddin et-Tusi(1201-1274) ve Tusi'nin öğrencileri tarafından , özellikle verimli bir mantıkçı olan al-Katibi el-Kazvini (1220-1280) tarafından benimsendi. Bu mantıkçılar, Batıcı mantık okulu tarftartarlarının fikirlerini tenkit eden ve kendi doktrinlerini ortaya koyan başlıca temel kitaplar yazdılar.¹

Bu ayırmadan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz : daha sonra gelen İslam mantıkçıları Farabi ve İbn Sina geleneğini takip etmişlerdir. Çünkü Türk-İslam dünyasında Farabi'nin ve İbn Sina'nın temsil ettiği mantık anlayışları yaygındı. XI. Asırdan sonra mantık sahasında büyük eserler verildiğini görmüyoruz. Felsefeci Bingöl'e göre "Türk-İslam dünyası X. Yüzyılda sahip olduğu bilim geleneği yanında Farabi(870-950) ve İbn Sina(980-1030)nın elinde oldukça inkişaf etmiş bir felsefe geleneğine de sahip olmuştur. Ne yazık ki, bu birinci devredeki alimlerimizin başarısı daha sonraki yüzyıllarda gösterilememiş ve sonra gelenler tarafından iyi değerlendirilememiştir."²

XI. Yüzyılın sonlarında en önemli mantıkçı olarak Gazzali(450-505;1059-1111)yi görüyoruz. Doğu ve Batı düşüncesine en az İbn Sina kadar tesir etmiş birisidir. Gazzali'yi adım adım takip etmiş bir ekol ve ona sınımsız bağlı bir öğrenci gurubu olmamasına rağmen genelde onun çizdiği yolda yürümüş birçok düşünür gurubu vardır. Bunlar daha çok yarı kalamcı ve yarı filozof kimselerdi. Başka bir deyişle filozof kelamcılardı. Bunların başında Gazzali'yi özellikle filozofları tenkit konusunda, takip eden Şehristani (1076-1153), Fahreddin Razi(1149-1209)gelir. Her ne kadar, Fahreddin Razi'de Farabi ve İbn Sina için Gazzali ve Şehristani'de olmayan bir takdir duygusu varsa da genel çizgisi itibariyle Gazzali ve Eşari dünya görüşünü benimsemiştir. Kendisinden sonra gelen birçok kelamcı mesela Kadı Siraceddin Urmevi(öl.1283), el-İci(1300-1355), Taftazani(1322-1390) ve Seyyid Şerif Cürcani(1339-1413) az çok Gazzali çizgisindedirler. Bir çok Osmanlı Türk düşünürü de metafizik konusunda yakından Gazzali'yi takip etmişlerdir .Buna rağmen Bayraktara göre XIII ve XIV. Yüzyıllarda bir dereceye kadar Nasireddin Tusi, Fahreddin Razi, İci gibi bazı kelamcılar özellikle metafizik konularda İbn Sina'cı kabul edilebilir.³ Gazzali filozofları tenkit ederken özellikle ontoloji sahasında öyle görüşler ileri sürmüştür ki, bunlar okazyonalizm, indeterminizm, konvansiyonalizm gibi modern felsefede işlenen görüşlerden başka bir şey değildir.⁴

Gazzali Hicri beşinci asırda mantığı felsefenin, ilmin başlangıcı olarak görüp "Miyar'ul-İlm" ve "Kitab'u Mihakk'ın-Nazar fi'l-Mantık ve'l-Usul" adlı kitaplar yazarak mantığı İslam düşüncesinin vaz geçilmez bir düsturu olarak yerleştirdi. Mantık karşıtı tavrılara karşı mantığı savunmuştur. "Mantık Bil-

1 Rescher, Nicholas, *Studies in The History of Arabic*, s. 18.

2 Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi İsmail*, Kült ve Tur. Bak. Yay., Ankara 1988, s. 16.

3 Bayraktar, Mehmet, *A.g.e.*, s.195-213.

4 *A.g.e.*, s. 7.

meyenin İlmine Güven Olmaz"¹ diyerek mantığın genel kabul görmesine vesile olmuştur.

Aslında mantık ilminin genel kabul görmesi mantık kitaplarının Arapça'ya tercümesinden yaklaşık olarak iki buçuk asır sonra gerçekleşmiştir. Bu süre zarfında, mantık'ın kullanılmasında bir mahzurun bulunup bulunmadığı tartışmaları devam etmiştir. Bununla birlikte mantık ilminin her geçen gün biraz daha açıklık kazanarak iyice öğrenilmesi de bu dönemde olmuştur.² Bu süre zarfında, İslam dünyasında mantık bilimi aleyhinde bazı fikirler de belirmiştir. İbn Salah(Ö.M. 1276) ve el-Nevevi(Ö.M. 1277) gibi hadisçiler, mantık ile uğraşmayı haram kıldılar. Ehli Sünnet bilginleri arasında mantık karşıtlığı yaygınlaştı. Bu hadisçilerin yanında Ebu Hasan Eşari, Abu Bekir Bakillani ve Ebu İshak İsfarayini gibi kelamcılar da mantığa karşı tavır aldılar. Bu karşıtlığın sebebi olarak da mütekelliminin dini akideleri müdafaa için ileri sürdükları delillerin mantık delilleri tarafından çürütülmesi gösteriliyordu. Çünkü onlara göre delilin çürütülmesinden medlulun da çürütülmesi gerekiyordu. Bu kanaate göre mantık, mütekellimlerin delillerini çürütürken asıl dini inançları da çürütmüş sayılırdı. Bunun için eski kelamcılar(mütekaddimin) mantıkla meşgul olmayı ve mantığı cerh ve iptal edeceği delile göre bid'at veya küfr saymışlardır.³

Mütekaddimin(eskiler) adını alan Gazzali(Ö. H. 505- M. 1111)'den önceki kelamcıların, mantık'ı benimsemedikleri gibi tenkit etmek için kitaplar dahi yazdıkları belirtilir. Bu kelamcıların başında Ebu Bekir Bakillani ve İbnu'n-Nevbahti zikredilir. Mantıkçı Tahir Yaren'e göre mütekaddiminin gerçekten mantığa karşı olduğu doğru değildir; bu fikir aslında önceki kelamcılar ile sonraki kelamcıların farklı metotlar izlediklerini göstermek için ortaya atılmış bir iddiadır. Bu farklılığı kabul edenlere göre öncekiler ile sonrakiler arasında şu üç temel farklılık vardır: 1- Sonrakiler (müteahhirin) Mantık İlmını Benimser, 2- Delilin batıl olmasından o delille ispatı istenen şeyin de batıl olacağı görüşünü reddeder, 3- Felsefi konuları kalam konuları arasına dahil ederler. Mütekaddimin ise bu görüşlere karşı gibi gösterilir.⁴

Bazılarına göre, Gazzali'den sonra gelen "Müteahhirin"alimleri, daha önceki mantık düzeninde bazı değişiklikler yapmış⁵ iken, Öner'e göre ise İbn Sina'dan sonra yetişen mantıkçılar yazdıkları mantık kitaplarında bu değişiklikleri yapmışlardır.⁶ Yapılan bu değişikliklere gelince, Tanım bahsinin Burhan kısmından çıkarılarak beş tümele ilave edildiğini; Kategoriler konusunun mantık konuları arasından çıkarıldığını; bunun yanında Önermeler

1 es. Saidi Abdul Müteal, *Tecdidu İlmü'l-Manuk Fi Şerhi'l-Hubeyşi ale't-Tehzib*, 3. Bsk., Kahire, s. 7.

2 Yaren, Mehmet Tahir, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler* (Doktora Tezi), Ankara 1982, s. 12.

3 Öner, Necat, *Klasik Mantık*, s. 8-9.

4 Yaren, Tahir, *A.g.e.*, s.29-31.

5 es. Saidi, Abdul Müteal, *A.g.e.*, s. 7.

6 Öner, Necati, *A.g.e.*, s. 9.

konusuna delalet ve aks konusunun sokulduğunu; daha sonra da kıyas konusunda genel olarak sonuç veren kıyas şekilleri ile ilgilenilerek, kıyasın maddelerinin (Beş sanat: Burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata) ihmal edildiğini görürüz.¹ Hatta bundan da öte mantık kitaplarının başına mukaddime ilave etme geleneği de oluşturulmuştur. Bu mukaddimede mantık, ilimler için bir elet olarak değil de, asıl bir fen olarak kabul edilmiştir. Bunu ilk yapan kişi (H.VI. Yüzyıl) Fahrüddin er-Razi'dir. Sonra onu 7. Asırda Efdalu'd-Din el-Hunci takip etti; onun mantık kitabının adı "Keşf'ul-Esrar"dır. Bu surette pek çok kitaplar, şerhler, haşiyeler yazıldı. Sonuçta "Mütekaddimin" mantıkçılarının eserleri ve onların metotları göz ardı edilmeğe başlandı. Bu kitapların pek çok faydası ve onlarda pek çok önemli konular olmasına rağmen, sanki hiç yokmuş gibi davranıldı.²

Zernuci(öl.1202)nin mantık kitabı, Havinci(öl.1248)nin muhtasar mantığı, Ebheri'nin(öl.1264) "İsagoji"si, Urmevi(öl.1283)nin "Metali'ul-Envar"ı ve Kati-tibi(öl.1252)nin "Şemsiyye" adlı eserleri gibi mantık kitapları ise hep İbn Sina mantığına dayanırlar.³ XII. Asır mantıkçılarından Endülüste yetişmiş ve büyük İslam filozoflarından biri olan İbn Rüşd(1126-1198)ü görüyoruz: "Kitabu'l-Külliyat", "Kitabu'z-Zaruri Fi'l- Mantık (Organon'un bütün kitaplarıyla, Por-phyrios'un "İsagoji"sinin kısaltmasıdır.), "Telhis'u Kitab'ıl-Kıyas", "Makale Fi'l-Kıyas", "el-Mesaili'l-Mühimme ala Kitab'ıl-Burhan", "Şerhu Kitab'ıl-Kıyas bi Ciheti'n-Nazari Ebi Nasr Fi Kitabihî Fi Sinaati'l-Mantık ve bi Cihet'i Aristoteles" adlı mantık kitaplarını yazdığı bilinmektedir.⁴ Bir diğer XII. Asır İslam mantıkçısı Fahreddin er-Razi(öl.1209)dir. Yunan mantığını İslam aleminde artık kilişe haline getirmiştir. "Kitab'ul-Mübeyyin Fi'l-Mantık" ve "el-Muhassa"lı adlı kitapları bilinmektedir. XII. Asrın en önemli mantıkçısı Şem-seddin es-Semerkandi(öl.1204) de "Kıstas'ul-Efkar Fi Tahkik'ıl-Esrar" adlı mantık kitabını yazmıştır. Eserleri çok okunmuş bir mantıkçıdır.⁵ Ayrıca kendisi yazdığı bu eseri "Şerhu'l-Kıstas" adıyla oldukça geniş bir şekilde şerhetmiştir. Biz yazma olan her iki kitabı da gördük. Özellikle "Şerh'ul-Kıstas"ta modalite konusunu enine boyuna fevkalade bir şekilde incelemiştir. Hatta şerh olan kitap, modal önermeler konusundan başlamaktadır. Bu nedenle biz "Şerhu'l-Kıstas"ın iki cilt olduğunu düşünmekteyiz. Ancak yaptığımız araştırmalarda buna tesadüf edemedik. "Kıstas'ul- Efkar..."ın yazma nüshası Süleymaniye kütüphanesinde Ayasofya 2565 numarada kayıtlıdır. "Şerh'ul-Kıstas"ın ise bizzat bizim gördüğümüz birkaç yazma nüshası vardır. Bunlar: Süleymaniye Fatih 3360, Laleli 2666-2667-2668; Ayasofya 2558; Amcazade Hüseyin Paşa 342 numarada kayıtlıdır. Şunu da belirtmelidir ki, XII. Yüzyılın

1 Öner, Necati, A.g.e., s. 9; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 7; Bayraktar, Mehmet, A.g.e., s. 142, es. Saidi, Abdül Mütesî, A.g.e., s. 7.

