

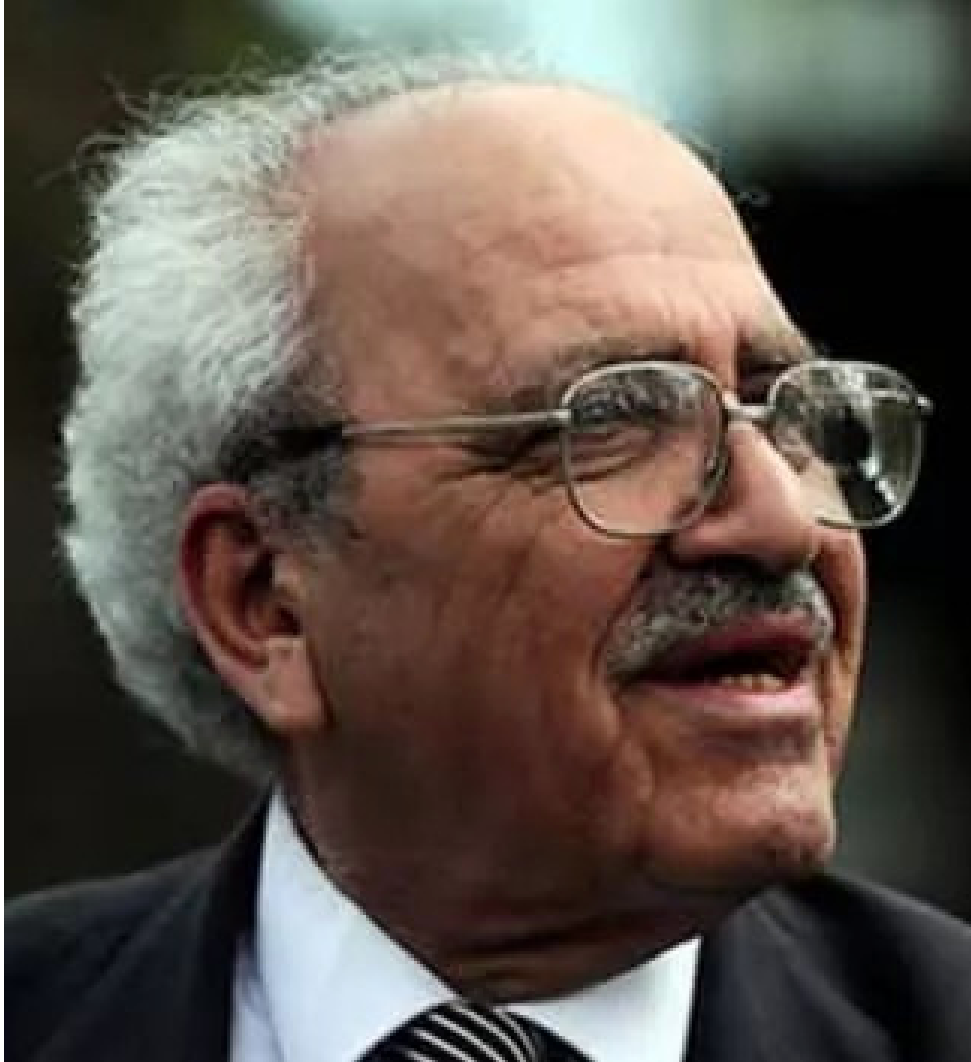
ISSN 2651-5148

#16

Aralık
2021

temaşa

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



BU SAYIDA: Selcen Yıldırım Altun • Gülay Uğur Göksel • Nuriye Merkit • İsmail Turan / Sedat Doğan • S. Göksel Türközü / Ahmet Kopar
• Hüseyin Aydoğan • Songül Köse • Halil İmamoğlugil
• Lokman Çilingir • Samet Büyükkada • Eyüp Alsancak / Rıza Bakış
• Mahmut Avcı • Rümeyza Cırdı / Zehni Özmen • Özgür Aktok •
Muhammed İkbāl İmamoğlu • Muhammet Altaytaş



A. Sezai Karakoç
(1933 – 2021)

Saygı ve rahmetle anıyoruz.

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 16
Aralık December 2021

İmtiyaz Sahibi | Owner

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editörler | Editors

Doç. Dr. Serdar Saygılı

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Üni.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üni.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üni.)
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üni.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Üni.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)
Doç.Dr. Vedat Çelebi (Erciyes Üni.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)
Doç. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN (Mersin Üniv.)
Doç. Dr. Serdar Saygılı (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Faruk MANAV (Nevşehir Hacı Bektaş Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR (Erciyes Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ (Erciyes Üni.)

Sekreteryaya | Secretariat

Esra HALICI

Yazışma Adresi Mailing Address

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy
Felsefe Bölümü, Melikgazi, Kayseri / Türkiye Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

Temaşa uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. Altı ayda bir (Haziran ve Aralık) yayımlanır. TR DİZİN, The Philosopher's Index, Index Copernicus ve Sobiad tarafından taranmaktadır. *Temaşa Journal of Philosophy is an international and peer reviewed journal. Published semiannually (June and December) in Turkish, English, German and French. Temaşa is listed in TR DİZİN, The Philosopher's Index, Index Copernicus and Sobiad.*

ISSN: 2651-5148

<https://dergipark.org.tr/temasa>.

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

Sayfa Düzeni | Designer

Eylem Akçay

İçindekiler/Table of Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- The Concept of “Understanding” and its Mediations in William Dilthey’s Philosophy
Wilhelm Dilthey Felsefesinde “Anlama” Kavramı ve Dolaylıları 5
Selcen Yıldırım Altun
- Özgürlüğün Boşluğu: Jacques Rancière’in Siyaset Anlayışının Tocqueville Üzerinden Bir Analizi
Emptiness of Freedom: An Analysis of Jacques Rancière’s Understanding of Politics through Tocqueville 20
Gülay Uğur Göksel
- Leibniz’s Contributions to Classical and Symbolic Logic
Leibniz’in Klasik ve Modern Mantığa Katkıları 33
Nuriye Merkit
- The Legitimation of Philosophy in Andalusia: Ibn Tufayl and Ibn Rushd
Endülü’s’te Felsefenin Meşrulaştırılması: İbn Tufeyl ve İbn Rüşd 51
İsmail Turan / Sedat Doğan
- Influences of Buddhism in Present-day Korea
Günümüz Kore’sinde Budizm’in Etkileri 65
S. Göksel Türközü / Ahmet Kopar
- The Way of the Mind is One: On the Plotinian Contemplative Implications of a Common Idiom*
Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözü Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine 78
Hüseyin Aydoğan
- Max Weber: Karl Jaspers’in Perspektifinden Bir Profil
Max Weber: A Profile from Karl Jaspers’ Perspective 94
Songül Köse
- The Adjacent Conditional Elective Syllogism
Bitişik (Muttasıl) Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar 102
Halil İmamoğlugil
- Xenophanes: On God and Nature
Ksenophanes: Tanrı ve Doğa Üzerine 137
Lokman Çilingir
- Validity of Connective Syllogism of Avicenna by Method of Analytic Tableaux
Çözümleyici Çizelge Yöntemi ile İbn Sina’da İktirânî Kıyas Denetlemesi 152
Samet Büyükkada

Possibility and Dimensions of Philosophy of Mathematics in Ikhwan al-Safa İhvân-ı Safâ'da Matematik Felsefesinin İmkânı ve Boyutları Eyüp Alsancak / Rıza Bakış	171
Distopia Within Utopia: Herbert George Wells' <i>Time Machine</i> Ütopya İçinde Distopya: Herbert George Wells'in 'Zaman Makinesi' Mahmut Avcı	192
A Bourdieusian Approach to Relationship between Social Stratification and Amateur Defense Sport: Example of Kayseri Toplumsal Tabakalaşma ve Amatör Savunma Sporü İlişkisine Bourdieücü Bir Yaklaşım: Kayseri Örneği Rümeysa Cırdı / Zehni Özmen	203
Heidegger's Non-Aesthetic Conception of Arts: A Way of Thinking That Sets Philosophy Free From Disciplines Heidegger'in Estetik-Dışı Sanat Anlayışı: Felsefeyi Disiplinlerden Özgürleştiren Bir Düşünme Tarzı Özgür Aktok	223

KİTAP İNCELEMELERİ

Adem ve Vucûd Muhammed İkbâl İmamoğlu	237
Ne- Varlık ve Hiçlik: Trans- Ontolojik Bir Düşünüm Muhammet Altaytaş	243
Yazarlara Notlar	247

Araştırma Makalesi

Başvuru: 18.05.2021

Kabul: 26.11.2021

Atıf: Yıldırım Altun, Selcen. “Wilhelm Dilthey Felsefesinde “Anlama” Kavramı ve Dolayımları,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 5-19.

Wilhelm Dilthey Felsefesinde “Anlama” Kavramı ve Dolayımları

Selcen Yıldırım Altun¹

ORCID: 0000-0002-4596-1759

Öz

19. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan W. Dilthey (1883-1911) felsefesinin temel problemi “tin bilimleri”nin tarihsel ve sistematik olarak temellendirilmesidir. Onun amacı tin bilimlerinde de, doğa bilimlerinin epistemolojik olarak ulaştığı kesinlik seviyesine ulaşmaktır. Bu amacı gerçekleştirebilmek için Dilthey, içinde yaşadığı döneminin baskın pozitivist bilim anlayışı ve Yeniçağ felsefesi ile hesaplaşarak kendi tarihsel/ toplumsal/kültürel görüşlerinin çerçevesini çizer. Kendini bir yaşam filozofu olarak değerlendiren Dilthey için, felsefe bütün kapsayıcılığı ile ‘yaşam’ üzerine odaklanmalıdır. Dilthey doğa bilimlerinin nesnel zaman anlayışına karşı çıkararak, kendi yaşam felsefesi ve zaman anlayışı arasında sıkı bir bağ kurar. Bu sıkı bağ bilginin ve fiziksel gerçekliğin birliğinde kendini gösterir. Bilgi, yaşam, fiziksel gerçeklik ve zaman arasındaki birliği Dilthey, “anlama” kavramı üzerine inşa eder. Dilthey’in “anlama” kavramında hareketle, üç bölümden oluşan çalışmamızın ilk bölümünde Dilthey’in yaptığı ayrımla, doğa bilimlerinin açıklamaya dayalı yönteminin yetersizliğine karşın, kendisinin tin bilimlerinin yöntemi olarak belirlediği anlamaya dayanan yöntemin ne olduğu üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümünde anlama kavramı, Dilthey’in yaşam felsefesi, zaman kavrayışı, yaşam ifadeleri ve temel anlama çerçevesinde incelenmektedir. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise, yüksek anlama ve hermeneutiğin Dilthey’de ne anlama geldiği açıklanmaya çalışılmaktadır. Son olarak da Dilthey’in ele alınan görüşleri bağlamında kendinden sonra gelen düşünürler üzerindeki etkisi vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anlama, Açıklama, Yaşam Felsefesi, Zaman, Temel Anlama, Yüksek Anlama, Yaşam İfadeleri.

The Concept of “Understanding” and its Mediations in William Dilthey’s Philosophy

Abstract

The main problem of the philosophy of W. Dilthey (1883-1911), one of the most important philosophers of the 19th century, is the historical and systematic grounding of the “sciences of spirituality”. He aims, in the spiritual sciences, to reach the same level of certainty that the natural sciences have epistemologically reached. In order to achieve this goal, Dilthey draws the framework of his own historical/social/cultural views by coming to terms with the dominant positivist understanding of science of his day and New Age philosophy. For Dilthey, who considers himself to be a philosopher of life, philosophy should focus on ‘life’ with all its inclusiveness. By opposing the objective understanding of time in natural sciences, Dilthey establishes a close connection between his philosophy of life and his understanding of time. This tight bond manifests itself in the unity of knowledge and physical reality. He builds the concept of “understanding” on the unity between knowledge, life, physical reality and time. Thus, based on Dilthey’s concept of “understanding”, the first part of our study, which consists of three parts in total, focuses, with the distinction Dilthey makes, on the method of understanding that he determined as the method of spiritual sciences despite the inadequacy of the explanation-based method of natural sciences. In the second part, the concept of understanding will be examined within the framework of Dilthey’s life philosophy, understanding of time, life expressions and basic understanding. The third part of our study attempts to explain what high understanding and hermeneutics mean in Dilthey’s philosophy. Finally, the influence that Dilthey has over the successive philosophers will be emphasized within the tackled concepts of Dilthey.

Keywords: Understanding, Explanation, Life Philosophy, Time, Basic Understanding, High Understanding, Life Expressions.

¹ Öğr. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. selcenyildirim@cumhuriyet.edu.tr

Giriş

Wilhelm Dilthey (1833-1911), genel olarak, hermeneutik ve tin bilimlerinin yöntemi konusunda yaptığı çalışmalarıyla tanınır. Filozof kimliğinin yanı sıra aynı zamanda iyi bir tarihçi olan Dilthey, özellikle tin bilimlerinin epistemolojik sorunlarına odaklanmıştır. Tin bilimlerinin konusu, yöntemi, doğa bilimleriyle arasındaki ilişkiler, benzerlikler ve farklılıklar üzerine yoğunlaşmıştır.

Doğa bilimlerinde on yedinci yüzyıldan itibaren başlayan gelişme günümüzde de devam etmektedir. Bu gelişmenin neticesi olarak değerlendirebileceğimiz Dilthey'in yaşadığı çağ olan on dokuzuncu yüzyıl, genel olarak bilimler çağı olarak anılır. Bu yüzyılda felsefeden ayrılarak bağımsızlığını ilan eden farklı bilimsel disiplinler ortaya çıkmıştır. On dokuzuncu yüzyıl aynı zamanda, bir 'tarih yüzyılı' olarak adlandırılır. Ancak tarih, sosyoloji, antropoloji gibi beşeri bilimlerin, Dilthey'in deyimiyle "tin bilimlerinin" bilimsellikleri konusunda bir tartışma söz konusudur, hatta bu bilimlerin nasıl adlandırılacağı dahi tartışmalıdır. Dolayısıyla on dokuzuncu yüzyılda var olan bu tartışmalar Dilthey'in, tin bilimleri ile sorunlara neden odaklandığı konusunda yol göstericidir.

On yedinci ve on sekizinci yüzyılda, R. Descartes, J. Locke, D. Hume gibi filozofların felsefi çalışmalarında yöntem probleminin ön planda olduğunu görürüz. Bunun önemli bir nedeninin, doğa bilimlerinin felsefi bir temellendirmesini gerçekleştirebilmek olduğunu söyleyebiliriz. On dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde tarih ve toplumu konu edinen bilimlerin hangi yöntemleri kullanacakları, bu bilimlerin nasıl temellendirileceği felsefenin bir konusu olarak karşımıza çıkıyor. Yine on dokuzuncu yüzyılda varoluşçu felsefenin şekillenmeye ve gelişmeye başladığını görüyoruz. Özellikle Kierkegaard başta olmak üzere, bir yaşama yorumu, varoluşu anlama çabasıyla ortaya çıkan yaşam felsefeleri söz konusu. Yaşam felsefesi Nietzsche, Schopenhauer, Bergson ve Pascal gibi filozofları akla getirir. Bu filozofların ortak noktası, yaşamın irrasyonelitesini yeniçağ biliminin karşısına yerleştiren, yaşamın bilinebilirliğinden şüphe eden, bilimsel nesnelliğin değerine şüphe ile bakan filozoflar olarak, olumsuz bir tavra sahip olmalarıdır. Dilthey'e göre, bu filozofların hepsi bilimlerin yaygınlığı, egemenliği ve üste çıkmalarının dışında, insan yaşamının ne olduğunu bulup ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. İşte Dilthey'in özgünlüğü de tam burada ortaya çıkmaktadır. O, sözü edilen yaşam filozofları gibi irrasyonalist bir yaşam felsefesi peşinde değildir. Dilthey, belli bir yaşam felsefesi, belli bir 'yaşam' kavramı temelinde tin bilimlerini temellendirmeye çalışmıştır.

1. Doğa Bilimleri- Tin Bilimleri Ayrımında "Anlama"nın Önemi

Dilthey *Tin Bilimlerine Giriş (Einleitung in die Geisteswissenschaften)* adlı eserinde amacının, tin bilimlerinde de tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi bizi kesinlik derecesine ulaştıracak bir bilgi teorisi inşa etmek olduğunu belirtir.² Onun inşa etmeyi hedeflediği bilgi teorisinde 'anlama' kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Bu bağlamda Dilthey'in doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında yaptığı ayrım 'anlama' kavramı üzerinden netlik kazanır.

2 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 11.

Dilthey’e göre, doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki temel fark bu bilimlerin kendisine konu edildiği nesne alanlarından kaynaklanmaktadır. Doğa bilimlerinin nesnesi fizik dünyasıdır; tin bilimlerinin nesnesi insan ve onun kendi ürünü olan tarihi ve kültürüdür. Nesnelere birbirinden farklı olan bu iki bilim türünün doğal olarak nesnelere dair bilgi edinme yöntemleri de birbirinden farklı olacaktır. Bu farklılığa bağlı olarak Dilthey, doğa bilimlerinin yönteminin ‘açıklama’ tin bilimlerinin yönteminin ise “anlama” olduğunu iddia eder.³ Burada, Dilthey’e göre, insanın tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliğini kendisine nesne yapan bütün bilimler birbirlerinden ayrılmaksızın tin bilimleri çatısı altında yer alır. “Tin bilimleri kavramı, bu bilimlere bir bütün olarak kurma olanağı sağlar; bu bütünün doğa bilimleri karşısındaki sınırları, en sonunda, ancak yine bu bilimlerin ortaya koydukları yapıtlar içerisinden ortaya konup aydınlatılabilir”.⁴

Hemen yukarıda ifade ettiğimiz düşüncelerine paralel olarak Dilthey, bu iki bilimin metodolojik olarak da farklılaştığını söyler. Ona göre, doğa bilimleri açıklamada bulunurken tin bilimleri bu açıklamaları anlamaya çalışır.⁵ Doğa bilimleri, nesnesi olan fizik dünyayı zaman-mekân içinde neden-sonuç ilişkilerine dayalı olarak açıklarken, tin bilimlerinin konusu tinsel yaşamın ifadeleri ve bunların anlaşılmasıdır.⁶ Doğa biliminin kurduğu dünya hipotetik bir kurgudur ve onun konusu olan gerçeklik tamamen homojen bir nitelik gösterir; buna karşın tin bilimlerinde hetorejenlik esastır. Doğa bilimlerinin nesnesi olan fiziksel dünya başlangıçta tamamlanmıştır; diğer bir ifade ile olmuş-bitmiş bir (fizik) dünyadır, verili olandır. Ancak tin bilimlerinin nesnesi olan dünya, verili olanın içinde insanın kendi gerçekliğine dayanarak oluşturduğu ve taşıdığı bir dünyadır. Bu çerçevede düşünülürken, insanın tarihi ve kültürü ne tamamlanmıştır ne hetorejendir ne de hipotetiktir. Tin bilimleri kendi konularını tarihsel sürecin yüzlerce yıllık gelişimi içinde izlemek durumundadır. Bu bakımdan doğa bilimlerinde bu anlamda bir nesnellikten söz konusu iken tin bilimlerinde, Dilthey’in deyimiyle, bir ‘görelilikler kaosu’ söz konusudur.⁷ Bu sebeple insanın kendi gerçekliği ile oluşturduğu tarihi ve kültürü doğa bilimlerinde olduğu gibi determine edilemez. Çünkü tarihsel ve kültürel olanda bir determinizm değil, indeterminizm söz konusudur.

Dilthey kendi epistemolojisini kurarken bir yandan pozitivizm, dolayısıyla empirizmle, bir yandan da Kant’ın transandantal felsefesi ile hesaplaşır. Bu bağlamda onun epistemolojisi hem tecrübeyi hem akli hem de ‘yaşam’ kavramını içerirken; metafiziği dışarda bırakır.⁸ Ona göre pozitivizmin en büyük yanılması empirik geleneğin özellikle de D. Hume’un etkisiyle, bütün insan bilgisinin hem kaynağını hem de meşruiyetini yalnızca tecrübeye aramasıdır. Pozitivizm, metafiziği reddetmek uğruna, tecrübî olanı yalnızca maddi olanla sınırlandırarak manevi olanı, dolayısıyla insana ait olan değerler sistemini dışarıda bırakır. Dilthey pozitivistlerin aksine, “içsel tecrübeye ve insanı oluşturan madde-ruh zenginliğine büyük önem verir. Bu zenginlik ve bütünlük, Dilthey’in yaşantı ve anlama teorisi için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.”⁹ Buradan hareketle Dilthey’in doğa bilimlerinde tecrübeye önem vermediği gibi bir çıkarımda bulunmak yanlış olur. O, pozitif bilimler için tecrübeyi olmazsa olmaz yönünün farkındadır, ancak bütünsel bir yapıya sahip olan insanın

3 Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 12.

4 Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 25.

5 Kamıran Birand, *Kamıran Birand Külliyyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 16.

6 Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998), 94.

7 Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, 95.

8 Arslan Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 15.

9 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 16.

diğer yönlerinin (akıl, hissetme, eyleme, istenç) bir kenara bırakılarak ve insanın yalnızca tecrübeye indirgenerek tanımlanabileceğine karşıdır.

Dilthey'e göre, Kant'ın apriorizmi de en az pozitivizm kadar yanlış ve yanıltıcıdır. Ona göre Kant'ta aklın tarihselliği eksik kalmıştır. Bunun nedeni ise transandantal felsefenin *a priori* olmasındandır. Dilthey için Kant'ın *a priori* kavramı sabit ve ölüdür. Çünkü Dilthey için bilincin gerçek varoluş koşulları canlıdır ve insanın tarihselliği ve kültürelliği ile birlikte gelişim gösterirler. Kant'ın bilgi teorisinin aksine Dilthey'in bilgi teorisinin ele aldığı temel sorular soyut değil somut bir içeriğe sahiptir. Bununla birlikte Dilthey, bilginin imkânı ve şartları konusunda, Kant'ın aksine, ruhsal gerçeklikleri de tin bilimlerinin konusu olarak kabul eder.¹⁰ Dilthey, tıpkı pozitif bilimlerde tecrübeyi gerekli gördüğü gibi, Kant'ın epistemolojisinde tecrübeye verdiği önemi de yadsımaz. Hatta o, kendi düşüncesi üzerinde Kant'ın etkisini vurgulamaktan kaçınmaz.¹¹ Kant'ın epistemolojisi tecrübe ve aklın bir sentezini yapmasına rağmen, insanı ve bilincini tarihselliğinden kopararak statik bir hale indirgemıştır. Böyle olunca da Kant'ın transandantal sujesi, ilerleyen bilginin hesabını veremeyeceği bir konuma düşmüştür.

Felsefe tarihinde, Descartes'tan itibaren insanın bilen yönünün öne çıktığı ve buna bağlı olarak öznenin nesne ile ilişkisinde karşılaştığı problemlerin özne temelli çözümünün merkezî bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Başka türlü ifade edersek dış dünyanın gerçekliği, insanın bilen yönünden hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ona göre Kant'ın bilgi kuramı, teorik aklın yetkin bir çözümlemesini yapmasına rağmen tüm bilgi etkinliğinde, Descartes'ın felsefeye bıraktığı miras olarak hep 'akıl sahibi varlık olarak' insan ile 'doğa'yı karşı karşıya koyan bir düalizmden hareket etmiştir. Dilthey için, İnsan yaşamı mutlak bir empirik yaklaşım ile anlaşılabilir bir şey değildir. Ona göre mutlak bir rasyonel yaklaşım da söz konusu olamaz. Dilthey'e göre, gerek rasyonalizmin gerekse empirizmin tasarladıkları "bilen öznenin damarlarında hiç de hakiki bir kan dolaşmaz; tersine, bu bilen öznenin damarlarında, katıksız bir düşünce etkinliği olarak aklın damıtılmış özsuyu dolaşır."¹² Olması gereken bu iki yaklaşımın sentezidir. "Dilthey'in bilgi teorisi açısından konumu empirizm ve rasyonalizm arasında orta bir yer olarak tarif edilebilir."¹³

Buraya kadar genel bir çerçevesini çizmeye çalıştığımız görüşleri bağlamında Dilthey'e şu soruyu sorabiliriz: Bilen öznenin damarlarında gerçek anlamda kanın dolaşabilmesi için epistemoloji nereden hareket etmelidir? Eş deyişle Dilthey'in bilgi teorisinin kendisine konu edindiği nesnenin temel özellikleri nedir? Dilthey, tüm olgusalılığı ile tüm genişliği ile deneyimi ortaya koymak amacıyla "total insan doğası"na yönelir. Bilen özne, artık sadece duyum- tasarım, duyarlılık-kategori bağıntısı içinde ele alınmaz. Özne, "gerçek yaşama süreci içinde bilir. Bu demektir ki, özne, nesneyle bağıntı, bilmenin (tasarlamanın/düşüncenin), değerlendirmenin (hissetmenin/algılamanın), eylemin ve istemenin bir birliği içinde kurar. Böyle olunca, felsefe için öncelikli görev, tüm bunların, birlikte, bilginin, bilgi kavramlarının ve bilgi ilkelerinin temelinde yattığını görüp göstermektir."¹⁴ Dilthey'e göre, bilinç olguları, artık duyum ve algı elemanlarının çağrışım yasalarına veya bizim *a priori* bilme yetimizin belirleyiciliği altında tasarımlar ve kavramlar içinde ilişkiye sokulmaları suretiyle

10 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 19-20.

11 Ayrıntılı bilgi için bkz: Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*.

12 Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu* (Adana: Karahan Yayınları, 2010), 161.

13 Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, 15.

14 M. Riedel, "W. Dilthey'de Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı" *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, ed. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 66-67.

bilgiyi meydana getirmezler. Aksine bilginin unsurları “yaşantılar” olurlar ve onlar şimdi yeniden felsefi refleksiyonun konusu kılınmış olan “yaşamın kendisi”ndeki temel süreçlere göre bilgiyi meydana getirirler.¹⁵

Dilthey, kendi bilgi teorisinde fenomenlere büyük önem verir. Ona göre, felsefenin en önemli ögesi fenomenlerdir. Buna göre benim için burada olan her şey bilincimin bir gerçekliği olarak karşımda durmaktadır. Bunun gibi her nesne bana bilincin bir edimi ya da gerçekliğin bir bağlantısı olarak verilmiştir. Herhangi bir nesne sadece bir bilinç için ve bir bilinçte buradadır.¹⁶ Bilinç içeriği bağlamında “benim için burada olmanın” asli modusunu Dilthey, “yaşantı (*Erlebnis*)” olarak adlandırır.

Yaşantı, psikolojik ya da estetik bir içeriğe sahip değildir. Yaşantı baştan beri aşkın olan, bütün kapsamıyla birlikte tecrübeyi kuran ve bu sayede bilgiye ulaşmayı mümkün kılan bir kavramdır. Dilthey bu kavramın Brentano'nun ‘yönelimsellik (*intentionalite*)’ kavramıyla aynı yapıya sahip olduğunu söyler. Yönelimsellik, her türlü bilinç içeriğinin çeşidini gösteren temel bir belirlenimdir ve her zaman “bir şeyin bilinci” olduğunu bize gösterir. Buradaki “bir şey” bilincin üç temel işlevi olan ‘düşünce, duygu, istek’ olgularını da kapsayan bir kavramdır. Dilthey için ne bilincin yönelimselliği ne de özdeşliği nesne bilinci için temel bir şarttır; böyle bir bilincin temel şartı her ikisini de içinde barındıran “yaşantı”dır.¹⁷ Bu yaşantı ise doğa bilimlerinde olduğu gibi açıklama yöntemi ile değil, tin bilimleri için esas olan anlama yöntemi ile anlaşılır hale gelir.

Dilthey'in felsefesinin merkezi kavramı olan ‘anlama’ kavramının önemi kavramın dört temel özelliğinden kaynaklanır: İlk, anlama her şeyden önce günlük yaşamın ortak işleyişinde yer alan bir süreçtir. İkincisi, anlama insanın sahip olduğu tüm temel bilgilerin kaynağını oluşturur. Üçüncüsü, anlamanın biricikliğidir. Yani herhangi bir kavramın, anlamanın yerini alamaması; anlama sürecinin özgünlüğünü yansıtır. Dördüncü ve sonuncusu, anlama insana yönelik çalışmaların özsel yöntemidir.¹⁸ Habermas'ın da belirttiği üzere, burada dikkat edilmesi gereken husus, yöntemden kastedilenin Dilthey'in doğa bilimleri ve tin bilimleri ayrımının epistemolojik bir ayrım olmasıdır.¹⁹

2. Dilthey'in “Yaşam Felsefesi” ve “Yaşam İfadeleri” Çerçevesinde “Anlama”

Dilthey, 19. Yüzyıl filozofları arasında kendi felsefesini “yaşam felsefesi” olarak anlayan, betimleyen ve bunu sistematik olarak işleyen ilk filozoftur. Ona göre yaşamın kendisi de, yaşamın bir parçası olan insan da yalnızca yaşamın içinden bir bakışla anlaşılabilir.²⁰ Dilthey, amacının ne olduğunu “yaşam” kavramıyla açıklar. Bu kavram onun için sistematik bir amaçtır ve onun felsefesini belirleyen bir kavramdır.²¹ Çünkü Dilthey bütün felsefesini yaşam felsefesi temeli üzerine inşa etmiştir. O sistematik felsefe ile tarih ve kültür arasında bir bağ kurma düşüncesinden hareketle felsefe yapmanın yeni bir tarzı olarak, felsefesinin temelini “yaşam”ı almıştır. Yaşam felsefesi Nietzsche, Schopenhauer, Bergson ve Pascal gibi filozofları akla getirir. Bu filozofların

15 Riedel, “W. Dilthey’de Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı,” 68.

16 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 21.

17 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 141-142.

18 H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ. (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992), 76.

19 J. Habermas, “Dilthey’in Anlama Kuramı: Ben Özdeşliği ve Dilsel İletişim” *Metinlerle Hermeneutik Dersleri* içinde, ed. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 186.

20 Nermi Uygur, *Kültür Kuramı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 118.

21 G. Mish, “Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi” *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, ed. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 34.

ortak noktası, yaşamın irrasyonelitesini Yeniçağ biliminin karşısına yerleştiren, yaşamın bilinebilirliğinden şüphe eden, bilimsel nesnellüğün değerine şüphe ile bakan filozoflar olarak, olumsuz bir tavra sahiptirler. Dilthey'e göre, bu filozofların hepsi bilimlerin yaygınlığı, egemenliği ve üste çıkmalarının dışında, insan yaşamının ne olduğunu bulup ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. İşte Dilthey'in özgünlüğü de tam burada ortaya çıkmaktadır. O, sözü edilen yaşam filozofları gibi irrasyonel bir yaşam felsefesi peşinde değildir. Tam tersine Dilthey, yaşam kavramlarıyla birbirine bağlanmış bir epistemoloji geliştirmek ister. Bunun tek yolu da felsefe ile tarihi birbirine bağlı olarak ele almaktır. Başka bir ifadeyle "yaşamı yine yaşamdan hareketle anlamak"²² ile mümkündür. Böylece Dilthey için tin bilimlerinin nesnesi içsel tecrübeyle elde edilen yaşantılardır.

Dilthey'e göre, felsefenin kendisine hareket noktası olarak seçmesi gereken temel gerçeklik, yaşantıdır. Yaşantı ise, hem içsel olarak bilinir hem de kendisinden daha öteye gidilemeyecek anlamda ilkseldir. Bu bağlamda Dilthey felsefesi içsel tecrübeden (bireysel yaşam deneyimi) hareket eder; çünkü yaşantı en güzel şekilde içsel olarak anlaşılır. Dilthey, içsel tecrübede ve bilincin gerçekliklerinde kendi düşüncesi için sağlam bir çıkış noktası bulur.²³

Dilthey yaşantı kavramını, bu kavramın insanla olan bağlantısı göz önüne alındığında iki farklı anlamda kullanmıştır. İlk olarak Dilthey yaşantı kavramından hem tek tek insanların yaşantısını hem de bütün bunları kapsayan küllü bir yaşantı kavramını anlamaktadır. Yani insan hem kendi yaşantısını hem de küllü manada yaşantının ne olduğunu kendi yaşam deneyimleriyle anlamaktadır. İkinci anlamıyla Dilthey, yaşantıyı tinsel olanın dünyası, kültür dünyası (mitoloji, dil, din, sanat, hukuk, felsefe, siyaset, etik vb.) yani "insan dünyası" anlamında kullanır.²⁴ Dilthey'in yaşantı kavramına verdiği bu anlamlardan bireysel yaşantının ancak tarihsel ve kültürel bir yaşantı içinde mümkün olduğunu imlediğini söyleyebiliriz. Bu aynı zamanda, insanın tarihsel ve kültürel bir dünya içinde başka insanlarla bir arada yaşayan bir varlık oluşunun 'anlama' ile olan ilişkisine bir vurgudur ve iki yönlü bir bütünlük arz eder. Bir tarafta insan, kendi tekliğine ve kendi yaşantısının anlamına ancak başkaları arasında ulaşabilir. Diğer tarafta kendi tekliği içinde insanı anlamak, dünya içinde bir varlık olması hasebiyle, içinde olduğu tarihselliğini ve kültürünü göz önünde bulundurmakla mümkün hâle gelir. Yirminci yüzyıl ve sonrası olarak adlandırılan Çağdaş felsefe geleneğinde de üzerinde önemle durulan Başkası'nın Ben'in varoluşundaki yerine dikkat çeken Dilthey, bu konuda şunları söyler:

"Kendi özgül durumlarımın farkına vardığım iç deneyim, ne var ki, tek başına alındığında, bende kendi tekilliğimin bilincinin doğması için yeterli değildir. Ben, her şeyden önce kendi tekilliğimi, ancak başkalarıyla karşılaştığım zaman deneyimliyorum; öyle ki ben, kendi tekilliğimi, ancak, kendi varoluşumda oluşan diğer kişilerden farklı olma bilinci sayesinde bilirim. Kendi tekilliğimin bilincine varabilmem, demek ki başkalarını gerektirir."²⁵

Dilthey'in felsefesinde yaşantının tarihsellik ile olan bağı bu çalışma içerisinde, onun görüşlerinde zaman ve yaşantı arasındaki ilişkiye odaklanmamızı gerektirir. Dilthey toplu eserleri içerisinde zaman felsefesine fazla bir yer ayırmamasına rağmen, zaman sorunsalının özellikle insan kuruluşu bağlamında onun eserlerinde oldukça önemli bir konu olduğunu söylemek yanlış bir tespit olmaz.²⁶

22 Mish, "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi," 35. Ayrıca bkz: Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 25.

23 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 25.

24 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 27- 28.

25 Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 85-86.

26 Arslan Topakkaya, *Felsefede, Din ve Kültürde Zaman* (Ankara: Say Yayınları, 2017), 227.

Dilthey, insani hayat ilgili olan zamanla doğada akan zaman arasında köklü bir ayırım yapar. Ona göre hayat, “gerçek zaman” ve “somut zaman” ile ilgiliyken doğa zamanı ya da doğa da akan zaman benzer parçalardan meydana gelen, çizgisel bir özelliğe sahiptir. Bu anlamda yapaydır. Zamanı, ilgili olduğu olgudan ya da gerçekleştiği içerikten yoksun olarak düşünebiliriz, çünkü parçaları birbirinin aynıdır. Zamanın bu yönü tek boyutludur, benzerdir ve akan sürekliliktir. Dilthey, bu anlamda zamanı doğa olaylarının bir formu olarak görmektedir. Onun düşüncesinde gerçek zaman, somut zamandır ve doğada akan zamanın tam tersi özelliklere sahiptir. Bu bağlam içerisinde hayatta zaman dışsal bir form değil, hayatın özünü oluşturur. Hayatla zaman ayrılmaz bir bütünlüğe sahiptir. Zaman olmadan hayat; hayat olmadan da zaman anlaşılabilir. Dilthey “somut zamanı” yaşanmış zaman olarak anlar. Bu zaman geçmiş ve gelecek zaman arasında şimdiki zamanın durmaksızın yaşanması demektir.²⁷

Dilthey’e göre somut/gerçek zaman; geçmiş, şimdi ve gelecek zaman olmak üzere üç boyuta sahiptir. Bunlar içerisinde en önemli olan şimdiki zamandır. Şimdiki zaman bağlamında baktığımızda bir olanaklar varlığı olan insan, mümkün olanların alanı olan gelecek zamanı biçimlendirmek açısından aktif bir durumdayken, geçmiş zaman geçip gittiğinden pasif durumdadır. Başka bir ifadeyle şimdi yaşanmış geçmiş, yaşanacak bir gelecek olarak hep içinde olduğumuz zamandır. “Somut/gerçek zaman şimdiki zamanın aralıksız ileriye doğru akmasıdır. Şimdiki zaman sürekli geçmiş zaman, gelecek zaman ise sürekli şimdiki zaman olmaktadır. Şimdiki zaman bir zaman diliminin gerçeklikle doldurulmasıdır. Hatırlamanın aksine yaşantının kendisidir ya da gelecek zamanda isteme, ümit etme, bekleme ve korkmadır.”²⁸

Yaşam bir bütün olarak şimdiki zamana verilen değer ve yaşantı haline gelen geçmişin içselleştirilmesiyle oluşmuş anlama olarak karşımızdadır. Şimdiki zamanın içselleştirilmesi ile değer kazanan geçmiş insanın anlamasına tabidir. Ancak içselleştirilmeden yaşantı haline gelmiş şimdiki zamana sonradan anlam yüklemek imkânsızdır. Bu sebeple Dilthey için yaşantı, içselleştirerek değer verilmiş şimdiki zamanın geçmiş zamana dönüşmesidir. Yaşam da bu yaşantıların toplamıdır. Anlama, bu yaşamı anlamadır. Zamansallık burada anlamı, geçmiş ile gelecek arasındaki ilişkiden hareketle kurar. Anlam ile geçmiş zaman, planlama ile gelecek zaman arasında çift anlamda bir bağımlılık vardır. Bir plana sahip olmak insanın özgürlüğünü şart koşar. İnsan kendi özgürlüğü sayesinde kendi geleceğini belirleyebilir, böylece de geçmişine bir anlam verebilir.²⁹ Dilthey, bize yaşamı nasıl anlamamız ya da anlamlandırmamız konusunda hazır bir formül sunmaz. Ancak onun görüşleri doğrultusunda kendi yaşamımızı, kendi tarihsel ve kültürel bütünlüğümüz içerisinde anlamlandırarak gelecek zamanı şekillendirebiliriz. Geleceği nasıl şekillendireceğimiz ise şimdimize verdiğimiz değer ve anlam sayesinde mümkün olacaktır.

Anlamayı, anlamayı gerçekleştirenin yeniden yaratımı olarak gören Dilthey, insanın bir şeyi anlarken öncelikle bazı işaretlere ihtiyaç duyduğunu belirtir.³⁰ Dışarı’dan gelerek insanın duyularına hitap eden ve içte olanın bilinmesini sağlayan bu işaretler, ifadelerdir. Her türden anlamanın gerçekleşebilmesi, insanın anlamayı gerçekleştirebilmesi için birer ipucu niteliğini taşıyan ifadelerin varlığı ile olanaklıdır. Arkasında basit de olsa bir düşüncenin ya da insana ait bir durumun var olduğunu gösteren ifadeler, anlamanın gerçekleş-

27 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 47- 48.

28 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 49.

29 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 56-57.

30 W. Dilthey’den aktaran; Sengün M. Acar Vanleene, “Wilhem Dilthey’ da Anlama Üzerine,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52, sayı: 1 (2012): 163-164.

bilmesinin zorunlu koşuludur. Dolayısıyla anlamayı anlamak için öncelikli olarak anlaşılması gereken şey, ifadelerdir.³¹

Dil, insanın dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimidir. Anlam ise ifadede görünür hale gelir. Bu bağlamda ‘anlama ile ifade’ arasındaki ilişkinin birbirlerini gerektirmesi olduğunu söylememiz mümkündür. Anlamanın gerçekleşebilmesi için algılanan bir işaretin bir ifade olduğunu anlamayı gerektirirken; ifade de anlamayı gerektirir. Örneğin “Metinde yazılanları anladım ama neden böyle yazıldığını anlamadım.” Böyle bir cümleyi dile getiren kişinin aslında söz konusu ifadeyi anlamadığını gösterir, zira ifadenin içeriği anlaşılman anlamının gerçekleşmesi beklenemez.

Dilthey’e göre, algılanan bir işaretin bir ifade olup olmadığını anlamanın iki koşulu vardır. Bu koşullardan ilki, insana ait özelliklerin neler olduğunu tanımaktır. İkincisi, ortak bir kültüre sahip olmaktır. İnsana ait özellikleri tanımak, anlamayı gerçekleştiren kişinin öncelikle kendisinden hareket etmesiyle ilgilidir. İnsan ancak kendi yaşam deneyimlerinden ve dünyayla arasında kurduğu ilişkiler bütünü aracılığıyla bir işaretin ifade olduğunu anlayabilir. Bir ifade insan ürünü olarak gerçekleştirildiğinde, insan, kendisine ait bilgiden hareketle söz konusu işaretin bir ifade olduğunu anlayabilir. İfade ile kurulan ilişkide, insanın kendisinden hareket ettiğini belirtmek ise, gerçekten insanın doğduğu ve bir parçası olduğu kültürüne işaret etmektedir.³² Dilthey’in “nesnel tin”³³ olarak adlandırdığı bu ortak kültürel alan insanın içinde yaşadığı bütünlüğü ifade eder. Bir kültürün bir ortak yaşam alanı içerisinde dünyaya gelen insan, daha konuşmaya başlamadan bir takım kuralların ve düzenin varolduğu bir ortama girer. İnsanların “mimiklerini, hareketlerini, kullanılan sözcük ve cümleleri”³⁴ anlamayı öğrenmesi, anlamanın ortamı olan nesnel tin/kültür sayesinde gerçekleşir.

Dilthey’a göre anlama ve yorumlama tin bilimlerinde kullanılan yöntemlerdir. Anlama her aşamada bir dünya meydana getirir. Öteki kişileri ve onların yaşam ifadelerini anlama, kendi deneyimimiz ve onu anlamamız ile deneyim ve anlamanın sürekli etkileşimi üzerine inşa edilmiştir. Burada mantıksal ve psikolojik bir analiz yerine epistemolojik bir analizle ilgilenilir. Dilthey amacının tarihsel bilgi için öteki kişileri anlamayı belirlemek olduğunu söyler. Buradan hareketle Dilthey, yaşam ifadelerini incelemeye geçer. Verilmiş olan yaşam ifadeleri olarak dile getirilen şeydir.

“Yaşam ifadeleriyle, yalnızca, özellikle bir şeyi ifade etmeyi ya da dile getirmeyi değil; daha doğru bir deyişle, böyle bir şeye niyetlenmeksizin zihinsel yaşamı kavranabilir kılan şeyleri anlıyorum.”³⁵

Dilthey, yaşam ifadelerini üç farklı şekilde ele alır ve bunlara başkasını anlamanın üç farklı şekli denk düşmektedir. İlk grupta hayat bağıntısından oluşumu ayırt edilebilen ifadeler söz konusu edilmektedir ki bunlar: “kavramlar, yargılar, büyük düşünce sistemleri” dir. Bilimin yapıtaşları olarak mantıksal norm içinde bir ölçülülüğe ve genel bir karaktere sahiptirler. Kendilerinin ortaya çıktığı düşünce bağıntısından bağımsız olarak temelini kendi olmakta bulurlar. Yargı, düşünce içeriğinin geçerliliğini ifade eder. Anlama burada yalnız

31 H. P. Rickman’dan aktaran; Vanleene, “Wilhem Dilthey’ da Anlama Üzerine,” 164.

32 W. Dilthey, “The Hermeneutics of The Human Sciences” in *The Hermeneutics Reader: Text of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, ed. Kurt Mueller Wollmer (New York: B. Blackwell, 1986), 154- 155.

33 O. F. Bollnow, “İfade ve Anlama” *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, ed. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 108.

34 Bollnow, “İfade ve Anlama,” 102.

35 W. Dilthey’den aktaran; Metin Becermen, “Dilthey, Heidegger ve Gadamer’de Anlama Sorunu,” *U.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sayı: 6 (2004/1): 43.

olarak düşünce içeriğine yönelmiştir. Düşünceler bir taraftan psikolojik bağlamına ve tarihsel etkileşime bağlı olarak yaşam ifadelerinin kendisi iken, diğer taraftan kendilerini, anlaşılmaları mantıksal olarak oluşum bağlamından özgür kılan kendi somut ilişkileriyle belirlerler. Dilthey’in birinci grup yaşam ifadeleri, kendilerinde yaşam bağıntısının kaybolduğu cümle içeriklerinden meydana gelmektedir. ‘En küçük asal sayı ikidir’ örneğinde olduğu gibi, bu tarz ifadelerde dar anlamda dahi olsa “anlama”dan bahsetmek mümkün değildir.

Dilthey’de yaşam ifadelerinin ikinci grubu eylemlerle ilgilidir ve eyleyenin yaşam bağlantılarıyla kendisini gösterir. Eylemlerin belirli bir amaca yönelik olmaları aynı zamanda tinsel olanın bir ifadesi olduklarını gösterir. Buna rağmen Dilthey için eylemi anlama, ancak öznel gerçekliğin tam olarak anlaşılmasıyla mümkündür. Çünkü yaşamla ilgili bir sürü anlamlı- anlamsız ikilem karşısında görünür aksiyon sürekli geride kalmaktadır.

Dilthey’in üçüncü grup yaşam ifadeleri Tin bilimsel anlama için merkezî bir öneme sahiptir. Bu tür yaşam ifadeleri, yaşantı ifadeleri olarak adlandırılır. Yaşantı ifadeleri öznelliğin objektivasyonudur, yani nesnelleşmesidir. Duyguların ifadesi, güvenilir konuşmalar, sanat ve edebiyatla ilgili eserler kendileriyle ilgili yaşam bağıntıları olmaksızın anlaşılabilirler. Özellikle günlük hayatla ilgili yaşantı ifadeleri temel yaşam bağlarıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Sanat eserlerinde durum temelde farklıdır, çünkü onlarda içkin olan yaşam ilişkisi bireylerin tesadüfi durumlarını değil, tarihsel-toplumsal dünyanın gerçekliğini getirir. “Büyük eserlerde tinsel olan bir şey, kendisini yaratandan, yazandan, sanatçıdan ya da yazardan bağımsız kalır.”³⁶ Başka bir şekilde ifade edersek, sanat eserleri içinde oluşturulduğu tarihsel çağın ve kültürel yapının nesnelleşmiş biçimidir. Bu bağlamda bir eserden yola çıkarak içinde üretildiği gerçekliğin dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimleri hakkında bilgi sahibi olabilir, nesnelliğin ardındaki yaşam ifadelerini anlamlandırabiliriz. Bu anlamlandırma aracılığıyla bizler hayal kırıklığının son bulduğu bir alana geçeriz. Büyük sanat eserleri, kendi gerçekliğini kendi içinde taşır, sağlam olarak durur, görünür olarak her zaman buradadır ve sanatsal açıdan anlaşılması mümkün olur. Nesnel tin her yerde anlama sürecinin temelini teşkil eder.³⁷ “Ağaçlarla donatılmış meydanlar, oturma alanları donatılmış mekânlar çocukluktan beri bize anlaşılır gelir; çünkü insani anlamda hedef belirleme, düzen ortak değerler her yerde, o odadaki her bir eşya kendi yerinde olmak zorundadır. (...) Çocuk konuşmayı öğrenmeden önce ortaklıklarının çoğunun farkındadır.”³⁸

Dilthey felsefesinde “anlam, hayatın anlaşılabilirliği en kapsamlı kategoridir.”³⁹ Anlamayı sağlayan anlam kategorisi ise Dilthey’de beş grupta inceler. Bunlar, iç-dış kategorisi, parça- bütün kategorisi, güç kategorisi, değer kategorisi, araç-amaç kategorisidir. Bu kategoriler aracılığıyla anlama gerçekleşmekte ve hayat anlaşılmaktadır.

Anlam kategorilerinden iç-dış kategorisi, insanın sahip olduğu herhangi bir duygu, düşünce ya da niyetin dışarı yansımalarını ve ifade edilmesini içerir. Burada söz konusu olan, kültürel alan aracılığıyla edinilen bilgilerin ve kişinin kendisi hakkında edindiği bilgilerin dışarıya yansıyan bir ifadenin, insanda hangi zihinsel durumun karşılığı olduğunu anlamayı sağlar. Ancak bu kategoride gerçekleşen anlama, her zaman doğru anlamaya neden olmayabilir. Çünkü insan dıştan gözlemlenen eylemlerinde, ifadede kendi içsel durumunu

36 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 229.

37 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 228- 230.

38 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 230.

39 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 231.

yanıtmıyor olabilir. Bunun sonucu olarak algıladıklarından hareketle içsel durumu anlamaya çalışan insan, dışı vurulan aracılığıyla yanlış anlayabilir.

Anlam kategorilerinden parça-bütün kategorisi, ifadelerin birbiriyle olan ilişkisinden, parçanın içinde olduğu bütünlüğü bilmenin anlamayı kolaylaştıracağı düşüncesinden hareket eder. Bir parçayı anlamanın yolu onu bütünlüğü içinde görmektir.⁴⁰

Anlam kategorilerinden üçüncüsü olan güç kategorisi, insanın dünyayla ilişkilerini anlamada önemlidir. İnsanı etkileyen ve onun etkiledikleri arasındaki ilişkileri değerlendirmede başvurduğumuz kategoridir. Bu kategori aracılığıyla, insan için neyin ne ifade ettiği anlaşılır.

Anlam kategorilerinden dördüncüsü değer kategorisidir. Bu kategoride insanın yaşadıkları hakkında neler hissettiği belirlenmeye çalışılır. Değer yargıları aracılığıyla insanların duyguları anlaşılmaya çalışılır. Ancak burada, insanı duygusal olarak etkilemeyen olayları anlama eksik kalmaktadır.⁴¹

En son anlam kategorisi, amaç-araç kategorisidir. Bu kategoriye göre insan, amaçları doğrultusunda anlar. Burada insana anlamlı gelen, kendi kişisel amaçlarına uygunluğu ile paraleldir. Yani kişinin amacına uygun olan anlamlı, amacına uygun olmayan ise anlamsızdır.

Dilthey'de "yaşantı-ifade-anlam" arasındaki bağlantı çalışmamızın son bölümünde ele alınacak olan 'yüksek anlama'nın koşulunu oluşturur. "Yaşantı-ifade-anlam" arasındaki hermeneutik çember bir anlam bağıntısı kurar ve bu sayede yeni ortaya çıkan bakış açıları ilgili oldukları bütünle ilişkili hale gelir.⁴² Yüksek anlamının ön koşulu olan temel/basit/elemanter anlama ile bir ifadenin anlamı arasındaki bağ ortaya konulur. Temel/basit/elemanter anlamada, ifade edilen ile ifadenin arkasındaki bilişsel işlem arasında doğrudan bir bağlantı kurulur. İnsanın içinde yaşadığı kültür ile ve bu ortak yaşam alanının öğeleriyle olanaklı olan bu anlama, pratik yaşamın sürdürülmesini sağlayan temele işaret eder.⁴³ Başka bir ifadeyle temel/basit/elemanter anlama insanın kültürel yaşamı içinde pratik ihtiyaçlarından kaynaklanır.

Dilthey, temel/basit/elemanter anlamının yetersizliklerini şöyle açıklar:

"Anlamının temel/basit/elemanter formlarından yüksek formlarına geçiş yine de bunların içinden geçilerek olur. Verili bir dışlaştırma ile anlayan arasında ne kadar uzaklık/yabancılaşma varsa, o kadar belirsizlik meydana gelir. Anlayan bu belirsizliği aşmayı denemek zorunda kalır. Dolayısıyla anlamının yüksek formuna ilk geçiş dışlaştırmanın normal bağlamından ve bu dışlaştırma içinde ifade edilmiş olan tinsellikten hareket etmekle olur. Anlamada bir iç zorluk veya bilinen bir şeyle bir çelişki ortaya çıkmışsa, anlayan bu durumda bir sınamaya başvurur. O dışsal ve içsel olan arasındaki normal bağın gerçekleşmediği halleri hatırlar... Böylece çeşitli tarzlarda, diğer dışlaştırmalara başvurmak veya şüphemiz hakkında bir karara ulaşmak üzere, tüm yaşama bağlamına geri dönme gereği ortaya çıkar."⁴⁴

Dilthey için burada önemli olan temel/basit/elemanter anlama formlarından yüksek anlama formlarına geçişin teorik bilme ihtiyacından değil, tam aksine yaşamın gereklerinden çıkmış olmasıdır. Yaşantıda belirsizlikler, zorluklar, çelişkiler meydana gelir ve bunlardan ötürü "dışlaştırma ile içsel olan arasındaki normal

40 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 232.

41 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 54.

42 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 231.

43 Bollnow, "İfade ve Anlama," 98.

44 Bollnow, "İfade ve Anlama," 95.

bağ” burada zedelenir. Dilthey bu zedelenmenin ne şekilde meydana geldiğine ancak kısaca işaret eder: “Susbilirim, meramımı yanlış anlatabilirim... Böylece de yaşantı-ifade-anlama arasındaki “normal” bağ zedelenir ve bu zedelenme, anlamının yüksek formlarına geçmeyi gerekli kılan kalkış noktasıdır.”

3. Dilthey’de Yüksek Anlama Formu ve Hermeneutik

Yukarıda açıkladıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, anlamının temel/basit/elemanter formu, tekil yaşantı ifadelerinin anlamlandırılmasıdır. Anlamının yüksek formu, bir taraftan temel/basit/elemanter anlamada anlayan ile anlaşılması gereken özsel fark olarak ortaya çıkan zıtlık, belirsizlik ve zorluklara bir reaksiyon iken; diğer taraftan da bireyin farklı yaşantı ifadelerinin sonucu olan karakter özelliklerini anlama işlevidir. Yüksek anlama formu aynı zamanda tinsel ürünlerin anlaşılması için de gereklidir. Yüksek anlama formunda ortak olan şey, verilmiş yaşantı ifadelerinden tümevarım yoluyla bir bütünün –ki bu bir eser, bir insan ya da herhangi bir sanatsal etkinlik olabilir- yapısal birliğini anlaşılır kılmaktadır.⁴⁵

Dilthey’de anlamının yüksek formu iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki, ifade ile anlam arasındaki ilişkidir. İkincisi ise, etki edilenden etkileyene doğru bir süreçtir. İfade ile anlam arasındaki ilişkinin niteliğini şöyle özetlememiz mümkündür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi temel/basit/elemanter anlamadaki eksiklikleri fark ettiğimiz anda anlamının yüksek formu devreye girer. Burada bir ifadenin anlamını açıklamak için onun başka ifadelerle ilişkisinden ortaya çıkan yorumlarını kontrol etmemiz gerekir ki, bu bir başlangıçtır. Bu başlangıcın ardından anlamının yüksek formunun yapıcı (pozitif) görevleri devreye girer. Bunlardan en önemlisi anlamamızı, anlam dolu objektivasyonlar ve ifadeler üzerinde derinleşmektir. Bu ise ifadelerin yapısal bütünlük bağlamında bilinçli ilişkiler kurmasına ihtiyaç duyar. Söz konusu anlama özellikle bir yaşantı ifadesini yorumlamak için önemlidir ve bu tür anlama kendisini en güzel sanatsal ifadelerin anlaşılmasında gösterir. Bir sanat eserinde yaşantı bağımsız bir bütün olarak karşımıza çıkar; bu yüzden Dilthey, sanatçıları kendi yaşantılarını açınılandırma ve onun yapısal ilişkilerini nesnel bir yaşantıda resmetme kabiliyetine sahip olarak görür.⁴⁶ Bu yüzden sanat eserleri Dilthey’in nazarında, yaşantı ifadelerini anlama olgusuna en güzel örnektir. Sanat eserlerinde aldanma ya da aldatma gibi bir içerik söz konusu değildir.

Dilthey’de yaşantı ifadelerinin anlaşılması her zaman belirli bir şahsa yönelik olmayabilir. Yani bir yaşantı kendi ifadesi aracılığıyla kendisini aşabilir ve bunun doğal sonucu olarak anlam her zaman bir tinsel anlamı ifade etmeyebilir. Bunun yerine ifade edilen şeyin genel insanî anlamı, ilk olarak nesnel tinsel temel formlarında anlaşılmalı ve daha sonra eserin yapısal ilişkileriyle ilgili yüksek anlama formlarına ulaşılmalıdır. Burada Dilthey’in ifadesi bir yandan eserin gayri şahsi anlamına vurgu yaparken, diğer taraftan bir eserin anlaşılması bağlamında derinleşmek için eseri meydana getirenin ‘yaratıcılığı’ ile de ilgilenmek gerektiğini vurgular.⁴⁷

Etki edilenden etkileyene doğru ilerleyen bir süreç olan, yüksek anlamının bir diğer formu, yaratıcı güç sayesinde ortaya çıkan anlama sürecidir. Anlamının en yüksek amacı, yaşantı ifadesini meydana getiren özel etki bağlantısını anlayabilmektir.⁴⁸

45 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 185.

46 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 240.

47 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 241.

48 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 241.

Burada belirtmemiz gereken önemli bir husus, Dilthey'in yaratıcı gücün doğasını yorumlamaya çalıştığı her yerde 'sonradan yaşamanın' gerekliliğinden bahsetmesidir. Onun özellikle geç dönem eserlerinde sonradan yaşam ile anlama kavramları birlikte kullanılır. Her ikisi de dışsal objektivasyonda içsel anlamı bulmakla ilgilidir. Dilthey de 'sonradan yaşamak yaşamanın ileriye doğru yönelmiş bir özelliğidir ki bu, anlamadaki ilişkinin tam tersidir. Yani özellikle yaşantıda anlama daha ziyade geriye doğru bir yol izler. Anlaşıldığı üzere anlama Dilthey de geriye doğru bir işlemdir. Kierkegaard'ın da ifade ettiği gibi, "Hayatı ileriye doğru yaşarız; fakat geriye yönelik olarak anlarız."⁴⁹ Hayat ve yaşantının ilerlemesi geleceğe doğru iken her ikisini anlamaya yönelik çabamız ise tarihsel geçmişe doğrudur. Sonradan yaşamak, kendi kökensel halini aşan yaratıcı bir anlamadır. Onun görevi bir metni açınlandıranı bir süreklilik içinde anlamaktır ki bu sayede şair tarafından hayatın bir anına yönelik seçilen bir yaşantı bir konunun temel anlamda birliğini bize gösterebilir. Bunu özellikle sonradan yaşamanın yaratıcı gücü yapabilir ve yine yazarı kendisinden daha iyi anlamak da ancak bu sayede mümkün olabilir.⁵⁰

Dilthey, "Hermeneutiğin Oluşumu" adlı makalesinde, yazılı eserlerin tinsel yaşamı anlamamız bakımından önemini 'derecelendirilemez' oluşlarıyla ifade eder. Bu ölçütü olmayan önem, "insanın içselliğinin kuşatıcı, kapsayıcı ve objektif olarak anlaşılır ifade kalıbının sadece dilde bulunmasında yatar. Bu nedendir ki, anlama sanatı, kendi merkez noktasını, insan varoluşunu yazıya geçmiş kalıtının açıklanması ya da yorumlanmasında bulur."⁵¹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Dilthey'i hermeneutiği, yazılı eserlerin yorumlanması aynı zamanda, felsefe ile tin bilimleri arasında bağlayıcı bir özelliğe sahiptir.

Dilthey, Schleiermacher'den sonra hermeneutiğin en önemli temsilcisidir ve aynı zamanda felsefî hermeneutiğin ilk temsilcisi olarak kabul edilir.⁵² Dilthey, "Hermeneutiğin Oluşumu" adlı kısa makalesinde ilk olarak, anlama kavramının amacını ve fonksiyonunu açıklamaya çalışır. Tinsel bilimlerin temellendirilmesi bağlamında filozofumuz hermeneutiğe özel bir anlam yüklemektedir. Dilthey'in en büyük amacı sosyal ve tarihi bir gerçeklik olarak tin bilimlerini epistemolojik, lojik ve metodolojik açıdan temellendirmektir. Böyle bir amacı gerçekleştirirmede hermeneutik özel bir yere sahiptir ve bu çaba onun tamamlanmamış olan "Tin Bilimlerine Giriş" adlı eserinin özünü oluşturmaktadır.⁵³

Dilthey'in bu temellendirmesinde anlama ve hermeneutik kavramları merkezî bir role sahiptir. "Yazılı metinleri anlama sanatı" olarak hermeneutik, felsefe ve tarih bilimini birbirine bir unsur olarak tinsel bilimleri temellendirmede vazgeçilmez bir yere sahiptir. Dilthey'e göre hermeneutik, romantik felsefenin keyfi tutumuna ve bir tarih yorumu olarak karşımıza çıkan şüpheli subjektivizme karşı, yorumlama sanatının teorik genel geçerliğini temellendirmekle yükümlüdür.⁵⁴

Yorumlama sanatı, anlam-özne ve anlaşılan şey arasında vuku bulan bir çember içinde gerçekleşir. Dilthey bunu "hermeneutik çember" olarak adlandırır ve aynı zamanda "her türlü yorumlama sanatının merkezî

49 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 241.

50 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 242.

51 W. Dilthey, "Hermeneutiğin Oluşumu" *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* içinde, ed. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 88-89.

52 Arslan Topakkaya, *Antik Yunan'dan Günümüze Hermeneutik* (Ankara: Say Yayınları, 2020), 143.

53 Topakkaya, *Antik Yunan'dan Günümüze Hermeneutik*, 144.

54 Topakkaya, *Antik Yunan'dan Günümüze Hermeneutik*, 144.

zorluğu” olarak betimler. “Tek tek kelimelerden ve bunların bağlantılarından bir eserin tümü anlaşılacak zorundadır. Tek parçanın anlaşılması bütünü anlaşılmasını şart koşar. Hermeneutik çember, kendisini söz konusu sanat eserinin kendini ortaya çıkaran yapıcısının gelişim tarzında durmadan tekrar eder. Bu ilişki aynı zamanda ilgili sanat eseriyle kendine benzer sanat eseri arasında da söz konusudur.” Bu bağlamda hermeneutik düşünce için olmazsa olmaz bir başlangıç noktası olmadığını anlamak gerekir. Dilthey anlamanın sınırı olarak yazarın bireyselliğini kabul eder. Buna karşın hermeneutik sürecin en son amacı “yazarı, kendi kendisinin anlamasından daha iyi bir şekilde anlamaktır.”⁵⁵ Dilthey’in burada söylemek istediği, metin içerisinde ifade edilenlerden hareketle, yazar tarafından muhtemelen dile getiril(e)meyenlerin hermeneutik süreç içerisinde anlaşılmasının mümkün olduğudur. Başka türlü ifade edersek yazarın anlattıklarından, satır aralarında gizlenen anlamı ortaya çıkarmak hermeneutik süreçle mümkün hale gelmektedir. Bu da bizi, yazarın niyetini hermeneutik anlamada çeşitliliğe ve çokluğa ulaştırır. Burada şu soruyu sorabiliriz: Hermeneutik sürecin işlerliği aracılığıyla çeşitli ve çoklu bir anlama bize ne kazandırır? Böyle bir sorunun net bir cevabı olmamakla birlikte, hem kendimizi hem başkasını hem de içine doğup derimiz haline gelen kültürel ve tarihsel yapımızı anlamlandırmada farklı bakış açılarına sahip olmamızı sağlayabilir.

Sonuç

İnsanın ne salt bilinç ne de salt tecrübe varlığı olmadığını belirten Dilthey, insanın bütünsel bir varlık olduğuna dikkat çekmiştir. Tarihsel/toplumsal/kültürel olana ilişkin bilgi etkinliklerine, epistemolojik bir temel arayan ve bu alanın bilgisini teori ile pratiği bütünleştirerek felsefi yönden temellendirmeye çalışan en önemli isim kuşkusuz Dilthey’dir. Onun felsefi temellendirmesi, metafizik olarak gelişen klâsik felsefe geleneğinin özcü ve evrenselci yapısına bir tepkidir. Klâsik felsefe, insanın mahiyetinden yola çıkarak evrenseli yakalamak adına, insanî fenomenleri ve bu fenomenleri bilinçli ve amaçlı dünya tecrübesiyle içselleştirip anlamlandıran insanı ‘anlama’ da tümüyle işlevsiz kalmıştır. Bu doğrultuda Dilthey, insanın tarihsel/toplumsal/kültürel tekilliğini de içerecek bir yöntem geliştirmeye çalışır. Ancak pozitivistlerin de savunduğu bu yöntem, doğa bilimlerinin yöntemi olamaz. Çünkü insan söz konusu olduğunda onu, doğa bilimlerinde olduğu gibi, nedensel olarak açıklamak Dilthey için imkânsızdır. İnsanın nedensel olarak açıklanamazlığı, onun özgür olmasında temellenir. Başka bir ifadeyle, insanı nedensel olarak açıklayamadığım için özgürümdür. Bu anlamda Dilthey için, insanın özgür oluşunun bir ifadesi olan tarihsellik/toplumsallık/kültürelilik ancak ‘anlama’ yöntemiyle anlaşılabilir hale gelir.

Tin bilimlerinin yöntemi olan ‘Anlama’nın dayanağı, tekillik ve tarihsellik/toplumsallık/kültürelilik Dilthey düşüncesinde epistemik bir kategori olarak önemlidir. Ancak kanaatimizce burada asıl önemli olan, bu kavramların epistemolojik olarak incelenbilmesini mümkün kılan ve bir yöntem olarak ‘anlama’ya işlerlik kazandıran ontolojik zeminine yapılan vurgudur. Tekillik ve tarihsellik/toplumsallık/kültürelilik, epistemolojik bir incelemenin konusu olmadan önce, insanın kendisini özgür bir varlık olarak inşa ettiği ve geleceğe taşıdığı ilksel zemindir ve buradan yola çıkarak ‘anlama’nın temellendirilmesi önemlidir. Böylece de ‘İnsan nedir?’ sorusunu her cevaplama kalktığımızda cevaplarımızın yetersizliği yerini, ‘İnsan(lar) var olduğu andan itibaren neler yaptı ve neler yapıyor?’ sorusunun cevaplanabilirliği alır. Kanaatimizce Dilthey, ‘anlama’ ile tarihsellik/toplumsallık/kültürelilik arasındaki ilişkinin önemini vurgularken, bu ilişkinin ontolojik temelle-

55 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 198.

rini ihmal ederek, konuyu epistemolojik bir zemine taşımıştır ve modern epistemolojide gördüğü tıkanıklığı aşamamıştır.

‘Anlama’nın Dilthey için, tekillik ve tarihsellik/toplumsallık/kültürellik içinde anlamı yakalamak olduğunu söyleyebiliriz ki bu, onun hermeneutiği bir yöntem olarak önermesinin temel gerekçesi olarak değerlendirilebilir. Anlam ise, tinsel-tarihsel/toplumsal/kültürel bütünlük ile bu bütünlüğün parçası olan yaşantı ifadeleri arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla anlama, bu ilişkilerin kavranmasıdır. Bu noktadan itibaren Dilthey, ‘anlama’yı, eş deyişle ‘hermeneutik anlama’yı tin bilimlerinin temel yöntemi olarak belirler. Dilthey hermeneutiği yazılı eserlerin güvenceli ve tümel bir geçerlilik içerisinde yorumlanma yöntemi olarak sunar. Çünkü Dilthey’a göre yazılı eserler, tinselliğin nesneleştiği yaşantı ifadeleridir ve hermeneutik her bir tarihsel dönemde o çağa özgü yaşantı ifadelerini yorumlayarak, insana ait olan ve tarihsel olarak ortaya çıkan anlamları ortaya çıkarma yöntemidir. Hermeneutik, ifadeyi, çağın nesnel tinini göz önünde bulundurarak yorumlamaktan sorumludur. Bu bir süreçtir ve bu süreci hermeneutik çember aracılığıyla ele almayı gerektirir. Bir çağın bütünü, tinselliğini ya da anlam dünyasını anlamak için bireysel, tekil, o döneme özgü nesneleşme ve ifade tarzlarına, yani parçaya bakmak gerekir. Öte yandan parçayı, eseri, yani tekil ifade tarzını anlamak için de eserin içinden çıktığı çağın tarihsel koşulları, bağlamı, anlam dünyası, dolayısıyla bütün göz önünde bulundurulmalıdır.

Dilthey, özellikle Hermeneutik görüşü bağlamında kendinden sonra gelen felsefeye doğrudan ya da dolaylı olarak etkide bulunmuştur. Bu anlamda yirminci ve yirmi birinci yüzyıl felsefelerinin Dilthey olmadan anlaşılacağını söylemek zordur. Başta Heidegger olmak üzere Gadamer, Habermas, Frankfurt Okulu⁵⁶ düşünürleri Dilthey felsefesiyle ilgilenmiş, bu felsefenin güncellik kazanmasında etkili olmuşlardır. Bu bağlamda, örneğin, Martin Heidegger, yirminci yüzyıl hermeneutiği açısından önemli bir aşamayı oluşturur. Heidegger’de anlama, felsefi analizin temel kavramı haline gelmiştir. Heidegger, başyapıtı “*Varlık ve Zaman (Sein und Zeit)*” da Dilthey’in ‘nesnel tin’ anlayışını daha da radikalleştirir. Ayrıca Heidegger, Dilthey’in anlaşılabilir bir dünya içinde varolma durumunu, anlamının ‘ontolojik’ hâle getirilmesi olarak anlar. Daha önce tin bilimlerinin metodu olarak kabul edilen anlama, Heidegger için bir öz belirlemesi, insanın temel bir varolma kategorisidir.⁵⁷ Bu konuda başka bir örnek Gadamer’in hermeneutiğidir. Felsefi hermeneutik deyince akla ilk gelen filozof şüphesiz ki Hans- Georg Gadamer’dır. Gadamer, “*Gerçeklik ve Metot (Wahrheit und Methode)*” isimli başyapıtında, Heidegger’in insan varlık analizinden hareketle felsefi hermeneutiğin temellerini oluşturmaya çalışır. Onun hedefi, eski hermeneutiğin yapmak istediği gibi bir anlama sanatı öğretisi geliştirmek değildir. Gadamer, empatik bağlamda felsefi bir anlam teorisi kurmak istemektedir. O anlama fenomenini, Dilthey’de olduğu gibi tin bilimlerinin özel metodoloji problemi olarak değerlendirmez. Gadamer anlamayı, insanın dünyaya yönelik bütün edimleriyle ilişkilendirir. Onun ortaya koyduğu hermeneutik, tin bilimlerinin sahip oldukları metotların ötesine taşıdıkları gerçeklikler ile bizim dünyaya ait tecrübelerimizi yakınlaştırma çabasıdır.⁵⁸ Bu örneklerden yola çıkarak Dilthey’in hermeneutik görüşlerinin Heidegger ve Gadamer’deki etkilerini doğrudan görebiliyoruz. Dilthey’in bu bağlamda dolaylı bir etkisi olarak değerlendireceğimiz husus

56 Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 11.

57 Topakkaya, *Antik Yunan’dan Günümüze Hermeneutik*, 148.

58 Topakkaya, *Antik Yunan’dan Günümüze Hermeneutik*, 150-151.

ise, “hermeneutiğin artık sosyal bilimlerin metot problemiyle uğraşan bir alan olmaktan kurtarılmış olması, varlığın kendini anlamlandırmasıyla ilgilenen bir alan haline gelmiş olmasıdır.”⁵⁹

Kaynakça

- Becermen, Metin. “Dilthey, Heidegger ve Gadamer’de Anlama Sorunu,” *U.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sayı: 6 (2004/ 1): 35-66.
- Birand, Kamran. *Kamran Birand Külliyyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Bollnow, Otto Friedrich. “İfade ve Anlama” *Hermeneutik Üzerine Yazılar* içinde, Editör: Doğan Özlem, 93-136. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2003.
- Dilthey, Wilhelm. “Hermeneutiğin Oluşumu” *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* içinde, Editör: Doğan Özlem, 83-119. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Dilthey, Wilhelm. “The Hermeneutics of The Human Sciences” in *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Editör: Kurt Mueller-Vollmer, 148-164. New York: B. Blackwell, 1986.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çeviren: Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Günay, Mustafa. *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*. Adana: Karahan Yayınları, 2010.
- Habermas, Jürgen. “Dilthey’in Anlama Kuramı: Ben Özdeşliği ve Dilsel İletişim” *Metinlerle Hermeneutik Dersleri* içinde, Editör: Doğan Özlem, 185-206. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Mish, G. “Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi” *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Editör: Doğan Özlem, 51- 82. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Özlem, Doğan. *Bilim, Tarih ve Yorum*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.
- Rickman, H.P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. Çeviren: Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992.
- Riedel, M. “W. Dilthey’de Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı” *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Editör: Doğan Özlem, 51- 82. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Topakkaya, Arslan. *Antik Yunan’dan Günümüze Hermeneutik*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefede, Din ve Kültürde Zaman*. Ankara: Say Yayınları, 2017.
- Topakkaya, Arslan. *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Uygur, Nermi. *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Vanleene, S. M. (2017). “Wilhelm Dilthey’da ‘Anlama’ Üzerine,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52, sayı: 1 (2012): 159-169.

59 Topakkaya, *Antik Yunan’dan Günümüze Hermeneutik*, 158.

Emptiness of Freedom: An Analysis of Jacques Rancière's Understanding of Politics through Tocqueville

Gülay Uğur Göksel¹

ORCID: 0000-0002-8345-9102

Abstract

In this article, first, I introduce my account of Rancière's political thought. I argue that Rancière's description of politics through disagreement is a novel project due to its revelation of the paradox of politics as rational. Second, there is a general assumption about Rancière's dismissal of any kind of politics within the police order. I oppose this criticism because Rancière does not define police and egalitarian orders as static and individual identity and subjectification as singular. Third, I show that there is a crucial problem in Rancière's theory in terms of his understanding of the relationship between equality and freedom. I argue that the connection between equality and freedom may not be that strong as Rancière wants us to think and that the democratic ideal of equality may have adverse effects on politics by introducing Tocqueville's criticism of democratic equality. Finally, by an analysis of political events presented in *Disagreement*, I argue that Rancière's emancipatory politics demands a supposition of certain kind of human nature. Hence, the role of politics as the producer of knowledge and change, and the importance of third parties should be taken account for the manifestation of incommensurable wrong for Rancière's theory of politics to work.

Keywords: Rancière, Freedom, Tocqueville, Human Nature.

Özgürlüğün Boşluğu: Jacques Rancière'in Siyaset Anlayışının Tocqueville Üzerinden Bir Analizi

Öz

Bu makalede, önce Rancière'in siyasi düşüncesine ilişkin anlatımı sunulacaktır. Bu bağlamda, Rancière'in anlaşmazlık yoluyla siyaset tanımlamasının, siyasetin paradoksunu rasyonel olarak ortaya koymasından dolayı orijinal bir proje olduğu savunulacaktır. Rancière'in polis düzeninde siyasetin gerçekleşmesinin imkânsızlığına ilişkin genel bir varsayımı olduğuna dair genel bir eleştiri vardır. Bu makalede, ikinci olarak, bu eleştiriye karşı çıkılacak ve Rancière'in polis ve eşitlikçi düzenleri bireysel kimlik ve özneleştirme açısından statik ve tekil olarak tanımlamadığı iddia edilecektir. Üçüncü olarak, Rancière'in siyaset kuramında eşitlik ve özgürlük kavramları arasındaki ilişkiye dair anlayışı açısından çok önemli bir sorun olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Eşitlik ve özgürlük arasındaki bağlantının Rancière'in bizim düşünmemizi istediği kadar güçlü olmayabileceğini göstermek için Tocqueville'in demokratik eşitlik eleştirisinden referans verilerek eşitliğin siyaset üzerinde olumsuz etkileri olabileceği iddia edilecektir. Son olarak, Rancière'in ele aldığı siyasi olayların analizleri vasıtasıyla, Rancière'in özgürleştirici politikasının belirli bir tür insan doğası varsayımını gerektirdiği gösterilecektir. Bu nedenle, Rancière'in siyaset teorisinin merkezindeki ölçülemez yanlısın tezahürünü anlamak için üçüncü tarafların ve bilginin ve değişimin üreticisi olarak siyasetin rolü ve önemi dikkate alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Rancière, Özgürlük, Tocqueville, İnsan Doğası.

1 Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü. gulay.goksel@bilgi.edu.tr

Introduction

Let's begin at the beginning. For political philosophy, everything begins with an agreement, an agreement to live together in human communities. The beginning of politics begins with the question, "for what reasons do human beings gather into political communities?"² rather than with the basic question, "what is politics?" In this sense, logical sequence dictates us to question the necessities that political life requires, which are association, security or well-being of societal order. All presuppositions about politics become justifications for the origin of a social order. Thus, the question of politics transforms into a question of management of social order, which is established as the foundation for the well-being of the community. This is why political philosophy is not about politics itself, but about the properties of the subjects and conditions of them coming together in a proper fashion.³ What is politics, then? Is it an empty space in which the social order can be accomplished by laws, institutions etc.? Rancière's account of politics is exemplary because of its emphasis on this very problematic of the political. Rancière introduces an account of why political thought always introduces something other than politics as the meaning of politics.

In this article, first, I will give my account of Rancière's political thinking. This is not an easy task, but it is necessary for me to introduce the problems of his political thought. Second, I will state the general assumption about Rancière's dismissal of any kind of politics for the parts that have parts within the police order. I oppose this criticism because Rancière does not define either police and egalitarian orders as static or individual identity and subjectification as singular. In this sense, while one part of the individual at a certain time may have no part, the other part of the individual at that certain time may have a part in the societal order. In modern society, nobody is completely inside or outside of any orders of the community. Second, I will show that there is a crucial problem in Rancière's theory in terms of his understanding of the relationship between equality and freedom. I will claim that the connection between equality and freedom may not be as strong as Rancière wants us to think and that the democratic ideal of equality may have adverse effects on politics. Finally, by an analysis of political events presented in *Disagreement*, I will argue that Rancière's emancipatory politics demands a supposition of a certain kind of human nature. I will address the role of politics as a producer of knowledge and change, and finally the importance of third parties for understanding of politics as the manifestation of the "incommensurable wrong"⁴.

1. Rancière's *Disagreement*

Consensus democracy "as a determined regime of opinion and right" and recent discussions about the elimination or the resurrection of politics through communicative action can be the starting point for a discussion of Rancière's political thought.⁵ Consensus democracy contains a "simple rationality of dialogue of interests."⁶ This communicative rationality takes people being able to communicate with each other as a predetermined fact/possibility. "They assume people are talking in a context where they fully understand each other

2 TT, Jacques Rancière, "Ten theses of Politics," *Theory and Event* 5, sayı: 3 (2001): 4

3 TT, Rancière, "Ten theses of Politics," 4.

4 D, Jacques Rancière, *Disagreement* (Minneapolis: U. of Minnesota Press, 1995), 103.

5 D, Rancière, *Disagreement*, 102.

6 D, Rancière, *Disagreement*, 47.

and assume that they can communicate on the same wavelength.”⁷ Rancière opposes this kind of understanding of politics through agreement between each and every equal citizen in a social order. The presupposition of coming to an agreement neglects that there are multiple logoi just as there are multiple individual. For Rancière, politics is not about consensus, politics is about dissensus, that is, disagreement.

In *Politics and Nicomachean Ethics*, Aristotle argues that “a state (polis) is a thing that exists by nature and man is by nature a political animal.”⁸ Accordingly, he holds that humans without society become the “the most savage of animals.”⁹ Traditional idea of the political nature of man comes from Aristotle’s famous paragraph: indeed, whereas other animals can use their “voice” to signify perceptions of pleasure and pain, humans alone possess the faculty of “speech” for signifying higher-order perceptions of good and bad, right and wrong, etc.. Nature gave humans- and nature never gives something in vain- the gift of speech so as to allow them to deliberate on the just and the unjust.¹⁰ The faculty of speech lays the natural foundation of the *Politics*. And, for Rancière, it is the speech that brings disagreement to an existence.¹¹

Unlike Aristotle, Rancière argues that speech different than voice is not about agreement on what is just or unjust; it is about the manifestation of the disagreement. However, the disagreement between speaking beings is not about misunderstanding due to the particular way of choosing proper words or the lack of necessary knowledge. Disagreement is an irresolvable misunderstanding between parties due to the gap between the word and the body the word refers to. “Disagreement is not the conflict between one who says white and another who says black. It is the conflict between one who says white and another who also says white but does not understand the same thing by it or does not understand that the other is saying the same thing in the name of whiteness.”¹² The disagreement between X and Y cannot be resolved by additional knowledge or refinement of the words. Thus, two understandings cannot understand each other. There is a mismatch between two speech accounts within the community. What becomes apparent with who is not the what. This inability of the word to have the object that it refers to makes disagreement the foundation of politics.

In the normal order of things, “human communities gather together under the rule of those qualified to rule.”¹³ “The exercise of power qua right and the exercise of power qua potency were one and the same.”¹⁴ In the *Gorgias*, Callicles argues with Socrates that life politics emanates from the idea of human nature based on superiority. Nature dictates that wise politicians should be the rulers since they are by nature stronger than others. Justice is all about the superior rule. Careful observation of the natural world, and the animal kingdom in particular, reveals this fact as the foundation of political life. From this perspective, “the logic of *arche* presupposes a determinate superiority exercised upon a determinate inferiority.”¹⁵ Thus, Rancière argues that the potency to rule as a proper quality determines the right to power in the normal order of things. In this normal

7 Nick Hewlett, *Balibar Badiou Rancière: Rethinking Emancipation* (New York: Continuum International Publishing Group, 2007), 99.

8 Pol, Aristotle, *Politics* (Oxford: Clarendon Press, Chicago, 2003), 1253a1.

9 Pol, Aristotle, *Politics*, 1253a35.

10 Pol, Aristotle, *Politics*, 1253a10-15.

11 D, Rancière, *Disagreement*, 37.

12 D, Rancière, *Disagreement*, x.

13 TT, Rancière, “Ten theses of Politics,” 18.

14 SP, Jacques Rancière, *On the Shores of Politics* (London: Verso, 1992), 7.

15 TT, Rancière, “Ten theses of Politics,” §8-9.

order, there is no disagreement and no politics as such. The account of justice is determined by a simple arithmetic of parts that have parts in the social order.

Rancière argues that politics/disagreement originates from freedom given to equal demos. The normal order of things in which some rule and some obey is distorted by the equality of all who have freedom to rule their own life. Rancière claims that this is the quintessential “wrong” that politics is founded upon. Freedom is given to the demos— *everyone was given the right to rule or to govern based on an empty property*— whether due to the goodwill of the law-giver, or for the sake of political expediency due to perceived advantages in warmaking and commerce resulting from the inclusion of the demos in the social order. Freedom is an empty property because “it is not a determinable property but a full invention.”¹⁶ In addition, freedom is given to everyone. It does not differentiate anyone from anyone else. It cannot be counted as a sufficient quality to govern. In this sense, “it is the freedom as an empty property that came along and set a limit to commercial equality and the effects of simple law of owning and having.”¹⁷ Democracy/politics has its origin from the absence of quality of governing. The part that has no part is the part is counted as the productive member of the society just because she is there and being counted. These individuals who are not actually equally contributing to society can only be counted as equals arithmetically “in contrast to the geometric equality that requires some claim, some contribution by which one’s belonging could be measured. Thus, freedom produces parts that have no parts in the arithmetic order of society.”¹⁸

Rancière calls this the law of mixing, where can anyone do anything.¹⁹ The hierarchical order that is needed for the well-being of the societal order is lost by the law of mixing. Plato discusses that in democracies everyone is equal and free. For Plato, everyone doing whatever she wants creates an anarchical situation. In democracies, there is no hierarchical order possible because there is no a priori assigned proper place for anyone in the social order.²⁰ Justice means *sumpheron* without *blaberon*: gaining advantage without causing any injury (geometric order). To do justice is to count right but because of the initial wrong (having parts in the societal order that have no parts), there will be always miscounts and double counts of the parts of the community. In this sense, empty freedom creates a gap between geometric order and arithmetic order.

What is at stake in democratic community is not the oneness of community but the fact that there will always be two parts within the community. As opposed to the traditional claims of political philosophy, Rancière argues that community is not based upon a common idea which eliminates diversity²¹. It is exactly the opposite. Community is based upon the conflict emanating from the initial wrong, inclusion of parts that have no place in the societal order. In this sense, community is not one but two. There are parts in the community that have the proper quality to be counted in the social order and there are parts in the community that have no part, only an improper property of freedom in the outside of the social order. The sum of the parts in the social order never equals the whole of the community. There is always going to be a disagreement about the count-

16 D, Rancière, *Disagreement*, 7.

17 D, Rancière, *Disagreement*, 8.

18 Adriel M Trott, “Rancière and Aristotle: Parapolitics, Party Politics, and the Institution of Perpetual Politics,” *The Journal of Speculative Philosophy* 26, sayı: 4 (2012): 629.

19 D, Rancière, *Disagreement*, 19.

20 D, Rancière, *Disagreement*, 16.

21 Jean-Philippe Deranty, “Jacques Rancière and Contemporary Political Ontology,” *Theory and Event* 6, sayı: 4 (2003): 4.

ing of these parts of the community and politics is the manifestation of this disagreement. “Politics occurs by reason of a single universal that takes the specific shape of wrong. Wrong institutes a single universal by tying the presentation of equality as the part of those who have no part, to the conflict between parts of the society.”²²

Politics exists because there is no foundation; no social or divine order regulates human society. This creates two logics in the community: the police logic and the equalitarian logic. Politics occurs when these two logics coincide. Here, democracy is what differentiates “community” from the sum total of parts within the social body in which the part of the community that has no part in the social body stages its subjectification. Subjectification is an exposition of the name by the declaration of wrong. In this sense, community is a rupture.²³ This rupture of community for the sake of the coherence of the social body does not mean the sacrifice of the parts that has no parts within the police order for the sake of one’s community.²⁴ “A political subject is not a group that becomes aware of itself, finds its voice, imposes its weight upon society. It is an operator that connects and disconnects different areas, regions, identities, functions and capacities existing in the configuration of a given experience.”²⁵ For Rancière, identification means the reconfiguration of the field of experience. This gives multiple “counts” to society and thereby contradicts the police logic.

Police order decides on the tangible presentation of the object.²⁶ “A partition of the sensible refers to the manner in which a relation between shared common and the distribution of exclusive parts is determined through the sensible. The police is a partition of the sensible whose principle is the absence of a void and of a supplement.”²⁷ Police use the idea of equality to reach a kind of consensus in its way of doing and sayings things. It distributes the meaning and the significance of the objects within the societal order. It decides on what is visible and audible. From this perspective, politics is intervention upon the visible and audible. Politics is specifically opposed to the police.

Therefore, politics is the litigation of perceptible, a new change, creation, sensing. Politics is a space for appearance. Political paradox is about the partition of sensible which on the one hand separates and excludes; on the other hand, allows participation. The paradox stems from “the replacement of the arithmetical order (the order which regulates exchange of perishable goods) with the divine order of geometrical proportion (the order that regulates the real good).”²⁸ Politics is aesthetics, a staging of an event where individuals or groups can agree to disagree; an opening in the sensible.

Rancière opposes political philosophy because political philosophy sees the paradoxical action of politics as a scandal which must be abolished. He argues that political philosophy namely *archipolitics*, *parapolitics* and *metapolitics* interprets the gap between the police order and the egalitarian order as a problem. In this sense, it transfigures the paradox of politics to the practical paradox of governments.²⁹ For example, *parapolitics* tries

22 D, Rancière, *Disagreement*, 39.

23 TT, Rancière, “Ten theses of Politics,” §15.

24 TT, Rancière, “Ten theses of Politics,” §17.

25 D, Rancière, *Disagreement*, 40.

26 D, Rancière, *Disagreement*, xii.

27 TT, Rancière, “Ten theses of Politics,” §20.

28 D, Rancière, *Disagreement*, 15.

29 D, Rancière, *Disagreement*, 73.

to overlap the gap between two contradictory logics by overlapping them with the elimination of the initial wrong, twoness of the community. According to Aristotle, there are three basic strata within the state: the rich, the poor and the middle. Those who are extremely fortunate, wealthy and noble do not know how to obey and those who are extremely poor are too degraded and do not know how to govern. The city which consists of these two extremes is not a city of freeman but a city of masters and slaves. There will not be any friendship or commonality between citizens who belong to these extreme poles. The conflict between these extreme poles contradicts the natural element of politics which necessitates fellowship between the citizens.³⁰ Thus, for Aristotle, the creation of an economic middle class neither rich nor poor in democracies is crucial for the well being of the community. They are the good citizens since they know “how to govern like a freeman and how to obey like a freeman.”³¹ Aristotelian middle class is a simple example of how philosophy eliminates politics for the management of the social sphere. In this sense, it transforms fiction of “politics” as a pacifying procedure to eliminate the tension between individual and collectivity by getting rid of the symbols of social division.”³²

2. Criticisms

The major criticism of Rancière is his oversimplification of parts that have parts in the police order. Politics does not exist because men, through the privilege of speech, place their interests in common. “Politics exists because those who have no right to be counted as speaking beings make themselves of some account, setting up a community by the fact of placing in common a “wrong” that is nothing more than this very confrontation, the contradictions of two worlds in a single world: the world where they are and the world where they are not, the world where there is something between them and those who do not acknowledge them as speaking beings who count and the world where there is nothing.”³³

One may argue that sometimes politics can occur between speaking parties who are recognized as having a part. From this perspective, it may seem like Rancière overstates the extent to which there is consensus about who counts, or about what is legitimate to speak about, etc. And there is an overidentification of *who* can speak/be heard with *what* can be said/heard. Rancière defines politics as the moment in which one can show that one can speak thus act or show that she is worthy of being a part. It may be argued that because of this, Rancière dismisses the possibility of politics between parts that have parts³⁴ within the police order. This brings about the question, what happens after politics? “How would the *demos* play an active role in a more

30 Pol, Aristotle, *Politics*, 1229b5-30.

31 Pol, Aristotle, *Politics*, 1277b15.

32 SP, Rancière, *On the Shores of Politics*, 11.

33 D, Rancière, *Disagreement*, 27.

34 The terms “parts that have parts” and “parts that have no parts” in Rancière’s philosophy has a special reference to his understanding of society in relation to politics and aesthetics. Central to Rancière’s redefinition of aesthetics and politics is “the idea that the “sensible” imposes a hierarchy on the community and its members that also regulates their participation in political and artistic representation. The French noun “partage” along with its English (“distribution” and “partition”) and Spanish (“reparto”) translations denotes the importance of order and division as well as that of inclusion in or exclusion from the composition of the sensible. But underlying this logic is the idea that the sensible is also a shared space that is common to the members of the community. For Rancière, then, art and politics are both deeply concerned with governing which members of the community have access to the common along with what registers as visible and sayable there.” (Daniel Brant, “Distribution of the Sensible” in *Understanding Rancière, Understanding Modernism*, ed. Bray, Patrick M. (USA: Bloomsbury Publishing, 2017), 236.)

democratic society if an upturn in the demos' political fortunes automatically disqualifies them from political influence?³⁵

However, I think that there are no permanent outsiders or insiders in Rancière's political thought. One can be a legitimate speaker in one capacity and not in another. Then one makes an argument about this gap between the two capacities she becomes a political subject because she disidentifies herself from her social identity by way of asserting her equality before everyone as a speaking subject. To illustrate, both women and workers have some part in the society. They are not completely outside according to Rancière. They have some part in the police order, yet the factor that turns them into political subjects is the fact that they do not have a part in another way. When they start making "logical arguments"³⁶ about their experience of not having a part they become political subjects. This is done, according to Rancière, through the subjectification of the *gap* between their having a part and not having a part.

Although I do not think that Rancière oversimplifies the realm of politics, I think that there are several underpinnings of his theory due to his description of wrong emanating from the situation of equality. The problem in Rancière's thought is his claim that for there to be politics equality must produce freedom. I do not think this assumption about equality always holds true. In this part, I will challenge this assumption by giving an account of Tocqueville's understanding of equality and posing the question of can equality produce something else than freedom?

First, Rancière presupposes struggle for equality is the underlying cause of politics. In my opinion, Rancière neglects some adverse effects of the equality on democratic individuals. McClure³⁷ in her response to Rancière's "Ten Thesis on Politics" wonders whether the return of the political philosophy in the image of consensus democracy is relevant to the American case where political philosophy did not have a chance to exist in the first place. While Rancière responds to this question by relating Arendt's and Strauss's studies of Greek tradition on American Constitutionalism, I think, Rancière's political thought and the American democratic tradition have deeper connections in terms of our understanding of democracy.

Rancière argues that not only political philosophy but also political sociology as an extension of it works towards invention of a "concrete description" of a community "on the basis of a univocal partition of the sensible."³⁸ Rancière understands de Tocqueville's analysis of democracy in America as a typical work of political sociology which identifies democracy with a concrete type of man or a mode of life. For Rancière, this is *archipolitics* which equates politics with the police order by reconstructing community in terms of its functions. It is true that de Tocqueville defines democracy with the birth of a new type of man namely mediocre man. However, what is new about this man is his equal standing with anyone else. For Tocqueville, equality is the invention of democracy; however equality has a paradoxical relationship with democratic politics. On the one hand, it is the chief desire of the so-called democratic citizen. Equality offers its pleasure to all for free. On the

35 Hewlett, *Balibar Badiou, Rancière: Rethinking Emancipation*, 111.

36 D, Rancière, *Disagreement*, 40.

37 See. Kristie M. McClure, "Disconnections, Connections, and Questions: Reflections on Jacques Rancière's 'Ten Theses on Politics,'" *Theory and Event* 6, (2003).

38 TT, Rancière, "Ten theses of Politics," § 30.

other hand, citizens' false judgement of equality diminishes the political life, mainly associational character of individuals.

Tocqueville argues that the fantasy of equality that has been created by the democracy needs a certain degree of blindness. One needs to be shortsighted enough to assume that all individuals are perfectly equal to one another. Thus, the democratic equality perforce consigns individuals to isolation. Tocqueville explains why people have this tendency to isolate themselves from their fellows. In aristocratic times, people knew their places, there was a hierarchy and order; a kind of superiority and inferiority between people. When everyone becomes equal after a sudden revolution, they simply want to ignore each other- they have a memory of those hierarchical times.³⁹ In democracies, Tocqueville speculates, individuals as atomistic entities within the society think that they are independent from all other individuals; they are self-sufficient and do not need help at all. This "calm feeling" finds its perfect expression in individualism. Individualism is tantamount to isolation. It means turning back to the self. Individuals in democratic societies are emancipated from the impacts of the society, in other words, they are free. Tocqueville claims that individualism brings a false sense of independence. Individuals lose the ability to take care of the common affairs and to interact with the community.

Equality diminishes the associational character of the individual. Actually, society loses its meaning, or its place in our political understanding. The only way to connect the atomistic individual to society is to show that societal values are not that different from individualistic values. Tocqueville claims that Americans with "the doctrine of self-interest rightly understood" exactly does this.⁴⁰ In this sense, the relationship between individual and society in democracies is aporetic. Society is something inherently to be avoided and to be actively participated. From this perspective, the perfect individual for democracy is in a void. On the one hand, she should be individualistic and strong. She should be self-sufficient and self-reliant. She should not need help from anybody. She should get away from society as fast as she can. These are the requirements of equality and individual liberty. On the other hand, she should realize that she is weak. She needs help from her fellows in order not to be dominated by a central government. One day she can be the individual, completely isolated, other day she should be a political actor, completely within the political sequence. In this sense, a nice balance between the necessities of individual and political liberty needs to be established. The balancing act, juggling per se, is the duty of the individual only.

Thus, the type of citizen who is suitable for democratic regime has been defined by contradictions. The ideal democratic citizen has a lot of burden. Citizen as the atomistic individual is responsible for making correct judgements by electing good rulers on merit. For Tocqueville, as well as Rancière, democracy is not possible without the condition of equality. However, de Tocqueville shows the problem of equality from a different perspective which is worth considering in order to see Rancière's overdetermination of the concept of equality in terms of possibility of politics. Tocqueville argues that in an equal society like this in which there is no hierarchical order that places every part in its proper place, there will be problems like individualization and centralization of government. This sense of equality can be misjudged by individuals; they may feel like that they do not need any kind of association within the society or no need to build upon the oneness of the community. Social order or the police order would be strengthened by the equal situation of anyone with anyone

³⁹ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 509.

⁴⁰ Tocqueville, *Democracy in America*, 525.

else. This is why individualism and the sense of equality lead individuals to give their political power to a centralized state. Government as an institution of the police order is allowed to be superior because it represents all equally. In this sense, democratic chaos is productive yet ends up distancing itself from politics. Therefore, the position of equality may actually hurt freedom. In this sense, equality instead of motivating the parts that have no part to appear in politics may distance the parts that have no parts from politics.

In addition to these, there are problems in Rancière's understanding of politics in terms of its definition with incommensurable wrong. To begin with politics, for Rancière, is an event which stages the process of the reconfiguration of the gap between the word and body by the parts of the community. First, Rancière gives an account of slave wars and argues that equality in the war was not enough for the Scythian slaves to gain political freedom.⁴¹ For an event to be political, the part (individual or group) needs to speak the same language with the part of the community to affirm its equality. In this sense, what is at stake for the interruption of the police order by politics is not having superior or equal physical power over the other, but having the faculty to speak. To illustrate, in *Disagreement*, Rancière introduces Deroin's announcement of her candidacy for a public office when women did not have the right to vote or Blanqui's struggle to make proletariat counted as a profession as political events. Deroin and Blanqui did not only question the part of woman or proletariat within the definition of the common of the community but also staged the very contradiction between the police and political logic by affirming the equality between parts and parts that have no parts.

In his study called *the Nights of Labour*, Rancière argues that the working class becomes a political subject when it seeks to imitate the other parts that have a part in the social order rather than being proud of its unique traditions and practices. Working class people tried to create a language which could be appropriated by others to affirm the assumption of equality.⁴² The commonality of formation between the parts of the community that avails political relations to take place is equality. "But equality has a peculiar messianic status and structure. It is an absent presence, material in its current effects but futural in its structure, since it is always to come."⁴³ In this sense, the affirmation of equality by political exercise is infinitely taking place since the wrong with which the assertion of equality takes its political shape is infinite.⁴⁴ The infinite movement of parts that have no parts through the logics of community constitutes the emancipatory thought in Rancière. This process can be identified as subjectification of parts that have no parts in the police order to become a part that has a name within the hierarchical order. I believe that in Rancière's theory, there is an a priori assumption about parts that have no parts wanting to be a part in the social order.

Why does the part that has no part try to be a part in the social order by which they have been excluded on the basis of having no quality to rule? I think that the unidirectionality of emancipatory politics from the egalitarian logic to the police logic, subjectification per se, presupposes a certain kind of a human nature. With his construction of politics as disagreement, Rancière covertly inscribes universal characteristics to human beings. Parts that have no parts gravitate towards the hierarchical police order. There are several reasons for such a claim. First, the understanding of speech as the political action and politics as the conflict over recon-

41 D, Rancière, *Disagreement*, 13.

42 Hewlett, *Balibar Badiou, Rancière: Rethinking Emancipation*, 89.

43 Michael Dillon, "A Passion for the (Im)possible Jacques Rancière, Equality, Pedagogy and the Messianic," *European Journal of Political Theory* 4, sayı: 4 (2005): 444.

44 D, Rancière, *Disagreement*, 39.

figuration of names and identities through saying evoke the question of necessity of names, identities for the existence of the wrong.

Rancière's aesthetic approach to politics reveals the impossibility of a concrete concept by which the word and the body can overlap. This is why politics is disagreement and there is always going to be a conflict over naming and interpretation. However, what Rancière does not reveal is that the politics is occurred and acted on solely to become a part that has a name even though this name does not have a concrete concept. In this sense, why parts that have no parts strive for being a part is a very relevant question. The difference between the police and the egalitarian order within the community is the hierarchical order. Police provide the hierarchical order by naming each and every visible and audible part of the society. Aristotle defines secure order and harmony as the ruling principles of politics. In nature, every object follows its proper function and in the police order every part of the society has a proper place. In this sense, Aristotle justifies the police order by identifying it with the principles of an unwritten constitution of nature. One can assert that Rancière describes the political process towards order as a natural process as well. Against my supposition, one can argue that the police order is infinitely changing because there is an infinite political exercise towards messianic equality. Here, I am not arguing that, in Rancière's political thought, the police order or social order is something that is destined to stay static but proclaim that it is introduced as something that is desired by human nature.

Moreover, Rancière criticizes political philosophy because of its regulation of paradoxical rationality of politics. Political philosophy does this to define what belongs to philosophy, namely knowledge. I think that politics, in Rancière's account, is not only a manifestation of the disagreement between two equal parties. Political paradox is also a productive chaos. Politics of disagreement produces our knowledge about the world. Rancière argues that what is sensible, thus visible and audible belongs to the police order. What is important is how partition of the sensible has been determined. This determination constitutes our knowledge about the world. One cannot know what one cannot see. Is the police order a necessity for human understanding of the world? The knowledge configured with the political event has to be the part of the police order to find a representation in which everything has names and everybody knows what to do. This is why philosophy has its own proper place in the police in which we need the most appropriate knowledge about things.

Above I claim that the process of partition of the sensible reveals a certain universal human desire for order. This desire for order is explained by political philosophy through giving reference to the natural order. Here, I argue that Rancière, by establishing politics as a productive exercise, defines how knowledge about the societal order is produced by speech. Order, then, still stands out as an aim of the community. Hence, the police order is never perfect in its accounting of the community's part. For the perfection of the order, the police order needs to be changed. The change can only come from politics by speaking, thus acting/making things visible and audible. In other words, through the interlocution of the parties, the reality in the social order that we depend on will not only be reconfigured but also be changed.

This understanding of knowledge as an infinitely changing political configuration introduces societal order as an infinitely changing source of our knowledge. In natural order or divine one, everything has its place; the body knows its word and its name. It is like going out to nature and seeing a stone on which it is written that this is a stone. According to aesthetic, representation is accepted as the source of the knowledge. However,

the paradoxical situation is that to count a thing, one needs to name it. Since there is no single logos in the community, there are always going to be multiple names and words for one single body. This is why politics is not about natural order, ideas of foundations, but it is about parties and their disagreement about the partition of the sensible. For politics, we need two parties. This is why before freedom and equality, there was no politics. When freedom is given to demos, community is torn apart into two, namely parts and parts that have no parts. Twoness in the community begs the question about the role of the third party as the spectator in politics.

Rancière's identification of the third party is very weak. Rancière criticizes Habermas for forgetting that "the third person is as much a person of direct and indirect speech as a person of observation and objectification."⁴⁵ Rancière puts emphasis on how one speaks to her partners in the language of third partners, "they". "They" in the interlocutory situations carries a triple role. First, it implies not only a part whose conflict of interests is under debate but also "the speakers as the speaking being". Second, it addresses the third person who is the other part of the interlocution. Third, it identifies the speaker as the representative of the community.⁴⁶ While Rancière assesses the third person from the point of "they", he neglects the role of third person as a spectator of the political event. This third person may be seen as an inactive observer, but the role she plays in the partition of sensible is crucial. To illustrate, Rancière gives reference to nineteenth century French thinker Ballanche's account of the tale of the secession of the Roman plebians to explain the gap between speech and the account of it. Ballanche's tale of emancipation of plebs ends when a secret council of wise old man determines that "plebs have become the creatures of speech and there is nothing left to do but to talk to them."⁴⁷ This secret council of wise old men is the spectator, the third person, which names the plebs as a speaking being, qualifies them as the part of the societal order. Here, I do not mean to argue that the third person is the sole political subject. What I rather argue is that the third person is the spectator who judges whether the particular political event is over or not. Rancière argues that politics is a rare happening. The parts that have no parts disappear as soon as they appear in the gap between societal and egalitarian order.

This brings us the question of how one can decide when the closure of the particular political stage takes place. Rancière in his account of politics emphasizes time rather than space as the protective device for the possibility of politics. In temporality of historical events, politics appears as a demonstration of a possible world.⁴⁸ For a specific time, certain things are possible. "Time is merely the accounting of what takes place."⁴⁹ Disagreement is an accounting of what takes place in the political stage. Rancière as the third person counts the political events in time. Rancière himself as the counter of these political events is the third party, the spectator of these particular events. Rancière names historical events as political events to show the scandal of politics. If we need two parties for politics to happen, do we need Rancière's counting of events to understand the political paradox? What is the role of the spectator in the political processing of partition of the sensible? How do parts that have no parts become aware of the transformation of "a part that has no part" into "a part that has a part" in the police order?

45 D, Rancière, *Disagreement*, 47.

46 D, Rancière, *Disagreement*, 48.

47 D, Rancière, *Disagreement*, 25-26.

48 TT, Rancière, "Ten theses of Politics," § 24.

49 Dillon, "A Passion for the (Im)possible Jacques Rancière, Equality, Pedagogy and the Messianic," 444.

Conclusion

In this article, first, I have offered a compressed account of Rancière's political thought. I argue that Rancière's description of politics through disagreement is a novel project because it reveals the paradox of politics as rational. Second, I opposed the major criticism of Rancière's account of politics. Critics argue that there is an overidentification of political subject, thus, Rancière cannot provide any argument about politics within the political order. I opposed these criticisms by claiming that for Rancière no part in the community is permanently inside or outside of the police order. Rancière's emphasis on time rather than space also gives us a clue about how he sees politics as historical happening. This is why conjecture is important to understand the disagreement within the society.

Third, I challenged Rancière's description of the relationship between equality and freedom by introducing Tocqueville's inscription of the problems of freedom emanated from equality. Rancière argues that for politics to happen there needs to be an equality of positions between "the parts" and "the parts that have no parts" in the social order. This equality needs to be complemented by an empty property like freedom. In this sense, without the conditions of equality and freedom, politics as disagreement cannot exist. On the other hand, Tocqueville argues that freedom and equality does not always go hand in hand. The position of equality may actually hurt freedom and political action because of its emphasis on isolated individuals. In this sense, I have argued that equality instead of motivating the parts that have no part to appear in politics may distance the parts that have no parts from politics.

Finally, I claim that Rancière's politics works on the basis of an assumption about human nature. The unidirectionality of emancipatory politics from the egalitarian logic to police logic presupposes a kind of a human nature namely a desire for hierarchical order. Last but not least, I have attempted to show Rancière's role as the third party in his understanding of politics. I insist that one needs to consider the role of the spectator in the political processing of partition of the sensible.

Bibliography

- Brant, Daniel. "Distribution of the Sensible" in *Understanding Rancière, Understanding Modernism*, Editör: Bray, Patrick M., 235-239. USA: Bloomsbury Publishing, 2017.
- Deranty, Jean-Philippe. "Jacques Rancière and Contemporary Political Ontology," *Theory and Event* 6, sayı: 4 (2003).
- Dillon, Michael. "A Passion for the (Im)possible Jacques Rancière, Equality, Pedagogy and the Messianic," *European Journal of Political Theory* 4, sayı: 4 (2005): 429-452.
- Hewlett, Nick. *Badiou, Balibar, Rancière: Rethinking Emancipation*. New York: Continuum International Publishing Group, 2007.
- McClure, Kristie M. "Disconnections, Connections, and Questions: Reflections on Jacques Rancière's "Ten Theses on Politics,"" *Theory and Event* 6, sayı: 4 (2003).
- Rancière, Jacques. *On the Shores of Politics*. London: Verso, 1992,1995.
- _____ "Ten theses of Politics," *Theory and Event* 5, sayı: 3 (2001).
- _____ *Disagreement*. Minneapolis: U. of Minnesota Press, 1995, 1999.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Trott, Adriel M. "Rancière and Aristotle: Parapolitics, Party Politics, and the Institution of Perpetual Politics," *The Journal of Speculative Philosophy* 26, sayı: 4 (2012): 628-632.

Abbreviations

Citations of works by Rancière are given with the following abbreviations.

D Rancière, Jacques. *Disagreement*. Minneapolis: U. of Minnesota Press, 1995.

SP Rancière, Jacques. *On the Shores of Politics*. London: Verso, 1992.

TT Rancière, Jacques. "Ten theses of Politics," *Theory and Event* 5, sayı: 3 (2001).

Citations of works by Aristotle are given with the following abbreviations.

Pol Aristotle. *Politics*. Oxford: Clarendon Press, Chicago, 2003.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 28.06.2021

Kabul: 24.09.2021

Atıf: Merkit, Nuriye. "Leibniz'in Klasik ve Modern Mantığa Katkıları," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 33-50.

Leibniz'in Klasik ve Modern Mantığa Katkıları

Nuriye Merkit¹

ORCID: 0000-0001-6480-2078

Öz

Leibniz'in felsefesinin temelini mantık anlayışı oluşturmaktadır. O, metafizik, bilgi ve etik kuramını mantık ilkeleri ile temellen-dirmiştir. Böylece mantık biliminin felsefe için önemini vurgulamış ve ayrıca yeter-sebep ilkesinin de bir mantık ilkesi olduğunu ileri sürerek klasik mantığa katkıda bulunmuştur. Düşünce tarihinde yeter-sebep ilkesini kullanan ilk düşünür Leibniz değildir; fakat Leibniz'e kadar neredeyse hiçbir düşünür bu ilkeyi varlığın ve bilginin temel ilkesi olarak kullanmamıştır. Bazı mantıkçılar yeter-sebep ilkesini mantık ilkesi olarak kabul etmemektedir. Leibniz ise bu ilkenin bir mantık ilkesi olduğunu ileri sürerek Tanrı anlayışını, bilgi felsefesini ve kötülük problemini bu ilkeden hareketle açıklamıştır. O, metafizik, bilgi ve etik kuramını temellen-dirmek için klasik mantığı özgün bir şekilde kullanmıştır. Bununla birlikte klasik mantığın yetersiz kaldığı problemleri çözmek ve felsefeye evrensel bir nitelik kazandırmak için daha işlevsel bir mantık arayışına girmiştir. Bu nedenle bütün insanların açık ve net ifadelerle iletişim kurmasını sağlayan ve matematik ilkelere dayalı evrensel bir dil oluşturmak için çalışmalar yapmıştır. Leibniz, evrensel karakterizm projesini tamamlayamamış olsa da onun bu alandaki çalışmaları yeni bir mantık biliminin yolunu açmıştır. Bu nedenle bu makale Leibniz'in klasik ve modern mantığa sağladığı katkıları açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Leibniz, Yeter-Sebep İlkesi, Klasik Mantık, Sembolik Mantık, Evrensel Karakterizm.

Leibniz's Contributions to Classical and Symbolic Logic

Abstract

The basis of Leibniz's philosophy is the theory of logic. He based his metaphysics, knowledge, and ethical theory on logic principles. Thus, he emphasized the importance of the science of logic to philosophy and also contributed to classical logic by arguing that the principle of sufficient reason is also a principle of logic. Leibniz was not the first thinker in the history of philosophy to use the principle of sufficient reason but almost no thinker until Leibniz has used this principle as the basic principle of being and knowledge. Some logicians do not accept the principle of sufficient reason as the principle of logic. By claiming that this principle is a principle of logic, Leibniz explained the understanding of God, the philosophy of knowledge and problem of evil based on this principle. He uniquely used classical logic to ground his theory of metaphysics, knowledge, and ethics. However, he sought a more functional logic in order to solve the problems that classical logic was insufficient and to give philosophy a universal quality. Therefore he has worked to create a universal language based on mathematical principles that allows all people to communicate in clear and precise expressions. Although Leibniz could not complete his universal characterism project, his work in this field paved the way for a new science of logic. Therefore, this article aims to reveal Leibniz's contributions to classical and symbolic logic.

Key Words: Leibniz, Principle of Sufficient Reason, Classical Logic, Symbolic Logic, Universal Characterism.