2 es, Saidi, Abdül Müteal, A.g.e., s. 7.

3 Keklik, Nihat, A.g.e., s. 59.

4 A.g.e., s. 61; Bayraktar, Mehmet, s. 260-261.

5 Keklik, Nihat, A.g.e., s. 62.

u Türk düşünce tarihinde pek az bilinen mantıkçısını ilk defa düşünce dünyamıza tanıtan mantıkçı Abdülkuddüs Bingöl olmuştur. O, yayınladığı bir makalede Şemseddin Semerkandi'nin kıyas teorisini incelemiştir.¹

XIII. Yüzyıl mantıkçıları arasında ise önde gelen mantıkçı Nasıreddin et-Tusi(1201-1274) dir. "Esasü'l-İktibas" adlı kitabı İbn Sina'ya dayanılarak yazılmıştır.² Onun ayrıca "Kitabu't-Tecrid" ve İbn Sina'nın el-İşarat ve't-Tenbihat adlı kitabının şerhi olan "Şerhu'l-İşarat" adlı bir mantık kitabı daha vardır. XIII. Yüzyıl mantıkçılarından en önemlisi hiç şüphesiz Siraceddin Muhammed ibn. Ebi Bekr el-Urmevi(1198-1283)dir. "Beyanu'l-Hakk", "Kitabu'l-Menahic" ve "Metaliu'l-Envar" adlı kitapları vardır. Bunların içinde en meşhuru "Metaliu'l-Envar" adlı kitaptır. Çünkü bu kitabın daha sonra pek çok şerhi yapılmıştır.³ XIII. Yüzyılın diğer bir önemli mantıkçısı da Necmüddin Ali b. Ömer el-Kazvini el-Katibi(öl.1255) dir. İslam dünyasında çok meşhur olmuş ve şerhleri yapılmış "Risaletü'ş-Şemsiyye Fi Kavaidi'l-Mantıkiyye" adlı eserini hocası Şemseddin Semerkandi'nin ismine atfen yazmıştır. El-Kazvini'nin bundan başka "Camiu'd-Dakaik Fi Keşfi'l-Hakaik" adlı bir mantık kitabı daha vardır. Bundan başka bizim tespit edebildiğimiz diğer bir eseri ise "Şerhu Keşfu'l-Esrar an Gavamizu'l-Efkar Li'l-Hunaci" isimli şerhidir. Mantıkçı Abdülkuddüs Bingöl de onun, zamanındaki bazı alimlerle yaptığı münakaşaları konu alan "Mugalatat ve Muhaverat fi'l-Mantık Beyne Necmüddin al-Kazvini ve Bazı Ulemai Asrihi" adlı bir eserini zikreder.⁴ Yine XIII. Yüzyılın büyük mantıkçılarından Esiruddin Mufaddal b. Ömer el-Ebheri (öl.1265) "Hidayetu'l-Hikme", "İsagoji" ve "Risaletü'l-Bahire", "Keşfu'l-Hakaik Fi Tahriri Dakaik" gibi mantık kitapları ile meşhur olmuştur.⁵

XIII. Yüzyıldan sonra mantık alanında pek orijinal kitaplar yazılmamıştır. Mantıkla ilgili çalışmalar daha çok önceki önemli genel kabul görmüş kitapların şerh ve haşiyeleri ile sınırlı kalmıştır. Bu yüzyıldan sonraki özellikle XIV. Yüzyıl mantıkçılarının önemli bir özelliği de aynı zamanda kelamcı olmalarıdır. Öyle ki bunlara "Kelamcı Mantıkçılar" demek pek yanlış olmaz. Çünkü bunlar yazdığı kitapların bir kısmını mantığa diğer kısmını da kelama ayırıyorlardı.

XIV. Yüzyılın en ünlü mantıkçıları da sırasıyla şunlardır: Kadı Adududdin Abdurrahman b.Ahmed el-İci (12??-1355) nazari bir ilahiyat kurmak maksadıyla yazmış olduğu "el-Mevakıf" adlı eserin birinci kısmını mantık bahislerine ayırmıştır. Bu yüzyılın diğer mantıkçısı Kutbeddin Ebu Abdillah Muhammed b.Muhammed er-Razi et-Tahtani(694-760 veya766 ;1365) dir. "Risale Fi Mea-

1 Bingöl, Abdülkuddüs, 'Semerkandi'nin Kıstas'ında Kıyas Tebrisi', *Felsefe Dünyası*, Sayı: 20, Bahar 1996, s. 10-34.

2 Keklik, Nihat, *A.g.e.*, s. 82.

3 *A.g.e.*, s.62-63; Bingöl, Abdülkuddüs, *A.g.e.*, s. 12.

4 Bingöl, Abdülkuddüs, s.12.

5 *A.g.e.*, s. 63, 64; Abdülkuddüs, Bingöl; *A.g.e.*, s. 13.

ni't-Tasavvur ve't-Tasdik", "Risale Fi'l-Külliyat", "Letaifu'l-Esrar", "Levamiu'l-Esrar" ve "Tahriru Kavaidi'l-Mantukiyye" adlı kitapları vardır.¹ Bunlardan son ikisi şerhtir; biri "Levamiu'l-Esrar Fi Şerhi Metaliu'l-Envar"adıyla daha önce geçen Siraceddin Urmevi'nin "Metaliu'l-Envar"adlı kitabının şerhi, diğeri de "Şerhu Risaleti'ş-Şemsiyye Fi Kavaidi'l-Mantukiyye"adıyla Necmüddin Ömer el-Kazvini'nin daha önce zikredilen "Risaletü'ş-Şemsiyye....."sinin şerhidir. Bir de bizim tespit ettiğimiz bir başka önemli kitabı da İbn Sina'nın İşarat adlı kitabına yapılan iki şerhi (Tusi ve Fahraddin Razi'nin şerhleri) karşılaştırarak inceleyen "Muhakemat"(Süleymaniye, Çorlulu Ali Paşa,Numara 314) adlı kitabıdır ki, bu kitaba Cürcani,"Haşiye ala Muhakemat"(CRH 466/2 sayfa 37-56)adıyla ve Kemal Paşazade Şemsüddin Ahmed ibn Süleyman(873-940) "Haşiye ala Muhakemat'ı Kutbuddin er-Razi ala Şerhey'i İşarat'ı İbn Sina" (Süleymaniye, Kara Çelebizade, 344/4, s .27-75)adıyla birer şerh yazmışlardır.

XIV. Yüzyıl Türk mantıkçılarından olan Molla Fenari de mantık eseriyle düşünce tarihimizde önemli bir yer almıştır. "Risale-i Esiriyye(yani Ebheri'nin eserine yazdığı şerhi) asırlarca medreselerde okutulmuştur. XIV. Asrın çok önemli diğeri bir Türk mantıkçısı Seyyid Şerif Cürcani'dir.² Asıl adı Ali İbn Muhammed b.Ali es-Seyyid eş-Şerif ez-Zeyn Ebu'l-Hasen el-Hüseyni el-Cürcani el-Hanefi(740-816;1340-1413) olan bu Türk alimi, kudretli eserleriyle zamanımıza kadar altı asır boyunca Şark -İslam dünyası medreselerinin en büyük üstatlarından biri sayılmıştır. Cürcani daha Mısırda öğrenciyken "Şerhu Metali'i'l-Envar"a kıymetli bir haşiye yazdı ki, bu haşiye ona daha genç yaşta büyük bir şöhret kazandırdı. İlim otoriteleri et-Taftazani'yi mütekaddimin alimlerinin sonucusu; el-Cürcani'yi ise meteahhirin alimlerinin ilki sayarlar. Akli ilimlerden felsefe ve mantığa dair yazmış olduğu eserler onu bu konularda da üstat yapmıştır. Kalam ilmine dair telif ettiği "Şerhu'l-Mevakif"adlı eseri 600 yıldan beri bu sahada medreselerin baş kitabı olarak kabul edilmiştir. el-Cürcani'nin eserlerinin çoğu şerh veya haşiye olmasına rağmen, ulema bu eserleri diğeri haşiyeler gibi teferruat değil, asıl kabul etmiş, onun söyledikleri ve yazdıkları üzerinde düşünmüş, bu şerh ve haşiyelere haşiye ve talikalar yazmış ve bu eserleri medreselerde okutmuşlardır. Cürcani'nin meşhur eserleri şunlardır: "Haşiye ala Şerhi't-Tecrid", bu eser filozof Nasıruddin et-Tusi(v.672/1273) nin kalam ve felsefeye dair telif etmiş olduğu "Tecridu'l-Kelam" adındaki meşhur eserine Şemseddin Muhammed İbn Abdirrahman el-İsfahani (v.746/1345)nin "Teşyidu'l-Kavaid Fi Şerhi Tecridi'l-Akaid"adıyla yazdığı şerhe haşiyedir; "Haşiye ala Şerhi Hikmeti'l-Ayn": Necmeddin Ebu'l-Hasen Ali b.Muhammed el-Katibi el-Kazvini(675-1276)nin felsefe ve mantık ilimlerine dair yazmış olduğu "Hikmetu'l-Ayn" adındaki eserine Muhammed b.Mübarek Şah'ın yazdığı şerhe haşiyedir. "Haşiye ala Şerhi Hidayeti'l-Hikme": Esiruddin