1 Dr. nry_merkit@hotmail.com

Giriş

Gottfried Wilhelm Von Leibniz'in (1646-1716) en önemli eserlerinin çoğu ölümünden sonra yayımlanmıştır. Felsefe tarihçileri sistematik bir yazar olmayan düşünürün metinlerini, kısa risalelerini ve notlarını bir araya getirerek tutarlı bir felsefî sistem kurmak için uğraşmıştır.² Leibniz'in eserleri bir bütün olarak incelendiğinde onun felsefî sisteminin temelini mantığa dair görüşlerinin oluşturduğu açıkça söylenebilir.³ Leibniz'e göre bilimler sınıflandırmasında mantık biliminin oldukça önemli bir yeri vardır. O, Antik dönemden itibaren bilimlerin genel olarak fizik/doğa felsefesi, pratik felsefe/etik ve mantık/işaretler öğretisi şeklinde sınıflandırılmasını kabul eder. Bununla birlikte bu ayırımı mantığın öneminin daha çok vurgulanması gerektiğini ifade eder; çünkü düşüncelerimizi birbirimize iletmek, kullanmak ve onları kaydetmek için mantık bilimine ihtiyacımız vardır. Bu anlamda mantık bilimi, düşünme sanatıdır. Bu sanat işaretlerle, sembollerle, kelimelerle kısacası düşüncelerimizi bilinir kılan her şeyle yakından ilgilidir. Bu nedenle mantık, yalnızca bir düşünme sanatı değil, aynı zamanda bir konuşma sanatıdır.⁴

Düşünürün "mantık, bize düşüncelerimizin nasıl birleştirileceğini ve nasıl düzenleneceğini öğreten bir sanat olduğundan onu suçlamak için herhangi bir sebep görmüyorum. Aksine insanların hataları, daha çok onların mantıktan yoksun olmaları yüzündendir"⁵ sözleri onun mantık bilimine verdiği önemi açıkça ifade etmektedir. Ona göre mantığın temel yapılarıyla ilgili birtakım sonuçlar dünyanın temel yapılarını ve hakikatin niteliğini gözler önüne serer.⁶ Dolayısıyla mantık, metafiziğin temeli olması nedeniyle oldukça önemlidir. Ayrıca mantık kanıtlama ve yargıya varmanın yanında hakikati arayıp bulma ve keşfetme sanatıdır.⁷

Leibniz'in felsefesinin geneli üzerine çok sayıda çalışma bulunmasına nazaran tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçede felsefe alanında düşünürün klasik ve modern mantığa katkılarını ele alan az sayıda makale vardır. Bu nedenle bu makalenin amacı Leibniz'in klasik ve modern mantığa sağladığı katkıları açığa çıkarmaya çalışmaktır. Büyük bir matematikçi, fizikçi, hukukçu ve siyasetçi olarak bilinen⁸ Leibniz önemli bir rasyonalist olarak metafizik kuramı ve bilgi felsefesiyle de ünlüdür. O, bilginin temelinde mantık ilkelerinin olduğunu ileri sürerken yeter-sebeplilik ilkesinin de temel bir mantık ilkesi olduğunu ifade etmiş ve böylece klasik mantığa önemli bir katkıda bulunmuştur. Bazı mantıkçılar yeter-sebeplilik ilkesini mantık ilkesi olarak kabul etmezken Leibniz bu ilkenin özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi ve en az onlar kadar önemli bir mantık ilkesi olduğunu ileri sürmüştür. Böylece o, yeter-sebeplilik ilkesinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama, doğru bilgiye ulaşma ve kötülük problemi gibi felsefe tarihinin temel sorunlarına çözüm önerileri sunmaya çalışmıştır.⁹ Leibniz'in metafizik, mantık ve bilgi kuramı iç içedir. Bu bakımdan makalenin birinci bölümünde Leibniz'in yeter-sebeplilik ilkesini Tanrı'nın varlığını kanıtlamada, bilgi felsefesinde ve etik kuramın-

2 Anthony Kenny, *Modern Felsefe'nin Yükselişi*, çev. Volkan Uzundağ. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 81.

3 Philip Edward Bertrand Jourdain, "The Logical Work of Leibniz," *The Monist* 4, (1916): 504.

4 Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi (Mantık, Fizik ve Metafizik)* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2006), 81.

5 Gottfried Wilhelm Von Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, çev. Alfred Gideon Langley. (London: The Open Court Publishing Company, 1916), 379.

6 R. C. Sleigh, "Gottfried Wilhelm Leibniz" in *A Companion to Epistemology*, ed. by J. Dancy- E. Sosa (Oxford: Blackwell, 1992), 246.

7 Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi (Mantık, Fizik ve Metafizik)*, 80.

8 Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker. (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2007), 20.

9 Necati Öner, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, (1969): 293.

da nasıl kullandığı ve bu ilkenin metafizik, bilgi ve etik açısından sonuçlarının ne olduğu ana hatlarıyla ele alınmış ve böylece düşünürün yeter-sebep ilkesine verdiği önem açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Leibniz'in bir diğer önemli yanı her ne kadar metafizik kuramı ve bilgi felsefesi kadar tanınmış olmasa da sembolik mantığa öncülük etmiş olmasıdır. Hegel'in (1770-1831) 1812-1817 yılları arasında kaleme aldığı *Mantık Bilimi* adlı eseri, ardından John Stuart Mill'in (1806-1873) mantık çalışmaları ve 19. yüzyılın sonunda Frege (1848-1925), Russell (1872-1970) ve Wittgenstein'in (1889-1951) anlam-önerme-olgu bağlamında yaptığı çalışmalar sonucunda mantık alanında bir devrim yaşanmıştır. Leibniz'in 17. yüzyıldaki mantık çalışmaları 19. yüzyılın sonunda gerçekleşen söz konusu mantık devriminin temelini oluşturmuştur. Yeniçağın yeni yöntem arayışı uğraşlarına Leibniz de dâhil olmuş ve matematiksel yöntemi mantık aracılığıyla felsefeye uygulamaya çalışmıştır. Böylece o, bilgide kesinlik sorununu çözmeyi hedeflemiştir. Felsefeye evrensel bir nitelik kazandırma çabasında olan düşünür bu konuda klasik mantığın yetersiz kaldığını düşünmüş, evrensel karakterizm üzerine çalışmalar yapmıştır. Leibniz, bu çalışmaları yayımlamak istemediği için her ne kadar yaşadığı çağda büyük bir etki yaratamamış olsa da o, söz konusu çalışmalarıyla sembolik mantığın temelini atmıştır. Bu bağlamda makalenin ikinci bölümünde evrensel karakterizm projesi ana hatlarıyla ele alınmış ve böylece düşünürün modern mantığa sağladığı katkı açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

1. Leibniz'in Yeter-Sebep İlkesi ve Bu İlkenin Sonuçları

Felsefe tarihinde yeter-sebep ilkesini kullanan ilk düşünür Leibniz değildir. Bu ilkenin ortaya çıkışı batı metafiziğinin başlangıcına dayanmaktadır. Yeter-sebep ilkesi filozofların en eski ilkesidir. Düşünce tarihinin en başından beri temel nedenlerin ne olduğu her zaman sorgulanmıştır. Bu ilke, her zaman içkin bir ilke olarak kabul edilmiş ve var olan her şeyin bir nedeninin olması gerektiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte Leibniz'den önce neredeyse hiçbir düşünür bu ilkeyi her tür varlığın, oluşun ve bilginin temel ilkelerinden biri olduğunu ifade etmemiştir. Leibniz'e kadar çelişmezlik ilkesi insanı hakikate götüren en yüksek ilke olarak kabul edilmiştir. Leibniz ise çelişmezlik ilkesinin hakikate ulaşmak için tek başına yetersiz olduğunu ileri sürmüş ve bu ilkenin karşısına yeter-sebep ilkesini koymuştur.¹⁰ Böylece o, çelişmezlik ilkesi aracılığıyla Tanrı'nın varlığının a priori kanıtını, yeter-sebep ilkesiyle de a posteriori kanıtını ortaya çıkarmıştır. Leibniz'in bilgi felsefesinin ulaştığı son nokta Tanrı'nın kanıtlanması sorunu olmuştur. O, yeter-sebep ilkesi ile bilginin temellerini açığa çıkarırken aynı zamanda hem Tanrı'nın varlığını kanıtlamış hem de kötülük problemi söz konusu olduğunda Tanrı'nın avukatlığını¹¹ yapmıştır. Bu bağlamda yeter-sebep ilkesinin önemini açığa çıkarmak için öncelikle düşünürün bilgi felsefesine ve Tanrı kanıtlamasına değinmemiz gerekmektedir.

Leibniz'in bilgi felsefesi Yeniçağ felsefesinin rasyonalizm ve ampirizm tartışmalarının ortasında şekillenmiştir. Bu dönemde ampirizmin en önemli temsilcilerinden biri olan John Locke (1632-1704), zihinde doğuştan gelen hiçbir ilke veya bilginin olmadığını ileri sürmüştür.¹² Leibniz ise *Yeni Denemeler* (Nouveaux Essais) adlı eserinde Locke'un doğuştan ideleri reddetmesine karşı çıkmıştır. Ampiristlere göre aklın (intellect) içerisinde duyularda bulunmayan hiçbir şey yoktur. Leibniz, adı geçen eserde ampiristlerin bu iddiasına

10 Wilfried Stache, "Yeter-Sebep İlkesi," çev. Nermi Uygur, *Felsefe Arkivi* 3, (2012): 81-82.

11 Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, çev. Ayhan Sargüney. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 35.

12 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2017), 71.

“aklın kendisi hariç” ifadesini ekleyerek cevap vermiştir.¹³ Ona göre zihnin bütün ideleri doğuştandır; fakat duyum ideleriyle doğuştan ideler arasında bazı farklılıklar vardır. Duyum ideleri insan zihnine belirli bir anlam içinde dışarıdan gelen idelerdir. Doğuştan idelerin kaynağı ise zihindir. Ayrıca duyum ideleri veya ampirik ideler bulanıkken doğuştan ideler seçiktir. Doğuştan idelerin en iyi örnekleri matematik alanındadır. Renk, ses, koku ve tat gibi ideler cisimlerin yalnızca duyuşal özelliklerine ilişkin bulanık algısından ibaret olan duyum idelerine örnektir. Şeyleri başka şeylerden ayırt etmemizi sağlayan biçim, şekil, sayı ve büyüklük gibi özellikleri ifade eden seçik ideler ise doğuştan idelerdir.¹⁴ Leibniz’in bilgi felsefesinde duyum ideleri ve doğuştan ideler arasındaki farklılığı çelişmezlik ilkesi ve yeter-sebeup ilkesi arasındaki ayırım tamamlamaktadır.

Leibniz’e göre bilgi iki temel mantık ilkesine dayanır. Bunlardan ilki “çelişmezlik ilkesi”dir. Bu ilke aracılığıyla çelişki içeren şeyin “yanlış” olduğunu ve yanlış olana karşıt veya yanlış olanla çelişkili olanın “doğru” olduğu yargısına ulaşırız.¹⁵ Aristoteles’ten itibaren çelişmezlik ilkesi tüm var olanlar için geçerli olan belirle-nim yasası olarak kabul edilmiştir. Bu ilkeye göre bir şey aynı zamanda hem kendisi hem başkası olamaz. Çelişmezlik ilkesinin mantıksal formülüne göre bir yüklem bir özne hakkında hem söylenmiş hem söylenmemiş olamaz. Ayrıca yine bu ilkeye göre bir yargı aynı anda hem olumlu hem de olumsuz anlam ifade edemez. Leibniz, çelişmezlik ilkesinin önermelerle ilgili mantıksal anlamına vurgu yapmış ve çelişki içeren iki önermeden yalnızca birinin doğru olabileceğini ifade etmiştir. Bir önermenin epistemolojik anlamı ile ontolojik anlamı arasında doğrudan bir bağ olduğunu ifade eden Leibniz’e göre gerçek olan bir şey, aynı anda hem kendisi hem de karşıtı olamaz.¹⁶

Bilginin ikinci ilkesi yeter-sebeup ilkesidir. Bu ilkeye göre yeterli bir neden olmadıkça hiçbir olgu hakikat, hiçbir bildirim de doğru kabul edilemez.¹⁷ Her olgunun ve oluşun nedenlere bağlı olarak var olduğu görüşü sistemli bir neden teorisi ile ilk kez Aristoteles tarafından ileri sürülmüştür. Aristoteles’e göre doğa olaylarının arkasında maddî neden, formel neden, hareket ettiren neden ve amaçsal neden olmak üzere birbirine bağlı dört neden vardır. Olguların bir nedene bağlı olduğu görüşü Aristoteles’ten sonraki birçok düşünür tarafından farklı şekillerde de olsa devam ettirilmiştir.¹⁸ Leibniz’e göre de varlığın her özelliğinin bir nedeni vardır ve bu neden ya bizzat varlığın kendisinde ya da başka bir şeyde bulunur. Cisimlerin büyüklük, şekil ve hareket gibi birincil özelliklerinin nedeni cismin tanımından çıkarılamaz; çünkü cismin tanımı yalnızca “yer kaplamak” ve “içinde var olmak” terimlerini içermektedir. O halde cisimde bulunmayan söz konusu “neden” (*ratio*) cisim olmayan başka bir şeyde, yani maddi olmayan bir ilkededir. Maddi olmayan bu ilke veya varlık tüm dünyayı yöneten akıldır, yani Tanrı’dır.¹⁹

Akıl yürütmemizin bu temel ilkeleri, Leibniz’in akıl hakikatleri ve olgu hakikatleri ayırımının da temelini oluşturmuştur. Leibniz, akıl hakikatleri ve olgu hakikatleri olmak üzere iki tür hakikatin olduğunu ileri sürmüştür. Akıl hakikatleri çelişmezlik ilkesine dayanan zorunlu ve evrensel hakikatlerdir, bunların karşıtı

13 Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, 111.

14 Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, 76-83.

15 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut. K. Yetkin. (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 9.

16 Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, 84.

17 Leibniz, *Monadoloji*, 9.

18 Öner, “Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri,” 298.

19 Maria Rosa Antognazza, *Leibniz*, çev. Orhan Düz. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 93-94.

düşünülemez. Akıl hakikatlerinin karşısını düşünmek insanı çelişkiye düşürür. Üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olması veya 2 ile 2'nin toplamının 4 olması bu türden hakikatlere birer örnektir.²⁰

Olgular hakikatleri ise olumsal ve ilineksel hakikatlerdir. Bu hakikatlerin karşısını düşünmek veya onları olumsuzlamak herhangi bir çelişkiye neden olmaz. Örneğin atın kanatlı bir canlı olduğunu mantıksal bir çelişkiye düşmeden düşünebilir ve zihnimize canlandırabiliriz. Olgular hakikatleri yeter-sebebe ilkesine dayanır.²¹ Leibniz yeter-sebebe ilkesini *Monadoloji* adlı eserinde şu ifadelerle tanımlamıştır:

“(...) bu ilke uyarınca yeter bir sebebe olmadıkça hiçbir olgunun doğru veya var, hiçbir hükmün gerçek olamayacağı, olgunun niçin böyle olup da başka türlü olmadığını anlarız. Halbuki bu sebepler çoğu zaman bizce belli değildir.”²²

Akıl hakikatleri ve olgular hakikatleri bağlamında Leibniz'in Tanrı'nın varlığına dair akıl yürütmesi şu şekilde formüle edilebilir:

1. Her olumsal şeyin bir yeter-sebebi vardır.
2. Evren olumsaldır.
3. Evrenin yeter-sebebi olumsal bir varlık olamaz.
4. Evrenin nedeni zorunlu bir varlıktır.
5. Bu zorunlu varlık ise Tanrı'dır.²³

Böylece Leibniz yeter-sebebe ilkesi ile Tanrı'nın evrenin ilk nedeni olduğunu savunan kozmolojik argümana yeni bir boyut kazandırmıştır. Olumsal varlıkların nihaî nedeni bu varlıkların dışında zorunlu bir varlıkta bulunmak durumundadır. İşte bu varlık Tanrı'dır.²⁴ Karşılaştığımız her olayın, yaptığımız her eylemin, gözlemlediğimiz her olgunun görünen ve görünmeyen nedenleri vardır; fakat bu nedenlerin tamamını bilmek mümkün değildir. Fizik ve metafizik dünyada var olan her ayrıntı mutlaka bir nedene bağlıdır ve bütün nedenlerin “nihaî neden”i Tanrı'dır. Tanrı'nın nihaî neden olması yeter-sebebe ilkesinin bir sonucudur. Tanrı mutlak olarak yetkin ve sınırsızdır. Yaratılmış varlıklar yetkinliklerini Tanrı'nın etkisinden alırlar; fakat onlar sınırlı varlıklardır. Onların kusurlarının ya da eksikliklerinin nedeni sınırlı doğalarından kaynaklanmaktadır.²⁵

Leibniz'in akıl ve olgular hakikatleri bağlamında ifade ettiği olumsal (mümkün) ve zorunlu varlık ayrımında İbn Sînâ'nın (980-1037) felsefî görüşlerinin etkisi vardır. İbn Sînâ'nın birçok eseri on ikinci yüzyıldan itibaren Latince'ye çevrilmiş ve böylece o, Batı'da gelişen birçok teori ve doktrin üzerinde modern dönemlere kadar yönlendirici bir etkiye sahip olmuştur. Albert Magnus (1193-1280), Saint Thomas (1225-1274), Roger Bacon (1220-1292), Descartes (1596-1650) ve Spinoza (1632-1677) gibi birçok filozofun yanında Leibniz de İbn

20 Leibniz, *Monadoloji*, 9-10.

21 Leibniz, *Monadoloji*, 10.

22 Leibniz, *Monadoloji*, 9.

23 Leibniz, *Monadoloji*, 11.

24 Kenny, *Modern Felsefe'nin Yükselişi*, 321.

25 Leibniz, *Monadoloji*, 12.

Sina'nın felsefesinden etkilenmiştir.²⁶ İbn Sînâ, metafiziğin merkezine mümkün ve zorunlu varlık kavramlarını yerleştirerek Tanrı kanıtlamasının bu temel üzerinde yapılmasını önermiştir. Ona göre var olan her şey ya mümkün varlık ya da zorunlu varlık olmak durumundadır. Var olanın varlığının bir nedeni varsa o, *mümkün varlık*; bir nedeni yoksa *zorunlu varlık* olarak adlandırılır. İbn Sîna mümkün ve zorunlu varlık türünü *neden* kavramıyla ilişkilendirmiştir. Mümkün varlığın ortaya çıkması için onun varlığını yokluğuna tercih eden bir nedene ihtiyacı vardır. Dolayısıyla nedenler zinciri sonsuzca giden bir varlıklar dizisi halinde uzayamayacağı için mümkün varlıkların zorunlu bir varlıkta son bulması gerekir.²⁷ İşte bu varlık Tanrı'dır.

Leibniz de İbn Sînâ'ya benzer şekilde bütün olumsal varlıkların nihaî nedeni olan Tanrı'nın zorunlu varlık olduğunu ifade etmiş ve böylece yeter-sebep ilkesinden hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini ileri sürmüştür. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Leibniz'in felsefesinde Tanrı evrenin nedenidir fakat evrenle bir ve aynı değildir. Leibniz, Spinoza'nın Tanrı anlayışını eleştirerek Tanrı'nın evrenle bir ve aynı olmadığını ileri sürmüştür. Leibniz, Tanrı evren ilişkisini yeter-sebep ilkesinden hareketle açıklamıştır. Ona göre Tanrı olmadan herhangi bir şeyin varlığından söz edilemez; çünkü var olan her şeyin gerçekliğinin nihaî nedeni Tanrı'dır. Başka bir ifadeyle Tanrı, ontolojik ve epistemolojik bütün ilkelerin zorunlu nedenidir.²⁸

Aristoteles gibi varlığın yasalarını aynı zamanda düşünmenin yasaları olarak kabul eden Leibniz, yeter-sebep ilkesi ile ontolojinin özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı yasasına dördüncü bir yasa eklemiştir. Aristoteles'ten itibaren ontoloji, varlığın yapısını ve varlık yasalarını konu edinen bir disiplin olarak kabul edilmiştir. Buna göre en genel belirlenim yasaları olan varlık yasaları aynı zamanda düşünmenin ve zihnin de yasalarıdır; çünkü akıl ile varlık arasında bir uyuygunluk durumu vardır. Bu durum, ontolojide mantık ilkelerinin neden varlık ilkeleri olarak kabul edildiğinin cevabıdır. "Her var olan kendisiyle özdeştir" şeklinde formüle edilen ontolojik özdeşlik yasası; "her kavram kendisine özdeştir" şeklinde formüle edildiğinde mantıksal özdeşlik ilkesini ifade etmektedir. Ontolojide "bir şey aynı zamanda hem kendisi hem başka bir şey olamaz" şeklinde formüle edilen çelişmezlik yasasının mantıkça ifadesi "bir önerme aynı zamanda hem olumlu hem olumsuz olamaz" şeklindedir. Üçüncü halin imkansızlığı yasası ise ontolojide "bir şey ya vardır ya da yoktur; üçüncü bir hal mümkün değildir" şeklinde ifade edilirken; bu yasanın mantıktaki karşılığı "bir yüklem özne hakkında ya söylenmiştir ya söylenmemiştir; üçüncü bir hal olamaz" şeklindedir. Bu üç varlık yasasıyla birlikte yeter-sebep ilkesi ontolojinin en önemli yasası olmuştur. "Var olan her şeyin bir varoluş sebebi vardır" şeklinde tanımlanan söz konusu yasa mantıkta "doğruluk düşünme ile nesnenin bir uygunluğu ise her ifade doğru olmak yani gerçeklik içinde sebebini bulmak zorundadır" şeklinde karşılık bulmuştur.²⁹

Yeniçağ felsefesinde ontolojinin yerine temel disiplin olarak epistemoloji kabul edilmiş ve mantık ilkelerini varlık yasaları olarak kabul eden anlayış değişmeye başlamıştır. Özellikle Hume'la (1711-1776) birlikte yeter-sebep ilkesi mantık dışına atılmaya çalışılmıştır; çünkü her şeyin bir nedeni olduğunu düşünmek bir mantık ilkesi değil; gerçeklik hakkında beslenen bir inançtır. Nedensellik zinciri ne kadar uzarsa uzasın bize hiçbir zaman ilk nedene ulaşma imkânı sağlayamaz. Dolayısıyla yeter-sebep ilkesi "ilk nedenin olmazlığı" gibi bir ilkeyle reddedilebilir. Bu nedenle mantık ilkelerine ontolojik bir işlev yüklenmemelidir. Bu ilkeler yalnızca

26 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu" *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 252.

27 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu," 268-269.

28 Leibniz, *Monadoloji*, 12-13.

29 Doğan Özlem, *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007), 54-56.

kavramlar ile önermeler arasında tutarlılık ve geçerlilik ilişkilerini kurarak düşüncemizi düzenleyen ilkelerdir.³⁰

Şunu belirtmek gerekir ki Leibniz, yeter-sebeplilik ilkesi sayesinde olumsal tesadüfe terk edilmiş olmaksızın kurtarmıştır. Descartes çelişmezlik ilkesini yalnızca olumsal alana tahsis etmiş, her imkânın gerçekliğe kavuştuğunu kabul etmemiş ve Tanrı'nın bazı imkanları seçip gerçekleştirme kararının keyfi olduğunu ileri sürmüştür. Böylece o, olumsal tesadüfe bağlar; Leibniz şeylerin mecburî olmayan bir zorunluluğu olduğunu ifade etmiştir³¹ Bu zorunluluk, metafizik değil ahlakî bir zorunluluktur. Leibniz, yeter-sebeplilik ilkesinden hareketle mevcut haliyle dünyanın, metafizik açıdan olmasa bile çelişğinin ahlakî bağlamda bir absürtlük içerecek olması nedeniyle zorunlu olduğunu iddia etmiştir.³² Bu bağlamda o, söz konusu ilke ile felsefe tarihinin önemli sorunlarından biri olan kötülük probleminde de çözüm önerisi sunmaya çalışmıştır.

Leibniz'e göre kötülük problemi söz konusu olduğunda sorulması gereken soru şudur: Tanrı, olanaklı bütün evrenlerin bilgisine sahip olduğuna göre onun bir başka dünya yerine bu dünyayı seçmesini gerektiren yeter-sebeplilik nedir? Leibniz'in felsefesinde bu sorunun cevabı Tanrı'nın her zaman en iyiyi seçmesi ve en iyi şekilde eylemesidir. Bu nedenle bu dünya olanaklı tüm dünyaların en iyisidir. Dolayısıyla Tanrı'nın bu dünyayı seçmesi "mümkün dünyaların en iyisi ilkesi"ne dayanmaktadır ve bu ilke yeter-sebeplilik ilkesinin tamamlayıcısıdır.³³

Leibniz'in iddiası, aslında bu dünyanın iyiliğine ilişkin değildir. O, diğer her olası dünyanın mevcut olandan daha kötü olacağını ileri sürmüştür. Bunu kabul etmek istemeyenler söz konusu yargıyı reddetmek için yeterli bilgiye sahip değildir; çünkü bu yargının çürütülmesi de doğrulanması kadar imkansızdır. Tüm suçların ve kötülüklerin bu dünyada yoğunlaşmış olması olası bir durumdur. Bu durumda, diğer dünyalardaki varlıklar bu dünyadakilerden daha kutsanmış ve mutludur. Bu dünyadakilere düşen ise evrenin kötülüğüne ve mutsuzluğuna katlanmaktır. Bu olasılık ne kadar mümkünse bir başka dünyanın bu dünyadan daha çok kötülük ve mutsuzlukla dolu olması da o kadar olasıdır. Başka bir ifadeyle bir olasılık bir diğeri kadar olasıdır.³⁴

Leibniz'in iyimserliği karşısında Voltaire (1694-1778) hayrete düşmüş ve bu iyimserliği *Candide* adlı romanıyla eleştirmiştir. Adı geçen eserde Leibniz'in iyimserliğini dünya görüşü olarak benimseyen Doktor Pangloss, dünyada var olan birçok korkunç felakete ve ıstırap dolu olaylara; "olayların başka türlü olamayacağı kanıtlanmıştır, çünkü her şeyin bir nedeni vardır; o halde her şeyin, en iyi neden için olduğu kaçınılmaz bir gerçektir. Her şeyin iyi olduğunu söyleyenler aptalca bir söz etmişler; her şey en iyidir demek gerekirdi"³⁵ şeklinde karşılık vermektedir. O, her şeyin tüm mümkün dünyaların en iyisinde, en iyisi için olduğunu iddia etmektedir. *Candide* ise bir yandan Doktor Pangloss'un bu dünyanın mümkün dünyalar içinde en iyisi olduğuna dair görüşleri karşısında ikna olmak isterken diğer yandan karşılaştığı korkunç olaylar karşısında dehşete düşerek; "eğer en iyisi bu ise, ötekiler nasıl acaba?" diye sorgulamaktadır.³⁶

30 Özlem, *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, 57.

31 Leibniz, *Monadoloji*, 13.

32 Emile Boutroux, *Leibniz*, çev. Atakan Altınörs. (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 89.

33 Gottfried Wilhelm Von Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949), 33-34.

34 Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, 35.

35 Voltaire, *Candide ya da İyimserlik Üzerine*, çev. Orçun Büyük. (İstanbul: Mutena Yayıncılık, 2014), 8-9.

36 Voltaire, *Candide ya da İyimserlik Üzerine*, 139-140.

Leibniz'in metafiziksel iyimserliğine başka bir tepki de Schopenhauer'den (1788–1860) gelmiştir. Schopenhauer'a göre bu dünya mümkün dünyalar arasındaki en iyi dünya olmanın aksine olanaklı tüm dünyaların en kötüsüdür. Bu nedenle bu dünya iyiliksever bir Tanrı'nın varoluşuna sürekli bir karşı çıkışı ifade etmektedir. Leibniz bu dünyadaki kötülüğün iyiliksever bir Tanrı fikrinin çürütülüşü olarak kabul edilemeyeceğini iki ilke üzerinden açıklamaya çalışmıştır. İlk olarak kötülük bir yoksunluk durumunu ifade eder. Bu nedenle kötülüğün dayandığı bir yeter sebep yoktur. Leibniz'in ikinci ilkesine göre ise Tanrı hiçbir zaman ahlaksal kötülüğü istemez fakat ona bazı durumlarda izin verir. Örneğin; insanın acı çekmesi onun daha yetkin olmasına katkı sağlayacaksa; yani acı çekmek iyi bir amaca araç olarak hizmet edecekse Tanrı insanın acı çekmesine izin verir.³⁷

Leibniz'e göre metafiziksel, fiziksel ve ahlaksal kötülük olmak üzere üç tür kötülük vardır. Metafiziksel kötülük eksikliklerdir ve bu eksiklik sonlu varlıkların doğasında vardır. Başka bir ifadeyle yaratılmış varlık zorunlu olarak sonludur. Sonlu varlık ise zorunlu olarak eksiklik içeren varlıktır. Bu eksiklik kötülük ve yarılgı olanağının köküdür. Yaratılmış varlık özünde sınırlı olduğu için her şeyi ve bütün nedenleri bilemez. Bu nedenle insan, kötülük problemini değerlendirirken yarılgıya düşebilir. Bu noktada Tanrı'nın neden dünyayı yaratarak ve böylece sınırlı şeylere varoluş vererek kötülüğün sorumlusu olduğu sorulacaktır. Bu sorunun yanıtı varoluşun var olmayıştan daha iyi olmasıdır. Tanrı yalnızca "iyi" olanı istediği için var olmayışı değil varoluşu seçmiştir.³⁸ Bu dünyadan daha iyi bir dünyanın mümkün olduğunu düşünmek Tanrı'nın yetkinliği ve kusursuzluğu ile bağdaştırılamaz; çünkü "bir mimar için daha iyi yapabildi demek, eserinde kusur bulmak demektir. Hem bu söz, Tanrı eserlerinin iyiliği hususunda bizi temin eden kutsal kitabın da aleyhinedir."³⁹ Tanrı'nın kusurlu bir dünya yarattığını veya kötülüğün yeter sebebi olduğunu düşünmek yetkin Tanrı anlayışı ile çelişmektedir. Dolayısıyla kötülüğün kaynağı Tanrı değildir ve kötülük yalnızca dizgenin bir parçasıdır. Kötülüğü de ihtiva eden dizgede önceden oluşturulmuş bir ahenk vardır. Birbirleriyle uyumsuz ve bazen zıt görünen birçok tözün bu mükemmel ahengi ortak ve zorunlu bir nedenden kaynaklanmaktadır. Bu neden Tanrı'dır.⁴⁰

Leibniz'in bu dünyanın mümkün dünyalar içinde en iyisi olduğu ve ahlakî açıdan düşünüldüğünde böyle olmasının zorunlu olduğu fikrinin üzerinde İslam felsefesinin etkisi vardır.⁴¹ İslam filozoflarının birçoğu kötülüğü Tanrı'nın yaratmadığını çünkü tüm iyiliklerin ilkesinin Tanrı olduğunu ve bu dünyanın olabilecek dünyalar içinde en iyisi olduğunu ifade etmişlerdir.⁴² Örneğin Gazzâlî'nin (1058-1111) "bu dünyadan daha güzeli mümkün değildir" görüşü İbn el-Arabî (1165-1240) ve Leibniz tarafından da benimsenerek tekrar edilmiştir.⁴³

Leibniz, bu dünyanın olanaklı dünyaların en iyisi olduğu savından hareketle bütün korkunç acıların ve kötülüklerin önceden belirlenmiş bir uyum için dizgeye ait olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca dünyada fiziksel

37 Frederick Copleston, *Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 69.

38 Copleston, *Leibniz*, 69-70.

39 Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, 4.

40 Kenny, *Modern Felsefe'nin Yükselişi*, 321.

41 Nihat Keklik, "Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri," *Felsefe Arkivi* 1, (1984): 3.

42 Robert Hammond, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. Gülnihal Küken – Uluğ Nutku. (Bursa: Alfa Yayınları, 2001), 9.

43 Keklik, "Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri," 3-4.

kötülükten çok fiziksel iyilik vardır. Fiziksel acılar ise ahlaksal kötülüğün sonuçlarıdır. Başka bir ifadeyle dünyada kötülükten çok daha fazla iyilik vardır ve karşılaşılan kötülükler bir bütünün parçası olarak algılanmalı ve onların bir dizgeye ait olduğu unutulmamalıdır. Bu anlamda her kötülüğün bütünün bir parçası olarak hizmet ettiği birçok yararlı amaç vardır. Kederin sevinci, gölgelerin aydınlığı daha göze çarpar kılması gibi dünyanın dizgesindeki her kötülüğün bir işlevi vardır. Bu bakımdan Leibniz kötülüğün zorunlu olduğunu iddia etmektedir.⁴⁴

Mümkün olan tüm dünyaların en iyisinde yaşıyor olmamız Tanrı'nın akılla düzenli olarak dünyaya müdahale ettiği anlamına gelmektedir. Bu noktada Leibniz, Spinoza'nın "Tanrı özgür iradesiyle etki etmez"⁴⁵ düşüncesine karşı çıkmış ve Tanrı'nın özgür bir varlıklar dünyasını özgürce yarattığını ileri sürmüştür. Tanrı kötülüğe yer verme pahasına mümkün dünyalar arasındaki en iyi dünyayı seçmiş ve yaratmıştır. Leibniz, bu dünyanın mümkün en iyi dünya olduğunu iddia eden ilk düşünür değildir. Leibniz'den çok daha önce Abelardus (1079-1142) Tanrı'nın yaratmış olduğu bu dünyadan daha iyisini yaratacak gücü olmadığını ileri sürmüştür. Leibniz ise gerçek olan bu dünyanın dışında diğer dünyaların da metafizik olarak mümkün olduğunu ifade etmiş ve Abelardus'tan ayrılmıştır. Leibniz'in felsefesinde Tanrı'nın en iyi dünyayı seçme zorunluluğu metafizik değil ahlaki bir zorunluluktur. O, güçsüzlük nedeniyle değil sonsuz iyiliği nedeniyle mümkün dünyalar içinde en iyisi olan bu dünyayı yaratmıştır. Tanrı dünyayı özgürce yaratmıştır; çünkü en iyi olandan başkasını yaratamıyor olsaydı hiç yaratmamayı tercih ederdi.⁴⁶

Tanrı mutlak iyidir ve her zaman "en iyiyi eyleme ilkesi"ne göre hareket eder. Tanrı'nın daha iyisini yapabileceğine inanmak O'nun mutlak iyiliği ve yetkinliğiyle bağdaşmaz. Bununla birlikte Tanrı'nın her zaman en iyiyi tercih etmesi O'nun özgürlüğüne bir sınırlandırma getirmez. Aksine her zaman en iyi/mükemmel eylemde bulunmak özgürlüğün en üst seviyesidir. Tanrı'nın her eyleminin bir nedeni vardır. Bu durumun aksini düşünmek Tanrı'nın yetkinliğine aykırıdır. Örneğin Tanrı'nın A ile B arasında bir tercih yaptığını ve ortada hiçbir neden yokken B yerine A'yı seçtiğini varsayalım. Böyle bir eylem yetkin bir Tanrı için söz konusu olamaz. Tanrı mutlak iyi olduğu için her zaman en iyi olanı seçer ve en iyi olanı yapar.⁴⁷ Dolayısıyla Tanrı her zaman "iyi" olanı tercih ettiği için kötülüğün değil, yalnızca iyiliğin yeter sebebidir.

Leibniz her ne kadar yeter-sebebe ilkesi aracılığıyla metafizik kuramını, bilgi felsefesini ve etik görüşlerini mantıksal bir zeminde temellendirmiş olsa da söz konusu ilke kötülük problemi gibi felsefe tarihinin bazı temel problemlerini açıklamakta tek başına yetersiz kalmıştır. Düşünürüne göre bu durumda yapılması gereken en önemli şey akıl yürütme ilkelerini hesap makinesi gibi kullanmayı sağlamaktır. Bu nedenle Leibniz ontolojide, epistemolojide ve etikte kalkül işlevi görececek bir evrensel dil (*characteristica universalis*) geliştirmeyi denemiştir. O, bu alandaki çalışmalarıyla sembolik mantığa önemli katkılar sağlamıştır.

44 Copleston, *Leibniz*, 71.

45 Baruch Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken. (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2011), 117.

46 Kenny, *Modern Felsefe'nin Yükselişi*, 321-322.

47 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji – Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014), 63-67.

2. Sembolik Mantığın Öncüsü Olarak Leibniz

Gerek İslâm dünyasında gerek Batıda, Aristoteles'in kurduğu mantık sistemi oldukça uzun bir süre etkili olmuş, Stoacıların fikirleri Aristoteles mantığı içinde erimiş ve Aristoteles asırlarca bu alanda tek otorite olarak kabul edilmiştir.⁴⁸ Fakat zamanla Aristoteles'in teleolojik evren anlayışı bazı filozoflar tarafından sorgulanmaya başlanmış ve bu sorgulamalar sonucunda evrene dair yeni kuramlar ortaya çıkmıştır. Bu yeni kuramlarla birlikte Aristoteles'in mantık anlayışı da eleştirilmeye başlanmıştır; çünkü mantık, insanın evreni anlamlandırmasının en önemli aracıdır. Dolayısıyla Aristoteles'in evren anlayışının geçerliliğini kaybetmesi demek bu anlayışın temellerini oluşturan mantık sisteminin de geçerliliğini kaybetmesi demektir. Başka bir ifadeyle Aristotelesçi evren anlayışının değişmesi yeni bir yöntem ve mantık arayışını zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Rönesans'tan Leibniz'e kadar bazı filozofların evren anlayışına kısaca değinmemiz Leibniz'in yeni bir mantık sistemi kurma çabasının gerekçesinin ne olduğunu izah etmemiz açısından fayda sağlayabilir.

Rönesans döneminde yaşanan bilimsel gelişmeler beraberinde mekanik evren anlayışını getirmiştir. Bu yeni evren anlayışına giden yolda ilk adımı başta Giordano Bruno (1548-1600) olmak üzere birçok Rönesans filozofunu etkilemiş olan Nikolaus Cusanus (1401-1464) atmıştır. Cusanus'a göre evren gelişen, kendi kendini açımlayan ve sonsuzluğa sahip bir sistemdir. Evren, sonlu şeylerin sonsuz çeşitliliğinden meydana gelmiştir. Dünya evrenin merkezi değildir ve güneş de evrende ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir. Evrenin özü Tanrı'dır ve Tanrı her şeyi ihtiva eder. Cusanus, panteist olduğunu kabul etmemiş fakat Tanrı-evren ilişkisi söz konusu olduğunda panteist yorumlara yol açan ifadelere yer vermiştir.⁴⁹

Cusanus'tan oldukça etkilenen Bruno, evren ile Tanrı'nın bir ve aynı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Tanrı, evrene içkin ve kendi içinde etkin doğa yani *Natura Naturans*'tir. *Natura Naturans* dünyanın hem tinsel hem de maddi yapılarının biçimlendiricisi olan fail nedendir.⁵⁰ Bruno felsefesinde ortaya çıkan mekanist evren yorumu Gassendi (1592-1655) ile birlikte yerleşik bir görüş haline gelmiştir. Ona göre evren hareket halindeki küçük parçalar olan atomlardan oluşan bir mekanizmadır.⁵¹

Rönesans döneminin bir diğer önemli temsilcisi Galileo (1564-1642)'dur. Galileo, evrenin temelinde matematiksel ilişkiler olduğunu ve evrenin matematik dille konuştuğunu iddia etmiştir. Ancak, onun bu iddiası mistik bir inançtan ziyade rasyonel bir temele dayanmaktadır. Galileo, ne Aristoteles geleneğinde olduğu gibi evreni insan imajı ile düşünmüş ne de Pythagorasçılar gibi sayıların mistik veya tanrısal olduğunu ifade etmiştir. O, evrenin insanın dışında ve onun istek ve eğilimlerinden tamamen bağımsız olduğunu ileri sürmüştür. Böyle bir evrenin ancak matematiksel yöntemlerle ve deney ve gözlemlerle anlaşılabilceğini ifade ederek modern felsefenin yeni yöntem arayışında etkili bir filozof olmuştur.⁵²

On yedinci yüzyılda mekanik evren anlayışıyla birlikte doğru bilgiye ancak deney ve gözlemlerle ulaşılabilceği görüşü ağırlık kazanmıştır. Bu durum, Aristoteles'in mantığının bilimsel yöntem için yeterince işlevsel olmadığını ortaya çıkarmaya başlamıştır. Francis Bacon (1561-1626), eski mantığın kullanışsız olması nedeniyle atılması ve onun yerine deney ve tümevarım yönteminin getirilmesi gerektiğini savunarak; Descartes ise

48 Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Bilim Yayınları, 1996), 17.

49 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 391.

50 Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, çev. Hüsen Portakal. (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 35-36.

51 Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 398-400.

52 Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 148.

Aristoteles'in kıyas mantığıyla yeni bir bilgi elde edilmediğini yalnızca öncüllerde var olan bilginin sonuçta tekrar edildiğini ileri sürerek yeni mantık ve yöntem arayışına öncülük etmişlerdir.⁵³

On yedinci yüzyılın önemli gelişmelerinden biri olan yeni yöntem arayışı Leibniz'in felsefesinde de etkili olmuştur. O da Descartes gibi matematiksel yöntemi felsefeye uygulamak istemiştir. Rönesans'ın matematiğin evrenin işleyiş dili olduğu görüşü Newton (1643-1727) ve Leibniz'in hareket yasalarının matematiksel olarak açıklanmasını sağlayan diferansiyel hesaba yönelik çalışmalarıyla birlikte yerleşik bir anlayış haline dönüşmüştür. Bu anlayışa göre evren, matematiksel bir zemin üzerine oturtulmuş ve mekanik bir saat gibi işleyen bir yapıya sahiptir. Tanrı, bu saati matematik yasalara göre kurup bırakmıştır ve bu yasalar sayesinde makro ve mikro düzeyde evrenin tümünde düzenli bir işleyiş hâkimdir.⁵⁴ İşte bu yeni evren anlayışı Leibniz'i yeni bir mantık arayışına yöneltmiştir; çünkü teleolojik evren anlayışının hatalı olması bu anlayışın temelini oluşturan mantık sisteminin de hatalı olduğunun en önemli göstergesidir. Evrenin işleyiş dili matematik ise o halde metafizik, epistemoloji ve etik gibi herhangi bir alanda kesin bilgiye ulaşmak için matematiksel bir yöntem kullanılmalıdır. Bir rasyonalist olarak matematiksel bilgiye değer veren Leibniz'e göre nicel ilişkileri ifade etmek için sayıları kullanan matematik, düşüncelerimiz arasındaki mantıksal ilişkileri ifade etmek için iyi bir örnektir. Bu nedenle o, sembolik mantık üzerinde çalışmalar yapmış; fakat bu çalışmaları yayımlamamıştır. Russell'a göre Leibniz'in mantık çalışmalarını yayımlamamasının nedeni Aristoteles'e duyduğu hayranlık ve saygıdır. Leibniz, Aristoteles'in kıyas öğretisinin bazı noktalarında hatalar tespit etmiş fakat Aristoteles'e duyduğu hayranlık ve saygı nedeniyle onun değil kendisinin yanıldığını düşünerek çalışmalarını yayımlamak istememiştir.⁵⁵

Leibniz'i çağdaşlarından ayıran en önemli özelliği onun mantıksal akıl yürütmelerle güvenilir kanıtlamalar yaparak yeni hakikatler keşfetme çabasıdır. Decartes, Bacon ve Hobbes gibi çağdaşları mevcut hakikatleri kanıtlamaya ve ortaya çıkan yeni hakikatler üzerinde akıl yürütmeye yönelik en iyi yöntemin ne olduğuna dair çözümler ararken; Leibniz, var olan hakikatleri kanıtlamaktan ziyade yeni hakikatlerin keşfedilmesini sağlayacak bir yöntem bulmaya çalışmıştır. Bu amaçla o, evrensel karakterizm çalışmalarına yönelmiştir.⁵⁶

Aristoteles'in mantığı Ortaçağda teolojinin "organon"u olarak kabul edilmiş ve Tanrı kanıtlamalarının en etkili yöntemi olarak kullanılmıştır. Klasik mantığın amacı kıyastır. Aristoteles kıyası şu şekilde tanımlamaktadır: "Kıyas bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar."⁵⁷ Kıyas, klasik mantığın sınıf-üye ilişkisi doğrultusunda oluşturduğu basit önermeler ve bu önermelerle yapılan doğru akıl yürütme şeklidir. Ancak düşünme eylemini kıyastan elde edilen çıkarımlarla sınırlandırmak doğru değildir; çünkü geçerli çıkarımlarda bulunmamızı sağlayan basit önermelerden farklı önermeler de vardır.⁵⁸ Dolayısıyla kıyas mantığı bir sınıflar mantığıdır ve bu mantık yeni bilgiler elde etmenin değil, yalnızca insanların sınıflandırıcı bilme ve kanıtlama çalışmalarının bir aracıdır.⁵⁹

53 A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık (Mantığa Giriş)* (Bursa: Asa Kitabevi, 2004), 52.

54 Zeynep Öztürk, "George Boole'un Cebirsel Mantığı ve Mantık Tarihindeki Yeri" *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı* içinde, ed. Vedat Kamer – Şafak Ural (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017), 576.

55 Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Fethi. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 180.

56 Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi (Mantık, Fizik ve Metafizik)*, 80.

57 Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir. (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1966), 5.

58 A. Kadir Çüçen, *Mantık* (Bursa: Asa Kitabevi, 1997), 57.

59 Özlem, *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, 222-223.

Leibniz ise mantığın amacının kıyastan ziyade keşif olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle o, Aristoteles'in kıyas mantığının güvenilir ve gerekli olduğunu; fakat yeni hakikatler keşfetmek için yeterli olmadığına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Aristoteles'in mantığı yalnızca bir başlangıç olarak kabul edilmeli, geliştirilmeli ve daha işlevsel hale getirilmelidir. Leibniz'e göre mantık genel anlamda düşünme, konuşma ve keşif sanatı özel anlamda ise mantıksal hesaplama demektir. Mantıksal hesaplamanın en iyi yolu semboller kullanmaktır. Bu sayede daha iyi bir hesaplama sağlanarak insanlar anlam belirsizliklerinden kurtulacak ve her şey açığa çıkarılabilecektir. Bu nedenle matematiksel kesinlik akıl yürütme ilkelerine uygulanarak akıl yürütmelerdeki yanlışlıklar ortaya çıkarılmalı ve böylece klasik mantık daha kullanışlı hale getirilmelidir.⁶⁰ Leibniz'in bu düşüncesi onu evrensel karakterizm üzerine çalışmalar yapmaya yöneltmiştir. Evrensel dil veya kalkül geliştirildiğinde felsefe, matematiksel modele uygun bir yapıya kavuşacaktır. Yani söz konusu sembolik dil veya kalkül düşünürlerin ileri sürdükleri iddialar ve inşa ettikleri felsefi sistemler için bir denetim mekanizması işlevi görecektir. Geliştirilen bu yeni yöntem sayesinde felsefe, evrensel bir bilim olacaktır. Böylece Leibniz, Aristoteles'in mantığını geliştirerek yepyeni bir mantık sistemi kurmaya çalışan ilk düşünür olmuştur.⁶¹

On yedinci yüzyıl düşünürlerinin yeni yöntem arayışının temel nedenlerinden biri hem akıl yürütmeye hem de insanlar arası iletişime yardımcı olacak evrensel bir dil oluşturma idealidir; fakat o dönem için söz konusu ideal bir proje olmanın ötesine geçememiştir.⁶² Galileo'dan itibaren fizikçiler, doğa bilime dair ifadeleri ve doğa yasalarını bir tür matematiksel dil, bir formül dili ile semboller aracılığıyla anlatmaya çalışmıştır. Leibniz, sadece sayılar için değil, kavramlar ve önermeler için de sembolik dilin geliştirilebileceğini ileri sürmüştür. Bunun için felsefe kavramlarını sembollerle ifade etmek, kavramsal ilişkileri de işlemlerle göstermek yeterlidir. Böylece o, sembolik bir kavram ve önerme dili, bir kalkül geliştirmeye çalışan ilk düşünür olmuştur. Genç yaşlarından itibaren en temel amacının farklı ulusların düşüncelerini birbirlerine iletebilecekleri ve her birinin diğerlerinin yazdıklarını okuyup anlayabileceği bir dil veya evrensel karakter tasarlamak olduğunu ifade eden Leibniz, böyle bir projenin kendinden önceki düşünürler (özellikle Descartes) tarafından gerçekleştirilmemiş olmasını hayretle karşıladığını belirtmiştir. Ona göre Pisagor (M.Ö. 570-M.Ö. 495), insanları sayılarda birtakım gizemlerin saklı olduğuna ikna etmiş ve Jakob Böhme (1575-1624) doğal dil olarak adlandırdığı Âdemî dil anlayışından söz etmiş olsa da bu düşünürlerin hiçbiri karakteristik veya evrensel bir dil oluşturamamıştır.⁶³

Leibniz, evrensel karakterizm projesini Âdemî dil düşüncesine alternatif olarak sunmuştur. Düşünürün bu projeye temel amaçlarından biri felsefi problemlerde anlam belirsizliğini ortadan kaldırarak kesin bir sonuca ulaşmaktır. Ona göre insanların zihninde Tanrı'nın bahsettiği matematik ve geometri biliminden daha büyük bir sır vardır ve söz konusu iki bilim bu sırrın yalnızca bir gölgesidir. Bu sır Âdemî dildir.⁶⁴ Âdemî dilde şeyler ve şeyleri temsil eden kelimeler arasında doğal bir uyum vardır. Şeylerin özüne dair bilgiler insan zihninde doğuştan vardır; çünkü bu bilgiler insan zihnine Tanrı tarafından yerleştirilmiştir. Zaman ilerledikçe insanların sayısı artmış, kalabalık insan topluluğunun ihtiyaçları giderek çoğalmış ve toplumlar Âdemî dilden yavaş yavaş kopmuştur. İnsanlar bütün dillerin kaynağı olan bu doğal dili korumuş olsaydı kelimeler ve şeyler

60 Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi (Mantık, Fizik ve Metafizik)*, 178.

61 Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 70.

62 Gottfried Wilhelm Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic" in *Philosophical Essays*, ed. by R. Ariew – D. Garber (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989), 5.

63 Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic," 5-7.

64 Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic," 6.

arasındaki soyut düzen ve bağlantıların nedenlerini yani bir şeyin neden böyle olup da başka türlü olmadığını daha kolay kavrayabilirlerdi.⁶⁵ Bu bağlamda Âdemî dil, insanlar arası iletişimi kolaylaştıran, anlam belirsizliklerini ve çelişkileri ortadan kaldıran evrensel bir dildir. Bu nedenle felsefeye evrensel bir nitelik kazandırmak için yapılması gereken en önemli şey varlığı muhafaza edilememiş bu doğal dil yerine coğrafya veya dil fark etmeksizin bütün ulusların açık ve net bir şekilde iletişim kurmasını sağlayacak evrensel bir yapay dil inşa etmektir. İşte bu dil, her bir kavramın bir asal sayıya karşılık geldiği evrensel karakterizmdir.

Leibniz'in başlıca projelerinden biri olan bütün insanların açık ve net ifadelerle konuşabilmesini sağlayacak matematik ilkelere dayalı evrensel dil oluşturma çabası onu sembolik mantığın öncüsü yapmıştır.⁶⁶ Leibniz'in evrensel karakterizm fikrinin üzerinde Thomas Hobbes'un (1588-1679) *Computatio sive Logica* adlı eserindeki "düşünmek, hesap yapmaktır" görüşü etkili olmuştur. İnsan düşüncesi sözlü veya yazılı kelimeler, kâğıda çizilen şekiller veya başka imgeler ve algılanabilir işaretlerle desteklenmeye her zaman ihtiyaç duymaktadır.⁶⁷ Bu düşünceden hareketle Leibniz'in evrensel karakterizm ve mantıksal hesaplama ile temel amacı tüm bilimlerini bir araya getirecek olan ortak bir sembolik dil kurmak olmuştur. Bu amaç doğrultusunda Leibniz de Descartes gibi matematiksel yöntemi felsefeye uygulamak istemiştir; çünkü hesaplama yöntemi bir iddiayı kanıtlamanın veya bir teoriyi çürütmenin en güvenilir yoludur. Bu nedenle nasıl matematikte sayılarla hesap yapılıyorsa felsefede de kavramlarla hesap yapılabilirdir. Bu durumda tıpkı bir matematik hesabındaki yanlış gibi, bir düşünce veya teori yanlışlığı da açık ve güvenilir bir biçimde tespit edilebilir hale gelecektir. Ayrıca bu yöntemle felsefedeki fikir ayrılıkları, anlam belirsizlikleri ve çelişkiler ortadan kalkacak ve daha da önemlisi evrensel bir felsefe dili inşa edilmiş olacaktır.⁶⁸

Karakteristik ya da evrensel dil, aritmetik ve cebire benzeyen bir hesaplama dayanan, metafizik ve etikte akıl yürütme yoluyla kanıtlamaya olanak sağlayan bir dildir. Bu bağlamda evrensel karakterizm, akıl hakikatlerinin bir tür hesaplama indirgeniği genel bir cebir türüdür denilebilir. Leibniz, evrensel karakterizm ile insan düşüncesinin alfabetini oluşturmaya çalışmıştır. Bu alfabe kombinasyon sanatı aracılığıyla bütün bileşik kavramları birkaç basit kavramla ifade etmemizi sağlayacaktır. Böylece o, hem klasik mantığın yetersiz kaldığı kombinasyonlar problemini çözmeyi hem de evrensel bir felsefî dil oluşturmaya amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda 1666'da kaleme aldığı *De Arte Combinatoria* adlı eserinde tüm kavram ve ifadeleri matematik ilkelerine göre düzenlemeye çalışmıştır.⁶⁹ Ona göre nasıl ki sesleri ifade eden kelimeler, basit sesleri ifade eden harflerden oluşuyorsa karmaşık ideler de basit idelerin kombinasyonu ile oluşmuştur.⁷⁰ Başka bir ifadeyle bileşik olan yalın olanın toplamından ibarettir.⁷¹

Leibniz'in insan düşüncesinin alfabetini oluşturma teorisi üç iddiadan oluşmaktadır. Birincisi, her önerme bir özne ve bir yükleme sahiptir veya en azından bu forma indirgenebilir. İkincisi, önermenin özne ve yüklemi, yani önermeyi oluşturan her kavram ya basit ya da bileşiktir. Üçüncüsü, bileşik kavramlar basit

65 Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, 298.

66 Karen Armstrong, *Tanrı Savunusu: Din Aslında Nedir*, çev. Şahika Tokel. (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), 284.

67 Antognazza, *Leibniz*, 83.

68 Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic," 7-10.

69 Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic," 6-7.

70 Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi (Mantık, Fizik ve Metafizik)*, 178.

71 Leibniz, *Monadoloji*, 1. Descartes-Spinoza-Leibniz, *Söylem - İnceleme - Monadoloji*, 105.

kavramlardan meydana gelmiştir.⁷² Kelimeler veya ifadeler, alfabenin çeşitli kombinasyonlarından ibarettir. Bütün kavramlar da basit veya temel kavramların birleşiminden oluşur. Bu nedenle basit kavramları birleştirdiğimizde onların bağıntılarını ifade eden bütün hakikatlere ulaşabiliriz; çünkü “bileşiklerin bütün gerçekliği sadece basit şeylerin gerçekliğinden ibarettir.”⁷³ Buradan hareketle Leibniz, sembollerin kombinasyonu ile insan düşüncesinin alfabetini ortaya çıkarmanın ve evrensel bir dil oluşturmanın mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Bunun için yapılması gereken öncelikle bütün kavramları çözümlenmek ve tanımlarla basit kavramlara dönüştürmektir. Daha sonra basit kavramlar uygun sembollerle gösterilmeli, onların kombinasyonu ve bağıntıları için semboller yaratılmalıdır. Son olarak kavramlar açık ve basit hakikatlere indirgenerek kavramların en yalın haline ulaşılmalı ve bilinen bütün hakikatler gösterilmelidir. Leibniz, sembollerle düşünme yönteminin bizi hakikatten uzaklaştıracağına dair endişelerin olabileceğini fakat bu yöntemin hakikate ulaşma konusunda zararın aksine fayda sağlayacağını ifade etmiştir; çünkü hakikatler isimlere bağlı değildir.⁷⁴ O, semboller veya işaretlerin önemini şu sözlerle ifade etmiştir:

“zihnimde kelimelerin veya herhangi başka işaretlerin yardımına başvurmadan bir hakikati tanımak, meydana çıkarmak veya ispat etmek benim için hiçbir zaman mümkün olmuyor. (...) İşaretler arasında, hele iyi seçilmiş oldukları vakit, şeylerde bulunan bir düzene tekabül eden bir bağıntı yahut düzen vardır.”⁷⁵

Alıntıdan anlaşıldığı üzere düşüncelerin ifade edilebilmesi için her zaman işaretlere veya karakterlere ihtiyaç vardır. Bu anlamda işaretler veya karakterler olmadan düşünceler var olamazlar. Matematikteki hakikatlerin temelinde de işaretler vardır. Rakam işaretlerini kullanmadan hesaplama işlemi yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla düşünmemiz, düşündüklerimizi ifade etmemiz, ifadelerimizi ispat etmemiz ve herhangi bir işlem yapabilmemiz için her zaman karakterlere ihtiyacımız vardır.

Leibniz, şeyler ile şeyleri temsil eden kelimeler arasında yeter-sebeplere dayalı bir düzen olduğunu işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle şeyler ile kelimeler arasında keyfî veya rastlantısal bir uyum yoktur. O, kelimeler ve şeyler arasında ampirist filozofların iddia ettiği gibi uzlaşımsal değil doğal bir ilişki olduğunu ifade etmekte ve tıpkı her şeyin yeter-sebeplere dayalı olduğunu bilemediğimiz gibi başlangıçta nesnelere ilk adlandırma işinin nasıl veya neden bu şekilde yapıldığını da bilemeyeceğimizi iddia etmektedir.⁷⁶ Âdemî dilin en önemli özelliklerinden biri olan kelimeler ve nesnelere arasındaki yeter-sebeplere ilişkisi mevcut dillerde açık bir şekilde görülmesi de bu durum evrensel felsefî dilde de bulunacaktır.⁷⁷

Leibniz'e göre şeyleri göstermenin en iyi yolu sayısal ifadeler kullanmaktır. O, evrensel karakterizm projesiyle basit kavramları bir araya getirerek karmaşık kavramları oluşturmak için asal sayıları kullanmayı önermiştir. Böylece kavramlar söz konusu olduğunda karşılaşılan çok anlamlılık sorunu ortadan kalkmış olacaktır. Örneğin; “İnsan akıllı bir hayvandır” önermesi “eğer hayvan = 2 ve akıllı = 3 ise insan = 6 = 2 x 3” şeklinde formüle edilebilir. İnsan ve *akıllı hayvan* terimleri birbirini içeren ve eşit olan iki terimdir. Başka bir ifadeyle *insan* terimi *akıllı hayvan* terimiyle uyur. Bu bağlamda *insan* (*h*), terimi onu oluşturan bileşenlerin

72 Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi (Mantık, Fizik ve Metafizik)*, 180-181.

73 Gottfried Wilhelm Leibniz, “Leibniz'den Bayle'e” *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar* içinde, ed. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 85.

74 Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, 74-78.

75 Gottfried Wilhelm Leibniz, “Şeyler ile Kelimelerin Bağlanması Üzerine Diyalog” *Metafizik Üzerine Konuşma* içinde, ed. Nusret Hızır (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949), 75.

76 Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, 298.

77 Engin Erdem, “Leibniz'in Âdemî Dil Anlayışı Üzerine,” *İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 11, (2007): 90.

yani *akıllı* (*r*) ve *hayvan* (*a*) terimlerinin çarpımıdır. Dolayısıyla *h* ile sembolleştirilen *insan*ın sayısı *ra* ile aynı olacaktır. *İnsan* terimi *akıllı* ve *hayvan* terimlerini içerdiği gibi *akıllı hayvan* terimi de *insan* terimini içerir. İki terimin uyuşması, bu terimlerin sayısının da uyuşması anlamına gelmektedir. Bu nedenle 6 sayısı ve 2 x 3 sayıları da zorunlu olarak birbirlerini içerirler. Bu noktada karşılıklı olarak birbirini içeren kavramların kalansız bölünebilir olmasına dikkat edilmelidir. Yükleme kavramı özne kavramını içeriyorsa önerme doğru, içermiyorsa yanlıştır. Bir tümel olumlu önermenin doğruluğu veya yanlışlığı bu yöntemle test edilebilir.⁷⁸ “Altın en ağır metaldir” önermesi Leibniz'in konuyla ilgili verdiği bir diğer örnektir. Bu önermede *m* ile sembolleştirilen *metalin* sayısı 3 ve *p* ile sembolleştirilen *en ağırın* sayısı 5 ise *s* ile sembolleştirilen *altının* sayısı *mp* ile aynı olacaktır. Yani söz konusu önerme “eğer metal = 3 ve en ağır = 5 ise altın = 15 = 3 x 5” şeklinde formüle edilecektir.⁷⁹

Şunu belirtmek gerekir ki Leibniz'in yeni mantık anlayışının “yeniliği” yalnızca cümleler veya kavramlar yerine sembollerin veya sayıların geçmesi anlamına gelmemektedir. Leibniz'in matematiksel hesaplama dayalı evrensel karakterizm projesi hem bir metafizik sistem hem de keşif ve kanıtlamanın bir aracıdır. Leibniz, söz konusu projeye, insanın kendisiyle varlığın yapısını kesin ve doğru bir şekilde kavrayabileceği araçlar yani semboller sunmayı amaçlamıştır. Onun yeni mantığı başta metafizik olmak üzere başka alanlara uygulandığı sürece yani evrensel bilimin aracı olduğu sürece önemli ve anlamlıdır.⁸⁰

Leibniz, evrensel karakterizm projesini tamamlayamamış ve onun mantık çalışmaları yaşadığı çağda büyük bir etki yaratamamıştır. Bu nedenle Leibniz'in felsefeye evrensel bir bilim niteliği kazandırma yönündeki çabaları ve çalışmaları sonuçsuz kalmıştır. Schleiermacher'a (1768-1834) göre bu başarısızlık Leibniz'in yapay dil teorisinde dilin yalnızca formel yönüne odaklanarak her dilin en temel unsuru olan görüyü ihmal etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Schleiermacher, Leibniz'in evrensellik gayesini takdir ettiğini belirtmiş; fakat yapay dil aracılığıyla söz konusu hedefe ulaşamayacağını da eklemiştir. Ona göre evrensellik hedefinin gerçekleştirilmesi için doğal dillerin içinden çalışmalar (özellikle tercüme çalışmaları) yapılmalıdır.⁸¹

Nusret Hızır ise Leibniz'in önce genel mantığı kurup daha sonra matematiği sistemin içine yerleştirmek yerine aritmetiğe uyan bir mantık sistemi kurmakla uğraştığı için çalışmalarının sonuçsuz kaldığını ancak yine de filozofun söz konusu çalışmalarıyla sembolik mantığın yolunu açtığını ifade etmiştir.⁸² Leibniz'den sonra J. Lamberts (1728-1777) ve G. Plouquet'nün (1716-1790) de bu yönde girişimleri olmuştur. Leibniz'in hedeflediği kalküle en yakın örnek ise G. Boole'un (1815-1864) cebirsel kalkülü olmuştur.⁸³ Leibniz'in mantığa dair çalışmaları Russell'ın felsefi görüşleri üzerinde açık bir biçimde etkili olmuştur. Ayrıca onun mantık çalışmalarının Ernes Schröder (1841-1902), De Morgan (1806-1871), Frege, Giuseppe Peano (1858-1932), Whitehead (1861-1947) ve Wittgenstein gibi düşünürler üzerindeki etkileri de araştırmaya değerdir.⁸⁴ Leibniz'in evrensel karakterizm projesi “evrene yönelik tartışmalı konularda veya çözümsüz kalan sorunlarda

78 Gottfried Wilhelm Leibniz, “Samples of the Numerical Characteristic” in *Philosophical Essays*, ed. by R. Ariew – D. Garber (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989), 10-18.

79 Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi (Mantık, Fizik ve Metafizik)*, 195.

80 Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi (Mantık, Fizik ve Metafizik)*, 82.

81 Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları: Platon'dan Chomsky'ye* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015), 66.

82 Leibniz, “Preface to a Universal Characteristic,” 5.; Nusret Hızır, “Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4, (1945): 440.

83 Özlem, *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, 226.

84 Kutsi Kahveci, *Gottfried Wilhelm Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık* (Berikan Yayınevi: 2012), 19-20.

dil felsefesi bizi nesnel bir sonuca ulaştırır mı?” sorusunu gündeme getirmiştir. Böylece o, analitik felsefenin mantıççı anlam kuramının temsilcileri üzerinde etkili olmuştur. Bu dönemin en önemli isimlerinden olan Frege, Russell ve Wittgenstein dil-dünya ilişkisini açığa çıkarmak için mantıksal yapıyı ortak nokta olarak kabul etmiş ve anlamlılık-doğrulanabilirlik ilkesi çerçevesinde metafiziğin yerini saptamak istemişlerdir.⁸⁵ Dolayısıyla Leibniz’in evrensel karakterizm projesi yeni bir metafizik anlayışın temelini atmıştır. Bu bağlamda yeter-sebeplilik ilkesi ile klasik mantığa katkı sağlamış olan Leibniz, evrensel karakterizm projesiyle de modern mantığın öncüsü olmuştur.

Sonuç

Leibniz’in metafizik, bilgi ve etik kuramının zemininde düşünürün mantık anlayışı yer almaktadır. O, Tanrı’nın varlığını, hakikate ulaşmanın yollarını ve kötülük problemini açıklarken mantık ilkelerine başvurmuştur. Düşünür, tüm bunları yaparken yeter-sebeplilik ilkesine merkezî bir yer vermiş ve bu ilkenin en az çelişmezlik ilkesi kadar önemli bir mantık ilkesi olduğunu ileri sürerek klasik mantığa katkıda bulunmuştur. Leibniz, klasik mantığın akıl yürütme ilkelerine yeter-sebeplilik ilkesini de ekleyerek metafizik kuramını, bilgi felsefesini ve etik görüşlerini mantıksal bir zeminde temellendirmek ve bu alanlarda kesin bir sonuca ulaşmak istemiştir. O, yeter-sebeplilik ilkesinin bilginin iki temel ilkesinden biri olduğunu ifade ederken kozmolojik argümana da yeni bir boyut eklemiştir. Ayrıca yeter-sebeplilik ilkesinden hareketle kötülük problemine de çözüm önerileri sunmuştur. Ancak düşünürün mantıktaki kesinlik iddiaları her alanda özellikle de etik kuramında kötülük problemini açıklarken geçerliliğini koruyamamıştır. Leibniz’in yeter-sebeplilik ilkesini kötülük problemine uygulayarak sunduğu çözüm önerisi mantıksal olarak olanaklıdır; fakat ikna edici değildir. Bu nedenle birçok düşünür tarafından kabul edilmeyip eleştirilmiştir.

Metafizik, bilgi ve etik kuramını temellendirmek için klasik mantığı özgün bir şekilde kullanan Leibniz, klasik mantığın yetersiz kaldığı problemlerle karşılaştığında ise bu problemlerin kesin bir çözüme kavuşması, çelişkilerin, anlam belirsizliklerinin ortadan kalkması ve felsefenin evrensel bir nitelik kazanması için daha evrensel ve daha işlevsel bir mantık arayışına girmiştir. Bu nedenle o ontolojide, epistemolojide ve etikte uygulanabilecek bir kalkül geliştirmeyi planlamış ve akıl yürütme ilkelerini hesap makinesi gibi kullanmayı sağlamak için çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar sonucunda ulaştığı evrensel karakterizm projesi, akıl yürütme ilkelerini gölgede bırakmış gibi görünse de bu projede de akıl yürütme ilkelerinin önemli bir yeri vardır. Özellikle yeter-sebeplilik ilkesi evrensel karakterizm projesinde önemli bir işleve sahiptir. Belirli kelimelerin veya sembollerin belirli nesnelere temsil etmesi keyfi bir durum değildir; çünkü kelimeler/semboller ile nesnelere arasında yeter-sebeplilik ilişkisi vardır. Dolayısıyla yeter-sebeplilik ilkesi anlam belirsizliklerinin ve çelişkilerin ortadan kaldırılması konusunda önemli bir işleve sahiptir. Bu nedenle kelimeler/semboller ve nesnelere arasındaki yeter-sebeplilik ilişkisi evrensel karakterizm projesinde de varlığını korumuştur.

Leibniz’in bu projesinin düşünürün ampiristlere karşı savunduğu doğuştancı kuramın mantıksal uzantısı olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı, doğuştan ideler aracılığıyla insan zihnine nesnelere özüne dair bilgiler yerleştirmiştir. Ayrıca Tanrı, bu ideler ile insan zihnine matematik ve geometri gibi iki önemli bilim bahşetmiş, daha da önemlisi bütün dillerin atası olan Âdemî dil sırrını yerleştirmiştir. Ancak toplumlar zamanla bu dilden uzaklaşmış ve gerek dil gerek coğrafya farklılıkları ulusların açık ve anlaşılır bir şekilde iletişim

85 Vedat Çelebi, “Çağdaş Mantıççı Anlam Kuramında Dil-Dünya İlişkisi ve Metafiziğin Yadsınması,” *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 26, (Nisan 2016): 72.

kurmasını zorlaştırmıştır. Bu durum felsefî tartışmalarda anlam belirsizliklerine, çelişkilere veya kesin bir sonuca bağlanamayan fikir ayrılıklarına neden olmuştur. Öyleyse yapılması gereken başlangıçtaki Âdemî dil gibi evrensel dil oluşturmaktır. Bu nedenle Leibniz, Âdemî dile alternatif olarak evrensel bir felsefî dil oluşturmaya çalışmıştır.

O, sembolik mantık aracılığıyla evrensel bir felsefî dil oluşturulabileceğini ve böylece tıpkı matematikte olduğu gibi felsefî teorilerin de doğruluk – yanlışlık hesaplamasının yapılabileceğini iddia etmiştir. Böylece düşünürlerin herhangi bir sorun hakkında ileri sürdüğü çözüm önerilerinin doğruluk değerleri hesaplanarak söz konusu önerilerin doğru veya yanlış olduğuna dair objektif bir sonuç elde edilecektir. Bu anlamda Leibniz, sembolik mantığı bir kontrol mekanizması veya bir denetleme yöntemi olarak kullanmak istemiştir. Onun sembolik mantık aracılığıyla hesaplama yöntemini felsefeye uygulama girişimi yaşadığı çağda oldukça önemli bir adımdır. Çağdaşları mevcut hakikatleri temellendirmeye ve kanıtlamaya çalışırken, Leibniz mantıksal hesaplama yöntemiyle yeni hakikatler keşfetmeyi amaçlamıştır. O, söz konusu amacını Ortaçağda Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda en yüksek etkiye ulaşan fakat Yeniçağın yeni yöntem arayışında bu etkiyi koruyamayan Aristoteles'in kıyas mantığını kullanışsızlığı nedeniyle bir kenara iterek değil aksine bu mantığı geliştirip dönüştürerek gerçekleştirmeye çalışmıştır. Böylece Leibniz, evrensel karakterizm projesinin Yeniçağda Tanrı'nın varlığının kesin olarak kanıtlanmasını sağlayan bir yöntem olmasını istemiştir. Başka bir ifadeyle bir yandan metafizik, epistemoloji ve etik kuramlarını evrensel karakterizm yönteminin objektifliği ve tek anlamlılığı sayesinde doğruluğundan emin bir şekilde temellendirirken diğer yandan bu alanlardaki yanlışları yine bu yöntemle eleyerek evrensel sonuçlara ulaşmayı planlamıştır. Leibniz, her ne kadar bu projesini tamamlayamamış olsa da onun bu alandaki çalışmalarının sembolik mantığın gelişmesi üzerinde önemli bir etkisinin olduğu ve düşünürün yeni bir mantık biliminin yolunu açtığı açıkça söylenebilir.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu" *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, Editör: M. Cüneyt Kaya, 251-289. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Tartışmaları: Platon'dan Chomsky'ye*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015.
- Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz*. Çeviren: Orhan Düz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Aristoteles. *Organon III: Birinci Analitikler*. Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1966.
- Armstrong, Karen. *Tanrı Savunusu: Din Ashında Nedir*. Çeviren: Şahika Tokel, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.
- Bloch, Ernst. *Rönesans Felsefesi Üzerine*. Çeviren: Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.
- Boutroux, Emile. *Leibniz*. Çeviren: Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Copleston, Frederick. *Leibniz*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Çelebi, Vedat. "Çağdaş Mantıkçı Anlam Kuramında Dil-Dünya İlişkisi ve Metafiziğin Yadsınması," *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 26, (Nisan 2016): 69-84.
- Çevikbaş, Sebahattin. *Leibniz ve Felsefesi (Mantık, Fizik ve Metafizik)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2006.
- Çüçen, A. Kadir. *Klâsik Mantık (Mantığa Giriş)*. Bursa: Asa Kitabevi, 2004.
- Çüçen, A. Kadir. *Mantık*. Bursa: Asa Kitabevi, 1997.
- Deleuze, Gilles. *Leibniz Üzerine Beş Ders*. Çeviren: Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Descartes-Spinoza-Leibniz. *Söylem – İnceleme – Monadoloji*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2014.

- Erdem, Engin. "Leibniz'in Âdemî Dil Anlayışı Üzerine," *İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 11, (2007): 85-94.
- Hammond, Robert. *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*. Çeviren: Gülnihal Küken – Uluğ Nutku, Bursa: Alfa Yayınları, 2001.
- Hızır, Nusret. "Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4, (1945): 433-440.
- Jourdain, Philip Edward Bertrand. "The Logical Work of Leibniz," *The Monist* 4, (1916): 504-523.
- Kahveci, Kutsi. *Gottfried Wilhelm Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Keklik, Nihat. "Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri," *Felsefe Arkivi* 1, (1984): 1-25.
- Kenny, Anthony. *Modern Felsefe'nin Yükselişi*. Çeviren: Volkan Uzundağ, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Leibniz'den Bayle'e" *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar* içinde, Editör: Devrim Çetinkasap, 81-88. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Preface to a Universal Characteristic" in *Philosophical Essays*, Editörler: by R. Ariew – D. Garber, 5-10. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Samples of the Numerical Characteristic" in *Philosophical Essays*, Editörler: by R. Ariew – D. Garber, 10-19. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Şeyler ile Kelimelerin Bağlanması Üzerine Diyalog" *Metafizik Üzerine Konuşma* içinde, Editör: Nusret Hızır, 71-79. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Metafizik Üzerine Konuşma*. Çeviren: Nusret Hızır, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji – Metafizik Üzerine Konuşma*. Çeviren: Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji*. Çeviren: Suut K. Yetkin, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *New Essays Concerning Human Understanding*. Çeviren: Alfred Gideon Langley, London: The Open Court Publishing Company, 1916.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- Neiman, Susan. *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. Çeviren: Ayhan Sargüney, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Öner, Necati. "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, (1969): 285-303.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Bilim Yayınları, 1996.
- Öner, Necati. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Özlem, Doğan. *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007.
- Öztürk, Zeynep. "George Boole'un Cebirsel Mantığı ve Mantık Tarihindeki Yeri" *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı* içinde, Editörler: Vedat Kamer – Şafak Ural, 571-585. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Sleigh, R. C. "Gottfried Wilhelm Leibniz" in *A Companion to Epistemology*, Editörler: J. Dancy- E. Sosa, 245-247. Oxford: Blackwell, 1992.
- Spinoza, Baruch. *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlâk*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Stache, Wilfried. "Yeter-Sebeplilik İlkesi," Çeviren: Nermi Uygur. *Felsefe Arkivi* 3, (2012): 81-84.
- Voltaire, *Candide ya da İyimserlik Üzerine*. Çeviren: Orçun Büyük, İstanbul: Mutena Yayıncılık, 2014.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 06.07.2021**Kabul:** 08.07.2021**Atıf:** Turan, İsmail ve Sedat Doğan. "Endülüs'te Felsefenin Meşrulaştırılması: İbn Tufeyl ve İbn Rüşd," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 51-64.

Endülüs'te Felsefenin Meşrulaştırılması: İbn Tufeyl ve İbn Rüşd

İsmail Turan¹

ORCID: 0000-0002-3880-9724

Sedat Doğan²

ORCID: 0000-0002-0095-7836

Öz

İslam dünyası, Hıristiyanlıktan farklı olarak, felsefe ile karşılaşma öncesinde ilahi bilgi ile beşerî bilgi arasındaki ilişkinin mahiyetine dair farklı disiplinlerde önemli tartışmaların yürütüldüğü ve metodolojik gelişmelerin kaydedildiği bir düşünsel coğrafyayı içerir. Bununla birlikte felsefe ile vahiy kökenli dinlerin mahiyeti ve ortaya çıktığı bağlamlardaki verili toplumsal muhayyile dikkate alındığında, Hıristiyanlık ile İslam arasında, genel olarak din ile felsefe arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki olası tutumların tasnifinde benzeşme ve fakat ayrıntılarda neredeyse tamamen farklılaşma söz konusudur. Böylesi bir benzeşme ve farklılaşmanın Doğu İslam dünyası ile Batı İslam dünyası arasında da vaki olduğu söylenebilir. Nitekim birbirine uzak olan bu bölgelere felsefi ve hatta dini metinlerin ulaşması ve gösterdikleri tesir birbirlerinden farklıdır. Bu farklı seyrinde siyasi olayların etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Nitekim dönem dönem kişi ve eserlere yönelik yasaklamalar, düşüncenin belli bir doğrultuda ilerlemesini zorunlu kılmıştır. Biz din ile felsefe arasındaki ilişkiye dair "felsefenin meşrulaştırılması" yönündeki iki yaklaşımı, Batı İslam dünyasından (Endülüs) iki düşünürün, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün çözümleri aracılığıyla inceleyeceğiz. Bu iki düşünürü birleştiren, her ne kadar farklı şekilde tezahür etse de her ikisinin de felsefeyi meşrulaştırma çabasında olmasıdır. İbn Tufeyl bunu, insani bir etkiye maruz kalmamış bir zihnin akli serüvenini prova ederek gerçekleştirir. O, bu suretle merakını dolaylı yoldan ve üstü kapalı olarak anlatmaya çalışır. İbn Rüşd ise din ile felsefe arasındaki ilişkiyi doğrudan, açık bir şekilde felsefenin dini değerlendirmeye hükmünün ne olduğunu sorar ve bu soruya cevap arayarak yapar.

Anahtar Kelimeler: Din, Felsefe, Tevil, İbn Tufeyl, İbn Rüşd

The Legitimation of Philosophy in Andalusia: Ibn Tufayl and Ibn Rushd

Abstract

The Islamic world, unlike Christianity, includes an intellectual geography where important discussions in different disciplines are carried out on the nature of the relationship between divine knowledge and human knowledge before the encounter with philosophy and methodological developments are recorded. However, considering the nature of philosophy and religions originating from revelation and the social imagination in the contexts in which they emerged, it is seen that there are similarities and differences between Christianity and Islam. There is a similarity in the classification of possible attitudes about how the relationship between religion and philosophy should be understood, but almost completely different in details. It can be said that such a similarity and differentiation also occurs between the Eastern Islamic world and the Western Islamic world. As a matter of fact, the reach and influence of philosophical and even religious texts in these distant regions are different from each other. In this different course, the influence of political events and intellectual preferences should not be ignored. As a matter of fact, the prohibitions against people and works from time to time necessitated the progress of thought in a certain direction. In this study, we will examine the views of two thinkers who solved the problem of religion-philosophy relationship in the direction of "legitimizing philosophy". they are Ibn Tufayl and Ibn Rushd from the Western Islamic world (Andalusia). Ibn Tufayl achieves this by rehearsing the mental adventure of a mind that has not been exposed to human influence. In this way, he tries to express his aim indirectly and implicitly. bn Rushd, on the other hand, directly investigates the relationship between religion and philosophy through his theoretical struggle with his predecessors.

Keywords: Religion, Philosophy, Interpretation, Ibn Tufayl, Ibn Rushd.

1 Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. istur8526@hotmail.com

2 Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. sedatdogan@erciyes.edu.tr

Giriş

Herhangi bir zihnin sahip olduğu inanca dair bilginin, aynı varlık hakkında farklı bir kaynaktan gelen bilgi ile karşılaştığında onun sarahatini inanca göre tespiti çalışmadan daha tabii bir durum yoktur. Bu durum İslâm inancına sahip olan insanların, kaynağı insani tecrübe ve akıl olan felsefe ile karşılaşmasında açık bir şekilde yaşanmıştır. Nitekim bu durumu ilk yaşayan Müslümanlar değildir. Aynı meseleyi Yahudi ve Hıristiyan inancına sahip olan düşünürler de incelemek ve bu soruna çözüm üretmek zorunda kalmışlardır. Bu durum bilginin ve insanın varlığı tecrübe edişinin doğasında vardır.³

Mevcut bilgi, sonradan karşılaşılan bilgi tarafından değerlendirilmeye tabi tutulur. Eğer yeni gelen bilgi önceden mevcut olan bilgiyle bir anlam ilişkisine dâhil edilip birleştirilemezse, bu takdirde bu iki bilginin değerine ve önceliğine göre birisi kabul edilir ve diğeri yabancı ya da öteki olarak işaretlenir. Zamanla bu iki bilginin birleştirilip bir bütün haline getirilmesi ihtimal dışı değildir. Fakat bu durumda bu iki bilgiden birinin değerine göre düzenlenmesi gerekir. Bu düzenlemede hakem olarak tayin edilerek diğerinin kendisine göre düzenleneceği bilgiyi, bilgi öznesinin bu iki bilgiden herhangi birine tanıdığı ayrıcalık belirler. Her durumda eski ile yeni toplumsal muhayyileye dahil olmuştur ve süregelen bir sorun alanına işaret eder.

Doğu ve Batı İslâm dünyasında (Endülüs) bu süreç, farklı şekilde seyretmiştir. Özgün bir terminoloji aracılığıyla meseleyi farklı bir yolda çözmeye girişen Farabi dışarıda tutulduğunda, Doğu İslâm dünyasında din ile felsefe arasındaki ilişki sorununa dair çözüm tekliflerinin bir şekilde dini olan lehine geliştirildiği kaydedilir. Felsefenin gayri meşrulaştırılması veya din lehine meşrulaştırılması girişimlerini motive eden temel husus, bu iki alanın çakıştığı tartışma alanlarıdır. Bu meselenin Batı İslâm dünyasındaki çözümünü ve genel itibarla filozofların bu meselenin çözümü söz konusu olduğunda buldukları yer Doğudakinden farklıdır. Nitekim bu muhitteki düşünürler din ile felsefe arasındaki ilişkiyi tespit konusunda ilk bakışta ya bütünüyle felsefe tarafında ya da felsefeye yakın bir konumda bulunurlar.

Bir ekol olarak görülmesi zor olsa da felsefenin Endülüs'teki seyrini belirleyen ve mevzubahis filozoflarda gözlenen iki önemli durum vardır: İlki İbn Sînâ ve Gazâlî karşıtlığı, ikincisi ise Aristoteles'in sağlam otoritesidir. Gazâlî ve İbn Sînâ'ya karşı oluşan bu tavrı İbn Bacce'den başlatmak mümkündür. Nitekim o, İbn Sînâ'nın eserlerine hiç atıf yapmaz ki aynı tavrı *el-Munkız* istisna tutulursa Gazâlî için de sürdürür.⁴ Bununla birlikte hem İbn Bacce ve hem de onu takip edenler hakikati temsil hususunda Aristoteles'i yegâne merci olarak görürler. İbn Bacce'nin öğrencisi olan İbn İmam, Endülüs'te Aristoteles'i en iyi anlayanın İbn Bacce olduğunu söylerken, bu durumun İbn Sînâ ve Gazâlî için söz konusu olmadığını söyler.⁵ İbn Tufeyl ve sonrasında da İbn Rüşd'ün devraldığı bu iki miras onların probleme yaklaşımını etkilemiştir. Aşağıda Endülüs'te felsefenin meşrulaştırılması girişimleri çerçevesinde İbn Tufeyl ile İbn Rüşd'ün felsefî tutumları betimlenecek ve karşılaştırılacaktır.

1. İbn Tufeyl'in Din ile Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Yorumu

Endülüs'te din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarını İbn Bacce ile başlatmak mümkündür. Nitekim onun *Tedbiru'l-Mütevahhid* isimli eserinin, İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* adlı eserinin teorisi olduğu ileri sürülür.

3 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 10.

4 Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 32.

5 Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan*, 34.

Bu meseleye dair dede İbn Rüşd'ün de bir risale kaleme aldığı söylenir.⁶ Gerçekten de Endülüs'teki ilgili çabanın diğer bir örneği İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* adlı eseridir. "İbn Tufeyl'in bu hikâyeden hedeflediği temel gaye akıl ile naklin yani felsefe ile dinin ittifak ettiğini (birleştiğini) göstermektir."⁷ O, böyle bir işe girişmekteki amacını, eserinin sonuç bölümünde şu şekilde ortaya koyar: "... zamanımız mütefelsifesinin tasrih ettikleri birtakım ârâ-yı fâside meydana çıkmış ve şehirlerde yayılmış ve zararı umuma sirayet etmiştir."⁸ Bu ifadelerin devamında İbn Tufeyl, bazı insanların peygamberleri takip ve taklit etmek yerine bu insanları taklide yeltendiklerini, bunun sonuçlarından korkarak bu durumu ortadan kaldırmak için bu eseri kaleme aldığını söyler.⁹

Onun bu eserini iki bölümde ele alıp incelemek gerekir. İlki bu esere yazmış olduğu mukaddimedir. Bu bölümde o, kendi yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere Endülüs'teki fikri yapıyı özetler. Bu bölümü ilginç kılan İbn Tufeyl'in bu eseri yazma amacı olarak kendisinden "meşrikî hikmet" in ne olduğuna dair bilgi talebidir ki mukaddimesinde gücü nispetinde meşrikî hikmetin ne olduğunu anlatmaya çalışacağını söyler.¹⁰

İbn Tufeyl'in başrolü kendisine verdiği Hayy'ın hikâyesinin anlatıldığı ikinci bölümde ise dört karakter vardır. Bunlar Hayy, Asal, Salaman ve ada halkıdır. Hayy, insani tecrübeden ve peygamberin getirmiş olduğu şeriatın tesirinden uzak yani dışarıdan bir bilgi aktarımı olmaksızın sadece bireysel tecrübeyle yetişen ve gelişen akli temsil eder. Buna göre Hayy'ın, aklın kendisini temsil ettiğini söylemek yanlış olmaz. Geri kalan üç karakter kendilerine bir peygamberin şeriatının ulaştığı grubu temsil eder. Şu farkla ki Asal kendine ulaşan şeriatın hakikatini kavrayan burhan ehlini temsil ederken; Salaman bu hakikati kavrayamayıp şeriatın zahiriyle amel eden insanı yani cedel ehlini, geriye kalan ada halkı ise aynı Salaman gibi şeriatın hakikatine ulaşamayıp zahiriyle amel eden hatabe ehlini temsil eder.¹¹

Hikâyede Asal, Hayy'ı dinledikçe kendilerine tebliğ edilen şeriatın hakikatinin Hayy'ın söyledikleriyle aynı olduğuna;¹² Hayy ise Asal'ı dinledikçe Asal'a ulaşan şeriatın hakikatiyle kendi tecrübe ettiği hakikatin bir ve aynı olduğuna kani olur. Bununla birlikte Hayy, şeriatın (hakikatin) insanlara doğrudan değil de misaller yoluyla aktarılmasına bir anlam veremez. Bu sebeple kendi hakikat tecrübesini Asal'ın getirdiği adadaki insanlarla paylaşmak ister.¹³ Ada halkı Hayy'ın anlattıklarından hoşnut olmaz.¹⁴ Hayy, hakikat tecrübesini aktardığı ada halkının hakikate düşmanlıklarının arttığını görünce insanların farklı yaratılıştaki olduklarına ve hakikati peygamberlerin yaptığı gibi misallerle anlatmanın doğru olduğuna kani olur.¹⁵ Hikâyenin sonunda Hayy, ada halkıyla yaşamış olduğu tecrübe dolayısıyla hayatının geri kalan kısmını adasına dönerek orada tamamlar.¹⁶ İbn Tufeyl'in karakterini tekrar yetiştirdiği adaya göndermesi bize İbn Bacce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid*'deki toplum içinde yaşayamayıp kendi başına yaşamayı tercih eden yalnız insanını hatırlatır. Bu durum, *Hayy b. Yakzan* adlı eserin, *Tedbîru'l-Mütevahhid* ile arasındaki ilişkiyi ortaya koyar mahiyettedir.

6 Macid Fahri, *İbn Rüşd: Feylesofu Kurtuba* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992), 9.

7 Abdurrahman Bedevî, *Hayy b. Yakzan li'bn Tufeyl* (Kahire: Tüراسü'l-İnsaniyye, 1995), 30.

8 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, çev. Babanzâde Reşid. (İstanbul: Mihrâb Dergisi, 5-22. sayılarında tefrika edilmiştir 1924), 784.

9 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 784.

10 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 90-91.

11 İbn Tufeyl, *Hayy Bin Yakzan*, nşr. Alber Nasrî Nâdir. (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993), 99.

12 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 774.

13 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 779.

14 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 781.

15 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 782.

16 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 702.

Hikâyede iki temel karşılaşma vardır. Bunlardan birisi Hayy'ın Asal ile buluşmasıdır ki bu felsefenin din ile bulaşmasını, her ikisinin de sahip oldukları bilgilerin birbiriyle uyuşması din ile felsefenin hakikatte ortak olmalarını temsil eder. İkinci karşılaşma Hayy ve Asal'ın Salaman ve ada halkıyla karşılaşmasıdır ki bu karşılaşma aklın, şeriatın hakikatini onu anlayamayacak düzeydeki insanlara açmasıdır. Bu durum ise insanların farklı anlayış düzeyinde oluşlarını temsil eder.¹⁷

Hikâyedeki dört temel karakter ve iki karşılaşmadan çıkarılabilecek öncüller şu şekildedir: 1- Din ile felsefe hakikati temsil noktasında birleşirler. 2- Burhan ehli olmayanlar felsefe ile dinin aynı hakikati temsil ettiklerini kavrayamaz. 3- Hakikat, onu kavrayamayacak düzeyde olan diyalektik ve retorik seviyedeki insanlara açılmamalıdır.

İbn Tufeyl'in düşünceleri Farâbî'nin düşünceleriyle de benzerlik gösterir. Nitekim Farâbî felsefe ile din arasındaki ilişkiyi inşa ederken bu doğrultuda ifadeler ortaya koyuyordu. Farâbî'de din, üstün hakikat olan felsefenin, bu hakikati doğrudan kavrayamayacak sıradan insanlar için hafifletilmiş haliydi.¹⁸ Fakat dikkati calip bir şey de şudur ki İbn Tufeyl de tıpkı Farâbî gibi akılla elde edilen hakikat olarak görür. Dolayısıyla onda dini bilgi buna göre değerlendirilir ki Hayy ada halkı için bunu gerçekleştiremeyeceğini anlayınca tekrar adasına döner. İbn Tufeyl eserinde Gazâlî'nin aynı konu hakkında farklı eserlerinde farklı hatta birbirine aykırı şeyler söylediğini ileri sürer:

Gazâlî, kitaplarıyla cumhura hitap kast ettiği için mevkiine göre düğümler ve çözer. Bazı şeyleri; küfrü mucip kılar, sonra mubah kılar. *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabında: felasifeyi, haşr-ı cismaniyi inkâr ve sevabu ıkabı ancak nüfusa hasr ettikleri için tekfir ettiği halde *Mizan* kitabının baş tarafında felasifenin işbu husustaki itikatlarına sufiyenin itikatları dahi müvafık olduğunu ve *el-Munkız mine'd-dalâl* kitabında kendisinin itikadı dahi sufiye meşayihinin itikatlarıyla tevafuk ettiğini ve ancak uzun mübahaseden sonra işbu hakikate vukuf peyda ettiğini söyler. Gazâlî'nin asarını tettebbü' ve münderecatını hakkıyla gözden geçirenler, sözlerinde bu gibi mübayenetlere tesadüf ederler.¹⁹

İbn Tufeyl kendinden önce Müslümanlarca tartışılan ve ayrışmaya neden olan âlemin kıdemi ve benzeri meseleleri, Hayy adlı kahramanına söyletmek suretiyle oluşabilecek tepkilerden kendini korumaya çalışır. Söz gelimi bu söylediklerini, kendisine semavi bir dinin ulaşmadığı Hayy'ın ifadeleri olarak sunar. İbn Tufeyl'in bu stratejisinin gerekçesi, meseleyi daha açık bir şekilde ortaya koyan İbn Rüşd'ün son yıllarını sürgünde geçirmesi ve dinden çıkmış olmakla suçlanmasıyla tahmin edilebilir. Âlemin kıdemi gibi zor bir mesele üzerinden konuyu örneklendirebiliriz.

Hayy, âlemi hem kadîm ve hem de hâdis olarak tahayyül etmiş ve her iki kabulünde de ulaştığı hakikat bir olmuştur: "Âlemi kadîm farz etmek tarikiyle fikrinin münteha olduğu gaye, Âlemi hâdis farz etmek tarikiyle nazarının vasıl olduğu gaye ile aynı oldu. Ve âlemin kadim veya hâdis olmasındaki şek ve tereddüdü ona bir ziyan dokundurmadı."²⁰ İbn Tufeyl, insan aklının, âlemin kadim veya hâdis oluşunu kabule aynı uzaklıkta olduğunu ve bunlardan herhangi birini tercih etmiş olmanın sonucu değiştirmedeğini ifade ediyor. Eğer

17 İbn Tufeyl, *Hayy Bin Yakzan* (Alber Nasrî Nâdir neşri), 99.

18 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 184.

19 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 124. İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasını birleştirme çabalarında Gazâlî'nin negatif gözüken rolü göz önüne alındığında İbn Rüşd'ün İbn Tufeyl'den devraldığı Gazâlî karşıtlığının ne derece önemli olduğu ortaya çıkar. İbn Rüşd, Gazâlî'nin Aristotelesçi filozofları tekfir ettiği üç meseleden biri olan âlemin kıdemini bir isimlendirme meselesinden ibaret görmesi ve ayrıca zihnin her iki sonuca da aynı mesafede bulunduğunu söylemesinin İbn Tufeyl'den menkul olduğunu ifade etmek bu iki düşünür arasındaki ortaklığı bir kez daha ortaya koyar. İbn Tufeyl. *Hay Bin Yakzan*, 541-543.

20 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 542.

âlemin kadim ya da hâdis oluşu tercih edildiğinde, bu tercih bizi aynı noktaya götürüyorsa, Gazâlî âlemin kâdimini tercih edenleri tekfir etmekle hata etmiştir. İbn Tufeyl âlemin kadim ya da hâdis olması hususundaki fikrini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, âlemin sonradan var oluşuna dair fikirlerini ortaya koyar:

Demek ki o fail bütün mevcutların illetidir. Bütün mevcudat, ister yokluktan var edilmiş olsun, ister ona bir türlü yokluk sebkat etmeyip, zaman cihetinden mebd-i ûlâ bulunmamış olsun, o fâilin malulüdür. Zira mevcutlar her iki takdirde maluldür ve bir faile müftekiridirler, vücutları onun vücuduna merbuturlar. Onun vücudu olmasa onların da vücudu olmazdı. [...] Bütün âlemin, içindeki gökler, yıldızlarla aralarındaki, üstlerindeki, altlarındaki şeylerin kâffesi o fâilin fiili ve mahsulüdür. Zamanca ondan müteahhir olmasalar bile teahhur-u zatiyle ondan müteahhirdirler. Nasıl ki cisimlerden bir cismi elinde tuttuğun sonra o cismi tahrik ettiğin zaman elinle o cismin hareketlerinin iptidası beraber olup, cismin hareketi zamanca elin hareketinden müteahhir olmasa bile bizzat ondan müteahhirdir. Tıpkı onun gibi bütün âlem o failin mahlûkudur. Zamanen değil teahhur-u zâtî ile ondan müteahhirdir.²¹

Bu ifadelerde o, âlemin hadis olmadığını, en azından kelamcılarının iddia ettiği anlam ve tarzda bir sonradan olma durumunun olmadığını ispata çalışır. Bu noktada gidilmesi gereken yol Allah'ın bütün her şeyin faili olduğudur. Bu yaratma işinin nasıl gerçekleştiği ve mahiyetinin ne olduğu konusunda öncelik sonralık ilişkisinden başka bir neticeye ulaşmak mümkün değildir.

Bu konuda da İbn Rüşd'ün İbn Tufeyl'i takip ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu mesele hususunda Aristotelesçi filozofları tekfir etmesi nedeniyle bu meseleyle çok yakından ilgilenir. Öncelikle âlemin kadim ya da hâdis oluşu meselesinde Gazâlî'nin icma olduğu gerekçesiyle bu filozofları tekfir etme düşüncesine karşı çıkar; çünkü bu meseleler mahiyeti icabı icma sınırlarına dâhil değildir. Bunun birinci sebebi bu meselenin nazari bir mesele olması, ikincisi ise ayet ve hadislerin zahirinin Gazâlî ve Eş'arîlerin iddia ettiği gibi olmamasıdır. Hiçbir ayet "adem-i mahz"ın yani Allah'la birlikte salt yokluğun bulunduğunu söylemez, aksine Allah'ın varlığı bir şeyden yarattığına dair ayetler çoktur.²²

2. İbn Rüşd'ün Din-Felsefe İlişkisine Dair Yorumu

İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasındaki ilişkiyi izahını seleflerinden farklı kılan, onun bu meseleyi müstakil bir mesele olarak müstakil eserlerde teorik bir tartışma olarak dikkate almasıdır. İbn Rüşd din ile felsefe arasındaki ilişkiyi iki eserle ortaya koymayı planlar. Bu iki eserden her biri, onun bu ilişkiyi ortaya çıkarmada sahip olduğu gayelerden birine karşılık gelir. Bu eserlerden ilki *Faslu'l-Makâl*'dir. O, bu eserinde dinin felsefeyi nasıl değerlendirdiğini cevaplamaya çalışır.²³ Bu eser onun bu ilişkiyi ilkesel bazda çözdüğü iddiasında olduğu eserdir. Meselenin ikinci basamağını felsefenin dini nasıl değerlendirdiği sorusu oluşturur. Bunu da *el-Keşf* adlı eseriyle gerçekleştirmeye çalışır.²⁴ Bu eserinde İbn Rüşd, o günün kelama dair meselelerini ele alır ve bu meseleler hususunda İslâmî fırkaların yaptığı yanlışları ortaya çıkarmaya çalışır. Aynı zamanda mesele-ye dair kendi çözümünü ortaya koyar.

21 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 541-543.

22 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl Fi Takrîr mâ Beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-ittisâl*, neşir, tercüme ve inceleme Mahmut Kaya. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 40.; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Mehmet Dağ ve Kemal Işık. (İstanbul: Kırkambar Yayınları 1998), 468.

23 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl*, 27.

24 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh Yayınları 2009), 137.

İbn Rüşd'ün meseleye dair çözümlerinin izlerini bulabileceğimiz diğer bir eseri, onun Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir. O, bu eserini, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini kaleme aldığı amacı ortadan kaldırmak gayesiyle yazdığını söyler ve Gazâlî'yi filozofların söylediklerini itibarsızlaştırmak adına hakikatten ayrıldığını iddia ederek eleştirir. *Tehâfütü Teehâfütü'l-Felâsife* eserinde, Gazâlî'nin filozofların yanı sıra olduğu ve dolayısıyla tekfir edilmelerinin gerektiği iddiasında olduğu her meseleyi tek tek ele alır ve Gazâlî'nin bu konudaki iddialarını geçersiz kılmaya çalışır.²⁵ İbn Rüşd'ün bu eseriyle ilgili söyleyebileceğimiz diğer bir husus, İbn Rüşd'ün bu esere dair gayesini gerçekleştirirken Aristoteles'i hakem tutmasıdır. Ona göre Allah'ın tüm insanlara bir lütfu olan Aristoteles, hakikatin sözcüsü durumundadır. Dolayısıyla hakikat hususunda İbn Rüşd'ün felsefi bilgiye tanıdığı ayrıcalıklı konum, özü gereği çatışma içinde olmadığını veya iki ayrı hakikat olmadığını düşündüğü felsefe ile din söz konusu olduğunda dinde felsefe ile görünüşteki çatışmaların tevil yoluyla giderilmesi gerektiği fikriyle sonuçlanmıştır.

2.1. Felsefenin Hükümü

İbn Rüşd ilk olarak dinin “felsefe yapmayı” nasıl gördüğü sorusuyla başlar. Dikkat edileceği üzere felsefeyi bir eyleme dönüştürmüş ve fıkhi olarak onun hükmünü sorgulamıştır. Felsefe sakınılması gereken bir etkinlik midir yoksa din bu etkinliğe izin vermiş midir? Dinin verdiği bu izin emir mahiyetinde midir yoksa tavsiye mi içerir?²⁶

Bu sorulara İbn Rüşd din ve felsefenin gayesini ortaya koyarak cevap verir. Ona göre din ile felsefe gayede ortaktır. Çünkü her ikisi de var olanlardan hareketle, onları var edeni tanımayı ve bilmeyi amaçlar. Gayedeki bu ittifak din ile birlikte felsefi etkinliği de zorunlu kılar. İbn Rüşd bu konuyla ilgili dini metinlerden de deliller getirir. Ayet ve hadislerdeki ifadeler varlığı akli olarak incelemeyi ve onun bilgisini elde etmeyi –ki bu onları var edeni tanımanın en iyi yoludur- zorunlu kılar.²⁷ Peki, varlığı incelemenin en iyi yolu nedir?

İbn Rüşd en iyi yöntemin “burhan” olduğunu ifade eder. Nitekim burhan insanın düşünme biçimlerinin en üstünüdür.²⁸ Öncülleri şüphe barındırmadığı ve kesin olduğu için bu yöntem insanın hakikate ulaşmasının iyi bir aracıdır. Hakikate ulaşmanın aracının burhan olduğunu ortaya koyduktan sonra İbn Rüşd, bu yöntemin kaynağını sorgular ki ulaştığı kişi Aristoteles'tir. Dolayısıyla doğrudan bir istifham belirir. Acaba insana varlığının temel gayesi olarak sayabileceğimiz, onu var edeni tanıma gayesinde, bu yöntemi kullanmanın bir mahzuru var mıdır?

Burhan kitabı olarak dini alt yapıyla oluşturulmuş bir yöntem değildir, yani kaynağını dinden almaz. İbn Rüşd bu soruya, kurban kesmek için kullanılan aracın (bıçak) farklı din ve inanışa sahip olan insanlarca üretilmesinin bir mesele teşkil etmediği misaliyle yaklaşır. Dolayısıyla “burhan”ı bir araç ve yöntem olarak kullanmanın önünde bir engel yoktur. Ayrıca zaten bu bilgiler insanlığın genel çaba ve tecrübesinin ürünüdür. Sahip olduğumuz bilgilerin içinden, bizden önceki insanların bilgi ve tecrübelerini çıktığımızda elimizde kayda değer hiçbir şey kalmaz. Biz bilgimizi onların bilgisi üzerine inşa ediyoruz. En basit meselelerde bile

25 İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 11.

26 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl*, 27.

27 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl*, 27.

28 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl*, 28.

geçmişteki insanların bilgisine başvuran bizlerin, bilgilerin bilgisi olan felsefe söz konusu olduğunda, ondan kaçınıp bu mirası reddetmesi mümkün değildir.²⁹

Felsefe ve mantık ile ilgili hakikat buyken, insana üstün fayda sağlayan bu etkinliklerin, bunlara uygun olan zihinlere yasak edilmesi akıl karı değildir. Ona göre bu durum, insanlar su içerken boğazlarına takılıp ölebilir diye onlara su vermeyip onları susuzluktan öldürmeye benzer. Susuzluktan ölüm zati ölümdür yani ölümün bizzat sebebidir. Fakat suyun boğazda kalması suretiyle gerçekleşen ölüm arızı bir ölümdür. Dolayısıyla ölümün asıl sebebi olan durum, ölümün küçük bir ihtimal olduğu ve doğrudan sebep sayılamayacağı bir duruma tercih edilmiş olur. Bununla birlikte bir araç, onu kullananlar yoldan çıkıyor diye, elverişli zihinler için gıda sayılabilecek bu etkinlikten men etmeyi gerekli kılmaz. Nitekim fıkıh ilmi zühd ve takvayı artırılmıyken, İbn Rüşd, dönemindeki fıkıhçıların dünyaya meyil ve tamahını artırdığını ifade eder. Nasıl fıkıh bir takım insanlar için dinden ve takvadan uzaklaşmanın nedeni olduğu dolayısıyla yasaklanamıyorsa, felsefe ve mantık da bu gerekçeyle yasaklanamaz. Bu İbn Rüşd'ün mantığı meşru bir etkinlik olarak görmesinin temelini oluşturur.

Kısacası o, din ile felsefe ilişkisine din cephesinden bakarken ilk fetvasını felsefe, ikincisi fetvasını ise mantığın meşrulaştırılması yönünde vermiştir. Şimdi İbn Rüşd'ün felsefe ve mantığa dair dinin insanları mecbur tuttuğu bir etkinlik olduğuna fetvasından sonra, onun felsefe ile din arasında aykırılık mevzubahis olduğunda bunu nasıl hallettiğini görmeye çalışalım.

2.2. Tevil Teorisi

İbn Rüşd'e göre din ile felsefe arasında bir çatışma olduğu yönündeki sorunun, aynı varlık hakkında felsefenin ortaya koyduğu bilgiyle dinin tebliğ ettiği bilgi arasında aykırılıktan kaynaklandığını söyler. Oysaki iki farklı kaynak veya yöneme dayanan bilginin aynı doğrultuda olması böylesi bir çatışmanın yeter nedeni olamaz. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki dini bilgi felsefi bilgiye aykırı olamaz. Aykırılık varmış gibi görünmesine neden olan şey, felsefenin üstün hakikati tahsil edebilecek seviyede bulunan insanlarla, dinin ise her seviyeden insanla ilgili bir mahiyeti haiz olmasıdır. Yani bu iki alan hitap ettikleri insanlar dolayısıyla birbirinden farklıdır. Dolayısıyla aynı dini metinden her seviyeden insanın aynı şeyi anlamasını beklemek boşunadır. Dinin yapısındaki bu yöntemin getirdiği zorunluluk, bazı meselelerde dinin felsefeye aykırıymış gibi görünmesinin nedenidir. Hâlbuki dikkatlice inceleyen bir zihin için bunların birbirini destekler mahiyette olduklarını görmek zor değildir. Peki, birbirine aykırıymış gibi görünen bu iki bilgi arasındaki bu pürüz nasıl ortadan kaldırılır?

İbn Rüşd'e göre bunun aracı tevildir ki kanıta dayalı araştırmayı dinin zorunlu bir etkinlik olarak gördüğünü ifade etmiştik. Eğer kanıta dayalı olan yani üst seviyedeki araştırma ve onu kavramaya çalışma etkinliği din tarafından zorunlu tutuluyorsa, kesin kanıta dayalı olan bu bilginin, dinin ortaya koyduğu bilgiye aykırı bir bilgi olması mümkün değildir. Eğer kanıta dayalı araştırma bizi bir bilgiye götürmüşse, bu bilgi dinde, ya üzerinde konuşulan ve bilgi verilen bir bilgidir, ya da üzerinde susulan bir bilgidir. Eğer ulaşılan bu bilgi dinde üzerinde konuşulmayan bir bilgiyse mesele yoktur. Eğer kesin kanıta dayalı araştırma yoluyla ulaşılan bilgi hususunda, din de insanlara bir bilgi sunmuşsa bu takdirde, bu ikisinin birbirine uygun olup

²⁹ İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl*, 29-30.

olmadığına bakılır. Eğer uygunsuz mesele yoktur, uygun olmadığı durumda dinin o konu hakkında verdiği bilgi konusunda tevîl talep edilir.³⁰

İbn Rüşd dini metnin sunduğu bilgi ile insan aklının mahsulü olan bilgi arasındaki aykırılığın tevîli zorunlu kıldığını ortaya koyduktan sonra tevîlin ne anlama geldiğini ifade eder. Tevîl çeşitli sebeplerle metinden ilk bakışta çıkarılan anlamın bırakılıp, onun yerine arkada kalan anlamın tercih edilmesidir.³¹ Genel çizgileri bu şekilde olan tevîlin belli teknik şartları da vardır. Sözelimi keyfi olarak herhangi bir metnin anlamı, görünürde ifade ettiği anlamdan çıkarılamaz. Tevîl yapılırken bir şey ya bir benzeriyle, ya onun sebebiyle, ya ona yakın olan bir şeyle, ya ona eklenen bir şeyle yapılır. Bununla birlikte Arap dilinin yerleşik kural ve kullanımlarına aykırı olmamalıdır.³² Aslında İbn Rüşd'ün sunduğu gerekçelerle bir zorunluluk olarak ortaya koyduğu tevîl teorisi, esasında onun felsefe ve mantığı meşrulaştırma çalışmalarının bir sonucudur.

İbn Rüşd bu tevîl işine gelebilecek olan itirazlara yönelik olarak, yorumlama işini, fıkhi kıyasla mukayese eder. Ona göre fıkıh âlimi, dini metinlerde yer alan yasalara göre yeni durumları yorumlayabiliyorsa, kanıtlamaya dair bilgiye sahip olan insan (arif) buna daha layıktır.³³ Nitekim kanıtlama ehlinin yaptığı işe göre fıkıhçının yaptığı iş çok küçük veya kolay bir iştir. Biri daha kapsamlı nazari bir meselede külli hükümler koyma peşindedir ki bu İbn Rüşd'e göre büyük bir iştir, diğeri ise sadece yeni durumları var olan yasaya göre yorumlar. İbn Rüşd ayrıca, bu tür bir çalışmanın, yani akli kıyas yoluyla belli birtakım hükümlere varmanın Peygamberin ortaya koyduğu şeriatla olmadığını ve bidat olduğunu ileri sürenlere de fıkhi kıyasın da peygamber döneminde olduğunu ileri sürerek karşılık verir.

İbn Rüşd'e göre kanıtlamanın getirdiği sonuca, dini metnin zahirinin aykırı olduğunda, bu mana Arapça tevîl kurallarına uygun olan bir tevîli kabul eder. Dinde ortaya koyulup üstünde konuşulan şeylerden görünüşte, kanıta dayalı bilgiye aykırı gibi görünen her şey, araştırıldığında, onun tevîlinin zorunlu olduğunu ortaya koyacak bir delil kesinlikle bulunur.³⁴ Bu ifadelerinden onun, şeriatın insan aklının yasalarına uymak zorunda olduğu, dolayısıyla Allah'ın mantıksız bir iş yapmayacağı görüşüyle akılcı kelam mezheplerine yaklaştığı varsayılabilir olsa da aslında Gazâlî'nin de burhan ve mantık konusunda benzeri bir duyarlılığı dillendirmiş olduğu söylenmelidir. Dolayısıyla İbn Rüşd için akıl görünüşte bir zıtlık tespit ettiğinde, o metnin aklın çıkarımına uygun bir şekilde olduğunu gösterecek bir delil kesinlikle vardır. Bu benzerliğe rağmen Gazâlî ile kalkış noktaları ve vardıkları sonuçlar farklı olmuştur.

2.3. Dinî Metinlerde Farklı Türden İfadelerin Varlığının Nedeni

Anlama hususunda insanların yaratılış itibarıyla farklı olmaları ve birtakım insanların da gerekli ve yeterli eğitimi alamadıklarından dolayı meseleleri kanıtlama yöntemiyle anlayamayacak düzeyde olmaları nedeniyle Allah bu kulları için lütufta bulunmuş ve ilahi metinde hakikatler, misaller veya mecazlarla onların anlayabileceği düzeye indirilmiştir.³⁵ Yani ilahi metinde bulunan bazı ifadeler ve benzetmeler, yaratılış veya

30 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 33.

31 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 33.

32 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 34.

33 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 28.

34 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 34.

35 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 43.

kültür gibi farklı nedenlerle diyalektik ve retorik düzeyde kalan, burhan seviyesine çıkamayan insanlar içindir. İbn rüşd'e göre farklı zihinsel kapasite sahibi insanlar için farklı ifadelerin kullanımı, Kuran-ı Kerim'deki zahir ve batın ayrımının da nedenidir.³⁶ İfadelerdeki bu farklılığın, Kuran-ı Kerim'in isimlendirmesiyle, bazı ayetlerin "muhkem" ve bazısının ise "müteşabih" olarak isimlendirilmesine neden olduğunu söyler. Yani metinde iki anlam vardır: Birincisi görünen anlamdır ki, aksini gerektiren bir alamet olmadığı müddetçe bu anlam tercih edilir. İkincisi batin diye isimlendirilen ve görünen anlamla ilişkili olması zorunlu olmakla birlikte ondan başka bir şeyi ifade eden anlamdır.