1 Keklik, Nihat, A.g.e., s. 66.

2 A.g.e., s.66.

Mufaddal b.Ömer el-Ebheri(v.600/1203) nin felsefe ve mantık ilimlerine dair yazmış olduğu “Hidayetu’l-Hikme”adındaki eserine Mübarek Şah’ın yazdığı şerhe haşiyedir. “Haşiye ala Şerhi Şekki’l-İşarat”: Bu eser İbn Sina’nın “el-İşarat ve’t-Tenbihat” adındaki eserine Nasiruddin et-Tusi’nin “Hallu muşkilati’l-İşarat” adıyla yazdığı şerhe haşiyedir; “Haşiya ala Şerhi Metali’l-Envar”: Aynı zamanda “Haşiye-i Kübra” adıyla da tanınan bu eser, Anadolu Kadılar kadısı Siracuddin Ebu’s-Sena Mahmud b.Ebi Bekr el-Urmevi(v.682/1283)nin mantık ve felsefeye dair telif etmiş olduğu “Metaliu’l-Envar” adındaki eserine Kutbuddin Muhammed er-Razi et-Tahtani(v.766/1365)nin “Levamiu’l-Esrar” adıyla yazmış olduğu şerhe haşiyedir; “Haşiye ala Şerhi’s-Şemsiye”: Haşiye ale’t-Tasavvurat ve’t-Tasdikat veya Haşiye’i Suğra adıyla da tanınan bu eser, Necmuddin el-Kazvini’nin “Şemsiyye” adındaki eserine Kutbuddin et-Tahtani’nin yazdığı şerhe haşiyedir. Bunlardan başka Cürcani’nin, “Risale Fi’l-Mantık”, “Risale-i Velediyye”, “el-Usulu’l-Mantikiyye”, “Risale Fi Ahkam’it-Ta’rif” gibi irili ufaklı mantıkla ilgili kitapları vardır.¹ Cürcani’nin en önemli hocası Kutbeddin er-Razi et-Tahtani’dır. Onun mantık ve felsefe eserleri sonraki asırlarda ilim adamları tarafından çok kabul görmüş ve bu eserlere pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır. Hatta Cürcani Kutbeddin er-Razi et-Tahtani’nin Metali’ Şerhi ile Şemsiye Şerhini bizzat kendisinden okumak için Herat’a gitmiştir. Daha sonra Cürcani hocasının bu iki şerhine haşiye yazmıştır. Daha sonra et-Tahtani öğrencisi Cürcani’yi kendi öğrencisi olan Mübarek Şah el-Mantiki’nin yanına Mısır’a göndermiştir.²

XIV. Asrın önemli alimi Taftazani(öl.1389) “Cıla’l-Mantık” adlı seriyle mantıkta yeni bir ekol vücuda getirdi. Bundan başka “Tezhibu’l-Mantık ve’l-Kelam” adlı kelam ve mantığa dair bir kitap daha yazdı.³ Taftazani ile Cürcani arasındaki tartışmalar çok dikkati çekmiştir. Akli ve felsefi ilimlerde zamanın en büyük alimi et-Taftazani Timur’un meclisinde önemli bir mevkiye sahipti. Cürcani kendisinden yaşlı olan bu alimle birçok tartışmalarda bulundu. Bu tartışmalarda daha çok Cürcani’nin galip geldiği söylenir.⁴ İlim adamları bir kısmı et-Taftazani bir kısmı da el-Cürcani taraftarı olarak ikiye ayrıldı. Bu iki alim arasındaki görüş ayrılıkları ulema arasında asırlarca ihtilaf konusu oldu ve Cürcani ve Taftazani taraftarı olma durumu büyük alimlerin başlıca hususiyetlerinden biri sayıldı.⁵ XIII. Asrın ikinci yarısından itibaren icazetnameler, Nasireddin et-Tusi ve Kadı Beydavi yoluyla; Anadolu’da ise felsefi ve akli ilimlerde devrinin üstadı olan Kadı’l-Kudat Siraceddin el-Urmevi ve bunların üstad ve talebelerinden teşekkül eden zincir ile Fahreddin Raziye bağlanırken XIV. Asrın ikinci yarısında yetişmiş olan et-Taftazani ile Cürcani İslam dünyasında etkilerini artırmış icazet zincirini kendilerine bağlayarak bu yoldan Fahreddin

1 Gümüüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcani ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1984, s. 83-154.

2 A.g.e., s.115-117.

3 Keklik, Nihat, A.g.e., s. 67.

4 Gümüüş, Sadreddin, A.g.e., s. 99.

5 A.g.e., s. 107.

er-Raziye ulaştırmaya muvaffak olmuşlardır.¹

XV. ve XVI. Yüzyıllarda İslam dünyasında mantık çalışmaları eski hareketliliğini kaybeder. Bu devirlerde mantık sahasında birtakım şerh ve haşiyeler yazılmasından daha ileri bir çalışma görülmemektedir. Abdurrahman el-Ahteri'nin 1533 yılında yazdığı "al-Süllem al-Munavrak" adlı manzum mantığı klasikleşmiş bir eserdir. XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda ise gerileme halinde devam eden mantık adına yapılan şerh ve haşiyeler, bu ilmin esas gayesinden uzaklaştırıldığını göstermektedir.²

Mantıqçı Öner'e göre bu gerileme dönemlerinde en önemli Osmanlı mantıkçılarından bazıları Hocazade(Ö. 1487), Yanyalı Esad Efendi(Ö.1730) ve İsmail Gelenbevi'dir.³ Bunların içinden Gelenbevi'nin asrının en büyük mantıkçısı olduğunda şüphe yoktur.⁴ Gelenbevi mantık, matematik ve kelam ilmindeki eserleriyle XVIII. Asır Osmanlı kültürünü bize aktaran tek bilginidir; ve müteahhirinin en efdalidir.⁵ Onun en önemli mantık kitaplarından bazıları şunlardır: "Risaletü'l-Adab", "Haşiye ala Tehzib al- Mantuk ve'l- Kelam", "al-Burhan fi İlmi'l-Mizan"; bu eser Bingöl'e göre XVIII. Yüzyılda mantık sahasında telif edilen hemen hemen tek eserdir. Bu eserin pek çok şerhi de yapılmıştır. Abdünnafi Efendi, "Fen-i Mantık" adıyla "Burhan"ı hem şerh hem de tercüme etmiştir. Onun mantıkla ilgili önemli bir eseri de "Risaletü'l-İmkan" adlı eseridir. Bu eserde o modalite(Müveccihat)konusunu işlemiştir.⁶ Bingöl, gerçekte Gelenbevi'nin mütekaddimin ve müteahhirin ekollerinden herhangi birine mensup olduğunu söylemenin doğru olmadığını söyler. Çünkü, Gelenbevi, ona göre bir konuda mütekaddimini tercih ederken, başka bir konuda müteahhirinin görüşünü benimsemekte; bazen de her iki ekolün görüşünü bir arada zikretmektedir. Buna Rağmen Bingöl, Gelenbevi'yi müteahirine daha yakın bulduğunu belirtmektedir.⁷

Gelenbevi, yazdığı eserleriyle, Aristoteles mantığına dayalı, Farabi ve İbn Sina geleneğine bağlı,Türk-İslam mantıkçıları silsilesinin son halkalarından biridir.⁸

Gelenbevi'den sonra pek çok mantık kitapları yazılmıştır. Ancak Öner'e göre bu kitaplar daha çok pedagojik gayeler ön planda tutularak medrese ve mekteplerde okutulmak üzere yazılmış ders kitaplarıdır.⁹ Öner'in İslam kültürü geleneğine tamamiyle bağlı olarak klasik anlayışa uygun yazılmış dediği eserlerden bazıları da şunlardır: Ebheri'nin "İsagoji"sinin Ali Haydar tarafından "Hediyecik" adı ile tercümesi(1891), İsmail Hakkı İzmirli'nin aynı eseri "Miyaru'l- Ulum" adı ile Türkçe şerhi(1897); Ahderi'nin "Süllem" adlı manzum eserinin Rifat tarafından "Vesiletü'l-İkan" adı ile tercüme ve şerhi(1899); Ahmet Cevdet'(Paşa)ın yazdığı "Miyar-ı Sedat"(1877) ve Mehmet Tevfik'in yazdığı "Gayetü'l-Beyan fi İlmi'l- Mizan"(1888) adlı eseri.

1 Gümüş, Sadreddin, A.g.e., s.106-107.

2 Bingöl, Abdülkuddüs, s.13.

3 Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s.9.

4 Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi İsmail*, s. 6.

5 A.g.e., s.15.

6 Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 6-7.

7 Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi İsmail*, s. 21.

8 A.g.e., s. 20.

9 Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 16-17

SANATIN DOĞASI VE BİR VARLIK SORUNSALI OLARAK SANAT

Şahin Özçınar*

Sanatsal Etkinliğin Doğası

Her sanat yapıtı, varolan bir nesneye yönelerek içerik kazanır. Sanat ya da sanatsal etkinlik, her şeyden önce, özne ve nesne olmak gibi iki ayrı temel varlığı bir önkoşul olarak gerektirir. "Sanatsal yaratıyla olan ilişkimiz, yaratma düzeyinde de izleme düzeyinde de bir özne-nesne ilişkisidir."¹ Bir özne varlık olarak sanatçının nesneye (ya da nesnelere) estetik (sanatsal) duyarlılıkla yönelmesi ve yöneldiği bu nesnel varlığı ussal bir biçimde kavrayıp, kavramsallaştırması, bir sanatsal yaratımın gerçekleşmesini ve bir ürün olarak sanat yapıtının varlık kazanmasını olanaklı kılar. Özne, nesneyi sanatsal bir tavırla kavrarırken, bu kavrayışın kendisini de sanat yapıtı olarak somutlaştırır. Böylece, temelde öznenin yöneliminden kaynaklanan, bu nedenle öznel olarak nitelendirilebilecek tüm sanatsal etkinlik, bir sanat yapıtında nesneleşmiş olur. Nesnelere yönelen öznel kavrayış, sonuçta, diğer öznelere de kendisini duyumsatan bir varlık ya da nesne olma özelliğini kazanır. Kısaca vurgulamak gerekirse, sanatsal etkinlik sürecinde, özne kendini nesnede (yapıtta) nesneleştirip, somut bir biçimde gerçekleştirir. Her ne kadar, gerçekleştirilmiş olan yapıt, somut bir yapıt olsa da o, tinsel bir içerik taşır. Böylesine bir yaratma etkinliği, özne-nesne etkileşiminin bir sonucudur.

Sanat yapıtı, varlığın estetik yolla kavranmasını ya da varlığın estetik duyumunu gerekli kılar. Fakat o, salt duysal varlık alanıyla, varlığın duysal içeriğiyle sınırlı kalmaz; sonuçta, duysal olanı aşarak, ona ussal ve kavramsal bir içerik kazandırır. Sanat yapıtı, varlığa yönelik bir kavrayışı somutlaştırır; 'doğaya', bir başka deyişle -en genel anlamda- 'varlık'a ilişkin bir yorum ya da bir bilgi ortaya koyar. Bu nedenle, sanat yapıtı, varlığın ussal bir yorumu olarak karşımıza çıkar; fakat onda somutlaşan bu ussallık, usun dar kalıplarına, kavram ve ulamlarına sıkıştırılarak açıklanamaz. Çünkü o, temelde bir izlenimsel etkinlik olarak, nesnelere yönelik duysal bir içerik de taşır. Böylece, sanatın ussallığı, aynı zamanda duysal olanla bağlantılı olan, duysal olanı kendi içinde barındıran bir ussallıktır. Bu özelliği ile sanat yapıtı ve onun aracılığıyla dile getirilen varlık (ya da doğa), duysal ve olgusal olanın farklı bir nitelik kazanmış biçimidir. O, tümüyle 'İnsan Varlığı'nı, insana özgü bir Varlık'ı, (Dünya'yı) yansıtır. "Tin sanatın içinde duysal bir biçim altında görünüşe çıkar."² Bu ne-

* Araş. Gör., Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1 Timuçin, A., *Estetik*, Süreç Yayıncılık, İstanbul 1987, s.76.