İfadelerde bulunan bu ayrım, yani "asıl" ve "örnek" ayrımı tevilin nasıl yapılması gerektiğinin belirleyicisi olur. Bu bilinmediği takdirde de insanlar tevil hususunda yanlış ve ayrılığa düşerler. Nitekim ifadelerin hangisinin asıl hangisinin misal olduğu bilinmediği takdirde yanlış sonuca varılır. Yani örnek olarak sunulanı asıl kastedilen olarak anlamak ya da asıl olarak sunulanın bir örnek olduğunu düşünmek yanlışın nedeni olur. Bu yüzden tevil veya yorum faaliyeti çok hassastır ki İbn Rüşd'e göre Eş'ariler ve Gazâlî dâhil hiçbir kelimeli isabetli kararlar almamışlardır.

2.4. Muhkem-Müteşabih Ayrımı

İbn Rüşd, dini metinlerin bazısının müteşabih olduğunu, yani metinde ne anlatılmak istendiğinin doğrudan anlaşılmadığı ve anlamın birbirine benzer durumları içine aldığından ayrıştırılıp netleştirilemediğini söyler. Bu tür ayetler için gidilebilecek yol iki tanedir. Birincisi halkın bu türden bir bilgiye ihtiyacının olmaması durumudur ki şeriat bu tür bilgilerin peşine düşülmesini yasaklar. İkincisi, eğer bu bilgi halkın mutluluğu için gerekliyse, bu durumda çeşitli misallerle durum anlatılmaya çalışılır. Bu ayrıma dikkat edilmediğinde şeriatın tevilini istemediği şeyler tevil edilmiş olur.³⁷

İbn Rüşd bu konuda insanların üç gruba ayrıldığını söyler. Birincisi halktır ki onlara bu konuda bir şüphe arız olmaz ve zahiri manayla yetinirler. İkinci grup kendilerine bu konuda şüphe arız olan fakat güç yetiremediklerinden dolayı bu şüphelerinin üstesinden gelemeyen gruptur ki bunlar her ne kadar kavrayış olarak halkın üstünde yer alsalar da üçüncü grupta yer alanlardan daha aşağı konumdadırlar. İbn Rüşd, halk ile ulema arasında kalan ve bu şüphelerinden kurtulamayan grubun yaşadığı durumu, buğday ekmeğinin durumuna benzetir. Nitekim buğday ekmeği birçok bünye için faydalıyken, çok az sayıdaki insan için zararlı olabilir. Bu misalde olduğu gibi insanların çoğu için faydalı olan şeriat, az sayıdaki kimi insan için zararlı olabilir. Bu sebeple Aziz Kitap'ta "Onunla, ancak fasık olanlar dalâlete düşer" buyrulmuştur.³⁸

İbn Rüşd ayetlerin çoğunda, görünürde olmayan şeyi, görünürde olana benzetmek suretiyle anlatıldığını söyler. Görünürde benzeri olmayan durum, ona en yakın ve en çok benzeyen şeyle anlatılır. Durum böyle olunca bazı insanlarda, görünen şeylerden getirilen misaller, görünmeyen şey hususunda birtakım şüpheler oluşturur. Ona göre bu şekilde olan ayetler müteşabih olarak isimlendirilir. Fakat bu durum cumhur ve ulema için şüphe oluşturmaz. Çünkü onlar sağlıklı olanlardır ve çoğunluktadırlar. Bu ayetlerin şüpheye neden olduğu grup hasta olanlardır ve azınlığı oluştururlar. Onlar hasta olduğu için şifa olan Aziz Kitap onların hastalığını artırmaktan başka bir sonuca götürmez.

36 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 34.

37 İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 192.

38 İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 192.

“Kalplerinde sapıklık meyli olanlar, fitne çıkarmak maksadıyla Kuran’ın müteşabih kısımlarına tabi olurlar” ayeti bu grupta yer alan insanlar içindir ki bunlar kelamcılardır.³⁹ Kelamcıların yaptığı yanlış, zahirinin anlaşılması gereken birçok ifadeyi müteşabih olarak değerlendirmeleri, kast olunanın bu müevvel mana olduğunu söylemeleridir. Müteşabih ayetlerin varlık nedeni olarak da Allah’ın insanları imtihan etmesi olarak görmeleridir. İbn Rüşd müteşabih ayetlerin varlığının böyle bir sebebe dayanmadığını söyler. Nitekim Aziz Kitabı mucize kılan şey ondaki açıklık ve beyan gücü, yani meramını karşı tarafa en iyi şekilde ifade etme özelliğidir. Dolayısıyla şeriatın müteşabih olarak tanımlamadığı ayetlerin müteşabih olduğunu söyleyip, bütün insanların bu tevile inanmalarının zorunlu olduğunu söylemek şeriatın murat ettiği maksattan çok uzaktır.⁴⁰ Onların bu tür tevillerine bakıldığında açıkça görülür ki bu teviller burhanî değildir. Diğer yönüyle de bu tevillerin halkın üzerinde bıraktığı etki bakımından zahiri manadan üstün değildirler. Halk için gerekli olan ameldir, bunu sağlayan da ayetlerin zahirleridir.

İbn Rüşd şeriatın asıllarını zahir manasıyla anlamayıp onları tevil edenleri şu benzetmeyle anlatır: İyi bir hekim, bir hastalığın tedavisi için hastalığı tedavi eden mükemmel bir ilaç yapmıştır, fakat her ilaçta olduğu gibi bu ilaç da bazı insanlarda bu hastalık için sonuç vermemiştir. İşte bu mükemmel ilacın kendi bünyesinde işe yaramadığını gören bir insan çıkıp, hakikatte doktorun bu ilacı yaparken kullandığı terkinin içindeki bir maddenin, aslında onların anladığı şey olmadığı, dolayısıyla terkibe katılan bu madde yerine, o madde katıldığında ilacın işe yarayacağını ve hatta ilacı yapan hekimin maksadının da bu olduğunu söylemiş ve ilacın terkinini değiştirmiştir. Bu yeni terkip, insanlarda diğer yeni bir hastalığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durumda başka biri gelip bu terkinin işe yaramadığını görüp, onun içine başka bir maddenin katılması gerektiğini söyleyerek terkibi yeniden değiştirmiş. Bu kez de bir önceki hastalığa ek olarak üçüncü bir hastalık ortaya çıkmış. Haliyle yapılan hiçbir müdahale, hastalığın tedavisinde işe yaramadığı gibi yeni hastalıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla ilaçtan elde edilmesi gereken fayda hâsıl olmamıştır.⁴¹

2.5. Tevile Konu Olması İtibariyle Metinler

Müslümanlar bütün lafızların tevil edilmemesi gerektiği hususunda olduğu gibi, bütün metinlerin zahiri anlamlarının anlaşılmasında da fikir birliğine varmışlardır. İhtilaf hangi metnin tevil edilip, hangisinin görünen anlamının alınacağı hususuna dairdir. Nitekim kimisinin tevil edilmesi gerektiğini düşündüğü ve tevil ettiği lafzı, kimisi görünen anlamının tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁴²

İbn Rüşd tevile konu olan metni üçe ayırır: Birincisi dinin temel ilkelerine dair olan meselelerdir ki bunları tevil etmek küfürdür. Yani bu ilk sınıf için metni zahiri anlamından koparıp mecazi anlamına götürmek caiz değildir.⁴³ İkincisi bu ilkelerin teferruatına dahil olan hususlardır ki bunları tevil etmek bidattir. Üçüncü olarak birtakım zahir ifadeler vardır ki kanıtlama ehli için bunların zahirini almak küfürken, kanıtlama ehlinde olmayanlar için onun tevilini yapmak küfürdür.⁴⁴ Bu üçüncü tür ifadelerin nedeni, insanların farklı düzeylerdeki varlık kavrayışlarıdır. Bu hususta İbn Rüşd, Gazâlî’nin taksimini yaptığı bu varlık basamakla-

39 İbn Rüşd, *el-Kesf an Minhâci’l-Edille*, 193.

40 İbn Rüşd, *el-Kesf an Minhâci’l-Edille*, 194.

41 İbn Rüşd, *el-Kesf an Minhâci’l-Edille*, 194.

42 İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 34.

43 İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 43.

44 İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 44.

rından, sıralı olarak, tecrübe edebildikleri varlık sınıfına kadar onlara dair hakikatleri kavrayabileceklerini söyler. Şöyle ki kendisinde sadece görülebilir ve duyulabilir varlıkları kavramaktan başka zihni bir yeterlilik olmayan bir insanın daha üst seviyedeki bir varlık ve onun bilgisiyle hakikati ifade etmeye çalışmak mümkün değildir. Yapılması gereken bunun aksidir yani üst seviyedeki bir varlık eğer kendisi için tecrübe edilemeyecek bir alanı oluşturuyorsa bu insan için yapılması gereken bu varlığı, onun anlayabildiği düzeydeki varlık şekline ve onun ifadelerine çevirmektir. Gazalî'nin varlık taksimi beş mertebeye ayrılır ki insanların her biri bu mertebelerin hepsini kavrayabilir durumda değildir. Öyle ki kimisi bunların sadece tek bir tanesinde bulunan varlıklardan başkasını kavrayamaz. İşte bu yüzden bunlardan herhangi biri ile Hz. Peygamberi tasdik etmek onu yalanlamamak anlamına gelir ki bu da onları tekfir etmenin önündeki engeldir. İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu varlık taksiminin isabetli olduğunu ve bu taksimin bilindiği ve buna göre davranıldığı takdirde insanların birbirlerini tekfir etmeyeceklerini söyler.

İbn Rüşd, ifadeleri tevil edilebilirliği yönünden genel itibarla inceledikten sonra, ifadelerin neden bu şekilde çeşitlendiğini ve bunların yapısal farklılıklarını izaha geçer. Buna göre metinler anlatılmak istenen şeyin doğrudan sunulduğu ve insanlara anlatılmak istenen şeyin doğrudan sunulduğu takdirde onların anlayamayacağı ya da yanlış anlayacağı nedeniyle o şeyin misalinin sunulduğu metinler olarak ikiye ayrılır. O, *Faslu'l-Makal*'de bu ifadelerin oluştuğu öncüllerin kesinlik yönünden incelenmesini de bu taksime dâhil eder. Bu konuda İbn Rüşd'ün *el-Keşf*'te yaptığı tasnif, öncüllerin kesinlik yönüyle incelenmeyip, ifadelerin sadece misal olup olmadığı ve misal olduğunun bilinip bilinmemesi yönüyle incelenmesi açısından *Faslu'l-Makal*'deki tasnifinden ayrılır.

Buna göre ifadeler öncelikle ikiye ayrılır. Birincisi anlaşılman mana ile kastedilen mananın aynı olduğu bölümdür. Bunda söylenen ile kastedilen arasında bir ayrım yoktur. Dolayısıyla teville gerek yoktur. Bu tür metinlerde yapılması gereken, görünen anlamın alınmasıdır. İkinci tür ifadelerde görünen anlamla kastedilen anlam farklıdır. Bu ifadeler kendi içinde ifadelerin misal olduğunun bilinip bilinmemesi, neyin misali olduğunun bilinip bilinmemesi yönüyle dörde ayrılır. Bunların birincisinde mananın kendisi değil misali verilmiştir, fakat verilen misalden kastedilen manayı çıkarmak zordur ve uğraş gerektirir. İkincisinde görünen mananın, kastedilen mananın misali olduğu ve niçin misal olduğu kolayca bilinir. Yani ilkindeki gibi misalden kastedileni çıkarmak zor değildir. Üçüncüsünde ortaya koyulan mananın bir misal olduğu kolayca bilinir, fakat niçin misal olduğu kolay bir şekilde bilinmez. Dördüncüsünde ortaya koyulan şeyin misal olduğu zorlukla bilinir, fakat misal olduğu tespit edildikten sonra neyin misali olduğu kolaylıkla bilinir.⁴⁵

Mananın misalle açıklanmaya çalışıldığı bu dört maddenin ilkinde tevil yapmak ilimde derinleşenlere aittir. Cumhur için bunları tevil etmek caiz olmaz. İkincisi her yönüyle açık olandır. Bunu tevil etmek gereklidir. Üçüncüsünde misal ile ne anlatılmak istendiği yani neye misal olduğu kolayca bilinmez. Zaten bu ifadelerden murat, insanların ruhlarını doğru yönde harekete geçirmektir. Dolayısıyla bunları havas veya ulema-dan başkasının tevili caiz olmaz. Bu konuları, ehil olmadığı halde anlamaya çalışanlara, bunların müteşabih olduğu ve ancak ilimde derinleşenlere açık olduğu şeklinde ayetle cevap verilmelidir. Ya da bu misal, onların bilgi seviyelerine uygun bir biçime aktarılır. İbn Rüşd bu işlemde, Gazâlî'nin ortaya koyduğu varlık tasnifinin uygulanmasının doğru yol olduğunu söyler. Buna göre varlıklar zatî, hissî, hayali, akli ve şibhî (benzer) olarak sınıflanır. Mevzubahis ifade söz konusu kişinin bu varlık alanlarından hangisini kavrayabilir düzeyde oldu-

45 İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 264.

ğuna göre, ona anlatılır. Ona uygun olan varlık seviyesinden başkasıyla ona izahta bulunmak, onun meseleyi anlamamasına neden olur. Dördüncüsü, ifadenin misal olduğu zorlukla bilinirken; bu bilindiğinde neyin misali olduğu kolayca bilinendir ki, bu çeşit ifadelerin tevili tartışılabilir. Bunların tevil edilmemesi şeriatın korunması açısından uygundur denilerek cevaz verilmeyebileceken; bunların tevilinin caiz olduğu da söylenebilir. Fakat bu çeşit ifadelerde bu zümre için tevilin mubah olduğuna hükmetmek değişik itikatların ve yolların doğmasına neden olmuştur.⁴⁶

İbn Rüşd teville konu olan ifadeleri ve tevil edilebilirliklerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, teville konu olan bu ifadeler arasında ayırım yapamayan ve tevilin kendileri için caiz olduğu insanları seçemeyenlerin gelişigüzel tevil yapmaları nedeniyle tevil yapan insanlar arasında, birbirlerini tekfir eden grupların ortaya çıktığını ifade eder. Bu da şeriatın maksadını bilmemek ve ona karşı gelmektir.⁴⁷

2.6. Tevilin Halka Açılması

Tevile dair herhangi bir şeyin, insanların ortak bilgilerine uzak olmasından dolayı yapılan tevil, halk şöyle dursun diyalektik seviyedeki insanlara bile açıklanmamalıdır. Bunun sebebi, ifadelerin sadece zahirini anlayabilecek olan insanlara bu zahirden başka bir anlamın olduğunu ve bu şekilde anlaması gerektiğini söylemek, onun yapısında bundan fazlasını anlamak olmadığı için, tevilin anlayamamasına ve zahiri anlamın da geçersiz kılınmasından dolayı, eğer bu husus dinin temel ilkeleri hususunda insanı küfre götürür.⁴⁸

Bu tevillerin açıklanması yasa koyucu olan Hz. Peygamberin gayesine de aykırıdır. Bu durum insanlarda bulunan bir hastalık için, mahir bir hekimin onlara geçerli bir tedavi yöntemi sunmasına –ki insanların tamamının doktor olup tedavi yöntem ve araçlarını bilmesi mümkün değildir- benzer. Doktor bu mükemmel tedaviyi ortaya koyduktan sonra doktor olduğunu iddia eden biri, doktorun ortaya koyduğu tedavi yönteminin aslında onların anladığı gibi olmadığını söylemiş ve bu insanları bu yöntemden uzaklaştırana kadar çalışmış ve insanlara hastalığın tedavisi için yeni bir yöntem sunmuştur. Hâlbuki insanlar önceki yöntemin geçersiz olduğunu kabul ettikleri halde yeni yöntemin ne söylediğini anlayamamışlar ve ne yapmaları gerektiğine karar verememişler. Hal böyle olunca kullandıkları mevcut tedavi yönteminden de olmuşlar. Tevili halka açıp insanlara, bu metinden anladığınız bu anlamı değil de, bunun ardında yer alan şu anlamı almalısınız diye teklifte bulunan insanlar, mahir doktorun insanlar için ortaya koyduğu geçerli tedavi yöntemini geçersiz kılıp, onlara anlamadıkları ve uygulamaları mümkün olmayan bir tedaviyi sunan sahte doktora benzer. Birisi insanların elinden sağlıklarını alırken, diğeri imanlarını alır. Biri dünyada mutsuzluk ve kötülüğün diğeriye ahiretteki bedbahtlığın nedeni olur. Burada mahir doktor yasayı koyan Hz. Peygamberdir. O, bütün insanlar için geçerli olan bir öğretim yöntemi ve yolu bulmuş ve insanları bununla hak dine davet etmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd bu benzetmenin şiirsel olmasından ziyade hakikati temsil ettiğini söyler. Nitekim doktor insanların beden sağlıklarını tamir ettiği gibi, Hz. Peygamber onların ruh sağlıklarını korumayı amaç edinmiştir ki bu insanların ebedi mutluluğu için zorunludur.⁴⁹

46 İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 265.

47 İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 266.

48 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 50.

49 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 51.

Bu benzetmeden anlaşılacağı üzere, insanlara doğru olsa bile, onların anlayamayacakları bir tevili açmak, onları amelde bulunmaktan alıkoyacağı için tehlikelidir. Hal böyle olunca, insanları doğru yoldan sapmalarının önüne geçmenin yolu, onların bu tevellere ulaşmalarını engellemektir.⁵⁰ Bu hataya düştüğü için İslâm ümmeti paramparça olmuş ve her biri kendi tevilinin doğru olduğunu, bu yolu tutmayanların küfürde olduğunu iddia etmiş ve birbirlerini tekfir etmişlerdir. Sonuçta da insanların birbirlerine karşı duydukları muhabbet ortadan kalkmış yerini kin ve nefret almıştır.⁵¹ Hâlbuki bu zümrelerin tuttıkları yol ne burhan ehlinin yoludur, ne de söyledikleri halka hitap eder. Çünkü halk için kapalı olan bu ifadelere dikkatlice bakıldığında kesinlikten de uzak olduğu görülür.⁵²

Onların hataya düşmelerin nedeni, akıl yürütme ve iman arasında tercih yapmak gerektiğini düşünmeleridir. Kim sadece iman etmek gerektiğini, kimiye sadece akıl yürütmelerle ilerleyebileceklerini düşünmüşler ve yanlış düşmüşlerdir. Bunların öğretmede ortak yöntemler olduğunu kavrayamamışlar ve Hz. Peygamberin maksadını anlayamamışlardır.⁵³ Eş'arîlerin ve diğer kelamcılarının gittiği yol, yasa koyucunun maksadına uygun değildir. Bu hususta takip edilmesi gereken yol Kuran-ı Kerim'in yoludur. Kuran-ı Kerim'de her üç seviyeden insanı da muhatap alan ifadeler vardır. Çoğunluğa göre bir ifade şekli hâkim olsa da, üst seviyedeki insanları gözetken ifadeler bulmak mümkündür. Dolayısıyla insanlara öğretim hususunda Kuran-ı Kerim'de gidilen yoldan daha iyi bir yol yoktur. Böyle olunca insanları en iyi şekilde hakka davet eden ve hiçbir insanı ihmal etmeyen bir yolla yapılan öğretim yönteminin bırakılıp farklı yollara sapılması ve ayet ve hadislerin gelişigüzel tevil edilmesi Kuran-ı Kerim'de takip edilen bu amacı ve bu amacın vereceği faydayı ortadan kaldırmış olur.⁵⁴ İbn Rüşd'e göre ilk neslin durumu böyledir. Onlar teville başvurmadan dini, hayatlarına tatbik etmişler ve üstün bir örnek teşkil etmişlerdir. Onlardan tevil ile meşgul olanları ise bu tevelleri insanların tamamına açıklamaktan sakınmışlardır. Sonraki gelen nesiller buna dikkat etmeyince ayrılıklar çoğalmış ve İslam ümmeti fikrî olarak birçok fırkaya ayrılmışlardır.⁵⁵ Yapılması gereken şey, dini metinlerde olabildiğince zahir anlamı takip etmek, bu mümkün olmadığında yani zahiri manayı anlamak mümkün olmadığında ise teville gitmektir. Bu ise yalnız kanıtlama ehli tarafından yapılmalıdır.⁵⁶

Sonuç

Araştırmamız sonucunda bu iki düşünürün din ile felsefe arasındaki ilişkiyi tespiti dair çalışmaları hususunda şu iki şeyi çok açık söylemek mümkündür: Birincisi bu konunun incelenmesinin Doğu'da olduğu gibi Endülüs'te de bir gelenek olduğudur. Nitekim her ne kadar incelemeye muhtaç olsa da İbn Bacce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eseriyle İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı arasında fikri bir bağ söz konusudur. Yine kadı ve fakih olan yani hem siyasi ve hem de dini bir figür olan dede İbn Rüşd torununa bu meseleye dair bir risaleyi miras bırakmıştır. İbn Tufeyl ve ardından da İbn Rüşd'ün çalışmaları bu geleneğin devamı mahiyetinde görülebilir. Bu meseleye dair yaptığımız ikinci tespit İbn Rüşd'ün bu meselenin çözümüne dair genel çerçeve açısından İbn Tufeyl'e borçlu olmasıdır. Fakat felsefenin meşrulaştırılması çabasında başta Gazâlî karşıtlığı,

50 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 52.

51 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 53.

52 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 53.

53 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 54.

54 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 54.

55 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 54.

56 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 55.

daha sonra İbn Sina ve kelam eleştirileri ortak olsa da İbn Tufeyl'in kapalı ve sembolik bir anlatı sunma stratejisine karşılık İbn Rüşd'ün meseleyi daha açık ve teorik seviyede ele alma gayreti, hem aralarındaki farkları hem de bazı klişelerin sorgulanması gerektiğini açığa çıkarır. Zira metinde yer yer ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün temellendirme sırasında kullandığı argümanların pek çoğunun malzeme veya yaklaşım bakımından Gazâlî'de bulunduğu söylenebilir ki İbn Rüşd'ün metinsel bakımdan Gazâlî ile mi, yoksa onun etkisi ile mi mücadele içinde olduğu ayrıca incelenmesi gereken bir husustur.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlähiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Bedevî, Abdurrahman. *Hay Bin Yakzan li'bn Tufeyl*. Kahire: Türesü'l-İnsaniyye, 1995.
- Birgül, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd'de Burhan*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Fahri, Macid. *İbn Rüşd: Feylesofu Kurtuba*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf*. Çeviren: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*. Çeviren: Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları 2019.
- İbn Rüşd. *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl Fî Takrîr mâ Beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-ittisâl*. Neşir, Terçüme ve İnceleme: Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhâci'l-Edille*. Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları 2009.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çeviren: Mehmet Dağ ve Kemal Işık, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- İbn Tufeyl. *Hay Bin Yakzan*. Neşreden: Alber Nasri Nadir, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1993.
- İbn Tufeyl. *Hay Bin Yakzan*. Çeviren: Babanzâde Reşîd, (Mihrâb dergisi 5-22 sayılarında tefrika edilmiştir) İstanbul: 1924.
- İbn Tufeyl. *Hayy Bin Yakzan*. Neşreden: Alber Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 13.07.2021**Kabul:** 25.09.2021**Atıf:** Türközü, S. Göksel ve Ahmet Kopar. "Günümüz Kore'sinde Budizm'in Etkileri," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 65-77.

Günümüz Kore'sinde Budizm'in Etkileri¹

S. Göksel Türközü²

ORCID: 0000-0003-2451-3241

Ahmet Kopar³

ORCID: 0000-0002-5401-1771

Öz

Tarih boyunca bütün inanç ve felsefi düşünceler insanoğlunu ve toplumları etkilemiştir. Özellikle Asya toplumlarını Budizm inancı/felsefesi yüzyıllar boyunca etkisi altında bırakmıştır. Budizm'in etkilediği toplumların başlarında gelen milletlerden biri ise Kore'dir. Budizm, Üç krallık döneminde Kore'ye Çin'den gelmiş ve Çin'de yaygın olan Mahayana Budizm'i Koreliler tarafından benimsenmiştir. Zamanla Korelilere has ritüeller, kültürel etkiler ve siyasi gelişmeler ile Kore'ye özgü bir Kore Budizm'i de gelişmiş, akabinde birçok mezhep de ortaya çıkmıştır. Günümüz Kore toplumunda Budistler tarafından kurulan yardımlaşma örgütleri sayesinde Kore Budizm'i yurtdışında sempati ile karşılanırsa da ülke içinde Budizm'e bir inançtan daha çok, kültürel bir miras olarak bakılmaya başlanmıştır. Tarihsel süreç boyunca Budizm inancı/felsefesi Koreliler için her dönem farklı bir anlam taşımıştır. Bir dönem Budizm, Koreliler için önemli bir din iken, başka bir dönem devlet tarafından unutturulmaya çalışılmış bir düşünce hâline gelmiştir. Bu çalışmada Budizm'in Kore topraklarına ilk girişinden başlayarak günümüze kadar uzanan tarihsel süreçte Budizm'in Koreliler üzerindeki etkileri konu alınmıştır. Ayrıca günümüz Kore'sinde hâlâ görülmekte olan Budizm'in etkileri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Budizm, Kore Budizm'i, Kore, Kore Kültürü, Kore Felsefesi, Mahayana.

Influences of Buddhism in Present-day Korea

Abstract

Throughout history, all beliefs and philosophical ideas have affected human beings and societies. Especially Buddhism philosophy has influenced Asian societies for centuries. Korea is one of those nations which influenced by Buddhism mostly. Buddhism came to Korea from China during the Three Kingdoms period, and Mahayana Buddhism, which was common in China, was adopted by Koreans. As time passed, the cultural and politics factors caused to emergence of indigenous Buddhism of Korea and many sects. In this study, the effect of Buddhism on Koreans has been examined, from the first time Buddhism came to Korea to present day. In this study, the effects of Buddhism, which is still seen in today's Korea, were examined.

Keywords: Buddhism, Korean Buddhism, Korea, Culture of Korea, Philosophy of Korea, Mahayana.

1 This work was supported by the Core University Program for Korean Studies through the Ministry of Education of the Republic of Korea, the Korea Studies Promotion Service of the Academy of Korean Studies (AKS-2019-OLU-2250002)

2 Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı. sgturkozu@erciyes.edu.tr

3 Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı. ahmetckopar@gmail.com

Giriş

M.Ö. VI. yüzyılda Hindistan'ın Kuzeyinde doğmuş olan Budizm'in günümüzde bir din mi yoksa bir felsefe mi olduğu hâlâ tartışma konusudur. Fakat Budizm, özellikle Doğu Asya topluluklarını kültürel ve siyasal olarak oldukça etkilemiş, hatta değer yargılarının şekillenmesine neden olmuş bir inanç sistemidir. Budizm'i bir din olarak kabul ederek onu benimseyen milletler arasında Kore de bulunmaktadır.

Budizm, Kore toplumunun ve Kore kültürünün şekillenmesinde en büyük etkenlerden biri olmuştur. Üç Krallık döneminde Kore topraklarına ayak basan Budizm inancı, yüzyıllar boyunca Korelilerin hayatlarında yer alarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bir inanç, bir din olarak düşündüğümüzde Budizm, tarihin belirli dönemlerinde Kore toplumunun dini, Budizm'i bir felsefe olarak düşündüğümüzde ise Kore toplumunun düşünce yapısını ve kültürünü şekillendiren bir düşünce sistemi olduğunu söyleyebiliriz. Korelileri büyük ölçüde etkileyen Budizm, sadece etkileyen taraf olmamış, aynı zamanda etkilenen taraf da olmuştur. Kore kültürü ve Kore toplumunun sosyal yaşantısının etkisi ile Kore Budizm'i denilen bazı özellikleri ile örneğin; Budizm inancında olmayan "törenlerde dans etme" gibi ritüellerin Kore Budizm'inde bulunması ve tarihsel süreçte siyasî nedenler ile Budist tapınaklarına verilen ayrıcalıklar veyahut tam tersi getirilen kısıtlamalar sonucunda da Kore Budizm'i içerisinde çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu da Kore kültürü ve Kore tarihinde yaşanan siyasî değişikliklerin Budizm'e olan etkisi ile Kore'de Budizm inancında değişiklikler yaşanmasına neden olmuştur. Tarihsel süreç boyunca Budizm inancı her dönem Kore toplumunda farklı bir anlam taşımıştır. Bir dönem Budizm inancı Koreliler için çok değerli ve önemli bir konumda iken başka bir dönem onu yok etmek için devletin politika ürettiği bir düşünce konumuna da gelmiştir.

Bu çalışmada Budizm'in Kore'ye girişiyle başlayarak günümüze kadar uzanan tarihsel süreçte Budizm'in Koreliler üzerindeki etkileri ve günümüz "modern Kore toplumunda Budizm" konusu ele alınmıştır. Budizm ve Kore ilişkisine değinmeden önce kısaca Budizm'den bahsetmek faydalı olacaktır.

1. Budizm'e Genel Bir Bakış

Budizm, M.Ö. VI. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkmış bir dindir. Kurucusu M.Ö. 563-483 yılları arasında Kuzey Hindistan'da yaşamış olan Siddharta Gautama Buda'dır. Asıl adı Siddharta, aile adı ise Gautama'dır. "Aydınlanmış, uyanmış" anlamına gelen "Buda" sonradan kendisine verilmiş lakaptır. Buda, Kuzey Hindistan'da bulunan (Günümüz Nepal Bölgesi) Sakya Devletini idare eden konsül üyelerinden Suddhadana ile eşi Mahamaya'nın oğlu olarak dünyaya gelmiştir.⁴

Budizm inancının doğuşunun hikâyesi özetle şu şekildedir:

Siddharta, saray hayatında hiçbir acı ve dert görmeden hayatın gerçekliğinden dış dünyadan bihaber şekilde yaşamıştır. Bir gün saraydan dışarı çıktığı ilk gün bir ihtiyara, ikinci gün bir hastaya, üçüncü gün ise bir cenazeye ve dördüncü günde de bir dilenci keşişe rastlamıştı. Hayatın güzelliklerden ibaret olmadığını anlayan Siddharta, 29 yaşında iken bir gece vakti atına binerek sarayı terk etmiş ve bir ormana varmış. Üze-

⁴ İbrahim Ethem Karataş, "Budizm'de Tanrı Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme," *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 13, (Mart 2015): 86.

rindeki mücevherleri çıkarıp mücevherlerini uşağına vermiş ve onu geri göndermiştir. Saçlarını kökünden keserek suya atmış ve oradan geçmekte olan bir gezginci rahip ile elbiselerini değiştirmiştir.⁵ Siddharta vardığı bu ormanda 6 yıl boyunca çileli bir hayat sürmüş, fakat böyle ıstıraplarla dolu bir yaşam sürmenin de insanı kurtuluşa götürmeyeceğini anlamıştır. Bu çileli hayatından sonra Bodhi diye adlandırılan bir incir ağacının altında düşünmeye başlar⁶ ve günler boyunca bu ağacın altında düşündükten sonra aydınlanır, Sanskritçede aydınlanmış, uyanmış anlamına gelen Buddha adını alır. Aydınlandıktan sonra pratik bir ahlak ve basit hayatî prensiplere⁷ dayalı olan öğretilerini anlatmış, böylece Budizm inancı doğmuştur.

Buda'nın aydınlanmaya ulaştıktan sonraki ilk öğretisi ise “Dört Yüce Gerçek (사성제/四聖諦)” olmuştur. Budizm'in temelini oluşturan bu öğretiyi özetle şu şekildedir:

- 1) Hayat acı ve ıstırapla doludur. Acı ve ıstırap dünyevi oluşun temel özelliğidir.
- 2) Acı ve sıkıntıların nedeni arzulardır.
- 3) Acı ve sıkıntıları sona erdirmek, arzu ve isteklerden vazgeçmeye bağlıdır.
- 4) Arzu ve isteklerin üstesinden gelmek de “Sekiz Dilimli Yol”u izlemekle mümkündür.⁸

“Sekiz Dilimli Yol(팔정도/八正道)” ise doğru anlayış, doğru niyet, doğru konuşma, doğru davranış, doğru geçim, doğru çaba, doğru düşünce ve doğru konsantrasyondur.⁹ Budizm'de Üç Hazine/Üç Mücevher anlamına gelen “Triratna”ya iman edilir. Bunlar: Buda, Dharma (öğreti/yasa) ve Sangha (rahip teşkilatı)'dır.¹⁰ Buda, oluşturduğu inanç sisteminde tanrıya yer vermemiştir.

Hemen hemen her inançta olduğu gibi Budizm inancında da zaman geçtikçe mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu mezhepler arasındaki en önemli ikisi, Mahayana ve Hinayana'dır. Kelime anlamı olarak Hinayana “Küçük araba”, Mahayana ise “Büyük araba” anlamına gelmektedir.¹¹ Bir başka kaynakta ise bu mezheplerden şu şekilde bahsedilmektedir:

Budistlere göre, şu yaşamakta olduğumuz hayat bir “Sel”dir. Bu “Hayat Seli”ni geçmek, bu “Hayat Seli”nden kurtulmak için, insanın sığınacağı bir taşıt aracı, bir gemi gerekmektedir. Bu araca Sanskritçe Yana deniyor. Bu Yana, eğer büyük olursa, Mahayana, yani “Ulug Kölüngü”, Büyük Gemi, Büyük Tekne adını alır; eğer küçük olursa, Hinayana, yani “Kiçig Kölüngü”, Küçük Gemi, Küçük Tekne adını alır. Burada geçen “Bü-

5 Ahmet Güç ve Ekrem Sert, “Budizm'de Dört Temel Gerçek, Sekiz Dilimli Yol ve Nirvana,” *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 12, (Haziran 2020): 8.

6 Bilal Metin, “Budizm İnancının Türk Devletleri Üzerindeki Etkisi,” *Anasay* 6, (Kasım 2018): 66.

7 A. Ranjan Mohapatra, “Philosophy of Religion an Approach to World,” çev. Hidayet Işık, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, (Mayıs 2003): 170.

8 Aliya Şarafullina, “Budizm'de ve Tibet Budizm'inde İnanç Esasları” (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2013), 21-22.

9 Şevket Özcan, “İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme,” *Dini Araştırmalar* 19, (Haziran 2016): 203.

10 Hüsametdin Karataş, “Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci,” *Dini Araştırmalar* 16, (Haziran 2013): 135.

11 Mohapatra, “Philosophy of Religion an Approach to World,” 175.

yük” ve “Küçük” sıfatları bir hacim değil, kurtarılacak olan toplumun bütünü ile kurtarılacak olan tek ferdi göstermektedir.¹²

Bu mezheplerin isimlerinin kelime anlamları aslında bu mezheplerin düşüncelerini ortaya koymaktadır.

“Küçük tekne”, “küçük araba” veyahut “küçük araç” olarak adlandırılan Hinayana Budizm’i Theravada olarak da bilinmektedir. Theravada en eski Budist okulu ve en eski Buda öğretilerinin ilkeleri üzerine kurulmuştur. Hinayana Budizm’i insanın Nirvana’ya ulaşabilmesi için bireyin kendi başına çabalaması gerektiği düşüncesine sahiptir. Hinayana Budizm’inde tanrısal varlıklar bulunmaz ve Buda tanrılaştırılmaz, onun öğretileri ile Nirvana’ya ulaşmaya çalışılır.

“Büyük tekne”, “büyük araba” veyahut “büyük araç” denilen Mahayana Budizm’inde birçok ritüel ve tanrılar, tanrısal varlıklar bulunmaktadır. Mahayana Budizm’in Hinayana Budizm’inden ayrıldığı en büyük noktalardan biri ise Nirvana’ya ulaşma yöntemidir. Bu mezhepte Nirvana’ya ulaşmanın kolay olmamasından dolayı Nirvana’ya ulaşmaya yaklaşmış, fakat kendi isteği ile Nirvana’ya ulaşmayanların yani ‘Bodhisattva’ların başkalarına da yardım etmesinin gerektiğini savunur. Koreliler de toplumsal yapısı gereği birçok Doğu Asya ülkesi gibi Budizm inancında Büyük tekneye (Mahayana) binmeyi tercih etmişlerdir. Mahayana Budizm’i Kore’nin eski inancı olan Şamanizm ile karışmıştır. Mahayana Budizm’inin Kore Kültürü ve Şamanizm inancı ile karışmasıyla Kore Budizm’i ortaya çıkmıştır. Örnek verecek olursak: Budizm’e inanan diğer ülkelerden farklı olarak Kore Budizm’inde ayin sırasında dans edilebilir. Bu dans ritüeli, Budizm ve Şamanizm inançlarının birbiriyle harmanlanmasıyla ortaya çıkmıştır.

2. Kore Tarihinde Mahayana Budizm’i

Kore halkı, Budizm inancından olumlu ve olumsuz olarak en çok etkilenen milletlerden biri olmuştur. Budizm inancı Kore toplumunun düşünce yapısının, kültürünün ve yaşayış biçiminin şekillenmesinde en büyük etkenlerden biri olmuştur. Fakat bu etki tek taraflı değil, karşılıklı bir şekilde yaşanmıştır. Yani Budizm inancı Korelileri nasıl etkiledi ise Koreliler de bu inanca kendi kültürlerini aktararak “Kore Budizm’i” denilen bir Budist inancı sistemi oluşturmuşlardır. “Budizm’e Genel Bir Bakış” başlığı altında da bahsettiğimiz gibi Budizm inancının iki önemli mezhebenden birisi “Mahayana” mezhebi idi. Mahayana mezhebini kabul eden diğer Doğu Asya ülkeleri gibi Kore de Mahayana mezhebine tâbi olmuştur. Koreliler, Mahayana mezhebine Desıng (대승) demektedirler.

Budizm inancı/felsefesi Kore yarımadasına geldiği sıralarda Koreliler, “Üç Krallık”¹³ dedikleri dönemi yaşamaktaydılar. Bu krallıklar arasında Budizm ile ilk karşılaşan krallık Goguryıo (고구려) krallığı olmuştur. Samguk Sagi¹⁴’ye göre *Eski Qin*¹⁵ devletinin hükümdarı Fu Jian’ın 372 yılında Goguryıo kralı Sosurim (소수림왕/小獸林王)’e gönderdiği elçi heyetinin içinde Sundo (순도/順道) adında Budist bir keşiş de bulunuyordu. 2

12 Mübahat Türker Küyel, “İki Gemi Türü,” *Erdem* 5, (Mayıs 1986): 338.

13 Üç Krallık Dönemi (삼국시대/三國時代); Şilla (신라/新羅), Bekçe (백제/百濟) ve Goguryıo (고구려/高句麗) adlı Kore krallıklarından oluşmaktadır. Bu dönem üç krallık içinde en son kurulan Bekçe Krallığının tarih sahnesine çıktığı M.Ö. 18 yılından Şilla’nın diğer iki krallığı yıktığı 668 yılına kadar sürmüştür.

14 Kim Buşık (김부식/金富軾) tarafından 1145 yılında Goryıo (고려/高麗) devleti döneminde yazılmış bir tarih kitabıdır.

15 Bu devletin asıl adı Qin (진/秦) dir. Fakat aynı isim ile milattan önce kurulup yine milattan önce 206 yılında yıkılmış başka bir Qin (진/秦) devleti olduğu için bu devlet 2. Qin devleti veya eski Qin devleti (전진/前秦/Former Qin) olarak anılmaktadır. 2. Qin devleti 351 yılından 394 yılına kadar varlığını sürdürmüştür.

yıl sonra Ado (아도/阿道) adında başka bir keşiş daha geldi. Sonraki sene (375) Çomunsa Tapınağı (초문사/肖門寺) ve İbullansa Tapınağı (이불란사/伊弗蘭寺) 'nın inşasına başladılar.¹⁶ Samguk Sagi'deki bu kayıttan da anlaşılacağı gibi Budizm, Çin vasıtası ile Kore topraklarına ulaşmıştır ve inşasına başlanmış olan tapınaklar ise Korelilerin ilk Budist tapınakları olmuştur.

Goguryio'dan sonra diğer bir Kore krallığı olan Bekce (백제) krallığı da Budizm'i kabul etmiştir. 384 yılında Kral Çimnyu (침류왕/枕流王) döneminde Doğu Jin¹⁷ devletinden gelen Hintli Budist Marananta (마라난타/摩羅難陀) ile Bekçe topraklarında yayılmaya başlamıştır. Kayıtlarda bu keşişin gelmesine kralın çok memnun olduğu ve sevindiği yazmaktadır.¹⁸

Budizm'i Kore kültürü ile harmanlayan krallık ise Şilla'dır. Bu devlet, diğer iki krallıktan yüzyıl sonra Budizm ile tanışmıştır. Goguryio ve Bekce başka ülkelerin tesiri ve aracılığı ile Budizm ile tanışmışlardı, fakat Şilla krallığı Budizm inancını Goguryio sayesinde tanımıştır. Belli aralıklar ile birkaç Budist keşiş Şilla topraklarını ziyaret edip Budizm'i tanıtmış olsa da Şilla'nın resmî dini olarak kabul edilmesi Kral Cinhing (진흥왕/眞興王)¹⁹ döneminde olmuştur. Şilla, Budizm'i resmî din olarak kabul ettikten sonra Palgvanhö (팔관회/八關會)²⁰, Yiondinghō (연등회/燃燈會)²¹ gibi önemli festivaller oluşturup Budizm için önemli olan günleri kendi bayramları hâline getirdiler. Kore'ye özgü Ulusal Budizm (호국불교護國佛敎) denilen bir Budizm felsefesi oluşturdular. Kore'nin elit askerî birlik sistemi Hvaranğdo (화랑도/花郎徒)²² da bu felsefeden yola çıkılarak oluşturulmuştur.²³ Bu felsefe kısaca, devlet tehlikeli bir duruma düştüğünde yani düşmanlar vatan topraklarına saldırdığında gerekirse topraklarını silah kullanarak savunmayı kabul eder.

Üç krallık dönemi Şilla'nın Tang hanedanı ile birlikte diğer iki Kore krallığını yıkması ile son bulmuştur. Goguryio yıkılmadan önce Taoizm inancını benimsemeye başlamıştı. Şilla krallığı, artık Birleşik Şilla krallığı (통일신라) olmuş ve bu yeni krallığın da resmî dini Budizm olarak devam etmiştir. İç karışıklık ve savaşlar yüzünden yaşanan kaos ortamı Goryo (고려/高麗,) devletinin kurulması ile son bulmuştur.

Goryo devleti Şilla'nın oluşturduğu Budizm felsefesi olduğu gibi devam ettirmiş ve Budizm'in Kore halkı üzerindeki etkisini arttırmıştır. Goryo'nun kurulmasını Buda'nın sağladığını, onun yardımı ile Goryo'nun var olduğunu düşünmüşlerdir. Bu yüzden diğer krallıklardan daha çok Budizm'e önem vermişlerdir. Budizm'in Goryo topraklarında önemli bir yere sahip olması sonucunda Goryo halkının çoğu Budist keşiş

16 Kim Buşık(김부식), *Samguk Sagi*(삼국사기), çev. Şin Hoyiol. (신호열) (동서문화사, 1977), 359.

17 Doğu Jin devleti (동진/東晉) İmparator Yuan (진원제/晉元帝) tarafından 317 yılında kurulmuştur. Bu devlet varlığını 420 yılına kadar sürdürmüştür

18 Yun Sevon (윤세원), "Impact of Buddhism on Viewpoint of State among Korean People," *Incheon National University Journal for the Study of Korean Buddhist History (JSKBH)* 7, (Ağustos 2015): 18.

19 Kral Cinhing (진흥왕/眞興王): 534-576 yılları arasında yaşamış 540-576 yıllarında saltanat sürmüş Şilla (신라/新羅) krallığının 24. Kralıdır.

20 Palgvanhö (팔관회/八關會): Bu festivalde, toprak tanrısı gökyüzü tanrısı gibi tanrılara adaklar adayıp ülke ve hanedan için ferahlık dilenir.

21 Yeondeunghoe (연등회/燃燈會) Bu festival ay takvimine göre 4. ayın 8'inde yani Buda'nın doğum gününde kutlanılır. Lotus çiçeğinin aydınlanması anlamına geldiği için bu festival çeşitli ışık ve kandillerin aydınlatılmasıyla kutlanılır.

22 Hvaranğdo (화랑도/花郎徒): "Genç Çiçek Birliği" anlamını taşıyan Hvaranğdo, Şilla'nın asilzade genç erkeklerinden oluşan toplumsal bir organizasyondur. Ayrıca Hvaranğdo, Şilla'nın merkezi idari sistemini güçlendirmek ve ufku açık, kabiliyetli gençler yetiştirerek üç krallığın birleştirilmesinde büyük rol oynamıştır. Lee Jung Hye, "Hwarangdo ve Kadın," *Kare* 7, (Ağustos 2019): 61.

23 Yun, "Impact of Buddhism on Viewpoint of State among Korean People," 31.

olmak istemiştir. Bunun için Goryo devleti Sınggva (승과/僧科) denilen Budist olma sınav sistemini kurmuştur.²⁴ Budistlere'e yapılan toleranslar ve edindikleri kazançlar sonrasında Budistler tabiri caiz ise yoldan çıkmışlardı. Bunlardan birine örnek vermemiz gerekirse Şindon (신돈)²⁵adındaki Budist'in Goryo hükümdarı Gongmin (공민왕)'a olan yakınlığını kullanarak ülkeyi kargaşaya sürüklemesidir. Öyle ki Şindon'un yani bir Budist keşişin ülkeyi kargaşaya sürüklediğini dönemin siyasetçisi ve edebiyatçısı olan İcono (이존오)'nun yazmış olduğu eserde görmekteyiz.²⁶ Eserinde Şindon (신돈)'u bir buluta Kralı ise güneşe benzetmiş ve bulutun güneşin önünü kapatarak ışık saçmasını engellediğini söylemiştir. Yani Budist bir keşiş olan Şindon'u Kral ile halkın arasına giren bir engel olduğunu söylemiştir. Goryo'nun son dönemlerinde yazılan bu eserde bile Budizm'in Goryo'nun son dönemlerinde nasıl yolundan çıktığını görebiliriz. Budistlerin inançlarına ters düşen hareketleri ve elde ettiği kazançlar Goryo hanedanının yıkılmasının nedenlerinden biri olmuştur.

Coson devleti, Goryo hanedanına karşı yapılan ayaklanma ve Konfüçyanistlerin destekleri ile kurulmuş bir devlettir. Cıong Docion (정도전/鄭道傳) gibi önemli Konfüçyanist âlim ve siyasetçilerin desteği ile Goryo'nun generali olan İsonggye (이성계/姓成桂)'nin tahta geçmesi ile Coson hanedanı dönemi başlamıştır. Bu dönem, Budizm'e inanlar için tam bir felaket dönemidir. Goryo'nun kuruluşunda Budizm nasıl yüceltiliyse Konfüçyüçülük de Coson döneminde yüceltilmiştir. Bu dönemde Sunğyuiogbul (승유억불/崇儒抑佛) politikası izlenmiştir. Bu politikaya göre Budistlerin saraya ve şehre giriş çıkışları yasaklanmış, Budist olma sınavı kaldırılmıştır. Gyıongcu (경주/慶州) bölgesindeki Bronz Buda heykeli eritilerek elde edilen bronz ile kılıç, mızrak gibi âlet edevat yapılmıştır. Kuruluş döneminde Budistlere yaptırımlar uygulanmış, Kral Seco (세조왕/世宗王) döneminde Budistlere karşı daha ılımlı politika izlenmiş, Gangyionğdogam (간경도감/刊經都監)²⁷ denilen Budizm yazıtlarının Hangıl (한글)²⁸ yani Kore alfabesi ile yazılması için kurum kurulmuştur. Kral Sejo'dan sonra Budistler belli bir süre daha rahat yaşasalar da Coson hanedanı, Sunğyuiogbul politikasını uygulamayı devam ettirerek Budistlere zor bir hayat sürdürmüştür. 1592 yılında Imcin Savaşı (인진왜란/壬辰倭亂) patlak vermiş Japon ordusu 20 gün içinde başkenti zapt etmiş, Coson topraklarında hakimiyet sağlamıştı. Budistler Coson hanedanının onlara karşı uyguladıkları yaptırımlara rağmen bir direniş hareketi başlatıp Japon ordusuna karşı savaşmışlardır.²⁹ İkinci sınıf insan muamelesi görmelerine rağmen topraklarını savunmaları Şilla döneminde oluşturulan Ulusal Budizm felsefesinden kaynaklanmaktadır. Bu savaşın sonunda Coson hanedanı Budistlerin göstermiş oldukları başarıdan dolayı güçlenmelerinden çekinerek Budistlere yaptırım uygulamaya devam etmiştir. Yaptıkları bu yaptırımlar yüzünden ileride Japonya'nın Kore'yi işgal ettiği dönemde bazı Budistlerin Japon yanlısı politika izlemelerine neden olacaktır. Japon sömürge döne-

24 Kim Congin (김종인), “한국불교 내셔널리즘의 역사와 평가,” 불교평론 erişim 1 Eylül 2016, <http://www.budreview.com/news/articleView.html?idxno=1568>

25 1323-1371 yılları arasında yaşamış Budist bir keşiş ve siyasetçidir.

26 İcono (이존오) Goryo'nun son dönemlerinde yaşamış siyasetçi ve edebiyatçısıdır. Şindon (신돈)'u halk ile kral arasına giren bir buluta(engele) benzettiği eserin orijinali ve Türkçe çevirisi aşağıdaki gibidir;

구름이 無心(무심)탄 말이 아마도 虛浪(허랑)하다.

Bulutun hiçbir amacı olmadan boş boş dolaştığı, tam bir yalandır.

中天(중천)에 떠 이서 任意(임의)로 다니면서

Büyük gökyüzünde istediği gibi dolaşarak
구태야 光明(광명)한 날빛을 따라가며 답나니.

Parlak güneşin önünü kapatmaktadır.

27 Gangyionğdogam (간경도감/刊經都監): Cosion'un ilk dönemlerinde Budist metinlerin yeni Kore alfabesi olan Hangıl ile yeniden yazılması için kurulmuş bir kurumdur. 1461 yılından 1471 yılına kadar yaklaşık 11 yıl varlığını sürdüren bu kurum Kral Sıongcong (성종왕/成宗王) döneminde kapatılmıştır.

28 Kore alfabesidir. 1443 yılında Kral Secong (왕세종/世宗王) tarafından yaptırılmıştır.

29 Cıong Çiongu (정천구), “Buddhism and Korean State,” *Korean Association of Korean Thought* 3, sayı: 2 (Aralık 2009): 75.

minde³⁰ bazı Budistler artık Coson topraklarında yaşamaktansa Japonlar altında özgürce yaşarız düşüncesi ile Japon yanlısı faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bazı Koreli Budistler Çin-Japonya³¹ savaşında Japonlara destek için halktan para toplamıştır. Japon yanlısı kurumlar kurmuşlardır. Bunun yanı sıra yönetimi elinde bulunduran Japonlar ve Japon yanlılarının Budizm ile alâkasız veya Japon Budistleri tapınak liderleri olarak atamaları sonucunda Kore Budizm'inde ikilemler ortaya çıkmış, evliliğin ve saç uzatmanın serbest olduğu yeni bir mezhep olan Deçiosıng (대처승/帶妻僧) mezhebi ortaya çıkmıştır. 1994 yılında Kore Budizm Örgütü (한국불교종단), Budizm'de devrim yapılmasını savunarak Dünya'da yeni bir Budizm oluşturmayı amaçlamıştır.³²

3. Modern Kore'de Budizm

Eski zamanlardan beri Koreliler Budizm inancı ve kültürüyle iç içe yaşamışlardır. Bir inanç olarak Budizm, günümüzde Kore toplumunda zayıflamış olsa da Modern Kore toplumunun günlük yaşamında, eğitiminde vb. birçok alanda etkisini hâlen sürdürmektedir.

2011 yılında The Buddhist Review (불교평론)'in Güney Kore'de düzenlediği “Koreliler için Budizm nedir?” konulu sempozyumda, Korelilerin günlük yaşamlarında Budizm'in yerinden bahsedilmiştir. Sempozyum katılımcıları arasındaki Seul Üniversitesi Felsefe Bölümü profesörü Co Insu (조은수) yaptığı konuşmasında “Modernleşme sonrasında Kore toplumu Batılılaşmış, Batı dini Kore'nin din haritasındaki yerini gitgide genişleterek Korelilerin değer yargılarını şekillendirmiştir.....Budizm'in yeri (Korelilerin hayatında) gitgide belli belirsiz bir hâle gelmiştir.”³³ diyerek, günümüz Kore toplumunda Budizm'in etkisinin azaldığına ve batı dini diye bahsettiği Hristiyanlığın, Kore toplumunun değer yargılarının yeniden şekillenmesine neden olduğuna değinmiştir.

Budistler tarafından kurulan yardım kuruluşları ve örgütleri hem Budizm inancını sevdirmek hem de insanlara yardım etmek amacı ile günümüzde hem Kore'de hem de Kore Budizm'ini tanıtmak amacı ile yurtdışında faaliyetler göstermektedirler. Bu yardım kuruluşlarından bir tanesi Cionğto Topluluğu (정토회)'dur.

Budist Keşiş Biobnyun (법륜) tarafından kurulan Cionğto Topluluğu (정토회)'nun “Saf bir kalp”, “iyi bir dost”, “temiz toprak” olmak üzere 3 mottosu bulunmaktadır. (유정길, 2009) Cionğto Topluluğu kendi alt kuruluşları olan Ecobuddha (에코붓다), GoodFriends (좋은 벗들), ve JTS (Join Together Society) aracılığı ile yardım faaliyetlerini gerçekleştirmektedir.

Ecobuddha örgütü, geri dönüştürülebilir ürünlerin kullanılması, kâğıt bardak kullanmamak, tuvalet kâğıdı yerine pamuklu bez kullanmak gibi doğayı kirletmeyen ürünleri kullanmaya teşvik etmektedir.³⁴

30 Bu döneme “Japon Kore'si” de denilmektedir. 1910 yılından 1945 yılına kadar sürmüştür.

31 1937-1945 yılları arasında meydana gelmiş bir savaştır.

32 Kim Sunsiog (김순석), “[새로 쓰는 근현대 불교사]59. 1994년 조계종 개혁종단,” 법보신문 erişim 1 Aralık 2008, <https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=54139>

33 Sio Hyionug (서현욱), “한국인에게 불교는 무엇인가,” 불교29 Ağustos 2011, <http://www.bulkyo21.com/news/articleView.html?idxno=16028>

34 “Ecobuddha”, Jungto, 5 Nisan 2021, <https://www.jungto.org/english/ecobuddha>

GoodFriends görevlileri Kuzey Kore'ye bizzat giderek burada yardım edilecek kişiler hakkında araştırma yaparak yardıma muhtaçları belirler. Ayrıca gelecekte Kuzey Kore ile Güney Kore'nin birleşebilmesi hakkında seminerler düzenleyip, Kuzey Koreli mültecilere de yardım etmektedir.³⁵

JTS, Birleşmiş Milletler Ekonomi ve Sosyal Konseyi(un ecosoc)'nin özel danışmanlık görevinde de bulunmuş bir uluslar arası yardımlaşma örgütüdür. JTS Kuzey Kore dahil birçok ülkede yardım faaliyetleri düzenlemektedir.³⁶ Bu tarz yardım kuruluşları sayesinde Kore Budizm'i yurtdışında sempati kazanmaktadır, fakat her ne kadar yurtiçinde de faaliyetlerde bulunsalar da yabancıların sempatisini kazandıkları gibi kendi milletlerinde de aynı oranda sempati ve ilgi kazandıklarını söylemek oldukça zordur. Çünkü yeni nesil Korelilerin Budizm'e olan inancında azalma görülmektedir. Bunun nedeni, küreselleşen dünyada bilgi alışverişinin artması ile birlikte yeni nesil Koreliler açısından Budizm'in geri kafalık ve köylülük olarak görülmesidir. Budist mezhepleri arasındaki çekişmeler, iç çatışmalar ve Budist keşişlerin inançlarına yakışmayacak davranışlar sergilemesi, örneğin; 2005 yılında meydana gelmiş olan Budistlerin çocuklara karşı şiddet uyguladığına dair haberlerin yayınlanması,³⁷ 2012 yılında ortaya çıkan, bazı Budist tapınaklarındaki keşişlerin kumar oynama skandalı³⁸ gibi kendi inanışlarına aksi davranışlar sergilemeleri, halkın tepki göstermesine neden olmuştur. Günümüzde Budist toplulukları Kore'ye gelen yabancı turistlere hem Budizm kültürünü tanıtmak hem de son zamanlarda oluşan kötü imajlarından kurtulmak için Budist tapınaklarında kültürel faaliyetler düzenlemektedirler. Fakat 2019 yılında Budistleri yüceltmek için -veya tam tersi tepki toplamak için- gösterime giren "The King's Letters" adlı Kore filmi tarihin çarpıtıldığını söyleyen Kore halkı filme tepki göstermiştir.³⁹ Bu olayların hâricinde Hristiyan misyonerlerin kendi inançlarını Kore toplumuna benimsetmek için yaptığı çalışmaların neticesinde de Korelilerin, Hristiyanlığın modern dünyanın inancı olarak görmelerinden dolayı Budizm, artık modası geçmiş, eskilerin inandığı bir inanç olarak görülmektedir.

4. Günümüz Kore'sinde Budizm'in İzleri

Budizm, Kore'yi sadece inanç yönünden değil, aynı zamanda sanatta ve kültürde de etkilemiştir. Bu bölümde kültürel etkiler, sanat, yer isimleri, Budizm'den Korece'ye geçen kelimeler, alt başlıklar hâlinde incelenecektir.

4.1. Kültürel Etkiler

Budizm hem kültürel hem de sanatsal açıdan Kore toplumunda iz bırakmıştır. Bu sanatlardan biri de "Sıngmu (승무/僧舞)" dansıdır. Budist dansı olarak bilinen "Sıngmu (승무/僧舞)" günümüzde de Kore kültürü ve Budizm'in buluşmasının bir temsili olarak görülmektedir. Kültür ve inancın harmanlanması sonucu

35 Jae-Ma (재마), "Relief Activities for North Korea by JungTo Society," *Published Research Institute for Religions Wonkwang University, Religion in Korea (한국종교)* 37, (Ağustos 2014): 268.

36 Jae-Ma, "Relief Activities for North Korea by JungTo Society," 283.

37 Kim Nana (김나나), "[뉴스 후 오늘] '수경사' 어린이들, 지금은?," *KBS news* 08 Aralık 2020, <https://news.kbs.co.kr/news/view.do?ncd=1461073>

38 Lee Beobchul (이법철), "조계종 도박사건, 총무원장 책임지고 용퇴해야," *NewDaily* 16 Mayıs 2012, <http://www.newdaily.co.kr/site/data/html/2012/05/13/2012051300015.html>

39 나무위키, "Budizm/Güney Kore (불교/대한민국)," 29 Kasım 2020, <https://namu.wiki/w/불교/대한민국>

ortaya çıkan bu dans türü Kore Kültürel Miraslar İdaresinin (문화재청) kültür mirasları listesi arasında 27. sırayı almaktadır.⁴⁰

Yalnızca görsel sanatlarda değil, işitsel sanatlar olarak Halk müziklerinde de Saray müziklerinde de Budizm'in etkisi görülmektedir. Saray müziği olan Yionğsanhösang (영산회상/靈山會相) sekiz bölümden oluşmaktadır. Bu müzik Buda'nın Yeongchwi dağında (영취산)'da Lotus Sutra⁴¹'yı (법화경/法華經) oluşturmasının müziğe yansıtılması olarak kabul edilmektedir. Budizm şarkısı olan "Höşimgog (회심곡/悔心曲)" da Kore kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin cenaze merasiminde ölen kişiyi taşıyanlar Höşimgog'un bir kısmını Sangyio (상여/喪輿) diye adlandırdıkları cenaze marşı olarak söylerler. Ev inşa ederken veya bir gemiyi suya indirirken yine Budizm'e ait olan Höşimgog'tan bir kısmı şarkı olarak söylerler. Sadece müzikte değil, resimde de Budizm inancının etkisi görülmektedir. Geleneksel Kore portrelerinde batı portrelerinden farklı olarak perspektif kullanılmaz ve renklendirmelerde ana renkler oldukça fazla kullanılır. Kore resim sanatının bu şekilde biçimlenmesinin nedeni ise Buda'nın portresinin sunaklara çiziminde kullanılan çizim tekniğinden etkilenmesidir.⁴²

Kore kültüründe yer etmiş bir başka Budizm etkisi ise Ay takviminin 4. ayının 8. gününde kutlanılan Buçionim Oşin Nal (부처님 오신 날) yani, Buda'nın Doğum Günü'dür. Buda'nın doğum günü günümüzde Kore'de hâlen kutlanılmaya devam etmekle birlikte o gün Kore'nin resmî tatil günüdür. Budizm kökenli bugünde, ışık festivali olan Yiondınghö (연등회/燃燈會) festivali düzenlenir. Kore'nin Şilla döneminden günümüze kadar ulaşmış, yaklaşık 1200 yıllık geçmişe sahip olan bu festival, UNESCO dünya miras listesinde de yer almaktadır.

Az bilinmesine rağmen Kore'deki hamam kültürünün şekillenmesinde yine Budizm'in etkisi görülmektedir. Budizm inancında hem kalp temizliği hem de vücut temizliği önemlidir. Şilla döneminde Budizm sayesinde hamam kültürü gelişmiştir. Budizm inancının getirmiş olduğu temizlik anlayışı sayesinde Goryo döneminde hamamlar yaptırılmıştır. Budizm'in etkisiyle başlamış olan hamam kültürü günümüz Kore'sinde, "Ccimcilbang (찜질방)"⁴³ olarak devam etmektedir. Kore kültüründe bayramlarda, önemli günlerde mutlaka yıkanılması Budizm'in oluşturduğu bir alışkanlıktır.⁴⁴

Hamam kültürünün Kore toplumunda yer etmesini sağlayan Budizm inancı, sadece dış temizliği değil, iç arınmayı da sağlayan bir araç olan çayın da bir kültür hâline gelmesini sağlamıştır. Çay, Budizm kültüründe önemli bir sıvı olarak algılanmaktadır ve Buda'ya sunulan içecekler arasında yer almaktadır. Budizm inancına göre ruhun ve bedenin arınmasında çay önemli bir içecektir. Tang hanedanı döneminde Çin'e giden Koreli Budistler, Kore'de çay kültürünün oluşmasını sağlamıştır.⁴⁵ Kore'de çay kültürü denildiğinde akla çay seremonisi olan 'dado (다도)' gelmektedir. Dado kültürü, günümüzde de devam ettirilmek istenilen ve son

40 "국가무형문화재 제27호 승무," 문화재청 국가문화유산포털 4 Temmuz 1969, http://www.heritage.go.kr/heri/cul/culSelectDetail.do?cobaCpno=1279900270000&pageNo=1_1_1_1

41 Lotus Sutra, Mahayana Budizmi'ne ait kutsal metin Sadharma Pundarika'ya verilen yaygın bir isimdir. Miladi yılların başlarında Sanskritçe yazılan bu kitap, çeşitli dillere çevrilmiş ve yaygın şekilde kullanılmıştır. Güç ve Sert, "Budizm'de Dört Temel Gerçek, Sekiz Dilimli Yol ve Nirvana," 18.

42 Kim Yongdiog (김용덕), "일상의 삶에서 만나는 불교," 불교평론 15 Eylül 2011, <http://www.budreview.com/news/articleView.html?idxno=1108>

43 Ccimcilbang (찜질방): Geleneksel Kore saunasıdır. Günümüzde de Kore kültüründe önemli yer tutmaktadır.

44 Choi Keon-Up, "Influence of Buddhism at Korean Housing Culture," 한국불교사연구 (2016): 52.

45 Keon-Up, "Influence of Buddhism at Korean Housing Culture," 49.

zamanlarda yeniden ilgi kazanan bir çay seremonisidir. Dado seremonisinin anlamının ve bu seremoninin nasıl yapıldığının öğretildiği kültürel faaliyetler de düzenlenmektedir. Kore kültürünün tanıtımında bu seremoni önemli bir yer tutmaktadır.

4.2. Budizm Kökenli Yer İsimleri

Budist tapınakları, genelde dağlara, şehirden uzak yerlere yapılmıştır. Günümüzde de Kore dağlarının bir kısmı Budist tapınaklarına aittir. Budistlerin mekânı olan dağların birçoğu da yine Budizm ile alâkalı isimler almışlardır. Bunlardan birkaç tanesine bakalım.

- Duta Dağı (두타산): Bu dağ, adını Budizm terimi olan ‘dhu-ta/頭陀’ dan almaktadır. Duta, Bütün arzularını isteklerini atıp hem vücudu hem de kalbi temizlemek için acılara katlanmak anlamına gelmektedir.
- Muding Dağı (무등산): Buda’nın hiç kimseye benzemediği eşsiz olduğu anlamında kullanılmaktadır.
- Cogye Dağı (조계산): Zen Budizm’inin son piri olan Hui Neng (조계대사/曹溪大師)’dan almaktadır. Hatta Kore’deki Jogye mezhebi de bu kişinin öğretilerine kendilerini dayandırmaktadır.
- Çionsionğ Dağı (천성산): Şilla döneminde yaşamış olan Budist Vonhyo (원효) günümüzde Çionsionğ Dağı denilen bölgeye 1000 kişi getirerek onları orada eğitmiştir. Korece’de 1000 sayısının telaffuzu olan Çion (천) ile yetişkin anlamına gelen Sionğın (성인) in birleştirilmesi ile yani 1000 kişinin yetişkin olarak ayrıldığı yer (천명의 성인이 나온 곳) manasına gelen Çionsionğ Dağı (천성산) denilmeye başlanmıştır.
- Mirıg Dağı (미륵산): Budizm inancına göre gelecekte Maitreya (미륵불) bu dünyaya gelecek ve saf gerçek Drahma’yı öğretecektir. Mirıg dağı adını, gelecekte dünyaya geleceği söylenen Mirıg yani Maitreya’dan almıştır.

Bu dağlar gibi birçok dağ ve yer ismi günümüzde hâlâ kullanılmaktadır.

4.3. Budizm Kökenli Kelimeler

Budizm, Kore diline bazı kelimelerin yerleşmesi konusunda da etkili olmuştur. Günümüz Kore’sinde insanların kökenini veyahut anlamını bilmeden kullandıkları onlarca Budizm ile alâkalı kelime bulunmaktadır. Bunlardan birkaç tanesine bakalım.

- Çiomşim (점심): Budizm’de verilen yemeklerin arasında aperatif olarak yenilen atıştırılmalıklara denilmektedir. Aç karnına bir nokta koymak anlamına gelen nefsi köreltmek için yenilen atıştırılmalık anlamında kullanılmaktadır. Günümüzde ise Koreliler Çiomşim(점심) kelimesini öğle yemeği anlamında kullanmaktadırlar.
- Gongbu (공부): Budizm’i öğrenmek için çalışma anlamına gelmektedir. Günümüzde ise bu kelime ders çalışmak anlamında kullanılmaktadır.
- Cuingonğ (주인공): Bir inanışa göre Buda doğar doğmaz “Evrende benden daha değerli bir insan yok” (천상천하 유아독존) demiş kendinin özel olduğunu doğduğu an insanlara bu şekilde duyurmuş. Budizm’de de tek, özel kişi anlamına gelen Cuingonğ (주인공) kelimesi kullanılmaktadır. Günümüzde bu kelime filmlerde, tiyatrodan vb. yerlerde “başrol” anlamında kullanılmaktadır.

Şigdanğ (식당): Budist tapınaklarında, Buda heykellerinin bulunacağı alan, ibadetin yapılacağı yer, gibi bazı belirli alanların olması gereklidir. Bir Budist tapınağında olması gereken yerlerden bir tanesi de Şigdanğ (

식당)'tır. Şigdanğ, Budist tapınağında yemek yenilen alana verilen bir ad iken, Günümüzde Kore'de restoranlara Şigdanğ (식당) denilmektedir.⁴⁶

Bu ve bunun gibi Budizm'den Korece'ye geçmiş birçok kelime bulunmaktadır.

Sonuç

Budizm'in içeriği, Siddharta'nın, 35 yaşındayken bir çeşit hintinciri ağacı olan Bodhi ağacının altında dharma(hakikat)'yı kavrayarak uyanması ve 80 yaşında Buda (uyanmış kişi) olmasıyla öğrettiği öğretilere dayanmaktadır. Buda, yaklaşık yarım asır boyunca çeşitli bölgelerde dolaşarak farklı sınıflardan insanları eğitmeyi amaçlamıştır.

Buda'nın doğduğu MÖ VI. yüzyıldan günümüze, 2.500 yıl boyunca Budizm, ilk çağ Budizmi, Theravada ve Mahayana Budizmi gibi çeşitli biçimlerde Asya ülkelerinde gelişerek yayılmıştır. Kutsal kitap ise pek çok kez yeniden derlenmiştir. Dolayısıyla çeşitli bölgelerin gelişim sürecine göre doktrinler ve ritüeller de kökten değişmiştir. Dolayısıyla tek kelimeyle 'Budizm budur' demek mümkün değildir. Bu, Budizm'in diğer dinlerde bulunmayan farklı bir yönüdür.

Milattan önce VI. yüzyılda ortaya çıkan Budizm, çoğu inançta olduğu gibi kendi içinde mezheplere ayrılmıştır. Bu mezheplerden biri olan Mahayana Budizm'i, Çin aracılığı ile Kore'de yayılmıştır. Mahayana Budizm'i Korelileri etkileyen ve onların değer yargılarının şekillenmesindeki etmenlerden biri olmuştur. Üç krallık döneminde Kore toplumunu derinden etkileyen Mahayana Budizm'i, Şilla döneminden başlayarak günümüze kadar geçen sürede Korelilerin kültürleri ve yaşanan siyasal olaylar sonucu ile kendi içinde de çeşitli mezheplere ayrılmış bu da Kore Budizm'inde de kendi içinde ayrılıklara neden olmuştur.

Mahayana Budizm'i Goryo döneminde Kore toplumunun kültürel, siyasal ve dinî açıdan temel taşı hâlini almıştır. Goryo döneminde Budizm'in devletin resmî dini olması ve birçok Budist tapınağının inşa edilmesi, keşişlik sınavlarının düzenlenmesi, Budizm inancının getirdiği temizlik anlayışı ile hamamların inşa edilmesi gibi çeşitli teamüller Mahayana Budizm'inin Korelilerin âdeta genlerine işlemesine neden olmuştur. Öyle ki Coson döneminde uygulanmış olan Konfüçyanizm'i yüceltip Budizm'i zayıflatma politikasında bile Budistler her türlü yasaklara rağmen ayakta kalmayı başarmışlardır. Beş yüz yıllık Coson hanedanı boyunca ikinci sınıf insan muamelesi görmelerine rağmen Koreli Budistlerin inançlarına devam etmeleri, Budizm'in Korelilerin inanç ve kültürlerini ne kadar etkilediğini göstermektedir.

Budizm inancı Goryo dönemi ile kıyaslandığında modern Kore'de etkisini kaybetmiş olmasına rağmen yüzyıllar boyunca Kore toplumunun resmî dini olan Mahayana Budizm'inin izlerini günümüz Kore toplumunda hâlâ görmekteyiz. Budizm kökenli yer isimleri ve günlük hayatta kullanılan Budizm kökenli kelimeler, Buda'nın doğum gününün ülkede resmî tatil ilan edilmesi Budizm'in izlerindedir. Budizm inancından gelen Buda'nın doğum günü kutlamaları Kore'de hâlen bir festival olarak kutlanılmaktadır. Bu festivalin kökeni her ne kadar dinî bir inançtan geliyor olsa da günümüzde Kore kültürünün bir parçası hâline gelmiştir.

46 Günlük hayatımızda Budizm terimleri (우리 생활 속의 불교 용어) 14 Temmuz 2019, <https://m.blog.naver.com/clearc-hem/221649949668>

Budizm'e inananlar tarafından kurulan Kore yardım kuruluşları, ülke ve ülke dışında göstermiş oldukları yardım faaliyetleri ile Kore Budizm'inin hem yurtdışında tanınmasını hem de ılımlı bir imaj sergilemesini sağlamaktadır. Dünya yardımlaşma örgütleri ile de birlikte çalışan bu Budist yardım kuruluşları aracılığı ile Kuzey Korelilerinin Güneyliler ile yeniden birleşmesi için seminerler düzenlenmektedir. Her ne kadar siyasi açıdan iki devlet birbirine düşman olsa da Güney Koreli Budistlerin Kuzeylilere yaptıkları insanî yardım faaliyetleri sayesinde Kuzey Koreli halkın Güneylilere karşı sempati duymaları sağlanmaktadır. Bu sayede iki milletin eski ortak kültürü ve inancı olan Budizm'in hâlen bu iki ülke halkı için birleştirici bir unsur olabileceğini, ileride iki devletin tekrar birleşmesi durumunda Budizm'in büyük bir rol oynayabileceğini söyleyebiliriz.

Budistler yardım kuruluşları aracılığı ile yurtdışında iyi bir imaj sergilemelerine rağmen ülke içinde Budizm inancının yayılmasında çok da etkili olduklarını söylememiz mümkün değildir. Zira, Coson döneminde uygulanan baskı politikasında bile yok olmayan Budizm inancı, Korelilerin Batı dini diye tabir ettikleri Hristiyanlığın, misyonerler tarafından Korelilere tanıtılması sonucunda zayıflamaya başlamış, Hristiyanlık inancı ise Kore yarımadasında hızlı bir şekilde yayılmıştır. Günümüz Kore toplumunda Hristiyanlık, modern dünyanın dini olarak görülürken Budizm inancı ise eski, modası geçmiş bir inanış olarak görülmektedir. Bu yüzden Budizm inancının günümüz Kore toplumundaki mevcut durumu bir inanıştan daha çok geleneksel bir kültür hâline gelmektedir.

Günümüz Kore toplumu, Hristiyanlık için önemli olan günleri tıpkı batılılar gibi kutlamaktadırlar. Hâl böyle iken batıya karşı sempatisi olan Kore toplumunun Budizm'e olan ilgisinin azalması da kaçınılmazdır.

Budizm'in Kore tarihindeki yerini Koreliler şu şekilde ifade etmektedirler:

“Budizm Üç Krallık döneminde Kore yarımadasına geldi, Şilla'da bir tohum gibi toprağa ekildi, Goryo döneminde çiçek açtı ve Coson döneminde ise soldu.”

Kaynakça

- “국가무형문화재 제27호 승무.” 문화재청 국가문화유산포털. Erişim 11 Aralık 2020, http://www.heritage.go.kr/heri/cul/culSelectDetail.do?ccbaCpno=1279900270000&pageNo=1_1_1_1
- Choi Keon-Up (최건업). “Influence of Buddhism at Korean Housing Culture,” 한국불교사연구6, (Aralık 2016): 33-66.
- Cıoğ Çıoğu (정천구). “Buddhism and Korean State,” *Korean Association of Korean Thought* 3, (Aralık 2009): 47-85.
- Güç, Ahmet ve Ekrem Sert. “Budizm'de Dört Temel Gerçek, Sekiz Dilimli Yol ve Nirvana,” *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 5, (Haziran 2020): 3-28.
- Günlük hayatımızda Budizm terimleri (우리 생활 속의 불교 용어). Erişim 12 Ağustos 2020, <https://m.blog.naver.com/clearchem/221649949668>
- Jae-Ma (재마). “Relief Activities for North Korea by JungTo Society,” *Published Research Institute for Religions Wonkwang University, Religion in Korea (한국종교)* 37, (Ağustos 2014): 267-301.
- Jungto. “Ecobuddha,” 2021. Erişim 5 Nisan 2021, <https://www.jungto.org/english/ecobuddha>
- Karataş, Hüsamettin. “Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci,” *Dini Araştırmalar* 16, sayı: 42 (Haziran 2013): 129-142.
- Karataş, İbrahim Ethem. “Budizm'de Tanrı Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme,” *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 13, (Nisan 2015): 85-105.
- Kim Buşık (김부식). *Samguk Sagi* (삼국사기). Çeviren Şin Hoyiol (신호열), 동서문화사, 1977.
- Kim Conğın (김종인). 불교평론. Erişim 12 Ağustos 2020, <http://www.budreview.com/news/articleView.htm>

- [?idxno=1568](#)
- Kim Nana (김나나). “[뉴스 후 오늘] ‘수경사’ 어린이들, 지금은?” *KBS news*. Erişim 30 Temmuz 2021, <https://news.kbs.co.kr/news/view.do?ncd=1461073>
- Kim Sunsiog (김순석). “[새로 쓰는 근현대 불교사]59. 1994년 조계종 개혁종단” *법보신문*. Erişim 12 Ağustos 2020, <https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=54139>
- Kim Yongdıog (김용덕). “일상의 삶에서 만나는 불교.” *불교평론*. Erişim 12 Ağustos 2020, <http://www.budreview.com/news/articleView.html?idxno=1108>
- Küyel, Mübahat Türker. “İki Gemi Türü,” *Erdem* 2, (Mayıs 1986): 337-350.
- Lee Beobchul (이법철). “조계종 도박사건, 총무원장 책임지고 용퇴해야.” *NewDaily*. Erişim 12 Ağustos 2020, <http://www.newdaily.co.kr/site/data/html/2012/05/13/2012051300015.html>
- Lee Jung Hye. “Hwarangdo ve Kadın,” *Kare* 7, (Ağustos 2019): 61-77.
- Metin, Bilal. “Budizm İnancının Türk Devletleri Üzerindeki Etkisi,” *Anasay* 6, (Kasım 2018): 63-80.
- Mohapatra, A.Ranjan. “Philosophy of Religion an Approach to World,” *Çeviren Hidayet Işık. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, (Mayıs 2003): 166-181.
- Namuwiki(나무위키). “Budizm/ Güney Kore(불교/대한민국).” Erişim 12 Ağustos 2020, namu.wiki/w/불교/대한민국
- Özcan, Şevket. “İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme,” *Dini Araştırmalar* 19, sayı: 48 (Haziran 2016): 203-224.
- Sıo Hyionug (서현옥). “한국인에게 불교는 무엇인가.” *불교닷컴*. Erişim 12 Ağustos 2020, <http://www.bulkyo21.com/news/articleView.html?idxno=16028>
- Şarafullina, Aliya. “Budizm’de ve Tibet Budizm’inde İnanç Esasları.” Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2016.
- Yun Sevon(윤세원). “Impact of Buddhism on Viewpoint of State among Korean People,” *Incheon National University Journal for the Study of Korean Buddhist History (JSKBH)* 7, (Ağustos 2015): 4-36.

Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözü Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine

Hüseyin Aydoğan¹

ORCID: 0000-0001-9125-5663

Öz

Bu çalışma, Türkçede yaygın söz olarak Aklın Yolu Birdir ifadesini soruşturmaktadır. Gündelik hayatta da sıkça karşılaşılan bu ifadenin, felsefi olarak ne anlama gelebileceği üzerine tartışma yürütmektedir. Bu ifadenin öncelikle sentaktik ve ardından semantik yapısı incelenecektir. Daha sonra bu ifadenin, Plotinos felsefesindeki yakınlığı bulunmaya çalışılacaktır. Bu çalışma, yaygın sözün, Plotinos'un felsefi sisteminde özellikle Nous ile irtibatını kurarak bir yakınlaştırma sağlamayı hedeflemektedir. Nous'un birleyici ve birleştirici işlevi, bu kapsamda temel bağlantı noktasıdır. Diğer taraftan Plotinos felsefesindeki Bir kavramı, çalışmaya bir başka izlek daha sunmaktadır. Dolayısıyla Nous ve Bir arasındaki ilişki de bu çalışmanın tezine yardımcı bir unsur görevi görmektedir. Nous'un en yüksek yetkin etkinliği olarak temaşa kavramı bu yolda bize zengin ipuçları sunmaktadır. Temaşa ediminde, düşünme ile düşünce nesnesinin birleşmesi, başkılıklarının kaybolması en temel dayanağımızdır. Bununla birlikte Plotinos düşüncesindeki Çok olandan Bir olana yükselişin de bu çalışmaya kılavuzluk yaptığından söz edilmelidir. Böylelikle Plotinos felsefesinin ışığında Aklın yolunun bir, birleyici ve birleştirici olduğu sonucuna varılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Plotinos, Nous, Akıl, Mantık, Theoria, Epistemoloji, Temaşa.

The Way of the Mind is One: On the Plotinian Contemplative Implications of a Common Idiom

Abstract

This article examines the expression "The way of the mind is one" as a common idiom in Turkish. There is a discussion about the philosophical content of this expression, which is also common in everyday life. First, the syntactic and then the semantic structure of this expression is examined. Later we will try to find the equivalent of this expression in the philosophy of Plotinus. This article attempts an approach by relating the common idiom primarily to Nous in Plotinus' philosophical system. The associative and unifying function of Nous is the most important connecting factor in this context. On the other hand, the concept of the One in Plotinus' philosophy provides another topic for investigation. Therefore, the relationship between Nous and One also serves as an auxiliary element for the thesis of this article. The concept of contemplation as the highest competent activity of Nous offers us rich clues for this path. In the act of contemplation, the union of thought with the object of thought, the disappearance of distinctions is our most fundamental basis. It should be noted, however, that the ascent from multiplicity to unity in Plotinus' philosophy has also guided this work. Based on these results and in the light of Plotinus' philosophy, we will conclude that the way of the Mind is unitive, unifying and one.

Keywords: Plotinus, Nous, Mind, Logic, Theoria, Epistemology, Contemplation.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı. haydogan@sakarya.edu.tr

Giriş

Kant, 1793 yılında *Über den Gemeinspruch*'u kaleme aldığı anda, aslında 'teoride doğru olabilir ama pratikte işe yaramaz' deyişi üzerinden bir soruşturma yürütür. Benim bu çalışmaya Kantçı bir başlık taşımam da, Türkçede benzer bir yaygınlık taşıyan *aklın yolu birdir* sözü üzerine bir felsefi tartışma yürütmektir. Dahası, bu yaygın sözün Plotinos düşüncesine yakınsayan bir içeriminin olup olmadığını göstermektir. Bundan ötürü çalışmam, öncelikle bu sözün sentaktik ve semantik anlam ve göndermelerini ele alacak; ardından elde edilen argümanlar neticesinde Plotinos felsefesiyle olumlu yahut olumsuz ilişkisini kurmaya çalışacaktır.

Öncelikle bu yaygın sözün (bundan sonra: YS) mahiyeti üzerine eğilelim. TDK, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğünde buna "iyi düşünüldüğünde ayrı ayrı kimselerce varılacak sonuç hep aynıdır" şeklinde bir açıklama sunmaktadır. Atasözleri ve deyimler gibi kalıplaşmış söz öbeklerine, çoğunlukla ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini dile getirebiliriz. Çünkü bu YSye çelişki oluşturabilecek, bir başka YSyi, itiraz olarak sunmak mümkündür: *Akıl, akıldan üstündür* gibi. Dolayısıyla bu sözlerin tamamını yok saymasak, toplum bilincinde yer tutmuş anlam öbeğini küçümseyemesek bile sözünü ettiğim mesafeyi saklı tutmak gerekir. Çünkü bu ve benzeri YSler, tartışma ve retorik sahasında *Argumentum ad verecundiam* [otoriteye dayanma] safsatasına rahatlıkla malzeme sunabilecek bir verili-olmaklık taşımaktadır.

Bundan ötürü çoğu kişinin de bir şekilde kendi yaşamından, bu bahsini ettiğime, tanıklıkta bulunacağını varsayıyorum. Şöyle ki, özellikle bu YS, farklı disiplinlerde bazı özsel yahut ilintisel örtüşmelerin ardından *'işte, aklın yolu bir diye boşuna denilmemiş'* şeklinde karşımıza pekâlâ çıkabilmektedir. Mesela din apolojistleri ve/veya kurumsal görevlileri, tamamen dini alan dışındaki bir kimsenin kendilerini destekleyen (eleştirel, örnekleyici veya onaylayıcı) argümanını rahatlıkla kendi doktrinlerini berkitmek amacıyla kullanarak *'e, tabii aklın yolu bir'* diyebilirler. Dahası bu kişi, kendi mevziini de bu gerekçe ile terk edecek olursa apoloğlar kendilerini daha da emin ve güvende hissedeceklerdir. Bunun tam tersini yine birincilerden ikinciye yönelik olarak da düşünebilmek mümkündür. Kısaca şunu söyleyebilirim ki, bu YS, aslında kişinin kendini destekleyen *harici* bir argümanı bulmasıyla, dışarı vurduğu bir tür örtük egemenlik, baştan haklılık içeren tavır ifade etmekte olduğudur.

Felsefe tartışmaları içerisinde bu konuya dair literatür bilgisi kapsamında yer verilebilecek herhangi bir çalışma bulamadığımı da belirtmeliyim: Yalnızca Alev Alatlının bu YSnin karşısını başlığına taşıdığı bir inceleme ile karşılaşmak mümkün. 2009 tarihli *Aklın Yolu Da Bir Değildir* adlı eserindeki Alatlının tezleri, daha sonrasında Çiçekdağı tarafından gayet isabetli bir şekilde çürütüldüğü² için yeniden bahsini etmenin yersiz olduğunu düşünüyorum. O nedenle doğrudan, bu YSnin sentaktik ve semantik açıklanışına geçebiliriz.

2 Caner Çiçekdağı, "Aklın Yolu Da Bir Değildir... (Alev Alatlının Üzerine)," *Kaygı* 15, (2010): 143-158. Bu çalışmasında Çiçekdağı, Alatlının söz konusu eserindeki argümanlarının, hem maddi (bilgi) hata içermekte oluşunu hem de iddiasını temellendiremeyeşini neredeyse eksiksiz bir şekilde ispatlamıştır. Ben sadece buna ilave olarak Alatlının söz konusu eserinin baştan sona, *Red Herring Fallacy* [Kırmızı Ringa Balığı Safsatası] içerdiğini dile getirebilirim.

Zira, Aristoteles mantığı eleştirilecekse eğer -ki bunun düşünce tarihinde sayısız güzel örnekleri vardır- metafiziğinin en başından elenmesi lazımdır ki, bunu Kant iyi görmüştür. Ama felsefi mimarisi açısından Aristoteles, kendi dönemi içerisinde tutarlı, açık ve seçik bir biçimde söz konusu sistemini bina etmiş ve Mantığını da bir *organon* olarak takdim etmiştir. Dolayısıyla düşünürün düşünceleri, titizlikle ele alınıp yahut ele alan kaynaklara başvurulmak yordamıyla eleştirilir; dahası sözünü ettiğim şekilde başka bir metafizik ve ontoloji mümkün mü? sorusunun güdümünde tamamen çürütülebilir de. Bir takım ilintisel yollarla, onlara da bütünüyle ansiklopedik olarak temas ederek (ör: Lao Tzu; ör: Uzak Doğu Mantığı) Aristoteles mantığı çürütülmüş olmamaktadır. Post modern bir bakıştan faydalanarak güya Aristotelesçi *ya... ya da* mantığı yerine *hem... hem de* mantığı ko-utulmuş olmamaktadır. Eğer böyle bir belirlenmiş amaç varsa, tüm argümanlar derli toplu ve bütüncül bir şekilde gösterilerek

1. Akıl – Yol – Bir

Aklın yolu birdir yargısını, bir yüklemli önerme olarak kabul edecek olursak, konunun *aklın yolu*; yüklem ise *bir* olduğunu dile getirebiliriz. Konu, aklın, yola sahip olduğunu belirtmekle birlikte, mühmel-belirsiz bir özneye göndermede bulunduğu da söylenebilir. Buradaki yolun, akıl yürütmede tutulan yolu içerecek şekilde, temaşa eriminden belirli bir uzaklığa-mesafeye sahip olmayı ve dolayısıyla tekillerin çokluğundan tümel birliğe yükseliş seyrini imlediğini de vurgulamamız gerekmektedir. Diğer taraftan buradaki konu olarak aklın, tüm akıl(lar) mı her bir akıl mı olduğu belirsiz olsa da nihayetinde *insan, ölümlüdür* önermesindeki gibi nicelikten bağımsız bir tümelliği taşıdığı da rahatlıkla belirtilebilir.

Önermenin semantik anlam ve göndermelerini açık ve seçik olarak belirleyebilmek için şunları söylemeliyiz. Öncelikle aklın yolu öznesinin neye işaret ettiği farklı açılardan yorumlanabilir. Bu onun bir YS olmasından kaynaklanmaktadır. Öncelikle:

- 1) *Akla giden yol* birdir.
- 2) *Akıldan geçen yol* birdir.
- 3) *Aklın tuttuğu yolun varacağı* birdir.

Bu üç anlam katmanını ve önermeyi, sırasıyla akılla ilintili üç konuma göndermede bulunduğunu işaret ederek toparlayabiliriz: 1) Amaç olarak akıl; 2) Araç olarak akıl; 3) Kaynak olarak akıl. 1) Aklın varılacak bir erek olduğunu ifade etmekte olup, herkesin akıl kullanımına farklı yollardan ulaşabileceği ama nihai hedef olarak varılacak yerin akıl olduğunu söylemektedir. Bu önerme, aklın kendinden sonrasına dair bütün imaları kapatmakta olup, öncesine dair bir işaretle bulunmaktadı. 2) Akıl, burada bir hedef olmaktan çıkarak akli aşan başka bir konuma göndermede bulunmaktadı. Öyle ki, aklın ötesindeki bu bilinmeyene farklı yollardan gidilebiliyor olsa da, bu yollar akıldan geçtiğinde kaç tane kullanıcısı olursa olsun akıl bunları birbirine bitişirmekte ve onları bir ışın demeti gibi toplayıp ana hat kılmaktadır. Bu önermede ise, örtük bir bağlayıcı, *medium* anlamı içerilmekte olup, hem kendinden öncesine hem kendinden sonrasına dair bir aracılık iması taşınmaktadır. 3) Akıl burada, artık bir başlangıç noktası olmakta ve kendinden öncesine dair muhtemel bir göndermeyi keserek daha çok sonrasındaki bir yere imada bulunmaktadı. Burada artık aklın üstünde veya ötesinde olası bir yerin var olduğunu pekâlâ dile getirebiliriz.

yapılmalı ve öneri konulmalıdır. Aksi halde bu, Aristoteles döneminin sofistlerinin bir tür *her şey gider* çözümüne bağlı olarak eristikte bulunmalarını andırmaktadır.

Yine buna benzer şekilde çalışmamızla kısmen ilintili olarak Aydınlanma döneminin akıl kullanımına da değinmek gerekebilir. Aydınlanmacı Akıl da, kendinden sonraki tarih içerisinde, insanlığın karşısına çıkan büyük olaylardan ve “tahakküm edici”, “totalitaryen”, “son diş kalmış canavar” paradigmasından sorumlu tutulması gibi. (Örneğin Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*). Felsefe tarihinde bu ve benzeri usulde hücumu uğramış belli başlı iki düşünür var gibi görünmektedir. Bunlardan biri Aristoteles ise diğeri de Kant’tır. Kant da benzer noktalardan Avrupa (Alman) Aydınlanmasının son dönem mimarı olarak görülerek aklın sözünü ettiğimiz ceberutluğuna hizmet etmekle suçlanır. Neyse ki Kant, aynı zamanda politik evreni bakımından eylemlerimizin belirlendiği zemin olarak heteronomi yerine otonomi ilkesini esas almak suretiyle zorlayıcı devlete karşıtlığıyla ve harici yasaların boyunduruğuna karşı özgürlükçü ve *liberteryanlığıyla* ünlü olması hasebiyle Aristoteles’ten daha öngörülü davranmıştı diyebiliriz!

Şimdi konu bakımından irdelenen bu önermeleri, bu kez de yüklemi bakımından inceleyerek argümanlarımızı belirginleştirelim:

- 1) Akla giden yol *birdir*.
- 2) Akıldan geçen yol *birdir*.
- 3) Aklın tuttuğu yolun varacağı *birdir*.

Her üç önermede de ortak olan *bir -dir* yüklemi ne anlamlara gelebilir? *Bir* kavramını nasıl ele almalıyız? Bu, konu bakımından yaptığımız irdelemeden daha çetrefil bir içerik taşımaktadır. Bir olmak, tek olmak anlamına gelebileceği gibi aynı zamanda özdeşlik göndermesinde de bulunmaktadır. Yani bahse konu olan yol, nicelik bakımından ne kadar çok olursa olsun akıl ile bağlantılandırıldığında, kiplendiğinde bu nicelik, teke indirgenmekte dahası çokluktan sıyrılmakta ve bir tür bireyleşimden uzaklaşarak ayniyet-özdeşlik kazanmaktadır. Çünkü ortadaki ayrılık değil aynılıktır. Hatta YSy, *aklın yolu 1dir* formunda ifade edecek olursak bahsini ettiğim *birlik* durumu daha yakından görülebilecektir.

Şimdi bu veriler ışığında olasılıklarımızı değerlendirebiliriz: 1) Bahis konusu, YS olduğundan ötürü, epistemolojik olarak *aisthesis*-algı verileri gibi bir öncelik sürecine göndermede bulunacağı için kastedilenin bu olamayacağını varsayıyorum. Çünkü bu, ancak *evin yolu birdir*, *okulun yolu birdir* gibi somut bir yer söz konusu olduğu takdirde geçerli olabilir. Bu önermelerde konunun bizzat kendisi bir hedef olarak görülebilir. Fakat bu kavrayış, YSnin toplum bilincinde edindiği yerleşik ve bilindik anlama pek uygun düşmeyecektir. Çünkü anlaşılan o ki, bu YS ile akılla dolayımlanmış aşkın, en az bir ortak gerçek yahut doğruluk durumu-*na-state* işaret edilmektedir.

O nedenle 1'i eleyerek 2 ve 3 üzerine yoğunlaşmanın daha isabetli olduğunu çıkarabiliriz. Hal böyle olduğunda burada aklın aracılık yaparken *birleştirici* işlevi veya aklın kendisinden sonra taşıyacağı *Birlik* durumuna odaklanmanın, çalışmamızdaki Plotinosçu izleği açığa çıkarmak için daha elverişli olacağını öne sürebiliriz.

2. Plotinos: Nous ve Bir

Plotinos felsefesinin, bir *südur-proodos* ve *rücu-epistrophe* sistemine dayalı olduğu felsefe tarihinden bilindik bir husustur. Her şeyin kendisini borçlu olduğu bu taşma-türüm evresinin başlangıcı, *Bir-Hen*'dir [é]. Bir'den Nous ve O'ndan da Ruh'un taşması şeklinde özetlenebilecek bu *süreç*, fiziki alem ve maddi olanla sonlanır. Bu sürecin geri dönüşü ise yine fiziki olandan başlamak suretiyle Ruh ve ardından Nous'a yükselerek Bir'le kavuşma, Bir olma-*Birlik*'te kaynaşmayla neticelenir. Plotinos metafiziği, Birlik ve Çokluk arasındaki bir hiyerarşi olarak tanımlanabilir. Düşünürün kendi sözleriyle, "Ruh, Bir ve Çok olandır; bedenlerde/cisimlerde bulunan formlar ise Çok ve Bir olandır; beden/cisim sadece Çok olanken, En Yüksek ve Yüce olan ise sadece Birdir."³ Yine başka bir yerde:

3 Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung – Schriften 1-54*, çev. Richard Harder. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), Ennead IV, 2, 2, 72-74.; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong. (Cambridge: Harvard University Press, 1989), Ennead IV, 1, 2, 53-55. Çalışma içinde yer alan Enneadlar çevirileri, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atıflar şu kısaltmayı takip edecektir: *En*. IV: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası. Yani kısaca: *En*. IV, 2, 3, 28. Alıntı dipnotu sonrası parantez

Ruh üstü Noetik alemde, bütün ve tam haldeki noetik olanlarla birlikte [kavranılır alemde, tüm kavranılırlar] yine onun tarafından kapsanan noetik güçler yani tekil-noetik var olanlar da bulunur. Çünkü Nous, sadece bir Birlik değildir; O, aynı zamanda Birlik ve Çokluktur. Dolayısıyla bu nedenle Ruh da, Birlik ve Çokluk olmak zorundadır. Çoklar, Birden çeşitli olarak çıkmak zorundadır; tıpkı tek bir cinsten muhtelif türlerin türemesi gibi. Çünkü Nous, bir yönüyle yukarıda tek bir (Tüm/el) Bütün-Nous olarak adeta tüm potansiyellikleri [bilkuve var olacakları] muazzam bir organizma gibi kendinde taşıyan; diğer yönüyle de tekil nousları-noetik güçleri ihtiva eder, ki bunların her biri, bir öncekiindeki potansiyellik uyarınca taşınmakta olanların etkinleşmelerinden, gerçekleşmelerinden [bilfiil var olmaları] ibarettir.⁴

Dünya, çokluğun hüküm sürdüğü bir yer olarak, bu çokluğun sebebi, madde ve maddi olanda aranmalıdır. Nous yahut (tanrısal) akıl ise var olan her şeyi bir birlik içerisinde *ideal* olarak tutmaktadır.⁵

Nous'un ve noetik olanın mahiyeti, hakiki ve kökensel bir alem oluşudur, öyle ki bu alem onun bizatihi kendisinden ayrı düşmez, bölünmeyle güçten de düşmez yahut bütünlüğü bozulmaz; bu her bir parçasında da böyledir, çünkü onların her biri bütünlükten tamlıktan kopmuş değildirler; bilakis onun yaşamının ve akli kavrayışının tamlığı, birlik içinde, bir olarak bütün haldedir.⁶

Plotinos düşüncesine göre, sözünü ettiğimiz bu ayrılıklar Aristotelesçi ilkeler dikotomisiyle de örtüşürülebilir. Öyle ki ontolojik olarak varlık-yokluk; kategorik olarak da birlik-çokluk, bölünmezlik-bölünürlük olarak sınıflandırılabilir. Dinginlik, özdeşlik ve benzerlik Birliğe ait iken; hareket, ayrılık-başkalık, benzezmelik ise Çokluk'a dahildir.⁷ Çokluk ve fenomenler alemi, Bir'den uzaklığı derecesinde değerlendirilir. Ona en uzak olan dünya, maddi-görünür doğasıyla en çok olanken; Ruh, onu tümel olarak canlı tutan olduğu için daha birlik hali; Nous, Ruha kaynaklık ettiği için ve Bir'e en yakın olup O'ndan ilk türeyen olduğu için en birlik taşıyan; Bir'in kendisi ise, üzerine Bir olmağından başka bir şey söylenemeyen *Bir*'dir. Buna dair güçlü bir ifadeyi filozofun *Apollon* açıklamasında buluruz. "O'nun *Bir* adı da, sadece çokluğun kaldırılmasını tanımlamaya yöneliktir; bundan ötürüdür ki Pythagorasçılar O'nu, kendi aralarında sembolik olarak A-pollon diye tarif ederler; yani çokluğun (*pollon*) negasyonu (*a*) [alpha privatum] Çok-Olmayan ile."⁸

Diğer taraftan hipostaz olarak "Nous'u, [ideaları yani görünür alemdeki her şeyin aslını taşıdığından ötürü] çok katmanlı kılan şey, mekânsal bir unsur değildir, başkalık-ayrılıktır; yoksa O bir, bütündür."⁹ O'ndaki bu kısmi ayrılık hali, O'nun Bir'den uzaklığını ve *Bir* olamayışını da betimler. Nous'u açıkladığı bir yerde düşünür, bu çokluktaki birlik yahut her yerdeki birlik hali için şöyle bir ifadeye bulunur:

Peki o halde, O'ndan [Bir'den] neşet eden şeyin O gibi, aynısı olması beklenemez. Aynısı olamayacağına göre şurası kesin ki, O'ndan daha iyi de olamaz. Hem Bir'den daha iyi olan bir şey ne olabilir ki? Onu aşacak bir şeyin olması muhaldir. Ancak ondan daha düşük olabilir. Yani ondan daha az mükemmel olan olabilir. Peki nedir bu, Bir'den daha az mükemmel olan, yoksun olan? Bir-Olmayan, birçok-olan, fakat buna rağmen Bir'i tamaşa etti-

indeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ) esas alınan bu çevirileri imlemektedir. Alıntı içindeki köşeli parantezler ise benim açıklayıcı cümlelerimdir. Çalışma içerisindeki Nous'u, Grekçe aslına bağlı kalarak Nous olarak bıraktım. Onun tin, akıl, külli akıl, nefis, entelekt vs. şeklindeki çevirilerini yetersiz buluyorum. Ama Nous sözcüğü ile birlikte bu anlamların hepsinin kapsandığını da belirtmeliyim. İngilizce *mind* yahut *divine intellect*; Almanca *der Geist* –ki bu, Grekçe aslına en yakın anlam derinliğine sahip olsa da eksik kalmaktadır- kendi dillerinde bu anlam katmanlarını toplasa da bunun Türkçeye oldukça güç çevrilmesiyle bu sözcük yeniden kayba uğramaktadır. Bundan ötürüdür ki bazı Almanca araştırmalarda dahi Nous sözcüğüne, *Nus* olarak yer verilir.

4 *En.* IV, 8, 3, 8-20 (HÇ); *En.* IV, 8, 3, 8-16 (AÇ).

5 *En.* V, 9, 14, 1-4 (HÇ); *En.* V, 9, 14, 1-3 (AÇ).

6 *En.* III, 2, 1, 36-41 (HÇ); *En.* III, 2, 1, 26-30 (AÇ).

7 Sui Han, *Der Begriff des Nichtseienden bei Plotin* (Wiesbaden: Springer VS, 2016), 39.

8 *En.* V, 5, 6, 36-39 (HÇ); *En.* V, 5, 6, 28-33 (AÇ).

9 *En.* VI, 4, 4, 35-36 (HÇ); *En.* VI, 4, 4, 28-29 (AÇ).

ğinden ötürü BİR-ÇOK olandır. [...] İşte O'ndan neşet eden bu halef-ardıl yani Akıl, bu sonralığını, çokluğunu, Her-Yerde-Bir-Olan olmakla teşhis ettirir.¹⁰

Han'ın açıklamasına göre Plotinos'un Birlik ve Çokluk karşıtlığı, Parmenides'in 8. Fragmanındaki¹¹ *Tüm-Birlik* tezine dayanmaktadır. Çünkü o fragmanda zikredilen kesintisizlik-süreklilik, Varlığın çokluğu dışlayan Birlik-Bütünlük haline işaret etmektedir.¹² Dolayısıyla Nous âleminde süreklilik, bölünmez birlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavranır âlemin sürekliliğinin bölünmezliği, gerçek-hakiki var olanların, ideallerin zaman-mekânsal bir ayrıma tabi olmayışlarından ileri gelmektedir. Bu bakımdan, hakiki var olanların her biri kendi dışında bir belirleyici tarafından belirlenmezler, ancak kendi kendileri tarafından [öz-belirleme] belirlenirler.

Böylelikle Nous, tüm varolanları kendinde ihtiva eden olarak var olandır; bu kendinde ihtiva etme, bir mekânda-yerde ihtiva etme gibi değil bizatihi kendisinde taşıyan olarak var olanlarla bir Birlik oluşturmak yoluyla. Orada, yukarıda her şey *bir-aradadır*; ama buna rağmen yine müstakil haldedirler. Tıpkı Ruh, nasıl tüm bilimleri kendinde bir arada tutarak taşıyor ama buna rağmen yine de bunlar birbirine karılmıyor, bilakis her bilim ihtiyaç halinde kendi özel-özgü görevini diğerlerine karışmaksızın icra ediyor; ve her bir düşünüş kendine özgü yetkin etkinliğini yerine getiriyor ve bilimlerin diğer düşünüşleriyle katışmaksızın sakin düşüncesini sürdürüyor olmasındaki gibi. İşte Nous da böyle her şeyi öncelikle tam olarak bir arada tutmakta, ama bir taraftan da her bir tekil ve özel yetiyi-gücü de barındırmakla da müstakillik içermektedir. İşte Tüm/el Nous, cinsin türleri içerisinde veya bütünün parçaları içerisinde olduğu gibi her şeyi kapsar-kuşatır. Tohumun yetileri-kuvveleri, ifade edilmek istenen şeye dair burada bir benzetme sunacaktır: çünkü Tüm-Tam tohumda her şey ayrı-bölünmemiş halde mevcuttur.¹³

Görüleceği üzere Nous-Birliği, Plotinos düşüncesinde tüm her şeyi kuvve halinde bir arada tutarak bütünlüğünü sağlamaktadır. Düşünürün kendi benzetmesine göre bu, bir cinsin türleri kaplamında taşınması gibidir. Fakat yine Han'ın çalışmasına göre Nous-Birliği, Plotinos düşüncesinde bir başka şekilde hatta bu ilkiyle kısmi bir çelişki oluşturacak şekilde de gerçekleşmektedir. Bu da, 5 temel cins tasavvurudur. Platon'un *Sofist* diyalogundan hatırlanacağı üzere bu 5 temel *noetik* cins tasavvuru, daha önce işaret ettiğim tüm her şeyi bilkuvve içeren tek biricik cins tasavvuru olmaktan başka bir şeyi dile getirmektedir.¹⁴ Varlık, aynılık, ayrılık-başkalık, hareketlilik, durağanlık olarak bilinen bu 5 temel cins, ilki gibi, tek bir tüm-cinse indirgenememektedir. Çünkü Plotinos, bu 5 temel cinsin Birden çıktığını ve hepsinin eşit mertebede, eş-derecede olduğunu söylemektedir. Buradaki Bir, Nousa özgü olan Birliktir, Nous-Birliğidir; çünkü daha önce de işaret ettiğimiz üzere Nous Bir-Çok olandı. Fakat bu 5 temel cinsin, tek bir cinse indirgenemeyişinin sebebi, o cinslerden birinin *ayrılık-başkalık* olmasıdır. Ayrılık-başkalığın temel cins olarak kabul edildiği bir düzlemde, diğer dördünün bire indirgenmesi imkânsız görünmektedir. Fakat burada ilginç bir noktaya işaret etmek isterim ki, Han ve Horn gibi bazı Plotinos araştırmacıları, düşünürün Enneadların kimi yerlerinde (*En. VI, 2, 19, 1 ve 21, 2; En. III, 7, 3, 10-11*) özellikle bu çelişkiyi kaldırmak istercesine 4 temel cins vurgusunda bulunduğu, aynılık ile ayrılığı tek *bir* temel cins olarak göstermeye çalıştığına işaret ederler.¹⁵

10 *En. V, 3, 15, 9-29* (HÇ); *En. V, 3, 15, 8-23* (AÇ).

11 Özellikle Diels dizinine göre 5. satırda sorulan soru ile birlikte "var olanlara kaynaklık edenin, oluşturma olmayan, oluşturma olacak olan olduğundan, anda mevcudiyetini bütün, bir ve sürekli sağlayan olmağından bahsedilir." Bk. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I. C. 3. Bs. (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912), 155 [119-5].

12 Han, *Der Begriff des Nichtseienden bei Plotin*, 143.

13 *En. V, 9, 6, 1-15* (HÇ); *En. V, 9, 6, 1-12* (AÇ).

14 Han, *Der Begriff des Nichtseienden bei Plotin*, 145-146.

15 Han, *Der Begriff des Nichtseienden bei Plotin*, 149-150. Ayrıca tartışma için bk. Christoph Horn, *Plotin Über Sein, Zahl und Einheit* (Stuttgart: Teubner, 1995), 129.

Anlaşılabileceği üzere bu Nous'a özgü olan Bir-Çok olmaklıkla ilgili bir durumdur. Plotinos'un çokluğun birleştiği bir hipostaz olarak Nous'a yer vermesi ama diğer yandan da fenomenlerin kaynağı-aslı olarak idealleri dolayısıyla asli-hakiki varolanları içeriyor olması böyle bir kısmi çokluk anlayışına sebep olmaktadır. Fakat son tahlilde temel cinslerin varlığı ile ve özellikle bunlardan *ayrılığın* bir tür elenmeye çalışılması ile bu Birliğin sağlanmaya çalışıldığı ifade edilmelidir. Plotinos'un Birlik vurgusu ısrarlıdır:

Fakat tek-halde olanın, diğer şeylere [buradaki şeylerden kasıt cinsler ve türlerdir] illet-neden teşkil ettiği yönünde bir iddia da ileri sürülmemelidir. Aksine tek-halde olan, onları, kendi parçaları, ögeleri olarak kavrar; ve *bir birlik-halinde-olmaklık olarak bütün*, yalnızca bizim insana özgü düşüncemiz nedeniyle parçalanır-dağılır. Oysaki O, kendisini hayranlık uyandırıcı gücüyle her şeyde *Bir* olarak tutar ve çokluk olarak kendisini sadece fenomenlerde gösterir. [...] Çünkü bizler, bütünü, *tam* ve *tüm* olarak kuşatacak şekilde düşünemeyiz, sadece ondan bir parçayı ayırarak ve ardından bu parçaları yeniden birleştirip-bağlayarak düşünürüz. Zira bizler, onları, uzun süre bir arada tutabilecek kudrette değilizdir. Dolayısıyla onlar, tekrardan kendilerine dönmek için çabalarlar, böylece bizler de onları, yeniden *tüm-bütünlüklerine* bırakır, *Bir-Oluşa* hatta *Olmaklığa* terk ederiz.¹⁶

Burada Plotinos'un insana özgü düşüncesi ile kastettiği *dianoia*dır [διάνοια]. Alıntıda, bir parçayı bütünden ayırarak ele almakla işaret etmiş olduğu şey ruhsal bakış, dianoitik düşünce diyebileceğimiz şeydir. Kalligas'ın özlü ifadesine göre, Ruh düşünmesini, ancak Nous'la yakınlaştırabildiği ölçüde yetkinlik kazanılabilmektedir. Ama nihayetinde bilen özne ile bilinen arasındaki ayrım kapanmamaktadır. Bu ayrım, ancak Nous evresinde kaldırılabilir.¹⁷

İşte o nedenle ruh, düşünme nesnesini parça parça ele almaktadır, çünkü orada hala 5 temel cinsten ayrılık-başkalık mevcuttur. Fakat *temaşa*, işte bu düşünüşün üzerindedir. Ve orada söz konusu ayrılık-başkalık yoktur. Çünkü burada ayrılığı-başkalığı besleyen gidimli-diskursif düşünceden söz edilemez. Bu asli konumuza geçmeden önce Plotinos'un hakiki var olanlar dediği Nous âlemindeki bir-bütün halinde var olanların üç temel özelliğinden bahsetmemiz gerekmektedir. Onların hakiki-asli var olanlar olmasının sebebi de doğrudan bu üç durumdur: varlık, yaşam ve düşünce. Bunların her üçü de kendileriyle özdeşlik taşır. *Varlık özdeşliği*, saflığın maddi olanla kirlenmeyişi ve bütünlüğün bozulmayışıyla sağlanır. *Yaşam özdeşliği*, sonsuzlukla, bu dünyanın ölümüyle lekelenmemekle, saf bir *energeia* [ἐνέργεια] hali içerisinde sürekli uyanıklık haliyle sağlanır. *Düşünme özdeşliği* ise, pekâlâ tahmin edilebileceği gibi düşünme ile düşünülenin birliğiyle sağlanır.¹⁸ Noetik var oluşun mahiyeti böyledir.

Şimdi düşünme ve düşünülen şeyin özdeşliği üzerinden özne-nesne özdeşliği meselesine giriş yapabiliriz. Plotinos, *Noetik Nesnelere Nous'un Dışında Olamazlar* başlıklı *En. V, 5*'in girişinde Nous'u tanıtırken şöyle bir açıklama yapar:

Nous, her zaman bilen olmalıdır; hiçbir şeyi unutması mümkün değildir. Onun bilişi, ihtimale dayalı bir bilme olamaz, ne şüphe içerir ne de bir başka şeyden rivayetle aktarılandan neşet eder. Dahası o, tanıtlamadan [Demonstration] da beridir. Onun içerdiklerinden bazılarının tanıtlamaya dayalı olduğu söylenecek olursa, bu ona muhakkak dolaylı-doğrudan bir kanıt yoluyla verili olmalıdır (noetik âlemde her şeyin, O olduğunu öğrenmiştik; dolayısıyla nasıl olur da kendi kendinin kanıtı olmaklık, öz-kanıtlık/*apaçıklık* diğerlerinden ayrıştırılabilir?) [Yani Nous için her şey kendinde anlaşılır, apaçık olduğu için, kendinde anlaşılır olanlar ve kendinde anlaşılır olmayanlar şeklinde bir ayrımı kim yapabilir?] Dolaylı-doğrudan verili olmaklık olarak kabul edilebilecek bu içerikler, kanıtını ondan başka nerden alabilir? Onunla birlikte olmanın dışında hangi yolla bu

16 *En. VI, 2, 3, 29-44* (HÇ); *En. VI, 2, 3, 21-33* (AÇ). İtalikler bana aittir.