2 Hegel, G.W. F., *Estetik*, Çev.: N. Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 1982, s. 81.

denle, sanatın gerçekliği, salt duyuşsal ve olgusal olanla belirleme kazanmış olan bir gerçeklik değil, 'Tinsel' olanı dile getiren bir gerçekliktir. Bu gerçeklikte, özne ve nesne birlikte içerilmiştir. Böylece, sanat ve onun aracılığıyla somutlaşan sanat yapıtı, tümüyle tinselliği içinde barındırarak, tinsel olanı dile getirir. "Herşeyden önce, onun yaratacağı yapıt dış-nesnel-gerçeklik olan dünya ile onun kendi dünyasının bir bileşimidir."¹ Böylece, sanat, -insanın tinsel varlığı gibi- kendine özgü çok boyutlu ve karmaşık bir yapı oluşturur. "Bu yapı, çeşitli biçimler altında bize insanla ilgili anlamları duyurur. Onda bulanık sezgilerden açık düşüncelere kadar uzanan bir genişlikte insanı buluruz."² İnsan herşeyden önce, tarihsel ve toplumsal bir varlık olduğu için, sanatı da toplumsal ve tarihsel koşulların bir ürünü olarak düşünmek olağandır. Fakat diğer yandan sanatçı, çağını ve toplumsal koşullarını zorlayıp aşabildiği ve içinde bulunduğu durumu insana özgü estetik bir duyarlılıkla sergileyebildiği oranda gerçek anlamda sanatsal bir değere sahip olur. İşte bu, öznel bir etkinlik olarak sanatın, evrensel yönelmesi ve ona ulaşması demektir. Bu yönüyle sanat, insanın özsel varlığını belirleyen tinsel bir etkinliktir. İnsanın kavranıp çözümlenmesinde, bu nedenle, sanatın ayrıca önemli bir yeri vardır.

Estetik varlık ve estetik olanı belirleyen estetik algılama, duyuşsal ve ussal bir kavrayışı dile getirdiğinden, bütünüyle bir özne-nesne bağıntısı biçiminde gerçekleşir. Estetik nesne, ancak özne ile olan ilişkisinde varlık olma özelliğini kazanabilir. Estetik nesnenin varlığı, öznenin varlığını ya da varoluşunu zorunlu bir koşul olarak gerektirir. Burada, her ne kadar, doğa ve nesnelere dünyası, kendinde bir güzelliği içermekte olsalar da, aslında onların kendinde güzeli içermeleri, estetik bir varlık oldukları anlamına gelmez. Doğayı güzel olarak belirleyen, değerlendiren ve kavrayan insan varlığının kendisidir. Bu bakımdan, 'Kendinde Güzeli' kavramı çelişkili bir anlatımı dile getirmektedir. Oysa, kendinde güzelin olanaksızlığı, tüm algılamada bulunan özneler açısından genel geçer bir güzellik değerinin ve yargısının oluşturulamayacağı anlamına gelmez. Bu nedenle Kant, 'Güzeli Olanı' ya da 'Güzeli', öznenin öznel, ama öznel olduğu kadar da evrensel içeriğinde bulur.³ Çünkü güzele, ilişkin belirleme, aynı zamanda insana özgü, insansal, dolayısıyla, Tinsel bir belirleme olduğundan evrensel bir içeriğe sahiptir. 'Güzeli' bir sanat yapıtında somutlaştığı zaman, biçim ve içerik açısından estetik bir değer kazanarak nesnelleşmiş olur. Ama gene de sanat, somut bir yapıt aracılığıyla evrensel bir nitelik kazanmış olsa da, temelde sanat doğası gereği öznel bir etkinliktir. 'Güzeli'ne yönelik her belirleme, özne varlığının yaşantılarında temelleneceği için öznel olmak zorundadır. Sanatta öznel sorunsal olarak adlandırılabilir bu durum, nesnel bir varlık ve bilgi kuramı oluşturmak isteyen felsefelerde de kendini göstermektedir.

Çünkü, doğal gerçeklik, insan varlığının dışında varolan, yani ondan bağımsız olarak bulunan bir gerçeklik olurken, bu kez, estetik gerçeklik insan varlığına bağıntılı olarak ortaya çıkan bir gerçeklik gibi gözükmektedir. Yani, insan varlığına dayalı, onun ürünü olan bir gerçekliktir. İşte bu açıklama biçimi, marksçı estetiğin, ya da ona bağlı sanatın özünü oluşturmaktadır.⁴

1 Yenişehirlioğlu, Ş., *İmgelerin Sisi*, Alkım Kitapçılık Yayıncılık, Ankara 1993, s.27.

2 Timuçin, A., *Estetik*, s. 9-10.

3 Tunalı, İ., *Estetik Beğeni*, Say Yay., İstanbul 1983, s. 82-83.

4 Yenişehirlioğlu, Ş., *İmgelerin Sisi*, s. 22.

anat nesnesine ve doğaya ilişkin her güzel nitelemesini alacak olan algılama, bir özneye bağlı olduğundan, öznel bir algılama olacaktır. Bu nedenle, sanatın nesnelliği özneyi temel alan bir nesnelliktir. 'Mimesis' kavramı çerçevesinde, Marksist bir estetik geliştirmeye çalışan G. Lukacs, sanattaki yansıtmanın ve dolayısıyla sanatın kendine özgü niteliğinden kaynaklanan öznel bir içeriğinin bulunduğunu vurgulamaktadır.

Bilgi kuramı açısından salt idealist bir anlam taşıyan 'öznesiz nesne olmaz' tümcesi, estetik alanında özne-nesne bağıntısı açısından temel önem taşır. Hiç kuşkusuz her estetik nesne bir ölçüde öznel varlıktan bağımsızdır. Ancak nesne böyle kavrandığında, ortada estetik değil, ama yalnızca özdeksel olarak varolan bir şey vardır. Nesnenin estetik yönü geçerlilik kazanır kazanmaz buna uyan özne de kendiliğinden varolur, ... nesnenin bu kendine özgü yapısı, nesnel gerçekliğin yansıtılmasının özel bir biçimi olan mimesis aracılığıyla alıcı öznedeki belli yaşantılar uyandırmasında belirginleşir.¹

Görüldüğü gibi, doğa ya da algılamakta olduğumuz nesnelere dünyası, ancak insanın varlığı ve varoluşu aracılığıyla estetik bir nitelik ve anlam kazanır. Estetik nesne, onu estetik olarak kavrayan bir özne için varolabilir. Berkeley'in "Esse Est Percipi" (varolmak algılanmış olmaktır)² biçiminde dile getirmiş olduğu felsefi özdeyiş, niteliğindeki özdeksizci (immateryalist) uslamla, ancak estetik bir algılama için geçerli olabilir.

Bu durumda, estetik olgunun ve sanatın doğasının ya da varlık tarzının ne olduğu ve sanatın insanın diğer etkinliklerinden ayrı olarak, ne türden bir farklılık taşıdığı sorusunun sanat felsefesi bağlamında sorularak yanıtlanmaya çalışılması ayrı bir önem taşımaktadır. Fakat, felsefe, bilim ve sanat arasında bilinen farklılıkların yanısıra, benzerliklerin de gözardı edilmemesi gerekir.

İnsanın tüm diğer zihinsel etkinliklerinden az olmamak üzere, sanatın, nesnel gerçekliğin kavranmasında ve yaşadığı dünya içinde insanın kendini gerçekleştirmesinde önemli bir işlevi bulunmaktadır. Sanat aracılığıyla insan, duyarlı yanına özgü bir haz sağlamakla kalmaz, yaşamı sürekli bir biçimde üretip dönüştürerek ve bu yolla yaşadığı dünyayı değiştirmiş olur. Sonuçta, sanat insanın varoluşunu gerçekleştirmesinde, bu dünyadaki varlığının anlamlandırılmasında felsefe ve bilime benzer nitelikte etkili bir işlev yerine getirmektedir. Estetik ve bilimsel yansıtmayı, nesnel gerçekliğin iki uç yansıtma biçimi olarak gören Lukacs, her iki yansıtma biçiminin de, günlük yaşamın gereksinimlerinden kaynaklandığını, her ikisinin de işlevinin günlük yaşamın sorunlarına çözüm getirmek olduğunu vurgulamaktadır.³ Bu nedenle sanat, insanın varlığını ve varoluşunu belirleyen yaşamsal bir etkinliktir. İnsanın estetik duyarlılığı, yaşamı daha iyiye ve güzel olana doğru dönüştürerek, insanın tinsel varlığının geliştirmesine olanak sağlar. Böylece sanat ya da estetik, insan varlığının ve onun yaşam gereksinimlerinin sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

1 Lukacs, G., *Estetik II*, Çev.: A. Cemal, Payel Yayınevi, İstanbul 1981, s. 117-118.

2 Bkz. Berkeley, G., *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, Çev.: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984, s. 140.

3 Bkz: Lukacs, G., *Estetik I*, Çev.: A. Cemal, Payel Yayınevi, II. Basım, İstanbul 1985, s. 34 -35.

Varlık ve Gerçeklik'in Yorumu Olarak Sanat

Sanatta varlık sorunsalı, hem sanattın yöneldiği varlık hem de bu yönelimin kendisi açısından ele alınabilir. Bu yönelimin bir ürünü olarak varlık kazanan sanat yapıtı, biçim ve içerikten oluşur. Sanatın yöneldiği varlık, sanat yapıtının konusunu ya da içeriğini belirlerken, yöneliş tarzı ise sanat yapıtının biçimini oluşturur. Her sanat dalı kendine özgü bir ya da birden fazla varlığı araç olarak kullanır. Sesler, görüntüler, sözcükler sanatçının kendi duysal ve düşünsel imgelemine diğer insanlara sunması açısından birer araç görevini üstlenirler. Burada ses, görüntü ve sözcükler salt kendileri bir varlık olmakla kalmaz, belli bir estetik gerçeklik oluşturur ya da nesnel gerçekliğe öykünürler. Bunların yalnızca bir varlık oluşturmuş olmaları ve varlık olmaları onların estetik ve sanatsal bir nitelik kazanmalarına olanak sağlamaz; aynı zamanda uyumlu bir biçimde bir araya getirilmesi ve bir uyum içinde düzenlenmesi gerekir. Yani onları, öznel bir biçimde estetik duyarlılıkla algılayan ve biçimlendiren bir varlığa gereksinim vardır. Her sanat yapıtının bir konusu ve insanlara iletmek istediği birşeyler vardır; bu yöneldiği nesne ya da konunun güzel olması gerekmez, sanat aynı zamanda çirkin olanı da konu edinebilir. Fakat sanat çirkin olanı konu edinirken, bunu estetik duyarlılıkla ve estetik ölçütler içinde kalarak gerçekleştirir. Bu nedenle, sanatta içerikten çok biçim önem kazanır. Sanatın ele aldığı varlığı, estetik varlık kılan şey, sanatçının onu ele alış ve kavrama biçimidir. "Bütün sanat tarihi, eğer sanat tarihi bir sitiller tarihi olarak düşünülürse, aynı zamanda varlık yorumları tarihidir."¹ Ayrıca, içeriğin de biçime eşlik edip, onu tamamlamaya çalışması sanat yapıtının değerini artırsa da, bir sanat yapıtında estetik olarak, biçim içerikten daha fazla bir değer taşıyarak ona üstün gelir. Bu açıdan sanat, en genel anlamda, estetik ya da güzel nitelmesini kazanmış yaratma edimidir. Sanatın bu özelliği, onun öznel içeriğinden kaynaklanmaktadır.