17 Paul Kalligas, "Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination," *Phronesis* 42/2, (1997): 225.

18 Han, *Der Begriff des Nichtseienden bei Plotin*, 155.

içerikler ona bir güven tesis edebilirler? [Yani Onu, bunların kendisi için apaçık olduğuna kendinden başka kim ikna edebilir?]¹⁹

Plotinos'un burada kendinde anlaşır olma dediği *apaçıklık* hali, şeyin bizzat kendisi için kendinde katnını taşıması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla o, kendinin delillendirilmesi için bir başkasının tanıklığına muhtaç değildir. Başkasının tanıklığı denilen şey ise kendinden başka harici bir nesneye dayanma gerekliliği, kendinden dışarı çıkma, dışarı yönelme olarak anlaşılmalıdır. Ama daha önce de işaret ettiğimiz gibi Nous aleminde kendinden dışarı çıkma, başkalığa yönelme gibi bir devinim düşünülemez. Çünkü onun yaşamı sonsuz, kesintisiz bir *energeia* hali üzeredir. Bu nedenle o, delilin bizatihi kendisi olmalıdır; apaçıklığı da bundan ileri gelir. Bu ifadeler, düşünürün diyalektik ile ilgili düşüncelerinden de izlenebilir.²⁰ Diyalektik ile ilgili bölümde mantık önermelerinin ve aksiyomların hakiki olamayışlarından ve diyalektiği, bunların ancak ilintisel olarak ilgilendirebileceğinden söz eder.²¹ Yine bir başka yerde mantık önermelerinin, başka-ayrı şeyler üzerine bir iddiada bulunmalarından ötürü kesin olamayacaklarına dair itirazı da buna bir ipucu sağlamaktadır.²²

Kendinde anlaşılır olanın bilgisi, apaçıklık işte sözünü ettiğimiz bu dolayımdan muaftır, çünkü o bilinecek olanın bizatihi kendisidir. Dianoitik düşünce-ruhsal bakış ise daha önce yukarıda da yer verdiğimiz üzere parçalıdır ve bütünün tamamını kavrayamaz. Üstelik o ikincildir [*sekundaer*], çünkü düşüncesinin içeriği ile Ruh özsel olarak birbirinden farklıdır.²³ İşte Nous'un birincil düşünme [*primaer*] olmasının sebebi de, bu özsel ayrımın onda bulunmamasıdır. Dianoitik'e, diskursif-gidimli düşünme denilmesinin sebebi de budur. Çünkü süreksizdir, kesintilidir ve birinin üzerine diğerini ekleyerek veya çıkarma yaparak ilerler. Bu anlamıyla onda *energeia* değil belki bir tür *dynamis* [δύναμις] hâkimdir. O nedenle kendinde apaçıklığı ile Nous, Armstrong'a göre basittir, yalındır, tanrısal bir kavrayıştır [ἀπλοῦς-*haploüs*].²⁴ Buna dair ayrıntılı bir açıklamayı şu şekilde buluruz:

Eğer Nous'u tarif edecek olursak, onu öncelikle akılsızlıktan-nous olmayandan [düşünsel etkinlikte olmayan-dan], akıllı-nouslu oluşa çıkan *potansiyel* nous olarak ele alamayız (aksi halde bunun üzerinde ikinci bir Nous aramak zorunda kalırdık). Bu nedenle O'nu, *aktüel*-faal [yetkin etkinlikte olan] ve sonsuz Nous olarak ele almıyoruz. Eğer akıl, Nous'a sonradan eklenen tamamlayıcı bir ilave değilse, o halde O'nun düşündüğü şey, bizatihi O'nun kendisinden neşet eder, ve O'nun sahip olduğu da bizatihi kendinde sahip olduğudur. Fakat O, kendinden ve kendiliğinden düşünüyorsa, O, düşündüğü şeyin bizatihi kendisinden ibarettir. Çünkü eğer O'nun varlığı kendisi için *bir şey* olsaydı, ve dolayısıyla düşündüğü de kendinden başka olan olsaydı, o zaman O'nun varolmaktığı-mahiyeti, Akıl/Nous-Olmayan olmak [akli olmayan olmak] zorunda olur, dolayısıyla O, sadece *potansiyel* olan *aktüel* olmayan Nous olmuş olurdu.²⁵

Han'ın da belirttiği üzere bu pasaj, Aristoteles'in *De Anima* III 4-5'de tartışmış olduğu aktüel-potansiyel akıl meselesidir.²⁶ Yalnız burada dikkat çekici iki nokta vardır: İlki, henüz birinci cümlede geçen Nous'un, neden potansiyel nous olarak kabul edilemeyeceği meselesidir. Şimdi Nous düşünmeden önce, düşünme nesnesi olmalıdır. Dolayısıyla kendinde, hakiki ilk var olanlar olarak ideaları tasarlamak, planlamak durumundadır.

19 *En. V, 5, 1, 4-16* (HÇ); *En. V, 5, 1, 4-12* (AÇ).

20 Annamaria Schiaparelli, "Plotinus on Dialectic," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91, (2009): 270. Walter de Gruyter Verlag.

21 *En. I, 3, 5, 11-28* (HÇ); *En. I, 3, 5, 10-22* (AÇ).

22 *En. V, 5, 1, 54-65* (HÇ); *En. V, 5, 1, 40-47* (AÇ).

23 Matthias Vorwerk, *Plotins Schrift 'Über den Geist, die Ideen und das Seiende' Enneade V 9 [5] Text, Übersetzung, Kommentar* (Leipzig: K. G. Saur Verlag, 2001), 102.

24 A. H. Armstrong, "Der Hintergrund der Lehre, 'dass die Intelligible Welt sich nicht ausserhalb des Nous befindet'" in *Die Philosophie des Neuplatonismus*, ed. Clemens Zintzen (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), 54.

25 *En. V, 9, 5, 1-12* (HÇ); *En. V, 9, 5, 1-8* (AÇ).

26 Han, *Der Begriff des Nichtseienden bei Plotin*, 157.

Çünkü düşünme nesnesi, düşünceyi önceler. Ama buradaki önceliği de zamansal bir öncelik olarak anlamamız gerekmektedir. Çünkü Nous, zaman ve mekândan beridir. Nous'un, idealarla özdeşliği bozulmaması için buradaki önceliği, ateşin, ısı ve aydınlığı kendisiyle birlikte *aynı* anda vermesiyle, *aynı* kılışı gibi kavramak gerekmektedir.

Diğer taraftan Nous'un bir başkasının tasarladığı şeyi düşünmesi ise Nous'u alçaltır, birliğini bozar. Fakat eğer düşünme nesnesi olarak, bu hakiki var olanlar olarak idealar değil de Nous'un bizatihi kendisi olacak olsaydı, o zaman Nous'un önce kendi kendisini tasarlaması gerekirdi ki, bu da onu ontolojik olarak önce potansiyel Nous kıları. Dahası, bu potansiyellikten zamansal sonralıkla kendi kendisini aktüel hale getirmesi gerekirdi ki, bir şeyin kendi kendisini aktüelleştirmesi düşünülemez. O halde demek ki, bu Nous'dan, daha üstün bir şeyin olması, bir illetin, nedenin varlığı gerekir ki onu potansiyellikten çıkararak aktüel olmaya taşıyın. Ama işte bu durum da, onu hakiki Nous olmaktan çıkartır ve alçaltır; son tahlilde varoluşu ile kendisi arasında olması gereken özdeşlik bozulurdu.²⁷ Plotinos, o nedenle yer verdiğim pasajın ilgili yerinde de görüleceği üzere parantez içinde 'bir başka Nous aramak gerekirdi' ibaresi düşmektedir. Tüm bunlar hesaba katıldığında Nous'un ilk hakiki varlık olarak kendinde aktüel olması zorunludur.

İkinci nokta ise, aktif-faal aklın, düşünmesinde, düşündüğüyle bir birlik-özdeşlik taşıması halidir. Yani düşünmenin öznesi ile nesnesi bir ve aynıdır. Armstrong da bu meselenin izlerini sürdüğü o ünlü makalesinde, bu konunun, Plotinos düşüncesi üzerindeki karakteristik Aristotelesçi etkinin (özellikle Aphrodisiaslı Alexander'in) bir bulgusunu oluşturduğuna işaret eder.²⁸ Pekâlâ, o halde Nous ile onun düşünme nesnesi idealar birbirleriyle nasıl özdeş olabilirler?

İdeaların, Nous'un düşünmesiyle ilişkisinin doğru anlaşılabilmesi için Plotinos şu açıklamaları yapar: İdea, Nous'da bulunduğu için, Nous'dur; o, Nous'un özünü teşkil eden noetik cevherdir [ἡ νοερά οὐσία ; οὐσία καὶ νοερά ; νοῦ οὐσία]. Her idea Nous'la özdeştir; çünkü her biri bizzat Nous'tur. Nous da, ideaların tümlüğüdür. Bu tümlük ki, idealar onda, hem kendilerinden hem de kendilerince var olmaları bakımından Nous'dan farklıdır. Nous'un idealarla ilişkisini daha belirgin kılmak için Plotinos, altıncı bölümdeki gibi bir benzetmeye başvurur -[benim yukarıda 12 nolu dipnotta yer verdiğim bahis]. Orada bahis konusu edilen şey, bilimlerin Ruh'ta aynı anda hem birlik hem de ayrılık içerisinde olduğudur. Öyle ki bu bilimlerden her biri, kendi düşünüşünü kendi için icra ederken diğerleri sakinlikte-dinginlikte kalır. Eğer benzetmeyi sürdürecekseniz, işte Nous'daki Tüm-Bilim yani tek hakiki bilim de, tüm kısımlarıyla, öğretileriyle özdeş ama aynı zamanda da birbirinden ayrıdır. Bu ayrılık, görünür-maddi alemdeki gibi mekânsal bir mesafe-aralık ile değil bilakis her birinin bütünde sahip olduğu kendilerine özgü yetileri [δύναμις] bakımındandır. Bilimdeki öğretilerin bu birliği, Nous'daki ideaların birliğiyle benzerdir. Nous, kendi kısımlarının tümüdür ve her kısım tüm Nous'dur [yani bir tür p, p'dir önermesi gibi]. Öyle ki tekil olanın ayrılığı-bireyleşimi, tümün özdeşliği içerisinde ortadan kaldırılır. Nous, kararlı-sürekli Birlik içerisinde kendi kendisiyle özdeştir. O, kazandığının yahut elde ettiğinin değil, haddizatında sahip olduğunun dinginliği içerisinde içerik olarak kendi kendisine sahiptir, kendisini taşır; çünkü O, sonsuz bir doluluk-sonsuz bir gürlüktür [κόπος αἰ].²⁹

Burada yer verilen açıklama, Nous'un sözünü ettiğimiz birliği ve homojenliği açısından oldukça güçlü bir temsil olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla çalışmamız içerisinde bu *tüm-bir* akıl üzerinden yani saf, hakiki, sonsuz, faal akıl olan üzerinden ilerleyebiliriz. Ama öncelikle şimdiye kadarki argümanlarımızı, Vorwerk'in özlü çalışmasına göre³⁰ şöyle özetleyelim:

27 Vorwerk, *Plotins Schrift 'Über den Geist, die Ideen und das Seiende' Enneade V 9 [5] Text, Übersetzung, Kommentar*, 122 ve 142-143.

28 Armstrong, "Der Hintergrund der Lehre, 'dass die Intelligible Welt sich nicht ausserhalb des Nous befindet,'" 49, 52.

29 Vorwerk, *Plotins Schrift 'Über den Geist, die Ideen und das Seiende' Enneade V 9 [5] Text, Übersetzung, Kommentar*, 124.

30 Vorwerk, *Plotins Schrift 'Über den Geist, die Ideen und das Seiende' Enneade V 9 [5] Text, Übersetzung, Kommentar*, 100.

Söz konusu bu Nous; a) O, bizzat, kendi düşünmesinin nedenidir [παρ' αὐτοῦ νοεῖ]; b) düşünmesinin nesnesi kendisidir [παρ' αὐτοῦ ἐχει]; c) onun sürekli düşünmesi kendisindedir [ἐξ ἑαυτοῦ νοεῖ]; d) düşünmesinin nesnesiyle özdeşdir [αὐτός ἐστιν α νοεῖ].

Son olarak Plotinos'un başka bir yerde, Nous'un bu sözünü ettiğimiz düşünülenle [νοητὸν] birleyici düşünüşüne dair ifadesini gözden geçirelim:

Birinin, bir başka olanı düşünmesiyle; birinin, bizzat kendisini düşünmesi arasında ayırım yapmak gereklidir. Bu sonuncusu, en yüksek dereceden zorunlulukla ikili-iki ayrı türlü olmaktan kurtulmuş olandır. İlki de, kendini düşünmek ister ama bunun üstesinden gelemez. Çünkü baktığı, gördüğü şey her ne kadar kendisiyle olsa da yine de özce kendisinden farklı olandır. Fakat ikincisi, kendi varlığı bakımından düşünülenden ayrı değildir, aksine o, kendi kendisinde kalarak [kararlı bir durum sergileyerek] bizzat kendisini izler, seyreyler. Böylece o, Çift olan olsa da yine de Bir kalandır.³¹

Plotinos'un burada ifade olarak, İkilik, İki olmaklık yerine Çift-Çift olmayı [Beide-a Pair] tercih edişindeki nüans da, ikiliğin ihtilafa konu oluşturabilecek muhtemel ayrışmasını, Bir-Birlik uğruna kaldırmaya yöneliktir.

3. Pancontemplationism-TümTemaşacılık ve I

Tümtemaşacılık terimi, Türkçe literatürde hiç karşılaşmasak da Plotinos araştırmalarında, düşünürün özellikle Porphyrios'un da işaret ettiği üzere,³² zihinsel kuvvetinin doruğunda olduğu II. Yazım döneminde kaleme aldığı *En. III, 8*'e ithafen zikredilir.³³ Bu bölüme Plotinos, şöyle giriş yapar:

Öncelikle meseleyi cidden soruşturmaya geçmeden, onu oyun oynarmışçasına tarif edecek olursak şöyle bir iddia bulunabiliriz: her şey, temaşaya [θεωρία] çabalar-temaşa için derin bir özlem duyar [πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι]. Onların hepsi bu hedefe yönelir, yalnızca akıllı olanlar değil, akılsız canlılar da, bitkilerdeki doğa gücü de, bitkileri ortaya çıkaran yer de. Her şey, doğalarının elverdiği ölçüde temaşayı arzular, öyle ki her bir tür, farklı usulde temaşayı icra etmek ister ve buna çabalar. Kimi bunu gerçekten-bihakkın yapar, kimisi de onun bir taklidini suretini elde eder.³⁴

Burada ilk göze çarpan üç ayırt edici nokta bulunmaktadır. Birincisi, *theorianın* [θεωρία], günümüz dillerindeki teori anlamından ne kadar yukarıda olduğudur. Aristoteles araştırmalarından bildiğimiz kadarıyla bu kavram, Nous'un tanrısal yetkin etkinliğine işaret etmektedir. Aslında *theoria* etkinliğinin bu bahsedilen anlamı, Aristoteles'ten çok daha öncesine Pythagoras'a kadar gitmektedir ama bu, başka bir çalışmanın konusu edilmelidir. İkinci nokta ise yine günümüzde yerleşik olan ve benim de bu makaleye başlık olarak seçerken referans aldığım Kant'ın ünlü yazısındaki gibi teori-pratik ayrımının yanlışlığıdır. Çünkü Aristoteles düşüncesinde *theoria*, *praksisin* [πράξις] karşıtı değil bilakis en yüksek yetkin etkinlik [ἐνέργεια] olduğu için aynı zamanda *praksis*dir de.³⁵ Bunu daha iyi anlayabilmemiz için Aristoteles'in *eudaimonia* kavramını soruşturmamız gerektirmektedir. Burada buna, sadece temaşa ile ilgili bağlantısını kurarak işaret etmekle yetineceğim.

31 *En. V, 6, 1, 1-11* (HÇ); *En. V, 6, 1, 1-7* (AÇ).

32 Porphyrios, "Plotinos'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında," çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiyeni* 35, (Güz 2017): 121.

33 Andreas Kirchner, "Alles strebt nach Theorie: Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria" in *Anthropologie Der Theorie*, ed. Thomas Jürgasch & Tobias Keiling, vd. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 74.

34 *En. III, 8, 1, 1-10* (HÇ); *En. III, 8, 1, 1-7* (AÇ).

35 Kirchner, "Alles strebt nach Theorie: Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria," 68.

Filozof, *Nikomakhos'a Etik* 1177a-10 ile 1178a-9 arasında *theorianın* insanın en yüksek etkinliği olarak mutluluğu elde edişindeki rolü üzerine durur. Çünkü insanın en temel amacı, *eudaimoniadır* ve bu, *theoria* ile sağlanır. Çünkü *theoria* ile icra edilen etkinlik başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamak, kendi kendine yeterli olmak [αὐτάρκεια-autarkheia], harici etkilenimlere kayıtsız olmak [ατάραχος-atarakhos], dingin olmak [ἡσυχία-hēsukhiā], sükûnet-*hoşboşluk* içerisinde [σχολή-skhole] bulunmak demektir.³⁶ Tüm bu ifadeler, aslında *theoria*-temaşanın insan yaşamının biricik nihai, son ereğini oluşturduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla temaşanın kendi kendine yeter olmak, harici tahriklere ve belirlenimlere kayıtsız kalmak ile sıkı ilgisi üzerinden ve özellikle *müstağnilik* bakımından tanrısal bir yaşam sürmekle konumuza bir bağlantısını sağlayabiliriz.

Ama ondan önce, son üçüncü ayırt edici noktayı da belirginleştirelim: Plotinos alıntılanan son pasajdan da görüleceği üzere, temaşayı, Aristoteles gibi sadece insani etkinlik olarak sınırlamamaktadır. Plotinos'da, *her şey* temaşaya çabalar; insanın dışında ayrıca hayvan, bitki, yer vs.³⁷ Burası, oldukça kritik bir nokta olarak saptanmalıdır. Plotinosçu temâşa, sadece insana özgü değil tüm var olan her şeye özgüdür. Var olan her şey ibaresi, öncelikle görünürler âlemi ve daha tümel olarak Çokluk olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu ifadeyi, Çokluğun temaşaya derin bir özlem duyduğu şeklinde anlayabiliriz. Plotinos'un daha önce yukarıda soruşturduğumuz Bir ve Çokluk şeklinde hülâsa edebileceğimiz metafizik sistemi, burada bir kez daha kendisini göstermektedir. O halde bir adım daha ileri taşıyarak temaşanın, Çokluğu, Bir'e yükseltici ve Birleyici bir işlevi olabileceğini açık bir şekilde ifade edebiliriz. Son olarak şunu da belirtmeliyim ki, temaşayı tam olarak gerçekleştirilemeyen, onun bir suretini, taklidini elde edebilmektedir. Bu, ne demektir?

Şimdi Plotinos bir başka yerde şöyle açıklar:

Zayıf bir görüş/temâşa, zayıf bir görü/temsil-tasavvur ortaya çıkartır; bu nedenden ötürüdür ki insanlar, görü kabiliyetleri zayıf olduklarında görüşün ve kavramların gölgelerini, yani *eylemi* ortaya çıkartırlar. Çünkü burada, *ruhlarının zayıflığından* kaynaklı olarak görü kabiliyeti yetersiz gelmeye başlar ve görü nesnelere yeterince ihata edemez olur. Bundan ötürü de bir tatminsizlik, hoşnutsuzluk duyar. Bu nesnelere görü-leyebilmek için çabaladıkça da eyleme başvurur/eyleme yönelir; burada Nousla/Akılla görmeye güç yetiremediğini görmüş olur. [Gözle görmeye arzu duyar; akılla kavrayamadığına, gözle nazar edebilmek için eyleme düşer/geriler]³⁸

Hayli önemli olan bu 'eyleme gerilemek' ifadesi, [*carried into action; auf das Handeln verfallen*] bize yukarıda yer verdiğimiz alıntıda ki sureti, taklidi elde etmeğe dair bir başvuru sağlıyor. Yani demek ki temaşanın zayıf ve cılız bir kopyası olarak eyleme düşmek, aslında onun bir kopyası, mimetik temsili olmaktadır. Bunun tersini düşünecek olursak, zayıf ve cılız eylemlerin yanıltıcılığından uzaklaşarak asıl olana, yani temaşaya çabalamak gerekmektedir. Çoklu, çoğul eylemlerin karşısı olarak tek Temâşa, kısaca: Bir'e giden Birleştirerek Birleyici olan yolun Biricikliği.

Bu konu, *En. III, 8*'de, Kirchner'in de bu bölüme dair Nous ile ilgili açık ifadenin ilk kez geçtiği yer³⁹ olarak tespit edilmiştir.

36 Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1995). Ayrıca bk. John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press, 1967), 143-144.

37 Doğanın temâşası onu canlı kılan [empsychos] Ruh ile sağlanır; Ruh, Nous'la, O'ndan ayrılmayan kısmı üzerinden sıkı irtibatlıdır. O nedenle, Plotinos düşüncesinde doğa, rasyonel yapısı ve akla uygunluğu-noetik yapısı ile tanımlanır. Bk. *En. III, 8, 3*. Ayrıca bk. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, 91.

38 *En. III, 8, 4, 38-48* (HÇ); *En. III, 8, 4, 28-35* (AÇ).

39 Kirchner, "Alles strebt nach Theorie: Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria," 84.

Çünkü insanlar, Bir-İyi uğruna eylemde bulunurlar. Ve bu, O'nun, onların dışında bulunmasından ötürü yahut O'na malik olmadıkları için değil bilakis İyiye, eylemlerinin mahsulü-sonucu olarak malik olduklarından ötürüdür. Peki o halde nerededir bu İyi? Ruhta. İşte böylelikle eylemler yeniden *temaşaya* geri-döndürülür. Çünkü ruhta kavranılan-farkına varılan şey, yani *Nous-Akıl, suskun-dingin* bir sözcükten başka ne olabilir ki? O, ne kadar *dinginleşir-sakinleşirse* O'na, o kadar fazla kendinde yer bulur. Çünkü böyle olduğunda ruh *dinlenir*; dolgun-mutmain olduğundan ötürü artık başka bir şey aramaz, hiçbir şeyin peşine düşmez olur. Böylesi bir durumda, *temaşa*, içeride en derinlerde sükûn bulur. Çünkü o, temaşa edilene malik olma ruhsatını elde etme eminliğine kavuşmuştur. Bu eminlik, ne kadar açık ve seçik [şüphesiz] olursa temaşa o kadar *dingin-sakin* olur ve onu, o kadar fazla *Birliğe* götürür. -Artık daha ciddi konuşacak olursak- Kesin-Bilen, kesin-bildiğinin-bilgisini ne kadar derinleştirirse, o kadar fazla Kesin-Bilenle *Birleşir*, bütünleşir.⁴⁰

Yukarıda italikle vurguladığım sözcükler, sırasıyla temaşa, dinginlik-sükûnet, Birlik olarak görüntülenecektir. Bunların çalışmamızın problematiğine konu ettiğimiz YS ile doğrudan, yakından ve sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Anlaşılan o ki, dışarı olmaklıktan ne kadar içeri-kendi üzerine dönülürse temaşada o kadar derinleşilmekte ve temaşa ne kadar dinginlik-sakinlik taşırsa Birlik o kadar yakından sağlanmaktadır. Aris-toteles'in yukarıda *Nikomakhos'a Etik* bahsinde yer verdiğim ifadelerine oldukça benzer.

Yeniden Plotinos'a dönelim:

Çünkü temaşa, Doğa'dan Ruh'a çıkarır, Ruh'tan da Nous'a; her bir temaşa, daima giderek daha kendine özgü-taşınan öze mutabık olacağından ötürü temaşa edilenle birleştirir. Çünkü en nihayetinde bilgenin ruhunda, temaşa sayesinde kesin bilinen ile Özne, özdeşir. Çünkü orada Nous'a yükselmeye çabalanır; elbette Nous'ta, Çift-Olan, bir birlik halindedir. Bu birlik, artık en üstün ruhtaki gibi bile bir Özsel-Örtüşmeye dayanmaz, aksine bir Öz-Olmaklığa-Özlüğe dayanır. İşte bu, 'varlık ve düşüncenin aynı olmaklığı'dır. Çünkü burada artık daha fazla bir ve diğeri ayrımı yapılamaz; aksi halde bunun da üzerinde bir başka Öz-Olmaklık olmalıdır ki, bir ve diğeri ayrımının burada ortadan kalkması beklensin. İşte Nous'da, Çift-Olan, Özsel-Bir olmak zorundadır. Bu da, şu demektir: *hayyat dolu-yaşayan Temaşa*; birinde diğerrinin ayrıştığı gibi bir Temaşa-Edilen değil.⁴¹

Parmenidesçi ünlü ilkenin görünürlüğe geldiği bu pasaj, makalemizdeki tezi daha da destekler mahiyettedir. Kirchner çalışmasında, bu pasaj için, Nous'un temaşanın en yüksek ve en gözde formunu ihtiva ettiğinin altını çizerek özellikle *yaşayan temaşa* kavramı üzerinden temaşa edilen ile temaşa eden ayrımının kalktığını, onların tek bir organik (canlı) bütünlük-birlik oluşturduğunu ve karşılıklı değiştirilebilir-birbirlerinin yerlerine geçebilir bir mevcudiyetinin olduğunu belirtir.⁴² Yeniden çalışma içerisinde daha önceden değinmiş olduğumuz totoloji bahsine dair bir yakınlaşma ile karşı karşıyayız. Çünkü bahse konu olan durum tek bir sözcük ile ifade edilecek olursa özübirlik yahut özdeşlik ilkesidir.

Yine aynı bölümün ilerleyen kısmında Plotinos, bu konuya dair yapılabilecek en kristalize açıklamayı sunar:

Çünkü, Nous herhangi tekil bir şeyin Nous'u değildir, tam tersine Nous, Tüm/el-Nous'dur da, ve Tüm/el-Nous olarak O, tüm şeylerin Nous'udur da. İşte, Nous; *Tüm/el-Nous* ve *tüm şeylerin Nous'u* olduğunda, O'nun parçası da, Tüm/el-Nous ve tüm şeylerin Nous'u olmak zorundadır, yoksa aksi halde O'nun, Nous-Olmayan bir parçasının olması gerekir ki, o parça Nous ile birlikte olsun. Hal böyle olduğunda Nous olan ile Nous olmayanın oluşturacağı bir öbek beraberliği olacaktır ki, bunlardan Nous olmayan her bir bütünleyici parçanın, Nous olana kadar beklenmesi gerekecektir. İşte bu nedenle Nous, sonsuz olmalıdır. Öyle ki O'ndan bir şey çıktığında herhangi bir azalma-eksilme söz konusu olmaz. Ne O'ndan çıkanda -ki o kendi bakımından tümdür, bütündür-; ne de O'nda, çünkü O, hiçbir şekilde parçaların biraradalığından ibaret değildir.⁴³

40 En. III, 8, 6, 9-23 (HÇ); En. III, 8, 6, 7-17 (AÇ). İtalikler bana ait.

41 En. III, 8, 8, 1-15 (HÇ); En. III, 8, 8, 1-12 (AÇ).

42 Kirchner, "Alles strebt nach Theorie: Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria," 85. Ayrıca bk. Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021), 72.

43 En. III, 8, 8, 55-68 (HÇ); En. III, 8, 8, 41-50 (AÇ).

Şimdiye kadarki açıklamalarımızdan ve Plotinos'un bu son yer verdiği ifadelerinden Nous'un tüm niteliklerini teşhis edebilmekteyiz. Bu bakımdan şimdi YS'nin açıklanışında topladığımız argümanları tam bu noktada karşılaştırmamız mümkün görünmektedir. Bunun için hem hatırlatıcı olması hem de bulgularımızı öne çıkarıcı şekilde önermelerimizi yeniden düzenleyelim:

- 1) *Nous'a giden yol birdir.*
- 2) *Nous'dan geçen yol birdir.*
- 3) *Nous'un tuttuğu yolun varacağı birdir.*

1. önermemizi yani amaç olmayı, daha önce dışarıda bıraktığımız için 2 ve 3'ü yani araç ve kaynak olmayı daha yakından inceleyelim. Yukarıda ayrıntılı irdelemesini sunduğumuz üzere, Nous Bir-Çok oldu. Çokluğu, O'nun ideaları ve noetik cinsleri taşınmasıyla ortaya çıkmakta ancak bu çokluk, zaman-mekâna tabi bir bireleşim içermediği için bütünde Birlik, sürekli kesintisiz bir tamlık oluşturmaktaydı. Bu, Nous'un, Çokluğu *birleyici* işlevi olarak görünmektedir. Diğer taraftan Nous, tümel nous ve tüm şeylerin nous'u olmakla birlikte, tekil olarak kabul edilemese de Nous'u taşıyanların tamamında kendisini, kendine toplayan, kendinde bir araya getirendir. Bu yönüyle Nous'un Tüm-Bir olduğunu öne sürebiliriz. Son olarak düşünme ve düşünmenin nesnesindeki Çift olmayı, *Bir* kılan en yüksek *energeia* hali olarak yaşayan temaşa ediminde Nous'un en yüksek formu olarak özdeşliği, görünürlüğe çıkmaktaydı. Ve makale içerisinde bunun iki defa adeta bir totoloji formuna yakınsadığına işaret etmiştik. Demek ki, Nous'un yetkin etkinlik olarak bu en yüksek formunda, bahis konusu Birleyici işlevi en mükemmel düzeydeydi. O halde Nous'un araç olarak Bir-kılışı ve dolayısıyla Nous'dan geçen yolun *bir* olduğunu pekâlâ öne sürebiliriz. Öyle ki bu haliyle Nous, çalışmamız içerisinde yer verdiğimiz örnek uyarınca, tüm bilimlere çatısı altında tutan tek-tüm-bilim gibi, tüm ayrılıkları ve başlıkları bir büyüteç merceği gibi yoğunlaştıran-tekstif edendir. Pekâlâ, bu yoğunlaştırma en sonunda neye, nereye hazırlıktır? Bu soru, bizi 3. Önermemize '*Nous'un tuttuğu yolun varacağı birdir*' e taşıyacaktı, yani kaynak olarak Nous'a. Şöyle ki:

Nous, Bir'den ilk çıkan olduğu için O'nunla en fazla benzerlik taşıyandır. Fakat O'na hiçbir yüklem [*praedicatum*] nispet edilemezdir, çünkü O, kavranılamaz, dile getirilemezdir. O, tarif edilemezliği içerisinde her şeyin kendisini borçlu olduğudur. O, bu haliyle ancak en saf, en sade, en yalın, en basit olandır. Buradan hareketle Nous'un, *Bir* öncesinde bu saflık ve yalınlığa en yakın olmaya, temas etmeye, dokunmaya ileten bir hazırlayıcı olduğuna dair çıkarımda bulunabiliriz. Bu adeta, önemli buluşmaya giden birisinin arınıp, paklanıp temiz kıyafetler kuşanmasına benzetilebilir. Buradan bakıldığında Nous'u, Bir'e giden yolda bu sözünü ettiğimiz arınmayı ve dolayısıyla fazlalıklardan kurtulmayı sağlayıcı bir kaynak olarak da görebiliriz. Bu kaynaktan çıkararak varılacak yer ise O-Bir olandır.⁴⁴ Çünkü, her şeyin membaı-kaynağı yalnızca O'dur. Ve her şey en nihayetinde O'nda, O'nunla sükûn bulur.

Son olarak sözünü etmiş olduğum arınmayı [*κάθαρσις-katharsis*] olumsuz anlamda kullanmadığımı da belirtmeliyim. Çünkü Plotinos düşüncesine göre, Bir ile birleşmede Nous'un birleyerek Bir'e hazırlayıcı olmaksızın fazlası elinden gelmemektedir. Bir tür, rasyonalizm mistisizm karşıtlığının görünürlüğe geldiği⁴⁵ bu evre,

44 [integration into the One]. Krş. Kalligas, "Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination," 225.

45 Hazel E. Barnes, "Katharsis in the Enneades of Plotinus," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 73, (1942): 382.

belki de Plotinos tartışmalarındaki en çetin nokta olan *sermestiliğe* [ἔκστασις-ekstasis] kapı aralamaktadır. Başka bir çalışmada ayrıntılarıyla izlenmesi gereken bu konuya, burada sadece şu kadarıyla işaret edebiliriz:

Bir'in kavranılamaz, dile getirilemez olduğunu söylemiştik. Kavranılamaz olanın Nous'la kavranması mümkün olamaz. O nedenle çoğu mistik düşünürlerin doktrinlerinde ortak görünürlüğe gelen, insan takatini aşan yüce bir yardım, aşkın el verme gereklidir. Bu yardım, çoğu zaman asli kaynağın, kendisini talep edeni kabul etmesiyle mümkün kılınır.⁴⁶ Bu, her ne kadar Rist'in karşı çıktığı bir yorum⁴⁷ olsa da, Plotinos düşüncesi için Bir'in kendini açması olarak –gözün, doğacak güneşe intizarı gibi- ifade edilebilir. Veya Hadot'un "Bir'in lütufkar hamlesi", "tanrısal ilham" dediği hatta bunu, paradoksal durum diye nitelediği şey⁴⁸ tam olarak buna denk düşmektedir. Fakat bu ifadelerin bir tür Nous'u etkisizleştirme olarak görülmesini de istemeyiz. Barnes'in çalışmasına göre, bu birleşme, yine de Nous'un hazırlayıcılığından geçmekle olabilecek bir şeydir.⁴⁹ Kaldı ki, Plotinos'un *En. VI, 7*'deki ünlü 'Ev-Evin Efendisi' analojisinin ardından gelen açıklamaları da, zaten bunu destekler niteliktedir. Burada Plotinos'un söz konusu ettiği Bir ile karşılaşmada, Nous'un en yüksek formuna iki güç gerekli görülmektedir. İlki, temaşa/görü gücüdür, çünkü karşısındaki, temaşa edilmeye en layık olandır; ikincisi ise onu, aşka duyulan şiddetli bir tutkuya ileten sezgisel gücüdür, çünkü Nous artık burada *akıldan* çıkmıştır. Zira O, aşkıdan adeta sarhoş olmuştur.⁵⁰ Buradan da görüleceği üzere Nous, Bir ile kavuşma anında dahi temaşa yoluyla birleyici ve Bir'e hazırlayıcı işlevini icra etmektedir, hem de bunu yaparken kendini aradan çıkarma pahasına dahi olsa. Çünkü Nous'a aşkın olana yükselmek, Nous'un dışına düşmekle eş değer görülebilir.

Sonuç

Türkçede YS olarak 'Aklın yolu birdir'i incelediğimiz bu makalede öncelikle bu sözün anlam ve göndermelerini tespit etmeye çalıştım. Bunlardan elde ettiğimiz üçlü önermelerden amaç olarak akılı dışarda bırakarak araç ve kaynak olarak akıl olmanın ne tür anlamlar içerebileceğini soruşturdum. Ardından Plotinos felsefesindeki Nous'u açıklamak yoluyla bu YS'ye bir tür yorumlayıcı yakınlıktır buldum. Özellikle Plotinosçu temaşa kavramı üzerinden aklın yolunun, hem o yolda olanları birleyici işlevinden hem de onları Bir'e taşımaya kaynaklık edici işlevinden hareketle Bir olduğunu söyleyebilirim.⁵¹ Çünkü bu, aynı zamanda Bir'e yükselmenin, Nous'un *epistrophesinin* de bir sağlaması olmaktadır.

Bununla birlikte makalemin Giriş kısmında kısmen değindiğim üzere Alatlî ve Çiğdem'in bu YS özelinde Akla dair yaklaşımları sorunludur dahası tümüyle yanlıştır. Post modern yaklaşımla, akla, tahakküm edici ve akıl dışındaki etken ve yetileri kendine biat etmeye zorlayıcı bir yafta vurulması ve onun, totaliter rejimlerin tesisine kaynaklık etmekle suçlanması ancak akıldânece bir iddia olmaktan öteye gitmeyecektir. Elbette bunu söylerken çalışma içerisinde de işaret ettiğimiz üzere Nous-Intellect; theoria/theorema-teori/teorem sözcüklerinin Grek düşün dünyasından Latinceye ve üzerinden diğer dillere aktarılarak neredeyse bütünüyle dönüşüme uğramış oluşunu, burada saklı tutuyorum. Kuşkusuz insan eylemlerinin, yaratıcı faa-

46 Krş. Barnes, "Katharsis in the Enneades of Plotinus," 378.

47 Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, 225.

48 Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 77-78.

49 Barnes, "Katharsis in the Enneades of Plotinus," 379.

50 *En. VI, 7, 35, 26-32* (HÇ); *En. VI, 7, 35, 20-25* (AÇ).

51 Krş. Aydoğan, "Plotinos Felsefesinde Epistrophe ve Ekstasis," 44-45-46.

liyetlerinin bir ideoloji oluşturabilecek şekilde aklın kılavuzluğunda sürdürülebileceği teslim edilebilir. Ama siyasi odağı bu makalenin özellikle dışında tutmak istiyorum. Çünkü bu çalışmada akıl kavramına dair arkaik bir sınırlandırma yapıyorum. Akıl kavramını, kökensel olarak Plotinosçu hipostaz öğretisi perspektifinden serimlemeye çalışıyorum. Yoksa düşünce tarihindeki bazı kurucu kavramların zaman içerisinde dönüşümlere uğraması, kötüye kullanıma konu olması başka bir çalışmanın konusu edilmelidir. Tıpkı Latince *spekülasyon* sözcüğünün, kökensel olarak (*specula*, *speculari*: yüksek bir kuleden etrafı seyretme) Grekçe *theoria* sözcüğünün karşılığı olup temaşa anlamına gelirken Augustinus ile birlikte İncil tefsir geleneğinde Tanrı'nın inayeti olmaksızın saf bir görünümün mümkün olamayacağı, düşünceyle kirlenmiş ayna olarak kullanılması gibi. Sonraki yüzyıllarda bu sözcüğün, ampirik herhangi bir içeriğe dayanmaksızın düşünce anlamına evrilerek soyut, metafiziksel bir düşünmeye gönderme yapması, ardından Kant gibi düşünürlerin bu sözcüğü metafiziğin elenmesi bağlamında yersiz ve temellendirilemeyen bir tür uslamlama biçimi olarak bütünüyle yok sayması örnek gösterilebilir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında, soruşturma konusu edindiğim kökensel akıl kavramına yöneltilen eleştiriler, geçirdiği dönüşümün sonrasıyla ilgilidir; öncesiyle değil. Dönüşüm sonrasına dair verilecek güzel ve yerinde eleştiri ise örneğin Aydınlanmanın hemen ardından Romantikler tarafından zaten yapılmıştır. Bu izden gidilecek olursa Schopenhauer, Nietzsche ve çok daha sonraları Frankfurt okulu düşünürlerinin bu eleştiriye sürdürdüklerine tanık olmak da gayet mümkündür.

Akıl ile ilgili yahut daha doğru deyişle aklın kullanımıyla ilgili olan tarihsel-toplumsal süreç yukarıda da belirttiğim üzere Grek, Roma, Skolastik, Rönesans, Aydınlanma ve diğer dönemlerle farklılaştırılabilir. Fakat bu, çalışmamıza konu edilen *Nous*'un en yüksek etkinliğine ve asli anlamına ne derecede uygun düşmektedir? Bunları rahatlıkla bölüp, parçalayıcı, hesaplayıcı *disjunctivus* düşünme gücü olarak görebilir ve çalışma içerisinde açıkladığımız *dianoia* çatısı altında toplayabiliriz. Fakat özellikle temaşa ile irtibatını kurduğumuz birleyici ve Birleştirici *Nous*, *disjunctivus* değil bilakis *conjunctivus*dur. Özellikle Plotinos düşüncesinde *epistrophe*'nin yani kökene, Bir'e geri dönüşün gerçekleşmesinde bu sözünü ettiğimiz toparlayıcı birleştiricilik, kritik bir önem taşımaktadır. Burada, akıl sözcüğü üzerindeki tüm olumsuz gönderme katmanlarını bertaraf etmek için, yeniden, bir kez daha "*Nous*'un yolu birdir" önerme formunda, ona, asli payesini vermeyi önerebiliriz.

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1996.
- Armstrong, Arthur Hilary. "Der Hintergrund der Lehre, 'dass die Intelligible Welt sich nicht ausserhalb des *Nous* befindet'" in *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Editör: Clemens Zintzen, 38-58. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021.
- Barnes, Hazel E. "Katharsis in the Enneades of Plotinus," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 73, (1942): 358-382.
- Çiçekdağı, Caner. "Aklın Yolu Da Bir Değildir... (Alev Alatl) Üzerine," *Kaygı* 15, (2010): 143-158.
- Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
- Hadot, Pierre. *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*. Çeviren: Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Han, Sui. *Der Begriff des Nichtseienden bei Plotin*. Wiesbaden: Springer VS, 2016.
- Horn, Christoph. *Plotin Über Sein, Zahl und Einheit*. Stuttgart: Teubner, 1995.
- Kalligas, Paul. "Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination," *Phronesis* 42/2, (1997): 206-227.
- Kirchner, Andreas. "Alles strebt nach Theorie: Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria" in *Anthropologie Der Theorie*, Editörler: Thomas Jürgasch & Tobias Keiling ve diğerleri, 65-98. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung – Schriften 1-54*. Çeviren: Richard Harder, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.

Plotinus. *The Enneads*. Çeviren: Arthur Hilary Armstrong, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Porphyrrios. “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında,” Çeviren: Mehmet Murat Karakaya, *Eskiyeni* 35, (Güz 2017): 113-150.

Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press, 1967.

Schiaparelli, Annamaria. “Plotinus on Dialectic,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91, (2009): 253-287. Walter de Gruyter Verlag.

Vorwerk, Matthias. *Plotins Schrift ‘Über den Geist, die Ideen und das Seiende’ Enneade V 9 [5] Text, Übersetzung, Kommentar*. Leipzig: K. G. Saur Verlag, 2001.

Max Weber: A Profile from Karl Jaspers' Perspective¹

Songül Köse²

ORCID: 0000-0003-3780-3600

Abstract

Max Weber, who was a well-known sociologist both of his own time and today, has been one of the most influential names – besides, Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, and Friedrich Nietzsche – for Karl Jaspers, who is one of the original names that comes into minds when the 20th-century existential philosophy is mentioned. In fact, it can easily be asserted that Weber had a huge personal role in Jaspers' career as a philosopher. Karl Jaspers is known for his uniquely discussed concepts such as, freedom (*Freiheit*), communication (*Kommunikation*), Existenz, limit situations (*Grenzsituationen*), the encompassing (*das Umgreifende*), guilt (*Schuld*), and responsibility (*Verantwortung*). And it is obvious that Jaspers was affected by Weber considering his two specific concepts: guilt and responsibility. This is the case because Jaspers himself explains how and in what ways he was influenced by Weber. In this article, we will discuss Weber from the perspective of Jaspers. This discussion will be held in two aspects: i) personal features of Weber given by Jaspers, and ii) Weber's effects on Jaspers from the viewpoint of Jaspers and what they share considering politics and ethics at the theoretical level.

Keywords: Karl Jaspers, Max Weber, Guilt, Responsibility, Influence.

Max Weber: Karl Jaspers'in Perspektifinden Bir Profil

Öz

Kendi çağında ve günümüzde oldukça iyi tanınan bir sosyolog olan Max Weber, 20. yy Varoluş Felsefesi dendiğinde akla gelen orijinal isimlerden birisi olan Karl Jaspers'i - Immanuel Kant, Søren Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche yanında – en çok etkileyen isimlerden birisi olmuştur. Hatta Jaspers'in bir filozof olarak kariyerinde, Weber'in kişisel olarak etkisinin oldukça büyük olduğu da rahatlıkla iddia edilebilir. Karl Jaspers, özgürlük (*Freiheit*), iletişim (*Kommunikation*), varoluş (*Existenz*), sınır durumlar (*Grenzsituationen*), Kuşatan Varlık (*das Umgreifende*), suç (*Schuld*) ve sorumluluk (*Verantwortung*) gibi özgün bir biçimde ele aldığı kavramlarla tanınır. Jaspers'in, belirli iki kavramı bağlamında - suç ve sorumluluk – Weber'den etkilendiği aşikârdır. Çünkü Jaspers'in bizzat kendisi, Weber'den hangi açılardan ve nasıl etkilendiğini ifade etmiştir. Bu makalede de, Weber'i Jaspers'in gözünden görüp ele alacağız. Bu değerlendirme, i) Jaspers'e göre Weber'in kişisel özellikleri ve ii) Jaspers'in bakış açısından kendisinin Weber'den nasıl etkilendiği ve teorik düzlemde politika ile etik alanlarında hangi düşünceleri paylaştıkları bakımından iki açıdan ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Karl Jaspers, Max Weber, Suç, Sorumluluk, Etkilenim.

1 This paper is part of a speech that I gave at a colloquium that was organized at the *Karl Jaspers Haus* in Oldenburg/Germany after my stay to do research for my Ph.D. thesis. Therefore, although this paper is conceptually related to my Ph.D. scrutiny, it is apart from the thesis.

2 Ph.D. Candidate, Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Philosophy. songl.kse@gmail.com

Introduction

The writings of Karl Jaspers (1883-1969), because of his highly variable professions, are various; they include writings on psychiatry, psychology, philosophy, and politics. Jaspers' contribution to philosophy can be classified according to the themes of his works, such as philosophy of existence, philosophy of religion, philosophy of reason, and political philosophy.

Like every philosopher, Jaspers was impressed by his antecedents like Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, and Max Weber³: “Besides Weber, there are only three whose impact can be traced through all phases of Jaspers' philosophizing. These three are Kant, Kierkegaard and Nietzsche.”⁴ Kant had an effect on Jaspers considering the concepts of reason (*Vernunft*), freedom, and transcendental ideas; Jaspers inspired by or with his own words he borrowed Kierkegaard's *Existenz*; Nietzsche, with his unique character, influenced Jaspers in terms of the theory of subjectivism and his perspective on exceptional individuals. However, maybe because of the lively relation and communication between the two – even though it lasted only eleven years from 1909 to 1920 - Weber's effect manifests itself through Jaspers' psychiatric, philosophical and political writings. “Until 1914 my basic attitude was strictly non-political. ...What I have thought since the outbreak of the war in 1914 has stood under the influence of Max Weber. Through him, my political attitude underwent a change.”⁵ Weber's charismatic leadership theory, ideal types (*Idealtypus*) methodology, and especially his ethics of responsibility have an impact on Jaspers personally and on his writings:

Among my contemporaries, the actuality of human greatness, the standard for men historically distant, became embodied for me, in a singular, marvelous fashion, in the person of Max Weber. ... His thought as well as his nature became as essential for my philosophy, even 'til today, as no other thinker.⁶

There are five written texts in which Jaspers discusses Weber *per se*, his political deeds, scholarly writings, and his personality. The first essay is actually a speech that Jaspers gave after Weber's death at a funeral service which was held by Heidelberg students. Jaspers contributed to the service with a pretty impressive speech and it was printed with the title “Max Weber - Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier”⁷. Later on, this speech, like other speeches he gave, was appeared in a book edited by Hans Saner under the title of *Aneignung und Polemik – Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*⁸. The second essay also takes place in this very book with the title of “Max Weber – Politiker, Forscher, Philosoph”⁹, and moreover, there are some remarks on Weber's political thoughts in the same book which can be considered as the third article. The fourth essay entitled “Max Weber” (1960-1961) originally occurred as a book chapter in *Die großen Philosophen (Nachlaß I)*¹⁰. And, finally, the last source con-

3 Moreover, North-German liberalism and Protestantism also had an influence on Jaspers' cast of mind.

4 Ernst Moritz Manasse, “Jaspers' Relation to Max Weber” in *The Library of Living Philosophers: The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp (La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1981), 379.

5 Karl Jaspers, “Philosophical Autobiography” in *The Library of Living Philosophers: The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp (La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1981), 55.

6 Jaspers, “Philosophical Autobiography”, 29.

7 The English translation of this first essay is called “Max Weber: A Commemorative Address”.

8 Karl Jaspers, *Aneignung und Polemik – Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie* (Munich: Piper Verlag, 1968).

9 English translation takes place in Karl Jaspers, *Three Essays – Leonardo, Descartes, Max Weber*, trans. by Ralph Manheim. (New York: A Helen and Kurt Wolff Book Harcourt, Brace & World, Inc., 1964).

10 Karl Jaspers, *Die großen Philosophen, Nachlaß I* (München, Zürich: Piper Verlag, 1981).

sists of some excerpts from his letters to Hannah Arendt and is from the book *Hannah Arendt – Karl Jaspers Correspondence (1926-1969)*¹¹ which is translated from German by Robert and Rita Kimber.¹²

All these writings, when examined carefully, show us that Weber has a huge effect on Jaspers, his life, and his way of thinking. “Just as Plato’s philosophy could be interpreted as his attempt to say what he had experienced through Socrates, so it is possible to consider Jaspers’ thinking as his way of expressing what he had experienced through Max Weber.”¹³ In addition, Jaspers speaks frankly about his being influenced *in all aspects* by Weber as follows: “I never philosophized without thinking of Max Weber. I asked, What would he say? in adopting his basic position – not to continue his sociology and sociological research, but to make this philosophizing conscious.”¹⁴

When someone first reads articles and books on Max Weber¹⁵, it is inevitable that s/he encounters different interpretations, while Weber wrote fragmentarily with a metaphorical richness and used a lot of homonyms. His style of writing, therefore, makes arriving at a definitive interpretation difficult. Although his writings permit a wide range of interpretations, the main issue here is how Jaspers understood him. That is why the main aim throughout this article, for the reader, is to understand how Weber influenced Jaspers from the perspective of Jaspers himself. With this aim, we will have two focal points considering the above-mentioned writings of Jaspers, namely i) personal features of Weber given by Jaspers, and ii) Weber’s effects on Jaspers from the viewpoint of Jaspers and what they share at the theoretical level.

1. Personal Characteristics

Karl Jaspers (1883-1969) gives a delicate depiction of Max Weber (1864-1920) in his writings as follows: he was honest and more precisely he was the truth itself, was a modern human being, the greatest German of the era, the last national German, lived passionately, suffered constantly, struggled aimlessly with himself, had independent thinking and was an inconceivably prolific writer. Weber, for Jaspers, was a patriot. He was extremely eager to serve the fatherland. That is why he was always in a restless movement both in politics and in scholarship. Weber also had strong veracity about himself and the world around him, he never included illusions into reality and hence had a clear view about the future.

Jaspers mainly describes Weber’s character as a scientist and gives the subject matters on which Weber worked. The chief point which Jaspers emphasizes is, however, the fact that Weber’s life and his writings had integrity. That is, Weber’s personal character and his character as a scholar, or as a politician, or even as a philosopher (Jaspers sees Weber as a philosopher) did not differ from each other dramatically.

11 Lotte Köhler & Hans Saner, *Hannah Arendt – Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, trans. by Robert and Rita Kimber. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1992).

12 All these texts were gathered in a book edited by John Dreijmanis namely *Karl Jaspers on Max Weber*. And in order to avoid potential confusions, all the references considering the above-mentioned articles will be given to this book.

13 Manasse, “Jaspers’ Relation to Max Weber,” 371-372.

14 Karl Jaspers, “Max Weber: Concluding Characterization” in *Karl Jaspers on Max Weber*, ed. John Dreijmanis (New York: Paragon House, 1989), 140.

15 Max Weber was and still is an influential name. He stylized and gave a new meaning to sociology with his contributions like the iron cage, understanding (*Verstehen*) theory, ideal types (*Idealtypus*) in relation to society, culture, modernity, economy, religion, politics, and ethics. However, his theories will not be examined here, because the aim of this article is to present Weber from the viewpoint of Jaspers.

On one issue, Jaspers is critical: the fragmentary character of Weber's works: "He hardly ever published a book; once there appeared a Roman agrarian history and a booklet about the stock market and in recent years a few notebook discourses – otherwise nothing. Everything else is in periodicals, archives, newspapers."¹⁶ Despite his fragmentary writings, he had an enormous effect on both the political and academic worlds. Jaspers expresses this as follows: "He dominated the technical mechanism of the scientific trade."¹⁷ Moreover, Jaspers asserts that Weber's life was also fragmentary just like his works because of the political structure of Germany, his illness, and his death.

According to Jaspers, Weber was neither a specialized scientist nor a politician in the proper meaning of the words. On the contrary, he was a philosopher (an existential philosopher more precisely). "What makes Weber a philosopher" is the question that Jaspers always keeps in his mind. The essence of being and what a human being should do: these are the problems that Weber tries to solve through science because science gives clarity, and this science is philosophy: "The discipline of philosophy and the philosophical principle discussions of the individual disciplines try to achieve this."¹⁸ However, as Jaspers asserts, Weber does not philosophize directly. His philosophizing must be traced to his politics, sociology, and his personal being. In order to make this clear, Jaspers gives a definition of a philosopher: "The philosopher is, therefore, a human being who is always true to his personality, standing up for himself wherever he sets himself up."¹⁹ Given the characteristics of Weber, such as being honest, hardworking, realist, having an unconditional will for truth, and so on, the definition of a philosopher given by Jaspers may seem true for Weber.

Although Jaspers had affirmative thoughts about Weber, he was deeply shaken by the possibility of a love affair between Weber and his one of former students Else Jaffe. Jaspers was deeply shocked by this idea and it confused his views on Weber's truthfulness radically because for Jaspers the writings of Weber and his personal life are one and the same thing: he was the truth itself. "Jaspers does not propagate a pluralism of possible values, but rather a monism with individual existence as its frame of reference"²⁰ and he criticized Weber from this point of view while Weber himself sustained "value pluralism". At this point, it is not possible to disagree with John Dreijmanis' opinion, according to which, "Jaspers' criticism of Weber on these grounds has not substantially diminished Weber's importance, but has rather made him more human."²¹

2. Weber's Influence on Jaspers: Science, Politics and Ethics

In addition to Weber's personal features, Jaspers mentions Weber's thoughts on the knowledge of a human being and on politics in relation to *freedom* and *responsibility*. As mentioned above, Jaspers addresses Weber as a politician, sociologist, and philosopher.

16 Karl Jaspers, "Max Weber: A Commemorative Address" in *Karl Jaspers on Max Weber*, ed. John Dreijmanis (New York: Paragon House, 1989), 4.

17 Jaspers, "Max Weber: A Commemorative Address," 18.

18 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1922), 550. (Translation from German belongs to me).

19 Jaspers, "Max Weber: A Commemorative Address," 9.

20 Matthias Bormuth, *Life Conduct in Modern Times – Karl Jaspers and Psychoanalysis*, trans. by Susan Nurmi-Schomers. (Netherlands: Springer, 2006), 57.

21 John Dreijmanis (Ed.), "Introduction" in *Karl Jaspers on Max Weber* (New York: Paragon House, 1989), xxiv.

As Jaspers asserts, Weber dealt with politics with an everlasting enthusiasm. For Jaspers, Weber as a sociologist is deathless, because he saved sociology from being a meaningless occupation and carried it to the level of science. For Weber, the difference between reality and illusions was important. He always took the status of an observer which makes him free from fanaticism and allows him to see things behind the veils. His being honest personally and giving importance to reality instead of illusions shows that his personality shows itself throughout his works. This parallelism between his character and his works, for Jaspers, is a feature of being a philosopher: “I consider the person engaged in philosophizing inseparable from his philosophic thoughts. Nothing in philosophy is separable from man.”²² Therefore Weber is, as Jaspers asserts, a philosopher. Weber’s fulfilling his being comes from philosophizing his own existence, floundering: “Max Weber was the richest and deepest realization of the meaning of floundering in our time.”²³ Moreover, Weber’s being a politician, scientist, and philosopher cannot be discussed separately:

If Max Weber was a politician, scientist, and philosopher, then he was, nevertheless, not merely one and also the other, but the whole human being who grasped the world in an unprecedented vastness from the depths of his being, which, indivisibly one, is really what a human being as a human being can be: a seeker of truth. As a philosopher, he is a politician; as a philosopher, he is a scientist.²⁴

Jaspers argues that, maybe due to Weber’s fragmentary being, the whole was not a subject for Weber. A human being cannot comprehend the whole due to his/her being finite and the limitations of his/her knowledge: “Man as a finite being, can only make individual things subject of his will.”²⁵ This is the place where Weber affects Jaspers and they share a thought at the theoretical level. As evidence one may refer to this quotation from Jaspers’ book *Philosophy*, Volume I: “Let us look first at the world as objective reality. As extant knowledge, it appears disjoint. It would be the one world if all things were interrelated; but for us they remain so neither in visionary and systematic conception nor in scientific fact.”²⁶ One can only know individual things and particular realities. For this reason, knowledge is relative.

According to Jaspers, Weber as a scientist tried to understand “how human existence came into being” and “the limits of knowledge”. Weber’s scientific method consists of three factors: possibilities, comparison, and the ideal type. By the way of possibilities, one can understand what is really going on and comparison is the key to finding the “objective possibility”: “By comparison and contrast the source of each particular can be found which, for its part, is conceived as a possibility.”²⁷ An ideal type, for Weber, is a means through which one can gain the clearest awareness of reality. Moreover, Jaspers draws attention to some important topics for Weber’s understanding of science that affirm Weber’s being an empirical sociologist: i) the difference and correlation between facts and values in sciences, ii) the subjectivity of reality, iii) the relativity of knowledge:

The natural conditions, technical means, situational connections as ideas and purposes intended by people, religious conceptions in their consequences, as well as the fact of the power of political connections, all became for him empirical subjects of relative significance.²⁸

22 Jaspers, “Philosophical Autobiography,” 39.

23 Karl Jaspers, “Max Weber: Politician, Scientist, Philosopher” in *Karl Jaspers on Max Weber*, ed. John Dreijmanis (New York: Paragon House, 1989), 37.

24 Jaspers, “Max Weber: Politician, Scientist, Philosopher,” 38.

25 Jaspers, “Max Weber: A Commemorative Address,” 14.

26 Karl Jaspers, *Philosophy, Volume I*, trans. by E. B. Ashton. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969), 101.

27 Karl Jaspers, *Philosophy, Volume II*, trans. by E. B. Ashton. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970), 87.

28 Jaspers, “Max Weber: Politician, Scientist, Philosopher,” 97.

As a politician or a political writer, what Weber cared about most was national power and honor, in other words, the dignity of the person and the political worth of the nation. He saw the preservation of European culture as the mission and *responsibility* of the German in world history. For Jaspers, Weber always had a clear vision of political steps that should be taken. Despite Weber's true insights and recommendations, he never became a political leader because he lacked the ethical tolerance although he, for Jaspers, already had the three qualities – passion, responsibility, proportion - that a politician must have according to Weber: “An eye for the fact of power, belief bearing responsibility and veracity are prerequisites for political thinking, but they all require expertise.”²⁹ Herewith, for Weber, knowledge is an unconditional supreme principle for politics and politics is always based on responsibility.

Jaspers mentions Weber's remarks on politics and says that: “Politics for him was not a matter of belief, but a question of expert knowledge, objectivity, responsibility, and compromise.”³⁰ No wonder, this explanation parallels Weber's assertion about the three qualities that a man must have to take up political power.³¹ Moreover, politics can exist only in freedom and responsibility because they, to Weber, are the mediums for the growth of a subject (or citizen in today's context) above the personal: “The cornerstone of Weber's political existentialism is the ethic of responsibility, in which human life freely assumes totally decisive historical accountability for itself. At the heart of this accountability is the freedom to produce laws.”³² This relation between politics, responsibility, and freedom is another point by which Jaspers is influenced. For Jaspers, there is no freedom without knowledge, without an arbitrary act, and law.³³ Just because the law is the body of rules which occurs in politics, one can assert that politics and freedom are interrelated concepts in Jaspers' philosophy. Jaspers, as being - mostly - known as an existentialist philosopher, even thinks that without freedom in the external world, one cannot have existential freedom, i.e. political freedom prioritizes existential freedom.

Another point that Jaspers mentions is the difference between the two kinds of ethics, a difference between ethics of principle (or conviction) and the ethics of responsibility that Weber presented in his “Politics as a Vocation”. According to Weber, each action takes place with one of these political ethics. Moreover, these are not incompatible, but rather supplementary: “The uncanny boundary where the conscious responsibility ethic seems to call the principle ethic into question, though finally the former exists only through the latter...”³⁴ and these two ethics are “not absolute opposites, but complements, which together just constitute the authentic human being.”³⁵

Moreover, in addition to the relation between politics and responsibility, there is another relationship that should be mentioned. According to Jaspers, man always encounters his/her existence within the boundary situations. Guilt, as a boundary situation, is one of the most repeated concepts in Jaspers' existential and political philosophy. He returns to it in his *Philosophy* and says: “Responsibility is our word for a man's readiness to

29 Jaspers, “Max Weber: Politician, Scientist, Philosopher,” 71.

30 Jaspers, “Max Weber: A Commemorative Address,” 17.

31 These qualities are passion, responsibility, and proportion. One can find detailed information in Weber's article entitled “Politics as a Vocation”.

32 Chris Thornhill, *Karl Jaspers – Politics and Metaphysics* (London and New York: Routledge, 2002), 66.

33 Jaspers, *Philosophy, Volume II*, 156- 157.

34 Jaspers, “Max Weber: Politician, Scientist, Philosopher,” 73.

35 Karl Jaspers, “Observations on Max Weber's Political Thought” in *Karl Jaspers on Max Weber*, ed. John Dreijmanis (New York: Paragon House, 1989), 174.

take the guilt upon himself.”³⁶ This is the statement that constitutes the relation between guilt and responsibility, man can escape neither guilt nor responsibility. Also, this is the point by which Weber’s effect on Jaspers can be seen easily because “a concern with the responsibilities that face the morally serious person constitutes the core of Weber’s ethical perspective. Values alone, he proclaims, cannot guide morally serious human beings; hence moral seriousness brings inevitable risk, struggle, and guilt.”³⁷

Apart from the often-mentioned concepts in politics like freedom, responsibility, guilt, and knowledge, Weber also addresses another significant notion: communication. For Weber, people should engage in communication under all circumstances because “even to bring the differences to clarity is only possible by speaking to each other.”³⁸ In a similar manner, Jaspers thinks that “human life realizes its potentials most adequately not in politics, but on the basis of communicative situatedness in a common cultural lineage. The specifically human way of being is conditioned by communication within a tradition.”³⁹

Conclusion

Tracing the influence of Weber on Jaspers’ philosophy and personal life is easier when one pays attention to similar concepts in their works, such as freedom, communication, guilt, responsibility, and politics. Weber’s influence on Jaspers manifests itself not only in Jaspers’ writings but also in his political activities in real life. Moreover, even though Weber’s effect on Jaspers can be traced with the help of some important notions and elements, this does not mean that his effect on Jaspers is limited to these concepts or elements. Rather, he is just more than that to Jaspers.

Jaspers mentions his marriage to Gertrud Mayer and the National-Socialist “criminal-state” as the two turning points in his life in “Philosophical Autobiography”. However, as can be seen above, his relationship with Weber enables Jaspers to take a political stand and therefore makes him understand the importance of responsibility which constitutes the axial point of his political writings. For this reason, setting aside this relationship would be a restricted manner in grasping Jaspers’ philosophy and philosophical concepts that were embodied by his own life. Therefore, calling his relation to Weber as the third turning point would not be erroneous.

References

- Arendt, Hannah. “Karl Jaspers: Citizen of the World” in *The Library of Living Philosophers: The Philosophy of Karl Jaspers*, Editör: Paul Arthur Schilpp, 539-549. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1981.
- Bormuth, Matthias. *Life Conduct in Modern Times – Karl Jaspers and Psychoanalysis*. Trans: by Susan Nurmi-Schomers, Netherlands: Springer, 2006.
- Drejmanis, John (Ed.). *Karl Jaspers on Max Weber*. New York: Paragon House, 1989.
- Jaspers, Karl. *Max Weber - Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli veranstalteten Trauerfeier*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.
- Jaspers, Karl. *Way to Wisdom – An Introduction to Philosophy*. Trans: by Ralph Manheim, New Haven: Yale

36 Jaspers, *Philosophy, Volume II*, 217.

37 Bradley E. Starr, “The Structure of Max Weber’s Ethic of Responsibility,” *Journal of Religious Ethics* 27, (2002): 419.

38 Jaspers, “Observations on Max Weber’s Political Thought,” 176.

39 Thornhill, *Karl Jaspers – Politics and Metaphysics*, 67.

- University Press, 1951.
- Jaspers, Karl. *Three Essays – Leonardo, Descartes, Max Weber*. Trans: by Ralph Manheim, New York: A Helen and Kurt Wolff Book Harcourt, Brace & World, Inc., 1964.
- Jaspers, Karl. *Aneignung und Polemik – Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. Munich: Piper Verlag, 1968.
- Jaspers, Karl. *Philosophy, Volume I*. Trans: by E. B. Ashton, Chicago, and London: The University of Chicago Press, 1969.
- Jaspers, Karl. *Philosophy, Volume II*. Trans: by E. B. Ashton, Chicago, and London: The University of Chicago Press, 1970.
- Jaspers, Karl. *Die großen Philosophen, Nachlaß I*. München, Zürich: Piper Verlag, 1981.
- Jaspers, Karl. "Philosophical Autobiography" in *The Library of Living Philosophers: The Philosophy of Karl Jaspers*, Editor: Paul Arthur Schilpp, 3-94. New York: Tudor Publishing Company, 1981.
- Jaspers, Karl. *The Question of German Guilt*. Trans: by E. B. Ashton, New York: Fordham University Press, 2000.
- Köhler, Lotte & Hans Saner. *Hannah Arendt – Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. Trans: by Robert and Rita Kimber, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc. 1992.
- Manasse, E. Moritz. "Jaspers' Relation to Max Weber" in *The Library of Living Philosophers: The Philosophy of Karl Jaspers*, Editor: Paul Arthur Schilpp, 369-391. New York: Tudor Publishing Company, 1981.
- Starr, Bradley E. "The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility," *Journal of Religious Ethics* 27, (2002): 407-434.
- Thornhill, Chris. *Karl Jaspers – Politics and Metaphysics*. London and New York: Routledge, 2002.
- Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1922.
- Weber, Max. "Politics as a Vocation" in *Essays in Sociology*, Editorler: H. H. Gerth & C. Wright Mills, 77-128. London and New York: Routledge, 2009.

Bitişik (Muttasıl) Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar

(Klasik Mantık Kitaplarında Görülen Geçersiz/Yanlış Örnekler Üzerine)

Halil İmamoğlu¹

ORCID: 0000-0002-3493-9900

Öz

Bu makale, bitişik şartlı seçmeli kıyas konusunu incelemek ve Klasik Mantık kitaplarında kullanılan yanlış örnekler üzerine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Aristoteles (m.ö. 384-322) yüklemli önermeleri ve kategorik kıyasları, şartlı önermeleri ve şartlı kıyasları ise Stoa Okuluna mensup filozoflar incelemiştir. Aristoteles'in görüşlerini esas alan Müslüman filozoflar, Stoacıardan gelen etkiyle birlikte, hem kategorik hem de şartlı önermelerden yapılan kıyasları incelemiştir. İslam mantıkçılarının konuları işleyiş tarzlarını esas alıp Batılı mantıkçıların görüşlerine de yer veren geleneksel tarzda yazılmış Türkçe Klasik Mantık kitaplarında, seçmeli (istisnâî) kıyas konusu birbirinden farklı ele alınmaktadır. Seçmeli kıyasların sonuç vermesi, şartlı öncülün tümel ve olumlu olmasına ayrıca şartlı öncülün seçenekleri arasında gereklilik (lüzûmiyye) ilişkisinin bulunmasına bağlıdır. Klasik mantık kitaplarında verilen örneklerde, şartlı öncülün tümel ve olumlu olması şartlarına riayet edilirken şartlı öncülün seçenekleri arasındaki gereklilik (lüzûmiyye) ilişkisine dikkat edilmemektedir. Klasik Mantık kitaplarında dört formdan her biri için genellikle farklı örnekler verilmiş ve verilen örneklerin bir kısmında, bitişik şartlı seçmeli kıyasın şartlarına riayet edilmemiştir. Bitişik şartlı öncülün mukaddem (ön bileşen) ve tâlisi (art bileşen) arasında özel-genel ilişkisi, nedensellik ilişkisi ve birbirine eşit olduğu durumlar belirtilmemiştir, bitişik şartlı seçmeli kıyasın muhtemel dört formundan ikisinin geçerli ve ikisinin ise geçersiz sonuç verdiği ifade edilmiştir. Ancak bitişik şartlı seçmeli kıyasın muhtemel dört formundan biri için verilen örnekler diğer üç forma uygulandığında verilen örneklerin geçerli ve geçersiz formlara uygun düşmediği görülmektedir. Bu çalışmada örneklerin her biri incelenmiş ve neden geçersiz oldukları gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Şartlı ve Yüklemli Önerme, Seçmeli (İstisnâî) Kıyas, Bitişik Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyas, Geçerli ve Geçersiz Form.

The Adjacent Conditional Elective Syllogism

Abstract

This article aims to examine the adjacent conditional elective syllogism and to attract attention to the wrong examples used in Classical Logic books. Aristotle (384-322 BC) were examined predicate propositions and categorical syllogisms. Conditional propositions and conditional syllogisms were studied by philosophers belonging to the Stoic School., Muslim philosophers by relying on Aristotle's views and with the influence of the Stoics, examined comparisons made from both categorical and conditional propositions. In Turkish Classical Logic books, which are written in a traditional style, based on the method Islamic logicians treat the subjects and also included the views of Western logicians, the elective syllogism is handled by different ways. The outcome of the elective syllogism, depends on the universal and affirmative character of conditional premise, and the existence of a relation of necessity (necessity) among the alternatives of the conditional premise. In the examples given in classical logic books, while it is conformed to the context that the conditional premise must be universal and affirmative, the relation of necessity (necessity) between the options of the conditional premise is ignored. In Classical Logic books, different examples are usually given for each of the four forms, and in some of the examples given, the conditions of the elective syllogism are not respected. It is stated that two of the four possible forms of adjacent conditional- elective syllogism are valid and two of them are invalid, without specifying the special-general relationship, causality relationship and the situations where they are equal to each other between the predecessor and the subordinate of the adjacent conditional premise. However, when the examples given for one of the four possible forms of adjacent conditional-elective syllogism are applied to the other three forms, it is seen that the examples that are given do not correspond to valid and invalid forms. In this study, each of the examples was examined and it was tried to show that why they are invalid.

Keywords: Logic, Conditional and Predicate Proposition, The Elective Syllogisms, The Adjacent Conditional Elective Syllogism, Valid and Invalid Form.

¹ Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. himamoglugil@ybu.edu.tr

Giriş

Aristoteles'in (m.ö. 384-322) yüklemli önermeleri ve kategorik kıyasları ele aldığı,² şartlı önermeleri ve şartlı kıyasları ise Chrysippus (m.ö. 279/281-206/208) vb. Stoa Okuluna mensup filozofların incelediği ifade edilmektedir.³

Mantık eserlerinin İslam dünyasına tercüme yoluna girmesiyle birlikte, Kindî'den (800-873) itibaren, başta Fârâbî (870-950) ve İbn Sînâ (980-1037) olmak üzere Aristoteles'in görüşlerini esas alan Müslüman filozoflar, Stoacıardan gelen etkiyle birlikte,⁴ hem kategorik hem de şartlı önermelerden yapılan kıyasları incelemişler, mantıkla ilgili eserlerinde her ikisine de yer vermişlerdir.⁵

Günümüze ulaşamayan bazı metinlerinde Kindî'nin, bitişik ve ayrışık şartlı kıyaslarla ilgilendiği bilinmektedir.⁶ Fârâbî'nin, eserlerinde şartlı önermeleri ele aldığı görülmekte, hocası Ebû Bişr Mettâ İbn Yunus'un da (860-940) şartlı kıyaslara dair bir risale kaleme aldığı kaydedilmektedir.⁷ Ancak, şartlı önermeler ve onlardan kurulan şartlı kıyaslar, derinlemesine ilk kez İbn Sînâ tarafından incelenmiş ve onun tarafından ortaya konmuştur.⁸

İslam mantık geleneğinde kıyasın nasıl sınıflandırılacağı, seçmeli (istisnâî) kıyasın bu sınıflandırmada hangi başlık altında yer alacağı hususunda görüş ayrılıkları vardır. Fârâbî, kıyasları yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayırmakta,⁹ seçmeli kıyasları da şartlı kıyasların altında bir başlık olarak değerlendirmektedir.¹⁰ İbn Sînâ ise kıyası; kesin (iktirânî) ve seçmeli olmak üzere ikiye ayırmakta,¹¹ yüklemli ve şartlı kıyasları ise kesin kıyaslar başlığı altında incelemektedir.¹² Her iki görüş karşılaştırıldığında; Fârâbî seçmeli kıyasları şartlı kıyaslar içerisinde ele alırken İbn Sînâ başlı başına kıyasın bir türü olarak telakki etmektedir.¹³ İbn Sînâ, Fârâbî'nin şartlı kıyaslarını kesin şartlı ve seçmeli şeklinde ikiye ayırmış ve şartlı kıyasları detaylı bir şekilde ele alarak mantık alanına önemli katkıda bulunmuştur.¹⁴

2 Bkz. William Kneale and Martha Kneale, *The Development of Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 23-176.; Benson Mates, *Stoic Logic* (Los Angeles: 1953).

3 Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 190.; Muhammet Nasih Ece, *İbn Rüşd'dün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 72.; İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 63.

4 Bkz. Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, 161-196.

5 Nazım Hasırcı, "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar (ÖSS'ye hazırlık kitaplarında görülen mantık yanlışı)," *Dini Araştırmalar* 10, sayı: 29 (Eylül-Aralık 2007): 145-146.

6 Nicholas Rescher, "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler," çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV, sayı: 25 (2012): 243-244, dp.19.

7 Enver Şahin, "Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi" (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2019), 29.

8 Rescher, "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler," 237.; Harun Kuşlu, "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII, sayı: 30 (2014/2): 2.

9 Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâsî's-Sağır" *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, nşr. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: AKM Yayınları, 1990), [59] 101. (Bu esere ilişkin atıflarda köşeli parantez içerisindeki sayfa numaraları Arapça metni göstermek amacıyla kullanılmıştır.) Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâs II" *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem (Beyrut: 1986), C. II, 20.

10 Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâs II," 31-33.; Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâsî's-Sağır," 66-69, 105-108.; Mustafa Yeşil, "Fârâbî'de ve Quine'da Dil-Anlam ve Doğruluk İlişkisi" (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015), 157-158.

11 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya. (Beyrut: 1992), 374.

12 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 377-459.; İbn Sînâ, *eş-Şifâ IV, el-Mantık, el-Kıyâs*, nşr. İbrahim Madkour. (Kahire: 1964), 106.

13 Şahin, "Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi," 273.

14 Bkz. Ali Durusoy "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme," *İslami İlimler Dergisi* 5, sayı: 2 (2010): 9-20.

Geleneksel tarzda yazılmış Türkçe Klasik Mantık kitaplarında,¹⁵ mantığın seçmeli kıyas konusunun birbirinden farklı ele alındığı, geçersiz seçmeli kıyas örneklerinin geçerli kabul edildiği görülür. Çalışmamızda seçmeli kıyasların iki türünden biri olan, “Şartlı öncülü bitişik şartlı (muttasıl) önerme olan seçmeli kıyaslar” konusunu ele alacağız. Yapılan hatalara ve yanlış örneklere değineceğiz. Çalışmayı geniş tutmamak amacıyla seçmeli kıyasların diğer türü olan, “Şartlı öncülü ayrık şartlı önerme olan seçmeli kıyaslar” konusunu ise ayrı bir çalışmada değerlendireceğiz.

1. Seçmeli (İstisnâî) Kıyas

Kıyaslar ihtiva ettikleri önermelerin sayı ve yapıları bakımından çeşitli şekillerde ele alınır. Kendilerini meydana getiren önermelerin sayısına göre, önce “basit kıyaslar” ve “bileşik (mürekkap) kıyaslar” diye ikiye ayrılan kıyaslardan; basit kıyaslar iki öncül ve bir sonuçtan, bileşik kıyaslar ise ikiden fazla öncülden meydana gelir. Öncülleri ikiden fazla olduğu için bileşik kıyaslar aynı zamanda iki veya daha fazla kıyası da ihtiva ederler.

Kıyaslar sonra da kendilerini meydana getiren önermelerin yapısına yani sonucun öncüllerde anlam veya şekil bakımından bulunup bulunmamasına göre “kesin (iktirânî) kıyas” ve “seçmeli kıyas” diye ikiye ayrılır. Kesin kıyaslar, öncülleri olan önermelerin yüklemli önerme veya şartlı önerme olmasına göre “yüklemli kesin kıyaslar” ve “şartlı kesin kıyaslar” diye ikiye ayrılır. Seçmeli kıyaslar da, şartlı önerme olan ilk öncülün bitişik (muttasıl) şartlı önerme ve ayrık (munfasıl) şartlı önerme olmasına göre “bitişik şartlı seçmeli kıyas” ve “ayrık şartlı seçmeli kıyas” diye ikiye ayrılır.

Seçmeli kıyasta kıyasın sonucunun (neticesinin) aynı hali yahut karşıt hali (nakîz/çelişik), öncüllerde hem şeklen (bilfiil) hem de anlam bakımından (bilkuvve) bulunur.¹⁶ Bu kıyasın öncüllerinin biri şartlı önerme, diğeri yüklemli önerme olur. Birinci öncülün daima şartlı önerme olması gerekir. Bu nedenle ona “şartlı öncül” denir. İkinci öncül ise genellikle, ‘lakin’, ‘ancak’, ‘yahut’ ve ‘hâlbuki’ diye başlayan bir yüklemli önerme olur. Buna da “seçmeli öncül” denir.¹⁷

15 Esasını Aristo mantığının teşkil ettiği, Fârâbî ve İbn Sînâ anlayışına uygun olarak yazılan mantık kitaplarının konuları ele alış ve işleyiş tarzını esas alan ve mantık konularını Batı Klasik mantıkçıların düşüncelele ile karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışan Necati Öner’in *Klasik Mantık* (1970) adlı kitabını ve bu kitabı örnek alarak, konuları bazen daha geniş bazen daha dar bir şekilde ele alıp işleyen, benzeri tarzda kaleme alınmış Klasik Mantık kitaplarını inceleme konusu yaptık.

16 Ebherî, *Keşfu’l-Hakâik fi-Tahriri’d-Dekâik*, tenkidli metin ve inceleme: Hüseyin Sarıoğlu. (İstanbul: 1998), 122.; Urmevî, *Metâliu’l-Envâr* (İstanbul: 1277), 182.; et-Tahtânî, *Levâmiu’l-Esrâr fi Şerh-i Metâliu’l-Envâr* (İstanbul: 1277), 182.; Kazvîni, *er-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-Kavâidi’l-Mantikiyye* (Kum tarihsiz), 140.; et-Tahtânî, *Tahriru’l-Kavâidi’l-Mantikiyye fi Şerh-i Risâleti’ş-Şemsiyye* (Kum: tarihsiz), 140.; Taftazânî, “Tehzibu’l-Mantık” *Tecdidü İlmi’l-Mantık* içinde (Kahire: tarihsiz), 122.; el-Habîsî, “eş-Şerh ale’t-Tehzib” *Tecdidü İlmi’l-Mantık* içinde (Kahire: Tarihsiz), 122.; Fenârî, *Şerh-i İsåğücü* (Matbaati Osmaniye: 1309), 20, 23.; Ahderî, “es-Süllem” *el-Mantiku’l-Munazzam* içinde (Mısır: tarihsiz), 94, 125.; el-Melevî, *eş-Şerh ale’s-Süllem*, (*el-Mantiku’l-Munazzam içinde*) (Mısır: Tarihsiz), 125.; Gelenbevî, *eş-Şerh alâ İsåğücü* (Matbaati Sultaniye: 1283), 53.; Gelenbevî, *Risâle fi’l-Kıyâs* (İstanbul: 1297), 73.; Ayrıca bkz. Ahmet Cevdet, *Mi’yâr-ı Sedâd* (İstanbul: Matbaai Amire, 1293), 62.; Ali Sedâd, *Mizânu’l-Ukûl fi’l-Mantık ve’l-Usûl* (İstanbul: Karâbet ve Kasbar Matbaası, 1303), 73.; İzmîrlî, *Felsefe Dersleri* (İstanbul: Dersaadet Matbaası, h.1330), 222.; eş-Şâmî, *Dirâsâtun fi İlmi’l-Mantık-el-Kıyâs* (1960), 24.; el-Muzaffer, *el-Mantık*, C. II (Beirut: 1980), 206-207.; Şahin, “Kâtibi’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi,” 274.

17 Cevdet, *Mi’yâr-ı Sedâd*, 63.; Sedâd, *Mizânu’l-Ukûl*, 74.; Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı* (Ankara: AÜİF. Yayınları, 1967), 36.; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: AÜİF. Yayınları, 1991), 107, 132.; Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevî’nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 100.

Şartlı öncül, sonucu içinde bulundurur ve iki bileşenden (önerme) meydana gelir. İlkine mukaddem (ön bileşen), sonrakine tâlî (art bileşen) denir.¹⁸ Seçmeli öncül ise, şartlı öncülün bileşenlerinden birinin aynısı veya bir bileşenin karşıt hali olur.¹⁹ Birinci öncülü şartlı önerme, ikinci öncülü yüklemli önerme olan bu çeşit kıyasların sonuçları yüklemli önerme olur.²⁰

1.1. Bitişik Şartlı İstisnâî Kıyas

Bir öncülü bitişik şartlı önerme, diğer öncülü ise yüklemli önermeden meydana gelen bu tür kıyasların ilk öncülü, şart bildiren “ise”, “...se, ...sa” ekleriyle kurulur. Bu ekler, mukaddem ve tâlîyi bir irine bağlar ve önermede bir şartı dile getirir.

Bitişik şartlı seçmeli kıyaslarda; yüklemli önerme olan ikinci öncül, bitişik şartlı önerme olan ilk öncüldeki iki bileşenden birini, yani mukaddem veya tâlîyi ya da bunların karşıt halini seçer. Dolayısıyla yüklemli önerme, bitişik şartlı önermenin mukaddem veya tâlîsinin aynısı ya da karşıt hali olur. Sonuç ise, ikinci öncüle yani bitişik şartlı önermenin mukaddem veya tâlîsinin aynısının veya çelişiginin seçilmesine bağlı olarak, ilk öncülün yani, bitişik şartlı önermenin mukaddem veya tâlîsinin aynısı ya da karşıt hali olur.²¹ Bu durumda, bitişik şartlı önerme ile yüklemli önerme arasında, mukaddemi onaylama ve onaylamama, tâlîyi onaylama ve onaylamama şeklinde dört ayrı form ortaya çıkar.²² İslam mantıkçıları bu formların sonuç vermesi için bitişik şartlı önermenin şu üç şartı²³ taşıması gerektiğini belirtirler:

Şartlı öncül olumlu olmalıdır.²⁴ Zira şartlı önermede olumsuz hüküm verilmesi halinde, şartlı önermenin mukaddem ve tâlîsi arasındaki bitişme (ittisal) hükmü ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla yüklemli öncülde mukaddem ve tâlîden birinin aynısının veya karşıt halinin seçilmesi durumunda şartlı öncülün diğer bileşeninin aynısının veya karşıt halinin sonuç olarak çıkması mümkün değildir.²⁵

Bitişik şartlı öncül gerekli²⁶ (lüzûmiyye) olmalıdır. Bitişik şartlı önermenin rastlantısal (ittifâkiyye) değil gerekli olması zorunludur. Bitişik şartlı önermenin rastlantısal olmamasının nedeni, rastlantısal olduğunda yüklemli

18 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 224.

19 Kazvîni, *er-Risâletü’ş-Şemsiyye*, 163.; et-Tahtânî, *Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantıkıyye*, 163.

20 Öner, *Klasik Mantık*, 135.

21 Ebherî, *Keşfu’l-Hakâik*, 179.; Ebherî, *İsâğûcî* (Vezirhânî Matbaası, 1287), 6.; Urmevî, *Metâliu’l-Envâr*, 245.; et-Tahtânî, *Levâmiu’l-Esrâr*, 245-246.; Kazvîni, *er-Risâletü’ş-Şemsiyye*, 164.; et-Tahtânî, *Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantıkıyye*, 164.; el-Habîsî, *eş-Şerh ale’t-Tehzîb*, 142.; Fenârî, *Şerh-i İsâğûcî*, 23-24.; Gelenbevî, *eş-Şerh alâ İsâğûcî*, 60-61.; Bingöl, *Gelenbevî*, 102.; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 224.; eş-Şâmî, *el-Kiyâs*, 55.; el-Muzaffer, *el-Mantık*, 251-252.

22 Bu dört formdan mukaddemi onaylamayı (a), tâlîyi onaylamayı (b), mukaddemi onaylamamayı (c), tâlîyi onaylamamayı ise (d) harfleri ile göstereceğiz.

23 Bkz. Ebherî, *Keşfu’l-Hakâik*, 179.; Urmevî, *Metâliu’l-Envâr*, 245.; et-Tahtânî, *Levâmiu’l-Esrâr*, 245.; Kazvîni, *er-Risâletü’ş-Şemsiyye*, 163.; et-Tahtânî, *Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantıkıyye*, 163.; Bingöl, *Gelenbevî*, 100.; Cevdet, *Mi’yâr-ı Sedâd*, 63.; İsmail Hakkı, *Mi’yârü’l-Ulûm* (İstanbul: h. 1315), 69.; Öner, *Klasik Mantık*, 133.; Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı* (Ankara: İlahiyât, 2003), 55.; Şahin, “Kâtibi’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi,” 276-277.

24 Şahin, “Kâtibi’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi,” 276.

25 Şahin, “Kâtibi’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi,” 276.

26 Gerekli (lüzûmiyye): Bitişik şartlı önermelerde, mukaddem ile tâlî arasında birbirine nedenlik gibi bir bağ bulunan veya her ikisi aynı nedenin eseri olan önermelerdir. Meselâ,

“Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur.” önermesinde, mukaddem tâlî’nin nedenidir.

“Her ne zaman gündüz olursa güneş doğmuş bulunur.” önermesinde ise, tâlî mukaddemin nedenidir.

“Her ne zaman gündüz olursa etraf aydınlanır.” önermesinde, mukaddem ve tâlî aynı nedenin, yani güneşin doğmuş olmasının eseridirler. (Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 58-60.; Bingöl, *Gelenbevî*, 74-75.)

öncülde mukaddemin aynısının seçilmesiyle tâlînin aynısının sonuç olarak çıkmamasıdır.²⁷ Bitişik şartlı öncülün rastlantısal olması halinde sonuç vermeyeceği ittifakla kabul edilmektedir.²⁸

Şartlı öncül tümel olmalıdır.²⁹ Şartlı önermelerin tümelliği mukaddem ve tâlî arasındaki bağlantının tüm zamanlarda ve durumlarda; tikelliği ise bazı durumlarda kurulmasıdır. Seçmeli kıyaslarda şayet şartlı öncülün niceliği tümel, yüklemli öncülün niceliği tikel olursa, yüklemli öncülde seçilen durumun zamanıyla şartlı öncülde ifade edilen durumun zamanı birbiriyle örtüşmeyecektir. Dolayısıyla bu durumda kıyastan sonuç çıkacağından emin olunamayacaktır.³⁰

Bitişik şartlı seçmeli kıyaslarda, mukaddem ile tâlî arasındaki ilişkiye göre ortaya çıkan formlar ve bu formların sonuç vermesi için bitişik şartlı önermenin taşınması gereken şartlar göz önünde bulundurulduğunda, bu kıyaslar; özel-genel ilişkisi, nedensellik ilişkisi ve birbirine eşit olduğu durumlar göz önünde bulundularak üç grupta ele alınabilir:

1.1.1. Mukaddem ile Tâlî Arasında Özel-Genel İlişkisinin Bulunduğu Durumlar

Bu kıyaslarda, mukaddem ile tâlî arasındaki ilişkiye göre, biçim yönünden söz konusu olan dört kıyas formunun ikisi geçerli, ikisi de geçersiz olarak şu şekilde sonuç verir:

- (a) Şartlı öncülün mukaddeminin aynısı seçilirse sonuç tâlînin aynısı çıkar.
- (b) Şartlı öncülün tâlîsinin aynısı seçilirse kıyas sonuç vermez.
- (c) Şartlı öncülün mukaddeminin karşıt hali seçilirse kıyas sonuç vermez.
- (d) Şartlı öncülün tâlîsinin karşıt hali seçilirse sonuç mukaddemin karşıt hali çıkar.³¹

Bu formlar “*Eğer bu insansa o hayvandır.*” önermesi ile şu şekilde açıklanabilir:

(a) Mukaddemin aynısını seçme: Yüklemli önerme, bitişik şartlı önermenin mukaddeminin aynısı olursa yani mukaddemi onaylarsa kıyasın sonucu, şartlı önermenin tâlîsinin aynısı olur.³² Diğer bir ifadeyle, mukaddemin aynı seçilirse edilirse, tâlînin aynı sonuç olarak çıkar.

Lakin o insandır. Öyleyse o hayvandır.³³

27 Kâtibî, rastlantısal (ittifâkiyye) bitişik şartlı önermedeki gereklilik (lüzûmiyye) ilişkisinin mukaddeminin ihdas edilmesiyle değil her iki tarafın yani mukaddem ve de tâlînin aynı anda ihdas edilmesiyle gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Rastlantısal bitişik şartlı önermede mukaddemin lüzum ilişkisini tesis edememesi nedeniyle seçmeli kıyaslarda sadece mukaddemin seçilmesi sonuç elde etmek için yeterli olmayacaktır. Kâtibî bu yüzden seçmeli kıyaslarda, rastlantısal önermeden kaçınılması gerektiğini savunmaktadır. (Şahin, “Kâtibî’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi,” 277, dp. 956.)

28 Şahin, “Kâtibî’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi,” 280-281.

29 Gelenbevî (Bingöl, *Gelenbevî*, 100) ve İsmail Hakkı, iki öncülün birinin tümel olması gerektiğini (*Mi’yârü’l-Ulûm*, 69) Ahmet Cevdet ise sadece şartlı öncülün tümel olması gerektiğini söylüyor. (*Mi’yâr-ı Sedâd*, 63) Ayrıca bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 133.

30 Şahin, “Kâtibî’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi,” 277.

31 Şahin, “Kâtibî’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi,” 276.

32 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 224.; Öner, *Klasik Mantık*, 133.; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 168.; Bingöl, *Gelenbevî*, 101.

33 el-Habisî, *eş-Şerh ale’t-Tehzîb*, 142.; Fenârî, *Şerh-i İsbâğüci*, 23.; el-Mevlevî, *eş-Şerh ale’s-Süllem*, 126.; Gelenbevî, *eş-Şerh alâ İsbâğüci*, 60.

(d) Tâlinin karşıt halini seçme: Yüklemlî önerme, bitişik şartlı önermenin tâlisinin karşıt hali olursa yani tâliyi onaylamazsa kıyasın sonucu, şartlı önermenin mukaddeminin karşıt hali olur.³⁴ Diğer bir ifadeyle, tâlinin karşıt hali seçilirse, mukaddemin karşıt hali sonuç olarak çıkar.

Lakin o hayvan değildir. Öyleyse insan değildir.³⁵

(c) Mukaddemin karşıt halini seçme: Yüklemlî önerme, şartlı önermenin mukaddemini onaylamazsa, yani, mukaddemin karşıt hali seçilirse sonuç çıkmaz. Zira tâlinin mukaddemden daha kapsamlı olması sebebiyle, mukaddemi reddetme, tâliyi de reddetmeyi gerektirmez.³⁶ Dolayısıyla geçersiz olan bu kıyas formu sonuç vermez.

Lakin o insan değildir. Öyleyse o hayvan değildir! (Geçersiz!)

Bu sonucun çıkması gerekmez. Zira onun at olma ihtimali de vardır.³⁷

(b) Tâlinin aynını seçme: Yüklemlî önerme, şartlı önermenin tâlisini onaylarsa, yani, tâlinin aynı seçilirse sonuç çıkmaz. Zira tâlinin mukaddemden daha kapsamlı olması sebebiyle, tâliyi onaylama mukaddemi de onaylamayı gerektirmez.³⁸ Dolayısıyla geçersiz olan bu kıyas formu sonuç vermez.

Fakat o hayvandır. Öyleyse o insandır! (Geçersiz!)

Bu sonucun çıkması gerekmez. Zira onun at olma ihtimali de vardır.³⁹

Şartlı öncülü bitişik şartlı önerme olan seçmeli kıyaslarda ikisi geçerli ikisi ise geçersiz sonuç veren bu dört kıyas formu, mukaddem ile tâli arasında özel-genel ilişkisinin bulunduğu durumlar için geçerlidir.⁴⁰ Zira özelin bulunması, genelin bulunmasını gerektirdiği gibi, genelin bulunması da özelin bulunmamasını gerektirir. Ancak, özelin bulunmaması genelin bulunmamasını gerektirmediği gibi, genelin bulunması da özelin bulunmasını gerektirmez.⁴¹ Diğer bir ifadeyle, özelin varlığı genelin varlığını gerektirdiği gibi, genelin varlığı da özelin yokluğunu gerektirir. Fakat özelin yokluğu genelin yokluğunu gerektirmediği gibi, genelin varlığı da özelin varlığını gerektirmez. Yukarıdaki “Bir şey her ne zaman insan ise o hayvandır.” örneğinde, insan olması hayvan olmasını gerektirdiği gibi, hayvan olmaması da insan olmamasını gerektirir. Fakat insan olmaması hayvan olmamasını gerektirmediği gibi hayvan olması da insan olmasını gerektirmez.

34 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 224.; Öner, *Klasik Mantık*, 133.; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 168.; Bingöl, *Gelenbevi*, 101.

35 el-Habisî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, 142.; Fenârî, *Şerh-i İsåğücü*, 23.; el-Mevlevî, *eş-Şerh ale's-Süllem*, 126-127.; Gelenbevi, *eş-Şerh alâ İsåğücü*, 60.

36 James Edwin Creighton, *An Introductory Logic* (London: The Macmillan Company, 1919), 146.; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 168.; Bingöl, *Gelenbevi*, 101.; Doğan Özlem, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999), 201.

37 Gelenbevi, *eş-Şerh alâ İsåğücü*, 61.

38 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 224.; Öner, *Klasik Mantık*, 133.; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 169.; Bingöl, *Gelenbevi*, 101.

39 Gelenbevi, *eş-Şerh alâ İsåğücü*, 61.

40 Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 179.; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 245.; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, 245.; Kazvînî, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*, 164.; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, 164.; el-Habisî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, 142.

41 Cevdet, *Mî'yâr-ı Sedâd*, 64-65.

1.1.2. Mukaddem ile Tâlî Arasında Nedensellik İlişkisinin Bulunduğu Durumlar

Bu kıyaslarda, mukaddem ile tâlî arasındaki ilişkiye göre, biçim yönünden söz konusu olan dört kıyas formu birinci gruptaki gibi olur. Bu gruptaki kıyaslarda mukaddemin gerçekleşmesi (tahakkuku) tâlînin gerçekleşmesini içerdiği halde tâlînin gerçekleşmesi mukaddemin gerçekleşmesini içermeyebilir. “Bir yerde ateş varsa orada oksijen vardır.” önermesindeki ateş ve oksijen arasındaki ilişkiye dayalı dört ihtimal şu şekilde olur:⁴²

(a) Mukaddemin aynını seçme: Yüklemlî önerme, bitişik şartlı önermenin mukaddeminin aynısı olursa yani mukaddemi onaylarsa kıyasın sonucu, şartlı önermenin tâlîsinin aynısı olur. Diğer bir ifadeyle, mukaddemin aynı seçilirse, tâlînin aynı sonuç olarak çıkar.

Burada ateş vardır. Öyleyse oksijen vardır.

Ateşle oksijen arasında nedensel ilişki bulunur. Bir yerde ateş varsa mutlaka orada oksijen de vardır. Zira yanma olayı ancak oksijenin bulunduğu yerde gerçekleşir.

(d) Tâlînin karşıt halini seçme: Yüklemlî önerme, bitişik şartlı önermenin tâlîsinin karşıt hali olursa yani tâlîyi onaylamazsa kıyasın sonucu, şartlı önermenin mukaddeminin karşıt hali olur.⁴³ Diğer bir ifadeyle, tâlînin karşıt hali seçilirse, mukaddemin karşıt hali sonuç olarak çıkar.

Orada oksijen yoktur. Öyleyse orada ateş yoktur.

Oksijenle ateş arasında nedensel bir ilişki bulunur. Bir yerde oksijen yoksa mutlaka orada ateş de yoktur. Zira oksijenin bulunmadığı yerde yanma olayı gerçekleşmez.

(c) Mukaddemin karşıt halini seçme: Yüklemlî önerme, şartlı önermenin mukaddemini onaylamazsa, yani, mukaddemin karşıt hali seçilirse sonuç çıkmaz ve bu form geçersiz olur.

Burada ateş yoktur. Öyleyse oksijen yoktur! (Geçersiz!)

Bu sonucun çıkması gerekmez. Ateşin olmaması orada oksijenin bulunmamasını gerektirmez. Zira bir odada yangın yoktur ama oksijen vardır. Dolayısıyla ateşin olmaması oksijenin olmamasına neden olarak gösterilemez. Zira ateşin yokluğu ile oksijenin yokluğu arasında nedensel bir ilişki bulunmaz. Bir yerde ateş yoksa zorunlu olarak orada oksijenin yokluğu gerekmez.

(b) Tâlînin aynını seçme: Yüklemlî önerme, şartlı önermenin tâlîsini onaylarsa, yani, tâlînin aynı seçilirse sonuç çıkmaz ve bu form geçersiz olur.

Orada oksijen vardır. Öyleyse orada ateş vardır! (Geçersiz!)

Bu sonucun çıkması gerekmez. Oksijenin olması orada ateşin bulunmasını gerektirmez. Zira atmosferde oksijen vardır, ama her yerde yangın yoktur. Dolayısıyla oksijenin olması ateşin bulunmasına neden olarak

42 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 170.

43 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 224.; Öner, *Klasik Mantık*, 133.; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 168.; Bingöl, *Gelenbevi*, 101.

gösterilemez. Zira oksijenin varlığı ile ateşin varlığı arasında nedensel bir ilişki bulunmaz. Bir yerde oksijen varsa zorunlu olarak orada ateşin varlığı gerekmez.

Görüldüğü üzere bitişik şartlı önerme ile yüklemli önerme arasındaki dört türlü ilişkiden ikisi geçerli ikisi de geçersizdir. Yani, ilk ikisi sonuç vermekte, son ikisi ise sonuç vermemektedir.

Bu şekildeki bir kıyasta mukaddem ile tâlî arasında lüzûmiyye ilişkisi bulunur: Bir şey için lazım olan her şey, her türlü halde o şeye tabi olur. Lazımı nefyetmek, zaruri olarak melzûmun nefyini gerektirir. Melzûmun varlığı, zaruri olarak lazımın varlığını gerektirir. Fakat melzûmun nefyi lazımın varlığını gerektirmez.⁴⁴

1.1.3. Mukaddem ile Tâlînin Birbirine Eşit Olduğu Durumlar

Bu kıyaslarda, eğer mukaddem ile tâlî birbirine eşit olursa, her birinin aynını seçme, diğerinin aynını ve her birinin karşıt halini seçme da, diğerinin karşıt halini sonuç olarak verir.⁴⁵ Dolayısıyla dört formda da sonuç elde edilir. Şöyle ki;

- (a) Mukaddemi seçme tâliyi sonuç verir.
- (b) Tâliyi seçme mukaddemi sonuç verir.
- (c) Mukaddemin karşıt halini seçme tâlinin karşıt halini sonuç verir.
- (d) Tâlînin karşıt halini seçme mukaddemin karşıt halini sonuç verir.

Bu formlar “*Her ne zaman güneş doğarsa* gündüz mevcuttur.” önermesi ile şu şekilde açıklanabilir:

- (a) Mukaddemin aynını seçme

Fakat güneş doğmuştur. Öyleyse gündüz mevcuttur.

- (b) Tâlînin aynını seçme

Fakat gündüz mevcuttur. Öyleyse güneş doğmuştur.

- (c) Mukaddemin karşıt halini seçme

Fakat güneş doğmuş değildir. Öyleyse gündüz mevcut değildir.

- (d) Tâlînin karşıt halini seçme

*Fakat gündüz mevcut değildir. Öyleyse güneş doğmuş değildir.*⁴⁶

44 Bkz. Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm (Dosdoğru Ölçü)*, çev. İbrahim Çapak. (İstanbul: YEK Yayınları, 2016), 90-92.

45 Bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 170.

46 Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 122-123.; Ebherî, *İsâğüci*, 5-6.; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, 163.; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, 122.; Fenârî, *Şerh-i İsâğüci*, 20.; Mûsâ İbn Meymûn, “Mantık Terimleri Risalesi,” çev. Mubahat Türker- Küyel, *AÜ DTCF Dergisi* XVIII sayı: 1-2 (1960): 25.; Gelenbevî, *eş-Şerh alâ İsâğöci*, 53.; Gelenbevî, *Risâle fi'l-Kıyâs*, 14-15.

Bu durum kıyas şeklinden dolayı değil, bilakis maddenin özelliği sebebiyledir. Muteber olan ilkidir (birincisidir). Tâlînin mukaddemden daha genel olduğu durumlarda bu gerektirme bulunmaz.⁴⁷

2. Klasik Mantık Kitaplarında Bitişik Şartlı İstisnâî Kıyas Konusunun İşlenişi

2.1. Necati Öner ve *Klasik Mantık* Adlı Eseri

Esasını Aristo mantığının teşkil ettiği, Fârâbî İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılmış mantık kitaplarının konuları ele alış ve işleyiş tarzlarını temele alan, öte yandan Klasik Batı mantıkçılarının düşünceleri ile mantık konularını karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışan, Necati Öner'in *Klasik Mantık* (1970) adlı eseri⁴⁸ değerlendirmemizin ilk sırasında yer almaktadır. Senelerden beri ilgili bölümlerde ders kitabı olarak okutulan bu kitaba atıfta bulunmayan Türkçe olarak yazılmış mantık kitaplarına neredeyse rastlamak mümkün değildir. Daha sonra kaleme alınan Mantık Kitaplarının birçoğu, bu kitabın planını esas alarak, konuları bazen daha geniş bazen daha dar bir şekilde ele alıp işlemişlerdir.

Öner, “kıyas çeşitleri” başlığı altında, içerisinde bulundurduğu önermenin sayısına göre, iki öncül ve bir sonuçtan yani üç önermeden meydana gelen “basit kıyaslar” ve ikiden fazla öncülünden meydana gelen “bileşik kıyaslar” olmak üzere kıyasları ikiye ayırır. Basit kıyasları da, sonucunun öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmadığı “kesin kıyas” ve sonucun aynı yahut karşıt halinin öncüllerde hem anlam hem de şekil bakımından bulunduğu “seçmeli kıyas” olarak ikiye ayırır.⁴⁹ Öncüllerinden biri şartlı önerme diğeri yüklemli önerme olan seçmeli kıyaslarda, yüklemli önerme şartlı önermenin taraflarından birisi veya bir tarafın karşıt hali olur ve böylece dört form ortaya çıkar.

Öner, “...şartlı öncülün mukaddeminin aynının seçme, tâlînin aynını; tâlînin karşıt halini (nakizini) seçme, mukaddemin karşıt halini sonuç olarak verir.”⁵⁰ diyerek şartlı öncülü bitişik şartlı olan seçmeli kıyasların dört formundan ikisinin sonuç verdiğini belirtir ve sonuç veren bu iki forma şu örneği verir:

“Her ne zaman güneş doğarsa oda aydınlık olur.”

(a) Güneş doğmuştur. O halde oda aydınlıktır.

(d) Oda aydınlık değildir. O halde güneş doğmamıştır.

Öner, “... fakat mukaddemin karşıt halini seçme, tâlînin karşıt halini sonuçlandırmadığı gibi tâlînin aynını seçme de mukaddemin aynının sonuçlandırmaz.”⁵¹ diyerek şartlı öncülü bitişik şartlı olan seçmeli kıyasların dört formundan ikisinin ise sonuç vermediğini belirtmiş ancak örnek vermemiştir.

Aynı örneğin sonuç vermeyen diğer iki formu şu şekilde olur:

(c) Güneş doğmamıştır. O halde oda aydınlık değildir.

47 Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 64.

48 Bkz. Öner, *Klasik Mantık*.

49 Öner, *Klasik Mantık*, 106-107, 132.

50 Öner, *Klasik Mantık*, 133.

51 Öner, *Klasik Mantık*, 134.

Bitişik şartlı öncülün tâlîsi, zorunlu bir biçimde mukaddemi gerektirmediği için bu sonuç geçersizdir. Zira Güneşin doğması odanın aydınlanma nedenlerinden yalnızca bir tanesidir. Bunun haricinde elektrikli cihazlar ile oda aydınlık olabilir. Bu nedenle güneşin doğmaması odanın aydınlık olmadığına delalet etmez.

(b) *Oda aydınlıktır. O halde güneş doğmuştur.*

Bitişik şartlı önermede mukaddemin gerçekleşmesi tâlînin gerçekleşmesini gerektirdiği halde, tâlînin gerçekleşmesi mukaddemin gerçekleşmesini gerektirmeyebilir. Bu nedenle sonuç geçersiz olur. Mukaddemin kapsamı tâlîden daha sınırlı olup, tâlînin tahakkuk etme şartlarından sadece bir tanesini temsil eder. Zira güneşin doğmasının dışında daha birçok neden ile oda aydınlık olabilir.

2.2. Tahir Yaren ve *Kıyasların Yapısı* Adlı Eseri

Kıyas üzerine yapılmış çalışmalardan biri de, değerlendirmemizin ikinci sırasında yer alan Tahir Yaren'in *Kıyasların Yapısı*⁵² adlı kitabıdır. Değerlendirmemiz, Yaren'in "Bitişik Şartlı Seçmeli Kıyas" konusunu işleyişi ve vermiş olduğu örnekler üzerine olacaktır.

Yaren, şartlı öncülü bitişik şartlı olan kıyasların dört formundan bahseder ve iki formu "*Demir işliyorsa paslanmaz.*" önermesi üzerinde gösterir:

(a) Şartlı öncülün mukaddeminin ikinci öncül olarak alınması durumunda aynı öncülün tâlîsi sonuçta yer alır.⁵³

Demir işlemektedir. O halde (demir) paslanmaz.

(b) Şartlı öncülün tâlîsinin ikinci öncül olarak alınması durumunda mukaddemin aynı sonuç olarak çıkmaz.

Demir paslanmaz. O halde (demir) işlemektedir.

Bu form tâlînin başka sebeplerle de gerçekleşebilecek olması nedeniyle sonuç vermemektedir. Zira demirin "paslanmaz" olmasının nedeni sadece "işlenmesi" değildir. İşlenmediği halde paslanmayan demirler de bulunmaktadır.⁵⁴

(c) Şartlı öncülün mukaddeminin çelişliğinin ikinci öncül olarak alınması (doğru olması) durumunda, tâlînin çelişliği sonuç olarak çıkmaz.⁵⁵ Aynı örneğin formu şu şekilde olur.

Demir işlenmemiştir. O halde (demir) paslanmıştır.

Çünkü sonuç daha kapsamlı olduğu zaman daha dar olan sebebin ortadan kalkması sonucun da ortadan kalkmasını gerektirmez.⁵⁶

52 Bkz. Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı* (Ankara: İlahiyât, 2003).

53 Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 56.

54 Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 56.

55 Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 57.

56 Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 57.

(d) Şartlı öncülün tâlisinin çelişğinin ikinci öncül olarak alınması (doğru olması) durumunda, mukaddem çelişği bu kıyasın sonucu olur.⁵⁷ Aynı örneğin formu şu şekilde olur.

Demir paslandı. O halde (demir) işlenmemiştir.

Bu durum sonucun bulunmadığı yerde sebebinin de bulunmamasına bağlı olarak ortaya çıkar. Sonucun başka sebeplere de dayanabilmesi durumu değıştirmez.⁵⁸

Bu kıyas türü için Yaren, “şartlı öncülün çelişği ikinci öncül yapılarak şöyle bir kıyas oluşturulabilir.”⁵⁹ diyerek bir örnek daha verir:

“Su yüz derece sıcaklıkta kaynatılırsa buharlaşır.”

(b) Su buharlaşmıştır. O halde su yüz derece sıcaklıkta kaynatılmıştır.

Bu örneğin diğeri üç formu şu şekilde olacaktır:

(a) Su yüz derece sıcaklıkta kaynatılmıştır. O halde su buharlaşmıştır.

(c) Su yüz derece sıcaklıkta kaynatılmamıştır. O halde su buharlaşmamıştır.

(d) Su buharlaşmamıştır. O halde su yüz derece sıcaklıkta kaynatılmamıştır.

Bu örnek mukaddem ile tâlinin birbirine eşit olduğu durumlar için geçerlidir ve dört formu da netice vermektedir. Bu tür kıyaslarda mukaddem veya tâliden herhangi birinin aynını seçme, diğeri aynını ve herhangi birinin karşıt halini seçme de diğeri karşıt halini sonuç olarak verir. Yani, (a) mukaddemi seçme tâliyi; (b) tâliyi seçme mukaddemi; (c) mukaddemin karşıtını seçme tâlinin karşıtını (nakîz/çelişik); (d) tâlinin karşıtını seçme mukaddemin karşıtını sonuç verir.

2.3. İbrahim Emiroğlu ve *Klasik Mantığa Giriş* Adlı Eseri

İbrahim Emiroğlu'nun *Klasik Mantığa Giriş* kitabı⁶⁰ ülkemizde Necati Öner'in *Klasik Mantık* kitabıyla birlikte Felsefe Bölümlerinin ve özellikle de İlahiyat Fakültelerinin büyük çoğunluğunda ders kitabı olarak okutulmakta ve mantık konularıyla ilgili hususlarda bu iki kitaba sıkça atıfta bulunulmaktadır. Emiroğlu, ülkemizde mantık alanında en saygın isimlerden biridir. Değerlendirmemiz, Emiroğlu'nun *bitişik şartlı seçmeli kıyas* konusunu işleyişi ve vermiş olduğu örnekler üzerine olacaktır.

Emiroğlu, *kıyas çeşitleri* başlığı altında; “kendilerini meydana getiren önermenin sayı ve yapılarına göre; *basit kıyaslar*, *bileşik kıyaslar* ve *düzensiz kıyaslar*” olmak üzere kıyasları üçe ayırır.⁶¹ “İki öncül ve bir sonuçtan oluşan kıyaslara *basit kıyaslar*” diyerek bunları da *kesin (iktiranî, categoric)* ve *seçmeli (istisnai, conjunctive)*

⁵⁷ Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 57.

⁵⁸ Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 57.

⁵⁹ Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 57.

⁶⁰ Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2013).