Sanat salt bir anlatıcı ve öykünücü değildir. Sanat, her ne kadar bir öykünme olarak görülebilir olsa da, onun öykündüğü şey, yalnızca özneye verilmiş olan gerçeklik değil, bu verilmiş olanın özne açısından anlam katılmış ya da kazanmış yorumudur. Bu nedenle sanat, daha etkin bir algılamayı gerekli kılar, bilimin tersine, kavradığı, yansıtmaya çalıştığı nesnel gerçekliği olduğu gibi aktarmaz. "Estetiği bilim olmaktan alıkoyan başlıca etken onun büyük ölçüde niteliklerle ilgili olmasıdır.... Bir yapıtta bizi anlatım özelliklerinden, oluşum özelliklerinden çok anlatılanlar ilgilendiriyorsa, yani bizim için içerik biçimden önemliyse bilimselliğe yaklaşmamız daha kolaydır."² Bir sanat yapıtında, biçimin içerikten, öznel olanın nesnel olandan daha ağır basması, böyle bir yapıtın insan varlığının duysal ve düşünsel yanına karşılık gelmesi, sanatı bilimden çok felsefeye yaklaştırır. Felsefe, Bilim ve Sanat, insan varlığının doğasından kaynaklanan ve onun varlığını biçimlendiren etkinliklerdir. Her üç etkinlik de, tarihsel süreç içinde insanın yalnızca tinsel varlığını geliştirmesinin temelinde bulunmakla kalmaz, öte yandan insanın nesnel dünyayı farklı biçimler altında

1 Tunalı, İ., *Estetik Beğeni*, s. 116.

2 Timuçin, A., *Estetik*, s. 19-20.

kavrayıp değiştirmesine ve bu yolla kendisini gerçekleştirmesine, içinde bulunduğu dünyayı anlamlandırarak dönüştürmesine de olanak sağlamış olur. Zaman içinde kendilerine özgü farklı biçimler kazanmış olmakla birlikte, insan varlığını belirleyen tüm tinsel etkinlikler, insanın doğayı ve içinde bulunduğu nesnel gerçekliği anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak böyle bir gereksinimden doğmuştur. Bu anlamlandırma çabası, insanın salt doğayı anlamlandırma çabası olmakla kalmaz, dolayısıyla doğayı olduğu kadar, insan bu yolla kendisini de anlamlandırmış olur. İlk bu anlamlandırma gereksiniminin büyü aracılığıyla gerçekleştiği, büyüün anlamlandırma işlevini yerine getirdiği, büyü yoluyla insanın nesnelere etkilediği, çalışma sürecine katılarak dönüştürdüğü söylenebilir. Bu nedenle, büyü olsa olsa insanın doğayı anlamlandırma çabasının ilk örneği ya da farklı bir türü olabilir. E. Fischer'in belirlemesine göre, "başlangıçtaki büyü zamanla dine, bilime ve sanata dönüştü."¹ Tüm bu görüşler bize, ne kadar kuramsal görünürse görünsün, insan varlığının tek boyutlu bir varlık olmadığını, özdeksel ve tinsel bir varlık olarak zaman içinde gereksinimlerinin çeşitlendiğini, bu gereksinimlerinin farklı biçimler olarak karşılandığını kanıtlar niteliktedir.

Felsefe ve sanat tinsel kültürün en önemli belirleyicisidir. Felsefe ve sanatın ortaya koyduğu kültürel ürünler, "...insan varlığı'nın niçin ve neden varolduğunu ve ne yapmak için yaşadığını belirleyen ussal ve duygusal ürünlerdir. Böyle bir içeriği barındıran böyle bir alanda en etkin güçler FELSEFE ve SANAT'tır."² Fakat sonuçta felsefe, bilim ve sanat, her üç etkinlik de, bir bütün olarak insan varlığının yaşamsal ve tinsel olan gereksinimlerini karşılar.

Bir varlık alanı olarak doğa, Hegel'de kendine yabancılaşmış Tin'dir. Tin'in saltık bir varlık olarak kendine dönüşü ve tamamlanması ancak sanat, din ve felsefe aracılığıyla olmaktadır. "Hegel'e göre sanat, din ve felsefe Tin'in kendine dönüşü sürecindeki, yani saltığa giden yoldaki evreden, aşamalardan başka birşey değildir."³ Sanat, din ve felsefe aracılığıyla Tin kendi özüne dönerek, kendi saltık varlığını gerçekleştirir. Din ve felsefede olduğu gibi, sanat da, Tin'in kendini kavrayışının bir ürünü ve aracıdır. Hegel'in bu yaklaşımı açısından, "sanatta güzeli, dinde tanrıyı, bilimde doğruyu arayan tin (Geist), kendisini aramaktadır aslında."⁴ Böylece sanatın varlık alanı tinsel varlık alanına karşılık gelmektedir. Bu Varlık ise, güzel belirlemesini almaktadır. Tinsel bir etkinlik olarak sanatçının amacı güzel olanı duyumsamak ve bir ürün olarak 'Güzel'i yaratmaktır. 'Güzel' olan varlık, sanat ve estetiğin ereği haline gelerek, sanat açısından "'Varlık' nedir?" sorusu, bir ölçüde güzelin kendisine yöneltilmiş bir soru olmakta, aynı zamanda güzelin ne olduğu sorusunu da gerekli kılmaktadır. Ayrıca 'Güzellik Kavramı' bize hem insan varlığının kendisini hem de sanatsal etkinliğin doğasını açımlayabilecek nitelikte bir kavramdır.

1 Fischer, E., *Sanatın Gerekliliği*, Çev.: C. Çapan, V Yayınları, 7. Baskı, Ankara 1993, s. 35. Ayrıca bu konuda bkz: A.g.y., s. 13.

2 Yenişehirlioğlu, Ş., *Felsefe ve Sanat*, Dayanışma Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 1982, s. 131.

3 Hegel, G. W. F., *Estetik*, s. 63. (N. Bozkurt'un giriş yazısından aktarılmıştır.)

4 A. g. y., s.48.

Platon Örneğinde Sanatta “Nesnellik” ve “Estetik” Varlık

Sanatsal varlığın içerik ve biçiminin güzele karşılık gelmesi ve güzel olanın tüm sanatı ve sanatsal etkinliğin ereğini belirlemesi, estetiğe ilişkin tanımlamalarda da dile getirilmektedir. Bundan dolayı, sanatta varlık sorununu estetiğin tanımıyla ilişkili olarak incelenebilir. Estetiğin tanımlanması yoluyla, sanatta varlık sorunu, estetiğin ne olduğu sorusuyla birlikte, bir oranda yanıt bulmuş, açıklık ve anlam kazanmış olur. “Estetiğin tanımı gerçekliğin ele alınıp irdelenerek estetiksel olarak özümleğini öngörür.”¹ Böylece, sanatın ereği estetik anlamda güzel olanın aranması ve algılanması olarak karşımıza çıkıyor. “Estetik denildiği zaman akla ilk gelen şey, olgu anlamında ‘Güzel’dir. Bu, ‘Güzel Olan’ın aranması, üzerinde düşünülüp irdelenmesi ve sanatsal yaratının bir üst yaratıcı evreye bulunduğu yerden alınıp götürülmesidir.”² Böylece estetiğin varlık alanı, sanatı ve sanatsal etkinliği de içine alarak onunla özdeşleşmiş oluyor. ‘Güzel’i, güzel kılan onu estetik olarak belirleyen insan varlığının kendisi olduğuna göre, estetik çözümlene aynı zamanda estetik varlığa yönelik olduğu kadar, diğer taraftan insan varlığının kendisine de ilişkin bir çözümlenmedir. “Her durumda nesnelere estetikleştirilen bizim bakışımızdır.”³ Fakat nesnel bir estetik kuram açısından, güzellik bizim nesnelere algılayışımızdan değil, nesnenin kendisinden kaynaklanan bir şeydir.

Özellikle bu yaklaşımı biz, Platon ve Aristoteles’in ‘Güzellik’ ya da ‘Estetik’ kuramlarında görmekteyiz. Sanatı doğaya ve nesnelere yönelik ‘Mimesis’, bir başka deyişle taklit ya da öykünme olarak belirleyen bu düşünürler, ‘Güzel Olan’ı bizim algılarımızın dışında ussal ya da olgusal evrende görürler. Bu durumda, gerçekliği tam ya da doğru olarak kavrayamasa bile bir mimesis olgusu olarak sanat, nesnel gerçekliğe ve bu nesnel gerçekliği kavramaya yönelik bir çabadır. Fakat her ne kadar Platon, ‘Güzel Olan’ı bizim algılarımızın, yani dulusal evrenimizin dışına çıkararak ona ‘Kendinde Varlık’ özelliği kazandırırsa da, o yine de güzel olanı, varlığın ussal ve mükemmel nitelikte olma özelliğinde bulur. Bu nedenle, Platon’a göre asıl gerçeklik (nesnelere özü), güzel nitelmesini kazanır. Bu gerçek varlığa karşılık gelen güzellik ise, sanatçının değil, kendisi de mükemmel bir varlık olan Tanrı’nın ürünüdür. Çünkü ona göre, Tanrı (Demiourg), gerçek sanatçı ya da yapıcıdır; onun bir yapıtı olan evren ise, yapılmış şeylerin en yetkin örneğidir. O, bu yaklaşımını “Evren doğmuş olan şeylerin en güzeldir”⁴, tümcesiyle *Timaios* diyalogunda çarpıcı biçimde vurgulamaktadır

Diğer sanatların dışında müzik, Platon için ayrı bir önem taşır. Müzik, tanrısal ve ussal bir içeriğe sahiptir. Çünkü, müzik evrenin kendisi gibi doğrudan tanrısal yaratıya karşılık gelir. Müzik, evrendeki düzeni, doğa ve nesnel gerçekliği matematiksel bir uyum olarak duyumsatır bize. İnsan Varlığı Evren’in

1 Yenişehirlioğlu, Ş., *İmgelerin Sisi*, s. 41.

2 A. g. y., s. 33.

3 Timuçin, A., *Estetik*, s. 67.

4 Platon, *Timaios*, Çevirenler: E. Güney / C. Ay, M. E. B. Yayınları, İstanbul 1989, s.29, (29a).

uyumuyla bir koşutluk oluşturduğundan, Platon'a göre müzik, aynı zamanda evrenin yanısıra, insan varlığının tinsel ya da içsel düzenini dile getirir; bununla da kalmaz insanın tinsel ve fiziksel yapısı arasında varolan bütünlüğü bildirir. Sonuçta müzik aracılığıyla insan, tinsel ve bedensel gereksinimleri açısından bir denge gözeterek, kendi varlığını uyumlu bir varlık haline getirir; evrendeki matematiksel düzeni kendi içinde de kurmaya ve gerçekleştirmeye çalışır.¹ Bu nedenle Platon, Devlet'te çocukların eğitiminin müzik ve cimnastikle yapılması gerektiğini vurgular.² Müzik, zihinsel olduğu oranda nesnel (kendinde), evrensel nitelikte 'Güzel'dir. Algısal bir yanılsamanın tersine müzik, zihinsel ya da düşünsel gerçekliği yansıtır. Bu özelliğiyle asıl gerçekliğin öykünücüsü olan müzik, diğer sanatların tersine, insana düşünürsüz nitelikte haz sağlama aracı olmaktan da uzaktır. Ancak, Platon'da zihinsel ve ussal olmayan yönüyle sanat, bir değer oluşturmamaktadır. "Sanat, ruhun en alttaki bölümünü hem dile getirir hem de hoşnut eder, körelmeye bırakılması gereken adi heyecanları besler ve canlandırır."³ Oysa müzik, zihinsel olandır.⁴ Bir anlamda müzik, Platon'da sayı, ölçü ve ritim olarak matematiksel nitelikte bir uyuma karşılık gelmekte, ayrıca müzik güzel olanın kedisi olmakta, onunla da özdeş kılınmaktadır. Bu yolla müzik, insan varlığını uyumlu ve yetkin bir varlık haline getirerek salt insanın kendi gündelik yaşantısında değil, aynı zamanda devlet ve toplumda da bu uyumun sağlanmasına, iyinin, güzelin ve doğruluğun gerçekleşmesine olanak hazırlamış olur. Böylece, insan varlığı, güzele, dolayısıyla mutluluğa ulaşmış olur. Çünkü Platon'a göre, "müziğin insanı götüreceği yer, güzellik sevgisidir."⁵ Platon'un müzik üzerine yapmış olduğu belirlemeler, onun tüm felsefi dizgesi ile bir bütünlük oluşturmakta, özellikle bu konuda Platon üzerindeki Pythagorasçı etki kendisini önemli ölçüde duyumsatmaktadır.

Sanatta 'Varlık' sorunsalı başta Devlet adlı yapıtında olmak üzere, ilk kez Platon tarafından sistemli bir irdelemenin konusu yapılmaktadır.⁶ Platon'un sanatın özüne ilişkin bir varlık sorunsalı olarak biçimlendirdiği mimesis kuramı hem sanat felsefesi hem de varlık sorunu açısından nesnel estetik bir kuram ol-

1 "Musikide sesin dinlenmesine ayrılmış olan bütün o kısım bize düzen için verilmiştir, çünkü hareketleri ruhumuzun düzenli devirleriyle aynı özden olan Musa'lar ile düşünce bağlılığı olan insana, bu gün sanıldığı gibi hiç de kendisine düşünürsüz bir zevk vermeye yarayan bir şey gibi görünmez, tam tersine olarak Musa'lar onu bize ruhumuzun, içimizde düzenini kaybetmiş olan devirli hareketlerini birbirine uydurmaya, düzene sokmaya girişen bir yardımcı olarak vermişlerdir. Aynı tanrılar insanların çoğundaki ölçü, zayıflık noksanlığını gidermek için de ritmi vermişlerdir." A. g. y., s. 58-59, (46c, d, e).

2 "Hiç bir şey insanın içine müzik kadar işlemez, müzik eğitimi gereği gibi yapıldımı insanı yüceltir, özünü güzelleştirir. Kötü yapıncı bunun tersi olur.... Kendini iyi insan olarak yetiştirmek isteyen, güzeli arar, güzeli över ondan hoşlanır ve onunla beslenir. Daha düşünmeye başladığı çağda tiksindir çirkinden; düşünme çağına gelince de, kendisini yetiştiren müziğin düşüncesi ile akrabalığını sezer, onu sevinçle karşılar." Platon, Devlet, Çevirenler: S. Eyüboğlu / M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 92, (401d, e - 402a). Ayrıca bkz: Timaios, s. 11, (18a).

3 Murdoch, I., Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?, Çev.: S. R. Kırkoğlu, Ara Yay., s. 14.

4 Bkz: Platon, Yasalar, I. Cilt, Çevirenler: C. Şentuna / S. Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 38, Dip Not: 12.

5 Platon, Devlet, s. 93, (403c).

6 Özellikle bu yapıtın 10. ve son bölümünde Platon "mimesis" kuramını "ayna" örneklemesiyle gündeme getiriyor. Daha ileride bu konuya daha ayrıntılı olarak değineceğiz. (Bkz:A. g. y., s. 282. (595d)).

arak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, Platon'un mimesis kuramına koşut, nesnel idealist bir belirleme içermekte olan 'Güzellik' anlayışını sanatın doğası ve varlık sorunsalı bağlamında kısa da olsa incelememiz gerekmektedir. Çünkü, sanat, herşeyden önce güzeli gerçekleştirmeyi ve onu insanın yaşamında işlevsel ve eğemen kılmayı erek edindiğinden, 'sanatta varlık sorunsalı' beraberinde 'güzelin ne olduğu' sorusunun sorulmasını gerektiriyor.

Platon, 'Mimesis' kavramı çerçevesinde bir öykünme olarak sanatı, gerçekliğin bilgisinden oldukça uzak bir etkinlik olarak görmektedir. Platon, sanat olgusunu, varlık bilimsel bir çerçeve içinde ele almakta, gerçek varlıkla sanat yapıtı arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu nedenle de, o, 'Güzel'i olgusal evrenin dışında kendinde bir varlık olarak belirlerken, üçüncü dereceden¹ bir öykünme olan sanatın gittikçe asıl gerçeklikten uzaklaştığını ve gerçekliği çarpıttığını düşünmektedir. Bu durumda sanat, iyi ve güzelden de uzaklaşmış olacaktır. Varlık bilimsel ya da nesnel gerçeklikten uzaklaştığı oranda sanat, hem etik hem toplumsal açıdan olumsuz bir işlev üstlenmiş olmaktadır. Bu nedenle, Platon sanata ve sanatçıya önemli bir sorumluluk yüklemiştir. Ona göre, evren ve onu ussal bir yoldan düşünen, kavrayan zihin, güzel olana karşılık gelmektedir. Platon güzel olanı duysal olanda değil, ussal olanda aramaktadır. Böylece, 'Güzel', ussal olduğu için iyi, doğru ve gerçek olandır; adalet ise bunun, bir başka deyişle güzel olanın, toplum ve devlette gerçekleşmesidir. Toplumda böyle bir görevi ise sanatçı değil, filozof yerine getirmelidir.

Platon sanatı mimesis olarak değerlendirdiğinden, güzelin sanat eserinde sergilenemeyeceğini savunmuştur. Çünkü ona göre, sanat 'Sofistik' bir uğraşdır. Sanatçı bir tür sofistin yapmış olduğu gibi, asıl gerçekliği yanılsamalı ve çarpıtılmış biçimde topluma sunar. Nasıl bir ressamın yaptığı resim gerçek değilse, sofistin dil ya da güzel söz söyleme (retorik) aracılığıyla yaptığı da aynı şeydir. Platon, sofistin gerçekleştirdiği etkinliği, bir farklı biçim altında gerçekleştirilmiş olsa da, resim sanatına benzetir. Sofistin ressamdan ayırt edilebilecek tek farklı yanı yalnızca dilli kulanıyor olmasıdır. "O halde bunu o [sofist], nasıl yapar?"² diye sormaktadır, Platon. Bu soruya ise, "Nesnelerin gerçekliğini henüz tümüyle bilmeyen gençlerin kulaklarına sözler doldurarak. Sözcüklerden yapılmış mümkün olan tüm resimleri ortaya koyarak"³ biçiminde

1 Platon'un varlık anlayışı, İdealar ve Görüngüler ayırımına dayanır. Platon'un felsefesi bize, değişmez, öncesiz ve sonrası kalıcı nitelikte var olan bir gerçeklikler ya da formlar (eidos) evreni, bir de sürekli bir oluşun gerçekleştiği, duysal ve olgusal nitelikte algılarımıza karşılık gelen görüngüler evreni sunmaktadır. İdealar evreni asıl gerçeklik olarak tanrısal yaratıya ve zihinsel, dolayısıyla ussal olana karşılık gelir. Duysal olan evren, bu asıl gerçeklikten pay alan evrendir. Sanatçı asıl gerçekliğe değil, görüngüsel olan ikinci düzeyde farklı bir gerçekliğe öykünecek olduğundan, bunun sonucunda ortaya çıkacak olan sanat yapıtı gerçekliğin üçüncü düzeyde benzetmesi ya da taklidi olacaktır. Bir sedir örneği ile *Devlet* adlı yapıtının onuncu kitabında Platon, üç ayrı düzeyde sedirin varlığından söz etmektedir. Sedirin asıl varlığını yani ideasını yapan Tanrı, dülgerin yapmış olduğu sedir ve son olarak ressamın yapmış olduğu sedir. (Bkz: A.g.y., s.284, 597b) Sanat bir tür asıl gerçekliğin gölgesi ve yetersiz bir benzeri olan görüngüler evrenine ayna tutmaktır. Platon yine aynı yapıtta, ayna benzetmesini kullanır; "istersen bir ayna al eline, dört bir yana tut. Bir anda yaptın gitti Güneşi, Yıldızları, Dünyayı, kendini evin bütün eşyalarını, bitkileri bütün canlı varlıkları." (Platon. *Devlet*, s.282, 596d).