⁶¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 140.

diye ikiye ayırır.⁶² Bu kıyasları da; “eğer kıyasın sonucu öncüllerde anlam bakımından bulunup da, şeklen bulunmazsa bunlara *kesin kıyaslar* denir”; “eğer sonucun aynı veya karşıt hali (nakîzi) öncüllerde hem anlam bakımından hem de şeklen bulunursa buna da *seçmeli kıyas* denir” şeklinde tanımlar.⁶³

Kesin kıyasları, yüklemli (hamlî) kesin önermelerden kurulan kıyaslar olarak niteler ve bu kıyaslar için “*Bütün çiçekler sevimlidir; Papatya çiçektir; O halde papatya sevimlidir*” örneğini verir. Bu örnekte sonuç birinci öncülde anlam bakımından bulunur, fakat şeklen bulunmaz.⁶⁴

Seçmeli kıyasları ise öncüllerinden en az biri şartlı (önerme) olan kıyaslar olarak niteler ve bu kıyaslar için “*Eğer mıknaş bu cisim çekerse bu cisim demirdir; Mıknaş bu cisim çekiyor; O halde bu cisim demirdir*” örneğini verir. Bu örnekte sonuç birinci öncülde hem anlam bakımından hem de şeklen bulunur.⁶⁵

Emiroğlu daha sonra bu kıyasları geniş bir şekilde açıklamaya başlar. Kesin kıyasları; yüklemli önermelerden yapılan *yüklemli kesin kıyaslar* ve öncüllerinden biri veya her ikisi de şartlı olan *şartlı kesin kıyaslar* olmak üzere ikiye ayırır.⁶⁶

Yüklemli kesin kıyaslar başlığı altında; *kıyas kuralları, kıyasın mod ve şekilleri ve şekillerin değeri* üzerine yapmış olduğu açıklamaların⁶⁷ ardından Emiroğlu, *şartlı kesin kıyaslar* başlığı altında *seçmeli kıyasları* ele almaktadır. Seçmeli kıyasların bu başlık altında incelenmesi uygun değildir. Zira seçmeli kıyaslar kesin kıyasların değil, basit kıyasların iki türünden biridir. Bu şekilde bir ayırım, yapılan *kesin kıyas* ve *seçmeli kıyas* tanımlarına aykırıdır. Kitabın içindekiler bölümünde de yer aldığı şekliyle bu kıyaslar şu şekilde tasnif edilmektedir:

B. Kıyas Çeşitleri

1. Basit Kıyaslar

a. Kesin Kıyaslar

aa. Yüklemli Kesin Kıyaslar

ab. Şartlı Kesin Kıyaslar

Emiroğlu, *şartlı kesin kıyaslar* başlığı altında “öncüllerinden en az birisi ... şartlı önerme olan bu tür kıyaslarda sonuç, hem anlam hem de şekil bakımından, öncüllerde bulunur” der⁶⁸ ve bu kıyaslar için “*Eğer şu cisim hareket ediyorsa o cisim canlıdır; Şu cisim hareket ediyor; O cisim canlıdır*” örneğini verir. Bu örnekteki “*O cisim canlıdır*” (sonuç) önermesinin hem anlam, hem de şekil bakımından birinci öncülde bulunduğunu

62 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 140.

63 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 140-141.

64 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141.

65 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141.

66 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141.

67 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141-167.

68 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 167.

belirtir.⁶⁹ Bu tanım ve örnek şartlı kesin kıyas tanımına değil *seçmeli kıyas* tanımına uygun düşer.⁷⁰ Dolayısıyla seçmeli kıyaslar basit kıyasların iki türünden biri olarak “sonucun öncüllerde anlam veya şeklen bulunup bulunmamasına” göre ya *kesin kıyas* ve *seçmeli kıyas* olarak ya da “kıyası meydana getiren önermelerin yapısına” göre *yüklemli kıyas* ve *şartlı kıyas* olarak tasnif edilmesi doğru olur. Bu iki tasnif çeşidi şu şekilde gösterilebilir:

- | | |
|---------------------|----------------------|
| 1. Basit Kıyaslar | 1. Basit Kıyaslar |
| a. Kesin Kıyaslar | a. Yüklemli Kıyaslar |
| b. Seçmeli Kıyaslar | b. Şartlı Kıyaslar |

Bitişik şartlı kıyaslarda, mukaddem ile tâli arasındaki ilişkiye göre, biçim yönünden dört kıyas şeklinin ortaya çıktığını, bunlardan mukaddemi onaylamama ve tâliyi onaylamanın mantıksal olarak geçerli olmadığını ifade eden Emiroğlu, geçerli olan iki formu yani mukaddemi onaylama ve tâliyi onaylamamayı tanıtacağını belirtir.⁷¹ Bununla birlikte geçerli olan formlar için vermiş olduğu örneklerin yanı sıra geçersiz olan formlar için de örnekler verir. Bu örneklerin geçerli ve geçersiz formlara uygun düşüp düşmediğini değerlendireceğiz.

Mantıksal olarak geçerli olan iki formdan biri olarak belirttiği⁷² mukaddemi onaylama için Emiroğlu şu örneği verir:

“Eğer yağmur yağarsa yerler ıslanır.”

(a) Yağmur yağmıştır. Yerler ıslanmıştır.⁷³

Yerlerin ıslanması sadece yağmurun yağmasına bağlı değildir. Ancak yağmurun yağması ıslanmanın gerçekleşmesini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla yağmurun yağması yerlerin ıslanma nedenlerinden yalnızca bir tanesi olmakla birlikte yerlerin ıslanmasına delalet ettiği için bu sonuç geçerlidir.

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(c) Yağmur yağmamıştır. Yerler ıslanmamıştır!

Yerlerin ıslanması sadece yağmurun yağmasına bağlı değildir. Yağmurun yağmaması ıslanmamanın gerçekleşmemesini zorunlu kılmamaktadır. Yağmurun yağması yerlerin ıslanma nedenlerinden yalnızca bir tanesidir. Yağmurun dışında; su, kanalizasyon borusunun patlaması veya belediyenin su tankerleri vasıtasıyla sokaklar ıslanabilmektedir. Dolayısıyla yağmurun yağmaması yerlerin kuru kalmasına delalet etmediği için bu sonuç geçersizdir.

(b) Yerler ıslanmıştır. Yağmur yağmıştır!

69 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 168.

70 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141.

71 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 168.

72 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 168.

73 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 168.

Yerlerin ıslanmış olması yalnızca yağmurun yağmasına bağlı değildir. Yerlerin ıslanması yağmurun yağması zorunlu kılmamaktadır. Yerlerin ıslanma nedenlerinden yalnızca bir tanesi yağmurun yağmasıdır. Yağmurun dışında; su, kanalizasyon borusunun patlaması veya belediyenin su tankerleri vasıtasıyla yerler ıslanabilmektedir. Dolayısıyla yerlerin ıslanmış olması yağmurun yağmasına delalet etmediği için bu sonuç geçersizdir.

(d) Yerler ıslanmamıştır. Yağmur yağmamıştır.

Yerlerin ıslanmamış olması yağmurun yağmamış olmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla yerlerin ıslanma nedenlerinden yalnızca bir tanesi yağmurun yağması olmakla birlikte, yerlerin ıslanmamış olması yağmurun yağmadığına delalet ettiği için bu sonuç geçerlidir.

Emiroğlu, tâlî daha kapsamlı olduğu için mukaddemi reddetmenin tâlîyi de reddetmeyi gerektirmeyeceğini dolayısıyla mukaddemi onaylamamanın mantıksal olarak geçersiz olduğunu belirtir⁷⁴ ve şu örneği verir:

Eğer bir öğrenci yurt dışına araştırma yapıyorsa takdir edilir,

(c) (Nuri) yurt dışında araştırma yapmamaktadır. (Nuri) takdir edilmemektedir!⁷⁵

Geçersiz olan bu formun, yüklemli kesin kıyastaki dağıtılmamış terim yanlışı veya caiz olmayan süreç yanlışı gibi olduğunu belirten Emiroğlu, “mukaddem onaylamadığında tâlînin onaylanması zorunluluk kazanmaz”⁷⁶ der.

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(a) (Nuri) yurt dışında araştırma yapmaktadır. (Nuri) takdir edilmektedir.

Mantıksal olarak geçerli olan mukaddemi onaylama formuna bu örnek uygun düşmemektedir. Zira bu örnek bitişik şartlı seçmeli kıyasın şartlarına uymamakta, mukaddemi ile tâlîsi arasında nedensellik (lüzûmiyye) ilişkisi bulunmamaktadır. Yurt dışında araştırma yapan her öğrencinin takdir edilmesi gerekmektedir. Yurt dışında araştırma yapmakla birlikte, yaptığı araştırma değerli bulunmayabilir, dolayısıyla da takdir edilmeyebilir.

(b) (Nuri) takdir edilmektedir. (Nuri) yurt dışında araştırma yapmaktadır!

Mantıksal olarak geçersiz olan tâlîyi onaylama formuna bu örnek uygun düşmez. Öğrenci yurt dışında araştırma yapmamakla birlikte, yaptığı araştırma değerli bulunabilir, dolayısıyla da takdir edilebilir.

(d) (Nuri) takdir edilmemektedir. (Nuri) yurt dışında araştırma yapmamaktadır.

Mantıksal olarak geçerli olan tâlîyi onaylamama formuna bu örnek uygun düşmez. Zira öğrenci takdir edilmemekle birlikte yurt içinde değil yurt dışında araştırma yapıyor olabilir.

⁷⁴ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 168.

⁷⁵ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 169.

⁷⁶ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 169.

Mantıksal olarak geçersiz olan mukaddemi onaylamama formu için Emiroğlu bir örnek daha zikreder:

Eğer o zehir almışsa ölecektir.

*(c) O zehir almamıştır. O ölmeyecektir.*⁷⁷

Mukaddemi onaylanmayan bu formun geçersiz olduğunu belirten Emiroğlu; “Zehir almaktan başka daha birçok nedenler ölüme sebep olabilir. Burada büyük terim, öncülde dağıtılmamış, sonuçta ise dağıtılmıştır. Dolayısıyla sonuçtaki büyük terimin kapsamı öncüldeki kapsamını aşmaktadır.”⁷⁸ der.

Aynı örneğin diğer formu şu şekilde olur:

(a) O zehir almıştır. O ölecektir.

Mukaddemi onaylanan bu form geçerlidir. Zehrin varlığı ölümün varlığı için yeterlidir. Zehrin alınması halinde ölüm kaçınılmazdır.

Emiroğlu, tâlideki hükmün daha genel olabileceğini, mukaddemin tahakkukunun tâlinin tahakkukunu içerdiği halde, tâlinin tahakkukunun mukaddemin tahakkukunu gerektirmeyebileceğini dolayısıyla tâliyi onaylamanın geçersiz olduğunu belirtir:⁷⁹

*(b) O öldü. Öyleyse o zehir almıştır.*⁸⁰

Tâlisi onaylanan bu formun geçersiz olduğunu belirten Emiroğlu; “zehir almanın ötesinde bir sürü başka sebepler ölüme yol açabilir. Burada büyük terim, büyük önermede dağıtılmış, sonuçta ise dağıtılmamıştır. Dolayısıyla öncüllerin kapsamı sonuçtakini aşmaktadır.”⁸¹ der.

Aynı örneğin diğer formu şu şekilde olur:

(d) O ölmeyecektir. O zehir almamıştır.

Tâlisi onaylanmayan bu form geçerlidir. Ölmeyecek olması zehir almadığının delilidir. Zira zehir alındığı takdirde ölüm kaçınılmazdır.

Mantıksal olarak geçerli olan iki formdan biri olarak belirttiği⁸² tâliyi onaylamama için Emiroğlu şu örneği verir:

“Eğer Güneş doğarsa yıldızlar kaybolur.”

*(c) Yıldızlar kaybolmuş değildir. Güneş doğmuş değildir.*⁸³

77 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 169.

78 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 169.

79 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 170.

80 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 170.

81 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 170.

82 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 169.

83 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 169.

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(b) *Yıldızlar kaybolmuştur. Güneş doğmuştur.*

(a) *Güneş doğmuştur. Yıldızlar kaybolmuştur.*

(c) *Güneş doğmuş değildir. Yıldızlar kaybolmuş değildir.*

Bu örnek mukaddem ile tâlînin birbirine eşit olduğu durumlar için geçerlidir ve dört formu da netice vermektedir. Yani sadece mukaddemi onaylama ve tâlîyi onaylamama değil aynı zamanda mukaddemi onaylamama ve tâlîyi onaylama da sonuç vermektedir. Zira hava muhalefeti nedeniyle gökyüzü bulutlarla kaplı olmadığı müddetçe *güneş doğdu ise yıldızlar kaybolmuş, güneş doğmadı ise yıldızlar kaybolmamıştır, yıldızlar kayboldu ise güneş doğmuş, yıldızlar kaybolmadı ise güneş doğmamıştır*.

Emiroğlu, mantıksal olarak geçerli olan tâlîyi onaylamama formuna, İslâm kelâmcılarının, Allah'ın birliği konusunda dile getirdikleri “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı ikisi(nin düzeni) de bozuldu”⁸⁴ ayetini örnek olarak verir:

Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı ikisi(nin düzeni) de bozulurdu.

(c) *Yer ve göğün düzeni bozulu değildir (bozulmamıştır).*

*Yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar yoktur.*⁸⁵

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(b) *Yer ve göğün düzeni bozulmuştur.*

Yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar vardır.

(a) *Yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar vardır.*

İkisi (nin düzeni) de bozulmuştur.

(c) *Yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar yoktur (var değildir).*

İkisi (nin düzeni) de bozulu değildir (bozulmamıştır).

Bu örnek mukaddem ile tâlînin birbirine eşit olduğu durumlar için geçerlidir ve dört formu da netice vermektedir. Yani sadece mukaddemi onaylama ve tâlîyi onaylamama değil aynı zamanda mukaddemi onaylamama ve tâlîyi onaylama da sonuç vermektedir. Zira *Allah'tan başka tanrılar varsa düzen bozulmuştur, Allah'tan başka tanrılar yoksa düzen bozulmamıştır ve düzen bozuldu ise Allah'tan başka tanrılar vardır, düzen bozulmadı ise Allah'tan başka tanrılar yoktur*.

84 (Enbiya, 21/22)

85 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 169.

Emiroğlu, tâlî daha kapsamlı olduğu için tâlîyi onaylamanın mukaddemi de onaylamayı gerektirmeyeceğini dolayısıyla tâlîyi onaylamamanın mantıksal olarak geçersiz olduğunu belirtir⁸⁶ ve şu örneği verir:

“Eğer hava yağmurluysa bulutludur.”

*(b) Hava bulutludur. Hava yağmurludur!*⁸⁷

Geçersiz olan bu formun, orta terimin her iki öncülde de dağıtılmamış olması bakımından, yüklemli kesin kıyasa benzediğini belirten Emiroğlu, “tâlî onaylandığında, mukaddemin onaylanması zorunluluk kazanmaz”⁸⁸ der.

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(d) Hava bulutlu değildir. Hava yağmurlu değildir.

Tâlîsi onaylanmayan bu form geçerlidir. Yağmurun varlığı bulutun varlığını zorunlu kılmaktadır; fakat tersi söz konusu değildir. Yani bulutun varlığı yağmurun olmasını zorunlu kılmamaktadır.

(a) Hava yağmurludur. Hava bulutludur.

Mukaddemi onaylanan bu form geçerlidir. Zira yağmurun varlığı bulutun varlığını zorunlu kılmaktadır. Bulut olmadıkça yağmurun yağması mümkün değildir.

(b) Hava yağmurlu değildir. Hava bulutlu değildir!

Mukaddemi onaylanmayan bu form geçerli değildir. Yağmurun varlığı bulutun varlığını zorunlu kılmakta, ancak yağmurun olmaması bulutun olmamasını zorunlu kılmamaktadır.

Mantıksal olarak geçersiz olan tâlîyi onaylama formu için Emiroğlu bir örnek daha zikreder:

Bir yerde ateş varsa orada oksijen vardır.

*(b) Burada oksijen vardır. Burada ateş vardır.*⁸⁹

Tâlîsi onaylanan bu formun geçerli olmadığını belirten Emiroğlu; “Ateşin varlığı oksijenin varlığı için delildir; fakat tersi söz konusu değildir. Ateşin olduğu yerde oksijenin olması kaçınılmazdır; oysa oksijenin varlığı ateşin olmasını zorunlu kılmamaktadır.”⁹⁰ der.

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(d) Burada oksijen var değildir (yoktur). Burada ateş var değildir (yoktur).

86 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 169.

87 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 170.

88 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 170.

89 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 170.

90 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 170.

Tâlisi onaylanmayan bu form geçerlidir. Ateşin varlığı oksijenin varlığını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla oksijenin yokluğu ateşin de yokluğunu gerektirmektedir.

(a) *Burada ateş vardır. Burada oksijen vardır.*

Mukaddemi onaylanan bu form geçerlidir. Ateşin varlığı oksijenin varlığını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla oksijen olmadığı takdirde ateşin olması da mümkün değildir.

(c) *Burada ateş var değildir (yoktur). Burada oksijen var değildir (yoktur);*

Mukaddemi onaylanmayan bu form geçerli değildir. Ateşin varlığı oksijenin varlığını zorunlu kılmakta ancak ateşin yokluğu oksijenin yokluğunu gerektirmemektedir. Ateşin olmadığı ve oksijenin bulunduğu yerlerde canlılar yaşamlarını sürdürmektedir. Aksi takdirde canlı yaşamından söz edilemezdi.

2.4. İbrahim Çapak ve *Anahatlarıyla Mantık* Adlı Eseri

Klasik Mantık üzerine ülkemizde kaleme alınmış az sayıdaki çalışmalardan bir tanesi de İbrahim Çapak'ın *Anahatlarıyla Mantık*⁹¹ adlı kitabıdır. Değerlendirmemiz, Çapak'ın "Bitişik Şartlı Seçmeli Kıyas" konusunu ele alma biçimi ve vermiş olduğu örnekler üzerine olacaktır.

Çapak, "kıyas çeşitleri" başlığı altında, "yüklemlili ve şartlı kıyaslar" olmak üzere kıyasları ikiye ayırır. "Yüklemlili önermelerden yapılan"⁹² yüklemlili kıyas; "büyük öncülü şartlı önerme, küçük öncülü ise yüklemlili önerme olan"⁹³ kıyas ise şartlı kıyas olur. Seçmeli kıyasları, bitişik ve ayrık olmak üzere ikiye ayırdığı "şartlı kıyas" başlığı altında ele alan⁹⁴ Çapak'a göre şartlı kıyasta bütün önermeler kıyasın parçaları yapılırlar veya kıyasın parçası olmak üzere hazırlanırlar.⁹⁵

Çapak, büyük (birinci) öncülü bitişik (muttasıl) şartlı bir önerme ve küçük (ikinci) öncülü zorunlu olarak büyük (birinci) öncülün mukaddemi veya tâlisi olarak yüklemlili (istisna edilmiş) bir önerme olan bu kıyasın geçerli iki modu bulunduğunu belirtir.⁹⁶ Mukaddeminin istisna edildiği ve tâlinin sonuç olarak ortaya çıktığı⁹⁷ bitişik şartlı kıyasın geçerli ilk modu için Çapak şu örneği verir:

"Eğer âlem hâdis ise onun bir yaratıcısı vardır."

(a) *Âlem hâdistir. O halde onun bir yaratıcısı vardır.*

Bu örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(c) *Âlem hâdis değildir. O halde onun bir yaratıcısı var değildir (yoktur).*

91 Bkz. İbrahim Çapak *Anahatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012).

92 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 156.

93 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 163.

94 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 163.

95 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 163.

96 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 164.

97 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 164.

(b) *Âlemin yaratıcısı vardır. O halde Âlem hâdistir.*

(d) *Âlemin yaratıcısı var değildir (yoktur). O halde Âlem hâdis değildir.*

Bu örnek mukaddem ile tâlînin birbirine eşit olduğu durumlar için geçerlidir ve dört formu da netice vermektedir. Yani sadece mukaddemi onaylama ve tâlîyi onaylamama değil aynı zamanda mukaddemi onaylamama ve tâlîyi onaylama da sonuç vermektedir. Zira Âlem hâdis ise onun bir yaratıcısı vardır, Âlem hâdis değil ise onun bir yaratıcısı var değildir (yoktur) ve Âlemin yaratıcısı var ise Âlem hâdistir, Âlemin yaratıcısı var değil (yok) ise Âlem hâdis değildir.

Çapak'ın verdiği diğer bir örneğin iki formu ise şu şekildedir:

“Eğer bu görünen insan ise, canlıdır.”

(a) *Fakat bu görünen insandır. O halde canlıdır.*⁹⁸

(d) *Fakat o canlı değildir. O halde görünen insan değildir.*⁹⁹

Bu örneğin diğer iki formu ise şu şekilde olur:

(c) *Fakat bu görünen insan değildir. O halde o canlı değildir.*

(b) *Fakat bu canlıdır. O halde görünen insandır.*

Mukaddem ile tâlî arasında özel-genel ilişkisinin bulunduğu bu örnekte, mukaddem istisna edilirse tâlî sonuç olarak çıkar ve tâlînin çelişği istisna edilirse mukaddemin çelişği sonuç olarak çıkar. Mukaddemin çelişği ve tâlînin aynısı istisna edilirse kıyas sonuç vermez.

Çapak, bitişik şartlı kıyasın birinci öncülünün değişik şekillerde olabileceğini belirtmektedir.¹⁰⁰ İki olumlu önermeden oluşan *“Eğer âlem hâdis ise onun bir yaratıcısı vardır.”* önermesinin dört formu yukarıda ele alınmıştı. İki olumsuz önermeden oluşan *“Eğer güneş doğmazsa gündüz olmaz.”* önermesinin formları ise şu şekilde olacaktır:

“Eğer güneş doğmazsa gündüz olmaz.”

(a) *Güneş doğmadı. Öyleyse gündüz olmadı.*

(c) *Güneş doğdu. Öyleyse gündüz oldu.*

(d) *Gündüz oldu. Öyleyse güneş doğdu.*

(b) *Gündüz olmadı. Öyleyse güneş doğmadı.*

⁹⁸ Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 165.

⁹⁹ Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 166.

¹⁰⁰ Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 165.

İki olumsuz önermeden oluşan bu örnek, mukaddem ile tâlînin birbirine eşit olduğu durumlar için geçerlidir ve dört formu da netice vermektedir. Yani sadece mukaddemi onaylama ve tâlîyi onaylamama değil aynı zamanda mukaddemi onaylamama ve tâlîyi onaylama da sonuç vermektedir. Zira *güneş doğmadı ise gündüz olmamıştır, güneş doğdu ise gündüz olmuştur, gündüz oldu ise güneş doğmuş, gündüz olmadı ise güneş doğmamıştır.*

Bir olumlu ve bir olumsuz önermeden oluşan “Eğer gece olmazsa gündüz olur.” önermesinin¹⁰¹ formları ise şu şekilde olur:

“Eğer gece olmazsa gündüz olur.”

(d) Gece olmadı. Öyleyse gündüz oldu.

(c) Gece oldu. Öyleyse gündüz olmadı.

(b) Gündüz oldu. Öyleyse gece olmadı.

(a) Gündüz olmadı. Öyleyse gece oldu.

Bir olumlu ve bir olumsuz önermeden oluşan bu örnek de mukaddem ile tâlînin birbirine eşit olduğu durumlar için geçerlidir ve dört formu da netice vermektedir. Yani sadece mukaddemi onaylama ve tâlîyi onaylamama değil aynı zamanda mukaddemi onaylamama ve tâlîyi onaylama da sonuç vermektedir. Zira *gece olmadı ise gündüz olmuştur, gece oldu ise gündüz olmamıştır, gündüz oldu ise gece olmamıştır, gündüz olmadı ise gece olmuştur.*

Bitişik şartlı kıyaslarda mukaddemin birçok hükümden, tâlînin ise sadece bir tek hükümden¹⁰² veya mukaddemin tek bir hükümden, tâlînin ise birden fazla hükümden¹⁰³ oluşabileceğini belirten Çapak, bunlara birer örnek vermektedir. Verilen örnekler seçmeli kıyas formunda olmadığı için değerlendirme dışı bırakılmıştır.

Tâlînin karşıtının istisna edildiği ve mukaddemin karşıtının sonuç olarak çıktığı, bitişik şartlı kıyasın geçerli ikinci modu için Çapak şu örneği verir:

“Eğer Tanrı tek değilse, âlemin bir nizamı olmaz.”

(d) Hâlbuki âlemin bir nizamı vardır. O halde tanrı tektir.¹⁰⁴

Bu örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(b) Hâlbuki âlemin bir nizamı var değildir (yoktur). O halde tanrı tek değildir.

(c) Tanrı tektir. Öyleyse âlemin bir nizamı vardır.

101 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 165.

102 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 165.

103 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 166.

104 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 166.

(a) Tanrı tek değildir. Öyleyse âlemin bir nizamı var değildir (yoktur).

Bu örnek mukaddem ile tâlînin birbirine eşit olduğu durumlar için geçerlidir ve dört formu da netice vermektedir. Yani sadece mukaddemi onaylama ve tâlîyi onaylamama değil aynı zamanda mukaddemi onaylamama ve tâlîyi onaylama da sonuç vermektedir. Zira âlemin bir nizamı var değildir (yok) ise tanrı tek değildir, Tanrı tek ise âlemin bir nizamı vardır, Tanrı tek değilse âlemin bir nizamı var değildir (yoktur).

Çapak, bitişik şartlı kıyaslarda mukaddemin karşıtı istisna edilirse (onaylanırsa) edilirse sonucun çıkmayacağını belirterek¹⁰⁵ şu örneği verir:

“Eğer öğrenci felsefe okuyorsa takdir edilir.”

(c) Öğrenci felsefe okumamaktadır. O halde öğrenci takdir edilmemektedir.

Bu kıyasın geçersiz olduğunu belirten Çapak, öğrencinin felsefe okumamasının onun takdir edilmesini engellemeyeceğini, öğrencinin felsefe okurken takdir edilebileceği gibi felsefe dışında başka bir bölüm okuyunca da takdir edilebileceğini ifade eder.¹⁰⁶

Bu örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(a) Öğrenci felsefe okumaktadır. O halde öğrenci takdir edilmektedir.

Mantıksal olarak geçerli olan mukaddemi onaylama formuna bu örnek uygun düşmez. Felsefe okumakta olan her öğrencinin takdir edilmesi gerekmez. Felsefe okumakla birlikte, öğrenci takdir edilmeyebilir.

(b) Öğrenci takdir edilmektedir. Öyleyse öğrenci felsefe okumaktadır.

Mantıksal olarak geçersiz olan tâlîyi onaylama formuna bu örnek uygun düşmez. Öğrenci felsefe okumamakla birlikte, yani öğrenci felsefe dışında başka bir bölüm okuyunca da takdir edilebilir.

(d) Öğrenci takdir edilmemektedir. Öyleyse öğrenci felsefe okumamaktadır.

Mantıksal olarak geçerli olan tâlîyi onaylamama formuna bu örnek uygun düşmez. Zira öğrenci takdir edilmemekle birlikte felsefe okuyor olabilir yani felsefe okumasına rağmen takdir edilmiyor olabilir.

Çapak, bitişik şartlı kıyaslarda tâlînin aynısı istisna edilirse (onaylanırsa) sonuç çıkmayacağını belirterek¹⁰⁷ şu örneği verir:

Eğer hava yağmurlu ise bulutludur.

(b) Hava bulutludur. O halde hava yağmurludur.

105 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 166.

106 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 167.

107 Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 166.

Tâlî onaylandığında, mukaddemin onaylanması zorunluluk kazanmadığı bu geçersiz form, orta terimin her iki öncülde de dağıtılmamış olması bakımından yüklemli kesin kıyasa benzer. Çünkü hava bulutlu olduğu halde yağmur yağmayabilir.¹⁰⁸

Bu örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(c) *Hava bulutlu değildir. O halde hava yağmurlu değildir.*

Tâlîsi onaylanmayan bu form geçerlidir. Yağmurun varlığı bulutun varlığını zorunlu kılmaktadır; fakat tersi söz konusu değildir. Yani bulutun varlığı yağmurun olmasını zorunlu kılmamaktadır.

(a) *Hava yağmurludur. O halde hava bulutludur.*

Mukaddemi onaylanan bu form geçerlidir. Zira yağmurun varlığı bulutun varlığını zorunlu kılmaktadır. Bulut olmadıkça yağmurun yağması mümkün değildir.

(b) *Hava yağmurlu değildir. O halde hava bulutlu değildir.*

Mukaddemi onaylanmayan bu form geçerli değildir. Yağmurun varlığı bulutun varlığını zorunlu kılmakta, ancak yağmurun olmaması bulutun olmamasını zorunlu kılmamaktadır.

2.5. Nazım Hasırcı ve *Klasik Mantık El Kitabı* Adlı Eseri

Klasik Mantık üzerine ülkemizde telif edilmiş sınırlı sayıdaki çalışmalardan diğer bir tanesi de Nazım Hasırcı'nın *Klasik Mantık El Kitabı*,¹⁰⁹ adlı çalışmasıdır. Değerlendirmemiz, Hasırcı'nın "Bitişik Şartlı Seçmeli Kıyas" konusunu işleyişi ve vermiş olduğu örnekler üzerine olacaktır. Bu değerlendirmeye Hasırcı'nın "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar" (ÖSS'ye hazırlık kitaplarında görülen mantık yanlışı)¹¹⁰ başlıklı makalesini de dâhil ettik.

Hasırcı, iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelen basit kıyasları, öncüllerinin yapısından dolayı kesin ve seçmeli olarak ikiye ayırarak inceler. Kesin kıyas, sonucun öncüllerde bilkuvve yani anlam olarak bulunup da şekil olarak bulunmadığı kıyastır. Seçmeli kıyas ise sonucun aynısı veya karşıt halinin öncüllerde hem anlam hem de şekil olarak bulunduğu kıyastır.¹¹¹

Öncüllerinden biri (bitişik) şartlı önerme diğeri yüklemli önerme olan seçmeli kıyaslarda, yüklemli önermenin şartlı önermedeki, ön bileşen veya art bileşeni onaylayıp onaylamamasına göre, iki önerme arasında dört türlü ilişki kurulduğunu, bunlardan ikisinin geçerli ikisinin de geçersiz olduğunu belirten Hasırcı, önce geçerli formları, sonra da geçersiz formları ele alır.¹¹²

Hasırcı, bitişik şartlı seçmeli kıyasta, geçerli formlardan ön bileşeni onaylamayı şu şekilde açıklar: Yüklemli/seçmeli önerme, bitişik şartlı önermenin ön bileşeninin aynısı olursa yani ön bileşeni onaylarsa kıyasın

108 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 170.

109 Bkz. Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı* (Ankara: 2015).

110 Hasırcı, "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar (ÖSS'ye hazırlık kitaplarında görülen mantık yanlışı)," 145-160.

111 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 130-131, 159.; Hasırcı, "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar," 147.

112 Bkz. Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 160-163.; Hasırcı, "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar," 147-154.

sonucu, şartlı önermenin art bileşeninin aynısı olur.¹¹³ Modus ponens (olumluluğu tasdik etmek) adını alan geçerli kıyas formu¹¹⁴ için Hasırcı şu örneği verir:

“Her ne zaman Güneş doğarsa oda aydınlıktır.”

*(a) Güneş doğmuştur. O halde oda aydınlıktır.*¹¹⁵

Odanın aydınlık olması sadece güneşin doğmasına bağlı olmamakla birlikte, güneşin doğmuş olması odanın aydınlık olmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla güneşin doğması odanın aydınlanmasına delalet ettiği için bu sonuç geçerlidir.

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur.

(c) Güneş doğmamıştır. O halde oda aydınlık değildir.

Güneşin doğması odanın aydınlanma nedenlerinden yalnızca bir tanesidir. Bunun haricinde daha birçok nedenle mesela elektrikli cihazlar vasıtasıyla oda aydınlık olabilmektedir. Bu durumda güneşin doğması odanın aydınlık olmadığına delalet etmediği için çıkarılan sonuç geçersizdir.

(b) Oda aydınlıktır. O halde Güneş doğmuştur;

Odanın aydınlık olma nedenlerinden yalnızca bir tanesi güneşin doğmasıdır. Bunun dışında daha birçok nedenle mesela elektrikli cihazlar vasıtasıyla oda aydınlık olabilmektedir. Bu durumda odanın aydınlık olması güneşin doğmuş olmasına delalet etmeyeceği için çıkarılan bu sonuç geçersizdir.

(d) Oda aydınlık değildir. O halde Güneş doğmamıştır.

Odanın aydınlık olmaması güneşin doğmamış olmasını zorunlu kılmakta, bu nedenle de güneşin doğmadığına delalet etmektedir. Dolayısıyla bu sonuç geçerlidir.

Bu form için Hasırcı'nın zikrettiği başka bir örnek şu şekildedir:

“Köyden kente göç oranı artarsa toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısı artacak.”

(a) Köyden kente göç oranı artıyor.

*O halde toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısı artacak.*¹¹⁶

Hasırcı, bitişik şartlı seçmeli kıyaslarda, seçmeli öncülün ön bileşeni onayladığı formun, herhangi bir soruya mahal bırakmayacak derecede apaçık olarak geçerli olduğunu, günlük hayatta ve bilimsel çalışmalarda sıklıkla kullanıldığını ifade eder.¹¹⁷ Sosyal hadiselerde mutlak anlamda bir zorunluluk söz konusu olmasa da

113 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 160.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 148.

114 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 160.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 148.

115 Hasırcı, birçok ÖSS'ye hazırlık kitabında sadece bu formun gösterildiğini, diğer formlara ya hiç değinilmediğini ya da örnek testlerde soru olarak verildiğini belirtir. (Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 148, dp. 10.)

116 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 160.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 148.

117 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 160.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 148.

kıyasın bu formunda köyden kente göç oranının artmasıyla toplu konut ya da izinsiz konut sayısının artacağı öngörülebilir.

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(d) *Toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısı artmıyor.*

O halde köyden kente göç oranı artacak değildir.

Sosyal hadiselerde mutlak anlamda bir zorunluluk söz konusu olmasa da kıyasın bu formunda toplu konut ya da izinsiz konut sayısının artmadığı göz önünde bulundurularak köyden kente göç oranının artmayacağı öngörülebilir.

(c) *Köyden kente göç oranı artmıyor.*

O halde toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısı artacak değildir.

(b) *Toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısı artıyor.*

O halde köyden kente göç oranı artacak.

Köyden kente göç oranının artmaması ile toplu konut sayısının ya da izinsiz konut sayısının artmaması arasında zorunlu bir ilişki kurulamaz. Köyden kente göç haricinde başka sebeplerle de toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısı artabilir. Toplu konut sayısının ya da izinsiz konut sayısının artması ile köyden kente göç oranının artması arasında da zorunlu bir ilişki kurulamaz. Toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısı köyden kente göç haricinde başka sebeplerle de artabilir. Mesela, kentsel dönüşüm projeleri neticesinde toplu konut sayısı artmış olabilir. Seçim öncesi verilen vaatler doğrultusunda ya da yasalardan kaynaklanan birtakım boşlukların ihlal edilmesi sonucunda da izinsiz konut sayısı artmış olabilir.

Bu sosyolojik örneğin mukaddem ve tâlisi arasında nedensellik ilişkisi olduğu, dolayısıyla da bu formun geçerli olduğu söylenemez. Kentte yaşayanlar hayat koşullarını değiştirmek amacıyla sosyal imkânların daha iyi sunulduğu yeni yaşam alanlarına geçmiş ve bunların boşaltmış olduğu alanlara da köyden kente göç edenler yerleşmiş olabilir. Ayrıca kentte yaşayanların nüfus artışı durağanlaşmış hatta nüfusu azalmaya başlamış ve azalan nüfus miktarınca köyden kente göç yaşanmış olabilir. Dolayısıyla toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısının artmamasına rağmen köyden kente göç oranının artabileceği ve artmayabileceği gibi, köyden kente göç oranının artmasıyla da toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısı artabilir de artmayabilir de.

Hasırcı, bitişik şartlı seçmeli kıyasta, geçerli formlardan art bileşeni onaylamamayı şu şekilde açıklar: Yüklemler/seçmeli önerme, bitişik şartlı önermenin art bileşenin karşıtı olursa yani art bileşeni onaylamazsa kıyasın sonucu, şartlı önermenin ön bileşenin karşıtı olur.¹¹⁸ Modus tollens (olumsuzluğu tasdik etmek) adını alan geçerli kıyas formu¹¹⁹ için Hasırcı şu örneği verir:

“Her ne zaman çalışırsan sınavı geçersin.”

¹¹⁸ Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 161.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 148.

¹¹⁹ Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 161.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 148.

(d) *Sınavı geçemedin. O halde çalışmadın.*¹²⁰

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(b) *Sınavı geçtin. O halde çalıştın.*

(a) *Çalıştın. O halde sınavı geçtin.*

(c) *Çalışmadın. O halde sınavı geçmedin.*

Çalışmamasına karşın dersi düzenli ve dikkatli bir şekilde dinlemesi sayesinde sınavı geçebilir. Çalışmasına rağmen sınav öncesi rahatsızlanmış veya bir yakınına kaybetmiş olabilir. Bu durum sınavdaki ruh halini etkileyebilir ve sınavı geçemeyebilir. Sınavı geçmesinin tek sebebi olarak “çalışması” ya da sınavı geçememesinin tek sebebi olarak “çalışmaması” gösterilemez. Dolayısıyla bu örneğin mukaddem ve tâlisi arasında nedensellik (lüzûmiyye) ilişkisinin bulunduğu, bitişik şartlı seçmeli kıyasın şartlarına ve bu kıyasın formlarına uygun düştüğü söylenemez.

Hasırcı, bitişik şartlı seçmeli kıyasta, geçersiz formlardan ön bileşeni onaylamamayı şu şekilde açıklar: Yüklemlili/seçmeli önerme, bitişik şartlı önermenin ön bileşenini onaylamazsa, art bileşen ön bileşenden daha genel olduğu için ön bileşenin reddi, art bileşenin de reddini gerektirmez. Bazı durumlarda sonuç mümkün olsa da her zaman doğru çıkmaz. Dolayısıyla da bu tür bir form ile yapılan kıyasın geçersiz olur.¹²¹ Bu form için Hasırcı'nın şu örneği verir:

“Her ne zaman yağmur yağarsa sokaklar ıslanır.”

(c) *Yağmur yağmamıştır. O halde sokaklar ıslanmamıştır.*¹²²

Hasırcı, bu sonucun geçersiz olduğunu, şartlı öncülün art bileşeninin, zorunlu bir biçimde ön bileşeni gerektirmeyeceğini, yağmurun yağmasının sokakların ıslanma nedenlerinden yalnızca bir tanesi olduğunu, yağmurun dışında; su, kanalizasyon borusunun patlaması veya belediyenin su tankerleri vasıtasıyla sokakların ıslanabileceğini, dolayısıyla yağmurun yağmamasının sokakların kuru kalmasına delalet etmeyeceğini belirtir.¹²³

Ön bileşenin reddinin art bileşenin reddini zorunlu kılmamasını, iki mantık aksiyomuna¹²⁴ dayandı-

120 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 161.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 148.

121 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 161.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 149.

122 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 161.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 149.

123 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 161., Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 149.

124 Birinci mantık aksiyomu: Bütün olumlu önermelerde yüklem, kaplamının bir kısmı ile alınmış olup daima tikeldir. Mesela “Her insan ölümlüdür” önermesi, insanın bazı ölümlülerden olduğuna işaret eder. Ölümlü burada tikel olarak alınmıştır. Her insan ölümlüdür, fakat bütün ölümlüler sadece insanlardan ibaret değildir. İnsanın yanı sıra hayvan, bitki vb. canlılar da ölümlüdür. Bu olumlu önermede “insan” terimi, “ölümlü” teriminin kaplamındaki türlerin sadece bir kısmını teşkil etmektedir. “Her insan ölümlüdür” denilebilir ama “Her ölümlü insandır” denilemez. Dolayısıyla “Her insan ölümlüdür” önermesi, insanların bazı ölümlülerden olduğuna işaret eder.

İkinci mantık aksiyomu: Olumsuz önermelerde yüklem bütün kaplamı ile alınmış olup daima tümeldir. Bu tür önermelerde, konu yüklem bütünü kaplamının dışında bırakılmıştır. Mesela, “Hiçbir insan bir sürüngen değildir, önermesinde, “insan” terimi “sürüngenler” sınıfının dışında bırakılmıştır. Yani önermede yüklem olan “sürüngen”, tümel olarak alınmıştır.

(Öner, *Klasik Mantık*, 96-97.; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 126.; Özlem, *Mantık*, 155-156.; Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 112-113.)

ran¹²⁵ Hasırcı, konuyu şöyle izah eder:

“Yağmur yağarsa sokaklar ıslanır.” önermesindeki art bileşen (sokaklar ıslanır) bütün kaplamıyla alınmamış ve tikel anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla sokakların ıslanabilmesi sadece yağmurun yağmasına bağlı değildir. Yağmurun yağmaması ıslanmamanın da gerçekleşmemesini zorunlu kılmamaktadır. Ayrıca “sokaklar ıslanmamıştır” sonucu, kıyasın, “sonuçtaki terimlerin kaplamı öncüllerdeki terimlerin kaplamını aşmamalıdır” kuralına aykırı olarak elde edilmiştir. Bu kurala göre sonuçta bulunan büyük ve küçük terimler tümel ise aynı terimlerin öncüllerde de tikel değil, tümel olmaları gerekmektedir. Aksi takdirde kıyasın tündengelimlilik özelliği ortadan kalkmaktadır. Birinci mantık aksiyomu gereği, kıyasın büyük terimi olan “sokaklar ıslanır” şartlı öncülde tikel iken, sonuçta “sokaklar ıslanmamıştır” şeklinde olumsuz olduğu için, ikinci mantık aksiyomu gereği tümel olmuştur. Böylece sonuçtaki terimin kaplamı, öncüldeki kaplamını aşmış ve caiz olmayan süreç yanlışı yapılmıştır.¹²⁶

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(a) *Yağmur yağmıştır. O halde sokaklar ıslanmıştır.*

Sokaklar ıslanması sadece yağmurun yağmasına bağlı değildir. Ancak yağmurun yağması ıslanmanın gerçekleşmesini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla yağmurun yağması sokakların ıslanma nedenlerinden yalnızca bir tanesi olmakla birlikte yağmurun yağması sokakların ıslanmasına delalet ettiği için bu sonuç geçerlidir.

(b) *Sokaklar ıslanmıştır. O halde yağmur yağmıştır.*

Sokakların ıslanmış olması yalnızca yağmurun yağmasına bağlı değildir. Sokakların ıslanması yağmurun yağması zorunlu kılmamaktadır. Sokakların ıslanma nedenlerinden yalnızca bir tanesi yağmurun yağmasıdır. Yağmurun dışında; su, kanalizasyon borusunun patlaması veya belediyenin su tankerleri vasıtasıyla sokaklar ıslanabilmektedir. Dolayısıyla sokakların ıslanmış olması yağmurun yağmasına delalet etmeyeceği için bu sonuç geçersizdir.

(d) *Sokaklar ıslanmamıştır. O halde yağmur yağmamıştır.*

Sokakların ıslanmamış olması yağmurun yağmamış olmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla sokakların ıslanma nedenlerinden yalnızca bir tanesi yağmurun yağması olmakla birlikte, sokakların ıslanmamış olması yağmurun yağmadığına delalet edeceği için bu sonuç geçerlidir.

Hasırcı, ön bileşeni onaylamama formunda yapılan geçersiz kıyasların çok sık düşülen bir mantık yanlışı olduğunu, bu tür kıyasların, ÖSS’ye hazırlık kitaplarında geçerli kabul edildiğini ifade ederek¹²⁷ verilen çeşitli örnekleri inceler.

“Her ne zaman kar yağarsa yollar buzlanır.”

125 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 149.

126 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 161-162.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 149-150.

127 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 151.

(c) *Kar yağmadı. O halde yollar buzlanmaz.*¹²⁸

Bu kıyasın, geçerli bitişik şartlı (seçmeli) kıyasa örnek olarak verildiğini belirten Hasırcı'ya göre, sonuçtaki büyük terimin kapsamı, öncüldeki kapsamını aştığı için caiz olmayan süreç yanlışı yapılmıştır. Karın yağması dışında, başka nedenler de buzlanmaya yol açabildiği için bu kıyas geçersizdir.¹²⁹

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(a) Kar yağdı. O halde yollar buzlandı.

Karın yağması yolların buzlanmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla karın yağması yolların buzlanmasına delalet etmektedir.

(b) Yollar buzlandı. O halde kar yağdı.

Yolların buzlanmış olması yalnızca karın yağmasına bağlı değildir. Yolların buzlanması karın yağmasını zorunlu kılmamaktadır. Yolların buzlanma nedenlerinden yalnızca bir tanesi karın yağmasıdır. Karın dışında, yağmur sonrası aşırı soğuk nedeniyle de gizli buzlanma olabilir. Dolayısıyla yolların buzlanmış olması karın yağmasına delalet etmez.

(d) Yollar buzlanmadı. O halde kar yağmadı.

Yolların buzlanmamış olması karın yağmamış olmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla yolların buzlanma nedenlerinden yalnızca bir tanesi karın yağması olmakla birlikte, yolların buzlanmamış olması karın yağmadığına delalet eder.

Bu form için Hasırcı'nın zikrettiği diğer bir örnek şu şekildedir:

“Süha sınavı kazanırsa babası ona bilgisayar alacak.”

(c) *Süha sınavı kazanamadı. O halde babası Süha'ya bilgisayar almadı.*¹³⁰

Hasırcı, bu geçersiz kıyas formunda ikinci önermenin boş bırakılarak soru haline getirildiğini ve ön bileşenin karşıtının cevap olarak verildiğini belirtir.¹³¹

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur.

(a) Süha sınavı kazandı. O halde babası Süha'ya bilgisayar aldı.

(b) Babası Süha'ya bilgisayar aldı. O halde Süha sınavı kazandı.

(d) *Babası Süha'ya bilgisayar almadı. O halde Süha sınavı kazanmadı.*

128 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 151.

129 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 151.

130 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 151.

131 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 151.

Süha sınavı kazanmasına rağmen maddi imkânsızlıklar nedeniyle babası bilgisayar alamamış olabilir. Süha sınavı kazanamamasına rağmen, motive etmek ve daha iyi çalışmasını sağlamak amacıyla babası bilgisayar almış olabilir. Babası bilgisayar almasına rağmen Süha sınavı kazanabilir de kazanamayabilir de. Babası bilgisayar almamasına rağmen Süha sınavı kazanabilir de kazanmayabilir de. Dolayısıyla mukaddem ve tâlîsi arasında nedensellik (lüzûmiyye) ilişkisinden bahsedilemeyen bu tür örneklerin bitişik şartlı seçmeli kıyasın şartlarına ve bu kıyasın formlarına uygun düştüğü söylenemez.

Bu form için Hasırcı'nın zikrettiği başka bir örnek şu şekildedir:

“Ev bahçeli ise güzeldir.”

*(c) Ev bahçeli değildir. O halde ev güzel değildir.*¹³²

Hasırcı, bu geçersiz kıyasta caiz olmayan süreç yanlına düşüldüğünü söyler.¹³³

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(a) Ev bahçelidir. O halde ev güzeldir.

(b) Ev güzeldir. O halde ev bahçelidir.

(d) Ev güzel değildir. O halde ev bahçeli değildir.

Bahçeli bir ev güzel olabilirken bahçesi olmasına rağmen bir ev güzel olmayabilir de. Bahçesi olmayan bir ev pekâlâ güzel de olabilir ve bahçesi olmadığı için bir eve güzel değildir denilemez. Güzel bir ev için bahçesinin olması bir zorunlu olamaz. Bahçesi olsa da olmasa da bir ev güzel olabilir. Güzel olmayan bir ev için bahçesi yoktur denilemez. Güzel olarak nitelenmeyen bir evin pek ala bahçesi bulunabilir. Dolayısıyla, bahçeli veya bahçesiz bir ev güzel olabilir de olmayabilir de. Güzel veya güzel olmayan bir ev bahçeli bulunabilir de bulunmayabilir de.

Hasırcı'nın göre çok daha ilginç olarak nitelediği örnek şu şekildedir:

“Akıllıysa sınavı kazanır.”

*(c) Akıllı değildir. O halde sınavı kazanamaz.*¹³⁴

Hasırcı'ya göre “Akıllıysa sınavı kazanır” önermesinde kastedilen “insan” ise bu önerme mantıksal değildir. Önermenin art bileşeninin olumsuz yüklemli öncül yapıldığında, elde edilen formun sonuç önermesinde, aklın insandan ayrılabilceği ifade edilmektedir.¹³⁵ Şöyle ki;

(d) Sınavı kazanamadı. O halde akıllı değildir.

132 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 151.

133 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 152.

134 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 152.

135 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 152.

Hasırcı, akıllı olmanın insana yüklenen özsel bir terim olduğunu ve hiç zaman ondan ayrılmayacağını, insanın var olabilmesi ya da bir varlığa insan denilebilmesinin, akıllı olmasına bağlı olduğunu, insanın tam özsel tanımının, “insan akıllı hayvandır” şeklinde olduğunu ifade eder. Önermenin mantıksal olabilmesi için “akıllıysa” teriminin “zekiyse” şeklinde anlaşılması gerektiğini ancak şartlı öncül bu şekilde anlaşılabilir bile kıyasın geçerli olmayacağını belirtir. Zira bu kıyasta da caiz olmayan süreç yanlış işlenmiştir. Sınavı kazanmak için zeki olmak yeterli değildir. Aynı zamanda çok çalışmak, iyi bir eğitim almak da gereklidir.¹³⁶

Bu açıklamalar doğrultusunda Hasırcı, bitişik şartlı kıyaslarda seçmeli öncül ön bileşenin karşısı olursa, ön bileşenin onaylanmaması art bileşenin de onaylanmaması için yeterli olmadığını, zorunlu olarak art bileşenin karşısının elde edilemeyeceğini, dolayısıyla bu formda yapılan kıyasta, caiz olmayan süreç yanlışının gerçekleşeceğini ve kıyasın geçersiz olduğunu¹³⁷ söyler.

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur.

(a) Akıllıdır. O halde sınavı kazandı.

(b) Sınavı kazandı. O halde akıllıdır.¹³⁸

Hasırcı, geçersiz olan bu kıyas formunun geçerli kıyasa örnek olarak verildiğini ifade eder.¹³⁹ “Akıllıdır” önermesi ile kastedilen insan ise, sınavı kazanmak için insan olmak yeterli değildir. Bu terimden kastedilen “zekidir” olsa bile kıyasın geçerli değildir. Sınavı kazanmak için zeki olmak yeterli değildir. Aynı zamanda düzenli ve sistematik çalışmak ve iyi bir eğitim almak da gereklidir.

Hasırcı, bitişik şartlı seçmeli kıyasta, geçersiz formlardan art bileşeni onaylamayı şu şekilde açıklar: Yüklemlili/seçmeli önerme, bitişik şartlı önermenin art bileşenini onayladığında, art bileşen ön bileşenden daha kapsamlı olduğu için art bileşeni onaylama, ön bileşin de onaylanmasını zorunlu kılmaz.¹⁴⁰ Sonuç bazen doğru bazen de yanlış çıkar.¹⁴¹ Dolayısıyla da bu formda yapılan kıyas geçerlilik kazanmaz.¹⁴² Bu form için Hasırcı'nın şu örneği verir:

“Her ne zaman o ilaç alırsa iyileşir.”

(b) O iyileşti. O halde o ilaç almıştır.¹⁴³

Hasırcı, “O halde o ilaç almıştır.” sonucunun geçersiz olduğunu, şartlı öncülün ön bileşenin gerçekleşmesinin art bileşenin gerçekleşmesini gerektirdiği halde, art bileşenin gerçekleşmesinin ön bileşenin gerçekleşmesini gerektirmeyebileceğini belirtir¹⁴⁴ ve şöyle der: Ön bileşenin kapsamı art bileşenden daha sınırlı olup, art bileşenin tahakkuk etme şartlarından sadece bir tanesini temsil eder. Zira iyileşmenin, ilaç almak dışında

136 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 152.

137 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 152.

138 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 154-155.

139 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 154.

140 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 152.

141 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 152.

142 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 162.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 152.

143 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 162.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 152.

144 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 153.

daha birçok nedeni bulunabilir.¹⁴⁵ Ayrıca bu kıyasta, orta teriminin öncüllerde dağıılmamış olması yönüyle, kesin kıyasın “orta terim iki öncülde de tikel alınamaz” kuralına uymamıştır.¹⁴⁶

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(d) *O iyileşmedi. O halde o ilaç almamıştır.*

(a) *O ilaç aldı. O halde o iyileşti.*

(c) *O ilaç almadı. O halde o iyileşmedi.*

İlaç almak ile iyileşmek arasında zorunlu bir ilişki söz konusu bulunmaz. İlaç almasına veya ilaç almamasına rağmen iyileşmemiş olabileceği gibi iyileşmemiş de olabilir. İyileşmek ile ilaç almak arasında da zorunlu bir ilişki bulunmaz. İlaç almak dışında daha birçok nedene bağlı olarak iyileşebilir. Dolayısıyla, iyileşmesine veya iyileşmemesine rağmen ilaç almış olabileceği gibi ilaç almamış da olabilir.

Hasırcı'nın, “bu formun geçersizliğini açıkça ortaya koyar”¹⁴⁷ diye nitelediği örnek şu şekildedir:

“Her ne zaman bir yerde ateş varsa orada oksijen vardır.”

(b) *Burada oksijen vardır. O halde burada ateş vardır.*¹⁴⁸

Bir yerde ateş olmasının orada oksijenin var olduğunu göstereceğini, fakat oksijen olan her yerde ateşin de var olacağı anlamına gelmeyeceğini belirten Hasırcı şöyle der: Oksijenin varlığı ateşin varlığını zorunlu kılmaz. Eğer böyle olursa dünya sürekli yanan bir alev topu olur.¹⁴⁹

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur.

(d) *Burada oksijen var değildir (yoktur). O halde burada ateş var değildir (yoktur).*

Tâlisi onaylanmayan bu form geçerlidir. Ateşin varlığı oksijenin varlığını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla oksijenin yokluğu ateşin de yokluğunu gerektirmektedir.

(a) *Burada ateş vardır. O halde burada oksijen vardır.*

Mukaddemi onaylanan bu form geçerlidir. Ateşin varlığı oksijenin varlığını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla oksijen olmadığı takdirde ateşin olması da mümkün değildir.

(c) *Burada ateş var değildir (yoktur). O halde burada oksijen var değildir (yoktur).*

145 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 163.

146 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 163.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 153.

147 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 153.

148 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 163.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 153.

149 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 163.; Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 153.

Mukaddemi onaylanmayan bu form geçerli değildir. Ateşin varlığı oksijenin varlığını zorunlu kılmakta ancak ateşin yokluğu oksijenin yokluğunu gerektirmemektedir. Ateşin olmadığı ve oksijenin bulunduğu yerlerde canlılar yaşamlarını sürdürmektedir. Aksi takdirde canlı yaşamından söz edilemezdi.

Hasırcı, geçersiz sonuçlar veren bu formun ÖSS'ye hazırlık kitaplarının çoğunluğunda yer aldığını belirtir.¹⁵⁰

“Sporcular çoğalırsa suçlular azalır.”

*(a) Suçlular azdır. O halde sporcular çoğalmıştır.*¹⁵¹

Hasırcı, bu kıyas örneğinin geçersiz olduğunun belirtildiğini ancak birçok örnekte böyle bir belirtmenin bulunmadığını ifade eder.¹⁵²

Aynı örneğin diğer formları Şu şekilde olur:

(d) Suçlular azalmamıştır. O halde sporcular çoğalmamıştır.

(a) Sporcular çoğalmıştır. O halde suçlular azalmıştır.

(c) Sporcular çoğalmamıştır. O halde suçlular azalmamıştır.

Sporcuların çoğalması ile suçluların azalacağı varsayılır. Ancak sporcuların da suç işleyebileceği göz önünde bulundurulacak olursa bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki bulunacağı ileri sürülemez. Suçluların azalması veya çoğalması ile sporcuların azalması ve çoğalması arasında da zorunlu bir ilişki kurulamaz. Spor haricinde daha birçok nedene bağlı olarak toplumdaki suçluların sayısı artabilir ve azalabilir. Sporcuların çoğalması suçluların azalmasına katkıda bulunur. Ancak suçluların azalması daha çok toplumda ahlaki erdem duygusunun yerleşmiş olması ile ilişkili olur.

Bu form için Hasırcı'nın verdiği bir diğer örnek Şu şekildedir:

“Ne zaman yağmur yağsa trafik sıkışır.”

*(a) Trafik sıkıştı. O halde yağmur yağdı.*¹⁵³

Aynı örneğin diğer formları Şu şekilde olur:

(d) Trafik sıkışmadı. O halde yağmur yağmadı.

(a) Yağmur yağdı. O halde trafik sıkıştı.

(c) Yağmur yağmadı. O halde trafik sıkışmadı.

150 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 152.

151 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 153.

152 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 153.

153 Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 153.

Yağmurun yağması ile trafiğin sıkışması arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Geniş ve düzgün yapılmış yollarda kurallara uyulduğu takdirde trafik sıkışmayacaktır. Trafiğin sıkışması ile yağmurun yağması arasında da zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Trafiğin sıkışmasının yağmurun yağması haricinde birçok nedeni bulunmaktadır. Yol yapım çalışmaları, trafik kazası vb. nedenlerden ötürü trafik pek ala sıkışabilecektir.

Bu form için Hasırcı'nın verdiği bir başka örnek şu şekildedir:

“Öğrenciler çalışırsa öğretmen *sevinir*.”

(b) *Öğretmen sevinmiştir. O halde öğrenciler çalışmıştır.* ¹⁵⁴

Aynı örneğin diğer formları şu şekilde olur:

(d) *Öğretmen sevinmemiştir. O halde öğrenciler çalışmamıştır.*

(a) *Öğrenciler çalışmıştır. O halde öğretmen sevinmiştir;*

(c) *Öğrenciler çalışmamıştır. O halde öğretmen sevinmemiştir;*

Öğrencilere çalışırsa pekâlâ öğretmenin sevinmesi beklenir. Ancak öğretmen öğrencilerin çalışmasının haricinde birçok nedene bağlı olarak sevinmiş olabilir. Ayrıca öğrenciler çalışmış olmasına rağmen öğretmenin sevinmesini engelleyen başka faktörler bulunabilir. Dolayısıyla öğrencilerin çalışması ve öğretmenin sevinmesi arasında zorunlu bir ilişki kurulamaz.

Hasırcı, bitişik şartlı kıyasın geçerli sonuç vermeyen formlarına ÖSS'ye hazırlık kitaplarının katılmadığını belirtir.¹⁵⁵ Yani bu kitaplar geçersiz sonuç veren formlara riayet etmeyerek geçerli olarak işlem yapmışlardır.

Sonuç

Aristoteles (m.ö. 384-322) yüklemli önermeleri ve kategorik kıyasları, şartlı önermeleri ve şartlı kıyasları ise Stoa Okuluna mensup filozoflar incelemiştir. Aristoteles'in görüşlerini esas alan Müslüman filozoflar, Stoacılarından gelen etkiyle birlikte, hem kategorik hem de şartlı önermelerden yapılan kıyasları incelemiştir.

İslam mantıkçılarının konuları işleyiş tarzlarını esas alıp Batılı mantıkçıların görüşlerine de yer veren geleneksel tarzda yazılmış Türkçe Klasik Mantık kitaplarında, mantığın seçmeli (seçmeli) kıyas konusu birbirinden farklı ele alınmaktadır.

İhtiva ettikleri önermelerin sayı ve yapıları bakımından çeşitli şekillerde ele alınan kıyaslar, önce kendilerini meydana getiren önermelerin sayısına göre, iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelen “basit kıyaslar” ve ikiden fazla öncülden meydana gelen “bileşik (mürekkep) kıyaslar” olmak üzere ikiye ayrılır.

¹⁵⁴ Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 153.

¹⁵⁵ Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar,” 153.

Kıyaslar sonra da kendilerini meydana getiren önermelerin yapısına göre; neticenin (sonucun) öncüllerde anlam bakımından (bilkuvve) bulunup şeklen (bilfiil) bulunmadığı “kesin (iktirânî) kıyas” ve neticenin aynı hali yahut karşıt hali (nakîz/çelişik), öncüllerde hem şeklen hem de anlam bakımından bulunduğu seçmeli (istisnâî) kıyas olmak üzere ikiye ayrılır. İlk öncülü şartlı önerme, ikinci öncülü ise yüklemli önerme olan seçmeli kıyaslar, ilk öncüldeki şartlı önermenin yapısından dolayı “bitişik şartlı seçmeli kıyas” ve “ayrık şartlı seçmeli kıyas” olmak üzere ikiye ayrılır.

Bitişik şartlı seçmeli kıyaslarda; şartlı öncül, neticeyi içinde bulundurur ve iki bileşenden (önerme) meydana gelir. Yüklemli önerme olan ikinci öncül, ilk öncüldeki iki seçenektan birini, yani mukaddem (ön bileşen) veya tâlîyi (art bileşen) ya da bunların karşıt halini seçer. Netice ise, ikinci öncüle bağlı olarak, ilk öncülün mukaddem veya tâlîsinin aynısı ya da karşıt hali olur. Bu durumda, bitişik şartlı önerme ile yüklemli önerme arasında, mukaddemi onaylama-onaylamama, tâlîyi onaylama ve onaylamama şeklinde dört ayrı form ortaya çıkar.

İslam mantıkçıları bu formların netice vermesi için bitişik şartlı önermenin; olumlu, gerekli (lüzûmiye) ve tümel olması gerektiğini belirtirler. Bu şartlar nedeniyle bazı formlar geçerli bazıları ise geçersiz netice verir. Klasik mantık kitaplarında verilen örneklerde, şartlı öncülün tümel ve olumlu olması şartlarına riayet edilirken şartlı öncülün bileşenleri arasındaki nedensellik ilişkisine dikkat edilmediği görülür.

Bitişik şartlı seçmeli kıyaslar mukaddem ile tâlî arasındaki “özel genel”, “nedensellik” ve “ tarafların birbirine eşitlik” durumuna göre üç grupta ele alınabilir:

Mukaddem ile tâlî arasında özel-genel ilişkisinin bulunduğu şartlı öncülü bitişik şartlı önerme olan seçmeli kıyaslarda, mukaddem ile tâlî arasındaki ilişkiye göre, biçim yönünden söz konusu olan dört kıyas formunun ikisi geçerli, ikisi de geçersiz olarak sonuç verir: Mukaddemin aynısı seçildiğinde tâlînin aynısını ve tâlînin karşıt hali seçildiğinde mukaddemin karşıt halini netice verirken tâlînin aynı ve mukaddemin karşıt hali seçildiğinde ise kıyas netice vermez. Zira özelin bulunması, genelin bulunmasını gerektirdiği gibi, genelin bulunması da özelin bulunmamasını gerektirir. Ancak, özelin bulunmaması genelin bulunmamasını gerektirmediği gibi, genelin bulunması da özelin bulunmasını gerektirmez.

Mukaddem ile tâlî arasında nedensellik ilişkisinin bulunduğu şartlı öncülü bitişik şartlı önerme olan seçmeli kıyaslarda; mukaddem ile tâlî arasındaki ilişkiye göre, biçim yönünden söz konusu olan dört kıyas formunun ikisi geçerli, ikisi de geçersiz olarak netice verir. Bu gruptaki kıyaslarda, ateş ve oksijen arasındaki ilişkide olduğu gibi, mukaddemin tahakkuku tâlînin tahakkukunu içerdiği halde tâlînin tahakkuku mukaddemin tahakkukunu içermeyebilir.

Mukaddem ile tâlînin birbirine eşit olduğu şartlı öncülü bitişik şartlı önerme olan seçmeli kıyaslarda, her birinin aynısını seçme, diğerinin aynısını ve her birinin karşıt halini seçme de, diğerinin karşıt halini netice olarak verir ve böylece dört formda da netice elde edilir.

Bitişik şartlı öncülün tarafları yani mukaddem ve tâlî arasında özel genel ilişkisi ve nedensellik ilişkisi bulunan kıyasların dört formundan ikisi netice verirken ikisi ise netice vermemektedir. Mukaddem ve tâlînin birbirine eşit olduğu durumlarda ise dört formun hepsi de netice vermektedir.

Klasik Mantık kitaplarında dört formdan her biri için genellikle farklı örnekler verilmiştir. İncelediğimiz eserlerde verilen örneklerin bir kısmında, bitişik şartlı seçmeli kıyasın şartlarına riayet edilmediği görülmektedir. Bitişik şartlı öncülün seçenekleri yani mukaddem ve tâlî arasında özel-genel ilişkisi, nedensellik ilişkisi ve mukaddem ile tâlînin birbirine eşit olduğu durumlar belirtilmeksizin, bitişik şartlı seçmeli kıyasın muhtemel dört formundan ikisinin geçerli ve ikisinin ise geçersiz netice verdiği belirtilmektedir. Yani mukaddemi onaylama ve tâlîyi onaylamamanın geçerli mukaddemi onaylamama ve tâlîyi onaylamanın geçersiz olduğu ifade edilmektedir. Ancak bitişik şartlı seçmeli kıyasın muhtemel dört formundan biri için verilen örnekler diğer üç forma uygulandığında verilen örneklerin geçerli ve geçersiz formlara uygun düşmediği ve şartlı öncülün tarafları arasındaki ilişkiye dikkat edilmediği gözlemlenmektedir.

Kaynakça

- Ahderî, Abdurrahman. “es-Süllem” *el-Mantıku’l-Munazzam* içinde. Mısır: tarihsiz.
 Bingöl, Abdülkuddüs. *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
 Cevdet Paşa, Ahmet. *Mi’yâr-ı Sedâd*. İstanbul: Matbaai Amire, 1293.
 Creighton, James Edwin. *An Introductory Logic*. London: The Macmillan Company, 1919.
 Çapak, İbrahim. *Anahatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
 Çapak, İbrahim. *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
 Durusoy, Ali. “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme,” *İslami İlimler Dergisi* 5, sayı: 2 (Güz 2010): 9-20.
 Ebherî, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer. *İsâğûcî*. Vezirhânî Matbaası, 1287.
 Ebherî, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer. *Keşfu’l-Hakâik fi’l-Tahrîri’d-Dekâik*. Tenkidli Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: 1998.
 Ece, Muhammet Nasih. *İbn Rüşd’ün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
 el-Habîsî. “eş-Şerh ale’t-Tehzîb” *Tecdidü İlmi’l-Mantık* içinde. Kahire: Tarihsiz.
 el-Mevlî. “eş-Şerh ale’s-Süllem” *el-Mantıku’l-Munazzam* içinde. Mısır: Tarihsiz.
 el-Muzaffer, Muhammed Rıza. *el-Mantık*. C. II. Beyrut:1980.
 Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
 eş-Şâmî, Muhammed es-Seyyid. *Dirâsâtun fi İlmi’l-Mantık-el-Kıyâs*. 1960.
 et-Taftazânî, Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer. “Tehzîbu’l-Mantık” *Tecdidü İlmi’l-Mantık* içinde. Kahire: tarihsiz.
 et-Tahtânî, Kutbuddîn Râzî. *Levâmiu’l-Esrâr fi Şerh-i Metâliu’l-Envâr*. İstanbul: 1277.
 et-Tahtânî, Kutbuddîn Râzî. *Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantıkıyye fi Şerh-i Risâleti’ş-Şemsiyye*. Kum: tarihsiz.
 Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. “Kitâbu’l-Kıyâs II” *el-Mantık inde’l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem, 11-64. Beyrut: 1986.
 Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. “Kitâbu’l-Kıyâsî’s-Sağîr” *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, nşr. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: AKM Yayınları, 1990.
 Fenârî, Muhammed b. Hazma. *Şerh-i İsâğûcî*. Matbaati Osmaniye, 1309.
 Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Kıstâsü’l-Müstakîm (Dosdoğru Ölçü)*. Çeviren: İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
 Gelenbevi, İsmail. *eş-Şerh alâ İsâğocî*. Matbaati Sultaniye, 1283.
 Gelenbevi, İsmail. *Risâle fi’l-Kıyâs*. İstanbul: 1297.
 Hasırcı, Nazım. “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar (ÖSS’ye hazırlık kitaplarında görülen mantık yanlışı),” *Dini Araştırmalar* 10, sayı: 29 (Eylül-Aralık 2007): 145-160.
 Hasırcı, Nazım. *Klasik Mantık El Kitabı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
 İbn Meymûn, Mûsâ. “Mantık Terimleri Risalesi,” çev. Mübahat Türker- Küyel, *AÜ DTCF Dergisi* XVIII, sayı: 1-2 (Ocak-Haziran 1960): 19-64.
 İbn Sînâ, Ebu Ali. *el-İşârât ve’t-Tenbihât*. thk. Süleyman Dünya, Beyrut: 1992.
 İbn Sînâ, Ebu Ali. *eş-Şifâ IV, el-Mantık, el-Kıyâs*. Neşreden: İbrahim Madkur, Kahire: 1964.
 İsmail Hakkı (İzmirli). *Felsefe Dersleri*. İstanbul: Dersaadet Matbaası, h.1330.
 İsmail Hakkı (İzmirli). *Mi’yârü’l-Ulûm*. İstanbul, h. 1315.

- Kazvîni, Necmuddîn Ali b. Ömer el-Kâtibî. *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*. Kum: tarihsiz.
- Kneale, William and Martha Kneale. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Kuşlu, Harun. "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII, sayı: 30 (2014/2): 1-17.
- Mates, Benson. *Stoic Logic*. Los Angeles: 1953.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1991.
- Öner, Necati. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. Ankara: AÜİF. Yayınları, 1967.
- Özlem, Doğan. *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999.
- Özpilavcı, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Rescher, Nicholas. "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler," çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV, sayı: 25 (2012/1): 237-247.
- Sedâd, Ali. *Mîzânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*. İstanbul: Karâbet ve Kasbar Matbaası, 1303.
- Şahin, Enver. "Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi." Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2019.
- Urmevî, Ebu's-Senâ Sirâcuddin Mahmud b. Ebî Bekr. *Metâliu'l-Envâr*. İstanbul: 1277.
- Yaren, Tahir. *Kıyasların Yapısı*. Ankara: İlâhiyât, 2003.
- Yeşil, Mustafa. "Fârâbî'de ve Quine'da Dil-Anlam ve Doğruluk İlişkisi." Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2015.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 19.10.2021

Kabul: 17.11.2021

Atıf: Çilingir, Lokman. "Ksenophanes: Tanrı ve Doğa Üzerine," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 137-151.

Ksenophanes: Tanrı ve Doğa Üzerine

Lokman Çilingir¹

ORCID: 0000-0003-0121-9744

Öz

İlk Çağdan günümüze düşünce tarihinin en önemli konularından biri tanrı ile doğa arasındaki ilişkinin neliği sorunudur. Bu sorunu ilk dile getiren olmasa da sisteminin merkezine yerleştiren ilk düşünür Kolophon'lu Ksenophanes'tir. Ksenophanes denildiğinde akla ilkin din eleştirmenliği gelse de böyle bir yaklaşım hem bir bütün olarak Ksenophanes'in düşünce sistemini ve onun din eleştiriciliğinin altında yatan saikleri hem de klasik anlamda ilk felsefi faaliyetin başladığı doğa felsefesi döneminde felsefenin problem sferini kavramamızda yetersiz kalır. Zira tüm ilginin doğaya yöneldiği bu dönemde Ksenophanes'in doğa üzerine düşüncelerini ve bu bağlamda Miletli doğa filozofları ile Elealılar arasında durduğu yeri belirlemeden onun düşünce dünyasını anlamak güçtür. Bazı yorumcuların kabul iddia ettiği gibi Ksenophanes'i yalın bir din eleştirmeni olarak değerlendiremeyiz. Bu sebeple asıl belirlememiz gereken Ksenophanes'in düşüncelerinde doğa ile dinin, daha doğrusu doğa ve Tanrı düşüncesinin nasıl bir bağlantı içerisinde olduğudur. Zira bize göre Ksenophanes bir teolog olmaktan ziyade Doğa ve Tanrı arasındaki ilişkiyi felsefe tarihinde ilk defa tesis etmeyi deneyen gerçek anlamda bir din felsefecisi, bir *fizikoteolog*dur. İşte bu yazıda günümüze değin tartışılmalı olan doğa ile Tanrı arasındaki ilişki sorununu, bu sorunun felsefi tarihsel kaynağı konumundaki Ksenophanes üzerinden çözümlenmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Doğa, Antropomorfizm, Monizm, Monoteizm, Fizikoteoloji.

Xenophanes: On God and Nature

Abstract

From Antiquity onwards the essence of the relation between God and nature is one of the significant questions of the intellectual history. The first thinker who places this question at the center of his system of thought is Xenophanes of Colophon though he is not the first to mention it. Although at first glance Xenophanes is associated with criticism of religion, this kind of approach fails to comprehend both his system of thought in its entirety and the motives behind his criticism of religion, and the sphere of philosophical problems at the time of early Greek philosophy of nature which is the period that philosophical activity in the classical sense began. In this period when all interest was directed to nature, it is difficult to understand Xenophanes' ideas on nature and in this context his philosophical outlook without ascertaining his standpoint between the Milesians and the Eleatics. Thus, we cannot simply qualify Xenophanes only as a critic of religion as some commentators accept. Therefore, the main issue that we have to determine is how religion and nature or God and nature relate each other in Xenophanes' thought. For, according to us, Ksenophanes is not purely a theolog but a real philosopher of religion, a physico-theolog, who tries to establish the relation between nature and God for the first time in the history of philosophy. So, in this article, we are going to analyze the problem of the relation between nature and God in terms of Xenophanes' ideas who stands as the historical source of this problem in philosophy.

Keywords: God and Nature, Anthropomorphism, Monism, Monotheism, Physico-Theology.

1 Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. lcilingir@hotmail.com

Giriş

Bugün Ksenophanes denildiği zaman daha çok onun din ve gelenekler sahasındaki reformist ve aydınlanmacı görüşleri akla gelir. Özeldede Homeros'un ve Hesiodos'un şiirlerindeki *Tanrı* (*theos*) veya *tanrısallık* (*theion*) tasavvurlarına yönelik² olan ve genelde dönemin hâkim din anlayışını³ hedef alan bu radikal eleştiriler, Ksenophanes'in Tanrı anlayışı ile ilgili birtakım soruları da beraberinde getirmiştir. Onun güçlü antropomorfizm eleştirisinin sadece tanrılar hakkında yapılan tasvirlerle mi, yoksa çoktanrılı düşünce sisteminin bütününe mi yönelik olduğu hala tartışma konusudur.⁴ Bu sebeple evvela Ksenophanes'in dine yaklaşımı sağlıklı bir şekilde ortaya konulmalıdır. Ancak İyonyalı bir düşünür olarak Ksenophanes'i çağdaşı olan doğa filozoflarından bağımsız olarak değerlendiremeyiz. Zira Ksenophanes'ten kalan fragmanlara bakılırsa onun Tanrı kadar doğayla da ilgilendiği görülür. Yani onun din anlayışında doğa anlayışının önemli izleri vardır. Bu amaçla bizim ilkin Ksenophanes'in yaşadığı döneme değin etkili olan mitsel anlayışta doğa ve Tanrı kavramlarından genel olarak ne anlaşıldığına bakmamız gerekir. Sonra Ksenophanes'in çağdaşı Miletli doğa filozofları Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros'un sistemlerinde doğa ile Tanrı arasında nasıl geçişler olduğunu göstermek önem arz etmektedir, her ne kadar bu düşünürler salt doğa felsefecisi olarak görülüyor olsalar da. Bu noktada düşünce tarihinde aynı dönemde boy gösteren Orphik cemaatin doğa ve Tanrı algısı da yol gösterici olacaktır. Nihayet Ksenophanes'in doğa ve Tanrı anlayışı ile Elea Okulu ve Herakleitos'un görüşlerini karşılaştırarak sorunu mümkün ve gerekli olan tüm boyutlarıyla ortaya koyabiliriz.

1. Felsefe Öncesi (Mitsel) Tanrı ve Doğa Kavrayışının Esasları

Felsefe-öncesi ve felsefe-sonrası ayırımında başat rol oynayan iki temel kavramı açıklayarak bu bölüme giriş yapabiliriz. Bunlar *mitos* ve *logos* kavramlarıdır. Erken Grek dili ve edebiyatında *mythoi* ve *logoi* sözcüklerinin her ikisi de konuşma, söyleme, ifade etme anlamlarına gelir.⁵ Zamanla varlığın başlangıcına dair kurgusal ifadeler mit, buna karşın gerekçelendirilmiş ve gerçek ifadeler logos şeklinde bir ayrıma tabi tutulur. Disipliner anlamda felsefe, Ksenophanes'in hemşehrileri ve çağdaşı olan Miletli ilkçağ doğa filozofları Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes ile başlatılır. Bu filozofların düşünsel arka planında başta eski Yunan mitleri ile Anadolu'nun ve bilhassa bir sahil şehri olan Milet toplumunun yoğun bir şekilde maruz kaldığı Sümer ve Mısır mitlerinin etkisi vardır. Doğa filozofları ile birlikte mitsel dünya görüşünün değersizleşmesi sadece

2 İbrahimi geleneğe sahip olanlar için *Tanrı*, yaratıcı, esirgeyici, bağışlayıcı, merhametli, tek, kişisel ve aşkın olan varlığı ifade eder. Ancak Yunanlılarda *theos* kelimesi bunlardan herhangi birini ima etmek durumunda değildir. İbrahimi geleneği oluşturan vahyi dinlerin temeli olan tek-tanrıcılık ile çok-tanrıcılık arasındaki fark, Yunanlılar için pek önemli görülüyordu. Platon bile Tanrının doğasının söz konusu olduğu bir bağlamda, Tanrı veya tanrılardan kayıtsız bir biçimde söz etmektedir. Antik Yunanlı için, tanrısız olanın temel sıfatı ölümsüzlüktür: *yaşlılık, bozulma ve ölümden münezzeh olma*. Ölümsüz olan her şey tanrısaldır; tanrısız olan her şey ölümsüzdür. Ancak bu tanım bile çok dardır. Zira ölümsüz olma doğal olarak bir tür yaşam ve bilinci ima eder. Fakat *theos* kelimesi en somut hayal gücünün bile gerçekten kişileştiremeyeceği veya herhangi bir türde bilinçle donatamayacağı soyutlamalar için kullanılabilir. Bkz. F. M. Cornfort, *Yunan Dinî Düşüncesi. Homeros'tan İskender'in Çağına*, çev. Özgüç Orhan. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021), 11-12.

3 Din sözcüğü, İbrahimi geleneğin içinde yetişenlerde farklı çağrışımlara sebep olabilir. İbrahimi gelenekte din, inançlar, ritüeller ve birtakım ahlaki ilkeler bütünüdür. Yunanlılarda bu tarz bir dinsel anlayışın olmadığı açıktır. Çünkü Yunan dininde, inanılması gereken dogmatik bir amentü bulunmadığı gibi, ahlaki ödevleri tümüyle tanrısız buyruğa indirgeyen bir ahlak anlayışı da yoktur. Onların dini, tanrı, tanrısallık ve daha çok da ritüellerle ilgilidir. Bkz. Cornfort, *Yunan Dinî Düşüncesi*, 9 vd.

4 Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi. Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003), 381-389.

5 Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 208-211, 226.

onun şiir üzerine inşa edilen “hayal ürünü bir yapı”⁶ veya “Helen hayal gücü”⁷ ürünü olmasından kaynaklanmaz, aynı zamanda *logos*’un gerçekçi ve kuşatıcı bir düşünce olarak kabul edilmesinin sonucudur. Böylece *logos* kavramından genelde doğru olan, bilhassa sebep ve sonuç olarak birbirine bağlı olan rasyonel düşünce anlaşılır. Olaylar büyü ve sihir karıştırılmadan ve mitsel varlıklara atıf yapılmaksızın açıklanmaya çalışılır. Bu dönemde felsefe ile bilimin aynı anlama geldiğini de hatırlatmamız gerekir, yani felsefe en genel anlamıyla bilim demektir ki bu yaklaşım 18. yüzyıla kadar bir şekilde varlığını sürdürür.

İyonya, mitik düşünceden rasyonel düşünceye geçişte öncü bir konuma sahiptir. Bu yüzden denilebilir ki Anadolu hem mitik düşünce hem de rasyonel düşünce noktasında (örn. Babil ve Mısır’ın matematiği ve astronomisi) Grek düşüncesinin ilham kaynağıdır. Bu dönemde insani deneyim dünyasında aynı koşullar altında aynı olayların tekrar edebileceği fikri ortaya çıkar. Bu, açıklayıcı evrensel ilkelerin varlığına dair bir fikirdir. Miletli düşünürler “mitostan *logos*’a” geçiş sürecinde doğayı gözlem ve açıklamalarının merkezine yerleştirirler. Yine de bu girişim doğa veya dünyayı yalnızca betimleme girişimi değildir, bunun ötesine geçerek hayatı topyekûn anlamlandırmaya yöneliktir. Bu çerçevede teolojik ve etik yorumlar ile epistemolojik eleştiri sıkça gündeme gelir. Bu filozofların asıl ve nihai amacı, Wolfgang Röd’ün de vurguladığı gibi, insanlık da dahil olmak üzere canlı ve cansız dünyanın bütüncül bir açıklamasını ortaya koymaktır.⁸

Belirtmemiz gerekir ki doğa, felsefe öncesi mitsel açıklamaların da temel konusudur. Dolayısıyla mitos ile *logos* arasındaki ayrım öncelikle yöntemle dair bir tercihi gösterir. Mitlerde ve bilhassa ilk doğa filozoflarında araştırma konusu olarak doğanın ön plana çıkmasının izah edilebilir birtakım nedenleri vardır. Zira entelektüel faaliyetin zeminini oluşturan mekân, İyonya’nın liman şehirleri, Mezopotamya ovası ve Nil nehrinin beslediği Mısır medeniyeti, doğa olaylarının günlük hayatı derinlemesine etkilediği bir coğrafyaya karşılık gelmektedir. Astronomi, geometri, gemicilik gibi disiplinlerin ilkin bu havzada gelişmiş olması tesadüf değildir. Elbette mitsel değerlendirmeler de çoğu kez insanın bu doğal çevre ve olaylarla mücadelesini konu edinmektedir. Bu mücadelede doğa ile birlikte Tanrı’nın akla gelmesi de olağandır. Zira Tanrı veya göksel güçler insanın doğa ile etkileşiminde kâh doğanın içinde kâh doğanın üstünde ama hep doğa ile birlikte etkin olan güçler şeklinde tasarlanmaktadır. Dolayısıyla felsefi açıklama ile mitsel açıklama konu itibarıyla örtüşürler. Öte yandan, insani deneyimler her ikisinin de çıkış noktasıdır. Mitsel yaklaşımda da insani deneyim söz konusudur ancak onda rasyonel bağlantı sorgulanmaksızın salt tahayyül gücünün açıklaması ile yetinilirken, felsefi faaliyette insani deneyim olgular düzeyinde ve aklın kalıpları dahilinde dile getirilir. Bu sebeple olup biteni tecrübi bir şekilde izah etmeye çalışan ilk doğa filozoflarında Tanrı veya tanrısallık doğrudan doğruya gündeme gelmez, ta ki Ksenophanes mitsel doğa açıklamalarını açık bir şekilde eleştirene kadar.

Felsefe öncesi dönemde eski Yunan kültüründe hâkim olan Tanrı ve Doğa anlayışları üzerinde ünlü ozanlar Homeros ve Hesiodos’un büyük etkisi vardır. Aristoteles’in ifadesiyle bunlar tanrısallığın mitsel tarzda ele alınışı olsa da felsefi düşünceye geçişte basamak işlevi görürler.⁹

6 Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos, die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik*, (Stuttgart: Kröner, 1940), 2.

7 Walther Kranz, *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar*, çev. S. Y. Baydur. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 6.

8 Bkz. Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Hamburg: Felix Meiner 1955), 385,418; Wolfgang Röd, *Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Von Thales bis Demokrit* (München: Beck, 1988), 21 vd.

9 Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 986b.

Eski Yunan toplumu ve kültürünü şüphesiz en fazla etkileyen ozan Homeros'dur. Onun ortaya koyduğu inanç aslında dönemin Yunan siyasetinin bir yansımasıdır. Yunan toplumu krallık ile yönetiliyor olsa da krallıkta baskıcı bir otorite mevcut değildir. Bu durum Zeus'un Olympus'taki otoritesine de yansır. Ne gökte ne de toplumda belirli kuralların hâkim olduğu yasal bir düzen vardır. Üstelik Homeros'un anlatılarında, doğal olayların neden etki ilişkisi içerisinde birbirini takip ettiği şeklinde bir anlayış hâkim değildir.¹⁰ Doğal felaketlerden ve felaketlerin yol açtığı toplumsal çalkantılardan tanrılar ve tanrıların da üstünde olan "kader" sorumlu tutulur. Kader, Zeus'un bile tabi olduğu bilinemez, kestirilemez bir güç olarak düşünülür. Yine de tanrılar kaderi etkilemede insanlardan üstün sayılırlar.

Doğada vuku bulan olaylar, Zeus'un gözetiminde ve otoritesinde, siyasi bir koalisyona benzeyen tanrılar koalisyonu tarafından idare edilir. Ancak sıra insanlar arası ilişkilere geldiğinde kuralları koyan ve gelenekleri koruyan öncelikle Zeus'tur. Buna rağmen Zeus'un ve diğer tanrıların yapıp ettiklerinde bir tür yasalılık veya süreklilik söz konusu değildir. Tanrıların insan işlerine karışmasının ahlaki olmadığı düşünülür. Zira tanrılara iyi ve adil oldukları için değil güçlü oldukları için tapınılır. Hatta Homeros'un insan kahramanlarının tanrılarında daha dürüst ve güvenilir olarak tasvir edildiklerini görebiliriz.

Hesiodos, Homeros'tan farklı olarak adalet ilkesini esas alır ve Zeus'un ahlaki niteliklerini keskinleştirmeye çalışır. Tanrı ahlaki düzeni tesis edecek güce sahiptir artık. Kader ise hala her şeyi kuşatan bir ahlaki ilkesi olarak anlaşılır. Hesiodos'un *Theogonia*'sında Olympus'ta tahtını kurmuş tanrıların kökenini ne olduğu sorusuyla birlikte, tanrılarla bağlantılı olarak topyekûn dünyanın nasıl oluştuğu sorusu da cevaplanmaya çalışılmıştır. Hesiodos dünyadaki tüm diğer unsurlar gibi tanrıların da, ölümsüzlükleri kabul edilse bile, bir şekilde meydana gelmiş olduklarına inanır.¹¹ Bu yüzden Tanrısal varlıklar insanlar arasındaki akrabalık ilişkilerine benzer bir şekilde birbirlerine irtibatlı hale getirilir. Sonuçta ortaya düzenli bir tanrılar sülalesi çıkarılır. Denilebilir ki Hesiodos, evrenin oluşumu ve değişimi ile ilgili temel felsefi bir sorunu mitlerden hareketle çözmeye çalışan ilk ozanlardan biridir. Çalışmamız açısından önemli olan bir nokta da Hesiodos'un ortaya koyduğu tanrılar hükümlerinin başlangıcına gidildiğinde, teogoninin konularının kozmogoni ile iç içe girmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle Hesiodos, mitlerin ortaya koyduğu kozmogonileri teolojik açıdan bir değerlendirmeye tabi tutar. Buna göre yeryüzü ve gökyüzünden önce kaos vardır. Kaos, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki boş alana karşılık gelir.¹² Ancak kaosun kaynağının, ilk ilkesinin yani *arkesinin* ne olduğu sorusunu cevaplamak için ilk doğa filozoflarını beklememiz gerekecektir. Burada bizim için önemli olan Hesiodos'un anlatısında *kozmogoni* ile *teogoni* arasında görülen geçişlerdir. Doğa ve tanrı/ler arasındaki geçişi, daha doğrusu Yeryüzü ile Gökyüzü'nün buluşmasını mümkün kılan *Eros'tur*.¹³ Bu dönemin tanrıları vahye dayalı dinlerdeki gibi dünyaya aşkın bir yaratıcı Tanrı değil, Yeryüzü ve Gökyüzünden gelen dünyada konumlanan tanrılar-

10 Bkz. W. T. Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 11.

11 Doğanın tanrısalılığı ya da tanrıların doğadan zamanla oluştuğu Hesiodos'un *Theogonia*'sında şu dizelerde açık bir şekilde görülebilir:

"Söyleyin nasıl önce tanrıların ve toprağın meydana geldiğini

...

Gerçekte Khaos'du en önce meydan gelen, sonra da
Geniş göğüslü Toprak herşeyin daima sağlam durağı

Ve Eros, en güzeli olan ölümsüz tanrıların." (Kranz, *Antik Felsefe*, 13.)

12 Çoğu düşünürün göre *kaos* ile *kosmos* arasında kurulan karşıtlık ilkçağların eseri değildir. Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. G. Ayas. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 27.

13 Bkz. Hasan Aydın, *Mitos'tan Logos'a. Eski Yunan Felsefesinde Aşk* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınevi, 2013), 29.

dır.¹⁴ Daha doğrusu doğa olaylarının her biri tanrısal bir niteliğe sahipti. Örneğin, Güneş ve sıcaklık Apollon, bulut ve yıldırım Pallas-Athena tanrıları olarak anlaşılırlar. Böyle olunca Tanrı/lar doğa yasalarına tabi olan, Eros'un kudreti ile türeyen dünyaya içkin tanrılardır. Diğer bir ifade ile felsefe öncesi dönemin doğası tanrısal bir doğadır. Kozmogoni ile teogeni arasındaki geçişlere istinaden denilebilir ki, felsefenin başlangıcında, kozmogonilerin insani deneyim üzerinden ve nedensellik ilişkisi dahilinde değerlendirilme girişimi yer almaktadır.

Etki alanı düşünüldüğünde, felsefe öncesi tanrı anlayışlarının en önemlilerinden biri şüphesiz *Orpheusçuluk*'tur. Zira bu anlayışta mistik bir içerik arz eden "Tanrı bilgisi" (*Theosophie*) vahyi bir kesinlikle dini bir dogma olarak kendini sunuyordu.¹⁵ Orpheusçuluk, Phythagoras'tan Platon'a kadar etkili olan bir ruh öğretisinin savunucusudur. Beden ve ruhun birbirinden kesin olarak ayırt edilmesi ve ruhun tanrısal olanı temsil ettiğinin düşünülmesi bedenün tümüyle dışlanması sonucunu doğurur. Orpheusçu topluluğun üyeleri bedenden kurtulup Tanrı katına varmak için çok katı bir perhiz uygularlar. Ruh sahibi yaratıkların yemekten uzak durarak kendi ruhlarını temizleyeceklerini düşünürler. Zira başka türlü beden denilen hapisaneden kurtuluşun imkânı yoktu.

1.1. Doğa Kavramı

Dünyanın ortaya çıkışı, evrenin inşası, gün ve mevsimlerin değişim ve dönüşümü, yağmur ve seller, yaşam, insanların ve hayvanların ölümü eski zamanlardan beri dini hikâye ve masalların, daha doğrusu mitlerin konusunu oluşturmuştur. Bu mitlere Hint, Çin, Sümer ve Mısır gibi kadim toplumların bütününde rastlayabiliriz. Yukarıda da vurgulandığı gibi mitologlar yahut Aristoteles'in adlandırmasıyla "ilk teologlar", dünyanın oluşumu ile tanrıların oluşumunu farklı görmezler. "Önce bir uçurum gibi açılan boşluk demek olan Khaos meydana geliyor; ondan sonra dişi bir varlık olan analar anası Toprak ile erkek bir varlık, yaratıcı Tanrı Eros".¹⁶ Khaos, Toprak ve Eros'un meydana çıkışını normal doğum ve ölümler takip eder. Yani tanrılar ve tanrılardan türeyen insanlar, gök, dağlar deniz vb. topyekûn doğanın parçaları olarak düşünülür.

Doğa sözcüğü "fiziki dünya", "maddi dünya", "doğal dünya" ya da "doğal evren" gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Günlük dilde daha çok bir şeyin kendine özgü karakterini veya niteliğini vurgulamak için kullanılan "doğa"¹⁷ sözcüğü sıkça "ilahi olanın/doğal olanın" karşıtı olarak, "insan ürünü" olana daha doğrusu "kültürel ürüne" gönderme yapar. Doğaya ait olan ile insan ürünü olanın açık ayrımı için felsefe tarihinde Sofistler dönemini beklememiz gerekecektir.

Mitler dünyanın oluşumunu tanrıların savaşının sonucu olarak, doğa olaylarını ise Tanrının iradi fiilerinin, Tanrının kızgınlığının veya lütfunun bir sonucu olarak görürler. Buna göre dünya aşkın kişisel güçlerin

14 Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. A. Vehbi Eralp. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 10.

15 Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügül. (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1994), 27.

16 Kranz, *Antik Felsefe*, 11.

17 Arapçadaki "tabiat"a karşılık kullanılan doğa sözcüğü lügat anlamında, 1) evrendeki tüm varlıkları, 2) insanın huy ve mizacını, 3) alışılmış, olağan olan şeyi, 4) cismin kendisiyle tabii yetkinliğe eriştiği gücü ve kuvveti, 5) her şeyin kendine özgü yapısını, ateşin, havanın kendine özgü tabiatını nitelemektedir (Tabiat, *Temel Türkçe Sözlük* (İstanbul: 1986, III/1982). Aristoteles, doğa sözcüğünün altı farklı şeyi nitelemek için kullanıldığını söyler. Bunlar: 1) "büyüyen şeylerin meydana gelişi", 2) "büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge", 3) "her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi", 4) "herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde", 5) "doğal şeylerin tözü", ve 6) "genel olarak her türlü töz" (*Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: 1977), II 192b).

kavranılamaz eylemlerinin sonucu olarak yorumlanır. Ancak zamanla, Yahudilik inancı ve nihayet ilk doğa filozoflarının açıklamaları ile birlikte bir soyutlama eğilimi ortaya çıkmıştır. Babil’de, İran’da ve Mısır’da inançlar konusunda kısmen özgür bir atmosfer olduğu görülür. Buna karşın Yahudilerde güçlü, yaratıcı ve görünmez bir Tanrı tasavvuru öne çıkar. Mitin ve felsefenin konusu aynı olsa da açıklama tarzı farklıdır. Felsefede yeni olan, doğayı anlama ve açıklamada aklın, insani tecrübenin ve bizzat doğal olayların temel alınmasıdır.

Bir ve aynı zamanda görünmez bir Tanrıya inanç daha az mitik ve daha soyut bir dünya anlayışı doğurmuştur. İnanç ve kültürler karşısında hoşgörülü bir tavır ortaya çıkar. Bu tavırda Anadolu’nun sahil şehirlerinin komşularıyla yoğun ticari temaslar içinde olmasının etkisi büyüktür. Felsefe ve bilim tarihi açısından en önemli gelişme Milet’te yaşanır. Mitlerdeki ilkel veya masalımsı doğa anlayışı reel bir anlayışa evrilir. Yukarıda da belirtildiği gibi astronomi, Geometri ve diğer tecrübi bilimlerdeki gelişmeler ile rasyonel düşüncenin öne çıkması bu gelişmeyi hızlandırır. Ve ilkin Thales, Anaksimandros ve Ksenophanes gibi düşünürler insanbiçimci teolojik açıklamaları yetersiz görmeye, doğa olaylarını insani duygulardan bağımsız bir şekilde değerlendirmeye başlar. Denilebilir ki kavramsal soyutlama, yeni bir bilinç ve esaslı bir doğa kavrayışına yol açar. Neticede öfkeli, sevimli ve otoriter insansı Tanrı’nın yerini kaderin, kanunların gücü almaya başlar.

1.2. Tanrı ve Doğa İlişkisine Yaklaşım Sorunu

Tanrı ve doğa ilişkisi mitolojinin olduğu gibi felsefenin de önemli konuları arasında yer alır. Bu bağlamda Ksenophanes ile birlikte Miletli ilk doğa filozoflarının da sistemlerinde bu ilişkiye yer verdikleri görülür. İlk doğa filozoflarının teoloji ile ilgilenmedikleri şeklindeki karşıt görüşlerin olması felsefi bakış açısı farklılığından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Hegel’den sonra hız kazanan felsefe tarihçiliğinde bir kısım düşünür, sistemci filozoflar olan Platon ve Aristoteles’ten öncesine yeterince yer vermeme gibi bir eğilim içinde olurken bir kısmı da Sokrates öncesi düşünürlerin yalnızca “bilimsel” ve “ampirik” boyutunu öne çıkarmayı tercih etmiştir.¹⁸ Oysa felsefi çaba doğası gereği bilgiye bütüncül bir yaklaşım göstermek zorundadır ve bütünselci bir bakış açısı ile değerlendirildiğinde ilk filozoflar olarak adlandırılan Miletli doğa filozoflarının da aslında teolojiye uzak durmadıkları görülür. Sorunu açıklığa kavuşturmak için Marcus Terentius Varro’nun teolojiye dair yaptığı ayrımı hatırlamak yol gösterici olabilir.

Werner Jaeger’in aktardığına göre, Varro teolojiyi *mitsel*, *siyasal* ve *doğal teoloji* diye üç farklı kategoride ele alır.¹⁹ Doğal teoloji gerçekliğin bünyesinde vücut bulan kutsalın mahiyeti üzerine bir kuram içeren felsefi yaklaşımdır. Mitsel teoloji şair ve ozanların Tanrı anlayışını yansıtırken, siyasal teoloji devlet veya topluluğun dini meselelere dair resmi/yasal bakış açısını yansıtır. Buradan hareketle denilebilir ki, doğal teoloji anlamında teoloji İlk Çağ doğa filozoflarının önemli bir uğraş alanıdır. Teknik anlamda ise ilkin Platon *Devlet* adlı ünlü eserinde teoloji kavramını kullanır ve Homeros ve Hesiodos gibi ozanların ortaya koyduğu din anlayışına karşı rasyonel bir din anlayışını öne çıkarır. Teoloji kavramını felsefenin gündemine oturtan Aristoteles, teolojiye “ilk felsefe” ve “ilk ilkelerin bilimi” diyerek onu en üstün felsefi etkinlik konumuna yükseltir fakat *Metafizik* adlı eserinde teolojiyi hakikatin sembolik tarzda dile getirildiği insani düşüncenin ilkel seviyesi

¹⁸ Bkz. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 21.

¹⁹ Bkz. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 16.

olarak tasvir eder.²⁰ Onun son yaklaşım tarzı üzerinden yaptığı ayırım hala işlevselliğini muhafaza etmektedir diyebiliriz. Zira ona göre filozoflar da teologlar da muhataplarına bilgi verme konusunda ortaktırlar, ancak ilk grubun bilgi aktarımını kesin kanıtlama yöntemleri dahilinde yapmasına karşın teologlar örnekler ve hikayeleri, yani mitsel formu kullanırlar.

Kısaca ilk doğa filozoflarında Tanrı ile doğa ilişkini araştırırken onların sistemlerine bir bütün olarak bakmak; yani teolojik yaklaşımlarını ontolojik veya epistemolojik olanlardan yalıtımsızın değerlendirmek zorundayız. Böyle bir yaklaşım hem Ksenophanes'in doğa ve Tanrı anlayışının daha doğru bir şekilde anlaşılmasını hem de onun çağdaşı Miletli düşünürler ile sağlıklı bir şekilde mukayese edilmesini kolaylaştıracaktır.

2. İlk Doğa Filozoflarında Teolojinin Yeri

İyonya düşünürleri de diyebileceğimiz doğa filozofları tüm dikkatlerini doğaya yöneltirler; bilginin imkanından kuşku duymadan tümüyle doğayı anlamaya, evrenin kökenini açıklamaya çalışırlar. Ancak doğayı, olmuş bitmiş bir şey değil, hala oluşmakta ve gelişmekte olan bir süreç olarak değerlendirirler.²¹

Mitsel dünya görüşüne göre, canlı ya da cansız olduğu ayırt edilmeksizin, her şey tanrısal varlıklarla doludur. *Hylozoizm* ve *panfizikizm*²² diye adlandırabileceğimiz bu yaklaşımın ilk doğa filozoflarını da etkilediğini söyleyebiliriz. Zira onlarda doğa, akıl ve yaşam birbirinden tümüyle bağımsız şeyler olarak düşünülmez. Madde ve ruh, madde ve akıl, dünya ve Tanrı arasındaki fark ilk olarak Orpheuşçular ve Pythagorasçılar tarafından vurgulanır. Yani denilebilir ki doğa filozofları döneminde psikoloji ve teoloji fizikten ayrı konumlanmaz.

İlk filozof, ilk fizikçi ve aynı zamanda ilk bilgelere biri olarak Thales *hylozoist* bir yaklaşımla tanrısal bir doğa anlayışını temsil eder. Milet'in sahil şehrinde doğayla iç içe geçirdiği yaşamı, gemicilik, astronomi ve geometri bilgisi, onu olup biten şeylerin nihai nedenini mitlere başvurmaksızın açıklamaya sevk etmiş olmalıdır. Böylece Thales şeyleri insani gözlem ve deneye dayalı olarak açıklamaya çalışır. Problemimiz açısından Thales'in, genel kabullerini birbirine bağlı iki önerme halinde ortaya koyabiliriz. İlki, "Su, bütün var olanların ilkesidir (*arkhe*)"; ikincisi, "Her şey tanrılarla (tanrısallıkla) doludur."²³ Bu ifadelerden ilki evrenin birliğine yönelik bir tespit iken, ikincisi doğanın tanrısallığını güçlü bir şekilde dile getirir. Dolayısıyla denilebilir ki, ilk doğa filozofunun sisteminde doğa ve tanrısallık bir arada düşünülmüştür.

Anaksimandros'ta felsefi düşünce yüksek bir soyutlama gücüne erişir. O, arkeye (*apeiron*) tanrısal nitelikler yükler. *Apeiron*, sınırsız, yaratılmamış, yok olmayacak olan, öncesiz ve sonrasız ve hep hareket içinde bulunandır. Var olan her şey ondan türemiştir ve tekrar ona dönecektir. Dünya, evren, inceden inceye planlanmış, düzenli ve güzel bir yapıdır (*kosmos*).²⁴ Anaksimandros, "sonsuz sayıdaki göklerin (kosmosların) tanrı

20 "En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek bize ilk tözlerin tanrılar olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığı söylemektedir. Bu geleneğin tüm geri kalan kısmı, daha sonraları efsane biçimi altında kitleleri ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarına hizmet etmek amacıyla eklenmiştir." Aristoteles, *Metafizik*, 1074 b.

21 Bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. A. Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları 2017), 53.

22 Bkz. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 311.

23 Kranz, *Antik Felsefe*, 27-29.

24 Bkz. Kranz, *Antik Felsefe*, 31.

olduğunu” düşünür.²⁵ Ancak o, aşağıdaki alıntıda görülebileceği gibi, tanrısallığın sadece varlık boyutunu nitelikle yetinmez aynı zamanda onun dini ve ahlaki yönlerini de vurgular:

“Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefareti öderler”²⁶

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki doğa filozofları doğaya tanrısallık yüklediklerinde ona içkin bir ahlaksallık da atfetmiş olurlar. Ancak bütün olarak bakıldığında, Thales Anaksimandros ve Anaksimenes diye adlandırığımız ilk doğa filozoflarının asli ilkede veya arkede gördükleri tanrısallık ve ahlaksallık kutsal bir hakikati ortaya koyma amacından ziyade evrene yönelik gözlemlerine rasyonel bir açıklama getirme amacına hizmet eder. Tanrısallığın coşkulu bir şekilde algılanması ilkin Orphik cemaat ve Pythagorasçılar’da karşımıza çıkar.

Hint düşüncesinin asli unsurlarından biri olan ruh göçü anlayışı *Orpheuşçuluk* veya Orphik cemaatte de karşımıza çıkar.²⁷ Ancak bu anlayışı belirli ahlaki ve dini ilkeler çerçevesinde bir yaşam tarzı olarak Pythagoras’ın sistemleştirdiği söylenir. Ruhu her tür kirlerinden temizleyerek arındırmayı öngören bu öğretiyeye zamanla müzik ve beden eğitimi de eklenir. Müzik çalışmaları ve harmoni düşüncesi Pythagoras’ı her şeyin aslının sayı olduğu yargısına vardırır. Beden ve ruh ikiliği, madde ve form ile sınırlı ve sınırsız ayırımına değin genişletilir.²⁸ Aslında Pythagoras yerine Pythagorasçılar’dan söz etmek gerekir. Keza bir tarikat şeklinde teşkilatlanmış Pythagorasçılar ruh göçü ilkesi üzerinden genel kardeşlik düşüncesini geliştirirler. Kadınlara ve kölelere eşit ve insanca muamele yapılması gerektiğini savunurlar. Dünyanın küresel, tanrısallık bir yapıda olduğunu iddia ederler. Üstelik tanrılar hakkında uygun olmayan betimlemelerde bulunan Homeros ve Hesiodos’un öteki dünyada cezalandırılacağını iddia ederler. Mitleri alegorik ve ahlaki biçimde yorumlamaya çalışırlar. Üstelik, “Dünyevi şeyler gibi görünmeyen şeyler hakkında da serahate yalnızca tanrılar sahiptir. Biz insanlar yalnızca tahmine güvenmek zorundayız”²⁹ diyerek epistemik kaygıyı dile getirirler ve bu yönleriyle de Ksenophanes’i öncelerler.

3. Ksenophanes’te Tanrı ve Doğa

Ksenophanes, bir doğa filozofudur ve Tanrıyı/tanrısallığı rasyonel bir tarzda çözümlemeye kalkışan ilk düşünürdür. Bazıları onun filozofluğunu bazıları doğa filozofu olduğunu tartışmaya açsa da³⁰ elimizde olan fragmanlar onun doğayı mitlerden değil de olgulardan hareketle açıklamaya çalıştığının kanıtıdır.³¹ Doğayı açıklarken günlük deneyimleri genel bir evren tasarımı ortaya koymak için kullanır ve bunu yaparken Miletli

25 Kranz, *Antik Felsefe*, 33.

26 Kranz, *Antik Felsefe*, 32.

27 Orpheuşçuluk’un da Homeros ile Hesiodos tarafından temsil edilen insanbiçimci tanrı anlayışına karşı ciddi eleştiriler geliştirdiği görüyoruz: “Ozanlar tanrılar hakkında öylesine kötü sözler sarfettiler ki, kimse düşmanına dahi yakıştıramaz bunu. Tanrıları yalnız hırsızlık, zina ve angarya ile değil, üstelik kendi çocuklarını yemekle, babalarını hadım etmekle, anaları zincire vurmakla ve daha bir sürü habasetle suçladılar. Buna karşılık hakkettikleri cezayı çekmek zorunda kalmadılar.” (Capelle, *Sokrat’ın Önce Felsefe I*, 32.)

28 Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 61.

29 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 68.

30 Söz gelimi Aristoteles, Ksenophanes’in doğa hakkında derinlikli bir anlayışa sahip düşünürler arasında sayılamayacağı hükmüne varıyor. Parmenides bile Aristoteles’in doğa araştırmacıları sınıfına girmeyi başaramıyor. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 986b.

31 Guthrie, Orta Çağ Hristiyanlık çağı yazarlarının ve Deichgraeber gibi çağdaş felsefe tarihçilerinin Ksenophanes’in “doğa üzerine” adlı eserinden söz ettiklerini ancak bunun bize kadar erişen şiirlerine mi yoksa ona ait ayrı bir esere mi karşılık geldiği konusunda bir netlik olmadığını söyler. (Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 371.)

filozoflar gibi birtakım analogilere başvurur.³² Bir bakıma Ksenophanes, Miletli doğa filozoflarının doğada gördükleri rasyonellik ve evrensellik ilkesini teoloji alanına taşır. Şimdi Ksenophanes'in doğa ve Tanrı anlayışını çözümlenmeye geçebiliriz.

3.1. Doğa Anlayışı

Fragmanlarda aktarıldığına göre Ksenophanes, güneşin “nemli buğudan çıkarak bir araya gelen” kor halindeki bulutlardan oluştuğunu, bu durumun her gün yinelenerek devam ettiğini, yıldızların da korlaşmış bulutlardan müteşekkil olduğunu ancak bunların gündüz söndüğünü gece ise kömür gibi tekrar kor haline geldiğini iddia ediyor.³³ Ona göre ay yoğunlaşan bir bulut kütesidir ve kendine özgü bir ışığı vardır. Ay'ın her an ortadan kaybolmasının nedeni sönmedir. Kuyruklu yıldız ve göktaşları da bir araya toplanan korlaşmış bulutların ürünüdür. “Coğrafik’ enlem, kesim ve bölgelerine göre pek çok güneş ve pek çok ay” söz konusudur.³⁴

Miletli doğa filozofları varlıktaki çeşitlilik ve çokluğun ilk kaynağını belirtmiş ancak bunun nasıl meydana geldiği hususunda bir açıklama yapmamışlardır. Ksenophanes'e göre her şey hep diri ve canlı olan *apeiron*dan önce sıcak ve soğuk sonra ıslak ve nemli olmak üzere zıtlıklar halinde ayrılmıştır. Evrenin merkezinde toprak ve onun etrafında da su bulunur. Yani başlangıçta toprağın etrafı su ile kaplıdır, güneşin etkisiyle buharlaşan sudan hava ortaya çıkmış ve nihayet havanın etrafını ateş tabakası kaplamıştır. Doğan, büyüyen her şey toprak ve bulutlardan oluşur ve tekrar toprağa döner.³⁵ Ksenophanes, doğa olaylarını gözlemleri üzerinden izah etmeye ve genel bir evren tasarımı ortaya koymaya çalışır:

“Ksenophanes toprağın denizle karıştığını ve zamanla ıslaklıktan kurtulduğunu düşünüyor ve şöyle kanıtları olduğunu söylüyor: İç kısımlarda ve dağlarda kabuklar, Siraküza'daki taş ocaklarında balık ve fok izleri; Paros'ta taşın dibinde mercan izleri, Malta'da da mermer tabakalarında envai çeşit deniz canlısı bulunmuş. Bunların hepsinin çok eskiden her yer çamurla kaplıyken çamurdaki hatların kurumasıyla oluştuğunu söylüyor; ayrıca yer denize batıp çamur olduğunda bütün insanların yok olacağını, ardından oluşun yeniden başlayacağını ve bu değişimin bütün düzenlerde gerçekleşeceğini.”³⁶

Bütün şeylerin toprak ve sudan oluştuğunu, toprağın da canlı varlıkları doğurabilmesi için dölleyici bir nem niteliğine büründüğünü söyler. Ancak Ksenophanes'te, Anaksimandros'ta olduğu gibi, *apeiron*dan zıtlıklar halinde husule gelen evrenin tekrar *apeirona* dönerek yok olacağı şeklinde bir fikre rastlamak mümkün değil. Zira Ksenophanes'e göre evren sonsuzdur ve evrenin döngüsel süreci yeryüzü ile sınırlıdır.³⁷

“Ona göre parçalar değişir, ama bütün değişmez. Yeryüzü ortadadır, tam merkezde durur ve küre biçimlidir; ay kendi ışığını yaymaz, güneşten aldığı ışıkla parlar; güneş yeryüzünden daha küçük değildir ve sırf ateştir.”³⁸

Yeryüzünde yaşamın denizlerde ve suda başladığını, insan da dahil olmak üzere bütün canlıların önce denizlerde yaşayan varlıklar olup daha sonra karaya çıktıklarını iddia eden Anaksimandros'un evrim anlayışı

32 Antik dönem düşünürleri doğayı bilme ve dünyayı açıklama çabalarında analogilere sıkça başvururlar. Doğadaki olaylar hatta tanrısal varlıklar insan ve hayvanlar ile kurulan benzerlikler üzerinden anlatılmaya çalışılır. Bu analogilerin en ünlüsü “makro kosmos mikro kosmos” analogisidir.

33 Bkz. Ksenophanes, *Fragmanlar*, çev. G. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayınları, İstanbul 2019), 29.; ayrıca bkz. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, 100.

34 Ksenophanes, *Fragmanlar*, 31.

35 Bkz. Ksenophanes, *Fragmanlar*, 29.

36 Ksenophanes, *Fragmanlar*, 27.

37 Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 395.

38 Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 67.

şına göre, insanın ataları ilkin balığın vücudunda belli bir olgunluğa eriştikten sonra karada yaşamaya başlamışlardır. Buna göre, sadece katı yeryüzü değil, insan dahil tüm canlılar tekrar tekrar yaratılır. Ksenophanes, dünyanın ve canlıların sonraki bir döngüde farklı olup olmayacağı, yani bir döngüden diğerine geçişte önemli değişikliklerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda net bir şey söylemez. Öte yandan yeryüzünün küre biçiminde değil de düz olduğunu söyler:

“Yerin üst sınırı ayağımızın altında görülür
Havaya uzanan, aşağısı ise sonsuza gider.”³⁹

Döngüsel dünya süreçlerinin ilahi nedenselliği meselesinde de Ksenophanes farklı bir yol takip eder. İnsan ırkının kendi görünümüne göre insan tanrılar oluşturması ve insanların tanrıları insan, hayvanların ise mümkün olsaydı kendi hayvan türleri biçiminde tasvir etmeleri hayal ürünüdür. Tanrı tanrısallığı ile dünyanın gidişatını kontrol eder. Tanrı bunu bütünüyle ruhsal olarak ve en küçük harekette dahi bulunmaksızın yapar. O, insanlar veya birtakım araçlar kullanarak dünyanın akışına keyfi müdahalelerde bulunmaz. Bu haliyle Tanrı dünyanın soyutlanması, dünya ruhu veya dünya kanunudur adeta. Bu sebeple de Tanrı duyularla algılanamaz. İnsan onu ancak araştırma ve gözlemlerinin sonucundan hareketle varacağı rasyonel sonuçlar üzerinden bilir.