2 Platon, *Sofist, Diyaloglar II*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 302, (234c).

3 A.g.e., s. 302, (234c).

yanıt vermektedir. Böylece sofist, gerçek nesnelere değil, tersine bunların yalnızca kopyalarını yapar. Öykünme sanatı (retorik aracılığıyla gerçekleştirdiği resim sanatı) yoluyla o, eğitilmemiş gençlerin gözünde herşeyin bilgisine sahip görünür.¹ Gerçeklikten kopuk ve sofist bir etkinlik olduğu için sanat, felsefenin dolayısıyla diyalektiğin karşısında yer alır.² Çünkü, diyalektik nesnelere görünüşlerinden ortak özelliklerini soyutlamayı, zihinde ussal bir biçimde daha üst aşamada kavramsal bir nitelikte nesnelere kavranmasını gerektiren ussal bir yöntem olarak felsefenin özünü oluşturur. "Platon'da diyalektik usun kendisinin kendisi için ürettiği, oluşturduğu ve gerçekliğe ulaşmak için izlediği bir yoldur."³ Bu nedenle, Platon'un sanata karşı olumsuz tavrı, sanatın gerçekliğe ilişkin felsefeye oranla yeterli ve doğru bilgi verememesinden kaynaklanmaktadır. Gerçeğin bilgisi, aynı zamanda etiğin temelinde de bulunmakta, doğru ve adil davranışı da belirlemektedir. Bu durumda sanat, gerçekliğin doğru bir yansıması olmadığı gibi, toplumsal yaşamda iyi doğru ve güzelin gerçekleşmesine de engel oluşturmaktadır. Fakat gene de Platon açısından tüm sanatlar mimesis kavramı çerçevesinde bütünüyle olumsuz görülmemektedir. Özellikle müzik söz konusu olduğunda, evrendeki düzen ve uyumu dile getirip, ona öykündüğü oranda sanat güzel nitelemesini kazanmaktadır. Aslında sanat, kendinde değil bilgi ve etik açısından olumlu ya da olumsuz bir belirleme almaktadır. Ayrıca o, Tanrı'nın yaratısı sözkonusu olduğunda, onunla hiç bir zaman karşılaştırılmayacak oranda yoksulluğu kendinde barındırmakta, bu nedenle yetkinlikten yoksun bir çaba olmak durumundadır. Sanat Platon'da, duysal olanı yansıttığı, ona öykündüğü için, gerçek anlamda güzel olanı ortaya koyamaz. Çünkü, 'Güzel' hiç bir zaman duysal evrende gerçekleşemez, o ancak diyalektik ya da ussal bir yolla kavranabilir.

Sanat ussal anlamda güzele ulaşamayacağı için, Platon bir ölçüde sanatı güzel olan varlıktan ayırmış olmaktadır. O, görüngüsel olmayan doğanın kendisine, Tanrı'nın yaratısı olan asıl gerçekliğe güzel nitelemesini yüklemektedir. Oysa Hegel, Platon gibi ussallığı yüceltmenin yanı sıra, sanatı tinsel ve tanrısal olanın açığa çıkması biçiminde yorumlayarak, asıl güzelliği doğada değil, sanat yapısında görmektedir. Çünkü, Hegel'e göre, sanattaki 'Güzellik' doğadaki 'Güzel'den iki kat daha ussal, böyle olduğundan dolayı da iki kat daha güzeldir. Bu açıdan sanat, bir tür tinselletirilmiş doğadır; sanat aracılığıyla insan doğaya kendi tinselliğini katar. Hegel estetik adlı yapıtında bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

"Fakat şimdiden şunu savunabiliriz ki sanattaki güzel doğadaki güzelden çok daha üst düzeyde yer alır. Çünkü sanat güzelliği 'Tin'den doğmuş ve sanki iki kez doğmuş bir güzelliştir. Aynı biçimde, soyutlaması yapılmış içerik ya da kafamızdan geçen kötü bir düşünce de herhangi doğal bir üründen çok daha üstündür; zira böyle bir düşüncede her zaman 'Tin' ve özgürlük bulunur."⁴

1 A.g.e., s. 302, (234b).

2 Murdoch, I., *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*, s.85.

3 Yenişehirlioğlu, Ş., *Felsefe ve Diyalektik*, Maya Yayınları, Ankara 1985, s.98.

4 Hegel, G. W. F., *Estetik*, s. 67. (Aesthetik, I; s. 19 - 20.)

urada Hegel'den yapmış olduğumuz alıntıda da görüldüğü gibi, her ne kadar Platon sanat yapıtını Hegel'in tersine ussal ve güzel olarak değerlendirmese de, güzelliğin ussallıkla aynı şey olduğu konusunda, Platon'un görüşleri belli oranda Hegel'in yaklaşımıyla örtüşmektedir. Sonuçta, her iki filozofta da, güzel asıl ve yetkin olan nesnel gerçekliğe karşılık gelmekte, onunla özdeşleşmektedir.

Güzel'in Yaratılıp Algılanmasında Eros'un İşlevi

Platon'un felsefesinde güzelin varlığının ne olduğuna ilişkin irdelemeyi sürdüreceğ olursak, öncelikle Grekçe'de 'Güzellik' anlamına karşılık gelen 'to Kalon' sözcüğünün Platon tarafından ne türden bir belirleme kazanmış olduğunu saptamamız gerekmektedir. Grekçe olan bu sözcüğün, Türkçe'de güzel sözcüğünün kullanımına benzer bir şekilde, 'iyi', 'hoş' gibi anlamlar kazandığı görülmektedir. Daha önce de vurguladığımız gibi, güzel kavramı Platon felsefesinde oldukça geniş kullanım olanağı bulmuş, özellikle zihin ve 'İdea' to Kalon nitelmesini kazanmıştır. *Hippias Major* diyalogunda 'to Kalon' kavramını duysal açıdan ele alan Platon, 'Güzel'in ya da 'Güzellik'in *Eros*'la olan bağıntısını *Şölen* adlı diyalogunda ayrıntılı olarak irdelemeye çalışmıştır.

Hippias Major diyalogunda güzel sözcüğünü Platon, kavramsal boyutta farklı yönleriyle ele alır. Bu diyalogunda başlangıçta Güzel'i bulunduğu yere uyum ya da uygun olmak biçiminde tanımlamaya çalışsa da, böyle bir görüşü, bulunduğu yere Uygunluk'un nesnelere özünde olan bir şey olmadığını savlayarak terketmek zorunda kalır. Çünkü ona göre, bulunduğu yere uygunluk, "şeyleri güzel kılan değil, güzel gösterendir."¹ Daha sonra, güzelliği etik ve duysal (estetik) açıdan tanımlamaya çalışacaktır, Platon. Böylece o, güzelliğin etik boyutunu dile getirerek "güzel, iyinin nedenidir"² demektedir, duysal açıdan ise Güzel'i "duysal yoldan bize haz veren şey"³ olarak tanımlamaktadır. Fakat bu diyalogda varılan bu tanımlamalar, gene Platon tarafından yeterli bulunmayarak terkedilecektir. Çünkü, bu tanımlar bize kendinde bir varlık olarak güzel olanın özünü vermemektedirler. Burada güzel, bir başka varlığın varlığına bağlı kıtılarak açıklanmaktadır. Eğer güzel, iyinin nedeni ise, güzel varılmadan iyi varolamaz; ya da tersi durumda güzelin varlığı, iyinin varlığına bağımlı kılınmış olunacak ve sonuçta ne güzel ne de iyi tek başlarına var olamayacaktır. Platon, bu konuda belli bir sonuca ulaşmamış olsa da, gene bir başka diyalogunda (*Şölen*'de) 'Güzel'i, 'Eros'un varlığı ile bağıntı kurarak açıklamaya çalışmaktadır. Platon her yaratının temelinde 'Eros'u görmektedir.⁴ Ayrıca o, bu yapıtında başta müzik olmak üzere, sanat olgusunu bir 'Mimesis' olmaktan çok Poiesis' (Yaratma) olarak nitelendirmektedir.⁵ Platon'a göre, "müzik bir tür sevgi

1 Platon, *Hippias Major*, 294e.

2 A.g.y., 295d, e.

3 A.g.y., 298b.

4 Platon, *Şölen*, Çev.: E. Erhat / S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, s. 58, (196e).

5 A.g.y., s.71-72, (205b, c).

olaylarının bilgisidir. Müzikte sevginin belirtisini görmemek olanaksızdır.”¹ Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi, güzel olan evrensel düzenle, ya da evrensel uyumla ve matematiksel oranla özdeşlik içindedir. Zihnin kendisi de evrensel ve matematiksel düzene karşılık gelip, onunla uyum içinde olduğundan aynı nitelemeyi almaktadır. Etik açıdan istenilir ve iyi olana, estetik açıdan duyulur bir hazza karşılık gelen güzel, Platon için varlık olmanın temelidir. Eros ise, güzel olanı arzulamak, ona kavuşmak, onda doğurmaya ya da yaratmaya varabilmektir. Platon’un bu yaklaşımını Gasset *Sevgi Üstüne* adlı yapıtında vurgulamaktadır. “‘Sevgi’ der Platon, ‘güzellik içinde üretmek ve doğurmak için duyulan arzudur”² Platon’un Eros ve Güzel’e ilişkin bu tanımlaması, aslında Güzel Sanatlar’ın varlık nedenini ortaya koyan bir tanımlamadır. Çünkü, Aşk (Eros) aracılığıyla ‘Güzel Olan’ı yaratma arzusu, böyle bir istek, tüm sanatsal yaratının temelinde yer almaktadır. Aynı zamanda böyle bir yönelim, daha doğru bir anlatımla, ‘güzeli, güzele yönelim içinde istemek ve yaratmak’ bir anlamda sanatsal yaratının varlık nedeni ve aynı zamanda ölümsüzlüğe ulaşma ya da tanrısal olana kavuşma isteği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise, eksik bir varlık olarak insanın, güzeli isteme ve yaratma çabası aracılığıyla kendini ve kendi bütünlüğünü oluşturma arzusu olarak değerlendirilebilir.

5) Bir Varlık Sorunsalı Olarak Sanat

Sanata ve güzele ilişkin tüm bu belirlemeler, insanın bu dünyadaki Varlık ya da Varoluş sorunu ve sorunlarıyla yakından ilişkilidir. Biz buna benzer temaların Varoluşçu Felsefe’nin içeriğinde de yer alarak, onun özünü belirlemekte olduğunu görüyoruz. Bu ‘kendi için varlığın’, aynı zamanda ‘kendinde varlık’ olma, bir başka deyişle ‘Tam’ ve ‘Mutlak’ olma isteğidir. Sartre’da “bilinç bir kopuş’tur. Yani, düşünüm taşımayan nesnemi durumlardan sıyrılmak ve yükselmek, bilincin özü gereğidir. Ama bilinç [insan varlığı] aynı zamanda bir tasarıdır (project’dır); yani bilinç eksikliğini duyduğu bir bütünlüğe ve aşmaya doğru da yönelir.”³ İnsanın, tüm varoluş çabalarının temelinde, kendisini oluşturma kaygısı yatmaktadır. Sanat, hem bu bütünlüğe ulaşma gereksiniminin ve bu gereksinimden kaynaklanan varoluş kaygısının giderilmesine hem de tüm bunların bir yapıt aracılığıyla somutluk kazanmasına olanak sağlayabilecek bir etkinlik alanıdır. İnsan varlığının olumsuzluğu ve tam, saltık ya da zorunlu olmayışı, insan varlığında kendini bir iç-sıkıntısıyla (Bulanıt) gösterir. Bulanıt durumu, bir tür insanın varlık kazanma isteğinin bir sonucu olarak açığa çıkmaktadır. Bu yönüyle insan varlığı, varlık olmaya yönelen var olmakta oluş ya da varoluş durumudur. Aslında insanın bu dünyadaki durumu, ‘Varlık’ ile ‘Varoluş’ arasında bir gerilimdir. İnsan, ancak bu gerilim ve kaygıyı duyarak kendini oluşturacaktır. İnsanın Varoluşu’nda varlık olma, tamamlanma kaygısı

1 A.g.y., s. 43-44, (187c).

2 Gasset, J. Ortega Y., *Sevgi Üstüne*, Çev.: Y. Salman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s. 24.

3 Murdoch, I., *Sartre’in Yazarlığı ve Felsefesi*, Çev.: S. Hilav, Yazko Yayınları, İstanbul 1983, s.

duyuşu, insanın tanrı olma isteğini dile getirir. Böyle bir durum ise, mükemmeli arayan ve ölümsüzlüğü arzulayan sanatçının durumundan hiçte farklı bir durum değildir. Aynı zamanda bu bir tür ulaşılmaz olanı isteme, tanrı olmayı isteme ile aynı şeydir. Sartre'in Varoluşçuluk'u açısından, 'kendi için varlık' ile 'kendinde varlık'ın aynı varlıkta gerçekleşmesi, Tanrı'ya özgü bir durum olarak olanaksızdır. Fakat, böyle bir olanağın istenmesi olanaksız değildir. "Nitekim Sartre bu çeşit bir varlığın, yani bir 'kendinde-kendi-için' (en-soi-pour-soi) varlığın ancak Tanrı'ya özgü olduğunu; daha doğrusu böyle bir varlığın, tanrılığın koşulu olduğunu söyler. Bu insana vergi bir şey değildir."¹ İnsan varlığı yaşamında böyle bir varoluşu gerçekleştiremese de, bu eksikliği bir ölçüde sanat aracılığıyla gidermeye çalışır. Ama sonuçta, sanat da tam anlamıyla böyle bir gerçekleştirmeye olanak tanımaz.

Sanat yaptı, kendinde bir öz ve gerçekliği barındırmaktadır. Sanat yaptı, nesnel gerçekliğe yönelik bir öykünme olabileceği gibi, aynı zamanda o, nesnel gerçekliğin ussal bir yorumu da olabilmektedir. Bu nedenle sanat yapıtında, duyuşsal olanla kavramsal olan içiçe geçerek örtüşmektedir. İnsanın tamamlanmış yetkin bir varlık olarak kendisini gerçekleştirme isteği, insan varoluşunun ya da gerçekliğinin sanat yapıtının yetkin varlığı ve kalıcılığı aracılığıyla nesneleşmesine olanak sağlayabilecek niteliktedir. Sanat yapıtının dile getirdiği gerçeklik, hem varoluşu hem de varlığı olan bir gerçeklik biçimi değildir. Çünkü sanat yapıtında duyuşsal olanla ussal olan bir arada içerilmiştir. Sanat yapıtı yetkin ve güzel olmayan bir varlığı anlatıyor olduğu zaman bile, ideal olanı ve ussal olanı somutlaştırır.

Bulantı adlı romanında Sartre, romanın kahramanı Roquentin'in duyduğu melodideki varlığın zorunluluk içeren yapısının, onda böyle bir varlık olma, hem de bu türden bir varlık oluşturma arzusu doğurduğunu belirtir. "Notalar, bir başka dünyadaymışlar gibi, birbirlerinin ardından kaçınılmaz bir biçimde gelmektedirler. Daire gibi notalar da varoluşu olan şeyler değillerdir. Onlar sadece *varolan* şeylerdir."² Bu durum, Roquentin'de bir sanat yapıtı yaratma aracılığıyla kendi varoluş durumundan kurtulabileceği umudunu doğurur. Böylece, kendi için varlığın kendinde varlığa dönüşmesi gerçeklik kazanmış olacaktır. Müziğin bu zorunlu ve matematiksel yapısı Platon tarafından da vurgulanmıştır. Platon'a göre, müziği güzel ve evrensel kılan onun bu matematiksel ve ussal yapısıdır. Özellikle Platoncu felsefe, etkisini hem fenomenoloji hem de varoluşçu felsefe üzerinde önemli ölçüde hissettirmektedir. Bu etki doğrudan ve dolaylı olarak her iki biçimde de gerçekleşmektedir. Murdoch'a göre, "Roquentin, aslında bir Platoncudur. Onun amacı olan varlık biçimi, matematik şeklin varlık biçimidir. Yani varoluşmayan, katışıksız, kesin ve zorunlu bir varlıktır."³

Tüm bu açıklamalarımızı, sanatın ve estetiğin doğası ve varlık yapısı üzerine yaptığımız açıklamalarla birleştirecek olursak, bizim burada dile getirmiş

1 A.g.y., s. 75.

2 A.g.y., s. 16.

3 A.g.y., s. 21.

olduğumuz en önemli belirleme, sanatsal ve estetik olan varlığın insanın tinsel varlığıyla özdeşleşmekte olmasıdır. Estetiği, ancak insan varlığının tinsel yapısıyla açıklayabileceğimizden, estetik algılamayı basit bir özne-nesne ilişkisi olarak görmemek gerekir. Düşünümsel süreç içinde estetik algılama, sürekli bir dönüşüm içinde, sanat aracılığıyla gittikçe daha kapsamlı bir içerik ve anlam kazanmıştır. Çünkü estetik algılama bir özne varlık olarak varlığın, hem kendisine hem de nesnesine dönük bir algılamadır. Dış dünyayı kavrayan ve ona estetik bir anlam kazandıran insan varlığının kendisidir. Bu da tinsel olarak varolmak demektir.

Bu çerçeve içinde ele alındığında sanatın, doğayı ve gerçekliği en genel anlamda varlığı yansıtan bir etkinlik olduğu görüşü savunulmuştur. Sanat ya da estetiğin kendisi, mimesis olarak doğayı ve gerçekliği tekrarlarsa da, burada tekrarlanan ya da ortaya konulmuş olan, bir bütünsellik içerisinde 'Evren-Doğa ve İnsan varlığı üçlü bileşiminin' insan varlığı olarak dışa vurup yansımalarıdır.¹ Hegel'in de belirlemiş olduğu gibi, "Tin sanatın içinde duyusal bir biçim altında görünüşe çıkar).² Hegel, 'Güzel'i ise, "İde'nin duyusal alanda görünüşe çıkması"³ biçiminde tanımlamaktadır. Fakat sanat, yalnızca güzele yönelmemekte, estetik bir yaklaşımla çirkinliği de konu edinebilmektedir. İnsan varlığı, sanat aracılığıyla, özne-nesne etkileşimi çerçevesinde hem doğayı hem de kendisini yeniden kurup yansıtmaktadır. Böylece, insan varlığı, sanat yapıtında kendisini dışlaştırıp, somutlaştırmış olmaktadır. Sanatın insanın doğayla olan etkileşimini bir bütünsellik içinde yansıtmakta olduğunu vurgularken, sanat özne-nesne etkileşimi çerçevesinde insanın hem kendini hem de doğayı değiştirme, dönüştürme olgusunu da içermekte, bu etkileşim içinde insan varlığının kendisini araması ve aşmasını da dile getirmektedir. Bu yönüyle sanat, insanın kendisiyle yüzleşmesini ve aynı zamanda kendi bilinçsel varlığıyla karşılaşmasını da özsel olarak içermektedir. "İnsan varlığı olarak, tüm duyusal ve ussal yapımla bir sanat yapıtının önünde ya da içinde duruyoruz. O zaman, gerek geçmişten getirdiğimiz belirli bir kültür birikiminin ve de az da olsa insan olma yetkinliğimizin bileşkesinde bizimle sanat yapıtı arasında bir duyumsal ve düşünsel gel-git olgusuna tanık oluyoruz."⁴ Kısaca, sanat, insan varlığının bir tür kendisiyle yüzleşmesini ve karşılaşmasını, tüm diğer yaratısal uğraşlarının doğasında varolduğu gibi, bu yolla kendi varlığını ve içinde bulunduğu Dünya'yı anlamlandırma ya da oluşturma çabasını dile getirmektedir. Sanatsal etkinlik yoluyla kendi varlığını sanat yapıtında nesnelleştiren insan varlığı, hiçbir verili koşulla yetinmeyip, gene böyle bir etkinlikle kendini sürekli bir aşma çabası içinde oluşturmak ve ölümsüzleştirmek istemektedir.

1 Bkz: Yenişehirlioğlu, Ş., *İmgelerin Sisi*, s. 33.

2 Hegel, G. W. F., *Estetik*, s. 81.

3 A. g. y., s. 103.

4 Yenişehirlioğlu, Ş., *İmgelerin Sisi*, s. 67.

KAYNAKÇA

- Berkeley, G.**, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*. Çev.: K. Sahir Sel. Sosyal Yayınları, İstanbul 1984.
- Fischer, E.**, *Sanatın Gerekliliği*. Çev.: C. Çapan, V Yayınları, 7. Baskı, Ankara 1993.
- Hegel, G.W. F.**, *Estetik*, Çev.: N. Bozkurt. Say Yayınları, İstanbul 1982.
- Lukaacs, G.**, *Estetik I*, Çev.: A. Cemal, Payel Yayınevi, H. Basım, İstanbul 1985.
- Lukaacs, G.**, *Estetik II*, Çev.: A. Cemal, Payel Yayınevi, İstanbul 1981.
- Murdoch, I.**, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*. Çev.: S. R. Kırkoğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Murdoch, I.**, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, Çev.: S. Hilav, Yazko Yayınları, İstanbul 1983.
- Ortega y Gasset, J.**, *Sevgi Üstüne*, Çev.: Y. Salman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- Platon**, "Hippias Major", *Büyük Klasikler II*, Çev.: A. Akyor, M. E. B. Yay., İstanbul 1975.
- Platon**, "Sofist", *Diyaloglar II*, Çev.: Ö. N. Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Platon**, *Devlet*, Çev.: S. Eyüboğlu / M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- Platon**, *Şölen*, Çev.: E. Erhat / S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972.
- Platon**, *Timaios*, Çevirenler: E. Güney / C. Ay, M. E. B. Yayınları, İstanbul 1989.
- Platon**, *Yasalar*, I. Cilt, Çevirenler: C. Şentuna / S. Babür, Ara Yay., İstanbul 1988.
- Timuçin, A.**, *Estetik*, Süreç Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Tunali, İ.**, *Estetik Beğeni*, Say Yay., İstanbul 1983.
- Yenişehirlioğlu, Ş.**, *Felsefe ve Diyalektik*, Maya Yayınları, Ankara 1985.
- Yenişehirlioğlu, Ş.**, *Felsefe ve Sanat*, Dayanışma Yayınları, I. Baskı, Ankara 1982.
- Yenişehirlioğlu, Ş.**, *İmgelerin Sisi*, Alkım Kitapçılık Yayıncılık, Ankara 1993.