Ksenophanes’i Miletli düşünürlerden ayırt eden kozmoloji ile teolojiiyi birleştirme denemesine girişmesidir. Bu bağlamda o fiziko-teolojiden hareketle bilginin imkânını sorgular. Ona göre insanın bütün bilgi ve deneyimi yapıp etmelerinin sonucudur. İnsan ancak yaşayarak iyiyi ve kötüyü ayırt etmeyi öğrenir. Ksenophanes’in kendi sözleriyle aktaracak olursak, “Baştan göstermediler ölümlülere tanrılar her şeyi, ama zamanla arayarak buluyorlar daha iyiyi.”⁴⁰ Yani deneyim ve bilgide belirleyici olan lütuf değil bireysel çabadır. Yine de insan ancak sınırlı bir bilgi ve kesinliğe erişebilir. Dolayısıyla onun bilgisi sanının ötesine varamaz:

“Tanrılardan hakikati ve de yeryüzündeki her şeyi öğrenen olmadı asla ve olmayacaktır da. Çünkü insan bir kez doğruyu tam tuttursa bile yine de öyle olduğunu bilmeyecektir. Bize düşen sadece vehmetmektir.”⁴¹

Bilgide kesinlik sorununu güçlü bir şekilde gündeme taşıyan Ksenophanes yine de kuşkucu bir noktaya varmaz.

Ksenophanes’in de dahil olduğu doğa filozofları dünyanın akışını belirleyen nedenleri cansız doğada ararlar. Cansız doğadaki değişimler canlı doğayı da belirlemek durumundadır. Lakin henüz canlı doğadaki değişikliklerin kendiliğinden olduğunu düşünmek söz konusu değildir. Her şey topraktan gelse tekrar toprağa dönse, denizler su ve rüzgarların kaynağı olsa, her şey başlangıçta suda yaşayan balık cinsinden varlık olup sonradan karalarda yaşayan varlıklara dönüşse de, doğa filozoflarında henüz biyolojik evrim fikrine rastlanmaz. Dünyanın döngüsel seyri her zaman aynı şekilde olur, türler başlangıçtaki halleriyle kalır. Tekil değişimler birbiri üzerine inşa edilerek sistematik bir bütünlüğe taşınmaz.

39 Ksenophanes, *Fragmanlar*, 33.

40 Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe I*, 109

41 Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe I*, 108-109.

3.2 Ksenophanes'te Tanrı Sorunu ve Yansımaları

Ksenophanes'in çağdaşı düşünürler mitsel Tanrı anlayışlarıyla kendi düşünceleri arasına mesafe koymuş olsalar da onlardan hiçbiri geleneksel Tanrı anlayışlarına karşı doğrudan bir eleştiri geliştirmemiştir. Orpheusçular ve Pythagorasçılar ise ruh göçü temelinde dünya ve toplum gerçekliğinden uzak bir yaşam tarzı sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Ksenophanes, doğadan ve insani deneyimlerden hareketle arkaik ozanların evren ve Tanrı anlayışlarını esaslı bir eleştiriye tabi tutan ilk düşünürdür.

Ksenophanes öncelikle negatif bir teoloji geliştirir. Zira ona göre Homeros ve Hesiodos, insanların utanç verici gördükleri ne varsa –zina, hırsızlık ve birbirini aldatma- hepsini tanrılara yakıştırmışlardır.⁴² Oysa Tanrı ahlaki zaafardan arınmış bir varlık olmalıdır. Ona göre insanlar tanrılarını kendilerine benzetmede o kadar ileri gitmişlerdir ki, “tanrılarının da dünyaya geldiklerini zannediyorlar; kendilerine benzeyen elbiseler giydiriyorlar onlara, kendileri gibi sesleri ve biçimleri var sayıyorlar.”⁴³ Zira:

“Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların
Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı
Herbiri kendinin şekli nasıl ise ona göre.”⁴⁴

Bununla birlikte Ksenophanes'in Tanrı kanıtlamalarının esasını oluşturan argümanlar ortaya koyan ilk düşünür olduğu da iddia edilebilir. O, Tanrının insanlar gibi doğan ve ölen bir varlık olmasının imkânsızlığını şöyle kanıtlamaya çalışır:

“Çünkü oluşanın ya benzerden doğması gerekiyormuş ya da benzemezden; ama ikisi de mümkün değilmiş. Zira benzerin benzer tarafından üretilmesi, onun benzeri üretmesinden daha uygun değilmiş (...), ne de benzemez benzemeden oluşabilirmiş”⁴⁵

Argümanı güçlü ve güçsüz kavramları üzerinden devam ettirir:

“Nitekim eğer güçlü güçsüzdü, büyük küçüktü ya da daha iyi daha kötüden oluşsaymış, ya da tersi sözkonusu olsaymış, daha kötü daha iyiden, var olmayan varolandan oluşabilirmiş ki bu da imkansızmış. Bu sebeplerden de Tanrı ezeliymiş”⁴⁶

Tanrının birliği ise Zenon'un paradokslarını andıran bir kanıtlama yöntemiyle şu şekilde ortaya konulur:

42 Ksenophanes, *Fragmanlar*, 23. Felsefe tarihlerinde Ksenophanes'in bir rapsod olduğu ve Homeros'un dizelerini okuyarak hayatını idame ettirdiği şeklinde iddialar mevcuttur. Elbette rapsod olması için Homeros'un şiirlerini okuması zorunlu değildir ama eğer böyle ise okuyarak bir bakıma tasdik ettiği bu düşüncelere karşı aynı zamanda savaş açmış olması pek tutarlı görünmüyor. O zaman Ksenophanes'e dair bu anlatılanlar doğru değildir ya da gençlik döneminde ezberleyip okuduğu Homerosçu şiirleri sonradan terk etmiş ve tümüyle onlara karşı savaş açmıştır.

43 Ksenophanes, *Fragmanlar*, 25.

44 Kranz, *Antik Felsefe*, 53-54.

45 Ksenophanes, *Fragmanlar*, 47.

46 Ksenophanes, *Fragmanlar*, 47.

“Eğer tanrı her şeyden güçlü ya da her şeye hâkim ise, onun bir olmasının makbul olduğunu söylüyor. Birden fazla oldukları durumda da, eğer bir bakımdan birbirlerinden daha fazla, başka bir bakımdan ise daha az hâkim olsalar bile, tanrı olamazlarmış, çünkü tanrının doğasında hükmedilmemek varmış.”⁴⁷

Ksenophanes, ilk Tanrı kanıtlamaları sayılabilecek argümanlar üzerinden aynı zamanda pozitif teoloji yapmaya yönelir. İnsani isteklerin ve zafiyetlerin yücelttiği bir Tanrı yerine evrenin bütününde, topyekûn doğada ve doğal olaylarda etkin olan ancak kendisi ne zamanla ne de mekanla sınırlandırılmayan, Bir olan, doğmayan ve ölmeyecek olan, hep sabit kalan bir Tanrı anlayışını savunur. Tanrı, en iyi yani ahlaken en mükemmel olandır.⁴⁸ Kendisine tazim edilmesi gereken en yüce varlıktır.⁴⁹ Ksenophanes’in Miletli düşünürlerden farkı bu noktada daha belirgin hale gelir. Zira, Thales arke olarak kabul ettiği suya tanrısallık atfeder. Tanrısallığın sonsuz ve sınırsız olması gerektiği Anaksimandros tarafından dile getirilmiştir. Ancak insanbiçimci Tanrı anlayışına açık muhalefeti ve tanrısallığın yüceliği karşısında hissedilen huşu duygusunu ilkin Ksenophanes’te buluruz:

“Tek tanrı, tanrıların ve insanların arasında en büyüğü,
Ne vücudu ölümlülere benzer ne de düşüncesi.
Hep görür, hep akleder, hep işitir.
Hiç zahmetsiz sarsar aklının iradesiyle her şeyi.
Daima aynı yerde kalır hiç hareket etmeden,
Oradan oraya dolanmak uymaz ona.”⁵⁰

Bütün vahyi dinlerin onaylayacağı bu pasajları yine de yaratıcı bir tanrı anlayışıyla özdeşleştirmek hata olur. Burada öncelikle rasyonel bir tavırla Homerosçu ve Hesiodosçu insanbiçimci ve gayri ahlaki tanrı figürlerinin hedef alındığını hesaba katmamız gerekir. Ksenophanes’in kosmosun bütününde, doğal olayların akışında etkin olan tanrısallığı göstermek istemesinin olasılığına yeniden işaret edebiliriz. Yine “Tanrı birdir” derken aynı zamanda küre biçimsel evrene gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Yahut daha radikal bir yorumla evrensel ve tanrısallık küre şeklinde tasavvur ediliyor denilebilir.

“Bütün olarak görür ve bütün olarak duyar” ifadeleri de bu Tanrı-evren birlikteliğinin mantıksal sonucu olarak okunabilir. Zira Sextus Empirikus, Ksenophanes’in, “her şeyin bir olduğunu ve Tanrı’nın tüm şeylerle özsel olarak aynı, küresel bir formda, duygusuz, değişmez ve akılsal bir varlık olduğunu” söylediğini aktarıyor.⁵¹ Ancak Ksenophanes henüz asli ilkeyi (*arke*) maddi olarak algılayan doğa filozoflarının tesirinden sıyrılarak salt ruhsal bir Tanrı anlayışı ileri sürecek kadar düşüncülerini keskinleştirebilmiş değildir.⁵² Tanrı evren birlikteliği konusunda son olarak Aristoteles’in Ksenophanes’e atfen yaptığı tanımlamayı vermek yeterli olacaktır sanırım: “O, bakışlarını maddi evrenin bütünü üzerinde gezdirerek, Bir olan’ın Tanrı olduğunu söylemektedir.”⁵³

47 Ksenophanes, *Fragmanlar*, 47.

48 Jonathan Barnes, fragmanlarından hareketle Ksenophanes’in savunduğu Tanrı anlayışının şu niteliklere sahip olduğunu söyler: “1) Tanrı hareketsizdir. 2) Tanrı yaratılmamıştır. 3) Tek bir Tanrı vardır, insanlar ve tanrılar arasında en büyüktür. 4) Tanrı antropomorfik değildir. 5) Tanrı bir bütün olarak düşünür ve algılar. 6) Tanrı şeyleri aklının gücüyle hareket ettirir. 7. Tanrı ahlaki açıdan mükemmeldir.” Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London and New York: Routledge, 1982), 65.

49 Bkz. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 80.

50 Ksenophanes, *Fragmanlar*, 25-27.

51 Sextus Empirikus, *Kuşkuculuk*, çev. M. K. Sütçüoğlu. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 101.

52 Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 382.

53 Aristoteles, *Metafizik*, 986b.

Şimdi, ikisi de Ksenophanes'in halefleri konumunda olan birbirine karşıt iki düşünür, Parmenides ve Herakleitos'un düşünceleri üzerinden doğa ve Tanrı sorununun nasıl bir içerik kazandığına kısaca göz atalım. Parmenides ile Ksenophanes, dolayısıyla Elea okulu ile Ksenophanes arasındaki ilişkinin mahiyeti araştırmacılar için bitmeyen bir tartışmanın konusu olmuştur. Ksenophanes'i Parmenides'in hocası ve Elea okulunun kurucusu olarak görenler olduğu gibi, Parmenides'i selef olarak görenler veya Elea okulu ile Ksenophanes'in hiçbir bağı olmadığını iddia edenler de mevcuttur.⁵⁴ Bilindiği gibi Parmenides, değişmeye ve var olmamaya karşı çıkararak varlık fikrini savunur. Var olan tek şey varlıktır. Varlık bölünmez, hareket etmez, değişmez, her yerde kendisine özdeştir, Bir'dir ve bu Bir de Tanrı'dır.⁵⁵ Ksenophanes ile Parmenides arasındaki ortak yön her ikisinin de rasyonel bir tavırla mitsel açıklama ve tasavvurlardan uzak durmaları ve monist yaklaşımlarıdır. Ancak sorun alanlarına baktığımız zaman aralarında belirgin ayrılık olduğu fark edilebilir. Ksenophanes'in ahlak temelli teoloji geliştirmesine karşın Parmenides ontolojik düzlemde hareket eder ve Ksenophanes'in doğal dünyadaki tanrısal Bir'den türettiği *teist monizmine* karşı Parmenides *ontolojik bir monizmi* savunur.⁵⁶ Ancak Parmenides'in tek "varlığının" ne açık ne de örtük olarak *tanrısal* şeklinde anlaşılması gerektiğini gösterebilecek bir kanıtı sahip değiliz. Parmenides tek varlığın ontolojik belirlenimlerini "Tek Tanrı"nın gerçek nitelikleri olarak anlamak ve onun varlığını Tanrı ile özdeşleştirmek için sağlam bir temel sunar bize ancak bunun gerekçeleri verili değildir. Parmenides varlık sorununa odaklanırken, Ksenophanes ontolojik tespitlerle yetinmez aynı zamanda düşünmenin ve felsefe yapmanın özünü oluşturan yanlış ve tutarsız kanaat ve hükümlere karşı argümanlar geliştirir. Bu sebeple denilebilir ki, Parmenides Ksenophanes'in Bir hakkındaki düşüncelerini ontolojik bir çözümlmeye tabi tutar fakat daha fazlasını yapmaz.⁵⁷ Yani onun Tanrısı ontolojik bir boyutta gündeme gelir. Biri mitsel tanrıların eleştirisi iken diğeri varlık hakkındaki spekülasyonlara bir cevap teşkil eder. Dolayısıyla biri din felsefesi yaparken diğeri varlık felsefesine odaklanır. Ksenophanes tanrıların çokluğuna ve onların insanileştirilmesine karşı çıkarken eleştirel felsefi bir düzlemde hareket eder. Bütün bunlar dikkate alındığında Ksenophanes bir *monoteist*, Parmenides'in ise bir *monist*dir. Ksenophanes mitin ya da mitin sözde tanrıların cesur ve sert bir eleştirmenidir ve birçok Tanrı yerine tek bir Tanrı koymak ister. Oysa Parmenides, "varlık" ile ilgilenen bir filozoftur ve eleştirileri sınırlıdır. Her iki düşünürün ortak noktası "Bir"dir.

Varlık filozofu olarak Parmenides'in karşısına oluş'un filozofu olarak koyulan Herakleitos'u görürüz. Onun Tanrı anlayışı Ksenophanes sonrası gelişmeleri anlamak için hayati bir öneme sahiptir. İyonya'nın özgür araştırmacı ve olguları rasyonel bir şekilde gözlemlemeyi ilke edinen ruhu her iki düşünürde de mevcuttur. Ancak münzevi bir entelektüel elitist olan Herakleitos ile ömrünü farklı kültürler ve insanlar arasında gezgin bir şekilde geçiren coşkulu bir şair filozof Ksenophanes'in tanrısal bakışları farklıdır.

Herakleitos da Ksenophanes gibi gözlem ve araştırmalarından hareketle doğayı bir bütün olarak görüp kavramaya çalışır. Ancak Ksenophanes'teki tanrısal doğa Herakleitos'ta ruhsal bir ilke olan *logos'a* dönüşür. Lakin bu temel ilkeyi ateş olarak belirleyip Miletli doğa filozoflarına yaklaşır. İnsanların ruhu da tanrısal ate-

54 Ksenophanes ile Parmenides veya Elea Okulu arasındaki ilişkiye dair söylenenler çoğu kez içsel tutarlılıktan yoksundur. Örneğin, Ksenophanes'in gezgin bir düşünür olarak Elea'ya uğramış olduğu iddiası makul görünür. Ancak bu iddia kabul edildiğinde, ömrünü gezgin bir düşünür olarak geçirmiş bir insanın Elea'ya yerleşmiş ve orada bir okul kurmuş olduğu iddiası makul görünmüyor. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Leartius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 425; John Burnet, *Greek Philosophy Thales to Plato* (New York: St Martin's Press, 1964.), 26 vd.

55 Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 80.

56 Bkz. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 136.

57 Bkz. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 136.

şin bir parçası olur. Bütün dünya olmuş olan ve olacak olan ölümsüz ateşin eseridir.⁵⁸ Mücadele dünyanın adaletidir. Çatışma ve savaş her şeyin hükümranıdır. Kalıcı olan, hareket etmeyen hiçbir şey yoktur. Değişmeyen tek şey, şeylerin aralıksız değişimini öngören evrensel ilkedir. Asli öz değişmez yasalara göre her şeye dönüşür ve her şey tekrar ona geri döner. Doğanın gizli uyumu karşıtların uyumudur ve doğa tümüyle tanrısaldir:

“Tanrı: gündüz gece, kış yaz savaş barış, tokluk açlık; başkalaşım değişir...aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince ötekilerdir ve ötekiler değişince de bunlar.”⁵⁹

Her şeye egemen olan tek bir kozmik yasa anlayışı ile Anaksimandros'ta “tanrısal olan” diye nitelendirilen temel ilke daha belirgin hale gelir.⁶⁰ Herakleitos'ta doğa, Tanrı, yasa ve ahlak içkin bir ruh formuna bürünür.⁶¹ İnsanların tüm yasaları tek bir tanrısal yasadan beslenir. Asli öz olan evrensel akıl yahut Tanrı değişmez yasalara uygun olarak her şeye dönüşür. İnsanların ruhu da ilahi ateşin bir parçasıdır.⁶² Bu şekilde Herakleitos Ksenophanes'in savunduğu Tanrı ve doğanın bütünlüğü fikrini çok daha sistematik bir yapıya kavuşturur.

Doğayı bir bütün olarak kavrayan Ksenophanes ile Herakleitos, Tanrı sorununa farklı yaklaşımlarına rağmen, oldukça benzer bir tanrısallık anlayışı ortaya koyarlar. Herakleitos'ta bilgelik Tanrı'nın mükemmel bir Tanrı olarak en önemli özelliğidir. O'nun tanrısı her şeyden önce Tek'tir. Bununla birlikte, Ksenophanes ile Herakleitos'un Tanrı kavramları tümüyle örtüşmez. Örneğin, Ksenophanes'te Tanrı, düşüncesiyle dünyayı hareket ettirir; bu, Tanrı ile dünya arasında bir farkın olduğunu gösterir. Oysa Herakleitos'ta Tanrı *nomos* aracılığıyla hareket eder, *logos*, *polemos* ve *sophos* theos'dan ayrı düşünülmez. Her şey tanrısal bir yasa dahilinde hareket eder. Bu şekilde Herakleitos'ta adeta ortadan kalkan Tanrı ile dünya arasındaki ayrım, Ksenophanes'te varlığını korur. Bütün yaratılanlardan farklı olan Tanrı, yüceliği bakımından üstün saygının nesnesi olur. Kısaca denilebilir ki, iki düşünürde de, bazı farklılıklara rağmen, büyük bir benzerlik gösteren iki tür mono-teizm söz konusudur.

Sonuç

Tanrı ve doğa arasındaki ilişki felsefe öncesi dönemin ozanlarının olduğu gibi ilk doğa filozofları/fizikçiler ve Ksenophanes'in de ana temasını oluşturur. Mitsel anlayışta canlı ya da cansız fark etmeksizin her şey tanrısal varlıklarla doludur ve doğa olayları tanrısal güçler olarak anlaşılır. İlk doğa filozofları diye adlandırılan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in tanrısallık atfettikleri asli ilke (arke) Ksenophanes'te tek Tanrı olur. Parmenides ise onu var olanların birliği ilkesi olarak ilan eder. Buna karşın Herakleitos'ta kutsallık bütün şeylerin birliği, oluş ve yok oluşun değişmez kutsal yasası şekline bürünür. Ancak tanrısallığın coşkulu bir yaşam felsefesi haline dönüşmesi Orphik cemaat ve Pythagorasçılar'da mümkün olur.

Olup biteni tecrübi bir şekilde izah etmeye çalışan ilk doğa filozofları tanrısallığı varlığın asli ilkesinde görseler de olguları hayal gücüne değil gözlemlerine ve rasyonel ilkelere göre izah etmeye özen gösterirler. Vardıkları sonuçlar ozanların Tanrı ve ahlak anlayışıyla örtüşmez ancak negatif de olsa açık bir teoloji eleştirisi ortaya koymazlar. Oysa onların çağdaşı olan Ksenophanes tüm sistemini kozmoloji ve teoloji birlikteliği

58 Bkz. Leartius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 419.

59 Kranz, *Antik Felsefe*, 63.

60 Bkz. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 161

61 Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 79.

62 Bkz. Kranz, *Antik Felsefe*, 65.

üzerine yani doğa-tanrı ilişkisi esasına dayalı olarak tasarlamakla kalmaz, aynı zamanda insanbiçimci mitsel Tanrı anlayışlarını rasyonel temelde esaslı bir eleştiriye tabi tutar.

Ksenophanes'in antropomorfizm eleştirisi sadece tanrılar hakkında yapılan tasvirlerle değil aynı zamanda çoktanrılı düşünce sisteminin bütününe yöneliktir. Zira o *tek* Tanrı-doğa anlayışı gereği birden fazla tanrısız güce kapıları kapar. Bir diğer özgün tarafı da yalnızca negatif teoloji ile yetinmeyip pozitif anlamda bir teolojiyi kuran ilk düşünür olmasıdır. Böylece o aynı zamanda tanrısallığı ve ahlaklılığı temel sorun olarak düşüncesinin merkezine yerleştirmiş olur. Üstelik o bunu tüm düşünce tarihinde klasikleşen "Tanrı kanıtlamaları" formatında, argümantatif bir yapı dâhilinde gerçekleştirir. Yani o, deyim yerinde ise, dini metinleri retorik tarzda muhataplarına sunan bir ozan veya rahip olmaktan ziyade, doğal olayların ve farklı kültürlerin deneyimlerinden beslenen tek Tanrı anlayışını mantıksal bir formatta ortaya koyan bir filozoftur.

Ksenophanes'i önemli kılan noktalardan biri felsefe tarihinde epistemolojik sorunu ilk defa etkili bir şekilde gündeme taşımış olmasıdır. Zira Miletli filozoflarda olmayan insanın bilme imkanlarının sorgulanması ve bilginin değeri sorunu onunla birlikte felsefenin değişmez konuların haline gelirler. Son olarak o, felsefecilere ve bilim insanlarına sporcular kadar değer verilmemesinden dert yanarken aynı zamanda popüler kültür eleştirmenliğinin de ilk örneğini veren gerçek aydınlanmacı bir düşünürdür.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: A. Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aydın, Hasan. *Mitos'tan Logos'a. Eski Yunan Felsefesinde Aşk*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınevi, 2013.
- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London and New York: Routledge, 1982.
- Burnet, John. *Greek Philosophy Thales to Plato*. New York: St Martin's Press, 1964.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe I*. Çeviren: Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi, Felsefe Tarihi I*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Confort, F. M. *Yunan Dinî Düşüncesi. Homeros'tan İskender'in Çağına*. Çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi. Sokrates Öncesi İlk Filozoflar Pythagorasçılar*. Çeviren: Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- Hoffmeister, Johannes. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner, 1955.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren: G. Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Jones, W. T. *Klasik Düşünce. Batı Felsefesi Tarihi*. Çeviren: H. Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar*. Çeviren: S. Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Ksenophanes. *Fragmanlar*. Çeviren: G. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Leartius, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Nestle, Wilhelm. *Vom Mythos zum Logos, die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik*. Stuttgart: Kröner, 1940.
- Peters, E. Francis. *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Çeviren: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Röd, Wolfgang. *Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Von Thales bis Demokrit*. München: Beck, 1988.
- Sextus Empirikus. *Kuşkuculuk*. Çeviren: M. K. Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren: A. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Zeller, Eduard. *Greks Felsefesi Tarihi*. Çeviren: A. Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Çözümleyici Çizelge Yöntemi ile İbn Sina'da İktirâni Kıyas Denetlemesi

Samet Büyükada¹

ORCID: 0000-0003-0725-3396

Öz

İbn Sina mantığının önemli noktalarından birisi, onun kendisinden önceki mantık birikimini en iyi şekilde harmanlayarak ortaya yeni ve orijinal bir sistem üreten ayrıntılı bir kıyas kuramı sunmasıdır. İbn Sina'nın neredeyse bütün mantık eserlerinde bahsi geçen kıyas özellikle *eş-Şifa* külliyyatının *el-Kıyas* kitabında ve *İşârât ve't Tenbîhât* eserinde ayrıntıları ile anlatılmıştır. İbn Sina'ya göre kıyas *iktirâni* ve *istisnai* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İktirâni kıyaslar sonuç önermesinin ne kendisinin ne de çelişğinin açık bir şekilde öncüllerde yer almadığı; istisnai kıyaslar ise sonuç önermesinin kendisinin ya da çelişğinin öncüllerin bir bölümünde açıkça yer aldığı kıyaslardır. İki kıyas türünün de onu meydana getiren önermelerin yüklemli ya da şartlı yapıda olmasına göre farklı türleri mevcuttur. Bizim burada yapmak istediğimiz İbn Sina'da yüklemli önermelerle kurulu iktirâni kıyasını modern mantıktaki geçerlilik denetleme yöntemlerinden birisi olan çözümleyici çizelge (ağaç yöntemi) ile denetlemektir. İncelememizde böylesi bir denetlemenin yapılabilmesi için kıyas içinde yer alan tümel önermelerde varlıksal getirim eklenmesinin şart olduğunu, aksi halde kıyasın üçüncü şeklinin ilk iki modunun geçersiz olduğunu göstereceğiz.

Anahtar Kelimeler: İbn Sina, İktirâni Kıyas, Çözümleyici Çizelge, Geçerlilik, Varlıksal Getirim.

Validity of Connective Syllogism of Avicenna by Method of Analytic Tableaux

Abstract

One of the important cases of Ibn Sina's logic is that he presents a detailed theory of syllogism that produces a new and original system by elaborating his previous logical accumulation in the best way. The syllogism mentioned in almost all of Ibn Sina's works of logic is explained in detail in the book *al-Qiyas* of the corpus of *as-Shifa* and in the work of *al-Isharat wat-Tanbihat* (*Remarks and Admonitions*). According to Ibn Sina, qiyas is divided into two as *iktirâni* (connective) and *istisnai* (repetitive). *Iktirâni* syllogism is defined as those in which neither the conclusion nor its contradictory is explicitly part of the premises; whereas *istisnai* syllogism is defined as those in which either the conclusion or its contradictory is explicitly part of the premises. These two types of syllogism have different kinds according to the predicative or conditional nature of the propositions that make up it. What we want to do here is to check the *iktirâni* syllogism established with predicate propositions in Avicenna with the *method of analytic tableaux* (tree method), which is one of the validation methods in modern logic. In our study, we will show that in order to carry out such a control, it is necessary to add existential import to the universal propositions in the syllogism, otherwise the first two the modes of the third figure of syllogism are invalid.

Key Words: Avicenna, Connective Syllogism, Tree Method, Validity, Existential Import.

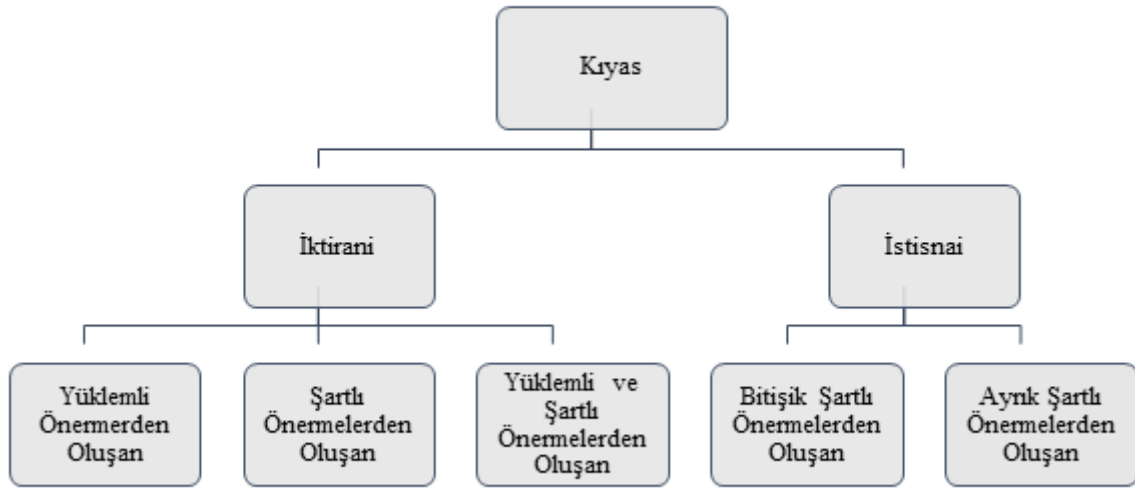
¹ Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü. busamet@gmail.com

Giriş

Öncüllerden ve sonuç önermesinden meydana gelen çıkarımsal bir argüman olarak tanımlayabileceğimiz kıyası Aristoteles *Birinci Analitikler*'de kendisine bir şeyler konulduğunda, bunlardan başka bir şeyin zorunlu olarak çıkması olarak tanımlar.² *İşaretler ve Tembihler* kitabında ise İbn Sînâ kıyası şu şekilde tanımlar:

Kendisini kabule ve doğru görmeye gidilemeyen veya gidilebilecek olsa bile gidilmeyen bir şeyi ispatlamada kullanılan şeyler üç sınıftır: Birincisi kıyas, ikincisi tümevarım ve benzerleri, üçüncüsü ise analogi ve benzerleridir. ... Temel kanıtlama işlemi olan kıyasa gelince o sözlerin bir araya gelmesinden oluşan bir sözdür ki onda ileri sürülen önermelerin doğruluğu kabul edildiğinde bu bir araya gelişin kendisinden başka bir söz gerekli olur.³

İbn Sînâ kıyasın tanımına verdiği bu açıklamanın hemen ardından kıyası iktirânî ve istisnâî olarak ikiye ayırır ve iktirânî kıyası sonucun kendisinin veya çelişğinin öncüllerde açıkça bulunmadığı; istisnâî kıyası ise sonucun kendisinin ve çelişğinin (bir bölümünün) öncüllerde açıkça bulunduğu kıyas olarak tanımlar.⁴ *İşaretler*'in yedinci ve sekizinci nehiclerinde yüklemli ve şartlı öncüllerle kurulu kıyasların türleri ve bu kıyasların şekillerinin ile modlarının bahsi anlatılmaktadır. *İşaretler*'deki mezkûr bölümlerden hareketle İbn Sînâ'nın temel kıyas tasnifi aşağıdaki tabloda yer verdiğimiz gibidir:



Tablo 1: İbn Sînâ'nın kıyas tasnifi

Bu yazımızdaki amaç İbn Sînâ'nın yüklemli önermelerden kurulu iktirânî kıyasının modern mantık sembolleştirmesini yaparak çözümleyici çizelge yöntemi ile geçerliliğini denetlemektir. İncelememizde göstereceğimiz gibi sembolleştirme yapılırken tümel önermelere varlıksal getirim eklenmesi gerekmektedir. Bu sebeple öncelikle *İşaretler*'de yüklemli önermelerden kurulu iktirânî kıyasının geçtiği bölümlerdeki kıyas türlerini belirleyerek sembolleştirmelerini yapacağız. Ardından çözümleyici çizelge yönteminin kurallarını kısaca açıklayarak kıyasların geçerlilik denetlemesine geçeceğiz. Birinci ve ikinci şekillerin bütün modları varlıksal getirim şartı fark etmeksizin geçerli sonuç verdiği için bu iki şeklin tüm modların denetlemesini değil sadece birer modunu denetleyeceğiz. Benzer şekilde üçüncü şeklin de sadece ilk iki modunda varlıksal getirim

2 Aristotle, *Prior Analytics*, çev. Gisela Striker. (New York: Oxford University Press, 2009), 2, 24b18-21.

3 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 57-58.

4 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 58.

meselesi önemli olduğu için bu iki modun varlıksal getirim içeren ve içermeyen biçimlerinin denetlemesini yapacağız. Son olarak sorunun sadece bu iki modda gözüktüğü göstermek için üçüncü şekilden bir modun daha denetlemesini yapacağız.

1. İktirânî Kıyasın Sembolleştirilmesi Üzerine

Burada en önemli husus sembolleştirmenin nasıl yapılması gerektiği ile ilgilidir. İbn Sînâ'nın sisteminde yer alan her önerme modal ya da zamansal bir unsur içerdiği için⁵ İbn Sînâ mantığının bütüncül bir şekilde sembolik dile nasıl aktarılacağı başlı başına bir araştırma ve tartışma konusudur. İbn Sînâ mantığına yönelik sentaktik ve semantik çalışmaların günümüzde tamamlanmış olduğunu söylemek güçtür. Bu güçlük esas olarak Rescheri semantiği açacak bir sistemin henüz tam anlamıyla teklif edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Şu an mevcut sembolleştirme denemelerinin ekseriyetini Rescher'in ilk kez *The Theory of Modal Syllogistic in Medieval Arabic Philosophy* yazısında sunduğu sembolleştirmenin güncellenmiş yorumları olarak düşünebiliriz. Rescher önerme içerisinde bulunan tüm kavramları, modal ifadeler de dahil olmak üzere, sembolleştirerek biçimsel bir yapı elde eder. Böyle olunca da doğal olarak Aristoteles'ten Frege'ye gelinceye değin mantıkta ne değişti sorusuna verilmesi gereken cevabın tam yansıtılmadığını düşünüyoruz.⁶ Yine de modern mantıktan aşına olduğumuz notasyonun kullanılması karmaşık ve uzun önerme yapısının sadeleştirilmesinde katkı sağlamaktadır.

Rescher'in semantiği günümüzde de İbn Sînâ mantığı başta olmak üzere ülkemizdeki ve yurt dışındaki araştırmacıların sembolleştirme çalışmalarında temel oluşturmuştur. Tony Street⁷, Riccardo Strobino⁸, Saoula Chatti⁹, Wilfred Hodges¹⁰ gibi isimlerin mezkûr eserlerinde geçen sembolleştirme örneklerinde Rescher'in etkisini görmekteyiz. Bu isimlerden farklı olarak Paul Thom¹¹ modal kıyas ağırlıklı bir sembolleştirme yapmasına rağmen onun bu çalışmasının doğrudan tüm İbn Sînâ semantiğini kapsadığını söyleyemeyiz. Yine benzer şekilde Zia Movahed'in¹² ilgili yazısında sembolik bir anlatım ile İbn Sînâ mantığını yorumladığını görmekteyiz. Tüm bunlardan farklı olarak yakın zamanda yayımlanan yazısında Shahid Rahman Rescheri semantikten bağımsız bir sembolleştirme örneği sunmaktadır.¹³ Ona göre Rescher'in sistemini takip edenler sembolleştirmede açık bir şekilde *varlıksal getirim* kullandıkları için sembolleştirmede fazladan bir unsur ek-

5 Tony Street, "An Outline of Avicenna's Syllogistic," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84, sayı: 2 (Eylül 2002): 129-60. <https://doi.org/10.1515/agph.2002.007>.

6 Kısaca bahsetmek gerekirse niceleyicilerin ele alınış biçimi, Frege-Russell belirsizliği (*Frege-Russell ambiguity*) yani '-dir' ekinin yüklem, varlık ya da özdeşlik anlamlarından hangisine denk geldiği meselesi, tekil önerme (*singular proposition*) ve varlıksal getirim (*existential import*) konuları yanı sıra değişen metafizik anlayışının mantığa nasıl sirayet ettiğinin gösterilmesi gerekir.

7 Street, "An Outline of Avicenna's Syllogistic," 593-595.

8 Bkz. Riccardo Strobino, "Ibn Sina's Logic" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Fall (Metaphysics Research Lab: Stanford University, 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/ibn-sina-logic/>.

9 Bkz. Saoula Chatti, *Arabic Logic from al-Fārābī to Averroes: A Study of the Early Arabic Categorical, Modal, and Hypothetical Syllogistics* (Basel: Birkhäuser, 2020).

10 Wilfrid Hodges ve Spencer Johnston, "Medieval Modalities and Modern Method: Avicenna and Buridan," *IfCoLog Journal of Logics and their Applications* 4, sayı: 4 (2017): 1029-73.

11 Bkz. Paul Thom, *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts* 1 edition (Routledge, 2017).

12 Zia Movahed, "A Critical Examination of Ibn-Sina's Theory of the Conditional Syllogism," *Sophia Perennis* 1, sayı: 1 (2009): 5-22.

13 Shahid Rahman ve Mohammad Saleh Zarepour, "On Descriptive Propositions in Ibn Sînâ: Elements for a Logical Analysis" in *Mathematics, Logic, and Their Philosophies: Essays in Honour of Mohammad Ardeshtir*, ed. Mojtaba Mojtahedi, Shahid Rahman, ve Mohammad Saleh Zarepour, Logic, Epistemology, and the Unity of Science (Cham: Springer International Publishing, 2021), 411-31. https://doi.org/10.1007/978-3-030-53654-1_16.

lemek zorunda kalmaktadır. Rahman kendi önerdiği Martin-Löf'ün Yapısal Tip Kuramı'na (*Constructive Type Theory*) dayanan sisteminin önermelerin özne-yüklem formunu daha iyi yansıttığı kanaatindedir. Ona göre bu yöntem farklı zamansal ifadelerin daha açık gösterilmesini sağlarken, sistemin doğrudan varlık bildirimini içermesinden dolayı sembolleştirme yaparken fazladan bir *varlıksal getirim* eklenmesine gerek kalmamaktadır.¹⁴ Ülkemizde İbn Sînâ mantığının modern mantığa ilk uygulanışını Teo Grünberg ve Naci Bolay'ın *İbn Sînâ'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi*¹⁵ başlıklı yazıda görmekteyiz. Bu çalışmanın Rescher semantiğinin ayrıntılı bir tahlili olduğu söylenebilir. Günümüze yakın zamanlarda ise Aytekin Özel¹⁶ ve Muhammet Çelik'in¹⁷ sembolleştirme örnekleri ülkemizdeki literatüre katkı sunmaları açısından önemlidir.

İbn Sînâ mantığının doğru bir şekilde sembolleştirmesinin sentaktik ve semantik çalışmalar yapıldıktan sonra hakiki bir hüviyete sahip olabileceğini söylemiştik. Bu sebeple bizim burada yüklemli önermelerle kurulu kıyasların geçerlilik denetlemesinde kullandığımız sembolleştirmenin ancak birinci düzey modern mantık seviyesinde temel bir karşılığı olduğunu belirtmeliyiz. Yaptığımız sembolleştirmenin yanlış olmasına rağmen İbn Sînâ'nın mantığının arkasında yatan tüm epistemik ve metafiziksel unsurları yansıtmadığı bir gerçektir.¹⁸ Buna rağmen bu sembolleştirmenin kabul edilebilirliği yazımızın başında belirttiğimiz varlıksal getirim (*existential import*)¹⁹ unsurunun sembolleştirmeye eklenmesi ile mümkün olmaktadır. Aksi halde aşağıda göstereceğimiz gibi sembolleştirmedeki bu eksiklik İbn Sînâ'nın yüklemli önermelerden kurulu iktirânî kıyas sisteminin geçersiz olduğu izlenimini verecektir.

Kıyasın birinci ve ikinci şekillerinin modlarına varlıksal getirim eklenmediğinde denetleme sonucunun geçerli çıkması dikkat çekici bir durumdur. Bunun başlıca sebebi üçüncü şeklin sonuç önermesinin içerdiği tikel niceleyicinin etki alanındaki terimlerdir. Birinci ve ikinci şekillerin son iki modunun -sonuç önermesi tikel niceleyici içermesine rağmen- geçerli olması bizim söylemimizin aksine işaret ediyor gözükülebilir. Ancak burada dikkat etmemiz gereken unsur, üçüncü şeklin birinci ve ikinci modlarındaki sonuç önermelerindeki tikel niceleyicilerin etki alanındaki terimlerin -ki bu terim öncüllerdeki özne terimine denk gelen olması bakımından- öncüllerinde varlıksal durumda bulunmamasıdır. Birinci ve ikinci şekillerin ilk iki modları tümel niceleyici ve son iki modları ise sonuç önermesi başta olmak üzere tikel niceleyici içermesine rağmen, sonuç önermesini oluşturan terimlerin öncüllerde varlıksal durumda bulunması bu modları geçerli kılmaya yetmiştir. Benzer durum üçüncü şeklin geri kalan dört modu için de geçerlidir. Bu dört modun sonuç önermesinde varlıksal olarak belirtilen terimler öncüllerde yer aldığı için kıyaslar geçerli sonuçlanmıştır. Yine de tüm şekillerin tüm modlarına varlıksal getirim unsuru eklenmesi mutlak suretle daha doğru bir denetlemeyi bize

14 Rahman'ın önerdiği *sürekli* önerme sembolleştirmesi şu şekildedir: $\{\forall z: (\exists d1: span(T)) ((\exists x: D) S(d1,x))\} (\exists d2: span(T)) [S(d2, left(right(z)) \wedge P(d2, left(right(z)))]$. Rahman ve Zarepour, "On Descriptive Propositions in Ibn Sînâ: Elements for a Logical Analysis," 426.

15 Teo Grünberg, "İbni Sina'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi" *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları* içinde, ed. Emrah Efe Çakmak (İstanbul: YKY, 2003), 322-32.

16 Bkz. Aytekin Özel, *İbn Sina'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu* (Bursa: Emin Yayınları, 2009).

17 Bkz. Muhammet Çelik, "Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020).

18 Önermenin *zâtî* ve *vasfî* okunmasından kaynaklı farklı biçimler bu sembolleştirmede tam yansıtılmamaktadır. Aynı zamanda modal unsurlarda eklendiğinde birinci düzey mantık sembolleştirmeleri yeterli değildir.

19 *Existential import* yani bizim burada 'varlıksal getirim' ile çevirisini karşıladığımız bu kavram *Mantık Terimleri Sözlüğü*'nde 'varlıksal varsayma' ile karşılanmaktadır. Sözlükte geçen tanımına göre gevşek geçerli bir tasımsal çıkarımın (*weakly valid inference*) geçerliliğini sağlamak amacıyla bu çıkarımda geçen bir terimin kendisinin ya da olumsuzlamasının boş olmadığını varsayılması. (bkz: Teo Grünberg vd, *Mantık Terimleri Sözlüğü* (Ankara: METU Press, 2003), 143.

gösterecektir. Aksi halde kıyasın birinci ve ikinci şeklinde yer almayan; ama üçüncü şekli geçerli kılmak için yapılan bir hamleden öteye geçmeyecek bu durum yanlış anlaşılmaya mahal verecektir. Bu sebeple varlıksal getirim şartı kıyasın tüm şekillerinin tüm modlarına uygulanmak zorundadır.

Bu noktada kısaca varlıksal getirim hakkında kısa bir bilgi vermemiz yerinde olacaktır. Bir önerme bir tür nesnenin (ki buradaki nesne kavramının geleneksel mantıkta karşılığı olarak özne kavramına tekabül ettiğini belirtmeliyiz) varlığını dile getiriyor ise bu önermede varlıksal getirim var demektir.²⁰ Kategorik önermeler arasında çıkarıma dayalı bir kıyas sistemi olarak karşımıza çıkan geleneksel mantık, aynı zamanda bu önermelerin doğruluk değerinin varlık iddiasında bulunmasıyla da ilgilidir.²¹ İbn Sînâ varlıksal getirim konusundan açık bir biçimde bahsetmese de *İşaretler*'de ve *Yorum Üzerine (el-İbâre)* kitabında olumlu ve olumsuz önermenin doğruluk koşulunu tartıştığı pasaj aslında varlıksal getirim meselesi ile ilgilidir:

Olumlu yüklemli önerme, 'insan canlıdır' sözümüz gibidir. Bunun anlamı şudur; dış dünyada var olsun ya da olmasın, zihinde insan olarak var saydığımız şeyi, canlı olarak varsaymamız ve 'ne zaman' ve 'hangi durumda' gibi sözcükler eklemesizin, aksine her türlü zamanlılığı kayıtlanmışlığı ve bu ikisinin mukabillerini kuşatacak şekilde ona 'canlıdır' diye yargıda bulunmamız gerekir. Olumsuz yüklemli önerme, 'insan taş değildir' sözümüz gibidir. Bunun durumu da olumlu önermenin durumu gibidir.²²

Olumlu, konu adı verilen kendisine nispetin yapıldığı şey; yüklem adı verilen nispet edilen şey ve varlık nispetinden oluşur. Olumsuz gelince bu, kendisine nispetin yapıldığı şey, nispet edilen şey ve nispetin varlığının kalkmasından meydana gelmektedir... Olumsuzlama, olumlamanın yokluğudur. Olumlama ise bir varlık durumu bildirir (vücutudur) ve olumsuzlamayla bilinmeye muhtaç değildir.²³

İbn Sînâ'nın olumlu önerme için iki özellik tanımladığını görmekteyiz. Birincisi, yüklem konu içinde bulunmalı; ikincisi yargıya konu olan özne dış dünyada veya zihinde olmalıdır. 'Ali öğrencidir' önermesinin olumlu sayılmasının ölçütü, öğrenci olma yüklemine Ali tarafından haiz olunması ve Ali'nin dış dünyada veya zihinde olması gereklidir. İbn Sînâ'nın yukarıda verdiğimiz kıyas tanımında geçen "kıyas, sözlerin bir araya gelmesinden oluşan bir sözdür ki onda ileri sürülen önermelerin doğruluğu kabul edildiğinde" ifadesinde yer alan 'önermelerin doğruluğu kabul edildiğinde' vurgusu yukarıda alıntılıdığımız olumlu önerme tanımları ile birlikte düşünüldüğünde bütüncül bir yapıya kavuşur. Buna göre, kıyası meydana getiren öncüllerin doğru kabul edilmesi, bu öncüllerin konusunun zihinde ya da dış dünyada bir varlığını gerekli kılmaktadır. Bu sebeple özellikle yüklemli bir kıyas söz konusu olduğunda niceleyicisi tümel olan bir önerme için varlık koşulu belirtilerek önerme sembolleştirilmelidir. Tikel önermenin kendisi varlık bildirimine sahip olduğu için ayrıca bir varlıksal getirim imasına gerek yoktur.

2. Yüklemli Önermelerden Kurulu İktirânî Kıyasın Şekilleri ve Modları

Şimdi iktirânî kıyasın üç şeklinin birinci düzey doğruluk fonksiyonlu sembolleştirmelerini, ardından da varlıksal getirim eklemiş hallerini aşağıya yazarak denetleme işlemine geçebiliriz.²⁴ Öncelikle *İşaretler*'de ve *el-Kıyas* ve *en-Nejat* kitaplarında geçtiği hali ile üç şeklin toplam 14 modunun argüman formunda nasıl ele alındığını gösterelim:

20 Samet Büyükada, "Aristoteles Mantığında Varlıksal Varsayma," *Beytülhikme* 11, sayı: 2 (Haziran 2020): 590.

21 Büyükada, "Aristoteles Mantığında Varlıksal Varsayma," 590.

22 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 22.

23 İbn Sînâ, *Yorum Üzerine Kitabı'ş - Şifa: El-İbâre, Kitabü'ş-Şifa*, çev. Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 33.

24 Bu bölümde kullanacağımız sembolleştirmeler için Aytekin Özel'in kitabı esas alınmıştır. Bu sebeple aşağıya yazacağımız argüman formlarının sembolleştirme ile uyumlu olması adına ilgili kitaptaki önerme formları dikkate alınmıştır.

Birinci Şekil: Bu şeklin şartı orta terim büyük önermede özne, küçük önermede yüklem olarak bulunmalıdır.²⁵ Ayrıca küçük önerme olumlu olmalı ve büyük önerme tümel olmalıdır.

- Birinci Mod: İki tümel olumlu öncülden oluşarak tümel sonuç verir. Her B, E'dir; Her C, B'dir, öyleyse her C, E'dir.
- İkinci Mod: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz ve sonuç tümel olumsuzdur. Hiçbir B, E değildir; Her C, B'dir, öyleyse Hiçbir C, E değildir.
- Üçüncü Mod: Büyük önerme tümel olumlu, küçük önerme tikel olumlu ve sonuç tikel olumlu. Her B, E'dir; Bazı C'ler B'dir, öyleyse Bazı C'ler E'dir.
- Dördüncü Mod: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz ve sonuç da tikel olumsuzdur. Hiçbir B, E değildir; Bazı C'ler B'dir, öyleyse Bazı C'ler E değildir.

İkinci Şekil: Orta terim her iki öncülde de yüklem olarak bulunmalıdır. Ayrıca iki öncülden biri olumsuz olmalı ve büyük önerme tümel olmalıdır.²⁶

- Birinci Mod: Büyük önerme tümel olumsuz, küçük önerme tümel olumlu ve sonuç tümel olumsuz: Hiçbir E, B değildir; Her C, B'dir, öyleyse Hiçbir C, E değildir.
- İkinci Mod: Büyük önerme tümel olumlu, küçük önerme tümel olumsuz ve sonuç tümel olumsuzdur: Her E, B değildir; Hiçbir C, B değildir, öyleyse Hiçbir C, E değildir.
- Üçüncü Mod: Büyük önerme tümel olumsuz, küçük önerme tikel olumlu ve sonuç tikel olumsuzdur. Hiçbir E, B değildir; Bazı C'ler B'dir, öyleyse Bazı C'ler E değildir.
- Dördüncü Mod: Büyük önerme tümel olumlu, küçük önerme tikel olumsuz ve sonuç tikel olumsuzdur. Her E, B'dir; Bazı C'ler B değildir, öyleyse Bazı C'ler E değildir.
- Üçüncü Şekil: Orta terim her iki öncülde de özne olarak bulunmalıdır. Ayrıca küçük önerme olumlu olmalı ve sonuç daima tikel olmalıdır.²⁷
- Birinci Mod: Öncüller tümel olumlu ve sonuç tikel olumludur. Her B, E'dir; Her B, C'dir, öyleyse Bazı C'ler E'dir.
- İkinci Mod: Büyük önerme tümel olumsuz, küçük önerme tümel olumlu ve sonuç tikel olumsuzdur. Hiçbir B, H değildir; Her B, F'dir, öyleyse Bazı F'ler H değildir.
- Üçüncü Mod: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumlu ve sonuç tikel olumludur. Her B, H'dir; Bazı B'ler F'dir, öyleyse Bazı F'ler H'dir.

²⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 60.

²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 62.

²⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 64.

- Dördüncü Mod: Büyük önerme tikel olumlu, küçük önerme tümel olumlu ve sonuç tikel olumludur. Bazı B'ler E'dir; Her B, C'dir, öyleyse Bazı C'ler E'dir.
- Beşinci Mod: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tikel olumsuz ve sonuç tikel olumsuzdur. Bazı B'ler H değildir; Her B, F'dir, öyleyse Bazı F'ler H değildir.
- Altıncı Mod: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumlu ve sonuç tikel olumsuzdur. Hiçbir B, H değildir; Bazı B'ler F'dir, öyleyse Bazı F'ler H değildir.

Verdiğimiz bu bilgiler doğrultusunda sembolleştirmemizi aşağıdaki gibi yapabiliriz:²⁸

Birinci Şekil:²⁹

1. $\forall x(Bx \rightarrow Ex), \forall x(Cx \rightarrow Bx) \therefore \forall x(Cx \rightarrow Ex)$
2. $\forall x(Bx \rightarrow \sim Ex), \forall x(Cx \rightarrow Bx) \therefore \forall x(Cx \rightarrow \sim Ex)$
3. $\forall x(Bx \rightarrow Ex), \exists x(Cx \wedge Bx) \therefore \exists x(Cx \wedge Ex)$
4. $\forall x(Bx \rightarrow \sim Ex), \exists x(Cx \wedge Bx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$

İkinci Şekil:³⁰

1. $\forall x(Ex \rightarrow \sim Bx), \forall x(Cx \rightarrow Bx) \therefore \forall x(Cx \rightarrow \sim Ex)$
2. $\forall x(Ex \rightarrow Bx), \forall x(Cx \rightarrow \sim Bx) \therefore \forall x(Cx \rightarrow \sim Ex)$
3. $\forall x(Ex \rightarrow \sim Bx), \exists x(Cx \wedge Bx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$
4. $\forall x(Ex \rightarrow Bx), \exists x(Cx \wedge \sim Bx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$

Üçüncü Şekil:³¹

1. $\forall x(Bx \rightarrow Ex), \forall x(Bx \rightarrow Cx) \therefore \exists x(Cx \wedge Ex)$
2. $\forall x(Bx \rightarrow \sim Ex), \forall x(Bx \rightarrow Cx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$
3. $\forall x(Bx \rightarrow Ex), \exists x(Bx \wedge Cx) \therefore \exists x(Cx \wedge Ex)$
4. $\exists x(Bx \wedge Ex), \forall x(Bx \rightarrow Cx) \therefore \exists x(Cx \wedge Ex)$
5. $\exists x(Bx \wedge \sim Ex), \forall x(Bx \rightarrow Cx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$

28 \forall : tümel niceleyici; \exists : tikel niceleyici; \rightarrow : koşul eklemi / ise; \wedge : tümel evetleme / 've' bağlacı; \therefore : öyleyse sembolü; \sim : değildir işareti. Bu bölümde kullandığımız sembolleştirme örnekleri için Aytekin Özel'in *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu* başlıklı kitabından faydalandığımızı belirtmek isteriz. Sembolleştirme üzerine ortak bir dil üzerinden gidilmesi gerektiğini düşündüğümüz için harfleri değiştirerek yeni bir biçimsel ifade üretmeyi gerekli görmedik.

29 Aytekin Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 107-112.

30 Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, 121-130.

31 Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, 141-155.

$$6. \forall x(Bx \rightarrow \sim Ex), \exists x(Bx \wedge Cx) \therefore x(Cx \wedge \sim Ex)$$

Tümel önermelere varlıksal getirim unsuru eklenerek elde edilen kıyas formları ise şu şekildedir:

Birinci Şekil*:

1. $(\forall x(Bx \rightarrow Ex) \wedge \exists xBx) \wedge (\forall x(Cx \rightarrow Bx) \wedge \exists xCx) \therefore (\forall x(Cx \rightarrow Ex) \wedge \exists xCx)$
2. $(\forall x(Bx \rightarrow \sim Ex) \wedge \exists xBx) \wedge (x(Cx \rightarrow Bx) \wedge \exists xCx) \therefore (\forall x(Cx \rightarrow \sim Ex) \wedge \exists xCx)$
3. $(\forall x(Bx \rightarrow Ex) \wedge \exists xBx) \wedge \exists x(Cx \wedge Bx) \therefore x(Cx \wedge Ex)$
4. $(\forall x(Bx \rightarrow \sim Ex) \wedge \exists xBx) \wedge \exists x(Cx \wedge Bx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$

İkinci Şekil*:

1. $(\forall x(Ex \rightarrow \sim Bx) \wedge \exists xEx), (\forall x(Cx \rightarrow Bx) \wedge \exists xCx) \therefore (\forall x(Cx \rightarrow \sim Ex) \wedge \exists xCx)$
2. $(\forall x(Ex \rightarrow Bx) \wedge \exists xEx), (\forall x(Cx \rightarrow \sim Bx) \wedge \exists xCx) \therefore (\forall x(Cx \rightarrow \sim Ex) \wedge \exists xCx)$
3. $(\forall x(Ex \rightarrow \sim Bx) \wedge \exists xEx), \exists x(Cx \wedge Bx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$
4. $(\forall x(Ex \rightarrow Bx) \wedge \exists xEx), \exists x(Cx \wedge \sim Bx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$

Üçüncü Şekil*:

1. $(\forall x(Bx \rightarrow Ex) \wedge \exists xBx), (\forall x(Bx \rightarrow Cx) \wedge \exists xBx) \therefore x(Cx \wedge Ex)$
2. $(\forall x(Bx \rightarrow \sim Ex) \wedge \exists xBx), (\forall x(Bx \rightarrow Cx) \wedge \exists xBx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$
3. $(\forall x(Bx \rightarrow Ex) \wedge \exists xBx), \exists x(Bx \wedge Cx) \therefore \exists x(Cx \wedge Ex)$
4. $\exists x(Bx \wedge Ex), (\forall x(Bx \rightarrow Cx) \wedge \exists xBx) \therefore \exists x(Cx \wedge Ex)$
5. $\exists x(Bx \wedge \sim Ex), (\forall x(Bx \rightarrow Cx) \wedge \exists xBx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$
6. $(\forall x(Bx \rightarrow \sim Ex) \wedge \exists xBx), \exists x(Bx \wedge Cx) \therefore \exists x(Cx \wedge \sim Ex)$

3. Çözümleyici Çizelge Yöntemi ile Geçerlilik Denetlemesi

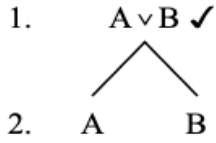
Bu kısımda çözümleyici çizelge (ağaç yöntemi – *tree method / method of analytic tableaux*) yöntemi ile varlıksal getirim eklenmediğinde kıyasın üçüncü şeklinin denetlemesinin geçersiz; ancak varlıksal getirim eklendiğinde bu denetlemenin geçerli olduğunu göstereceğiz. Çözümleyici çizelge yöntemi bir veya birden fazla önermenin doğrulayıcı ve yanlışlayıcı yorumlarını belirlemeye, bir önerme çiftinin eşdeğerliliğini, bir önerme kümesinin tutarlılığını ve çıkarımların ise geçerliliğini denetlemeye yarar.³² Çözümleyici çizelge yönteminin mantığı bileşik bir önermenin ana eklemi esas alınarak söz konusu önermenin hangi şartlarda doğru olduğunu dal ya da dallar üzerinde göstermekten geçer. Buna göre tikel evetleme eklemi (V) içeren bir önerme-

32 Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Notos Kitap, 2015), 271.

nin doğru olmasının koşulu en az bir bileşenin doğru olması olacağı için her iki bileşeni de göstermek adına çatal açılarak bu durum belirtilir. Tümel evetleme eklemi (\wedge) içeren bir bileşik önermenin doğru olmasının koşulu her iki bileşenin de aynı anda doğru olmasıdır. Bu sebeple tek bir durum bulunduğu için tek bir dal üzerinde bu bileşenler alt alta sıralanır. Koşul eklemi (\rightarrow) içeren bir önermenin doğru olmasının koşulu ya ön bileşenin yanlış olması ya da art bileşenin doğru olması olduğu için bu iki ayrı durum iki ayrı dal (yani çatal) üzerinden gösterilir. Karşılıklı koşul eklemi (\leftrightarrow) içeren bileşik bir önermenin doğru olmasının koşulu onu oluşturan bileşenlerinin ya ikisinin de doğru ya da ikisinin de yanlış olmasını gerektireceği için bu iki durum çatal üzerinde belirtilir. Çözümleyici çizelgenin işleyişinin özeti bu şekildedir. Bir kıyasın ya da çıkarımın geçerlilik denetlemesi o çıkarımı oluşturan öncüllerin ve sonuç önermesinin değilinin tutarlı bir küme oluşturup oluşturmadığına bakılarak yapılır. Buna göre eğer elde edilen küme tutarlı ise; yani açık bir dal var ise (ki açık bir dal olması demek o dal üzerinde birbiri ile çelişen atomik önermeler olmadığı için dal üzerindeki atomik önermelere doğru değeri verilebileceği anlamına gelir), çıkarım geçersiz; tutarsız ise; yani birbiri ile çelişen atomik önermeler var ise geçerlidir. Tutarsızlık bir dal üzerinde birbiri ile çelişen atomik önermelerin olması demektir. Atomik önermeleri elde etmek için bileşik önermenin ana eklemi üzerinde ayırma kuralları uygulanır. Bu kuralları kısaca aşağıdaki gibi açıklayabiliriz:³³

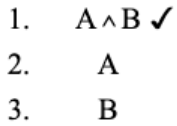
Tikel Evetleme Kuralı:

Bu kurala göre ana eklemi 'V' bağlacı olan önerme için çatal açılır ve önermenin ana eklemine en yakın ana bileşenleri çatalın iki ucuna yazılır.



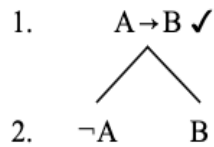
Tümel Evetleme Kuralı:

Bu kurala göre ana eklemi '∧' bağlacı olan önermenin altına önermenin ana eklemine en yakın ana bileşenleri alt alta yazılır. Alt alta yazma yöntemi çengel olarak adlandırılır.



Koşul Eklemi Kuralı:

Bu kurala göre ana eklemi '→' bağlacı olan önermenin altına çatal açılır. Koşul önermesinin ön bileşenin değili çatalın soluna; art bileşeni ise sağına yazılır.



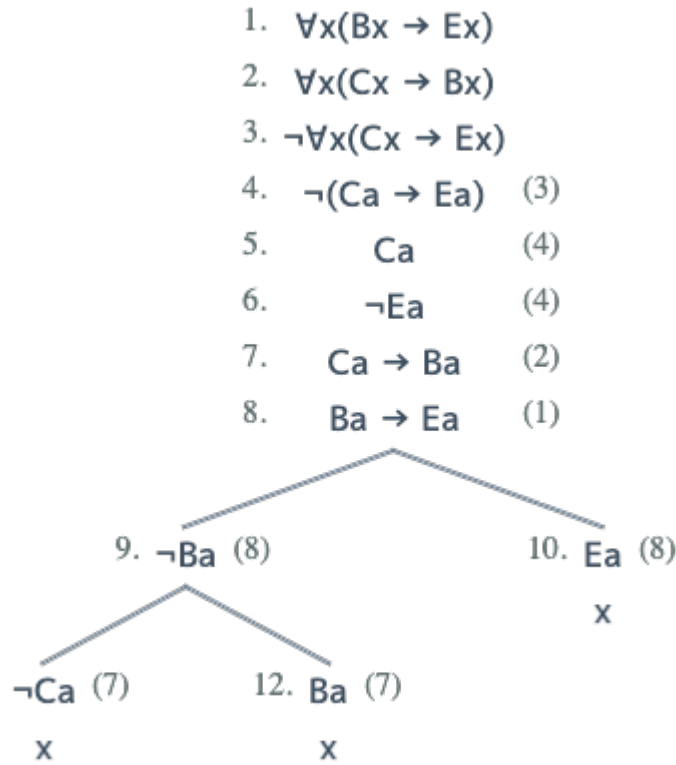
Karşılıklı Koşul Eklemi Kuralı:

³³ Kuralların ayrıntılı anlatımı için bkz: Özlem, *Mantık*, 271-281.

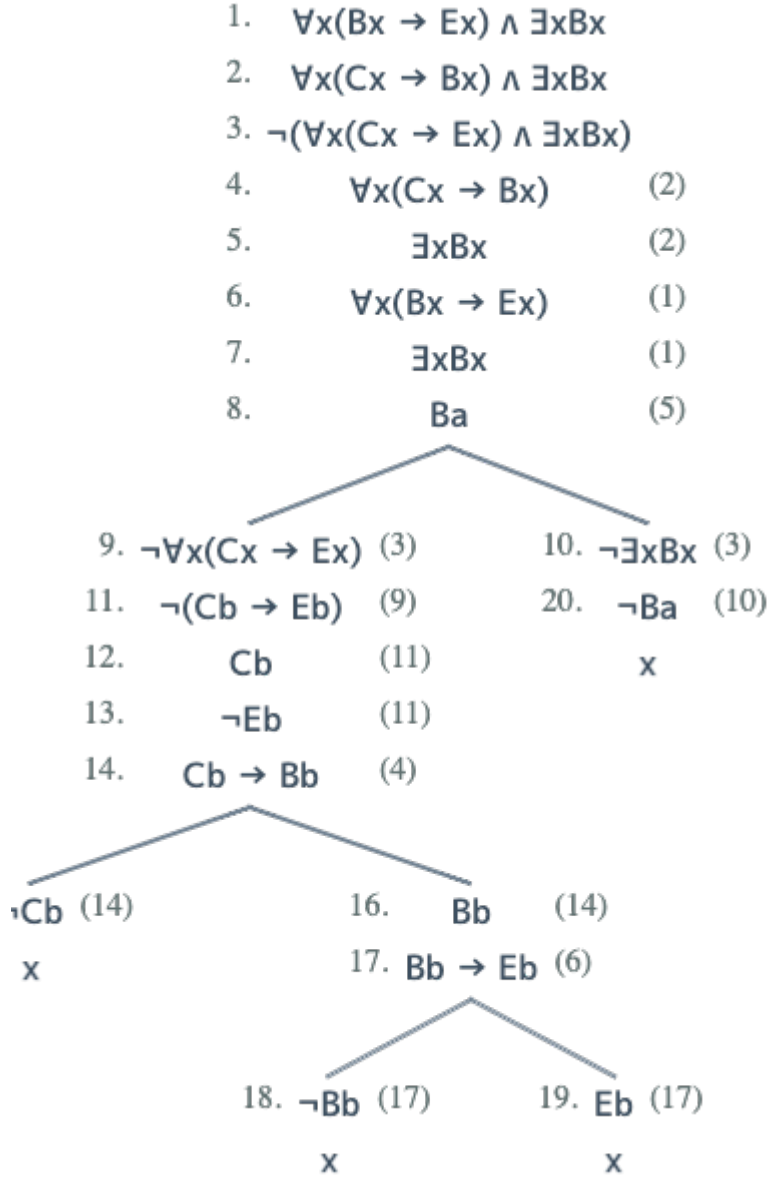
Bu kurala göre ana eklemi ' \leftrightarrow ' bağlacı olan önermenin altına çatal açılır. Önermenin ana eklemının en yakın ana bileşenlerinin kendileri sol tarafa; değillenmiş halleri sağ tarafa yazılır.

1. $A \leftrightarrow B \checkmark$
2. $A \quad \neg A$
3. $B \quad \neg B$

Çözümleyici çizelge kurallarını açıkladıktan sonra şimdi öncelikle birinci şeklin birinci ve ikinci şeklin üçüncü modlarının geçerlilik denetlemesine geçebiliriz. Kıyasın birinci ve ikinci şeklinde yukarıda açıkladığımız gibi varlıksal getirim eklenmemesi herhangi bir soruna sebep olmamaktadır. Aşağıda yer alan Tablo 1 ve Tablo 2'de birinci şeklin birinci moduna ait hem normal hem de varlıksal getirim ekleyerek yaptığımız denetleme işlemini gösteriyoruz.



Tablo 2: 1.Şekil 1.mod denetlemesi.



Tablo 3: 1.Şekil 1.mod, tümel öncüllerde varlıksal getirim ekleyerek denetleme.

Tablo 2’de ve tablo 3’te ilk iki satır kıyasın öncüllerini, üçüncü satır ise sonuç önermesinin değilini göstermektedir. Buna göre oluşan çizelgenin tüm dalları kapalıdır. Yukarıda açıkladığımız üzere sonuç önermesinin değil ve öncüllerin oluşturduğu kümenin tutarsız olmasından hareketle bu kıyasın geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu durum aslında öncüllerin doğru olduğu var sayıldığında sonucun yanlış olamayacağı anlamına gelir. Öncülleri doğru iken sonucun yanlış olmaması, yani doğru olması, kıyasın geçerli olduğunu bize göstermektedir.

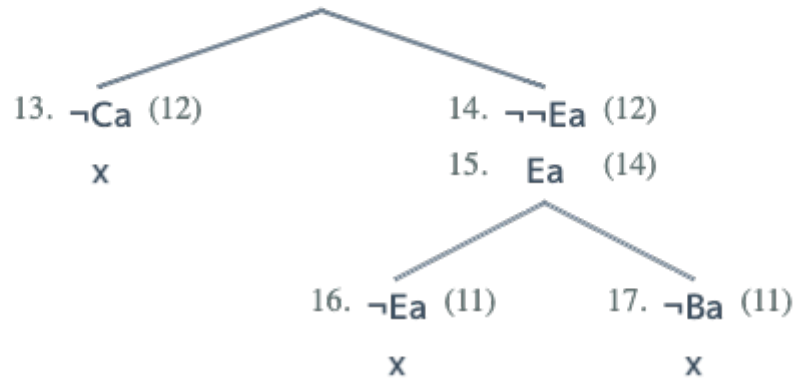
Benzer bir biçimde kıyasın ikinci şeklinde de bir sorun ile karşılaşmıyoruz. Tablo 2 ve tablo 3 için yazdığımız yorumların aynısı tablo 4 ve tablo 5 için de geçerlidir.

1.	$\neg((\forall x(Ex \rightarrow \neg Bx) \wedge \exists x(Cx \wedge Bx)) \rightarrow \exists x(Cx \wedge \neg Ex))$	
2.	$\forall x(Ex \rightarrow \neg Bx) \wedge \exists x(Cx \wedge Bx)$	(1)
3.	$\neg \exists x(Cx \wedge \neg Ex)$	(1)
4.	$\forall x(Ex \rightarrow \neg Bx)$	(2)
5.	$\exists x(Cx \wedge Bx)$	(2)
6.	$Ca \wedge Ba$	(5)
7.	Ca	(6)
8.	Ba	(6)
9.	$Ea \rightarrow \neg Ba$	(4)
10.	$\neg(Ca \wedge \neg Ea)$	(3)

	\swarrow	\searrow
11. $\neg Ca$ (10)		12. $\neg \neg Ea$ (10)
x		13. Ea (12)
	\swarrow	\searrow
	14. $\neg Ea$ (9)	15. $\neg Ba$ (9)
	x	x

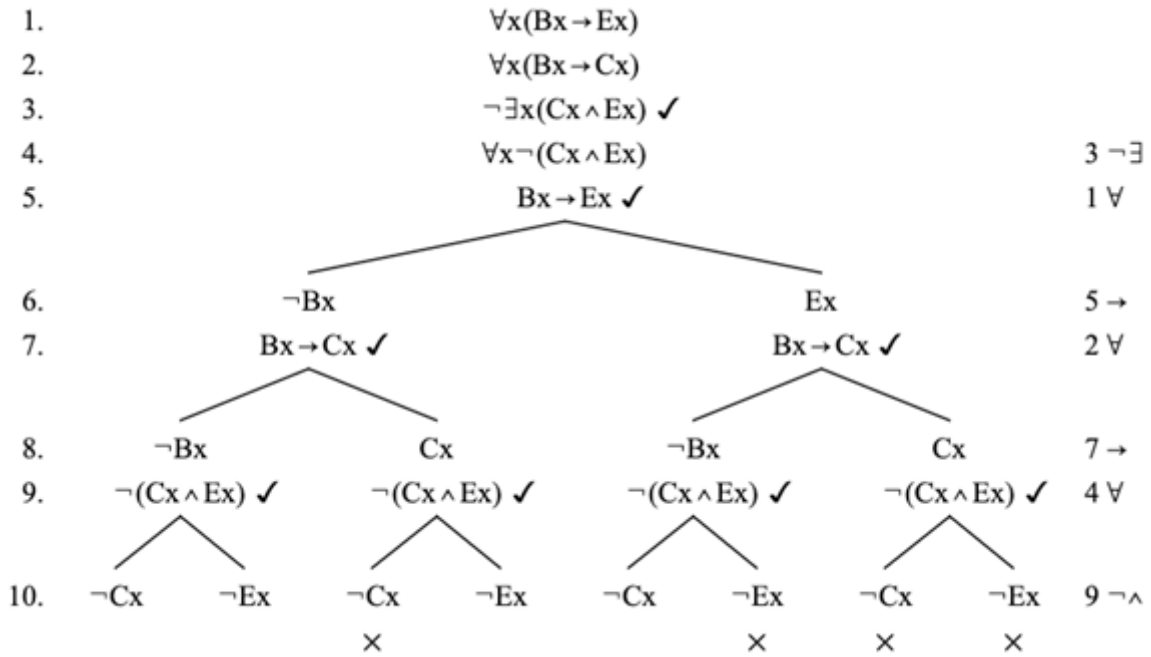
Tablo 4: 2.Şekil 3.mod denetlemesi.

1. $\neg((\forall x(Ex \rightarrow \neg Bx) \wedge (\exists xEx \wedge \exists x(Cx \wedge Bx))) \rightarrow \exists x(Cx \wedge \neg Ex))$
2. $\forall x(Ex \rightarrow \neg Bx) \wedge (\exists xEx \wedge \exists x(Cx \wedge Bx))$ (1)
3. $\neg\exists x(Cx \wedge \neg Ex)$ (1)
4. $\forall x(Ex \rightarrow \neg Bx)$ (2)
5. $\exists xEx \wedge \exists x(Cx \wedge Bx)$ (2)
6. $\exists xEx$ (5)
7. $\exists x(Cx \wedge Bx)$ (5)
8. $Ca \wedge Ba$ (7)
9. Ca (8)
10. Ba (8)
11. $Ea \rightarrow \neg Ba$ (4)
12. $\neg(Ca \wedge \neg Ea)$ (3)



Tablo 5: 2.Şekil 3.mod, tümel öncüllerde varlıksal getirim ekleyerek denetleme.

Kıyasın üçüncü şekline geldiğimizde ise yazımızın temel savı olan varlıksal getirim olmaksızın bu şeklin nasıl geçersiz sonuçlanacağını aşağıda gösteriyoruz.

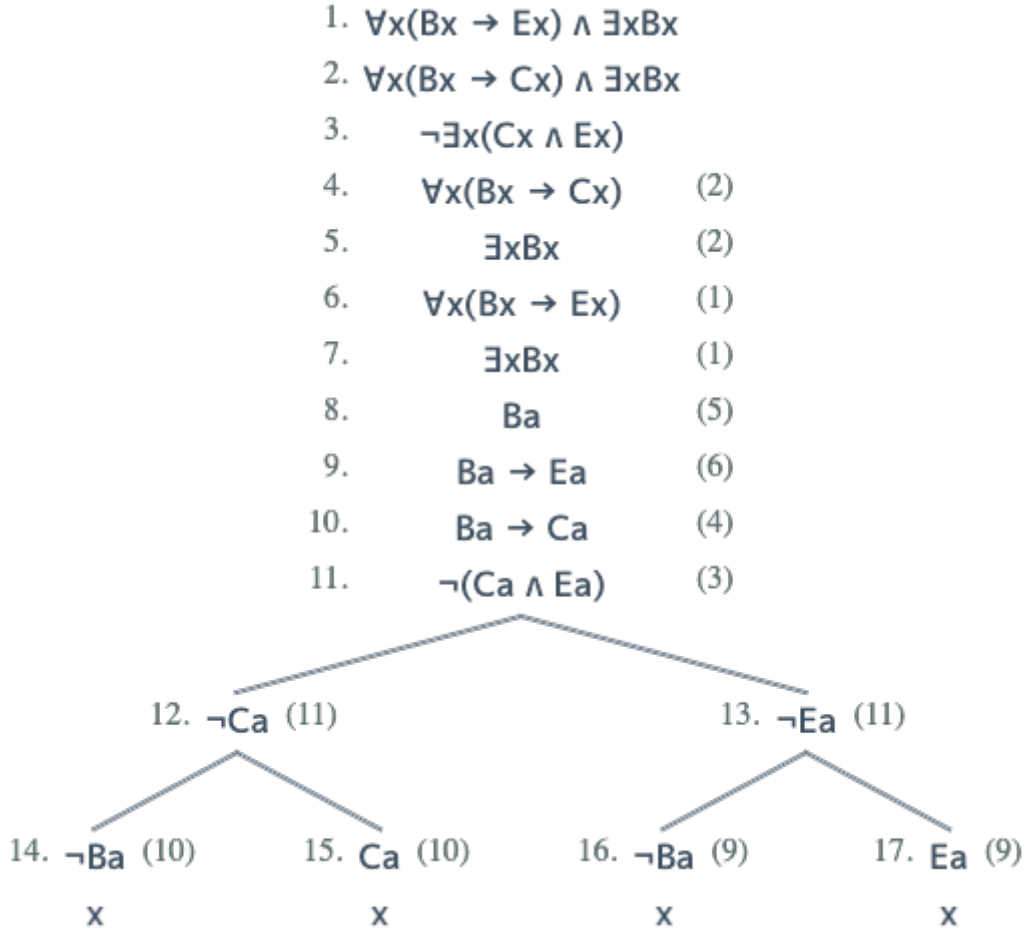


Tablo 6: 3.Şekil 1.mod denetlemesi.³⁴

Yukarıdaki çözümleyici çizelge tablosunda görüldüğü üzere çatalın en solundaki son satırda bulunan $\sim Cx$, $\sim Ex$ atomik önermeleri herhangi bir çelişkiye sebep olmamakta ve buldukları dallar açık kalmıştır.

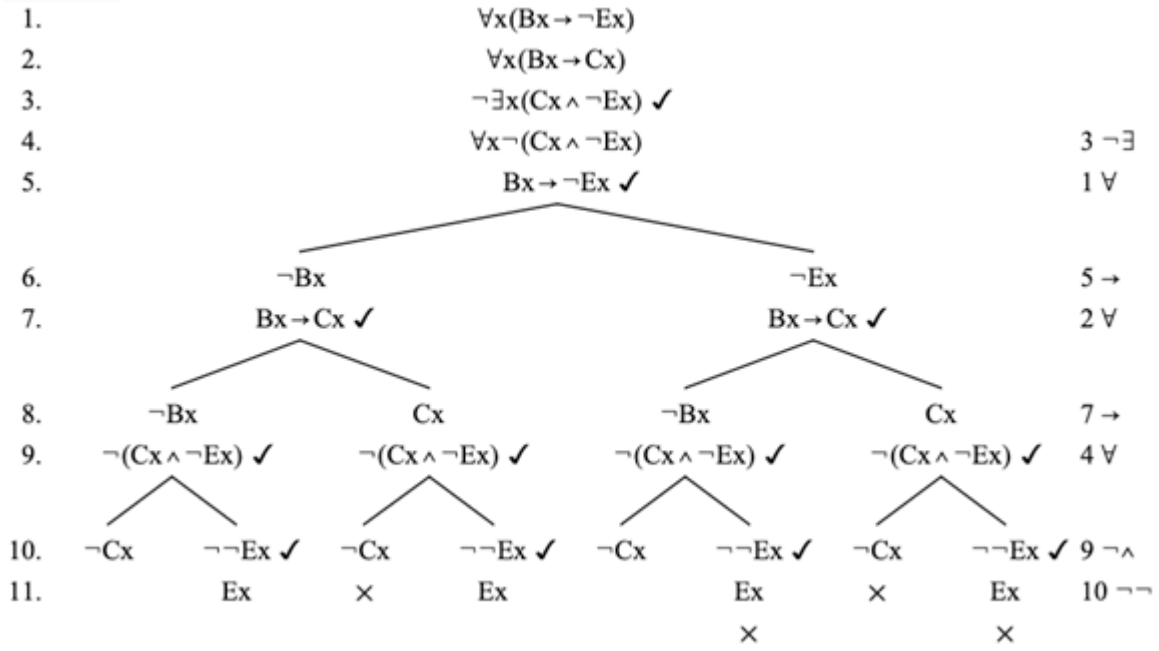
34 Bu tabloda diğer geçerli tabloların aksine 'x' değişkeni 'a' sabiti ile değiştirilememiştir. Bunun sebebi metin içerisinde kullandığımız çözümleyici çizelge tablolarını hazırlarken kullandığımız çevrimiçi motorların farklı veri tabanları ile yazılmasıdır. Geçerli tabloları hazırlarken kullandığımız motor için bkz: <https://www.umsu.de/trees/>; geçersiz tabloları hazırlarken kullandığımız motor için bkz: <http://www.formallogic.com/en/>.

Bu sebeple bahsi geçen çıkarım geçersiz olarak sonuçlanmıştır. Şimdi bu denetlemeyi bir de tümel önermelere varlıksal getirim ekleyerek çözelim:



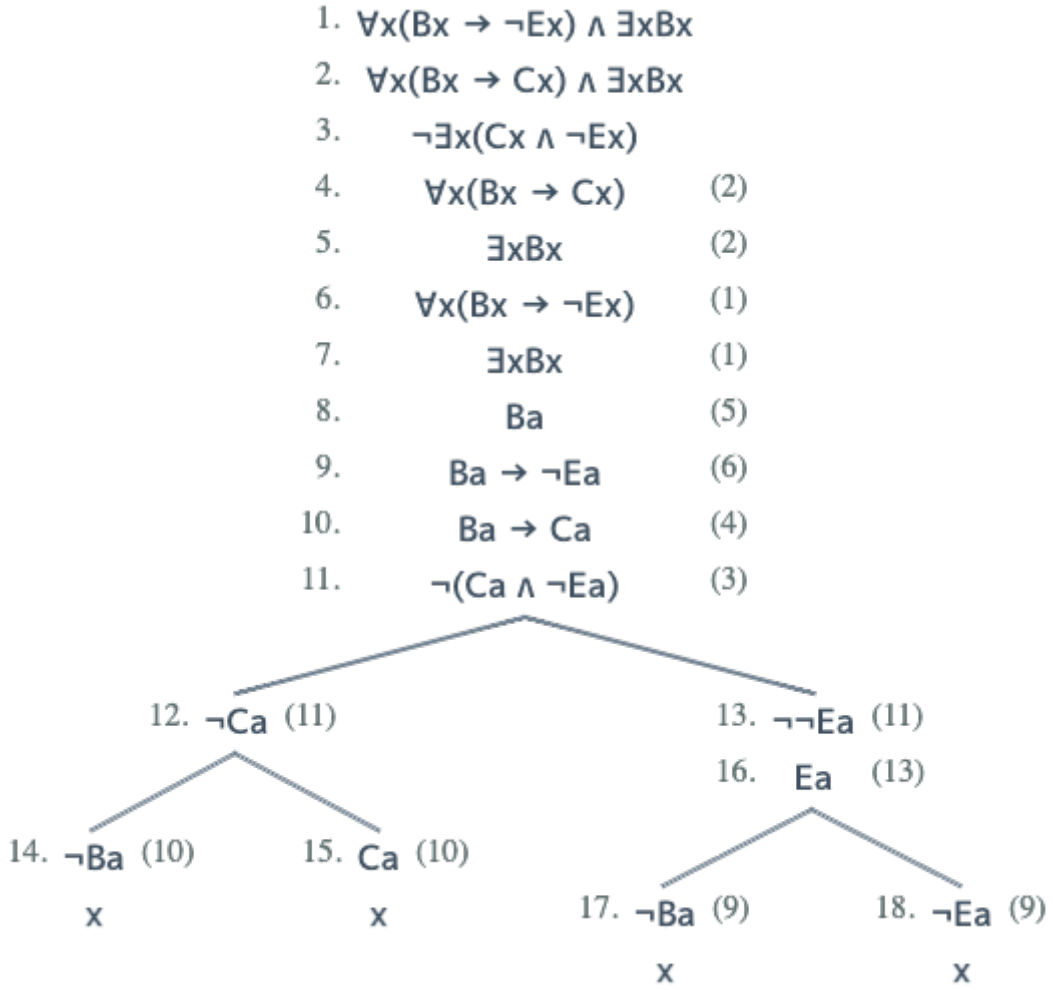
Tablo 7: 3.Şekil 1.mod, tümel öncüllerde varlıksal getirim ekleyerek denetleme.

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi birinci ve ikinci satırdaki tümel öncüllere varlıksal getirim eklenerek yapılan kıyasın geçerlilik denetlemesi tüm dalların kapalı olması neticesinde geçerli olarak sonuçlanmıştır. Benzer bir durum ile üçüncü şeklin ikinci modunda da karşılaşmaktayız:



Tablo 8: 3.Şekil 2.mod denetlemesi.

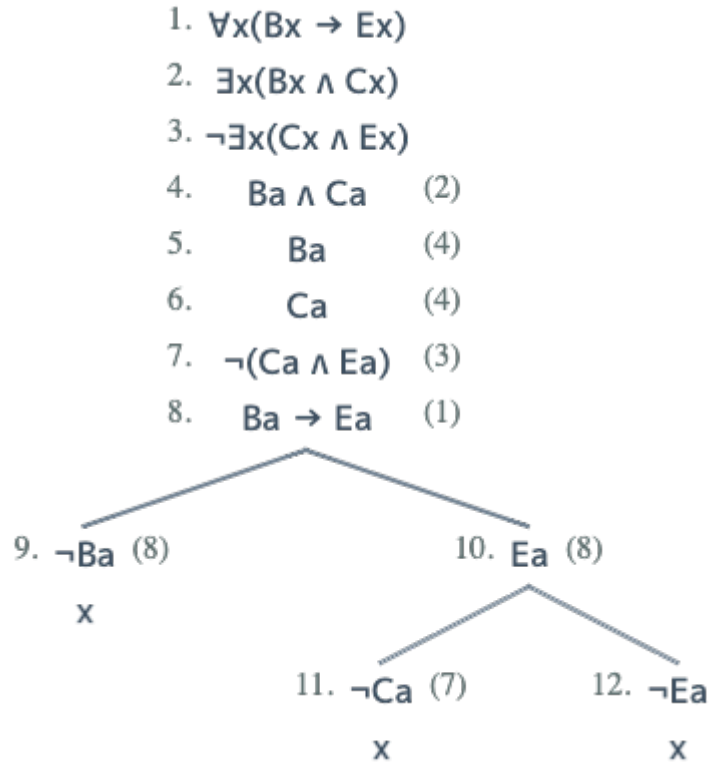
Üçüncü şeklin ikinci modu sonuç önermesinde varlıksal durumda bulunan terimlerinin öncüllerde yer almaması sebebiyle geçersiz gözükmemektedir. Bu durum tümel öncüllere varlıksal getirim eklenerek düzeltilebilir:



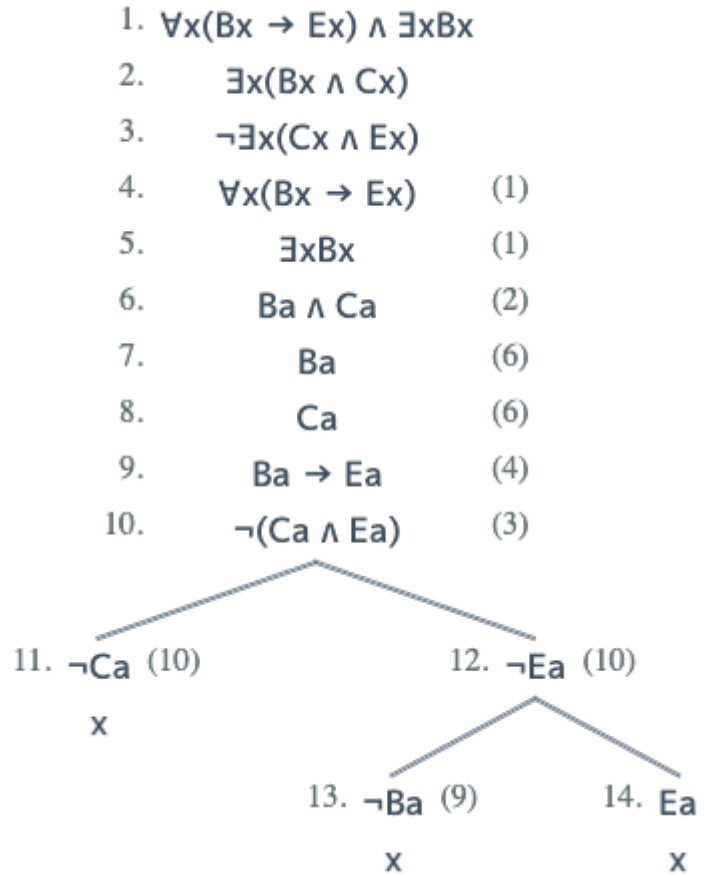
Tablo 9: 3.Şekil 2.mod, tümel öncüllerde varlıksal getirim ekleyerek denetleme.

Görüldüğü üzere tümel öncüllere eklenen varlıksal getirim sayesinde kıyas geçerli bir forma kavuşmuştur. Üçüncü şeklin geri kalan dört modu da birinci ve ikinci şeklin tüm modları gibi varlıksal getirim açıkça eklensin ya da eklenmesin geçerli sonuçlandığı için hepsinin çözümünü yapmayı gerekli görmüyoruz. Sadece

fikir vermesi açısından üçüncü şeklin üçüncü modunun da geçerlilik denetlemesini yaparak yazımızın çözümleyici çizelge kısmını sonuçlandırıyoruz.



Tablo 10: 3.Şekil 3.mod denetlemesi.



Tablo 11: 3.Şekil 3.mod, tümel öncüllerde varlıksal getirim ekleyerek denetleme.

Sonuç

Bu yazıda İbn Sînâ'da yüklemli önermelerle kurulu iktirânî kıyasların modern mantıktaki geçerlilik denetleme yöntemlerinden birisi olan çözümleyici çizelge yöntemi ile nasıl denetlenebileceğini gösterdik. İncelememizde belirttiğimiz gibi İbn Sînâ mantığının baştan sona sentaktik ve semantik bir tahlili olmaksızın yapılacak tüm sembolleştirmelerin eksik kalacağı gerçeğini göz ardı etmeksizin temel düzeyde kategorik önermelerin sembolleştirilmesini esas alarak kurduğumuz sembolleştirmenin varlıksal getirim şartı olmaksızın yapılamayacağını göstermiş olduk. Varlıksal getirim eklenmeksizin yapılan bir sembolleştirmede kıyasın geçerliliği sorgulanır hale gelmektedir. Bu durum özellikle kıyasın üçüncü şeklin ilk iki modunda soruna yol açmaktadır. İbn Sînâ'nın sadece yüklemli değil aynı zamanda şartlı öncüllerle kurulu kıyas sistemlerine de uygulanabilecek ve uygulanması gereken varlıksal getirim meselesi ihmal edilmediğinde gerek İbn Sînâ'nın gerekse de tüm İslam mantık külliyyatında yer alan önermelerin biçimsel formülleri üretilmesi suretiyle sembolleştirme yapılabilir hale gelecektir. Bu sebeple bizim bu çalışmamızı, bahsini ettiğimiz geniş külliyyatın modern mantıktaki yansımalarının takip edilmesi adına atılmış adımlardan birisi olarak düşünülebiliriz.

Kaynakça

- Aristotle. *Prior Analytics*. Çeviren: Gisela Striker, New York: Oxford University Press, 2009.
- Büyükada, Samet. "Aristoteles Mantığında Varlıksal Varsayma," *Beytülhikme* 11, sayı: 2 (Haziran 2021): 589-605.
- Chatti, Saloua. *Arabic Logic from al-Fārābī to Averroes: A Study of the Early Arabic Categorical, Modal, and Hypothetical Syllogistics*. Basel: Birkhäuser, 2020.
- Çelik, Muhammet. "Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2020.
- Grünberg, Teo. "İbni Sina'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi" içinde *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*, Editör: Emrah Efe Çakmak, 322-332. İstanbul: YKY, 2003.
- Grünberg, Teo, David Grünberg, Adnan Onart, Halil Turan. *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: METU Press, 2003.
- Hodges, Wilfrid ve Spencer Johnston. "Medieval Modalities and Modern Method: Avicenna and Buridan," *IfCoLog Journal of Logics and their Applications* 4, sayı: 4 (2017): 1029-1073.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ. *Yorum Üzerine Kitabü's - Şifa: El-İbâre, Kitabü's-Şifa*. Çeviren: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Movahed, Zia. "A Critical Examination of Ibn-Sina's Theory of the Conditional Syllogism," *Sophia Perennis* 1, sayı: 1 (2009): 5-22.
- Özel, Aytekin. *İbn Sina'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Notos Kitap, 2015.
- Rahman, Shahid ve Mohammad Saleh Zarepour. "On Descriptive Propositions in Ibn Sînâ: Elements for a Logical Analysis" in *Mathematics, Logic, and Their Philosophies: Essays in Honour of Mohammad Ardeshir*, Editör: Mojtaba Mojtahedi, Shahid Rahman, ve Mohammad Saleh Zarepour, Logic, Epistemology, and the Unity of Science, 411-31. Cham: Springer International Publishing, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-53654-1_16.
- Street, Tony. "An Outline of Avicenna's Syllogistic," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84, sayı: 2 (Eylül 2002): 129-160. <https://doi.org/10.1515/agph.2002.007>.
- Strobino, Riccardo. "Ibn Sina's Logic" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editör: Edward N. Zalta. Fall Metaphysics Research Lab: Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/ibn-sina-logic/>.
- Thom, Paul. *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*. Routledge, 2017.
- <https://www.umsu.de/trees/>
- <http://www.formallogic.com/en/>

Araştırma Makalesi

Başvuru: 05.11.2021

Kabul: 07.12.2021

Atıf: Alsancak, Eyüp ve Rıza Bakış. "İhvân-ı Safâ'da Matematik Felsefesinin İmkânı ve Boyutları," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 171-191.

İhvân-ı Safâ'da Matematik Felsefesinin İmkânı ve Boyutları¹

Eyüp Alsancak²

ORCID: 0000-0002-4200-948X

Rıza Bakış³

ORCID: 0000-0003-1686-8608

Öz

İhvân-ı Safâ, matematiği felsefelerinin temelini almıştır. Eklektik tarzda yazılmış olan risalelerin yazımına özellikle sayı ve geometri risaleleri ile başlamışlardır. Bunu astronomi ve müzik risaleleri takip etmiştir. Pythagoras'tan oldukça etkilendiği bilinen İhvân-ı Safâ, diğer bilim alanlarını da yeri geldikçe sayılar ve sayılar arası ilişkilerle ele almıştır. Felsefe ile bir arınma metodu takip eden topluluk, bunu matematikle başlatmanın gereği üzerinde durmuştur. İhvân-ı Safâ felsefe ve matematik nesnelere dair düşünmek için bilişsel olarak belli bir hazırbulunuşluk düzeyini şart koşmuştur. Topluluk, sayılar ve sayılar arası ilişkiler ile okuyucusuna mesaj vermektedir: Evren tesadüfi değil matematiksel bir uyumla var olmuştur. Onlara göre okuyucu bunu sayılar ve bunlar arasındaki ilişkiler marifetiyle astronomi, müzik ve doğa bilimlerinde bulabilir. Topluluk, sayılara ve sayılar arası ilişkilere mistik anlamlar yüklediği için yoğun eleştiriler almıştır. Öte yandan matematiksel nesne olarak sayıların nefiste potansiyel olarak var olduğunu kabul etmeleri, varlığı sayılarla ilişkilendirilmeleri ve evreni sayısal ilişkilerle açıklamaları bakımından İhvân'ın matematiğe yaklaşımında epistemolojik, ontolojik ve kozmolojik yönler rastlamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Pythagoras, Platon, Matematiksel Nesne, Matematik Felsefesi, Oran, Uyum, Sayı.

Possibility and Dimensions of Philosophy of Mathematics in Ikhwan al-Safa

Abstract

Ikhwan al-Safa took mathematics as the basis of their philosophy. They started the writing of treatises written in an eclectic style, especially with number and geometry treatises. Ikhwan al-Safa community, who is known to have been highly influenced by Pythagoras, also dealt with other fields of science with numbers and relations between numbers when the occasion arises. This community, which followed a purification method with philosophy, emphasized the necessity of starting it with mathematics. Ikhwan al-Safa stipulated a certain level of cognitive readiness to think about philosophical and mathematical objects. This community gives a message to its reader with numbers and relations between numbers: The universe did not come into existence by chance, but in a mathematical harmony. According to them, the reader can find it in astronomy, music and natural sciences through numbers and the relations between them. This community has received intense criticism for attaching mystical meanings to numbers and relations between numbers. On the other hand, it is possible to encounter epistemological, ontological and cosmological aspects in the Ikhwan's approach to mathematics in terms of accepting the potential existence of numbers as mathematical objects in human soul, associating existence with numbers and explaining the universe with numerical relations.

Keywords: Ikhwan al-Safa, Mathematical Object, Philosophy of Mathematics, Ratio, Harmony, Number.

1 Bu makale, Eyüp Alsancak tarafından 2021 yılında Doç. Dr. Rıza Bakış'ın danışmanlığında tamamlanmış olan "İhvân-ı Safâ'nın Matematik Felsefesi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

2 Dr. alsancakeyup@gmail.com

3 Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. rizabakis@hotmail.com

Giriş

10. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış olan İhvân-ı Safâ⁴ adlı topluluğun bugünkü manada bir matematik felsefesi ortaya koyup koymadığı tartışmalıdır. Nitekim bu tartışmanın taraflarından bazılarının göre İhvân'ın yaptığı şey ya sayı sembolizminden ibarettir ya da doğrudan bir taklittir. Topluluk, matematik bilmenin ve doğadaki nesnelere matematiksel olarak ilişkilerini ortaya koyabilmenin insanın düşünce gücünü artıracak nitelikte olduğunu savunmuştur. Tartışmayı yürütebilmek için öncelikle matematiğin kısa tarihine ve matematik felsefe ilişkisine bakmak gerekir.

Bilindiği üzere matematik, temelde sayma ihtiyacı ve sayıların kaydedilmelerinden ortaya çıkmıştır⁵ ve matematiğin konusunu genel anlamda soyut nesnelere oluşturmaktadır. Sayı, küme, nokta gibi bu tür nesnelere arasındaki ilişkiler kişiye düşünme becerisi, akıl yürütme, olgular arası ilişki kurma ve problem çözmede önemli beceriler kazandırmaktadır.⁶ Nitekim A. Weber (ö. 1958), Pythagorasçıların bilimlerin tümüne *mathemata* dediğini, *matematik* kelimesinin de bu kavramdan çıktığını, bunun da insan bilgisini tamamen kuşatan anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁷

Genel kabul, matematiğe verilen önceliğin deney ve gözleme dayalı verilerin geçerliliğini zamanla yitirmesine karşın, zamandan ve mekândan bağımsız olan akıl ürünü matematiksel gerçeklerin geçerliliğini yitirmemesidir.⁸

Pythagoras'la başlayan ve Platon'la devam etmiş ve bugüne kadar etkisini sürdüren matematik felsefesinin problemleri ise genel olarak; ı) matematiğin doğası ve konusunun ne olduğu, ıı) matematiksel bilginin nasıl edinildiği, ııı) evrenselliğinin nasıl mümkün olduğu, ıv) matematiksel nesnelere imkânı, v) sonsuz kavramı, vi) sayı kavramı, viı) matematiğin nasıl temellendirilmesi gerektiği gibi sorunlardır. Bu problemler ışığında matematik felsefesinin, matematiksel epistemoloji ve ontoloji ile beraber matematik ve insan etkileşimini de ele alan iki ana problemi olduğu söylenebilir.⁹ Matematik felsefecisi S. F. Barker (ö. 2019) bunu, Yunanlılar için matematiğin her şeyden önce gelmesine ve felsefeye geleneksel usulle geometri çalışarak başladığında, felsefi sorunların birçoğunun taşarak önüne geleceği düşüncesinin hâkim olmasına bağlamıştır.¹⁰ Matematiğin konusu olan aritmetik ve geometrinin öğrenilmesindeki amaç, doğruyu arayanın bu alanlara özgü ispatların kesinliğine eş bir bilgiye sahip konularla uğraşmasıdır.¹¹

Yunanlılar, Mısırlılardan farklı olarak geometriye yalnız pratik yararından dolayı değil, aynı zamanda kuramsal alakasından dolayı da önem vermişlerdir. Onlar geometriyi geometrinin kendisi için anlamayı istemişlerdir.¹² Yunan matematiği, ilgilenenler için entelektüel bir konu olarak görülmektedir.¹³

4 Abdülnasır Süt, *Basra ve Mutezile* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 145.; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemleri* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 13-14.

5 David M. Burton, *Matematik Tarihi-Giriş*, çev. Soner Durmuş. (İstanbul: Nobel Yaşam, 2018), 1.

6 Aysun Umay, "Matematiksel Muhakeme Yeteneği," *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* sayı: 24 (2003): 234-243.

7 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 25.

8 Aysun Umay, "Öteki Matematik," *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* sayı: 23 (2002): 275-281.

9 Bekir S. Gür (Ed.), *Matematik Felsefesi* (Ankara: Kadim Yayınları, 2011), 14.

10 Stephen F. Barker, *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun. (İstanbul: İmge Kitabevi, 2003), 13.

11 René Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar. (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 32.

12 Barker, *Matematik Felsefesi*, 34-35.

13 Burton, *Matematik Tarihi-Giriş*, 83.

Matematikçi W. L. Schaaf'a göre Yunan aritmetiğinin zayıflaması sayı kavramlarında doğu gizemciliğinin etkisine girmesiyle başlamıştır. Bu etki yüzyıllarca güçlenerek Yunan matematiği ile bilimini yozlaştırmıştır. *Gematria* dedikleri sayı büyüğü ve bunun etkileri Orta Çağ boyunca görülmüş ve böylece Yunan matematiği ne cebiri ne de kalkülüsü bulacak düzeye erişememiştir.¹⁴ Nitekim geometrinin saflığı ve soyutluğu Pythagoras ve Platon için bir din metafiziği ile yakın ilişkiye sahip olarak görülmüştür.¹⁵ Öyle ki, Pythagoras ile birlikte anılan evrenin temelini sayı olduğu biçimindeki görüş, kendisinden sonra gelen doğudan batıya pek çok düşünürü ve topluluğu da etkilemiştir.

Matematik felsefesi, sayıların ontolojik varlığını kabul edenler ve reddedenlerin temsil ettiği iki kutup arasında; matematikçi ve felsefeciler arasında varlığını sürdürmektedir.¹⁶ Daha açık bir ifade ile "ontolojik nesnelere bir mekâna tabi olmalıdırlar ve felsefe yapmak istiyorsak, ele aldığımız unsurların zemini ve dayanakları yapacağımız ontolojiyi belirleyecektir"¹⁷ diyenler ile "matematikselsanal objeler de birer ideal objelerdir; bunlar belirli bir anlamda zihnimizin yaratmış olduğu mekân ve zamanda da ilgisi olmayan objelerdir"¹⁸ diyenler arasında tartışılmaya devam etmektedir.

1. İhvân-ı Safâ'da Matematik ve Felsefe İlişkisinin Arka Planı

İhvân-ı Safâ düşüncesinin arka planında Pythagorasçı ve Platoncu felsefeler bulunmaktadır. Aristoteles'in "kendilerini matematiğe veren ilk insanlar" olarak tanımladığı Pythagorasçıların¹⁹ matematiğe olan en büyük katkıları, tümdengelim dayalı çıkarsamayı içeren ispat yöntemini kullanmalarıdır.²⁰ Öte yandan Pythagorasçılar matematiği akıl yolu ile kavramış olsalar da genel olarak matematiği mistik şeyler olarak algılamışlardır.²¹ B. Russell (ö. 1970) gibi mantıkçı filozoflar Pythagorasçıların matematiğe kattıkları mistik inançlarından ötürü matematiğin felsefeye olan etkisini hem derin hem de şanssız bulmaktadırlar.²² Örneğin kozmosun kurulu olduğu ilkeler Pythagorasçılarda "şeylerin kendileri sayılardır; şeyler sayıları taklit ya da temsil ederler ya da Pythagorasçılar sayıların öğelerinin her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün göğün bir ahenk ve sayı olduğunu düşünmüşlerdir"²³ ifadelerinde görülebilir.

Pythagorasçıların, temelde matematiksel yapıların birer cevher olduğunu kabul etmelerinin altında değişen eşya yerine değişmeyen ve kesin bir bilgi türü olan matematiksel kavramlar yatar.²⁴ Bu nedenle onlar, matematiksel nesnelere fark edilebilir sabit elemanlar olarak görmüşler ve sayılar arası ilişki, geometrik katkı-

14 William L. Schaaf, "Kültürel Bir Birikim Olarak Matematik" *Matematikselsel Düşünce* içinde, ed. Cemal Yıldırım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 164-165.

15 Barker, *Matematik Felsefesi*, 35.

16 Gür, *Matematik Felsefesi*, 9-55.

17 Yalçın Koç, "Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması," *Felsefe Arkivi* sayı: 30 (1997): 49-54.

18 Ernest von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 12.

19 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 985b25.

20 Gunnar Skirbekk and Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 37.

21 Skirbekk and Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 38.

22 Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer. (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 133.

23 Aristoteles, *Metafizik*, 987b28; 986a1.

24 Skirbekk and Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 37.

ların özellikleri, göksel varlıkların hareketleri ve müzikal armonilerin üretimi gibi konularla ilgilenmişlerdir. Onlara göre bu kavramlar bizim günlük hayatımızın ardındadırlar.²⁵

Pythagorasçılar, sayıların duysal cisimlerde saptandığını düşündüklerinden bu duysal varlıkların sayılar olduğunu kabul ederler. Bu yüzden sayılar şeylerden ayrı olamazlar. Bunu müzik göstergelerinde, evrende ve diğer varlıklarda saptadıklarını söylemişlerdir.²⁶ Ayrıca bunun da eşyanın sayıları taklit etmesi (*mimesis*) ile mümkün olabileceğini düşünmüşlerdir.²⁷ Çünkü Pythagorasçılar, matematiksel nesnelere, idealarla duysal şeyler arasında aracı varlıklar olarak değerlendirmemişlerdir.²⁸ Fakat Aristoteles “sayıyı hem şeylerin maddesi hem de onların gerek değişimleri gerekse hallerini meydana getiren şey olarak göz önüne aldıkları açıktır”²⁹ diyerek onları eleştirmiştir. Aristoteles’e göre “İlla her şey sayıdan pay alıyorsa birçok şeyin aynı olduğu sonucu çıkacaktır.”³⁰

Pythagorasçılar sayılarla bazı değerleri de eşleştirmişlerdir. Örneğin adaletin ilk kare sayı olduğunu kabul etmişlerdir. Kimilerine göre bu sayı, ikinin iki katı olduğu için eşit parçalara bölünebilir ve her yönden eşit olmasından ötürü 4’tür. Başkalarına göre ise bu sayı, tek olan bir sayının karesidir, yani 9’dur.³¹ M. F. Conford (ö. 1943) bununla ilgili olarak adaleti dört birim karelik düzlem olarak değil; karenin yapısının doğruluğu somutlaştıran bir simge olması olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.³²

Pythagoras’ın mistik görüşlerine rağmen, ortaya koyduğu matematiğin rasyonel yönü hiçbir zaman atlanmamıştır. Örneğin, kendi adıyla anılan teoremi, onun sayı mistisizminin çok önünde bir konuma sahiptir. Çünkü onun ileri sürdüğü “nesnelere sayıları taklit ettiği” yönündeki bir sonuca, matematik rasyonel bir şekilde ele alındıktan sonra ulaşıldığı söylenebilir.

İdealist bir düşünür olan Platon matematiksel bilgileri deneye dayalı olmadığından değişmez bir gerçekliğe ve evrenselliğe sahip olmasından ötürü deneysel bilgiden üstün tutmuştur.³³ Bu bakımdan Platon, dünyanın fiziksel elementlerinin anlaşılmasını bir matematiksel araştırmaya bağlamıştır. Kendisinden yıllar sonra gelen batı matematiği, Platon’un ortaya koyduğu örnekler ve geliştirdiği öğretiler tarafından şekillendirilen sistematik geleneğin bir sonucu olmuştur. Hatta Platon da Pythagorasçı matematik geleneğine bağlı kalmıştır.³⁴ Öyle ki Platon, sayılara büyük anlamlar yüklemiştir. Sayılar dünyasını neredeyse gizemli ve olağanüstü bir evren olarak düşünmüştür.³⁵ Ona göre matematik doğrular soyut olsalar bile gerçek varlıkların doğasıyla, yani sayılarla belirlenir. Nitekim ikisi de mükemmel kareler oluşturan 4 ve 25 sayıları yerçekiminin fiziksel özellikleri kadar nesnelidir.³⁶

25 Leo Corry, *Sayıların Kısa Tarihi*, çev. Özlem Kesici. (İstanbul: Doruk Yayınları, 2017), 51-52.

26 Aristoteles, *Metafizik*, 1090a20.

27 Aristoteles, *Metafizik*, 987b11; 985b32.

28 Aristoteles, *Metafizik*, 987b28.

29 Aristoteles, *Metafizik*, 986a16.

30 Aristoteles, *Metafizik*, 1093a1.

31 William K. C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi 1*, çev. Ergün Akça. (İstanbul: Kocabay Yay., 2011), 309-310.

32 Francis M. Cornford, *Platon and Parmenides* (New York: The Liberal Arts Press, 1957), 26.

33 Şahabettin Yalçın, “Kant’ta Matematiğin Felsefi Temelleri,” *Felsefe Dünyası* sayı: 37 (I) (2003): 128-143.

34 Alfred N. Whitehead, *Düşüncelerin Serüvenleri*, çev. Yusuf Kaplan. (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011), 169.

35 Carl Benjamin Boyer, *Matematiğin Tarihi*, çev. Saadet Bağcaci. (İstanbul: Doruk Yayınları, 2015), 110.

36 Rebecca Goldstein, *Gödel’in Tamamlanmamışlık Kuramı*, çev. Sevcan Seçkin. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 37.

Platon'a göre Tanrı, dört elemente farklı idealarla ve sayılarla şekiller vererek evreni yaratmış ve bir uyum vermiştir. Ona göre bu uyumu orantıya borçluyuz. Hatta evrenin biçimi Tanrıya en fazla benzeyen küre şeklini almıştır.³⁷ Buna göre dört element ile sayının evrenden önce var olduğu anlaşılır. Bu bakımdan sayı bilgisinin Platon'da Tanrısal bir bilgi olduğu düşünülmektedir; çünkü ona göre sayılar, bütün yaratılmış şeylerden önce de vardır ve varoluş bakımından da önceliklidir.³⁸ Nitekim Platon, *Timaios*'ta uygun bir oran yokken kaosun var olduğunu ve tesadüfi oranlar varken de Tanrı'nın nesnelere oranlı olmasını sağlayarak evreni oluşturduğuna vurgu yapmıştır.³⁹ Sayı hakkında *Sofist* diyalogunda, var olan bir şeyin var olmayan bir şeye yüklenemeyeceğine değinerek sayının da var olan şeyler arasında yer alması gerektiğini; çünkü bir şey varsa sayının da olacağını savunmuştur. Ona göre insan sayıyı kullanmadan var olmayan hakkında konuşamaz.⁴⁰

Bilindiği gibi Platon için duyusal şeyler daima değişen şeylerdir. Duyulur şeyler ise, değişmeyen İdealar dan pay alarak var olurlar. Aristoteles'e göre burada sadece "pay alma" ifadesi yenidir. Çünkü daha öncesinde Pythagorasçılar şeylerin, sayıları "taklit etme" ile var olduğunu söylemişlerdir. Ona göre Platon'un yaptığı ise, yeni bir ad ortaya koymaktır.⁴¹ Aslında eşyanın sayıları taklit etmesi, her şeyin temelde sayılara benzer olmalarını ifade ederken pay alması ise her şeyin temelinde aritmetik bir yapı olmasını ifade etmektedir.⁴²

Platon'a göre pay alma suretiyle gerçek dünyanın yansıması olarak gördüğü matematiğin nesnesi olan sayılar, düşünülür olan idealar ile duyulur olanlar arasında aracı varlıklardır. Bu konuda Aristoteles, pay alma düşüncesinin Pythagoras'ın sayıların taklit edilmesi görüşünden geldiğini belirtmiştir. Aristoteles ise ne Pythagoras ne de Platon gibi düşünür; ona göre sayılar ne ayrı bir âlemdir ne de nesnelere ayrı bir konumdadır. Ona göre matematiksel nesnelere akılsal varlıklardır ve bunlar fizik nesnelere olarak ele alınmadıklarından, bunlar fizik nesnelere bulunan maddelerdir.⁴³

Platon'a göre aritmetik, sayıların kendileri üzerine düşünmeyi öğretmektedir ve ruhu yukarıya yöneltmektedir.⁴⁴ "Geometri, ruhu salt varlığa (olma-hali'ne) bakmaya zorluyorsa yararlıdır, yoksa değildir!"⁴⁵ Benzer şekilde matematiğin bir dalı olarak astronomi de incelenmelidir. Çünkü akıl ve düşüncenin algılayabileceği ancak gözle görülemeyen saf sayılar ve figürler aracılığıyla ruhun bakışını yukarıya yöneltecektir.⁴⁶

Doğuda matematiğe dair çalışmalar daha çok Abbasiler döneminde (750-1258) olmuş ve Harezmi⁴⁷

37 Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 33a-b; 53b.

38 Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 53b.

39 Platon, *Timaios*, 69a.

40 Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 238a.

41 Aristoteles, *Metafizik*, 987b10-15.

42 Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 286.

43 Aristoteles, *Metafizik*, 1036a9-12.

44 Platon, *Devlet*, çev. Veysel Ataman ve Cenk Saraçoğlu. (İstanbul: BS Yayınları, 2005), 525d.

45 Platon, *Devlet*, 526d-e.

46 Platon, *Devlet*, 529d.

47 Harezmi'nin öncelikli çalışma alanı sayılardır. Önceki dönemlerde sayılar yerine harfler kullanılırken, Harezmi Hint matematik sistemi üzerine çalışarak rakam ve sembole dayalı sistemi İslam dünyasına tanıtmıştır Bkz. İsmail Yakıt ve Nejdet Durak, *İslam'da Bilim Tarihi* (Isparta: Tuğra Matbaası, 2002), 109. Harezmi, genel semboller kullanarak rakamların ilişkileri ve mahiyetleri üzerinde durarak cebirin temellerini atmıştır Bkz. İgnace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er. (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 114. Aynı zamanda Harezmi ikinci dereceden denklemlerin çözümünü yalnız cebirsel yolla değil, aynı zamanda geometrik yöntemle de ortaya koymuştur Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1985), 48. Yine Harezmi, aritmetikte en kolay ve en faydalı olanın ne olduğunu göstermesi bakımından önemli bir bilgidir Bkz. Ronan, *Bilim Tarihi-Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, 249.

(ö. 850) ve İbn-i Türk (ö. 986) ile hız kazanmıştır.⁴⁸ On ve on birinci yüzyılda tercüme faaliyetleriyle beraber matematik, cebir terimlerinin ve Arap sayılarının varlık göstermesinden ötürü hemen hemen bir Arap bilimi olarak görülmüştür. Ayrıca sayıların sıfır ile başlatılması da doğudan alınan en önemli matematiksel düşünce olmuştur.⁴⁹

2. İhvân-ı Safâ'da Matematik-Felsefe İlişkisi

Yeni-Pythagorasçı ekolden olan Kindî⁵⁰ (ö. 866), bir öğrencinin filozof olabilmesi için öncelikle matematik öğrenmesini şart koşturmuştur. Ona göre matematik bilgisinden yoksun olan bir kişinin Aristoteles'in kitaplarındaki bilgileri ezberlese dahi asla bunlara vakıf olamaz.⁵¹

İhvân da felsefeye ilgi gösteren öğrencilerin öncelikle matematik öğrenmesi gerektiğini savunmakta ve sayı bilimini aynı zamanda manevi bilgilerle de ilişkilendirmektedir. Topluluğa göre sayılar sadece dört işlemin yapıldığı niceliksel varlıklar değildirler; sayıların aynı zamanda niteliksel yönü de vardır; onlar birliğin tekrarından doğan insan nefisindeki manevi birer imgedir. Bu bakımdan sayılar Birliğin birçok ifadesidir. Bundan ötürü "Bir" onlar için sayı değildir.⁵² Bunu şöyle ifade ederler:

"Şöyle de diyebilirsin: Hakiki "bir", "bir" olması bakımından, içinde kendisi dışındakini barındırmayandır. Mecaz olarak "bir" ise kendisine "bir" denen her toplamdır. "Bir" on, "bir" yüz, "bir" bin demek gibi. Siyahın siyahlıkla siyah olması gibi, "bir" de birliği ile "bir"dir. Siyahın siyah için sıfat olması gibi, birlik de "bir" için sıfattır. Çokluk ise birlerin toplamıdır. Çokluğun ilki ikidir, sonra sırasıyla üç, dört, beş ve buna eklenerek gideceği kadar gider."⁵³

İhvân-ı Safâ'nın örnek aldığı Pythagorasçılar için matematiğin önemli olmasının temelde üç nedeni vardır: 1) uyumla ilgili nedenler, 11) matematiğin maddi nesnelere uygulanabilir olması, 111) gök cisimlerinin dairesel hareketlerinin bu cisimlerin matematiğe tabii olmasıdır.⁵⁴ Bu sentezin gereği olarak matematiksel içerik İslam dünyasında hem niceliksel hem de niteliksel bir bilim olarak kabul görmüştür. Kâinatı, Pythagorasçı bu anlayışla açıklamaya çalışan pek çok Müslüman matematikçi, çeşitli geometrik şekillerin özelliklerinin yanında fazilet ve şahsiyetlerinden de bahsederek ele almışlardır; çünkü geometri insan nefisini, ruhlar âlemine veya sonsuz hayata hazırlamaya yardımcı olmaktadır.⁵⁵ Bu, bir nefis-matematik ilişkisi içinde değerlendirildiğinde mümkün olmaktadır. Matematik gibi soyut ve zor bir alan üzerinde çalışmak, insanı ruhen bir doyunluğa ve bilişsel yeterliliğe hazırladığı için düşünürler bunu teolojiden astronomiye, müzikten gündelik yaşama genellemişlerdir.

48 Zeki Tez, *Matematiğin Kültürel Tarihi* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 38.

49 Burton, *Matematik Tarihi-Giriş*, 273.

50 Kindî'nin felsefesinde Yeni-Platonculuk ve Yeni-Pythagorasçıların matematik ve tabiat görüşlerinin etkisi vardır. Onun eserlerinde sayılar ve harfler üzerine ileri sürdüğü pek çok görüş vardır. De Boer'e göre İhvân-ı Safâ'nın Risalelerinde Kindî'nin bazı fikirlerinin saklı olmasının ihtimal dâhilindedir. Bkz. Tjitze j. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay. (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960), 71-74.

51 Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" *Kindî: Felsefi Risaleler* içinde, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 269-272.

52 Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 76.; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 59-60.

53 İhvân-ı Safâ, "Sayılar Hakkında" *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 1 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 33-34.

54 Skirbekk and Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 37.

55 Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 76.

Elbette İhvân, sayıları evreni anlamada bir araç olarak kabul etmiş, aritmetik ve geometrinin ve bunların sembolik ve metafizik yorumları konusunda Pythagoras'ı takip etmişlerdir. Öyle ki onlara göre evrenin her yerinde eşya yalnızca kendisi olarak incelenirse, ortaya çıkacak herhangi bir anlaşmazlık durumunda dahi sayılar yol gösterici olacaktır.⁵⁶

Şunu ifade etmek gerekir ki topluluk, genel olarak bir matematik kitabı yazma amacı taşımadığı için sadece eğitsel amaçlarla temel ve yüzeysel bilgi vermeyi yeterli görmüştür.⁵⁷ Onlar aritmetik ve geometri kurallarını inceleyerek bunların varlıkla olan ilişkilerine değinmişlerdir. *Risaleler*'de izlenen yöntem de esasen bunu desteklemektedir. Amaçları temel bilgileri kullanarak düşüncelerine dayanak göstermektir. Dönemin bilim ve bilgi seviyesine göre oldukça iyi bir anlatım sergiledikleri görülmektedir.

İhvân, felsefi ilimleri matematik, mantık, tabii ilimler ve metafizik olarak sınıflamıştır. Topluluk için matematik ilimlerin ise dört türü vardır: İlki sayıların mahiyetini, türlerinin sayısını, bu türlerin özelliklerini, onların ikiden önce gelen bir'den nasıl çıktıklarını ve birbirlerine eklendiklerinde onlara ilişkin manaları bilmeye yarayan aritmetiktir. İkincisi geometri, boyutlu miktarların mahiyetini, çizginin başı olan noktadan nasıl kaynaklandıklarını bilmeye yarar. Üçüncüsü, yıldızlar ilmi, felekler, gezegenler, burçlar, boyutlarının niceliği, cisimlerinin miktarları, terkip şekilleri, hareketlerinin hızı, dönüşlerinin keyfiyeti, tabiatının mahiyetine dair bilgi olan astronomidir. Dördüncü ise, nispet/oran bilgisi dâhilindeki müzik bilgisidir.⁵⁸ Tıpkı Kindî'de olduğu gibi matematik ve riyazî ilimlerde üstün olanlar bu ilimlerin mânâlarını öğrenince ve sırlarına vakıf olunca yüksek ilimler kendilerine açıkça görünür; çünkü bunlar nefislerinde bilkuvve⁵⁹ hale gelir.⁶⁰ Bu, tamamen eski Yunanlılardan gelen bir görüştür; çünkü onlar da felsefeye matematikle başlamanın felsefi problemlere kapı araladığını ve bu problemlere uygun cevap verilebileceğini düşünüyorlardı.

İhvân için matematiğin önemi hem diğer bilimlerin anlaşılması hem de felsefi bilginin edinilmesine temel oluşturmasından kaynaklanır. Bunun ilk nedeni matematikteki kesinliktir. İhvân, matematikteki kesinliği aslında matematiğin tutarlılığında bulmuştur. Bu tutarlılık kendisini sayılarda, sayılar arası ilişkilerde ve sayıların varlıklarla arasındaki ontolojik ve kozmolojik ilişkilerde göstermektedir. Özellikle oran konusu düşüncelerini açıklamada son derece önemlidir.

İhvân'a göre en sağlam oluşumlar, en güçlü birleşimler ve kompozisyonlar en yüce olan oranlara göre- dir. Bu oranlar: $1 + 1/2$, $1 + 1/3$, $1 + 1/4$, $1 + 1/8$ 'dir. İnsanın fizyolojik yapısı buna örnektir. Bazı uzuvların birbirine olan uzunluk ve genişlik büyüklüklerinin bu oranlara tabii olduğunu, yaratıcının da bunu ayetlerde ⁶¹ bildirdiğine vurgu yapmışlardır.⁶² Bu oranlar kendini ceninin farklı uzuvlarının gelişim aşamalarında da gösterir. Yine yıldızlar, gezegenler ve uyduları, ölçü ve rükünleri ve doğumları bu oranlara tabidir. Ayrıca udların tellerindeki nağmeler de orana göredir.⁶³ Bu sayıların sıradan sayılar olmadığını, kendi tabirleri ile mikro âlemden makro âleme kadar varlıklarda, insan elinden çıkan sazlarda oransal ilişkiyi ve uyumu belirleyen sayılar olduğunu anlıyoruz. Elbette bu sayıların kendi bilincinde olan bir durum değildir. Delil gösterilen

56 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 55.

57 Ömer Bozkurt, "İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri," *Kaygı* sayı: 18 (2012): 123-152.

58 İhvân-ı Safâ, "Matematikle İlgili Risaleler Hakkında" *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 5 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 68.

59 Belirme anlamında düşünülebilir.

60 İhvân-ı Safâ, "Matematikle İlgili Risaleler Hakkında," 81.

61 "O rabbin ki seni yarattı, seni insan olarak şekillendirdi ve seni dengeledi. Terkibini de dilediği gibi yaptı." İnfitar, 82/7-8.

62 İhvân-ı Safâ, "Musiki" *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 1 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 151.

63 İhvân-ı Safâ, "Musiki," 152.

ayetlerde olduğu gibi bu sayısal oranlar Tanrısal bir güdümedir. Esas olarak bu yaklaşımlar, sayılardan çok sayılara yüklenmiş olan anlamlarla değer bulmuştur.

İhvân, matematiksel oranı sadece soyut bir kavram olarak almamıştır; oran aynı zamanda gündelik hayatın da içinde kullanılan bir yöntemdir. Buna göre, oran bilmek kişiye fayda sağlar. Oran, bilinmeyenlerin bilinenlerle ortaya çıkarılmasıdır; çünkü her şey tartım, ölçü ve sayı bakımından kendi ölçüsünce takdir edilir. Orantı ile de bilinen üç sayıdan bilinmeyen çıkarılır. Bu da İhvân'ın deyişiyle, oranın muhteşem bir ilim olduğunu ortaya çıkarır.⁶⁴ Oran ve oransal ilişkiler, soyuttan somuta bir geçiş örneği olarak görülebilir. Bilinmeyi bulma, ortaya çıkarma, kişinin bu süreçte aktif bilinçte olması öyle gösteriyor ki İhvân'a bir motivasyon sağlamıştır. Bir çeşit genellemeyle matematiğin bu etkisi yaratım sürecinin anlaşılmasına kaynaklık etmektedir. Diğer yönüyle orantı, bilinmeyi ortaya çıkardığı için de önemlidir.

İhvân'a göre insanlar, birtakım ölçüler ve tartılar ortaya koymuşlardır. Benzer şekilde, âlimler de dusal olmayan şeylerin tahmininde ihtilafa düşmemek için kıyaslar ortaya atmışlardır. Buna göre de ölçü ve tartının doğruluğu konusunda duyarlı ölçüler türünden birtakım ön şartlara gerek duyulmuştur. İhvân, bu durumu "hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan ve hayrı şerden ayırt etmek" için gerekli olan hükümlerin de böyle olduğunu ifade etme ile ilişkilendirmiştir.⁶⁵ Bu hükümlerin kesinliği, kullanışlılığı ve yararı tıpkı ölçüm araçlarının hassaslığı gibi olmalıdır. İhvân'da bu tip analogiler çok kez yapılmaktadır. Eğer bir kişide matematiksel olarak yeterli donanım varsa, ilahiyat/metafizik alanında da yetkinliğe ulaşır. Bu, matematikle ilgilenenlerin zihinsel olarak da geliştiğini ve diğer ilim alanlarına bunun bir etkisi olacağını düşünmelerinden kaynaklanmıştır.

Geometri/hendese ise, İhvân'a göre matematiksel hikmetin aslıdır. Çünkü geometri boyutların ve miktarların bilinmesini sağlar. Bir tür sınıflama yapılmasını sağlayan bu kavramların bilinmesi gerekir. Miktarlar dereceler, değerler ve niceliklerdir. Uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere de üç tür boyut vardır: Miktarlar tek boyutlu çizgiler, iki boyutlu yüzeyler ve üç boyutlu cisimlerdir.⁶⁶ Bu konuda birincil kaynakları Euclides'in kitabıdır. İhvân'a göre bu kavramlar kesin kanıtlarla ortaya konulmuştur, böylece akıl bunları kabule zorlanır. Cisim, çizgi veya düzlem sonlu miktarlardır ve sonsuza dek benzeri de bulunmaktadır. Tabii bunlar duyular ve vehimlerle tasavvur edilemezler. Bununla beraber kesin kanıt ve mantık, âlemin dışında bir boşluk ya da doluluk olmadığını da ortaya koyar.⁶⁷

Topluluğa göre biçimsiz madde olan heyulanın mahiyetini araştıran düşünürler, konuyu araştırmadan evvel matematik ilimlerinde sağlam bir noktaya gelmekle işe başlamışlardır. Sonra tabiat olaylarını inceleyip ve onları doğru şekilde öğrenmek şartıyla ilahiyat konuları üzerine düşünüp onları saf bir zihin, keskin bir anlayış ve yetkin bir akılla iyice araştırmışlardır.⁶⁸ Bu sayede soyuttan somuta ve tekrar soyut olana doğru bir yönelim vardır.

64 İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Islahı ve Nefisin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran" *İhvân-ı Safâ Risaleleri* Cilt 1 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 170-171.

65 İhvân-ı Safâ, "İsagoci" *İhvân-ı Safâ Risaleleri* Cilt 1 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 273.

66 İhvân-ı Safâ, "Tanımlar ve Resimlere Dair" *İhvân-ı Safâ Risaleleri* Cilt 3 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014a), 323.

67 İhvân-ı Safâ, "Mezhepler ve Dinlere Dair" *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 3 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014a), 330.

68 İhvân-ı Safâ, "Mezhepler ve Dinlere Dair," 372.

Sonuç olarak, sayı mistisizmi⁶⁹ Pythagorasçılarla sınırlı değildir. Bu tür mistik inançların Musevi, Hıristiyan ve Müslüman toplumlarda da etkili olduğu görülmektedir.⁷⁰ Diğer yandan şanslı sayılar, sihirli sayılar, sayıların gücü ve bunun gibi kavramlarda olduğu gibi bazı sayıların matematik üstü güçleri olduğu da düşünülmüştür. Asal sayıların şifrelemede kullanılması ile beraber bu sayıların sihirli olduğuna dair düşünceler arttırılabilir. Hatta matematikçiler bile bazı sayı türlerine saplantılı olma eğilimindedirler. S. Connor'a (d. 1955) göre numeroloji bizlere sayıların üzerimizdeki gücü hakkında çok şey söyleyebilse de sayılar hakkında hiçbir şey söylemez.⁷¹ Fakat İhvân, sayılara bağlı evren kurgusunu sayısal ilişkilere bağlasa da sayı hakkında tanımlamalar yapmış, bu sayısal ilişkilerin pratik yönü kadar teorik kısmını da risalelerde işlemiştir. Bu bakımdan İhvân'ın sadece numerolojiye ya da sayı mistisizmine yönelmediğini söylemek yerinde olacaktır.

İhvân'ın önemseydiği şey, maddede bulunan maddi olmayandır. Onlara göre evrende bir düzen vardır ve bu da her şeyin temelinde var olan matematiksel ilişkilerle mümkündür. İhvân, sayı ilmini felsefe ve matematik ilmine yönelenlere bir kolaylık sağlaması bakımından önemsemiştir. Böylece onlar bilimsel bir yöntem de önermektedirler. Ulaşılan bu bilgiler ve diğer bilimler ile beraber varlık, evren ve Tanrı da bilinebilir.

Felsefi ilimleri matematik, mantık, doğa bilimleri ve ilahiyat olarak dörde ayıran İhvân, matematik ilimlerini de kendi içinde aritmetik, geometri, astronomi ve müzik ilimleri olarak dörde ayırmıştır. İhvân, bu ilimleri öğrenseler bile bazılarının bunlardan nasibini alamadıkları konusunda okuyucuyu uyarmaktadır:

“Felsefi ve matematik ilimlerin eğitimini alan bir grup, kendileri şeriatın hükümlerinin zahirinden habersiz, gözleri onun konularının sırlarını bilmeye kapalı iseler, ilahi şeriat yolunu kullanmayı önemsemez, yolunda yürümez, koyduklarını ayıplar, hükümlerine boyun eğmeyi reddeder, sınırlarına itaat etme hususunda büyükle-nirler.”⁷²

Bu nokta, Gazali'nin de yönelttiği bir eleştiridir. Gazali, matematik ve ilahiyatın ilişkisini kabul etmeyip matematiğin kendi içinde değerlendirilmesini savunarak Pythagorasçıları ve dolaylı olarak da İhvân'ı eleştirmiştir. İhvân ise, samimi bir yol üzere alınan felsefi ve matematiksel donanım konusunda, dini kuralları dışlayıp bayağı bulunması konusunda büyüklemenin mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. O halde İhvân'ın da her matematik tahsili yapanın her konuda ve felsefede başarılı olacağını kabul etmediğini söyleyebiliriz. Sonuçta ilahiyat/metafizik alanı da felsefi ilimler içerisinde yer almaktadır; çünkü tüm bu çabalardan maksat Tanrıyı bilmek, ona dair bilgiler edinmektir. Bunun yolu akli ilimlerde derinleşerek ilahi meseleleri anlayacak olgunluğa erişmekten geçer.

Bu nedenle topluluğa göre, hakikati talep eden kimseler öncelikle aritmetik bilgisine sahip olmalıdırlar; böylelikle matematik, doğa felsefesi ve metafizik gibi diğer ilimleri aşamalı olarak öğrenmelidirler; çünkü sayı

69 İslam matematiğine, bir matematik felsefesi problemi olan Euclides'in beşinci postulatına dair iki eser yazan Sabit bin Kurra'nın (ö. 901) çevirileri ile birlikte Pythagoras'ın sayı ve aritmetik anlayışının yanında bir sayı mistisizmi de girmiştir. Bu mistisizmin İhvân tarafından da takip edildiğini görüyoruz. Bkz. Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 106.; İhsan Fazlıoğlu, *Aded ile Mikdar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 57-60.

70 Gür, “Matematik Felsefesine Giriş,” 22-23.

71 Steve Connor, *Sayılarla Yaşamak*, çev. İpek Kökeş ve Berkan Kirit. (İstanbul: Doruk Yayınları, 2019), 15.

Connor'un bahsettiği numerolojiye Platonik cisimler, altın oran vb. örnek olarak verilebilir. Connor, bu tür düşüncelerin Kabala inancında da mevcut olduğunu ifade ederek bu türlü coşuklara kapılmanın kolaylığına vurgu yapmıştır. Bkz. Connor, *Sayılarla Yaşamak*, 17-18.

72 İhvân-ı Safâ, “İlahi Yasanın Mahiyeti, Nübüvvetin Şartları ve Özelliklerinin Niceliği ve Sembollere Dair” *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 4 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014b), 108.

ilmi, bütün ilimlerin esasını, hikmetin temelini, bilgilerin ilkesini ve anlamların dayanağını oluşturmaktadır.⁷³

Bundan başka İhvân'ın sayısal ilişkileri birer doğa yasası olarak ortaya koyduğu da söylenebilir. İhvân için sadece sayılar arası ilişkiler değil, sayıların bizzat kendileri de doğa yasası olarak görülür.

3. İhvân'da Matematiğin Felsefi Boyutları

3.1. Epistemolojik Boyut

Epistemoloji, genel olarak bilgiyi ele alan, bilgi ile ilgili problemleri inceleyen, bilginin yapısını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını ele alan felsefenin bir dalıdır. Platon'a göre gerçek öğrenim doksalardan, inançlardan kanılardan sıyrılarak asıl bilgi olan epistemeye ulaşmakla mümkündür. Epistemenin ilk örneği matematiksel varlıkların bilgileridir. Bunun için sırasıyla aritmetik işlemlerin, geometrik varlıkların ele alınması ve astronomi konularının işlenmesi gerekmektedir. Matematik gerçekleri adım adım keşfeden öğrenci gerçek bilginin tadını aldıkça bundan vazgeçemez duruma gelecektir.⁷⁴

İhvân için epistemolojik yönden sayılar üzerinde durmak, bunlar arasındaki ilişkileri anlayacak bilişsel seviyeye çıkmak, kişiye birtakım üstünlükler kazandırmaktadır. Öyle ki sayılar, insanı evvela ruhun bilgisine ve sonrasında bu bilginin de kişiyi Tanrı bilgisine yöneltmektedir. Bu da ancak felsefe yoluyla mümkündür.⁷⁵

İhvân, sayı ilmi ve onun tabiatı hakkında ilk konuşan kişinin Pythagoras olduğunu bildirerek “Varlıkların (*mevcut*) tabiatı/doğası, sayının tabiatına göredir. Sayıyı, onun hükümlerini, tabiatını, cinslerini, türlerini ve özelliklerini bilen kimse, varlıkların cins ve türlerinin niceliğini de bilebilir” dediğini nakletmiştir.⁷⁶

Başka bir bölümde İhvân, Pythagoras'ın yaratıcıyı birleyen bir insan olduğuna değinmiştir. Onlara göre Pythagoras sayı ilmi ve sayının oluşma şekli üzerine düşünmeye büyük önem vererek sayının özellikleri, dereceleri ve düzeni hakkında araştırmalar yapmıştır. Dediklerine göre Pythagoras şunlara da değinmiştir:

“Sayı bilgisinde ve onun iki'den önce gelen bir'den doğuş şeklinde yaratıcının Birliği'nin bilgisi vardır. Sayıların özelliklerinin bilgisi ve onların sıra ve düzeninin şeklinde Yaratıcı'nın var ettiklerinin bilgisi ve yarattıklarının ilmi ile onların düzen ve sırasının bilgisi vardır. Sayı ilmi nefise yerleşmiş olup açığa çıkması ve delilsiz olarak bilinmesi için biraz düşünmeye küçük bir hatırlamaya ihtiyaç vardır.”⁷⁷

Bu metin, matematik bilginin hatırlama ile bilinç alanına çıkacağını varsaymaktadır. Bu bakımdan İhvân'a göre nefis, önce duyular aracılığıyla duyulurlara ait şeyleri bilmektedir. Daha sonra düşünme yoluyla da akli delillere ait şeyleri yerine getirerek oluş ve bozuluş gibi bu âlemin işlerinin hakikatine ermektedir. Bu bilgilere, duyulardan başlanarak gizli olan durumların bilgisine götüren kanıtlar olan matematiksel bilgilerle

73 İhvân-ı Safâ, “Matematikle İlgili Risaleler Hakkında,” 17.

74 Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2010), 63-66.

75 Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 56.

76 İhvân-ı Safâ, “Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında” *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 3 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014a), 147.

77 İhvân-ı Safâ, “İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında” *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 3 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014a), 163-164.

yükselerek ve bunlarla ilgili araştırmalar yaparak ulaşılmaktadır.⁷⁸ Burada sezgisel bilgi edinme yolunun da açık olduğu ifade edilmelidir. Sezgi, eskiden beri edebiyat, felsefe, matematik ve etik gibi alanlarda kullanılan bir bilgi kaynağıdır. Örneğin Descartes için sezgi, duyu bilgisi ile hayal gücü yargısına karşılık zihnin şüphe bırakmayacağı belirgin kavrayışı ve açık algıyı ifade eder.⁷⁹ İhvân açısından da matematiksel bilginin kişiye sezdirme yolu ile kazandırıldığı ileri sürülebilir.

İhvân'ın sıklıkla vurguladığı bir başka konu olan sayıların “bir” sayısının zatından gelmesi gibi, yaratıcının ilmi de kendi zatındandır. Yani İhvân, sayı bilgisi ile Tanrı'yı ilişkilendirmektedir. Böylece İhvân'da Yaratıcı'nın, sayılarla ortaya çıkmış olan şeylere nispetinde “bir” sayısı ile örnek olması, verilebilecek diğer örneklerden daha uygun olduğu görüşü hâkimdir.⁸⁰ Burada belirtilen yaratıcının diğer varlıklarla olan nispetinin, 1 sayısının diğer sayılarla olan nispeti arasında benzerlik olduğudur.

Sayıların bilinirliği konusunu İhvân, nefis ile ilişkilendirmiştir.⁸¹ Bir ve bir'in ürettiği sayıların sıralanışı, bunların zihinde yer etmesi ve bunların diğer ilimlerle ilişkilendirilmesi konusunda şunları ifade etmişlerdir:

“(...) insan kendi nefisinde ne fazla ne de eksik, yalnızca *bir*'i görür. Bu da onu zorunlu bir şekilde kendinde bil-kuvve olarak bulunan birliğe inanmaya sevk eder. Böylece insan bu birliği, suret bakımından benzeri olan ya da farklı olan şeylerle ilişkilendirir. Bu ilişkilendirme neticesinde ortaya çıkan ikinci suret, bir olan ilk surete tabidir ancak önceki birin sureti olmaksızın nefiste sıralanır. Çünkü *bir*, nefisten ayrılır ve nefis aracılığıyla kendisi için bir yer olur. Bu şekilde birler (el-âhâd) birbirini takip ederek nefiste sıralanır ve ulaşabildiği yere kadar artar. Bilenin zihninde olan bütün ilimler, ilim öğrenen için ancak sayılar yoluyla aşikâr ve bilinir olur. Böylece sayılar ilim öğrenenin zihninde tasavvur edilir. İşte bu tasavvur, öğrenme ile tahsil edilip kazanılan eğilimin sebebidir; bilinir olduğunda ise bilgi ve ilim olarak da isimlendirilebilir”⁸²

İhvân, sayıların nefisten zihne geçişini⁸³ ve sayıların birbirini takip eden ardışıklığını ve sayıları sayanın bunlara birer kavram yüklediğini, ayrıca bunların da sonsuza kadar giden diziler olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Sayı ilmi, nefisin gücünde bulunuyorsa ve sayıların basit olan suretleri, duyumsal olarak yoksa ikinin biri takip etmesi, için de ikiyi takip etmesi ve sayı düzeni üzere sayıların birbirini takip edip milyarlarcasına kadar giderek sayı sayanın gücü tükeninceye, söz bitinceye, güç ve takatten çıkıncaya kadar böyle bir noktaya geldiğini söyleyen birini inkâr etmek ya da reddetmek doğru olmadığı gibi bunu iddia eden de yalan söylemiş olmaz. Çünkü bu kimse bu noktaya kendi zihin gücüyle sayıları tasavvur ederek gelir ve zihin gücünde bulduğunu, duyumsal düzeyde varmış gibi görür.”⁸⁴

İhvân'a göre sayı ilmi sözlerin doğru olup olmadığını araştırmada, zihinsel bir yetkinlik oluşturması bakımından da gereklidir. Bu nedenle aklın doğru kabul ettiği şeylere göre delil oluşturduğunu düşünen top-

78 İhvân-ı Safâ, “Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair” *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 3 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014a), 47.

79 René Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar. (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 35.

80 İhvân-ı Safâ, “Nedenler ve Nedenlilere Dair” *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 3 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014a), 287.

81 İhvân, bir filozofun şu sözünü aktarmıştır: “Bütün ilimler potansiyel olarak nefisin içindedir. Sen nefisin zatı hakkında düşünüp onu bildiğin zaman bütün ilimler bilfiil nefisin zâtında olur.” Bkz. İhvân-ı Safâ, “Nefisin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu ve Duyuma Dair” *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 2 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 288.

82 İhvân-ı Safâ, “Matematik ile İlgili Risâleler Hakkında,” 24.

83 Bilkuvve halden bilfiil hale geçiş olarak anlaşılmalıdır.

84 İhvân-ı Safâ, “Matematik ile İlgili Risâleler Hakkında,” 25.

luluk için felsefe, tümel bir ilimdir. Felsefenin amacı sebepleri ve sebeplileriyle eşyanın hakikatini, tabiatını ve eşyanın kendisi için yaratıldığı gayeleri insani güç ölçüsünde külli bir ilimle kuşatmaktır.⁸⁵ Bunu yaparken de İhvân, risaleler ile dini metinlerin zahiri anlamlarının ötesine geçmek istemişlerdir. Bunun için de felsefeyi bir araç olarak kullanmışlardır.⁸⁶

İhvân'da epistemolojik yaklaşımla ontolojik yaklaşım zaman zaman birbirinin yerine de geçmiştir. Varlıkların sayılara karşılık gelen özellikleri sayıların epistemolojik ve ontolojik yönüyle ilgilidir. Bu, daha çok sayıların varlıkla ilişkisinin bilgisini vermesi bakımından önemlidir. Nitekim Pythagorasçılar da mevcutların, sayının tabiatına göre olduğunu bildirmişlerdir. İhvân bununla bazı mevcut şeylerin ikişer, üçer veya dörder olarak gidebileceği yere kadar gittiğini kast ettiklerini savunmuştur.⁸⁷

İhvân'a göre Yaratıcı, ilk insana dokuza kadar sayıda bütün hesapların cüzlerini ve bütün sırlarını, sayıları birleştirdiği gibi bütün varlığın isimlerini bir araya getirmiş ve onlara bütün anlamları yüklemiştir. Sayıların âlemdeki varlıkları bu âlemdeki oranları gibidir. İhvân'a göre bu harfler her türlü kusurlardan uzak ve yüce olan isimlerdir. Bu dokuz sayı birden dokuza kadar rakamlardır. Sayıların azlığından dolayı lafızlarla zihinlere yerleştirme ve kelam ezberleme söz konusudur. Zamanla ilim sahibi olma oranı arttığından harf sayısı 28 tam sayısına ulaşmıştır. İhvân sonuçta bunu, mükemmel sayıların⁸⁸ eksik ve fazla sayılardan üstün olmasına bağlamıştır.⁸⁹

Benzer bir atıf geometri için de geçerlidir. Bazı kavramları araştırma yapmadan bilebiliriz. İhvân, bilineni, hepsiyle bilmenin tamamlık olduğunu bildirmiştir. Bu, bilinen nesne, bütün yönleriyle bilindiği takdirde bağlantılı olduğu diğer kavramların da tam olarak bilinebileceği anlamına gelmektedir. Sözelimi Euclides'in ifadelerine göre nokta, parçası olmayan şeydir. Çizgi, genişliği olmayan uzunluktur. Çizginin iki ucu iki noktadır. Doğru, çizgi aynı nokta üzerinde iki ucunun iki noktasından her birinin karşısındaki konumudur. Bu ifadeler İhvân'a göre, noktanın ancak kesin kanıtla gerçekleşecek ve tecrübeyle bilinecek düşünceye dayalı bir şey olduğunu göstermektedir. O halde, kanıtlanan şeyleri duyuların algılayamayacağı ve düşüncenin tasavvur edemeyeceği açığa çıkmıştır. Ancak zorunlu delil ve kesin delil, aklın idrak etmesini zorunlu kılmıştır; çünkü ağırlık ve uzunluğun duyuların ölçüsü olması gibi burhan da aklın ölçüsüdür.⁹⁰

İhvân kimilerinin "aklın ilk prensipleri ile ilgili olarak kimileri cisimle ilintili olan şeylere nispeti hatırlamayı gerektirir" ifadelerini kullanarak, bu kimselerin ilmi hatırlama olarak nitelendirdiklerine değinmiştir. Yine bu konuda Platon'un "bilgi hatırlamadır" sözünü delil olarak kullanırlar. Fakat onlara göre durum tam da böyle değildir; çünkü Platon bu sözle sadece nefisin potansiyel bilici olduğunu, dolayısıyla onun bilfiil bilici oluncaya kadar öğretilmesi gerektiğini kast etmiş, bu yüzden de ilmi hatırlama olarak nitelendirdiğini ileri

85 İhvân-ı Safâ, "Matematikle İlgili Risaleler Hakkında," 40.

86 Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, 22.

87 İhvân-ı Safâ, "Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında," 148.; İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında," 163-167.

88 Kendisi hariç bölenlerinin toplamı kendisine eşit olan sayılardır. 28 sayısı bir mükemmel sayıdır; çünkü bölenleri toplamı $1+2+4+7+14=28$ eder. İhvân bu tarz özel sayılara büyük önem vermiştir.

89 İhvân-ı Safâ, "Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair" *İhvân-ı Safâ Risaleleri* Cilt 3 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014a), 120-121.

90 İhvân-ı Safâ, "Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair," 87.

sürmüşlerdir.⁹¹ Onlara göre öğretimin ilk yolu duyu organlarıdır, sonra akıl ve ardından kesin kanıt gelmektedir.

İhvân-ı Safâ düşüncesinde de matematiksel bilginin sezgici bir yaklaşımla elde edildiği söylenebilir. Bunu, eldeki sonlu bulgularla tüm gerçekliğe ulaşmayı amaçlayan bir yaklaşım olarak değerlendirmişlerdir. Yine matematiksel ifadelerin mantıksal bir örgüsünü de ifadelerinde sunarlar. Sayı kuramına ait mantıksal gereklilikler burada kendisini gösterir. Bununla beraber ifadelerinde düz anlatım yolunun hâkim olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü onlar salt bir matematik bilgisi değil, bu bilgilerin felsefi imkânını ortaya koymaya çalışmışlardır.

3.2. Ontolojik Boyut

Felsefenin temel problemlerinden birisi varlık ve onun mahiyetidir. Duyularla temas edilen nesnelere başka düşünce yoluyla da kavranan nesnelere vardır. Bu konu özellikle Parmenides ve ondan önceki düşünürlerin “Varlık düşünceyle özdeştir, birdir ve durağandır” teziyle ve Platon’un “asıl varlık âlemi düşünülürlerden ibarettir ve duyumlamayla farkına vardığımız bu dünya ancak asıl olandan pay almak suretiyle vardır” teziyle metafizik tartışmasına dönüşmüştür.⁹² Bu bakımdan matematiksel nesnelere de düşünceye konu edilebilen alanlar olduğundan İlk Çağ’dan günümüze değin konu güncelliğini korumakta ve farklı yaklaşımlar ortaya konulmaktadır. Matematiksel nesnelere gerçekliği ile beraber ne şekilde bir varlığa sahip oldukları bu yaklaşımların temel tartışma noktası oluşturmuştur.

Bir dil olarak kabul edilen matematik, bu alanın kavramlarını ve kurallarını kullanmayı bilenler için anlamlı hale gelir; fakat onun kurallarını bilmeyenler için acaba matematiksel gerçeklerden söz edilebilir mi? Fiziğin yasaları bilimseldir ve bu gerçek yok sayılamaz. Buna karşın “bir sayının sıfıra bölünememesi” ancak insanların tamamen zihinlerinde yarattıkları “sıfır”, “sayı”, “bölme” kavramlarını bilenler için bir gerçektir.⁹³ Bu nesnelere varlığı, onları bilmeyenler için bir sorun teşkil etmez. Matematiksel nesnelere, biz onlardan haberdar olsak da olmasak da bizim dışımızda var mıdır ya da ne şekilde vardır?

S. H. Nasr’a göre sayılar ilmi, İhvân için nefisin ilk dayanağı, ilahi aklın nefis üzerine yağışı, bir ve yüce olanı anlatan bir dildir. İslam toplumunun fikri gücü tümüyle metafizik ve irfani sorunlara yöneldiği söylenebilir. Matematik, günlük hayattaki kullanımı dışında metafiziğin algılar dünyasına götüren bir araç vazifesi görmüştür.⁹⁴

İhvân’a göre Antik dönem düşünürleri şeyleri gözleriyle incelediklerinde ve yüce şeyleri duyularıyla gözlemlediklerinde onların gizli anlamlarını da düşünmüşlerdir. Yani eşyanın gizli yönlerini düşünerek araştırmış ve dış dünyadaki varlıkların hakikatlerini ayırıştırarak idrak etmişlerdir. Onlar için bütün şeyler, varlık bakımından sayılar gibi dizilen ve dış dünyadaki başka varlıklarla bağlantılıdır.⁹⁵

91 İhvân-ı Safâ, “Mezhepler ve Dinlere Dair,” 344.

92 Çitil, “Matematik ve Felsefe,” 23-52.

93 Aysun Umay, “Öteki Matematik,” *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* sayı: 23 (2002): 275-281.

94 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam’da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan ve Ahmet Ünal. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 146-151.

95 İhvân-ı Safâ, “İsagoci,” 283.

Diğer bir deyişle sayılar ilminin ilk kaynağı, Plotinus'un da ileri sürdüğü şekilde, İhvân için de fiziksel âlem, Tanrı'dan bir sudûrdur. Tanrı'nın kendi birliğinin ışığından feleklerin külli ruhu olan Faal Akıl çıkmıştır.⁹⁶ Faal Akıl'ın konumu oldukça önemlidir. İhvân'a göre Faal Akıl, yaratıcının yoktan var ettiği ilk şeydir; basit nurani bir cevherdir. Onda her şeyin sureti vardır: Hesap etmeyi ve saymayı kavramıştır.⁹⁷ "Kuşku yok ki, onların sayısını bilmiş ve bir hesapta saymıştır"⁹⁸ ayetini buna delil olarak göstermişlerdir.

Plotinus'un düşüncesine göre de Âlem Bir'den sùdur eder. Bu, tıpkı ışığın güneşten, sıcaklığın ateşten ve kokunun çiçekten çıkması gibidir. O eksilmeyen kurumayan bir pınardır.⁹⁹ İlk'ten sonra varlık varsa bu basit bir varlık değil çokluk olan birliktir.¹⁰⁰

İhvân'daki mutlak "bir" ise ne tek ne de çifttir. O, aynı zamanda hem çift-tek, hem tekil ve çoğul, Tanrı ve âlemdir. Pythagorasçılarının iki tür "bir"den bahsettiğini biliyoruz: İlki, sayılar dizisinin çıktığı, onları kapsayan, kuşatan, özetleyen, mutlak ve zıttı olmayan "bir", diğeri, çıkan sayılar dizisinde birinci olan, iki ve üç gibi her çokluğa zıt olan, iki ile üç ile çokla sınırlandırılmış olan bir'dir.¹⁰¹

İhvân'da sayı bazı özellikleri ile alınmıştır. Bunun sebebi, bir şeyin sayıların ifade ettiği kavramına uygun olarak araştırılamaz oluşudur. Bunun yanında eşyanın kendiliğinden sayılar sistemine uygun olarak açıklanabilir olması da vardır. Bu bakımdan sayı teorisi ilahi bir hikmettir ve o yaratılanların hepsinin üstündedir; çünkü yaratılmış olan şeyler, sayıların örneğine göre meydana gelmiştir¹⁰²

Sayılar, birer nicelik olması yanında sıralı yapıları da İhvân'ın düşünce sisteminde bir düzeni de temsil etmiştir. Birbirini takip eden sayılar gibi varlık'ın ontolojik bir hiyerarşisi İhvân'ın dikkatini çekmiştir. Bu hiyerarşik düzen tabiata aşkın olan dört basamağı temsil etmektedir: Birincisi yaratıcıdır, sonra külli faal akıl, sonra külli nefis ve en altta da ilk madde (heyula) gelir ki bunların hiçbirisi de cisim değildir.¹⁰³

İhvân, maddeyi suni mekanizma maddesi, doğal nesnelere maddesi, evrensel madde ve ilk madde olarak dört biçimde ele almıştır. Doğal madde ateş, hava, toprak ve sudan oluşmaktadır. Hayvanlar, bitkiler, minareller bunlardan meydana gelmiştir. Evrensel madde mutlak cisimdir ve gök küreler, yıldızlar, elementler bu cisimden kaynaklanmaktadır. İlk madde basit, hayali ve algılanamayan bir maddedir. Bu madde nicelik kazanıp üç boyuta sahip olursa mutlak cisme dönüşmüştür. Eğer bu madde nitelik kazanır da bir üçgenin, dairenin veya dikdörtgen şeklini alırsa özel bir cisim haline gelmiştir.¹⁰⁴ Böylece süreç, bir sıralamaya tabi tutulduğunda nitelik 3'e, nicelik 2'ye ilk temel 1'e denk gelmiştir. 3'ün 2'den sonra gelmesi gibi nitelik de nicelikten sonra

96 Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, 66.

97 İhvân-ı Safâ, "Akli Risaleler, Ruhsal Birikimler ve İlahi Taşımaların Anılması Hakkında" *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Cilt 5 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 267.

98 Meryem 19/94.

99 Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner. (İstanbul: Dergah Yayınları, 1976), 141.

100 Plotinus, *Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan. (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), IV-1.

101 Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, 49.

102 De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, 62.

103 İhvân-ı Safâ, "Sayılar Hakkında," 36.

104 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 68.

gelir ve ikinin birden sonra gelmesi gibi nicelik de ilk temelden sonra gelir. 1'in 2 ve 3'ten önce gelmesi gibi ilk temel de nicelik ve nitelikten önce gelmiş olur.¹⁰⁵

İhvân'a göre varlıkların tümü biri diğerinin altında olmak üzere mertebeler halindedir; çok sık üzerinde durulduğu üzere sayılar ve düzeninin ikiden önceki bire bağlanması gibi, yaratıcı olan ilk illele varlığa bağlanınca, nefis de varlıklardan birisi olarak mertebesi aklın altında mutlak cismin ise üstünde olmuştur.¹⁰⁶ Cisim duyularla algılanan varlıklardan birisidir. O, birine madde diğerine suret denilen iki düşünülür basit cevherden meydana gelen bir cevherdir. Örneğin demir bıçak, kılıç ve testere gibi kendisinden üretilen şeylerin maddesidir. İsimleri şekillerin farklılığına bağlıdır.¹⁰⁷ İlk maddenin kabul ettiği ilk şey en, boy ve derinliktir ve bunlar taşan cismin suretleridirler. Sonra cisim ile daire, üçgen ve dörtgen gibi diğer şekilleri kabul eder. Varlıkların sıralaması, sayıların ikiden önceki birden başlayan sıralaması gibidir. Cisim, şekillerin en üstünü olan küre şeklini almıştır ve bundan da arınmış felekler ve yıldızlar âlemi oluşmuştur.¹⁰⁸

Topluluk üyelerinin ortak kanaati, mevcutların sayıların tabiatına uygun olarak var olmasıdır; bu görüşün dayanağı olarak takipçisi oldukları Pythagoras ve Pythagorasçuların görüşlerini göstermişlerdir:

“Nasıl “bir”in tekrarlanmasından sayının meydana gelişi ve artışı gerçekleşiyorsa aynı şekilde Yaratıcı'nın varlığının taşmasından yaratıkların meydana gelişi, tamamlanması ve yetkinleşmesi gerçekleşir. “İki”nin “bir”in tekrarlanmasından meydana gelen ilk sayı olması gibi akıl da... Yaratıcının varlığından taşan ilk varlıktır. “Üç”ün ikiden sonra sıralanması gibi nefis de akıldan sonra sıralanır. “Dörd”ün “üç”ten sonra sıralanması gibi madde (heyula) de nefisten sonra sıralanır. “Beş”in “dört”ten sonra sıralanması gibi tabiat da maddeden sonra sıralanır. “Altı”nın “beş”ten sonra sıralanması gibi cisim de tabiatın sonradır. “Yedi”nin “altı”dan sonra sıralanması gibi felekler de cismin varlığından sonra sıralanır. “Sekiz”in “yedi”den sonra sıralanması gibi unsurlar da felekten sonra sıralanır. “Dokuz”un “sekiz”den sonra sıralanması gibi doğumla meydana gelenler de unsurlardan sonradır. Dokuzun birler mertebesinin sonu olması gibi doğanlar da madenler, bitkiler ve hayvanlardan oluşan bütün mevcutların sonudur. Madenler onlar gibi, bitkiler yüzler gibi, hayvanlar binler gibi, mizaç bir gibidir”¹⁰⁹

Toplulukta varlık ve sayı ilişkisi sık tekrarlarla sürekli olarak ortaya konulmuştur: “Şeylerin tümü cevherler ve arazlar olmak üzere iki çeşittir ve cevherlerin her biri kendi başına varlığı olan tek bir cinstir. Arazlar ise, cevherlere girmiş ve cevherlerin sıfatları olan dokuz cinstir. Yaratıcı bunların her ikisi de değildir; çünkü bunların yaratıcısıdır. Şeylerin tümü suretler ve başka başka olan bireylerdir.” Tıpkı sayıların sıralanması gibi üst üste gelecek şekilde birbiriyle sıralanmış ve ikiden önce gelen bir sayısının varlığı gibi varlıkların birbiriyle ilişkili olduğunu düşünmüşlerdir.¹¹⁰

İhvân'a göre potansiyel olarak akılda bulunan eşya gibi diğer ilimler de sayı ilminin içinde bulunmaktadır. Sayıların sureti mevcudatın suretiyle örtüşmektedir. Bu nedenle sayılar, varlığın yetkinlik durumudur. Onlar, harflerden oluşan kelimelerin oluşturduğu söze ve duyumsal olarak bir yere ihtiyaç duymayan zihindeki (nefis) bir sözün konumuna işaret etmektedirler. Bu bakımdan onları zihinde tasavvur etmek için duyulara bilgisine ihtiyaç yoktur.¹¹¹

105 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 69.; İhvân-ı Safâ, “Risalelerin İçeriklerini Özetleyen Fihrist Bölümü” *İhvân-ı Safâ Risaleleri* Cilt 1 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 23.

106 İhvân-ı Safâ, “Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair,” 42.

107 İhvân-ı Safâ, “Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında,” 150.

108 İhvân-ı Safâ, “Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında,” 150-152.

109 İhvân-ı Safâ, “Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında,” 149.

110 İhvân-ı Safâ, “İsagoci,” 277.

111 İhvân-ı Safâ, “Matematikle İlgili Risaleler Hakkında,” 23.

İhvân için sayıların bir, iki, üç, ... gibi isimlerle işaret edilen duyumsal bileşiklerin, bileşik şeylerin, mekânsal konumların ve zamansal oluşumların sureti olması sayıların, heyulada olduğu gibi sayanın zihninde potansiyel olarak tasavvur edilmiş olur. Böylece zihin, kendisinde bulunan sayıların sureti için heyula olur; bu durumda sayılar, ruh gibi nefisten daha soyut olur, nefis de beden gibi olur.¹¹²

Yaratıcı, İhvân'a göre, varlıkları ilk yaratmada var ettiğinde nefiste onun vasıtasıyla var olanları icat etmiştir. Bu tıpkı ikiden önce gelen bir'den, üç'ten önce gelen iki'den vd. başlatarak sıralayıp düzene sokmuştur. Onlardan her bir cins için birbiriyle uyuşan, etken ve edilgen, madde ve suret, tür ve cins şeklinde ve özel bir derece ve belirli bir son belirlemiştir.¹¹³

Topluluğa göre sayının genel özelliği, saf olarak basmakalıp veya kavramsal değildir. Onlar şeylerin hakiki doğasından türerler; bu bakımdan ontolojiktirler.¹¹⁴ İhvân, sayı risalesinin diğerlerine göre öncelemiş olmalarını sayının üstün olmasına bağlamıştır; çünkü Pythagorasçı filozoflar, sayının varlıkların suretleri ile uyduğuna ve bunun tevhide giden yol olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁵

Sonuç itibarı ile İhvân, varlığı sayılar üzerinden yorumlamakta ve sayılarla ilişkilendirerek izah etmektedir. İlk madde duyunun idrak edemediği fakat akledilir olan basit bir cevherdir. Tek başına varlığı suret olan hüviyettir.¹¹⁶ Hüviyet, niceliği kabul ettiği zaman en, boy ve derinlikten oluşan üç boyutlu mutlak ve kendisine işaret edilen bir cisim olmaktadır. Cisim; daire, üçgen, dörtgen veya başka bir şekilde olan niteliği kabul ettiğindeyse o şekle ait olan ve hangi şekil olduğuna işaret eden bir cisim olmaktadır.¹¹⁷

İhvân'a göre nitelik üç, nicelik iki, hüviyet ise bir sayısı gibidir. Nasıl ki üç sayısının varlığı iki sayısından sonra geliyorsa, aynı şekilde niteliğin varlığı da nicelikten sonra gelmektedir. Nasıl ki iki sayısının varlığı bir sayısından sonra geliyorsa, niceliğin varlığı da hüviyetten sonra gelmektedir. Hüviyetin varlığı; bir sayısının varlığının iki sayısından, üç sayısından ve bütün sayılardan önce geldiği gibi nitelik, nicelik ve bunların dışındaki şeylerden önce gelir.¹¹⁸

3.3. Kozmolojik Boyut

Kozmoloji, evreni düzenli ve ahenkli bir bütün olarak konu edinir. Bu görüş Pythagoras'da da yer etmiştir. Genel olarak insan mikro kozmos olarak, evren de makro kozmos olarak betimlenir ve bunlar arasında bir ilişki kurularak insanın da bir kozmos olduğu savunulur. İhvân'ın risalelerinde de bu konu bu şekilde ele alınmıştır. Nitekim uyum, ahenk ve düzen topluluğun anahtar kavramlarıdır.

112 İhvân-ı Safâ, "Matematik ile İlgili Risaleler Hakkında," 23.

113 İhvân-ı Safâ, "Akli Risaleler, Ruhsal Birikimler ve İlahi Taşımaların Anılması Hakkında," 183.

114 Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 63.

115 İhvân-ı Safâ, "Matematik ile İlgili Risaleler Hakkında," 59.

116 Bir kavramın ayırt edici özelliği.

117 İhvân-ı Safâ, "Madde, Suret, Hareket, Zaman ve Mekânın ve Bunların Bir Kısımının Bir Kısımına İlave Edildiğinde Ortaya Çıkan Anlamın Açıklanmasına Dair" *İhvân-ı Safâ Risaleleri* Cilt 2 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 12.

118 İhvân-ı Safâ, "Madde, Suret, Hareket, Zaman ve Mekânın ve Bunların Bir Kısımının Bir Kısımına İlave Edildiğinde Ortaya Çıkan Anlamın Açıklanmasına Dair," 12.

Pythagorasçılarının sayılara olan ilgisinin saf aritmetikten öteye geçtiğini biliyoruz. Onlar için sayı kozmosu vurgulayan, onu anlamaya yardım eden evrensel ilkedir.¹¹⁹ Kozmolojide hareketin var olduğunu söylemek esasında onun matematiğini de yapabilmek demektir. Zenon'un harekete ilişkin paradoksları Parmenides'i destekler nitelikte ortaya atılmış paradokslardır. Görünüşte hareket vardır; fakat gerçekte var olduğu söylenemez. Bu, hareketin düşünceye konu edilmesinin, fiziksel olanla matematiksel olanın ilişkilendirilmesinden doğmuştur. Bu sorun Cusali Nicholas'ın (ö. 1464) sonsuz küçüklükler ve büyüklüklerin bulunmasına kadar da devam etmiştir.¹²⁰ Matematiği felsefe ile ilk defa ilişkilendiren Pythagoras'ın "felsefe" sözcüğünü icat eden ve "kozmos" sözcüğünü evrene ilk uygulayan kişi olduğu kabul edilir.¹²¹ İhvân, Pythagoras'ın sadece matematik temelli düşüncelerini değil, aynı zamanda onun kozmos ile ilgili görüşlerini de takip etmiştir. Armand'ın ifadesi ile *Risaleler*:

"İskenderiye-Yunan felsefesinin tam geleneği içinde bir evren kuramı ile devam etmektedir. Bu inceleme önce kürelerin sıralanışını tasvir eder, gezegen hareketlerinin oranlarını formüllendirir, buradan mevsimlerin izahına ve gezegen hareketlerinin burçlar düzlemi üzerindeki izdüşümlerine geçer. Sonra hemen, bir Yeni Pythagorasçının yapacağı gibi, tasviri kozmografiyi bırakarak nefisin âlem ile münasebetinin izahına geçer, gezegen ruhları hiyerarşisinin etüdünü yapar ve tabiatıyla, uzun zaman Yeni Pythagorasçının kozmolojinin dünyayı görüş tarzını canlandırmaktaki cephelerinden ve belki de en önemlilerinden biri olarak, aynı zamanda, evrenin birliği ile bu evrenin üyelerinin birbirleri üzerindeki karşılıklı etkilerini tey'it ettiği iddiasıyla bir astroloji teorisine ulaşır."¹²²

B. Magee'nin de belirttiği üzere bugün, evreni anlamak için matematiğe ihtiyaç vardır. Aynı zamanda, en uzak galaksilerden en küçük atoma kadar kozmosun her düzeyde matematik terimlerle dolu olması, insanları evrenin ardında bir Tanrı'nın olduğuna inanmaya götüren bir araç olmuştur. Evrenin matematik terimlerle ifade edilebilirliğini ilk kez ortaya atan Pythagoras olmuştur. Bu düşünce onu bir tür gizemciliğe sürüklemiştir.¹²³

S. H. Nasr'ın dediği gibi: "Sayılar, kozmosun anlaşılmasında anahtardır; çünkü her şeyi kapsayan uyumu ortaya çıkarmaktadırlar."¹²⁴ Ayrıca Nasr, Tanrı'nın hem evrenin hem de insanın varoluş kaynağı olarak görülmesinden ötürü kozmos hakkındaki her türlü bilgiyi, ontolojik köken olan Tanrı'ya bağlamayı İslam medeniyetinde en çok İhvân'ın yaptığını savunur.¹²⁵

İhvân açısından sayılarla evrendeki uyumu açığa çıkarmak ve bunu çoklu birliğe/tevhide bağlamak mümkündür.¹²⁶ Nasr'a göre sayısal sembolizm ve teşbihin *Risaleler*'de mikro kozmos ve makro kozmos arasındaki ilişkiyi göstermesi ve varlık hiyerarşisinin güzellik ve gerçekliğini vurgulamak için kullanılması bir yöntemdir. Elbette bu çabalar kimilerince yüzeysel ve gerçekdışı bulunabilir; fakat bu sembolleri anlamak için gerekli olan kavramsal perspektife sahip insanlar bu alandaki teşbihlerin güzelliğini kabul edecektir.¹²⁷

119 Corry, *Sayıların Kısa Tarihi*, 51.

120 Çitil, "Matematik ve Felsefe," 40.

121 Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 15.

122 Armand Abel, "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Mânâsı," *Bellekten XXIX*, (1965): 605-614.

123 Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 15-16.

124 Seyyid Hüseyin Nasr, "The Role of the Traditional Sciences in the Encounter of Religion and Science: An Oriental Perspective," *Religious Studies* sayı: 20(4) (1984): 519-549.

125 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 306.

126 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 56.

127 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 77-78.

Pythagoras da diğer Yunan filozofları gibi doğal düzenin varlığına inanmıştır. Bunu, düzenin kozmosun cevherinin doğası ile değil modelinin ne olduğu ile açıklamaya çalışmıştır. Pythagoras'a göre eşyanın formları matematiksel yapılar şeklinde olmuştur. Bu bakımdan eşyanın maddesini değil doğasını oluşturan matematiksel yapılarıdır. Kozmos matematiksel olarak anlaşılabilir, bunun için matematiğin hem nitel hem de nicel açıdan ve sembolik olarak görülmesi gerekmektedir. Pythagoras'a göre sayılar ve geometrik modeller birliğin ve onun yansıması olup nasılsa ondan hiç kopmayan bir sayısının veya geometrik noktanın yansımalarıdır.¹²⁸ Pythagoras'tan oldukça etkilenmiş olan İhvân'da bu düşünceler hâkimdir.

Öte yandan Pythagoras'ın matematiği salt nicelik olmaktan uzak sembolik ve nitel bir doğaya sahiptir. Doğal dünyanın düzenini anlamanın anahtarını elinde tutan ve kozmosu tam olarak kozmos ya da düzen yapan bir müziksel ahenktir. Platon için de müzik eğitimin önemli bir ayağını oluşturur. Onun için de matematik, müzik ve doğal düzen koparılamaz bir bağa sahiptir.¹²⁹

İhvân, Yaraticının, “Her biri bir felekte yüzerler”¹³⁰ ayeti ile belirttiği gibi onları sıraladığını, düzenlediğini ve tamamını her yönden çevreleyen bir tek feleğin içinde topladığını düşünmüştür. Çevreleyici yapıdaki felek; küre şeklinde, dairevi ve içi boştur. Yaraticı, âlemi küre olarak yaratmıştır. İhvân'a göre bu; üçgen, dörtgen, koni ve diğerlerinden oluşan şekillerin en üstünü, en geniş alanlısı, en hızlısı, afetlerden en korunaklısıdır.¹³¹

Tüm felekler dairesel feleklerden olsun, dış merkezli feleklerden olsun her biri kendine özgü merkezi etrafında dönmektedirler. Yıldızların hareketleri de böyledir. İhvân bu durumun Batlamyus'un kozmoloji kitabı olan *Almagest*'te zorunlu akli geometrik kanıtlarla açıklandığını ifade etmiştir. Bunlar küçüklük, büyüklük, yavaşlık, hızlilik ve bunların dışındaki gibi muhtelif şekillerdeki durumları bakımından bir kast edenin kastı, bir yapıcının yapıtı olduklarına işaret etmektedir.¹³²

İhvân, kozmoloji alanındaki görüşlerini desteklemek için sayılara ve sayı sembolizmine başvurmuştur. Örneğin Yaraticı, feleği 12 bölüme ayırmıştır. 12 sayısı sayıların en değerlisidir; çünkü ilk artık sayıdır.¹³³ Feleklerin sayısını da karekökü olan ilk sayıya uygun olması için dokuz olarak belirlemiştir. İlk mükemmel tek sayıya uygun olması için hareketli yıldızların sayısını yedi yapmıştır. Bu, yedinin ikisini güneş ve ay, ikisini uğurlu, ikisini uğursuz ve birini de uğurlu-uğursuz karışımı yapmıştır.¹³⁴ İhvân'ın düşüncesine göre Tanrı, yaratımını mutlaka sayılara ve onların ilişkilerine göre yapmıştır. Bu, düzen ve nizam için şarttır. Aksi halde yaratılanların suretinde bir uyumsuzluk olurdu, bu da muhtemelen kaotik bir duruma neden olurdu.

Sayı teorisini ve hesap yapmayı bildikten sonra evrenin tüm hadise ve hükümlerini bilmek İhvân'a göre bir gerekliliktir; çünkü sayının bilgisinden sonra kozmolojiden başka bilmeye dair başka bir konu yoktur onlar için. Böylece astronomiye geçiş sağlanmış olur; bu da hesap ve sayı ilminin bütün ilimlere girişini gös-

128 Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, 89.

129 Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, 89-90.

130 Yasin 36/40.

131 İhvân-ı Safâ, “İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında,” 169.

132 İhvân-ı Safâ, “Hareketlerin Cinslerinin Niceliği Hakkında” *İhvân-ı Safâ Risaleleri* Cilt 3 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014a), 272-274.

133 Bir sayının kendisinden küçük bölenlerinin toplamının sayının kendisinden fazla olduğu sayılardır.

134 İhvân-ı Safâ, “Nedenler ve Nedenlere Dair” *İhvân-ı Safâ Risâleleri* 3 içinde, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014a), 296.

terir.¹³⁵ İhvân, aritmetikten astronomiye geçişi bir zorunluluk olarak değerlendirmiştir. Bu, bilginin kendisini kullanıma zorlaması ya da öğrenen insanın diğer alanlara da geçmeyi arzulaması gibi anlaşılabilir. Bu, bilginin peşinde olan insan için makul bir durumdur.

Sonuç

Pythagorasçı ve Platoncu düşünürler için matematiği metafiziğe yakınlaştıran şeyin, matematiğin kesinliğinin olması ve soyut kavramlar üzerine kurulu olması olduğu söylenebilir. Gerek Thales, Pythagoras, Platon gerekse İhvân-ı Safâ'da matematiğe verilen önem, matematiğin sistemli düşüncenin temelini oluşturma gerçeği olduğu düşünülebilir. Düşünce tarihinde matematiğe verilen değer, onun düşünsel ilerlemeye zemin hazırlar nitelikte olmasıdır. Matematik yapmak beşerî bir etkinliktir. Matematiğin ortaya çıkışı gündelik ihtiyaçlara dayandırılmıştır; sonrasında soyut bir hal alarak entelektüel seviyeye çıkmıştır.

Nesneleri soyut olan matematik, İhvân'da bir uygulama alanı bulmuştur. Fakat onlar, tıpkı Platon'da olduğu gibi matematiğin soyut kısmına daha çok önem vermiştir. İhvân'ın, sayıları dini görüşlerinin temeli yapan Pythagorasçılar kadar tutucu bir sayı anlayışlarının olduğunu söyleyemeyiz. Onlar sayıların uyum, ahenk, oran kısımları ile ilgilenmişler ve felsefe yapmanın bir gereği olarak matematiğin öğrenilmesini savunmuşlardır. Fakat etkilendikleri mistik öğretiler zaman zaman yaptıkları felsefi faaliyetlerin önüne geçmiştir. Bu bakımdan genel olarak değerlendirildiğinde risalelerinde sayı mistisizmi ve sembolizmi görülür. Bir matematiksel nesne olarak sayı doğa ve metafizikle iç içedir; fakat topluluğun ilgisi yalnızca bir sayı mistisizmi olsaydı, öyle geliyor ki bunu sadece sayılarda bırakıp, diğer matematiksel ya da geometrik nesnelere değinmezlerdi. Bunun yanında geometrik şekiller, sayısal ilişkiler, ince hesaplama gerektiren açıklamalar üzerinde çokça durmazlardı.

Son olarak, içinde sayı geçen hemen hemen her konuya değinmeleri, bazı nesnelere geometrik yapıları ve ilişkileri delil olarak göstermeleri onları evrenin her yerinde matematiğin var olduğu genellemesine götürmüştür. Bu bakımdan İhvân-ı Safâ, gerek doğa bilimlerine gerekse teolojik meselelere bir temellendirme yapmak amacıyla düşüncenin ürünü olan matematik ve geometri nesnelere bir araç olarak kullanmıştır. Topluluğun bu nesnelere varlıklarına ve bilgimize konu olmalarına dair söylemleri onlarda bir matematik felsefesinin imkânının var olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Armand, Abel. "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Mânâsı," *Bellekten* XXIX, (1965): 605-614.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Aster, Ernest von. *Bilgi Teorisi ve Mantık*. Çeviren: Macit Gökberk, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Bakar, Osman. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Barker, Stephen F. *Matematik Felsefesi*. Çeviren: Yücel Dursun, İstanbul: İmge Kitabevi, 2003.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1985.
- Boer, Tjitze j. De. *İslam'da Felsefe Tarihi*. Çeviren: Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- Boyer, Carl Benjamin. *Matematiğin Tarihi*. Çeviren: Saadet Bağcacı, İstanbul: Doruk Yayınları, 2015.
- Bozkurt, Ömer. "İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri," *Kaygı* sayı: 18 (2012): 123-152.

135 İhvân-ı Safâ, "Nedenler ve Nedenlilere Dair," 281.

- Burton, David M. *Matematik Tarihi-Giriş*. Çeviren: Soner Durmuş, İstanbul: Nobel Yaşam, 2018.
- Connor, Steve. *Sayılarla Yaşamak*. Çeviren: İpek Kökeş ve Berkan Kirit, İstanbul: Doruk Yayınları, 2019.
- Cornford, Francis M. *Platon and Parmenides*. New York: The Liberal Arts Press, 1957.
- Corry, Leo. *Sayıların Kısa Tarihi*. Çeviren: Özlem Kesici, İstanbul: Doruk Yayınları, 2017.
- Çelik, Sara. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2010.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Çitil, Ahmet. "Matematik ve Felsefe," *Felsefelogos* sayı: 49 (2013): 23-52.
- Descartes, René. *Akılın Yönetimi İçin Kurallar*. Çeviren: Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Aded ile Mikdar*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri*. Çeviren Bülent Gözkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Gazali. *El-Munkizü Mine'd Dalal*. Çeviren Hilmi Güngör, Ankara: Maarif Basımevi, 1960.
- Goldstein, Rebecca. *Gödel'in Tamamlanmamışlık Kuramı*. Çeviren Sevcan Seçkin, İstanbul: Alfa Basım, 2015.
- Goldziher, İgnace. *Klasik Arap Literatürü*. Çeviren Azmi Yüksel ve Rahmi Er, Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Guthrie, William Keith C. *Yunan Felsefesi Tarihi 1*. Çeviren Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Gür, Bekir S. "Matematik Felsefesine Giriş" *Matematik Felsefesi* içinde, 9-55. Ankara: Kadim Yayınları, 2011.
- Gür, Bekir S. (Ed.). *Matematik Felsefesi*. Ankara: Kadim Yayınları, 2011.
- İhvân-ı Safâ. "Nedenler ve Nedenlilere Dair" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 3* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 281-312. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014."
- İhvân-ı Safâ. "Ahlâkın İslahı ve Nefisin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 1* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 161-171. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Akli Risâleler, Ruhsal Birikimler ve İlahi Taşırımların Anılması Hakkında" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 5* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 181-275. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- İhvân-ı Safâ. "Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 3* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 31-50. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Fihristü'r Resail" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 1* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 15-30. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 3* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 161-169. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "İlahi Yasanın Mahiyeti, Nübüvvetin Şartları ve Özelliklerinin Niceliği ve Sembollere Dair" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 4* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 97-114. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "İsagoci" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 1* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 269-279. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Kategoriler Üzerine" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 1* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 281-289. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Matematikle İlgili Risâleler Hakkında" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 5* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 13-83. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- İhvân-ı Safâ. "Mezhepler ve Dinlere Dair" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 3* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 327-428. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Musiki" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 1* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 129-160. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Ölümün ve Hayatın Hikmetine Dair" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 3* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 39-53. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 3* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 145-159. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Sayılar Hakkında" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 1* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 281-289. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Sihir, Büyü ve Göz Değmesinin Mahiyeti Hakkında" *İhvân-ı Safâ Risâleleri 4* içinde, Editör: Abdullah Kahraman, 213-319. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- J. Philip Davis and Reuben Hersh. *Tüm Yönleriyle Matematiksel Deneyim*. Çeviren: Soner Durmuş, Ankara: Nobel Yaşam, 2015.
- Kindî. "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" *Kindî: Felsefi Risâleler* içinde, Editör: Mahmut Kaya. İstanbul: temâşa #16 ● Aralık 2021

- bul: Klasik Yayınları, 2014.
- Koç, Yalçın. "Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması," *Felsefe Arkivi* sayı: 30 (1997): 49-54.
- Magee, Bryan. *Felsefenin Öyküsü*. Çeviren: Bahadır Sina Şeker, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Mohamed, Yasien. "The Cosmology of İkhwaâ al-Safâ, Miskawayh and al-İsfahânî," *İslamic Studie* 39, sayı: 4 (2000): 657-679.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. Çeviren: Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam'da Bilim ve Medeniyet*. Çeviren: Nabi Avcı, Kasım Turhan ve Ahmet Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Tabiat Düzeni ve Din*. Çeviren: Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Platon. *Devlet*. Çeviren: Veysel Ataman ve Cenk Saraçoğlu, İstanbul: BS Yayınları, 2005.
- Platon. *Sofist*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Platon. *Theaitetos*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Platon. *Timaios*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Plotinus. *Dokuzluklar*. Çeviren: Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Ronan, Colin A. *Bilim Tarihi-Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*. Çeviren: Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergün, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2003.
- Russell, Bertrant. *Batı Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- Scaaf, William L. "Kültürel Bir Birikim Olarak Matematik" *Matematiksel Düşünce* içinde, Editör: Cemal Yıldırım, 163-168. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Süt, Abdülnasır. *Basra ve Mutezile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Tez, Zeki. *Matematiğin Kültürel Tarihi*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Umay, Aysun. "Matematiksel Muhakeme Yeteneği," *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* sayı: 24 (2003): 234-243.
- Umay, Aysun. "Öteki Matematik," *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* sayı: 23 (2002): 275-281.
- Webwe, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Whitehead, Alfred N. *Düşüncelerin Serüvenleri*. Çeviren: Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.
- Yakıt, İsmail ve Nejdet Durak. *İslam'da Bilim Tarihi*. Isparta: Tuğra Matbaası, 2002.
- Yalçın, Şahabettin. "Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri," *Felsefe Dünyası* sayı: 37(I) (2003): 128-143.
- Yıldırım, Cemal. *Matematiksel Düşünme*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.

Ütopya İçinde Distopya: Herbert George Wells'in 'Zaman Makinesi'

Mahmut Avcı¹

ORCID: 0000-0003-2993-7473

Öz

Siyaset felsefesi içerisinde kendine yer bulan ütopyalar ve distopyalar, farklı dönemlerde bazı filozoflar tarafından çeşitli adlarla kaleme alınmışlardır. Filozofun yaşadığı dönemdeki siyasal ve sosyal durumlar onu arayışa iter ve geleceğe bakış açısı, ortaya koyacağı eserin içeriğini belirler. Ütopya adı altında yazılan eserler genellikle ideal bir toplum yapısı tasarlarlarken; distopyalar korku ütopyası anlamıyla karamsar bir toplum tablosu çizerler. H.G. Wells, ondokuzuncu yüzyılın sonu yirminci yüzyılın başında yaşamış İngiliz edebiyatçısı ve siyaset kuramcısıdır. Pek çok eser vermiş olan düşünür, ütopya ve distopya türünden eserler de yazmıştır. Yaşadığı dönemde pozitif ve deneysel bilime dönük çalışmaların popülerliği düşünürün eserlerine yansımış, bilimsel verilerle iç içe eserler yazmaya çaba göstermiştir. Bu makalede incelediğimiz eseri ise, dönemi açısından parlak bir buluş olan zaman makinesi ile gelecek zamana giden bir gezginin gittiği dönemdeki toplum yapısını işler. Darwinist ve bilimsel sosyalist görüşlerin etkisi ile eseri yazan Wells, bize ütopya içerisinde distopyayı göstermeye çalışır. Bu iç içelik, makalenin konusunu orjinal hale getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Ütopya, Distopya, H. G. Wells, Zaman Makinesi.

Distopia Within Utopia: Herbert George Wells' *Time Machine*

Abstract

Utopias and dystopias, which find their place in political philosophy, have been written by some philosophers under various names in different periods. The political and social situations of the philosopher's life push him to seek, and his perspective on the future determines the content of the work he will reveal. Works written under the name of utopia generally design an ideal social structure; dystopias paint a pessimistic picture of society in the sense of fear utopia. H.G. Wells was an English writer and political theorist who lived in the late nineteenth and early twentieth centuries. The thinker, who has produced many works, has also written works of utopia and dystopia. The popularity of positive and experimental science-oriented studies was reflected in the works of the thinker, and he made an effort to write works intertwined with scientific data. The work we examine in this article, on the other hand, deals with the social structure of a traveler going to the future with the time machine, which is a brilliant invention for its period. Wells, who wrote the work under the influence of Darwinist and scientific socialist views, tries to show us dystopia within utopia. This intertwining makes the subject of the article original.

Key Words: Philosophy, Utopia, Dystopia, H. G. Wells, The Time Machine.

1 Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. mahmut.avci@usak.edu.tr

Giriş

İnsan medeniyeti nasıl başladı ve nereye doğru evrilmektedir? İnsanlık gerçekten de bütün zaaflarını yenerek mutlu bir toplum oluşturabilir mi? Mutlu sonla biten filmlerdeki gibi mutluluğun sürekliliği söz konusu mudur? Bu sorulara verilecek cevaplar hiç şüphesiz hem geçmişe dair bilgimizi hem de geleceğe dair tasavvurumuzu etkileyecektir. Etkilenen bu tasavvur yazıya döküldüğünde insan hakkında iyi ya da kötü beklentilerimiz de ifade edilmiş olur. İşte ütopyalarda ve distopyalarda ortaya konulmaya çalışılan tasavvur da tam olarak bunlardan oluşur.

Ütopyalar, realist olandan hareketle idealist olana ulaşmanın ürünleridir. “Korku ütopyası” anlamına gelen distopya ise ideal bir toplum tasavvurunu değil, bozulmuş bir toplum tasavvurunu işler. En nihayetinde ‘olmayan bir yerdeki’ olaylar işlendiği için ‘distopyalar’ da –nazire bile olsa- ‘ütopya’yla bağlantılıdır. Kumar bu konuya şöyle dikkat çeker:

“Ütopyada düzen ihtiyacı ile özgürlük arzusu, geniş ölçekli merkezileşmiş örgütlenmenin avantajları ile yerel özerklik ve bireysel yaratıcılık talepleri arasında genellikle çatışma halindeki çekişmeyi içermektedir. Elbette ki ütopya imkânsız başarmak, bu çelişkileri aşmak ister. Böylece, mantıksal sonucuna ve son ucuna kadar şu ya da bu ilkeyi izlemenin bedelini ortaya çıkarır. Ütopyayı değerli kılan şeylerden biri de budur. Aslında başlıca öğretici faydalarından biri, modern toplumun ikilemlerini çözme girişimindeki bu idealizmi nedeniyle, ikilemleri çok canlı ve etkileyici bir biçimde betimlemesidir. Dahası kendi tarihi siyasi tartışmaya esaslı bir katkıdır. Çünkü ütopya, birbirine rakip ütopyalar üretmekle kalmıyor, vaat ettiği uzlaşmaya şiddetle meydan okuyan, diyalektik ve yine tek yanlı karşıtı olan karamsar antiütopyayı da ayağa kaldırıyor.”²

Ütopya türünden eserlerin felsefi, sosyolojik, psikolojik, tarihsel ve edebi değeri her zaman vardır. Bu bağlamda ütopyalar, kurgusal nitelikleri ile hem siyaset felsefesinde hem de edebiyatta önemli bir yere sahiptirler. Kurgu haddi zatında edebi yazıların en önemli unsurlarından biridir. Bir kurgunun düşünce ve yazı tarihinde yer edinebilmesi ise niteliği yüksek edebi bir yapıt olması ile mümkün hale gelebilir. Bu sebeple ütopya yazarları hem kurgusal olarak konuyu iyi işlemeli hem de edebi zevki üst noktaya taşımalıdır. Düşünce tarihine bakıldığında ütopya türünden eser vermiş filozof ve düşünürler, çağın şartları ile harmanlanmış bir kurgu oluşturmaya çaba göstermişler, dünya edebiyatının klasikleri kadar olmasa da felsefi ve edebi yazın içinde kendilerine bir yer bulabilmişlerdir.

İngiliz düşünür Thomas More (1478-1535) tarafından Latince “ou-topos (olmayan yer)” kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulan ütopya, hem kendisinden önce hem de kendisinden sonra yazılmış olan bu tarz eserleri havi bir isim haline gelmiştir. More, yalnızca “ütopya kelimesini icat etmedi, ütopya kavramının içeriğini de icat etti.” Bu yeni kavram “bir kısmı edebi bir form; daha önemli kısmı ise, insani ve toplumsal dönüşümün olanaklarına yönelik yeni ve geniş kapsamlı bir anlayışı”³ ifade ediyordu.

İdeal toplum tasavvuru, ütopyanın ana temasını oluşturur. Dolayısıyla ütopyalar, kontrollü bir toplum yaratma ve bunu ideal bir tasarım olarak gösterme üzerine kurgulanır. Bu kurgu ise geçmişten itibaren herhangi bir toplumda oluşmuş ve yer edinmiş siyasal ve sosyal düzenin iyi yanlarını alıp aksayan yönlerini düzeltme işlevini üstlenir. Ama bu kurgu sadece o toplum için değil sanki tüm insanlık içinmiş gibi sunulur. Doğal olarak düşünürün zihnindeki toplumsal yapı en mükemmel kurguyu içerdiği için her topluma örnek olmalıdır.

2 Krishan Kumar, *Ütopyacılık*, çev. Ali Somel. (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 84.

3 Krishan Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, çev. Ali Galip. (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2006), 46.

Ütopya tasarımları, reel yaşama alternatif bir toplum düzeninde insana ait bütün ilişkileri yeniden düzenleme iddiası taşırlar. Bu türden esere pek çok örnek gösterilebilir. Platon'un "Devlet"i, Farabi'nin "Medinet-ül Fazıla"sı, Thomas More'un "Ütopya"sı, Tommaso Campanella'nın "Güneş Ülkesi", Francis Bacon'un "Yeni Atlantis"i bu yazın türünün klasikleri arasındadır.

Distopya terimi ise John Stuart Mill tarafından "kötü bir yer" anlamında kullanılmıştır. O, bu terimle "hayal edilebilecek en kötü yönetimi veya durumu, kaosu, savaşı ve zorbalığı ve gerçekleşmesini dilerken çok dikkatli olunması gereken bir ütopya" olarak nitelemiştir.⁴

Distopya'ların özellikle modern dönemden itibaren çokça yazıldığı rahatlıkla tespit edilebilir. Bu da modern dönemin insan üzerindeki olumsuz etkilerini göstermesi bakımından önemlidir denilebilir. Tek tip insan kurgusu ise distopik romanların en önemli konusudur. Teknolojinin kötüye kullanımını neticesinde baskın yönetici güç tarafından insanların tek tipe zorlanması, farklılıklarının törpülenmesi, bunaltıcı bir tahakkümle kontrol dışı 'insani' olan hiçbir duruma yer verilmemesi, suç ve ceza mantığının sistemin kontrolünü kaybetmeme üzerine kurulu olması, izin dışı iletişimin hatta konuşma ve düşünmenin neredeyse imkansızlaştırılması distopyalar hakkında bir kanı için yeterlidir. Bu yazın türünde ise Yevgeni İvanoviç Zamyatin'in "Biz"i, Aldous Huxley'in "Cesur Yeni Dünya"sı, George Orwell'in "1984"ü distopya klasikleri arasındadır.

Ütopya umut aşılarken, distopyalar karamsarlık aşılır. Bu meyanda distopya yapıtlarının, ütopya-ları tersten taklitle geliştiği söylenebilir. Bilim ve teknik imkanlardaki gelişmeler ütopyalarda istenilen refah toplumunun temel dinamiği olurken, distopyalarda insanın tam kontrolü, özgürlük ve refahının baskılayıcısı olarak kurgulanır. Bezel, şöyle ifade eder: "Ütopya, bir çeşit yeryüzü cenneti önerirken, distopyalar akıllarında bir yerde gizli olan cenneti inşa etmeye çalışanların yarattığı cehennemi sergiler; ütopya mutluluk için uyum gereğini vurgularken, distopyalar uyum düzeni adına yol açılan korkuyu ve acıyı anlatırlar."⁵ Kurulması planlanan toplum tasarısına geçmiş ütopyalardan destek bulunabileceği gibi, çok farklı kurgularla da bu tasarı kurgulanabilir. Burada gözden kaçırılmaması gereken şey, insanoğlunun ütopya yazmaktan hiç vazgeçmemesidir.

Ütopya ve distopyalarda kurgulandığı şekliyle mi insanlık yol almaktadır? Yoksa ütöpic ve distopik mekanlar zaman treninin uğradığı birer istasyon mudur? Gelecekle bağlantılı olmasaydı yani sadece geçmişe ait nostaljik kurgular olsaydı ütopya ve distopyalar dikkat çeker miydi? Bu soruların zaman kavramını her yönüyle bu yazın türlerinin içine dahil ettikleri görülebilir.

Son iki asır içerisinde farklı dillerde eser kaleme alan düşünür ve edebi kişiliğe haiz kimseler, özellikle bilim ve teknikle harmanlanmış kurgularla, ütopya türünden sayısız eseri yazın dünyasına kazandırmışlardır. 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında yaşamış ve ütopya türünden pek çok eser yazmış olan İngiliz düşünür Herbert George Wells (1866-1946) de bu kimselerin önemlilerindendir. Bu makalede biz, Wells'in bu türden yazdığı ilk eserlerden olan "Zaman Makinesi"ni⁶ (1895) ele alacağız.

4 Michael S. Roth, *Trauma: A Dystopia of The Spirit* (New York: Berghahn Books, 2005), 230.

5 Nail Bezel, "Ütopyalarda ve Karşı Ütopyalarda Aklın ve İnsanın Durumu ve Kapsamı," *Varlık Dergisi* 1026 (3), (1993): 17.

6 Eserin İngilizce metni 1895 yılında son haliyle William Heinemann tarafından basılmış ve çevirileri de bu metin üstünden yapılmaktadır. Biz, çevirisi Celal Üster tarafından yapılan ve Türkiye İş Bankası kültür yayınları tarafından Ekim 2017 tarihli basımını esas alarak incelememizi yaptık.

1. 'Zaman Makinesi'nin Ana Teması

Herbert George Wells, bilim eğitimi almış ve bilimsel faaliyetlere meraklı, akademik uyumu olmayıp kendine has yazma ve çalışma metodu ile gazetecilik ve yazarlık da yapmış bir düşünürdür. Bilimsel sosyalizm düşüncesine açıkça bağlı olduğunu söyleyen ve bunu da eserlerinde okuyucuya hissettiren Wells, sahip olduğu bu özellikleri yazmış olduğu eserlere yansıtmıştır. Ütopya türünden yazdığı eserlerinde hemen hemen bu çizgiden hiç ayrılmaz. Onun bilim kurgu içerikli ütopyaları da kendisinden sonraki bilim kurgu romanlarına etki etmiş ve bazı sinema filmlerine⁷ konu olmuştur.

Kategorik olarak zamanın dışında kalan “ne bir birey, ne bir toplum ne de bir varoluş tarzı söz konusudur.”⁸ Bilimin sağladığı verilerle çoğunlukla gelecek zamanda oluşturulan bir kurgu, kurgulayan yazarın ulaşmak istediği sonuç bakımından ütopya ya da distopya olabilir. Wells'in “Zaman Makinesi” adlı eseri de fikir bakımından ilginç bir bilimsel kurgu ile karşımıza çıkar ve pek çok kişiyi cezp eder. “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.”⁹ cümlesini geçmişte olmuş ve gelecek zamanda olacak şeyleri bilmek gibi bir düşünce ile birleştiren, Wells'in her insanı celp edecek bir zaman makinesi tasavvur etmesi dikkat çekici hale gelir. Kim böyle bir makine ile yolculuk yapıp pek çok şeyi yakinen bilmek istemez ki?

19. Yüzyılın sonlarında iyice gelişen buhar gücü teknolojisi Wells'in zihnini çağlar ötesindeki zaman ve mekanlara taşımıştı. Buharlı makinelerin İngiliz bilim adamlarının katkılarıyla sanayi ve ulaşımda yaygın kullanıma sahip olması, doğal olarak, o dönemde gözlerini hayata açmış ve bu makinelerin etki gücüyle heyecanlanmış Wells'i de etkilemiştir. Sanayi devrimindeki bilimsel gelişmelerin insan özgürleşmesine katkısı olsa da beklenen sonuçları vermediğine yönelik değerlendirmeler, Wells'in bazı kurgularında distopyaya dönüşmüştür.

İçinde bulunduğu dünyayı anlamlandırmak isteyen insan, “olayları, olguları ve durumları geniş bir perspektiften açıklama ve değerlendirme faaliyetine”¹⁰ girer. Bunu da zamanın evrelerine yaymaya çalışır. Gelecek zaman ise “insanın aktif ve özgür olduğu bir zaman boyutu olarak”¹¹ karşımıza çıkar. Pek çok icadın birbiriyle yarıştığı bir dönemde zaman makinesini icat etmeyi düşünmek yaratıcı bir fikirdir. Bu makine var olan zamanda yer değiştirmeyi değil geçmiş ve gelecek zamanlar arası yolculuğu başarmak ister. Gelecek temalı olduğu için ve o geleceğin de kaç nesil sonra gerçekleşeceği belli olmadığından bilimkurgu içerikli ütopya/distopyalar, okuyucuları birkaç nesil takip ettirecek bir başarı yakalarsa başarılı olur. Zaman makinesi de böyle bir fikri kurguya ve başarıya sahiptir. Burada şu soru akla gelebilir: Ütopya ya da distopya zaman makinesinin kendisi midir yoksa onun vardığı yerlerde şahit olunacağı düşünülen şeyler midir?

Çağdaş bilimkurgunun babası sayılan H.G. Wells, ‘Zaman Makinesi’ eseri ile hayal gücünü zorlayan zamanlara yolculuk yapmayı göstermek istemiştir. Mattelart, “hem ütöpik hem de distöpik öğeler barındıran” zaman makinesi ile ilgili değerlendirme yaparken eserdeki ilerlemeci teknoloji vurgusunu şöyle ifade eder: “H. G. Wells teknik ilerlemeyi insanları özgürleştiren kullanımlara doğru yeniden yönlendirme olanağına ina-

7 Bkz. “Dünyalar Savaşı”, “Görünmez Adam”.

8 Arslan Topakkaya, “Eski Türkler’de Zaman,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 15 (Haziran 2021): 17.

9 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), I, 980a-21.

10 Serdar Saygılı ve diğerleri., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Felsefenin Değeri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 36.

11 Arslan Topakkaya, *Felsefe Din ve Kültürde Zaman* (Ankara: Say Yayınları, 2017), 242.

nır.”¹² Fakat ilerleyen teknoloji her daim insanın hayrına mıdır? Bu soruya olumlu cevap Wells’in bu eserinde pek karşılık bulmaz. O, zaman yolculuğu hayalinin okuyucunun zihninde oluşturduğu ortamdan istifade ederek ilerleyen dönemlerde dönüşeceğine inandığı yaşam biçimlerinin sorgulamasını bu eserle başarmak ister.

2. ‘Zaman Makinesi’nin Teorik Temeli

Wells, aslında zaman makinesi fikrinin temellerini ilk defa ‘Kronik Argonautlar’ adlı kitabında işlemiştir; ama çok fazla detay vermemiştir. Bu kitapta sadece basit bir mekanizma ile zaman bakımından da çok fazla uzağa gitmeden geometrik temelli bir kavrayışın bu iş nasıl deruhte edebileceğinin ipuçları veriliyordu. Kısaca söylemek gerekirse; geometride boyutlarla ilgili olarak uzunluk, genişlik ve derinlikten başka süreklilik boyutu olarak zamanı kabul eden Wells, üç boyutun şimdiki zamanla ilgili olduğunu dördüncü boyutun ise geçmiş ve geleceği birleştiren böylece insana hareket kabiliyeti veren boyut olabileceği fikrini esas alıyordu. (O zamanın şartları içerisinde tartışılabilir bir konunun bugün nasıl anlaşılacağı bizim konumuz dışında kalmaktadır.) Wells bu ön kabulden sonra şöyle diyordu: “Otuz yıl aralıksız süren emek, sonra madde, biçim ve yaşamın gizli şeylerinin arasındaki en derin düşünce ve zamanda yolculuk eden gemim Kronik Argo, işte böylece artık kendi zamanıma ulaşınca kadar yıllar arasında seyahat ederek kendi çağıma gidebiliyorum.”¹³ Yani, bulunduğu çağdan bunalmış bir düşünürün ideal çağ ve yaşam arama düşüncesi -ki kendini ister geçmiş ister gelecekte var olduğunu düşündüğü ideal çağa ait hissediyor- onu zaman makinesi tasarlamaya itmiştir denilebilir.

Yukarıda değinildiği eserin devamı olarak ‘Zaman Makinesi’ eseri de teorik temel olarak kendisini geometrik boyutlar üzerine konular. Eserin başkahramanı olan zaman gezgini, bilimsel ve entelektüel tartışma yaptığı arkadaşlarına¹⁴ zaman makinesini göstermeden önce onları zamanın uzayın bir boyutu olduğu fikrini kabule zorlar. Zamanda hareketi “İçinde bulunduğumuz andan her zaman uzaklaşıyoruz. Maddi olmayan, hiçbir boyutu bulunmayan zihinsel varoluşlarımız, doğumumuzdan ölümümüze kadar, değişmeyen bir hızla zaman boyutundan geçiyor.”¹⁵ sözleriyle anlatmaya çalışan zaman gezgini, büyük buluşunun özünü böylece özetlemeye çalışır. Yine o, zamanda hareketin mekânda hareket gibi ileri ve geri olabileceğini aktarmaya çalışır.

Zaman gezgininin anlattıklarına şüphe ile yaklaşan ve anlamak için sorular soran dinleyiciler ondan elle tutulur, gözle görülür bir kanıt isterler. Zaman gezgini, onlara zaman makinesinin çalışan küçük bir prototipini¹⁶ getirir ve bir masa etrafında gözlerinin önünde test eder. Makine hareket ettirilince gözden kaybolur ve izleyiciler hayrete düşer. Zaman gezgini tam bu noktada prototipin büyük halini laboratuvarında birkaç güne tamamlayacağını ve zamanda seyahate çıkacağını söyler; dinleyicileri laboratuvara götürüp tamamlanmamış makineyi gösterir ama çok da inandıramaz. Gezginin makineyi test etmiş olarak bir hafta sonra aynı mekânda buluşma sözüyle toplantı sonlanır. Bir hafta sonra sözleşilen vakitte misafirler zaman gezgininin evinde

12 Armand Mattelart, *Gezegensel Ütopya Tarihi*, çev. Şule Çiltaş. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 197.

13 Herbert George Wells, *Kronik Argonautlar*, çev. Kübra Kavasçınay. (İstanbul: Laputa Kitap, 2020), 31.

14 Bu karakterler en başta ve sonradan farklılıklar göstermekte. Bunlar: Doktor, Psikolog, Yayın Yönetmeni, Gazeteci, İl Başkanı, Genç adam vb.

15 Herbert George Wells, *Zaman Makinesi*, çev. Celal Üster. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 6-7.

16 Parlak madeni bir içinde fildişi ve saydam bir kristalimsi madde olan, küçük kumanda kolları ve selesi olan, küçük bir masa saatinden biraz büyükçe bir maket.

toplanır ve onu beklerler. Nihayet gezgin yorgun, argın bir halde eve gelir. Kendini toparlayıp karnını doyurduktan sonra başardığı zaman yolculuğunu anlatmaya koyulur. Bu anlatımda dikkate değer ilk şey, gezginin aynı gün içerisinde -yaklaşık on saatlik bir dilimde- bütün zaman yolculuklarını tamamlamış olmasıdır.¹⁷ Burada yolculuk aynı gün bile olsa gün içerisinde yayıldığı için bazı itirazlar akla gelebilir: Zamanda ileri gidildikten sonra geri dönüş neden ilk başlanılan 'an'a denk gelmez? Zaman yolculuğu, bulunulan zamandan ani bir sıçrama hareketi ile başlayıp çağları aşıyorsa bu hareket yatay yayılma özelliğinden uzak olmalı değil midir? Yani sıçrama dikey olmak zorunda değil midir? Zaman yolculuğunda zaman kaybetmek paradoks mudur? Bu tip sorulara eserde cevap verilmemesi eksiklik olarak karşımızda durur.

Wells araştırmaları uzmanı Parrinder'e göre "Zaman Makinesi' her şeyden önce Darwinci görüşten hareketle oluşturulan eşsiz bir gelecek yorumudur." Bunun yanında zamanda biraz ileri gitmek bile hem "kişinin kendi ölümüne gitmesi" hem de "zaman makinesinin de kendi ölümüne gitmesi"dir. Wells bu kitapla insanlıkla beraber "kendi ölümünün ötesine geçmeyi" göstermeye çalışıyordu. Yine ona göre 'Zaman Makinesi', "ütopya rüyasını madara etmekle birlikte, ütopyaı öldürmeyen"¹⁸ bir eserdir. Daha sonraki dönemlerde Wells, başka ütopya da kaleme alacaktır.

3. 'Zaman Makinesi'nde Ütopya

Önce makine ile yaptığı yolculuğun nasıllığını daha sonra da yolculuktaki hislerini anlatmakla işe başlayan zaman gezgininin bilim tasavvuru, evrim anlayışı ve toplum yapısı hakkındaki düşünceleri birbiriyle birleşince ortaya oldukça farklı bir anlatı çıkar. Zamanda yolculuk, farklı zamanlarda olsa da mekân bakımından çeşitli değişikliklerle beraber ilk bulunulan mekânda- eserde İngiltere- geçer.

Zamanda yolculuk, makinenin selesine oturup 'hareket kolu'na dokunmakla başlar. Makine önce ani bir sıçrayışla bulunduğu mekândan gökyüzünün bir noktasına ulaşır; yavaştan hızlıya olacak şekilde gezgine önce günleri, ayları, yılları sonra binlerce asırlık zamanı aşırır ve "sekiz yüz iki bin yedi yüz bir" senesine götürür. Yolculuk esnasında bedensel ve ruhsal bazı hisler, korkular ve heyecanlar gezgini etkilese de, ileriye doğru yapılan bir gezide durmayı bilmek ve buna karar vermek onun için en önemli anı oluşturur. Ortaya çıkan tarih de 'durma kolu'na dokunuşun sonucudur.¹⁹ Böylece Wells, daha ne kadar ileri gidebiliriz sorusu konusunda okuyucuyu afakî bir rakamla hayrete düşürmek ister.

Trafikte kaza yapan araçtan sağ kurtulan ama şok geçirmiş biri gibi, zaman gezgini de makineden düşer düşmez epey bir müddet olanı biteni anlamadan çevresini izler. Gözüne ilk çarpan şey 'sfenks'e benzeyen büyük beyaz bir bina, büyük geniş binalar topluluğu ve çevresindeki doğal güzellikler olmuştur. Deli cesareti olduğunu düşündüğü yolculukla ilgili zihni şu sorgulamalarla eski haline döner: "İnsanlığın başına neler gelmişti? Ya zulüm ortak bir tutku olmuşsa? Ya bu arada ırk gelişip insanlığını kaybetmiş ve insanlık dışı, merhametsiz ve karşı konulamaz derecede güçlü bir yaratık haline gelmişse? Ben eski dünyanın bir vahşi hayvanı gibi algılanabilirdim, hem de halk tarafından en korkuncu, en iğrenci diye bilineni; vakit kaybetmeden

17 Wells, *Zaman Makinesi*, 9-19.

18 Patrick Parrinder, "The Time Machine: HG Wells's Journey through Death," *The Wellsian: The Journal of the HG Wells Society* 4, (1981): 15-23.

19 Wells, *Zaman Makinesi*, 20-23.

katledilecek mundar bir mahluk olarak.”²⁰ Bu ifadeler trafik kazası sonrası kötü duygular olarak okunabileceği gibi, Wells’in ütopyasını distopyaya çevirecek ilk fikirleri de içinde barındırmaktadır.

Zaman gezgini bu uzak gelecekte önce ‘altın çağ’ denilebilecek bir durumla karşılaşır.²¹ İlk olarak kendisine doğru yaklaşmakta olan insanlar²² ve kıyafetleri dikkat çeker. Boyları yaklaşık bir metre yirmi santim civarında, parlak yüzlü, saçları tek düze, neşeli, akıcı bir dil konuşan bu ‘insancıklar’ın üzerinde basit birer cübbe gibi görülen elbiseleri vardır. İlk iletişimleri gezginde bir hayal kırıklığı yaratır; çünkü bu insanların tavırları çok basittir. ‘İlerlemeci evrimci’ bir fikre sahip olan gezgin bu durumu şöyle ifade eder:

“Birdenbire aklıma bir soru takılmıştı: Bu yaratıklar akılsız mıydı? Bu fikir beni nasıl çarptı bilemesiniz. Malumunuz her zaman, ‘sekiz yüz iki bin küsur yılı’ insanların bilgi, sanat, her şeyde bizden inanılmaz derecede ileride olacaklarını öngörüldüm. Sonra bir tanesi aniden, bizim beş yaşındaki çocuklarımızın zekâ düzeyinde olduğunu gösteren bir soru sordu; ben bir yıldırımın içinde güneşten mi gelmişim! Kıyafetleri, ince narin uzuvları ve kırılğan yüz hatları üzerine daha önce muallakta bırakmış olduğum hükmümü serbest kıldı bu. Zihnime bir hayal kırıklığı aktı hızla. Bir an için ‘Zaman Makinesi’ni yok yere kurmuş olduğumu hissettim.”²³

Bu insanlar, gezgini yaşadıkları yere götürürler, o da etrafı ve insanları inceler. Gezginin ilk gözlemleri şunlardır: ‘viran olmuş ihtişam’ içinde su kenarına yayılmış bahçeler ve çok değişik bitkiler, büyük ama bakımsız binalar, tamamen vejetaryen bir beslenme, neredeyse cinsiyetleri fark edilmeyen, soyut sözcüklere sahip olmadan konuşan ve topluca yaşayan tek tip insan modeli vs.²⁴

Birkaç günlük gözlemden sonra zaman gezgini, bu zaman dilimi ile ilgili yargılarda bulunmaya başlar. Wells’in insana ve topluma ait görüşlerinin temel dinamikleri başkahramanın bu yargılarında bulunabilir. Onun gözlemlerine göre, ‘komünizm’ benzeri toplu yaşam yerleri aile kurumunu ortadan kaldırmıştır. Hiçbir yerde sahiplik bildiren ‘çit’ler yoktur. Görünürdeki refah, onları çalışmaktan uzaklaştırmıştır çünkü çocukları için gelecek kaygısı taşımıyorlardır. Yine ‘ilerlemeci evrimci’ düşüncesine göre, insanların zamanla doğanın tüm dengesini bütün canlılar lehine düzenlediği fikri apaçıktır. Zararlı hiçbir bitki ve hayvan yoktur. Önleyici tıp amacına erişmiş hastalıkları bitirmiştir. Sınıfsal ve ekonomik hiçbir mücadele kalmamıştır. Nüfus artışı azaldığı için buna bağlı sorunlar da ortadan kalkmıştır. Mağazalar, reklamlar, trafik ve bütün gürültü kaybolmuştur. Adeta bir cennet hali yaşanıyor. Evrim kanunları gereği gelişim için gerekli olan zıtlıklar ortadan kalkmış, doğa fethedilmiş ve dinginlik hâkim olmuştur. Güç, zayıflık gibi görünmektedir. Sanki insanlık son demlerini yaşamaktadır.²⁵

Gezgin, yukarıdaki tespitleri gün batımına doğru yaparken ani bir aydınlanma ile bazı sorulara cevap bulmaya çalışır: Yukarıda anlatılanlar aydınlıkta ve yer üstündeki yaşama yani göz önünde olana aittir. Ya karanlıkta ve göz önünde olmayan yerlerde yaşam nasıldır? Kanalizasyon şebekesi var mıdır? Yaşlı ve düşkün insan olmayan bu yaşamda ölüm nasıldır ve mezarlık var mıdır? Kullandıkları araçları ve giysileri üretecek bir fabrikaları, satın alacak dükkanları olmadığına göre bunlar nereden gelmektedir?

20 Wells, *Zaman Makinesi*, 24.

21 Eserde geçen bu tarifler daha önceki ütopyalarla benzerlik taşımaktadır. Bkz. Mahmut Avcı, “Tommaso Campanella ve Thomas More’un Ütopyalarının Karşılaştırılması” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, 2006), 74 vd.

22 Eserde iki tip insan karşımıza çıkacak: Yer üstünde Eloi’ler, yer altında Morlock’lar.

23 Wells, *Zaman Makinesi*, 27.

24 Wells, *Zaman Makinesi*, 28-32.

25 Wells, *Zaman Makinesi*, 32-36.

Bu noktada Wells, önceki ütopyalara atıfta bulunur: “Okumuş olduğum bazı ütopya ve gelecek zaman kurgularında binalar, sosyal düzenlemeler ve buna benzer şeyler hakkında geniş ayrıntılar veriliyor. Ne var ki, tüm dünya tek kişinin hayal gücüyle sınırlı olduğunda böyle ayrıntıları elde etmek kolay iken, benim burada bulduğuma benzer gerçeklerin ortasına düşmüş bir gezgin için büsbütün erişilmezdir.”²⁶ Bize göre bu söylem, önceki ütopyaları yüceltmek için de söylenmiş olabilir; kendi ütopyasının zorluğunu ortaya koymak için de. En nihayetinde yazılan bir eserdeki tasvirler, ne kadar çok olursa olsun, yazarın zihnindeki kavramlarla sınırlıdır. Yazarın benzer yapıtlardan farklı bir şeyler söylemesi de ütopya türü eserlerde epey hayal gücü gerektirir. Çünkü geleceği tahmin etmenin çok zor olduğu kabul edilmelidir.

4. 'Zaman Makinesi'nde Distopya

Wells'in 'sekiz yüz iki bin yedi yüz bir'de bulunduğu ütopya, başkahramanın zaman makinesini tekrar görmek istemesiyle distopyaya dönüşür. Gezgin, zihnine takılan sorularla boğuşurken zaman makinesini merak eder. Fakat onun bulunduğu yerden sürüklenerek sfenksin içine taşındığı öğrenir. Onu oradan çıkarmak için çok uğraşsa da başaramaz ama 'kim yapmış olabilir?' sorusu onu karanlığın ve yer altının gizemine götürür. Merak ve gözlemi iki tür insan fikrini zihninde uyandırır.

Yer üstünde yaşayan Eloi'ler gündüz ne kadar güvende iseler gece de o kadar güvensiz ve korku içindeydiler. Bu sebeple iyi aydınlatılmış yerlerde topluca yatıyorlar ve asla karanlıkta dışarı çıkmıyorlardır. Bunun sebebini tuhaf görünüşlü yaratıkları gördüğünde anlar ve şöyle diyecektir: “İnsan tek bir tür olarak kalmamış, iki ayrı hayvana ayrılmıştı: Benim zarif 'Yukarı Dünya' çocuklarım neslimizin tek torunları değildiler, önümde şimşek gibi çakan, gecelerin bu rengi ağarmış, iğrenç hayvanı da tüm çağların vârisiydi.”²⁷ Bu yaratık dediği şeyler, insanın yer altında yaşayan türü olan Morlock'lardır.

Morlock'lar, insan-örümcek tırmanışına sahip, lemur görünümlü, kırmızı gözlü, sarı saçlı, soluk benizli, hızlı ama çarpık vücutlu, kuyularla indikleri yer altında havalandırma ile yaşayan, üretim işini üstlenmiş, Eloi'lerle beslenen (insan yiyen etcil) ve dilleri yukarıdakilerden farklı bir türdür. Gezgin, bunların yaşadığı yeri görmek için kuyulardan birinden aşağı iner. Kibrit marifetiyle çevreyi gözlemlemeye ve bilgi edinmeye çalışır. Havalandırma makinelerinin aşırı gürültüsü, nemli zeminler, pis kokular ve gittikçe daha fazla yaklaşım taciz eden Morlock'lar gezginde yukarı çıkma hissi oluşturur ve kaçmaya başlar. Neredeyse yakalanacaktır ama kibritler sayesinde kurtulur. Gün ışığına çıkınca iki tür arasında karşılaştırma yapar.²⁸

Wells, burada kendi döneminin sosyal yapı eleştirisi ile durumu açıklamaya çalışır. Zaten ütopya ya da distopyaların yazılış amaçlarından biri de budur. O, karşılaştırmaya önce ekonomi temelli yaklaşır. Ona göre bu iki tür arasındaki fark seyahatten önce yaşadığı dönemdeki toplumsal koşulların bir benzeri ve sonucu gibidir. Zenginler ve yoksul emekçi kesimlerin yaşamı da aydınlık ve refah ile karanlık ve kötü şartla çalışma ve yaşama arasındaki farktan oluşmaktadır. O, bu durumu tam olarak şöyle ifade eder:

“Zenginlerle fakirler arasında büyümekte olan uçurum, bir sınıfla öteki arasındaki alışverişi sağlayan, türümüzün sosyal tabakalara göre bölünmesini geciktiren sınıflar arası evlilikleri daha da seyrekleştirecek. Böylece, sonunda yerin üstünde, zevk, konfor ve güzellik yaşayan 'sahip-olanlar' ile yerin altında, sürekli bir biçimde

²⁶ Wells, *Zaman Makinesi*, 45.

²⁷ Wells, *Zaman Makinesi*, 52.

²⁸ Wells, *Zaman Makinesi*, 53-60.

işlerinin koşullarına uyum sağlamakta olan işçiler, yani 'sahip-olmayanlar' kalacak. Yerin altına indiklerinde, mağaralarının havalandırılması için kuşkusuz azımsanmayacak miktarda kira ödemek zorunda kalacaklar ve reddederlerse eğer, açlıktan sürünecek ya da borçlarının batağında boğulacaklar. Sefil ve asi mizaçta olanlar ölecek; nihayet o sabit denge sağlanınca, geride kalanlar yeraltı yaşamlarının koşullarına, 'Yukarı Dünyalı'ların kendi koşullarına uyum sağlayacağı kadar uyacak ve kendilerine göre mutlu olacaklar. Bunu düşününce bir türün biblomsu güzelliği; öbürünün de soluk beyaz rengi bütün bunların doğal bir sonucuymuş gibi geldi bana."²⁹

Wells, bu ekonomik açıklamaları dayanak yaparak ütopyasını distopyaya çeviren insana dair genellemelere ulaşır:

"Hayalini kurmuş olduğum, insanlığın büyük zaferi aklımda farklı bir şekil aldı. Ahlâk eğitiminde ve genel işbirliğinde benim düşündüğüm gibi bir zafer kazanılmamıştı. Bunun yerine, mükemmelleştirilmiş bir bilimle donanmış gerçek bir aristokrasi ve mantıklı sonuçlar için çalışan bugünün sanayi düzenini gördüm. Zaferi, yalnızca doğanın üzerinde bir zafer olmamış, hem doğayı hem de insan yoldaşlarını yenilgiye uğratmıştı."³⁰

Hem ekonomi temelli açıklamaları hem de eşitsizlik üzerinden yaptığı vurgular, Wells'in dünya görüşü hakkında yeteri kadar bilgi vermektedir. Sosyalist temelli bu düşüncelerdeki karamsarlık, okuyucuda gelecekteki insana dair kötümserlik duygusunu uyandırmaktadır.

Yeniden zaman makinesini düşünen gezgin, onu sfenks'ten kurtaracak malzeme arayışına yönelir ve malzemeyi uzakta gördüğü 'yeşil porselen sarayı'nda bulmayı umar. Tüm bu yolculuklarda boğulmaktan son anda kurtardığı ve arkadaşlık yaptığı 'Weena' vardır. Oraya vardığında oranın eski çağlara ait bir müze olduğunu görür. Sanki günümüzde farklı yapılarda sergilenen bütün dinsel, bilimsel ve sanatsal kültür öğeleri tek bir yerde toplanmış ve muhafaza edilmiştir. Ancak müzeye ilgi de yok olmuştur. Kendinden bir şeyler bulmak gezgini mutlu etse de orada işine yarayacak kibrit, kafur ve silah olarak kullanabileceği demir bir makine kolundan başka bir şey bulamaz. Tekrar sfenks'e doğru yol alırken karanlık çöker. Karanlık Morlock'ları beraberinde getirir. Bu kez tehlike çok daha fazladır. Ateş yakıp kafurları tutuşturarak tehlikeyi bertaraf etmek istediği sırada Weena'yı kaybeder. Yine üzerine saldıran bu insansı yaratıklardan kurtulmak için demir kolu kullanır ve içinde bulunduğu ormanı yakar. Bütün bu dehşet sahneleri onda tiksinti uyandırır ve makineyi tekrar geri alma ve buradan uzaklaşma hissini hızlandırır.³¹

Gezgin, Eloi'lerin arasına dönünce tekrardan karşılaştırmacı düşüncelere dalar. Yine Wells, başkahramanı yoluyla sosyalist ve evrimci görüşlerini ön plana çıkaran değerlendirmelere başlar:

"İnsan zekâsı hayalinin ne kadar kısa sürmüş olduğunu düşünmek beni üzdü çünkü intihar etmişti. İstikrarlı bir biçimde kendini rahatlık ve kolaylığa, parolası güvenlik ve süreklilik olan dengeli bir topluma ayarlamış, tüm beklentilerini gerçekleştirmiş, sonunda da bu hale gelmişti. Bir defa, yaşam ve mülkiyet neredeyse mutlak bir güvenliğe ulaşmış olmalıydı. Zengin varlık ve konforundan, emekçi ise yaşam ve işinden emin kılınmıştı. Şüphesiz oradaki o kusursuz dünyada çözülmemiş hiçbir işsizlik problemi, hiçbir toplumsal sorun kalmamış ve bunu büyük bir sessizlik izlemişti. Zihinsel çok yönlülüğün değişim, tehlike ve belanın telafisi oluşu, gözden kaçırdığımız bir doğa yasasıdır. Çevresiyle kusursuz bir ahenk içinde yaşayan bir hayvan, mükemmel bir mekanizmadır. Alışkanlık ve içgüdü çaresiz kalmadıkça doğa zekâyâ asla başvuramaz. Değişimin ve değişime gereksinimin olmadığı yerde akıl da yoktur. Yalnızca çok çeşitli ihtiyaçları ve tehlikeleri karşılamak zorunda olan hayvanlar zekâdan paylarını alırlar. İşte, benim gördüğüm, Yukarı Dünya insanının o dermansız şirinliğe, Yeraltı Dünyası'nın da yalnızca mekanik endüstriye doğru sürüklenmiş olduğuydu. Ama o mükemmel devlette mekanik kusursuzluk için bile eksik olan tek şey vardı: mutlak istikrar. Belli ki, zaman geçtikçe Yeraltı Dünyası'nın beslenme düzeni, her nasıl yürütülmüş idiyse, bozulmuştu. Birkaç bin yıl boyunca uzak tutulmuş olan İhtiyaç Ana geri geldi ve işine aşağıda başladı. Ne kadar kusursuz olursa olsun, yine de biraz düşünülmüş dış dünya

29 Wells, *Zaman Makinesi*, 54-55.

30 Wells, *Zaman Makinesi*, 55.

31 Wells, *Zaman Makinesi*, 62-83.

alışkanlıklarına ihtiyaç duyan makineyle içli dışlı olarak Yeraltı Dünyası, büyük olasılıkla elinde, diğer insani özelliklerden olmasa da, yukarıdakinden daha fazla inisiyatif bulunduruyordu. Ve diğer yiyecekleri tükenince eski alışkanlıklarının o ana kadar yasaklamış olduğu şeye yöneldiler.”³²

Nihayetinde sfenks'in yanına gider ve açılmış bir kapının içinden zaman makinesini görür. Morlock'ların kendisine tuzak kurduğunu fark etse de önemsemez. Küçük bir mücadeleden sonra zaman makinesiyle 'sekiz yüz iki bin yedi yüz bir' senesinden ayrılır ve daha uzak yıllara seyahat eder. Artık neredeyse dünyanın sonuna gelmiştir. Güneş doğup batmamakta, ay gözükmemekte, gökyüzü maviliğini kaybetmiş ve dünyaya 'alacakaranlık' çökmüştür. İnsan nesli tükenmiş sadece birkaç kabuklu yaratık kalmıştır. En sonunda otuz milyon yıl sonraya kadar yolculuğu devam ettirir ve dünyanın ve canlılığın çöküş ahvalini anlatır. Gezgin, bu halden hiç de mutlu değildir ve cesaretini toplayıp zaman makinesi ile kendi zamanına ve yaşadığı yere geri döner.³³

Dinleyicilerin meraklı ve şaşkın bakışlarının hiç eksilmediği bu gelecek tasavvurunun anlatıldığı ütöpik ve distöpik mekanlarla ilgili kanıt olarak Weena'nın cebine koyduğu beyaz kurumuş çiçekler vardır. Wells, diğer ütopya/distopya kitaplarında olduğu gibi okuyucuları inanıp inanmamakta serbest bırakır ve şunları söyler: “Bir 'Zaman Makinesi'ni gerçekten yaptım mı, yoksa yalnızca modeli mi bu? Ya da her şey yalnızca rüya mı? Hayatın bir rüya olduğunu söylerler, hatta berbat bir rüya; ama iyi gelmeyecek bir rüyaya daha dayanmam.” Sonra konuklarını makineye götürür ve onun gerçek olduğunu söyleyerek hikayesini tasdikler. Ertesi gün zaman gezgini, bir fotoğraf makinesi ve sırt çantasıyla tekrar yolculuğa koyulur ama bir daha geri dönmez.³⁴

Wells, hikâyeyi şöyle tamamlar: “Zaman gezgininin insanlığın gelişimine hiç de iyimser bir gözle bakmadığını ve durmadan büyüyen uygarlığı önünde sonunda yaratıcılarının üstüne yıkılıp onları yok edecek bir ahmaklık yığını olarak gördüğünü biliyorum. Madem böyle, o zaman böyle yaşamaktan başka çaremiz yok. Ama gelecek benim için hala kapkaranlık ve boş.”³⁵ Dönem eleştirisini umutsuz bir distopyaya dönüştüren de tam bu sözlerdir.

Sonuç

Ütopya veya distopya yazarının amacı nedir?' sorusuna şöyle cevap verilebilir: Ütopya ve distopyalar insan olmak ve insan kalmak/insanlığı devam ettirmek arasındaki farkı bize zıt taraflardan göstermek için yazılmışlardır. Ütopyaların muhtemel cennet vaadi karşısında distopyalar gelecekteki muhtemel cehennemi gösterirler. 'Zaman Makinesi'nde anlattığı olaylarla Wells, kendi döneminin politik eleştirisiyle insanlığın uzak geleceğindeki korkunç sayılabilecek yazgısını birleştirmeye çalışmıştır.

Wells, bu eseri yazmayı ilk tasarladığında zihninde ütopya ya da distopya olabileceğine dair kesin bir fikri var mıydı? Böyle bir soruya cevap vermek kolay değildir. Zira eserin kaleme alıcısı eserin sınırlarını belirlese de bazen yazım süreci eser sahibinin fikrini değiştirebilir. 'Zaman Makinesi'nde sanki böyle bir durumla karşılaşırız. Yani Wells'in teorik olarak amaçladığı şeyle pratikte bulduğu şey arasında uçurum var gibidir.

32 Wells, *Zaman Makinesi*, 85-86.

33 Wells, *Zaman Makinesi*, 87-95.

34 Wells, *Zaman Makinesi*, 95-99.

35 Wells, *Zaman Makinesi*, 100.

Eserde görünür olan şeylerden biri de gelecek korkusudur. Geleceğe gitmek parlak bir fikir de olmayabilir. Çünkü gelecek bugünden şekilleniyorsa ne yaparsak yapalım geleceği bizzat görmek geçmişi de değiştirecektir. Bu ise anı olduğu gibi yaşamayı hem imkânsız hem de anlamsız kılacaktır. Neticede bu durum geleceği kurgulamada insanı daha temkinli olmaya itebilir.

‘Zaman Makinesi’nin başkahramanının pek çok kez ölüm tehlikesi ile yüz yüze gelmesi ama bunlardan kurtulup geri dönmeyi başarabilmesi okuyucuya idealizmi de aşılır. Bu durum yazarın özel yaşamında karşılaştığı tehlikelere verdiği bir cevap olarak da okunabilir. Şüphesiz kimse ölümsüz değildir, ancak çağları bilim ve teknikle aşabilme yoluyla ölümsüzlük kazanmak fikri bir tespit olarak karşımızda durur. Bu da düşünürleri gelecek tasavvurundan koparmayan temel felsefedir denilebilir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Avcı, Mahmut. “Tommaso Campanella ve Thomas More’un Ütopyalarının Karşılaştırılması.” Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, 2006.
- Bezel, N. “Ütopyalarda ve Karşı Ütopyalarda Aklın ve İnsanın Durumu ve Kapsamı,” *Varlık Dergisi* 1026 (3), (1993): 17-25.
- Kumar, Krishan. *Ütopyacılık*. Çeviren: Ali Somel, Ankara: İmge Kitabevi, 2005.
- Kumar, Krishan. *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*. Çeviren: Ali Galip, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2006.
- Mattelart, Armand. *Gezegensel Ütopya Tarihi*. Çeviren: Şule Çiltaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Parrinder, Patrick. “The Time Machine: HG Wells’s Journey through Death,” *The Wellsian: The Journal of the HG Wells Society* 4, (1981): 15-23.
- Roth, M. S. *Trauma: A Dystopia of The Spirit*. New York: Berghahn Books, 2005.
- Saygılı, Serdar, Mahmut Avcı, Nazım Bayrakdar ve Nurullah Denizer. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Felsefenin Değeri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Topakkaya, Arslan. “Eski Türkler’de Zaman,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 15 (Haziran 2021): 17-22.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe Din ve Kültürde Zaman*. Ankara: Say Yayınları, 2017.
- Wells, Herbert George. *Kronik Argonautlar*. Çeviren: Kübra Kavasçınay, İstanbul: Laputa Kitap, 2020.
- Wells, Herbert George. *Zaman Makinesi*. Çeviren: Celal Üster, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 15.11.2021

Kabul: 26.11.2021

Atıf: Cırdı, Rumeysa ve Zehni Özmen. "Toplumsal Tabakalaşma ve Amatör Savunma Sporuna İlişkinine Bourdieücü Bir Yaklaşım: Kayseri Örneği," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı:16 (Aralık 2021): 203-222.

Toplumsal Tabakalaşma ve Amatör Savunma Sporuna İlişkinine Bourdieücü Bir Yaklaşım: Kayseri Örneği¹

Rumeysa Cırdı²

ORCID: 0000-0003-4347-0451

Zehni Özmen³

ORCID: 0000-0003-4587-8987

Öz

Çalışma, bir tüketim pratiği haline gelen "spor" olgusunun toplumsal tabakalaşmayı nasıl ve ne yönde biçimlendirdiğine odaklanmaktadır. Buradaki amaç; amatör olarak bir savunma sporu icra eden bir sporcunun spor aracılığıyla toplumsal tabakalaşma sistemindeki konumuna dair bakışını Pierre Bourdieu'nün alan, sermaye ve habitus kavramlarını dikkate alarak anlamaya ve keşfetmeye çalışmaktır. Çalışmada, Kayseri ilinde bir savunma sporunu amatör olarak icra eden sporcuların habitusları ve sermayeleri derinlemesine analiz edilmiştir. Bu noktada Muay Thai, Taekwondo, boks ve kick boks savunma sporu branşı ile ilgilenen toplamda 12 kişi ile görüşülmüştür. Kişilerin cinsiyeti ve savunma sporları branşlarının eşit dağılımı göz önüne alınmaksızın bir savunma sporunda faaliyette bulunan sporculara erişebilmek temel kıstas olmuştur. Buradan hareketle 18 yaş üzeri; 2 kadın ve 10 erkek sporcu ve antrenör ile görüşme gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda elde edilen veriler ışığında, Kayseri ilinde amatör olarak bir savunma sporunu icra eden sporcular alt sınıfta sosyalleşmişlerdir. Bu bağlamda sporcular faaliyette buldukları sporları elde edecekleri ekonomik sermayeyle toplumsal tabakalarından bir "kaçış" olarak görmektedirler. Ülkemizde savunma sporunun bir sektör haline gelememesinden kaynaklı olarak bu kaçış, spor aracılığıyla elde ettikleri güç ile bağlantılı iş fırsatları olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Spor, Toplumsal Tabakalaşma, Amatör, Alan, Sermaye, Habitus.

A Bourdieusian Approach to Relationship between Social Stratification and Amateur Defense Sport: Example of Kayseri

Abstract

The study focuses on how and in what way the phenomenon of "sports" which has become a consumption practice, shapes social stratification. The aim of this is to try to understand and explore the point of view of an athlete who plays a defense sport as an amateur in Kayseri regarding his position in the social stratification system by considering Pierre Bourdieu's concepts of field, capital and habitus. In the study, the habitus and capital of the athletes who play a defense sport as an amateur in Kayseri were analyzed in depth. At this point, a total of 12 people who are interested in Muay Thai, Taekwondo, boxing and kickboxing sports were interviewed. Without paying attention to the gender of the people and the equal distribution of the branches of martialarts, reaching the athletes who play a defense sport has been the main criterion. From this point of view, over the age of 18; interviews were held with 2 female and 10 male athletes and trainers. In the light of the data obtained as a result of the study, the athletes who played defense sports as amateurs in Kayseri have been socialized in the lower class. In this context, athletes see the sports they are active in as an "escape" from their social strata through the economic capital they will acquire. Since the defense sport has not become a sector in our country, this escape has been job opportunities for them related to the power they have obtained through sports.

Keywords: Sport, Social Stratification, Amateur, Field, Capital, Habitus.

1 Haziran 2021'de kuramsal kısmının yazılmaya başlandığı, Eylül ayı içerisinde saha çalışmalarının bir aylık süre ile yürütüldüğü, yazım aşaması tamamlansa da yayın aşamasına henüz gelmeyen ve danışmanlığını Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Dr. Öğretim Üyesi Zehni ÖZMEN'in yaptığı; Toplumsal Tabakalaşma Bağlamında Amatör Savunma Sporcularında Sosyal Hareketlilik: Kayseri Örneği başlıklı yüksek lisans tez taslak çalışmasının bir bölümünden oluşturulmuştur içeriktir.

2 Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. rumeysacrd@gmail.com

3 Dr. Öğretim Üyesi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. zehni@erciyes.edu.tr

Giriş

Araştırmanın Konusu

Oyunu insan hayatının vazgeçilmez bir unsuru olarak nitelendirmek mümkündür. Kimileri eğlenmek, kimileri vakit geçirmek, kimileri de yaşamsal enerjilerinin fazlasını bir şekilde aktarabilmek adına oyuna yönelmiştir. Bu bazen barınma beslenme gibi ihtiyaçların karşılanması amacıyla hayatta kalabilmeye bazen de tapınma, adak gibi ritüelleri içerisinde barındıran dinî eylemlere yönelik olmuştur. Fakat bu yönde gerçekleştirilen bütün eylemler kuraldan, sistematiklikten tamamen uzak olmuştur. Hatta insanlar bu eylemlerinin ileride “spor” adı verilen kavramın temellerini oluşturacağından bihaberdirler. Sanayi Devrimi’ne değin uzanan bu süreçte oyunun; halk ve yönetici sınıf arasında biçim ve içerik yönünden de farklılık göstermesi hem sistematik olmasının hem kurumsal bir nitelik kazanmasının önüne geçmiştir. Fakat Sanayi Devrimi’nin tüm alanları etkileyen yapısı ortaya çıkan yeni sınıf anlayışı ile oyunlarda da kendisini göstererek günümüz spor branşları ve anlayışı şekillenmeye başlamıştır.⁴

Sanayi Devrimi’nin ortaya çıkardığı makineleşme, uzmanlaşma, kentleşme, “refah” seviyesinin artışı yeni bir sınıf anlayışını beraberinde getirmiştir. Marx’tan hareketle temel olarak burjuva ve proletarya olarak adlandırılan bu iki temel sınıf üretim merkezli oluşturulduğu için o dönem spor da bir “üretim” aracı haline gelmiştir. Hangarların, fabrikaların yanlarına küçük çaplı spor kompleksleri açılarak işçilerin “refah” düzeylerinin artışı ile boş zamanlarını değerlendirme fikri üretim adına olumlanarak spor aracılığıyla teşvik edilir hale gelmiştir. 20. yüzyılla birlikte üretim odaklı anlayışın yerini tüketim odaklı anlayış almaya başlamıştır. Teknolojik gelişmenin de etkisiyle “çalışan” kesim “boş zamanını” değerlendirebilmek, işin verdiği yükten arınmak adına tüketime yönelmiştir. Kişi tüketerek birey olabilmekte, kimliğini tükettiği nesnelere üzerinden şekillendirmektedir. Böylece sınıflar birbirlerine benzemeye başladıkça ait oldukları sınıfları simgeleştirmek veya o sınıfa ait olmadıklarını göstermek, ‘ayrışmak’ adına tüketici eylemlerde bulunmuşlardır. Spor da bu eylemin bir karşılığı olarak vücut bulan unsurlardan etkilenmiştir.

Çalışmanın çıkış noktasını Loïc Wacquant’ın “Ruh ve Beden Acemi Bir Boksörün Defterleri” adlı kitabı oluşturmaktadır. Kitap, bedeni bir inceleme ve bilgi taşıyıcısı olarak kabul ederek boks eylemsel düzeyde sosyolojik anlamda keşfetmeyi amaçlamıştır. Bu amaçla Chicago’nun siyah Amerikan gettosunda bir boks kulübünde deneyimlenen boksun, o toplum için toplumsal ve simgesel değerleri açığa çıkarılmıştır. Buradan hareketle, bu çalışma bedeni bir araç olarak ele alıp amatör savunma sporunun toplumsal tabakalaşma ile ilişkisini Kayseri ili özelinde Pierre Bourdieu’nün alan, sermaye ve habitus kavramları ışığında anlamaya çalışmaktadır.

Araştırmanın Önemi ve Amacı

Çalışmanın literatür açısından iki temel önemi bulunmaktadır. Birincisi sosyoloji yazınında sınırlı olarak ele alınan spor alanına yönelik gerçekleştirilmesi ve sporcuların hayat hikâyelerine odaklanarak gündelik yaşamdan bağımsız bir sosyolojinin yapıl(a)mayacağına örnek teşkil etmesi, ikincisi amatör savunma sporu ve tabakalaşma ilişkisine yönelik kuramsal ağırlıklı çalışmalar mevcutken nitel araştırmaya yönelik çalışmanın Türkiye özelinde kısır kalmasıdır. Spor ve tabakalaşma ilişkisinde kuramsal yönde Pierre Bourdieu ve bu çalışma açısından özellikle “Ayrım” eseri önem arz etmektedir. Çalışmanın Loïc Wacquant’tan sonra sahaya

4 Daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Talimciler, *Sporun Sosyolojisi Sosyolojinin Sporuna* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010).

yönelik referansını ise Türkiye özelinde Murat Yüksel'in yayımlanmamış doktora tezi "Sosyal Tabakalaşma ve Spor İlişkisi: İstanbul Örneği"⁵ oluşturmaktadır. Yüksel bu çalışmasında, alt, orta ve üst tabakanın sportif eğilimlerini İstanbul ili özelinde nicel araştırma yöntemi kullanarak incelemiştir. Bu çalışmanın Yüksel'in çalışmasından ayrılan yönü ise hem araştırma yönteminin farklı olması hem de belirgin bir branşa yönelik olmasıdır. Yanı sıra tabakalaşma boyutunu hem anlam karmaşıklığını önlemek hem de çalışmanın konu ve amacını doğru bir şekilde ortaya koyabilmek adına Pierre Bourdieu'nün tabakalaşma teorisi ele alınarak gerçekleştirilmesi bakımından da ayrı bir nitelik taşımaktadır.

Çalışmanın önemli bir boyutunu da özellikle savunma sporu alanında amatörlükten profesyonelliğe yükselebilmiş ya da amatör aşamada kısmen de olsa adını duyurabilmiş sporcuların var olduğunun bilinmesi oluşturmaktadır. Bu duruma dünyaca ünlü boksör⁶ Muhammed Ali örnek verilebilir. Amerika'nın güney kentinde boyama ve tabela işleriyle uğraşan bir babanın ve ara sıra hizmetçiliğe giden bir annenin evladı olarak dünyaya gelen Ali'nin alt tabakadan geldiği aşikârdır. Ali Afro-Amerikalı kimliğine rağmen bu durumu kendisi için tersine çevirerek tüm dünyada politik ve dinî bir ikon haline gelen, milyonlarca para kazanıp ringlerde aranan bir sporcu haline gelmiştir.⁷ Ülkemizde ise "Boğaz'ın Boğası" olarak ünlenen Sinan Şamil Sam boksun temsilcisi olmuştur. Almanya'dan Ankara'ya uzanan bir hikâyeye sahip olan Sam'ın ise boksa başlamasının altında mahalledeki kadınları korumak için dövüşebilmek yatmaktadır. 1999 yılında dünya şampiyonu olup profesyonel boksa adım atsa da Ankara'nın gettolarında yaşamını yitirmiştir.⁸

Buradan hareketle bu çalışmada, sporcuların sahip olduğu habitus ve sermaye biçimlerinden hareketle tabakalaşma sisteminde sınıfsal yapıdaki yerleri ve faaliyette buldukları spora bakışları anlaşılmasına çalışılmıştır. Spor yapıyor olmak nasıl bir kaçış sağlar? Kendini sahip olunan sermayeler üzerinden nasıl gösterir? Toplumsal tabakalaşmadaki yeri nedir ve bunu nasıl üretir? sorularına cevap aranmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışma anlama ve keşfetmeye dayalı bir nitelik taşıdığı için nitel araştırma yöntemi esas alınmıştır. Tüm dünyayı etkisine alan salgından ötürü -COVID-19- hem araştıran hem de araştırılan sağlığı ön plana alınarak, sporcularla derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiş ve katılımlı gözlem tekniği uygulanmıştır. Derinlemesine görüşme kapsamında araştırmanın konusunu açık ve anlaşılır şekilde ortaya koyabilecek odak araştırma sorusu ile 3 alt araştırma sorusu şekillendirilmiştir.⁹ Araştırılan konunun ilgili boyutlarını içeren araştırma sorularına yönelik yarı yapılandırılmış görüşme formu oluşturulmuştur.¹⁰ Araştırmanın amacı dâhilinde uygun veri çeşitliliği sağlamak adına amaçlı örnekleme ve amatör savunma sporcularına kolay erişim sağlayabilmek adına kartopu örnekleme yöntemi kullanılarak çalışmanın örneklemini belirlenmiştir. Bu doğrultuda, Muay Thai, Taekwondo, boks ve kick boks savunma sporu branşı ile ilgilenen toplamda 12 kişi

5 Daha fazla bilgi için bkz. Murat Yüksel, "Sosyal Tabakalaşma ve Spor İlişkisi: İstanbul Örneği" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012).

6 Çalışmada savunma sporlarından boks örneğinden hareket edilmesinin sebebi; çalışmanın amacına uygun yaygın örnekleri bünyesinde barındırmasından kaynaklanmaktadır.

7 Daha fazla bilgi için bkz. Richard Durham, *En Büyük Benim! Muhammed Ali Hayat Hikâyem* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002).

8 Daha fazla bilgi için bkz. TRT Belgesel, "Ve Sonra: 6. Bölüm Boğaz'ın Boğası" erişim: 14.10.2021, https://www.youtube.com/watch?v=lrrgJJPY_S4

9 Daha fazla bilgi için bkz. Ek 1.

10 Görüşme formunda kullanılan sorular, araştırma sorularının altına eklenmiştir.

ile görüşülmüştür. Kişilerin cinsiyeti ve savunma sporları branşlarının eşit dağılımı göz önüne alınmaksızın bir savunma sporunda faaliyette bulunan sporculara erişebilmek temel kıstas olmuştur. Buradan hareketle 18 yaş üzeri; 2 kadın ve 10 erkek sporcu ve antrenör ile görüşme gerçekleştirilmiştir. 6 erkek sadece antrenörlük yaparken, 1 erkek hem antrenör hem öğrenci, 1 erkek hem antrenör hem milli sporcu, 1 erkek hem milli sporcu hem beden eğitimi öğretmeni ve 1 erkek hem milli sporcu hem öğrencidir. 2 kadından 1'i milli sporcu ve öğrenciyken, diğeri eski milli sporcu ve öğrencidir.¹¹ Görüşmelerden dördü salgın koşullarına uygun bir şekilde hem alanı tanıyabilmek hem de antrenmanlardan notlar alabilmek adına spor salonlarında yüz yüze gerçekleştirilirken, sekizi ise salgın kısıtlamalarından ötürü online olarak gerçekleştirilmiştir. Online ve yüz yüze görüşme sürecinde veri kaybını önlemek adına izin dâhilinde ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Görüşmeler sonrasında ses kayıt cihazı ile elde edilen veriler çözümlenmiştir. Çözümlenen verilerin özgün biçimlerine sadık kalınmış, bireylerin söylediklerinden doğrudan alıntılar yapılarak betimsel bir yaklaşım izlenmiştir. Betimsel analiz yöntemi ile elde edilen bulgular ayrı bir başlık altında değerlendirilmek yerine metin içinde kullanılarak analiz edilmiştir.¹²

1. Alan

“Oyunu kurallarına göre oynayalım” yargısını çok sık duyarız. Hatta gündelik hayatımızda da yeri geldiği zaman kullandığımız yargılardan bir tanesidir. Ama biz hangi oyundan ve hangi kurallardan bahsetmekteyizdir ya da bu yargıda hangi oyundan ve hangi kurallardan bahsedilmektedir? Oyun, gerçekten yaygın bilinen anlamıyla mı kullanılmakta yoksa mecazlarla yüklü bir anlam ilişkisini mi karşılamaktadır? Bakıldığı zaman saklambaç da bir oyun, bir futbol maçı ya da bir boks müsabakası da. Pek dramatik olarak karşılanırsa da “Hayat da bir oyun” aslında. İnsani ilişkilerimiz, tercihlerimiz, yaşam biçimimiz bir oyun. Bir kişi ile yeni tanıştığımızda oyun oynamaz mıyız? Birbirimizden saklanırız, nezaket kurallarına uymaya çalışırız. Bir imaj yaratmaya, bir güç ilişkisi kurmaya çalışırız. O an alan kendimizdir, insandır. Kurallar bellidir. Karşındakine nazik davran, hitap cümlelerine dikkat et, sahip olduğun kişisel ya da karakteristik özelliklerini doğru aktar. İşte tam bu noktada ezenden ve ezilenden oluşan hiyerarşik bir düzen başlar. Söylemler, kılık kıyafet, jest ve mimikler oyunun bir parçası olmaya başlar. “Ben de varım” mücadelesi ile devam eder. Fiziksel, bedensel, bilişsel, kültürel bütün kartlar ortaya çıkartılır. Telefonunun markası, okuduğun okul, giydiğin ceketin kumaşı, kullandığın dil, içtiğin kahve türü ve dahası bu kartların içeriğini oluşturur. Tabii bu kartlar gelişigüzel oyuna sürülmez. Hepsinin bir yeri ve zamanı vardır. Mücadele kazanılmak isteniyorsa doğru hamleler yapılmalıdır. Buradan hareketle Pierre Bourdieu “alan” kavramını açıklarken oyun metaforunu kullanır. “Alanların her biri kendi iç mantığı ve değer potansiyeline sahip olduğu için, her bir alanın işleyişinde, sosyolojik belirleyiciliğe sahip olan ‘oyunun kuralları’ söz konusudur.”¹³

Bourdieu’ye göre alanı alan yapan; oyunun varlığının sebebi ve sonucu olarak nitelendirilebilecek “kollektif katılım”dır.¹⁴ Alan, bir oyundan oluşur ve bu oyunun kurallarına göre ve yeterli sayıda kişi ile oynanması gerekmektedir. Bu anlamda alanın mücadeleye, rekabete ve çıkara dayalı özellikler taşıdığı unutulmamalıdır.

11 Daha fazla bilgi için bkz. Ek 2.

12 Daha fazla bilgi için bkz. Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017).

13 Âdem Palabıyık, “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde “Habitus”, “Sermaye” ve “Alan” Üzerine,” *Liberal Düşünce* 16, (2011): 136.

14 Aktaran; Barışcan Kaya, “Beğeni Tercihleri Üzerinden Kültürel ve Sınıfsal Farklılıklara Pierre Bourdieu Perspektifinden Bakmak: Denizli Kentinde Orta Sınıflarda Kültürel Farklılıkların Yansımaları” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale

Alanlar; malların, hizmetlerin, bilginin ya da statünün üretildiği, dolaşıma girdiği ve temellük edildiği arenaları ve aktörlerin bu farklı sermaye türlerini biriktirip tekellerine alma mücadelesinde işgal ettikleri rekabete dayalı konumları ifade eder. Alanlar, özgül sermaye tipleri ya da sermaye bileşimleri etrafında düzenlenmiş, yapılanmış mekânlar olarak düşünülebilir.¹⁵

Bu doğrultuda alanı, Bourdieu'nün sermaye olarak tanımladığı ve o sermayelere sahip olabilmek adına mücadelelerin geçtiği mekânlar olarak tanımlamak mümkündür.

Sosyoloji yazınında alan, kimi zaman gerçek bir kurumu kimi zaman içinde bulunulan bir konumu ifade eder. Bourdieu'nün 'nesnel konumlar seti' olarak tanımladığı alan, ekonomi, sanat, politika, eğitim gibi kazanımları içerir ve bu kazanımlar için bireyler çıkarları doğrultusunda alanda mücadele içerisine girerler.¹⁶ Dolayısıyla burada karşımıza eğitim, ekonomi, siyaset, spor gibi toplumsal kurum olarak bildiğimiz fakat Bourdieu'nün ifadesi ile "alan" olarak nitelendirdiği kavram karşımıza çıkmaktadır.

Bir alan, yapılanmış bir toplumsal uzamdır, bir kuvvetler alanıdır –ezenler ve ezilenler vardır, bu uzamın içinde etkiyen düzenli, sürekli, eşitsizlik münasebetleri vardır-, ama bir yandan da bu kuvvetler alanını dönüştürmek ya da korumak için verilen mücadelelerin alanıdır. Bu evrende herkes, başkalarıyla sürdürdüğü rekabet içinde, elinde tuttuğu ve alan içindeki konumu, dolayısıyla da izleyeceği stratejileri tanımlayan kuvveti (görece) devreye sokar.¹⁷

Alanlar kurumların arasında olabileceği gibi kurumların kendi içinde de olabilir. Dahası alanlar içerisindeki konumları temsil eden kurumları da içine alabilir.¹⁸ Örneğin savunma sporlarını sporun içerisinde bir alan olarak kabul etmek mümkünken, Muay Thai'de savunma sporu içerisindeki bir alan olarak nitelendirilebilir. Bu doğrultuda alan, içerisine kurumu da alarak geniş bir anlam yelpazesi sunmaktadır.

Genel kabulden hareketle sporu da bir alan olarak ele almak mümkündür. Bunun gerekçelerini ise şöyle açıklayabiliriz: Birincisi, sporcular kendilerini kanıtlayabilmek adına bireysel ya da takım sporları aracılığıyla kendinden olmayanla –rakip- mücadele eder. İkincisi, sahip oldukları fiziksel, kültürel ve sosyal sermayeleri ile konumlarını belirlerler. Üçüncüsü, bu sermayelerini kullanarak sporu amatör spordan profesyonel spora taşıyıp başta ekonomik olmak üzere sosyal sermayelerini de geliştirerek konumlarını korumaya ya da değiştirmeye yönelik strateji izlerler. Son olarak da buldukları alan içerisinde mücadeleye devam edebilmek için "oyunu kurallarına" göre oynarlar. Buradan hareketle alanın belirli yapısal özelliklerinin olduğunu söylemek mümkündür.

Aktörler, alanda neyin değerli kabul edileceğini belirlemek için mücadele ederler. Başka deyişle, *alanlar meşruiyet mücadelesi* arenalarıdır... İkincisi, *alanlar sermaye tipine ve miktarına dayalı hâkim ve tâbi konumların yapılanmış mekânlarıdır*. Bourdieu, alanlardaki konumların, o konumları işgal edenlerin kişisel özellikleriyle değil, ilgili sermaye biçimlerinin eşitsiz dağılımıyla belirlendiğini ısrarla vurgular. Üçüncüsü, *alanlar aktörlerce özgül mücadele biçimleri dayatır*. Dördüncüsü, *alanlar, önemli bir ölçüde, kendi içsel gelişme mekanizmalarıyla yapılır* ve böylece dışsal çevreden bir dereceye kadar özerklik kazanırlar. Dahası spor pratiklerinin bir alan olarak kabul ettiğimiz spor kurumu içerisinde gerçekleştirilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Ancak o zaman spor pratiği anlamlı hale gelebilmektedir. Pratikler, *alan* adı verilen yapılandırılmış çatışma arenalarında hayata geçer.¹⁹

Üniversitesi, 2018), 32.

15 David Swartz, *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, çev. E. Gen. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 167.

16 Derek Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Ü. Tatlıcan. (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 334.

17 Pierre Bourdieu, *Televizyon Üzerine*, çev. T. Ilgaz. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 46-47.

18 Aktaran; Swartz, *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, 171.

19 Swartz, *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, 174-179, 22.

Alan, ancak o habitusa sahip bireylerin oluşturduğu konfigürasyonlarla işlerlik kazanabilmektedir. “Alanların işleyebilmesi için, belirli alanlara yatırım yapma imkânlarını ve arzusunu sağlayacak uygun habituslara sahip failerin olması gerekir. Alanlara yeni katılanlar ilk giriş bedelini ödemek zorundadırlar, oyunun değerini kabul etmek ve o oyunun nasıl oynanacağını bilmek de buna dâhildir.”²⁰ “Anlamak, önce, kendisiyle ve kendisine karşı yaratıldığımız ‘alani’ anlamaktır.”²¹ Dolayısıyla Pierre Bourdieu’nün sözünden hareketle alanı, alandaki faileri anlamak ve tanımak gerekmektedir.

1.1. Bulgular ve Tartışma

Savunma sporları el ve ayak formülasyonları kullanılarak yapılan bireysel bir spordur. Rakibe karşı hızlı düşünebilmeyi, akıllıca davranabilmeyi ve yerinde harekete geçebilmeyi gerektirir. Bu nedenle sporcu ilk önce kendini daha sonra rakibini tanımayı öğrenmelidir. Aslında bir sporcu, sporcu habitusuna sahip olmalıdır. Ringde var olabilmek bunu gerektirmektedir. “Herhangi bir alanın işleyebilmesi için, söz konusu alana has belirli birtakım mücadele nesnelere varlığı ile oyunun ve mücadele nesnelere doğasına içkin kuralları bilen ve ikrar eden habituslarla donanmış, oyuna katılmaya ziyadesiyle hevesli failerin varlığı gereklidir.”²² Görüşmecilerden Taekwondo milli sporcu Enes (erkek, 24, beden eğitimi öğretmeni) bu durumu şöyle anlatmaktadır:²³

Annem Taekwondo büyükler Dünya, babam da Avrupa şampiyonu. Ben doğar doğmaz sporcu doğdum diyebiliriz. Küçüklükten beri sanki herkes spor yapıyormuş gibi hissettim. Aklımda da başka savunma sporu olmadı. Annem ve babam antrenör olduğu için onların yanında gide gele, çocukken antrenman yapmasam bile Taekwondo ile bir bütündüm. Belli bir yaşta sonra Taekwondo’ya başlamam icap etti. Daha doğrusu ben başka bir branş bilmiyordum (kişisel görüşme, 16.09.2021).²⁴

Diğer bir görüşmeci boks antrenörü Mustafa (erkek, 29, antrenör) ise şöyle aktarmaktadır:

Biz dört erkek kardeşiz. Dördümüz de boksörüz, aileden geliyor. Ama aileden gelmesinin sebebi, mahalle faktörü var. Yani büyüdüğümüz mahalle eski mahalleler, hani gecekonda mahalleleri oluyor ya öyleydi. Orada abilerim falan vardı, onlar yapıyordu yani mahallenin geneli yapıyordu ve mahalle biraz dövüşçü mahalleydi. Suç oranı da yüksekti diyeyim. Öylelikle başlamış olduk yani aileden (kişisel görüşme, 17.09.2021).

Görüşmecilerden Enes’in ve Mustafa’nın ifadesinden de hareketle Taekwondo ve boks yapmaya başlamaları içlerine doğup büyüdüğü habituslarından kaynaklanmaktadır. O şekilde toplumsallaştıkları ve spora karşı yatkınlıklarını o şekilde kazandıkları için alanın kurallarına bizzat hâkim olarak mücadeleye başlamışlardır.

Alana dâhil olduğun an mücadeleyi kabul etmişsin demektir. Eldeki sermayelerini –kozlarını- ve konumunu güçlendirmek ya da korumak gerekmektedir. Amatörlükten profesyonelliğe geçiş aşaması da bu noktada sağlanmaktadır. Eldeki kozlarına göre ya amatör milli sporcu olarak kalırsın ya da kozlarını doğru hamlelerle oyuna sürerek profesyonel aşamaya gelip mücadeleyi devam ettirirsin. “... Bir sportif pratiğin meşru

20 Swartz, *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisi*, 179.

21 Aktaran; Kaya, “Beğeni Tercihleri Üzerinden Kültürel ve Sınıfsal Farklılıklara Pierre Bourdieu Perspektifinden Bakmak: Denizli Kentinde Orta Sınıflarda Kültürel Farklılıkların Yansımaları,” 30.

22 Pierre Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, çev. F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin ve A. Sümer. (Ankara: Heretik Yayınları, 2016), 138.

23 Görüşmeciler isimlerinin kullanılmasını istemediği için onlara takma isim verme gereği duyulmuştur. Bundan sonra metinde geçecek görüşmeci isimleri aksi belirtilmedikçe takma isimlerdir.

24 Görüşmecilerin görüşlerinin konuşma dili yerine Türkçe yazım ve dil bilgisi kurallarına uygun olacak şekilde aktarılmasına gayret edilmiştir.

biçimleri veya yapılmasının koşullarına dair (bütçe sağlanması, malzeme, saha vs.) çatışmalar, neredeyse her zaman, alanın kendi mantığındaki toplumsal farklılıkları yansıtır.”²⁵ Görüşmecilerden antrenör ve yüksek lisans öğrencisi Onur (erkek, 25, boks antrenörü) şöyle ifade etmiştir:

Ben çok fazla torpil ya da başkasının önerisiyle milli takıma çağrılanlar gördüm. En çok zoruma giden en çok üzüldüğüm noktalar bunlardı. Dövüş sporları zaten aşırı derece de bahisin *döndüğü noktalar*. Bahisi de zaten zengin kesim, ‘elit kesim’ diyorlar kendilerine onlar döndürüyor. Beni mesela etkileyen kısım, en zoruma giden kısım eldivenimin olmaması, boks eldivenimin. Zamanında zorluklarla bir boks eldiveni alabiliştim. Mesela o eldiven hala durur. Maddi imkânsızlıklar beni en fazla etkileyen nokta (kişisel görüşme, 21.09.2021).

Görüşmecilerden milli sporcu ve antrenör Alp (erkek, 31, Muay Thai antrenörü) ise şu noktaya değinmektedir:

Mesela amatörde pişmemiş adamlarda profesyonelde çok dövüşüyor. Organizatör kendi sporcusunu dövüştürüyor. Mesela İstanbul’da bir maç oluyor. Adam tutuyor bir saatçiyi alıyor, zenci saatçiyi 5-10 milyar parasını veriyor ‘Ben bununla dövüşmek istiyorum’ diyor. O da kabul ediyor. Saçmalık başka bir şey değil. Sırf prestij sağlamak için bunu yapıyor. Orada da fotoğrafını falan çekiyorlar. Bir salon açıyor, fotoğraflarını da oraya doluruyor. Maç alamamış bir insan salon açıyor (kişisel görüşme, 06.09.2021).

Yeterli desteği göremeyen milli sporcular pes edip başka alanlara yönelebilmektedir. Daha çok subay, polis, asker, öğretmen olma yolunda ilerleme sağlamaktadır. Burada sporcular ya yeterince sermaye kazanamamışlardır ya da alandaki hiyerarşik düzene yenik düşerek mevcut sermayelerini açığa çıkaramamışlardır.

Alanda failer ve kurumlar bir mücadelenin tarafı konumundadırlar; sahip oldukları farklı seviye ve türdeki güçlerle, söz konusu oyun alanının kurucu kurallarına uygun biçimde, oyunda mücadele nesnesi konumunda olan belirli birtakım kazançları ele geçirmek için mücadele ederler. Alanın hâkimi olan taraf, işlerin kendi çıkarına uygun gitmesini sağlamak için kullanabileceği araçlara sahiptir. Ancak, tahakküm altında olanların direnişini de hesaba katmak durumundadır. Bir alan, egemenler, tahakküm altındakilerin direniş araçlarını ve dirençlerini tamamen yok etmek için kullanabilecekleri araçlara sahip oldukları zaman aygıt dönüşür; yani alt düzeydeki papazların, aktivistlerin, işçi sınıfının vs. tahakküme boyun eğmekten başka çareleri olmadığı zaman, tüm eylem biçimleri tepeden inme olduğunda ve tahakkümün etkileri, alanı tesis eden mücadeleyi ve diyalektiği ortadan kaldırdığında.”²⁶

Böylece alan olarak kabul ettiğimiz spor, sporcular açısından “çaresizlik” yansıtmaya başladığı, mücadeleyi ortadan kaldırdığı an aygıt dönüşmektedir. Yani spor onlar için bir hobi olmaktan öteye gidemez hale gelmekte, başka alanlarda mücadele etmeye başlamalarına kaynaklık etmektedir. Milli sporcu ve antrenör Can (erkek, 23, boks antrenörü) bunun en güzel örneklerindedir:

Hayatım boyunca boks yapacağım fakat bütün geleceğimi bundan kazanacağım diye bir durum yok. Bizim ülkemizde zaten bu mümkün değil. Bizim ülkemizde profesyonel boks yok. O kadar iyi paralar kazanamayız. O yüzden illaki başka bir meslek elde etmek zorundayız. Maaşlı bir işim olsun istiyorum (kişisel görüşme, 16.09.2021).

Görüşmecilerin profili temelde milli sporcu ve antrenör olarak şekillendiği için sadece antrenör olanlar ya da hem milli sporcu hem antrenör olanlar bir spor salonunda ücretten yüzdelik pay alarak antrenman yaptırılmaktadırlar. Dolayısıyla kendilerine ait bir spor salonu bulunmamaktadır. “Spor salonu açmaya ve o alana sahip olanlar ile rekabete yaklaşımınız nasıldır?” sorusuna şu şekilde yanıtlar vermişlerdir:

Boks antrenörü Mustafa’nın (erkek, 29) yanıtı şöyledir:

25 Pierre Bourdieu, *Ayırım Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. D. Fırat ve G. Berkkurt. (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 309.

26 Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, 165.

Şu anda iyi, bir de pandemi süreci var. Ama ileride tabii ki herkes kendi yerini ister. Rekabet de ederim çünkü hem milli sporcu olmanın verdiği bir artı hem de zaman içinde çevre yapıyorsun, insanları tanıyorsun, ismin duyuluyor. Bu önemli bir şey. Sen milli sporcuyken belki kimse bilmiyor ama bu sporu belli bir kesime yaptırdıktan sonra, onlar seni sevdiikten, senin çalıştırma şeklini sevdiikten sonra herkes bir başkasına tavsiye ediyor. Öyle öyle derken çoğalıyor. Belli bir noktadan sonra salon değil hoca için geliyorlar. Çünkü ben Pt'lik (personal trainer) yapıyorum. Birebir ders veriyorum, bizde grup dersi yok. Yani bizde hoca tercihi daha çok oluyor (kişisel görüşme, 17.09.2021).

Muay Thai antrenörü Alp'in (erkek, 31) yanıtı şöyledir:

Çok rahat rekabet ederim çünkü ben onların yaptığından çok çok daha fazlasını yaptım maç olarak da, tecrübe olarak da. Ben 13 senedir birebir bu işin içindeyim. Ringden çıkmış bir adamım. Çünkü çoğu adam ya hayatında hiç maç yapmamış ya da bir maç falan yapmış o şekilde çıkıyor. Benim söylediğim sol direk ile onun söylediği sol direk arasında çok fark olur. Hani bu mütevazılıkla alakalı değil. Bunda mütevazı olunmaz. Çünkü çok gördüm. Onların söylediği kadar benim yumruk yemişliğim, yumruk atmışlığım var. O yüzden kendime güveniyorum (kişisel görüşme, 06.09.2021).

Alanda rekabet edebileceğini düşünen görüşmeciler kendilerini kanıtlamak, gelir elde etmek adına salon açmayı planlasalar da çeşitli etkenler bunun önüne geçmektedir. Kültürel ve sosyal sermayeye sahip olmak yani bu işin eğitimini almak, maçlara çıkmak, dersler vererek çevre edinmiş olmak tek başına yeterli olamamıştır. Bu iki sermayeyi devreye sokacak ekonomik sermayenin zayıflığı alandaki rekabet unsurunun kısır kalmasına dolayısıyla mücadeleye katılmayı engeller duruma getirmektedir.

2. Sermaye

Bourdieu sermayeyi alanda mücadele edebilmek için sahip olunması gereken “kartlar” olarak görmektedir. Kişinin habitusuna bağlı olarak sahiplik ve değişkenlik gösteren sermaye Bourdieu için “... toplumsal eyleyicinin belirli bir toplumsal alana katılımını ve rekabetten doğan özel kazançlar elde etmesini mümkün kılan ve belirli bir toplumsal arenada etkili olan kaynaklar bütünü”dür.²⁷ Bu noktada ilk olarak kültürel, sosyal ve simgesel sermayelerin temelini oluşturan ekonomik sermaye karşımıza çıkmaktadır. “Ekonomik sermaye, en basit tanımıyla, meta ve hizmet üretiminde kullanılacak para ve maddi mallara karşılık gelir.”²⁸ Bourdieu'nün ekonomik sermayeden sonra çalışmalarının diğer önemli ayağını oluşturan kültürel sermaye ise “Diğer sermaye biçimi ise sembolik kaynakların simülasyonu olarak da tanımlanabilecek olan kültürel sermayedir. Bu sermaye biçimi, sahip olanların diğerlerinden üstün gördükleri sembolik ve kültürel değerlerin birikimine tekabül eder. Bu birikim eğitim (bir anlamda sosyalleşme) süreciyle elde edilir.”²⁹ Bu kaynakları okuduğun okul, okuldaki eğitimin içeriği, mezuniyet sonucu elde edilen unvanlar oluşturmaktadır. Bakıldığı zaman ekonomik sermayeye göre içeriği zengin bir nitelik taşısa da ekonomik sermayeye bir dereceye kadar sahip ol(a)mayanların –ekonomik sermaye zayıflığına rağmen kültürel sermaye edinebilmiş birey ve grupların aksine- elde edemeyeceği bir sermaye çeşidine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla sermayelerin biriktirilmesinde ve dönüştürülmesinde birbirine muhtaçlık söz konusu olmaktadır. Bu noktada ise kültürel sermayesi yoğun fakat azımsanmayacak ekonomik sermayeye sahip üniversite hocalarından, entelektüellerden oluşan

27 Aktaran; Güney Çeğin, “Gündelik Hayatın Kavranışı için- Pierre Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları” *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar* içinde, ed. Ali Esgin & Güney Çeğin (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018), 414.

28 Aktaran; Çeğin, “Gündelik Hayatın Kavranışı için- Pierre Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları,” 415.

29 Aktaran; Çeğin, “Gündelik Hayatın Kavranışı için- Pierre Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları,” 415-416.

grup karşımıza çıkmaktadır. Bireyler sermaye sahipliğine göre toplumsal yapı içerisinde konumlanarak eylemlerde bulunurlar. Sermayenin biçimi ve hacmi bu konumlanmada önem atfetmektedir çünkü toplumsal tabakalaşmayı sağlayan bu biçim ve hacimdir.

Tabakalaşmaya katkı sağlayan diğer bir sermaye çeşidi ise sosyal sermayedir. Bu sermaye biçimi ise ekonomik ve kültürel sermayenin katkıları ile şekillenen insani ilişkiler ağını temsil etmektedir. Üniversite de ya da şirkette edinilmiş bir arkadaşlık, ticari faaliyetlerde bulunurken kurulmuş ortaklıklar, imza atılmış iş anlaşmaları sosyal sermaye örnekleri olarak verilebilir. Bunu spora uyguladığımızda spor salonunun tercihinden spor alet ve gereçlerinin teminine, menajer seçiminden bir müsabakaya katılabilmeye değin sosyal sermaye işlerlik gösterebilmektedir. Son sermaye biçimi ise ekonomik, kültürel ve sosyal sermayenin bileşiminden ve yansımasından oluşan simgesel ya da sembolik sermayedir. Adının da işaret ettiği üzere “simge”leri üzerinde taşıyan beğenileri ve pratikleri bünyesinde barındırmaktadır.

Buradan hareketle hiçbir sermaye biçimi birbirinden bağımsız değerlendirilemez. Kişilerin alanda mücadele edebilmesini sağlayarak habituslarına uygun toplumsal konumlarını belirlemesinin yanı sıra bu konumu korumak ya da iyileştirmek adına sermaye sahipliği de sağlamaktadır. Bu ise günümüzde daha çok eğitim yoluyla kazanılabilen kültürel sermaye aracılığıyla gerçekleştirilebilmektedir. Üniversiteden bir meslek sahibi olarak mezun olan birey, ekonomik sermaye özerkliği sağlayarak toplumsal tabakasını değiştirebilmekte ve bu tabakaya uygun pratiklerde bulunabilmektedir. Bu ise akla şu soruyu getirmektedir: Bireyler ya da gruplar toplumsal hayattaki konumlarını korumak ya da iyileştirmek adına bu sermayeleri nasıl etkin hale getirmektedir? Çalışmanın konusu ve amacı bakımından bu sorunun cevabını “spor” oluşturmaktadır.

2.1. Bulgular ve Tartışma

Spor, toplumsal sınıfların beğenilerine göre şekillenen bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda toplumsal sınıflar bedeni, “güç” ve “estetik” merkezli ele alarak sınıfsal ayrışmayı sağlayan spor pratiklerini yapar hale gelmektedir. Kişi sahip olduğu sermayeler ışığında spor faaliyetinde bulunur ki bu durum kişinin spor yapma amaçlarını da etkiler hale gelir.

Sermaye farklılıkları spor yapma amaçlarında da kendini göstermektedir. Genel sermaye hacimleri düşük olanların kaslarını güçlendirmek için – daha çok dış bedene yönelik- spor yaptıkları, sermaye hacimleri yüksek olanların ise, zarafet, rahatlama, güzellik, sağlık ve ruhsal denge gibi –daha çok iç bedene yönelik- amaçlarla spor yaptıkları görülmektedir.³⁰

Ekonomik sermayesi yüksek olan üst sınıf, sadece “kendilerinin” ulaşabildiği belirli mekân ve araç gereçlerle sınırlı, “sağlık” ve “estetik” merkezli spor faaliyetlerine yönelirler. Bu faaliyetleri ise tenis, golf, yoga, pilates gibi pratiklerle örneklemek mümkündür. Ekonomik sermayeden yoksun olan alt sınıf ise “fiziksel sermaye”sini geliştirmek adına “güç” odaklı sporlara yönelme eğilimi göstermektedir. Boks bilinen en yaygın örneğidir.

Halk sınıflarının bedenleriyle, bedeni öne çıkaran veya konu alan her pratikle (perhiz veya vücut bakımı, hastalıkla veya tedaviyle ilişki) kurdukları araçsal ilişki, yüksek enerji ve efor yatırımı gerektiren, ağrı ve acı veren (örn.

30 Aktaran; Murat Yüksel, “Pierre Bourdieu ve Spor Sosyolojisine Katkıları,” *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 8, (2019): 509.

boks) ve hatta bedenini kendisini tehlikeye atan sporları (motosiklet, paraşüt, akrobasi ve bir bakıma tüm dövüş sporları) seçmelerinde de kendini gösterir.³¹

Fakat alt sınıf bu pratiği sadece fiziksel sermayesini geliştirmek adına değil, fiziksel sermayesini kullanarak ekonomik sermayeye ulaşabilmek amacıyla da yapmaktadır. Bu noktada müsabakalara katılıp, kendini “görünür” hale getirerek ekonomik sermayeye ulaşabilmeyi amaçlamaktadır. Alt sınıfa üye bir birey sadece zayıf ekonomik ve kültürel sermayesinden kaynaklı değil ailesinden gelen yatkınlıkları da içselleştirdiği için “güç” odaklı spor faaliyetlerine yönelmektedir. Bu durumun en güzel örneğini; anne ve babası lise mezunu ve antrenör olan, her ikisinin de Esentepe ve Tınaztepe mahallelerinde olmak üzere spor salonu olan Taekwondo milli sporcu Enes’in (erkek, 24, beden eğitimi öğretmeni) ifadelerinden hareketle göstermek gerekirse:

Benim spora başlama nedenim anne babamın zorlamasıyla oldu. Ben işin açıkçası Taekwondo yapmayı istemiyordum. Çok basit bir empati kuralım. Seninle ben sporcuyuz ve aynı kulüpteyiz. Sen benim anne babamı antrenmana gelirsün iki saat görürsün, gidersin. Ben 24 saat boyunca görüyorum. Hani psikolojim bozuluyor artık. Küçükken yapmak istemiyordum çünkü evde bile olsan anne oğul, baba oğul ilişkisi olmadı. Her zaman antrenör çünkü ipin ucunu kaçırdığın zaman arkası gelecekti onun farkındalardı. Belli bir yaşa geldikten sonra, başarıları aldıktan sonra, saygınlığımı kazandıktan sonra anlamaya başladım. “Aaa, demek ki ben böyle yaparsam bu imkânlar benim önüme gelecek.” Belli bir süreden sonra da kendi istememezliğimden çıkıp kendi hayatımı şekillendirmek için Taekwondo’ya dört kolla sarıldım. Mesela ben hayatımda Çin’e gidemem. İmkânsız yani, şu anda bilet bile kesemem, bana pasaport vermezler. Ama spor sayesinde 15 gün Çin’e maça gittim (kişisel görüşme, 16.09.2021).

Diğer bir görüşmeci, Erciyes Üniversitesi Beden Eğitimi Öğretmenliği okumuş ve aylık kazancı 7-8 bin TL olan boks antrenörü Mustafa (erkek, 29) şöyle anlatmaktadır:

Boksa ilk önce aileden geldiği için ve bulunduğumuz ortam, şartlar biraz dövüşmeyi gerektirdiği için başladım. Bir de içimde vardı. Önümde boks yapan abilerimin milli sporcu olup kazanç elde etmesi beni cezbedti. Hem üniversiteye de rahat giriyorlardı. Benimki biraz da onlardan görerek oldu. Sonra gelecek kaygısı halini aldı (kişisel görüşme, 17.09.2021).

Annesi lise mezunu ve Almanya’da yaşamış, babası ortaokul terk ve hanelerine giren aylık kazançlarının 7-8 bin TL olarak ifade eden yüksek lisans öğrencisi Canan (kadın, 24, Muay Thai öğrencisi) şöyle aktarmaktadır:

Annem çok aşırı esnek bir kadın, babamın da daha önce Taekwondo ile uğraşmış olması ve bana “Şöyle şöyle yap, bu da böyle böyle” gibi anlatabiliyor olması beni hem teşvik etti hem de ailemden bana gelen genetik bir yatkınlığım olduğunu düşünüyorum. O kadar çok spor yaptım ki o kadar çok branşla ilgilendim ki benim başka seçeneğim yoktu. İlkokuldan beri sürekli spor yapıyorsun. Bildiğim tek şey kitap okumak ve spor yapmaktı. Benim beden eğitimi öğretmeni olacağım doğuştan belli gibiydi. Bilmiyorum yani başka bir şey öğrenmedim, bununla doğmuşum. Ama maddi bir kazanç elde etmek istesem artık bu spor olmaz. Çünkü hedeflerim değişti, kendimi tanıyorum ve ne istediğimi biliyorum. Spor daima benim hayatımda olacak ama istediğim maddi özgürlüğe de spor yoluyla ulaşmam ülkemiz şartlarında imkânsız. Çünkü verilen değer, imkân çok ortada. Ben lisedeyken kulüpte oynuyorduk, 200 lira para alıyorduk. Lisedeyken 200 lira para ne acayip bir miktar. O zaman sorsalar bu soruyu “Hep spor falan yapacağım” derdim. Artık sporla ilgili bir maddi beklentim yok (kişisel görüşme, 17.09.2021).

Görüşmecilerin görüşlerinden hareketle toplumsal sınıflara bağlı olarak gerçekleştirilen spor faaliyetlerinin yatkınlık boyutunda “güç” odaklı gerçekleştirilebileceğini söylemek mümkündür. Dahası ailelerinin görece zayıf kurumsallaşmış kültürel sermayelerine rağmen, ailelerinden gelen bedenselleşmiş sermayenin yoğunluğu görüşmecileri savunma sporu yapmaya iten sebepler arasına girmiştir.

31 Bourdieu, *Ayrım Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, 312.

Babası üniversite mezunu ve zabita olarak görev yapan, annesi ortaokul mezunu olan, aylık gelirinin 4000 lira olduğunu ve ekonomik durumunun “kendi gayretiyle” “orta sınıf” olduğunu belirten Muay Thai antrenörü Alp’in (erkek, 31) ifadeleri ile desteklemek gerekirse:

Ben buranın ilçesinde yaşıyorum. Pınarbaşı’lıyım, içinden. Benim küçüklükten beri hayalimdi, dövüş filmlerini falan çok seviyordum. 18-19 yaşlarındayken oraya halk eğitim bünyesinde bir kurs açıldı. Şanslıymışım Muay Thai kursu açıldı. Ona gözüm parladı, koşarak gittim. Ailemin en ufak bir desteği yoktu, hep kaçak göçek spora gidiyordum. Destek alsam benim için çok çok daha iyi olurdu. Babam hiç istemedi, çok diktatör biriydi. Hep kendi gibi olmamı istemiştir. Mesela benim okuduğum bölüme kadar karışmıştı. Bana “Türkçe matematik oku, avukatlığa falan bak” diyordu. Ama hiç hayalimde yoktu. Kayseri’de il şampiyonasına maça gideceklerdi babama “Böyle böyle maç var, beni de gönderir misin?” diye söyledim. Babam “Yok, ne işin var. Buradaki halk eğitim kursu ile orada maç yapamazsın, alamazsın.” dedi. Bu güvenimi çok kırmıştı. Ben normalde beden eğitimi öğretmenliği mezunuyum. Kazandığım sene söylediğimde gülmüştü “O ne ki, onu niye okuyacaksın” diye (kişisel görüşme, 06.09.2021).

Lise mezunu kalıpcı ustası babasının yanı sıra kız kardeşi ile aile bütçesine katkı sağlamaya çalışan, ortalama gelirleri 3000 ila 5000 lira arasında değişen ve ekonomik durumlarını “orta sınıf” olarak tanımlayan boks antrenörü Onur’un (erkek, 25) ifadeleri şu şekildedir:

Ailem bana hiç destek olmadı çünkü tek erkek çocuktum. Ben zaten Türkiye şampiyonasında boksu bıraktım. Şu an ders falan vermeye çalışıyorum, zaten antrenörlük belgemi falan alalı da daha çok olmadı. O sebepten dolayı çok desteklemediler ama genellikle zaten eski insanların, “eski kafalı” demeyeyim ama eski kültürle büyüdükleri için çok fazla da sporu desteklemiyorlardı. Çünkü orada şey var sporcunun bir şey yapamadığını, kazanamadığını, bundan ekme parası getiremediğini düşünüyorlar. O noktada kendince haklılık payları da var. Sağ olsunlar arkamda durdukları zamanlar oldu ama teşvik konusunda da ileri bir yardımları olmadı. Ama ben spor yapmayı küçüklükten beri çok seviyorum. Farklı branşları yapmayı özellikle seviyorum. İlk amacım da zaten farklı branşlarda kendimi geliştirip bunu bir maddi kazanç haline de dönüştürmek. Zaten hani maddi kazanç ve manevi huzur vermediği sürece de bir iş yapmanın mantıklı olmadığını düşünen bir insanım. İkisini aynı seviyede götürmek gerektiğini düşünüyorum (kişisel görüşme, 21.09.2021).

Görüşmeciler zayıf ekonomik sermayelerini güçlendirmek adına çeşitli branşlarda sertifika alma yoluna gitmişlerdir. Bu da aslında sporun, bir “boş zaman” aktivesi olmadığını, belirli sermayelere sahip bireyler için tabakalaşmadaki yerlerini iyileştirmek adına “çıkış bileti” olduğunu gözler önüne sermektedir.

Çoğunluğu beden eğitimi ve öğretmenliği okuyan ya da okumuş görüşmecilere “Dışarıdan alınabilen antrenörlük sertifikaları” hakkında düşünceleri sorulduğunda şu yönde cevap vermişlerdir:

Boks antrenörü Onur’un (erkek, 25) cevabı şu şekildedir:

Bizim ülkemizde çok saçma bir durumu var. Ben beden eğitimi öğretmenliği mezunuyum. Ama dışarıdaki herhangi bir insanda o belgeyi alabiliyor ve ben bu belgeye onlar gibi para vermek zorunda kalıyorum. Ben beden eğitimi öğretmenliği mezunuyum artı bir şeyim yok. Üstelik belgeye para verip, gidip iş yerlerine “Beni işe alr mısınız” diye dilenmek zorunda kalıyorum. Şu an yeni bir sistem, temel eğitim getirdiler. Ama yine de eksiklikleri çok fazla. Bu belgelerin verilen federasyonla çalışmaları tabii ki var. Onunla ilgili bir sıkıntım yok. Federasyonlar olsun, Gençlik ve Spor Bakanlığı olsun hepsi çok iyi çalışıyorlar. Ama eksikleri olduğunu düşünüyorum. Bize artı yönde gelişme yaptıklarını düşünmüyorum. Ben dört sene okuyorum, şu anda yüksek lisans yapıyorum. Kendi mesleğimin yanında, antrenör olmamın yanında başka bir iş yapmak zorunda kalıyorum (kişisel görüşme, 21.09.2021).

Sporcuların spordaki başarıları ya da alanda bahse konu olan ekonomik ve kültürel sermaye ile elde ettikleri sosyal ve simgesel sermaye kazanımlarını şu şekilde örneklemek mümkündür. Kendi ifadeleri ile “tanışmaları” mümkün olmayan yetkin sporcularla tanışmaları, devlet büyükleri ile aynı masada yemek yeme şansına erişmeleri, yine kendi ifadeleriyle “gidip görmeleri imkânsız” olan şehir ve ülkelere gidebilmeleri, de-

receye girip madalya alabilmeleri ve bütün bu durumların hem bireye bir saygınlık kazandırması hem de kendisine ya da ailesine ait spor salonlarının “tanınır” hale gelmesidir. Görüşmecilerden örnekleyeceksek olursak:

Taekwondo milli sporcu Enes’in (erkek, 24, beden eğitimi öğretmeni) görüşleri şu yöndedir:

Şöyle söyleyeyim her insanda her ne kadar bunu inkâr etse bile isteyebileceği bir ilgi oluşuyor ona karşı. Nasıl söyleyeyim tanınmışlık oluyor. Ben yoldan geçtiğim zaman milletin arkamdan “Bak, şu çocuğun geçen maçını izledim” dediğini duyuyorum. Taekwondo sayesinde geçen hesapladım 28-29 civarı ülke gezdim. Şimdi bilet alamam ama o zaman gidiyorduk, geziyorduk, eğleniyorduk. Mesela saygınlık katıyor, Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan ile aynı masada yemek yedim (kişisel görüşme, 16.09.2021).

Muay Thai milli sporcu Selin (kadın, 22, üniversite öğrencisi) özellikle kadın olmasından kaynaklı maruz kaldığı bakışları da içerisine alarak şu ifadelerde bulunmuştur:

İlk başlarda akrabalar arasında falan “Kız çocuğunun dövüş sporunda ne işi var, gitmez” algısı vardı. Başarı arttıkça milletin görüşü daha çok değişti. Daha çok konuşmaya, daha çok bilgi almaya başladılar. Mesela şu anda benim bir branşım olmasa bir sporum olmasa benimle çok muhabbet edeceklerini sanmıyorum. Ama artık “Ne zaman müsabakalarınız” “Nasıl gidiyor”, “O son müsabakada ne yaptın” gibi onular açılıyor. Ayrıca antrenör olsun, sporcu olsun her yerde bir tanıdığım var. Bir yere gittiğim zaman “Aaa, milli sporcu, yardım edelim” diyorlar (kişisel görüşme, 16.09.2021).

Dolayısıyla bireyin sahip olduğu sermaye farklılıkları spor tercihini ve sporu yapma amacını kayda değer bir şekilde etkilemektedir. Bu durum bireyin sermaye hacmine göre değişkenlik gösterebileceği gibi sosyalleşme sürecindeki yatkınlıklardan da bağımsız değildir. Bir pratik olarak spor da sermayelerin kombinasyonu ışığında bireyin yoksun olduğu sermayesini güçlendirerek hatta çoğu için bir meslek halini alarak toplumsal tabakadaki yerini korumaya ya da iyileştirmeye katkı sağlamaktadır.

3. Habitus

Habitus kavramı sosyoloji yazınında kısaca “yatkınlık, eğilim ve alışkanlık” olarak karşımıza çıksa da hangisini tam olarak karşıladığı netlik kazanamamıştır. Bourdieu’nün ‘habitus’ kavramı ne dışsal yapıları ne de içsel özellikleri dışlar. İşte bu nedenle “dışsal yapıların içselleştirilmesi” olarak “üretici” bir yapı ortaya koymaya çalışır. Habitus üretir ve öğretir; yaşam tarzımızı, pratiklerimizi, beğenilerimizi, bedenimizi. Bilinenin aksine bir “kader” değildir, değiştirilebilir. Ekonomik ve kültürel sermayenin etkin kullanımı ile başka bir habitusa sahip olunabilir. Bir habitus yoktur, birden fazla habitus vardır. Sporcu habitusu, orta sınıf habitusu, entelektüel habitusu gibi.

Bourdieu için habitusta esas olan “alışkanlık” değil “yatkınlık”tır. Yani toplumsallaştığın kültürün gerekliliklerini farkında olmadan yapabiliyor hale gelmektir. Bu duruma savunma sporları özelinde şöyle bir örnek vermek yerinde olacaktır. Müsabakaya çıktığın zaman rakibinin el ve ayak hareketlerinden nasıl bir taktik izlediğini anlayabilirsin, savunmanı ona göre gerçekleştirirsin çünkü yaptığın sporun formülasyonlarını, rakiplerin izlediği yolları tanırısın, bilirsin. Sporun, sporculuğun doğası, habitusu bunu gerektirir. Bu gerekliliğin temelinde ise doğup büyüdüğü ortamın getirdiği kendini bir başkasından koruyabilmek –dış çevreden gelebilecek yumruk, tokat, dayak gibi fiziksel bir tehditten- amacı yatmaktadır. Bu açıdan bir sosyal bilimci içinde yaşadığı toplumsal dünyayı, faillerin eylemlerini şekillendiren unsurları merak ediyorsa faillerin yatkınlıklarını dikkate almalıdır. “Eğer (sosyal bilimci) insanların eylemlerini biçimlendiren yatkınlıkla-

rın ne olduğunu bilirse, insanların hangi düzeyde ve ne yaptığı hakkında bir açıklama sahibi olabilir.”³² Bunun da failerin içinde bulunduğu toplumsal konumla ilişkili olduğu unutulmamalıdır.

3.1. Bulgular ve Tartışma

Habitus, bedende yaşar, bedende vücut olur. Tüketilen besinler, yapılan sporlar, tercih edilen kılık kıyafetler bedeninin imajını oluşturur, toplumsal tabakadaki konumuna dair mesaj verir. Peki habitus bunu nasıl yapar? Kişi doğduğu andan itibaren bir sınıfa aittir. O sınıfın kültürü ile büyür. Kişi farkında olmaz ama o kültür ile eğitilir. Bulduğu sınıftaki ekonomik ve kültürel sermayeler ile sermayelenir. O nedenle kişi kendini ya tenis oynarken ya da sokak arasında futbol maçı yaparken bulur. Sınıfın habitusu bunu gerektirir ve bütün bunlar kişi için gayet doğal pratiklerdir. Spor da bir pratik olarak belirli yatkınlıkları gerektiren bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Çekirdek bir ailede anne ya da babanın bu pratiği yerine getiriyor olması ya da aile özgeçmişinde spora dair kalıntıların olması çocuğa da aktarılan bir yapının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Görüşmecilerden eski Muay Thai milli sporcu Canan (kadın, 24, öğrenci) bu durumu şöyle anlatmaktadır:

Benim annem de babam da sporla ilgilenmiş insanlar. Babam profesyonel Taekwondo yapmış. Evde bayağı sertifikaları falan var. Annem uzunca bir süre Almanya’da yaşamış, orda bir kulüpte voleybol oynamış. Ebeveynlerim çok küçük yaşta yaz okuluna falan göndermeye başladılar. Belki daha ilkökula gitmiyordum bile. Öyle olunca benim spora yönelmem aslında ebeveynlerim sayesinde oldu. Onların zaten sporu tanıyor olması, sporu biliyor olması benim spora başlamamda etken (kişisel görüşme, 17.09.2021).

Taekwondo milli sporcu Enes (erkek, 24, beden eğitimi öğretmeni) ise şöyle ifade etmektedir:

Annem Taekwondo büyükler Dünya, babam da Avrupa şampiyonu. Ben doğar doğmaz sporcu doğdum diyebiliriz. Küçüklükten beri sanki herkes spor yapıyormuş gibi hissettim. Aklımda da başka savunma sporu olmadı. Annem ve babam antrenör olduğu için onların yanında gide gele, çocukken antrenman yapmasam bile Taekwondo ile bir bütündüm. Belli bir yaştan sonra Taekwondo’ya başlamam icap etti. Daha doğrusu ben başka bir branş bilmiyordum (kişisel görüşme, 16.09.2021).

Bourdieu alt ve üst sınıfların spor üzerinden bedene yüklediği farklı anlamların olduğunu dile getirir. “İşçi sınıfı bedeni ‘bir araç olarak’ görmekte ve böylece ‘güçlü’ olmayı sağlayacak eylemlerde bulunurken, üst sınıf ise sağlıklı olmak amacıyla bedeni için birtakım faaliyetlerde bulunur.”³³ Bu açıdan boks alt tabakadan insanların yapma nedeni ile üst tabakadan insanların yapma nedeni farklılık göstermektedir. Alt tabaka çevresine “Ben güçlüyüm” imajını yaptığı savunma sporu ile verirken, üst tabaka “Benim param var, sağlığım için harcıyorum” imajını yine yaptığı savunma sporu ile verebilmektedir. Dolayısıyla sınıfların spor üzerinden bedene, habitusları doğrultusunda yaklaştığını söylemek mümkündür. Milli sporcu ve Düvenönü’nde bir kulüpte kick boks antrenörü olan ve geçimini antrenörlükten sağlayarak aylık gelirinin 4000 lira olduğunu ve gelirine göre ekonomik durumunu “orta” olarak ifade eden İsmail (erkek, 27, Kick boks antrenörü) ise şunları söylemektedir:

Benim sporla tanışma olayım çok farklı. Bundan 10-12 sene falan önce benim hiç mahkemelerim bitmiyordu. Ben çok agresif bir insandım. Yani hiçbir şeyi kaldıramıyordum, durduk yere kavga eden bir tiptim. Hani bilirsiniz böyle ‘Yan baktın’ derler, gelir dövüşürler bilmem ne yaparlar. Ben de onlardandım hatta daha beterdim. Sürekli kavga ediyordum, dövüş yapıyordum. Eve sürekli şikayetler geliyordu. Üç arkadaşlık. Biri rahmetli oldu,

32 Aktaran; Çeğin, “Gündelik Hayatın Kavranışı için- Pierre Bourdieu’nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları,” 413.

33 Aktaran; Murat Yüksel, “Sosyal Tabakalaşma ve Spor İlişkisi: İstanbul Örneği” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 26.

biri cezaevinde, ben de şu an salondayım. Dedik ki ‘Biz dışarıda dövüşeceğimize gidelim bir salona. Orada kum torbası vardır, bilmem ne vardır. Gideriz orada enerjimizi atarız, dışarıda da kimseye zararımız olmaz.’ Gidip orda sinir, stres atıp ondan sonra günlük hayatımıza devam edip evimize gidecektik. Sadece dışarıda kavga etmeyecektik. Sokakta dövüştüğüm için savunma sporları yapmaya karar verdim. Aslında şöyle bizim zamanımızda hani kick boks, Muay Thai, Wushu bunlar biraz insana havalı geliyordu, farklı bir gözle bakıyorlardı. Biz üçümüz başladık ama aklımıza böyle maçlara falan çıkmak yoktu, uygulayabilen de zaten bir tek ben oldum. Ondan sonrasında maçlara çıkmaya başladım. Ama ben o salona girdikten sonra hayatım o kadar değişti ki. İşte bu arkadaş çevrem olsun ne bileyim gezip takıldığım yerler olsun (kişisel görüşme, 05.09.2021).

Görüşmeciler aynı zamanda ikamet ettikleri semtlerin de savunma sporu tercih etmelerinde etkili olduklarını ifade etmektedir. Babası devlet demir yollarında makinist, annesi ev hanımı olan, ortalama gelirleri 5000 lira olan ve ekonomik durumlarını “orta sınıf” olarak tanımlayan Muay Thai milli sporcu olan Selin (kadın, 22, öğrenci) şöyle ifade etmektedir:

Çocukluğum Eskişehir Bağları’nda geçti. Normalde ailem çok sakindir ama çocuksun illaki dışarı çıkıyorsun, müstakil bir evde oturuyorsun. Aileden görmediğin şeyi çocuklardan, arkadaşlarından görüyorsun. Böylelikle daha çok onlara yöneliyorsun, onların yaptığı şeyi yapıyorsun. Hani oradaki çocuklar bayağı aralarında falan çok fazla kavga ediyordu. Böyle olduğu içinde kick boksa, boksa, Muay Thai’ye daha çok yoğunlaşıyorsun. Normalde nazlı bir çocuktum ama orada yaşamaya başladığımızdan beri daha çok kavgacı bir yapıya sahip oldum. Şimdi Düvenönü’nün arkasında bu Kemeraltı Mahallesi olarak geçiyor, orada oturuyorum (kişisel görüşme, 16.09.2021).

Onur ise (erkek, 25, boks antrenörü) şunları söylemektedir:

Ben Yıldırım Beyazıt’da otuyorum. Eski kümbet tarafı. Çocukluğum orada geçti. 2000’den beri oradayız. Ben kendimden örnek verirsem de küçükken çok kavgacıydım. Hani bilmiyordum, çok fazla kavga ediyordum. Çünkü Türkiye’nin ya da herhangi bir ülkenin fark etmiyor. Bazı mahalleri, bazı sokakları, bazı yerleşkelerin olduğu yerler tehlikeli oluyor. Orada hayatta kalmak için insanlar kendilerini korumak zorunda kalıyor. Benim de mahalleimde aşırı derecede kavga eden arkadaş çevrem vardı. O şekilde kendimi korumaya çalıştım. Çok fazla kavga ettim ama spor yapmaya başladıktan sonra, kendimi anlamaya başladıktan sonra da mantıklı olmadığını düşündüm. Yani o şekilde de bir insan olmadım. Boksa başladıktan sonra kavga ettiğimi hatırlamıyorum (kişisel görüşme, 21.09.2021).

Görüşmecilerin ikamet ettikleri semtler, semtlerin sosyokültürel yapısı ve ailelerinin ekonomik durumu göz önüne alındığında, Kayseri’nin sosyoekonomik ve sosyokültürel seviyesinin düşük mekânları olarak nitelenebileceğimiz Eskişehir Bağları, Kemeraltı gibi semtlerin neden pilates yapanları değil de savunma sporlarında faaliyet gösterenleri bünyesinde barındırdığını anlamak da kolaylaşacaktır.

Wacquant’a göre “Bir spor salonu, yerin doğasına aşına olsa bile bir dış gözlemciye kendini hemen göstermeyen işlevler ve temsiller yüklenen karmaşık ve çok anlamlı bir kurumdur. Oysa yüzeyde, bir boks salonundan daha sıradan ve daha aşikâr ne olabilir?”³⁴ Tıpkı diğer toplumsal mekânlar gibi bireylere hareket alanı sağlayan, pratiklerini gerçekleştirmeleri noktasında yardımcı olan alanın bir parçasıdır.

Boks antrenörü Can’ın (erkek, 23) ifadeleri şu yöndedir:

Ben Kayseri’nin öyle çok da düzgün olmayan bir lisesinde okudum. Kayseri Endüstri Meslek Lisesi’nde okudum. Çevremdeki bütün arkadaşlarım sigara da içiyorlardı, başka şeylerde içiyorlardı ben onlarla arkadaşlık etmeme rağmen onu kullanmak asla aklıma bile gelmedi çünkü bu işe karşı bir sürü sorumluluğum vardı. Salon bütün bunlardan sizi soyutluyor (kişisel görüşme, 16.09.2021).

Muay Thai milli sporcu ve öğrenci olan Selin’in (kadın, 22) ifadeleri:

34 Loïc Wacquant, *Ruh ve Beden Acemi Bir Boksörün Defterleri*, çev. N. Ökten. (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012), 28.

Ben salona gittiğimden beri, orada enerjimi harcadığımdan beri dışarıdaki kavga hayatım tamamen bitti. Spora başladığımda da sadece bir kere kavga ettim o da çok fazla tetiklediği için. Ondandan sonra hiç olmadı. Dışarıya karşı bir yönelme olmadı, aklım hep spordaydı. Salona genelde de çok şey sporcular geliyor. Kendine çok kızgın, her şeye kızabilen. Ama onlar da dışarıya çok tetiklerse o zaman kavga edebiliyorlar. Bir de spor ahlakı falan geliştiği için daha çok 'maçta kendini göster' anlayışı oluyor. Dışarıda gösterdiğin gücün hiçbir önemi yok. Salon insanı en azından dışarıdan soyutluyor. Daha çok spora, maçlara, müsabakalara hazırlıyor (kişisel görüşme, 16.09.2021).

Dolayısıyla salon bireylere özellikle alt sınıfta bulunan bireylere misyon yükleyen alanın parçalarından bir tanesidir. Mücadeleye başlayabilmenin, habitusundan bir "kaçış" sağlayabilmenin yolu burada toplumsallaşmaya devam etmekle, sporcu habitusu kazanmakla mümkün olabilmektedir. Salon aynı zamanda -ve hepsinden önemlisi- bir hayal makinesidir; şöhret, başarı ve tabii ki para hayalleri.³⁵

Alt sınıf sahip olduğu ekonomik ve kültürel sermaye ve tarihsel bilinçten ötürü "güç" odaklı bir spor anlayışına sahip olmuştur. Özellikle boks bu anlayışın resmi bir göstergesi haline gelmiştir. Bir spor salonuna dahi gerek kalmadan sokakta idman yaparak, dövüşerek, maddi yük getirisi minimum düzeyde olan spor eşyaları -şort, atlet, eldiven- kullanılarak gerçekleştirilebilen, boks alt sınıfların üst sınıflara ulaşma aracı olmuştur. Bunu ise müsabakalara katılarak "kendini tanıtmaya" amacıyla yapar hale gelmiştir. Temsilcisi ise tüm dünyaya nam salmış Muhammed Ali olmuştur. Bütün bunlar çalışma açısından şöyle bir soruyu akla getirmektedir: Savunma sporlarını yapan insanlar gerçekten alt sınıfa ait bireylerden mi oluşmaktadır? Görüşmecilerden babası bir fabrikada işçi, annesi ev hanımı olan milli sporcu Metin (erkek, 23, boks, öğrenci) şöyle anlatmaktadır:

Boksu aslında 'varoş sporu' diye tabir edebilirim. Bu güzelde bir cümle. Ben duyduğumda çok hoşuma gidiyor. Boks kesinlikle 'varoş sporu.' Kesinlikle bu işi yapanlar benim gibi dar gelirli ailelerin çocukları. Daha çok fiziksel yıpranma görünüyor bizde (kişisel görüşme, 16.09.2021).

Boks antrenörü Onur (erkek, 25) şu şekilde aktarmıştır:

Mike Tyson ya da boks hayatına profesyonel olarak devam edip çok üstün başarılar yaşamış, şu anda hâlâ başarılar kazanan insanların geçmişini okuduğumuzda gelir seviyesi düşük, kavgacı, uyuşturucunun ya da herhangi bir zararlı maddenin olduğu mahallerden çıktığını söyleyebiliriz. Kendini korumak için insanlar bir şeylere sarılma gereği duyuyor. Bu da spor olduğu zaman bunu profesyonelliğe dökmeye başladığı zaman insanlar başarı kazanabiliyor. Aslında bunu söyleyebiliriz çünkü bana göre bu bir nebze yanlış sayılmaz. Bilimsel boyutu nedir onu daha detaylı araştırmak gerekir. O farklı bir boyutuna girer ama bir ekonomik durum, mahalle kültürü ya da bizim toplumsal kültür bakımından baktığımızda aslında gelir seviyesi düşük ve daha kavgacı mahallerde çocukların bu spora yöneldiğini düşünebiliriz (kişisel görüşme, 21.09.2021).

Muay Thai milli sporcusu olan ve aynı zamanda öğrencilik hayatına devam eden Selin (kadın, 22) şu şekilde ifade etmektedir:

İyi gelirli bir ailede doğmuş bir çocuk, hep apartmanlarda yaşamış, böyle hiç dağa taşa çıkmamış yani ağaca çıkmamış, kasları gelişmemiş olduğu için bu sporda çok fazla yol katetmiyor. Ama düşük gelirli bir ailede yaşayan çocuk hani o kadar şey yaşamış görmüş ki hep sokakta oyun oynamış, kasları falan gelişmiş. Böyle olduğu için, bir şeyleri gördüğü için daha çok kick boksa, boksa, Muay Thai'ye yoğunlaşıyor (kişisel görüşme, 16.09.2021).

Muay Thai milli sporculuğu yapmış fakat şu anda hamak yogası eğitmenliği yapan Canan'ın (kadın, 24) ifadeleri:

İnsanlar bireysel olarak 'Hep para güçtür, iş sahibi olmak güçtür' anlayışına sahiptir. Fakat alt kesim dediğin yerde para olmayınca insanlar gücünü başka yerde ifade etmek isterler. Alt kesimdeki insanların bizim 'keko' diye

35 Wacquant, *Ruh ve Beden Acemi Bir Boksörün Defterleri*, 247.

tabir ettiğimiz insanların bu tip sporlara yönelmesinin sebebi bence güç gösterisini başka şekilde yapamıyor olmaları. Yani fiziksel olarak güçlü görünmesi onun dışarıya güçlü mesajını vermesini sağlıyor. Çünkü ben de bu spora başladığım da çok da 'vov' bir düzeyde değildim ve birlikte zaman geçirdiğim insanlarda tabir yerindeyse alt kesimdenim. Evet alt kesimde başlıyorum ama bu sporu çok profesyonel yapabilmek için de ciddi anlamda üst kesimden olmak gerekiyor. Alt kesimin başlayıp bunu çok ileri lecele taşıması için ciddi anlamda üstün bir yetenek yani psikolojik, fizyolojik ve bilişsel olarak 'vov' bir düzeyde olması gerekiyor ki alt kesimden çıkan birey bunu profesyonel hale getirsin, daha üst tarafa çıksın. Bu da çok mümkün olmuyor. Bu spor, bu branş üst kesimdekilerin ilgisini çekti ama alttan üstte doğru yayıldığını düşünüyorum (kişisel görüşme, 17.09.2021).

Muay Thai milli sporcusu olan ve yakın zamanda çapraz bağlarından ameliyat olarak ikinci bir iş olarak yaptığı güvenlik görevliliğini bırakmak zorunda kalan antrenör Alp (erkek, 31) şöyle ifade etmektedir:

Salona gelenlerin gelir durumlarından da bunu anlayabilirsiniz zaten, çok iyi değil. Zaten bunu gelir durumu iyi olanlar başta yapamazdı ki. Şimdi tamamen tersine döndü. Katıldığım zamanki Türkiye şampiyonasında minimum altı yedi tane kafa adam olurdu. Hepsi Türkiye şampiyonu, sağlam sporcu. Hani ben cebime gelir beklemiyordum sırf sevdiğim için dövüşüyordum ama cebimden para gidecekse ben oraya niye katılayım ki. Yurt dışında böyle değil. Mesela dövüştüğüm çoğu adam şu an dünya standartlarında dövüşüyor. Adamların tek işi spor sadece aylık alıyor. Ben güvenlik olarak da çalışıyorum. Ben gece çalışıyordum; maçları, organizatörü haftalık iznime getiriyordum. Söylüyorum organizatöre 'Maç günü tartılsam olur mu? Bir gün önce izin almam sorun olur mu?' diye. 'Tamam, kardeşim' diyordu. Ben biniyordum, maç günü sabah gidiyordum tartılıyordum, dövüşüyordum, binip geliyordum. Ertesi gün iş başı (kişisel görüşme, 06.09.2021).

Görüşmeciler, alt sınıfta kendisine yer bulmuş insanların savunma sporu yaptıklarını düşünmektedir. Çünkü o sınıf habitusunun gerekliliklerinin bu sporda faaliyette bulunmalarına olanak tanıdığına inanmaktadırlar. Ekonomik sermayeye yeterli düzeyde sahip olamamaları, yaşadıkları semtin doğası bireyin kendisini korumaya almasına ve o habitustan "kurtulup" savunma sporu aracılığıyla başka bir habitusa "kaçış" sağlanmasına kaynaklık etmektedir. Bunun yanı sıra savunma sporlarının günümüzde alt sınıflardan üst sınıflara doğru yayıldığını düşünmektedirler.

Görüşmecilerin görüşlerinden hareketle savunma sporlarında faaliyet gösterenlerin özellikle alt sınıfa ait bireylerden oluştuğunu söylemekte sakınca yoktur. Fakat günümüzde üst sınıf bu sporları neden yapar hale gelmiştir? Bu sorunun cevabını özellikle bir salonda sürekli olarak çalışan ya da özel ders veren antrenör görüşmeciler şu şekilde cevaplamaktadır:

Boks antrenörü Mustafa'nın (erkek, 29) soruya yönelik cevabı şu şekildedir:

Bu spor alt kesimle başlıyor çünkü kimse atıyorum zengin çocuğunu bir merdiven altı salonuna gönderir mi? Bir de böyle yerlerden çıkıyor bu sporcular hani köhne spor salonlarından çıkıyor. Onlar çocuğunu oraya gönderip ne bileyim beş altı yıl dayak yedirip sonra maçlara çıkarıp onları şampiyon yaptırmaz, dayanamaz. Bir de çocuk da istemez. 'Ne gerek var' der. Çünkü bir yaşam mücadelesi olacak ki o acıya o bir sürü sıkıntıya katlanabilesin. Zenginlerin yani sporun üst tabakaya çıkmasının sebebi de sağlık. Hem kısa sürede kilo verdiriyor hem vücutta sıklık yaratıyor. Kick boksun, boksun vücuda çok büyük etkisi olduğu, yoğun bir kardiyo olduğu için sanatçıların hepsi yapıyor. Bizim salona doçenti, doktoru, profesörü, fabrikası olan aklınıza gelen yüksek seviyedeki her kesim geliyor. Tabi bunu yaptıran kesim de genelde alt tabaka (kişisel görüşme, 17.09.2021).

Talas'ta bir spor salonunda Muay Thai antrenörlüğü yapan Alp (erkek, 31) şöyle aktarmaktadır:

Bu iki sene boyunca kesinlikle artık zengin sporu oldu. Şimdi en son Nisan'da olacak turnuvaya katılma şartında 1700 lira para yatırma işi var. Sporcu başı gidecek 1700 lira para yatıracak. Önceden böyle değildi. Kayseri'de mesela şampiyon oluyordun, harcırahını veriyordun gidince istediğin yerde kalıyordun. Güzel gidip maçını yapıp geliyordun. Şampiyon olunca 300-500 neyse artık yol harcırahında çıkıyordu. Tamam, çok kârlı değildi ama cebinden bir şey çıkmıyordu. Şimdi direkt cebinden 1700 lira para vereceksin, öyle maça gir-

me hakkın var. Bireysel biz kendimiz karşılıyoruz, sponsor bulan sponsor karşılıyor ama yine de zengin işine döndü yani. Şimdi lisede okuyan hangi çocuğun ailesi 1700 lira verebilir, kaç kişi verebilir. 10 kişiden size kaç kişi verebilir (kişisel görüşme, 06.09.2021).

Görüşmecilerin ifadelerinden hareketle savunma sporları alt sınıfa özgü bir pratik olarak ortaya çıksa da özellikle 21. yüzyılda üst sınıfında yapar hale geldiği bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat her iki sınıfın bu sporu yapma amacı farklılık göstermektedir. Alt sınıf “güç” odaklı ve bulunduğu habitustan bir “kaçış” olarak savunma sporu yaparken, üst sınıf daha çok “sağlık” amacıyla bu sporu yapmayı tercih etmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu araştırmanın hareket noktasını, “Alt sınıfta sosyalleşmiş bir kişinin sporu bulunduğu tabakadan bir kaçış olarak görmesi ve faaliyette bulunduğu spor branşına bakışı” oluşturmuştur. Bu noktada Pierre Bourdieu’nün tabakalaşma görüşlerinin yansımaları, Kayseri özelinde farklı savunma sporu icra eden amatör sporcuların hareketle derinlemesine bir şekilde analiz edilmiştir. Çalışmanın sacayağını ise: “Toplumsal tabakalaşma ve spor ilişkisini, Bourdieu’nün alan, habitus ve sermaye kavramları üzerinden Kayseri’deki amatör olarak savunma sporu branşlarında faaliyet gösteren sporcular üzerinden anlamaya çalışmak” oluşturmuştur. Bu noktada; alan, habitus ve sermaye kavramları kısaca açıklanmış ve Kayseri’de amatör olarak savunma sporu branşlarında faaliyet gösteren sporcularla yapılan görüşmelerle kavramlar desteklenmiştir.

Çalışmanın konusu ve amacı bakımından bireyler ya da gruplar toplumsal hayattaki konumlarını korumak ya da iyileştirmek adına bu sermayeleri spor aracılığıyla etkin hale getirmişlerdir. Kişinin sahip olduğu sermayeler spor tercihini belirlemesinin yanı sıra spor yapma amaçlarını da etkiler hale gelmiştir. Görüşmecilerin ifadelerinden hareketle şöyle bir tespit yapmak mümkündür. Üst sınıf “sağlık” ve “estetik” merkezli, ekonomik sermaye sahipliği gerektirecek tenis, golf, yoga, pilates gibi pratiklere, alt sınıf ise ekonomik sermayeye ulaşabilmek adına ortaya koyabileceği tek şeyi olan “fiziksel sermaye”si ile boks gibi “güç” odaklı sporlara yönelme eğilimindedir. Bunu ise müsabakalara katılıp, kendini “görünür” hale getirerek yapmaktadır.

Görüşmeciler zayıf ekonomik sermayelerini güçlendirmek adına çeşitli branşlarda sertifika alma yoluna gitmişlerdir. Bu da aslında sporun, bir “boş zaman” aktivesi olmadığını, belirli sermayelere sahip bireyler için tabakalaşmadaki yerlerini iyileştirmek adına “çıkış bileti” olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu noktada sporcuların başarı elde etmelerine rağmen ülkemizde halen milli sporcu kimliklerinden sıyrılamamaları önem arz etmektedir. Çünkü sporcuların çıkış bileti olarak gördükleri savunma sporu, Amerika’da özellikle profesyonel boks anlamında bir sektör olabilmişken ülkemizde bir sektör haline gelememiştir. Bu da sporcuları faaliyette buldukları sporla bağlantılı herhangi bir iş fırsatı yakalayabilme çabasına itmektedir. Bu fırsatlar da özel hareketçi olabilme, devlet büyüklerinin yakın korumalığı gibi “iş”ler halinde karşımıza çıkmaktadır ki 2018 yılında büyükler Dünya Muay Thai şampiyonu olan Kayserili sporcu Ali Doğan bunun güzel örneklerindedir. Dolayısıyla sporcular ancak bu iş fırsatları ile elde ettikleri gelirler doğrultusunda hayalini kurdukları spor salonunu açabilecek ekonomik, sosyal ve simgesel sermayeye sahip olabilmekte, dahası bu sporcular katıldıkları müsabakalar aracılığıyla görmeleri mümkün olmayan şehir veya ülkeleri görebilme, buralarda tatil yapabileme şansına erişebilmektedirler.

Sporcuların kendilerinin ve ailelerinin sahip oldukları ekonomik ve kültürel sermayenin sosyal ve simgesel sermayedeki yansımaları ise; kendi ifadeleri ile “tanışmaları” mümkün olmayan yetkin sporcularla tanışmaları, yine kendi ifadeleriyle “gidip görmeleri imkânsız” olan şehir ve ülkelere gidebilmeleri, dereceye girip madalya alabilmeleri ve bütün bu durumların hem bireyin bir saygınlık kazanması hem de kendisine ya da ailesine ait spor salonlarının “tanınır” hale gelmesi şeklinde olmuştur. Dolayısıyla bireyin sahip olduğu sermaye farklılıkları spor tercihini ve sporu yapma amacını kayda değer bir şekilde etkilemiştir. Bu durum bireyin sermaye hacmine göre değişkenlik gösterebileceği gibi sosyalleşme sürecindeki yatkınlıklardan da bağımsız olmamıştır. Bu anlamda farklı sınıf habituslarının beğenileri; pratikleri şekillendiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir pratik olarak spor da sermayelerin kombinasyonu ışığında bireyin yoksun olduğu sermayesini güçlendirerek hatta çoğu için bir meslek halini alarak toplumsal tabakadaki yerini korumaya ya da iyileştirmeye katkı sağlamıştır. Son olarak görüşmecilerin ikamet ettikleri semtler, semtlerin sosyokültürel yapısı ve ailelerinin ekonomik durumu bir savunma sporunda faaliyette bulunmalarında etkili olmuştur. Bu beğenilerin ve pratiklerin yansıması olarak bedende görünür hale gelen habitus, “ayrıştırıcı” Bourdieu’nün ifadesi ile “sınıflandırıcı” bir niteliğe sahip olmaktadır. Günümüzün sınıflandırıcı unsuru olarak da bir pratik olan “spor” karşımıza çıkmaktadır. Spor, bireylerin habitusuna göre pratikte buldukları eylemler dizisi olarak tanımladığımız da savunma sporunun da sosyal sınıflar açısından yapılaş amacı, taşıdığı anlam farklılık göstermektedir. Savunma sporlarının, habitusları ve habituslarından kaynaklı sahip oldukları sermayeler açısından alt sınıfta konumlananlar tarafından icra edildiği kabul edilmektedir. Bu anlamda savunma sporunu alt sınıflar, ekonomik sermaye zayıflığından ötürü güçlerini gösterebilecekleri bir alan, dahası buldukları habitustan bir “kaçış” aracı olarak görmektedirler. Bu kaçış ise ülkemizde buldukları konumdan tamamen uzaklaşabilmek olarak değil spor aracılığıyla işsizliği önleyebilmek şeklindedir. Dolayısıyla sporcular amatör sporcu olmaktan kurtulup profesyonel sporcu niteliğine bürünmemektedir. Ama spor aracılığıyla bir iş fırsatı yakalayabilme umudunun halen diri olması o kaçışın mümkünliğini de geçerli kılmaktadır. Alt sınıf ile “teması” bulunmayan üst sınıf ise çağımızın hızlı ve “kullan at” yaşantısından ötürü hızlı kilo verme ve vücut şekillendirme amacıyla savunma sporuna yönelir hale gelmiştir. Bu anlamda spor, bireylerin habitusları aracılığıyla şekillenen bir beğeni unsuru, bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Bourdieu, Pierre. *Ayırım Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Çeviren: D. Fırat ve G. Berkkurt, Ankara: Heretik Yayınları, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Sosyoloji Meseleleri*. Çeviren: F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin ve A. Sümer, Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- Bourdieu, Pierre. *Televizyon Üzerine*. Çeviren: T. Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Çeğin, Güney. “Gündelik Hayatın Kavranışı için- Pierre Bourdieu’nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları” *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar* içinde, ed. Ali Esgin & Güney Çeğin, 405-430. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.
- Durham, Richard. *En Büyük Benim! Muhammed Ali Hayat Hikâyesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- Kaya, Barışcan. “Beğeni Tercihleri Üzerinden Kültürel ve Sınıfsal Farklılıklara Pierre Bourdieu Perspektifinden Bakmak: Denizli Kentinde Orta Sınıflarda Kültürel Farklılıkların Yansımaları.” Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2018.
- Layder, Derek. *Sosyal Teoriye Giriş*. Çeviren: Ü. Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları, 2014.
- Palabıyık, Âdem. “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde “Habitus”, “Sermaye” ve “Alan” Üzerine,” *Liberal Düşünce* 16, (2011): 121-141.
- Swartz, David. *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisi*. Çeviren: E. Gen, İstanbul: İletişim Yayınları,

2018.

Talimciler, Ahmet. *Sporun Sosyolojisi Sosyolojinin Sporü*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010.

TRT Belgesel. "Ve Sonra: 6. Bölüm Boğaz'ın Boğası" Erişim Tarihi: 14.10.2021. https://www.youtube.com/watch?v=lrrgLJPY_S4

Wacquant, Loïc. *Ruh ve Beden Acemi Bir Boksörün Defterleri*. Çeviren: N. Ökten, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.

Yüksel, Murat. "Pierre Bourdieu ve Spor Sosyolojisine Katkıları," *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 8, (2019): 495-515.

Yüksel, Murat. "Sosyal Tabakalaşma ve Spor İlişkisi: İstanbul Örneği." Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.

Ek 1

ADI	CİNSİYETİ	MESLEĞİ	BRANŞI	EĞİTİM	YAŞ
Alp	Erkek	Antrenör	Muay Thai	Lisans	31
Can	Erkek	Antrenör	Boks	Lisans	23
Canan	Kadın	Öğrenci/Eski Milli Sporcu	Muay Thai	Yüksek Lisans	24
Enes	Erkek	Beden Eğitimi Öğretmeni/ Milli Sporcu	Taekwondo	Yüksek Lisans	24
İsmail	Erkek	Antrenör/Milli Sporcu	Kick boks	Lisans	27
Metin	Erkek	Öğrenci/Milli Sporcu	Boks	Lisans	23
Mustafa	Erkek	Antrenör	Boks	Lisans	29
Onur	Erkek	Antrenör/ Öğrenci	Boks	Yüksek Lisans	25
Selin	Kadın	Öğrenci/Milli Sporcu	Muay Thai	Lisans	22
*Sinan	Erkek	Antrenör	Muay Thai	Lisans	25
*Umut	Erkek	Antrenör	Boks	Lisans	30
*Yasin	Erkek	Antrenör	Muay Thai	Lise	47

*Çalışmanın konu ve amacına uygun çarpıcı veri elde edilemediği düşünülerek görüşmelerden faydalanılmamıştır.

Ek 2

Odak Araştırma Sorusu:

Amatör olarak bir savunma sporu icra eden bir sporcunun spor aracılığıyla toplumsal tabakalaşma sistemindeki konumuna bakış açısı nasıldır?

Araştırma Soruları

1. Toplumsal bir kurum olarak kabul edilen spor, alan özelliğini nasıl kazanmıştır?

- 1.1. Savunma sporu ile nasıl tanıştınız?
- 1.2. Sporda amatör ve profesyonel sporcu ayrımını branşınız özelinde nasıl açıklarsınız?
- 1.3. Geçiminizi faaliyette bulunduğunuz branş üzerinden nasıl sağlamaktasınız?
- 1.4. Spor salonu açmaya ve o alana sahip olanlar ile rekabete yaklaşımınız nasıldır?

2. Sporcular faaliyette bulunduğu amatör savunma sporunu nasıl işler hale getirmektedir?

- 2.1. Sizin ve ailenizin ekonomik ve eğitsel niteliklerinizi nasıl tanımlarsınız? (Eğitim durumu, meslek, ikamet edilen semt, maddi kazanç gibi)
- 2.2. Sizin ve ailenizin ekonomik ve eğitsel niteliklerinizle faaliyette bulunduğunuz branşın bir ilişkisi olup olmadığına dair görüşleriniz nelerdir?
- 2.3. Bu alanda milli sporcu olmak ve çeşitli sertifikalara sahip olmak ne anlam ifade etmektedir?
- 2.4. Faaliyette bulunduğunuz branşın size ekonomik, sosyal, kültürel katkıları neler olmuştur?

3. Sporcuların fiziksel, kültürel ve ekonomik nitelikleri faaliyette buldukları sporu nasıl belirlemektedir?

- 3.1. “Güçlü” olmak sizin için ne anlam ifade etmektedir?
- 3.2. Savunma sporunun genetik bir yatkınlık boyutu olduğuna dair görüşleriniz nelerdir?
- 3.3. Savunma sporlarını yapan insanları sınıfsal olarak nasıl değerlendirirsiniz?
- 3.4. Faaliyette bulunduğunuz spor sizin toplumsal konumuzu belirlemede nasıl bir role sahip olduğunu düşünüyorsunuz?

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 18.11.2021**Kabul:** 08.12.2021**Atıf:** Aktok, Özgür. "Heidegger'in Estetik-Dışı Sanat Anlayışı: Felsefeyi Disiplinlerden Özgürleştiren Bir Düşünme Tarzı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 223-236.

Heidegger'in Estetik-Dışı Sanat Anlayışı: Felsefeyi Disiplinlerden Özgürleştiren Bir Düşünme Tarzı

Özgür Aktok¹

ORCID: 0000-0003-3730-334X

Öz

Heidegger'in geç döneminde hem sanat konusuna yönelmiş hem de estetiği felsefi bir disiplin olarak köktenci bir tavırla *reddetmiş* olması şu soruyu akla getirir: Belirli bir disiplinin sınırları içinde karşımıza çıkan bir konunun felsefesini, o disiplini tamamen yadsıyarak yapmakta bir tutarsızlık yok mudur? Bu makalenin amacı, Heidegger'in sanat üzerine yaptığı felsefenin estetik-dışı olmasında görünüşte ortaya çıkan bu tutarsızlığın, bir tutarsızlık olmak bir yana, onun geleneksel ontolojiye ve dolayısıyla metafiziğe karşı ilk baş yapıtı *Varlık ve Zaman*'dan beri geliştirdiği temel itirazın kaçınılmaz ve tutarlı bir sonucu olduğunu göstermektir: Estetik disiplini, tam da Heidegger'in söküme uğratmaya (Destruktion) giriştiği ve "varlık unutkanlığı ile itham ettiği metafiziğin belirlenimi altında ortaya çıkan bir düşünme tarzı olduğu için, Heidegger açısından, sanat üzerine yapılan felsefe, bir yandan da estetiğin üstesinden gelinmesini amaçlayan bir felsefe olmalı ve metafiziğin üstesinden gelinmesi yönündeki daha büyük bir projenin bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, Heidegger'in felsefesi, yalnızca estetiğe karşı değil, felsefesi yapılan konuları kendi tekeline alma iddiası taşıyan tüm disiplinlere karşı onların çizdiği sınırları sorgulamaya ve aşmaya *girişen*, bütünlüklü, disiplinler-üstü bir düşünme tarzı olarak ele alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Sanat, Estetik, Metafizik, Varlık, Doğruluk.

Heidegger's Non-Aesthetic Conception of Arts: A Way of Thinking That Sets Philosophy Free From Disciplines

Abstract

The fact that the later Heidegger focuses on the subject of art while radically rejecting aesthetics as a philosophical discipline, gives rise to the following question: Is there no contradiction between doing philosophy on a subject matter encountered within the borders of a discipline while denying completely the legitimacy of the discipline itself? The aim of this paper is to show that the seeming contradiction in Heidegger's non-aesthetic attitude in his thought on art is not only *not* a contradiction, but it is an inevitable and consistent consequence of his objection to traditional ontology and metaphysics. Since aesthetics as a discipline is already based on metaphysics accused by Heidegger for its "forgetfulness of Being", a philosophy on art should be a thinking that aims to overcome aesthetics, and such thinking should be understood as part of the greater project called "overcoming metaphysics". Consequently, Heidegger's philosophy should be understood not only as a way of thinking against aesthetics, but also as a way of thinking against all of the philosophical disciplines, which take philosophical subjects over and monopolize them under their headings. His philosophy should be conceived as a holistic and trans-disciplinary way of thinking that questions and tries to overcome the borders imposed upon philosophy by disciplines.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Art, Aesthetics, Metaphysics, Being, Truth.

1 Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü. ozgur.aktok@ikc.edu.tr

Giriş

Bir filozofun hangi felsefi disiplinin alanında üretim yaptığını saptamak için doğrudan doğruya onun eğildiği konuya bakmak çoğumuza yeterli bir koşul gibi görünür. Örneğin “varlık nedir?” sorusuna yanıt arayan bir filozofun ontoloji yaptığını ya da *iyi yaşam* konusuna odaklanan bir filozofun etik alanında çalıştığını belirlemekte pek güçlük çekmeyiz. Hatta bunun için, filozofun, kendisinin yaptığı felsefenin hangi disipline ait olduğunu açıkça beyan etmesine bile gerek duymayız. O halde sanat bize *güzel* olanın *estetik deneyimini* sağlıyorsa ve “güzel nedir?” ya da “estetik haz nedir?” sorularını soran felsefe disiplini yaygın olarak *estetik* olarak tanımlanıyorsa, “sanat nedir?” sorusuna odaklanan bir filozofun bu soruyu yanıtlamaya girişirken az ya da çok estetik alanına giren bir çalışma yürütmesi beklenmez mi? Bu soru bağlamında, Heidegger’in 1930’ların başından başlayarak düşünce hayatının ileri dönemlerinde daha da yoğunlaşacak şekilde hem sanat konusuna yönelik yapıtlar vermiş hem de estetik disiplini köktenci bir tavırla reddetmiş olması dikkat çekici bir tutum olarak göze çarpar. “*Varlık*” konusunu çalışan Heidegger aynı zamanda bize *ontoloji* yapmayı reddettiğini söyleseydi, bu muhtemelen çoğumuza anlaşılması güç bir tutarsızlık gibi görünürdü. O halde, Heidegger’in “*sanat*” konusunu çalışırken *estetik* reddeden bir düşünüş sergilediği iddiasında da buna benzer bir tutarsızlık olduğu söylenebilir mi?

Bu soruya karşı akla gelen ilk makul yanıtlardan birisi, bu tür bir tutarsızlığın varlığını öne sürmek için öncelikle sanata yaklaşırken *Kantçı* bir estetik anlayışına sahip olmak ve sanat felsefesini, Kant’ın yaptığı gibi, estetiğin bir alt-disiplini olarak görmek gerektiği, oysaki özellikle Schelling ve Hegel’den beri sanat felsefesinin artık genel bir estetik teorisinin bir alt-başlığı olmaktan çıktığı yönünde olacaktır. Kant, güzelliği (*Schönheit*) *doğal* ve *sanatsal* olmak üzere iki türe ayırırken sanatsal güzelliği saptayan estetik yargıları, genel olarak estetik yargılama yetisinin altında konumlandığından, sanat felsefesini genel bir estetik disiplininin bir alt disiplini olarak kavrar.² Dolayısıyla sanat felsefesi yapan bir kişi, Kant’ın yaklaşımı açısından, estetiğin bir alt alanında çalışıyor olmak durumundadır. Buna karşılık Schelling, doğa felsefesinin ve pratik felsefenin sınırlarını aşan ve bu her ikisinin yapamadığını başararak özne ile nesnenin özdeşliğini sağlayan bir disiplin olarak sanat felsefesini, “*felsefenin evrensel organon*’u; onun tüm *ana-taşıyıcısının mihenk taşı (Schlussstein)*” ilan ederken böylece Kant’ın doğal güzellik olarak sanatsal güzellikten ayırdığı ve genel olarak güzelliğin iki türünden biri olarak gördüğü fenomene bir özerklik tanımayı reddetmiş ve onu sanatsal güzelliğin genel başlığı altına dahil etmiş olur.³ Diğer yandan, Hegel ise Schelling’ten sanatın felsefe karşısındaki statüsü ve yeri konusunda ne denli kökten ayrılıyor olursa olsun, *güzelliğin* asıl aranması gereken yerin tin (*Geist*) olduğunu ve *doğanın güzelliğinden kendi başına bahsedilemeyeceğini* öne sürerken, güzelliği zaten özsel olarak tinin üretim alanı olan sanatsallıkta temellendirmiş ve güzellik sorununu Schelling’e benzer bir tutumla ve Kant’a karşıt bir tavırla sanat felsefesinin alanına taşımıştır.⁴ Öyle görünmektedir ki, Kant sonrası Alman idealizminin, güzelliği artık doğada aramak yerine baskın biçimde tinde ve insanın sanatsal üretiminde temellendirmesi, *sanat üzerine felsefe* yapmayı, Kantçı anlamdaki genel bir estetiğin “sanat felsefesi” olarak adlandırılan

2 Bkz. Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), trans. Paul Guyer and Eric Matthews. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 43-54. Kant, güzelliğe yönelik yargıları, doğanın güzelliğine ve güzel sanatlara dair yargılar olmak üzere ikiye ayırır. Dolayısıyla “güzellik” Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* yapıtında estetik disiplininin başlığı altında en geniş anlamıyla tartışılırken, sanatsal güzellik ve doğal güzellik *genel* estetik yargılama yetisinin altında iki farklı yargılama biçiminin nesnelere olarak kendilerine yer edinir.

3 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke I Abteilung* Vols. 1-10, *II Abteilung* Vols 1-4 (Stuttgart: Cotta, 1856-61), I/3: 349.

4 Bu konuda Hegel’in estetik üzerine olan derslerindeki “Doğal güzellik” ve “Sanat Güzelliği” başlıklı bölümlere bakılmalıdır. Georg Freidrich Hegel, *Ästhetics. Lectures on Fine Art*, trans. T.M. Knox. 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1975).

alt-disiplininde çalışıyor olma koşulundan özgürleştirmiştir. O halde Heidegger'in sanat felsefesi yaparken bir yandan da estetiği reddediyor olmasında bir tutarsızlık bulunmadığına, hatta sanat felsefesinin kendi doğal tarihsel gelişiminde, Schelling ve Hegel gibi Alman idealizminin vardığı zirveyi temsil eden iki büyük filozofun Kant felsefesine yönelttiği eleştiride kaynağını bulabileceğimiz meşru bir zemini olduğuna işaret etmekle Heidegger'e dair sorduğumuz soru yanıtlanabilir gibi görünmektedir.⁵

Ancak bu “yanıtlanabilir gibi görünme” hâli aldatıcıdır: İlk bakışta akla yatkın görünen bu Kant karşıtı yanıt yine de tatmin edici olmaktan uzak kalmaya mahkumdur; çünkü estetik eğer “güzel nedir?” sorusunu en geniş anlamıyla soran disiplin olarak kavranacak olursa, “sanat nedir?” sorusu da, “sanatsal *güzellik* nedir?” sorusunu sormayı gerektiren bir alt-soruya evrileceği ölçüde, sanat üzerine felsefe yapmak en azından estetik disiplinini *tamamıyla reddetmemeyi* ve onunla belirli bir *iş birliği* içinde olmayı gerektirir. Bu iş birliğinden ne Hegel ne de Schelling vazgeçmiştir. Sonuçta, bildiğimiz kadarıyla, sanat ile *güzellik* birbirlerine sınımsız kenetli değil midir? Sanatın neliğine dair soruyu, *güzelin* (ve *çirkinliğin*) neliğine dair soruyu merkeze koymadan ve ondan tamamen soyutlayarak ele almak ne kadar mümkündür? Bu soruların işaret ettiği problem dikkate alındığında, sanat felsefesini örneğin Schelling'in yaptığı gibi estetiğin bir çeşit alt-disiplini olarak görmeyi *reddetmenin* ve onu Kantçı anlamdaki estetikten *ayrı* bir felsefe disiplini olarak kavramanın, Heidegger'in savunduğu kadar köktenci bir *estetik* muhalifliğini açıklamaya *tek başına yeterli olmadığı* açıkça fark edilir. Çünkü Kant sonrası Alman idealistleri her ne kadar sanat felsefesini Kantçı estetiğin bir alt-disiplini olmaktan çıkarmış olsalar da, Heidegger gibi koşulsuz ve uç noktada bir estetik-dışı kalma gayreti onlarda yoktur. Heidegger'in estetiğe olan itirazında, Alman idealizminin Kant'ın estetik anlayışına yönelttiği itirazı aşan, daha da köktenci ve kategorik bir reddediş varken, Hegel ya da Schelling sanat konusunu felsefi olarak estetiğin sınırlarından serbestlemiş olmakla birlikte, estetiğin kendisini ve “estetik deneyim” (*ästhetische Erfahrung*) kavramını Heidegger gibi yadsıyacak kadar ileri gitmemişlerdir. Böylece, Heidegger'in sanat üzerine felsefe yapmış olup aynı zamanda estetiği bir disiplin olarak *tamamıyla yadsıyor* olması arasında en azından ortaya görünüşte çıkan tutarsızlığa dair soru, sanat felsefesinin estetik disiplininden özgürleştiği doğal gelişim tarihine başvuran yukarıdaki gibi bir yanıtla kolaylıkla savuşturulamadan yerli yerinde kalmaktadır.

Bu durumda, Heidegger'e ilişkin bu soruyu, sorunun yanıtına ulaşmak için daha dolambaçlı bir yoldan ilerlemeyi göze alarak ve onun sanat konusunda gösterdiği tutuma çok benzer bir tutumu sergilediği başka konulara yaklaşma biçimini irdeleyerek yeniden ele almayı deneyebiliriz. Çünkü Heidegger, estetiğin alanına giren “sanat” konusunda yaptığıının aynısını, yirminci yüz yılın başlarında yükselişe geçmiş olan analitik dil felsefesinin etkisiyle baskın biçimde *mantığın* ve *semantiğin* alanına hapsolan, ancak kendine *ontoloji* içerisinde pek yer bulamayan “doğruluk” konusunda da yapmıştır. Bu makalenin ilerleyen bölümlerinde de göreceğimiz gibi, Heidegger'in belirli disiplinleri bir yandan reddedip diğer yandan onların alanına giren konuları kendi ontolojisiyle sahiplenmesi ve kendi ontolojik söylem alanının içine çekerek onların üzerine felsefe yapması, onun “söküm” (*Destruktion*) yönteminin gerektirdiği ve bu yöntemin *formuna* ait olan zorunlu bir koşuldur. Diğer bir deyişle, disiplinlerin kendi sınırları içine sınırlama eğilimi içinde olduğu kavramları onların içinden

5 Makalenin “Giriş” bölümünde, isimlerini gündeme getirilen Kant, Hegel, Schelling gibi filozofların kendi aralarındaki eleştirel tartışma bağlamı sunulmadan ve yalnızca onların temsil ettikleri estetik anlayışlarının arasındaki yapısal farklılıklara değinilmekle yetinilmiştir. Hegel ve Schelling'in Kant'ın estetik anlayışına yönelttiği eleştirinin ya da Heidegger'in bu üç filozofun estetik ve sanat anlayışlarına karşı olan sökümsel tutumunun içeriğine girmek bu yazının ana amacının gerektirdiği kapsamın dışında kalmaktadır. Dolayısıyla, bu filozofların görüşlerine başvurulma motifi, Heidegger'in estetik disiplinine yönelttiği sökümcü (*destruktiv*) itirazın eleştirel olarak sınanmasına değil, yalnızca bu makalenin ana problemini açarken, Heidegger'in estetik karşıtı konumunun bu filozoflarınki ile yapısal olarak nasıl ayrıştığının betimlenmesine yöneliktir.

söküp ontolojinin içine taşımak, Heidegger'in sökümler felsefesinin yapısal ve zorunlu bir karakteristiğidir. Heidegger belirli bir kavramın sökümlerini gerçekleştirirken, onu kendi kaynağına geri götürdüğünde, kavramın kaynağı genellikle onu söküme uğramadan önce sahiplenen bir disiplinin sınırlarının ötesindeki bir fenomenal alanda ortaya çıktığından, sökümler, aynı zamanda kavramı sahiplenen disiplinin kendisinden de onu bir "söküp" alma ve disiplinin sınırlarını aşan kaynağına geri götürme hareketi olarak cereyan eder.

Bu makalede, Heidegger'in estetik-dışı tutumu ile sanat üzerine felsefe yapıyor olması arasında ortaya çıkan görünürdeki tutarsızlığın aslında bir tutarsızlık olmadığı, tam tersine onun sökümler yönteminin özüne ait *kurucu bir ilkeye* dayandığı gösterilecektir. Bunun gösterilmesi için, Heidegger'in sanat üzerine düşünme tarzındaki estetik-dışı tutumu ile doğruluk üzerine düşünme tarzındaki mantık/semantik-dışı tutum ve son olarak da "ethos" kavramını düşünürkenki etik-dışı⁶ tutumu ele alınacaktır. Böylelikle, Heidegger'in tüm bu disiplinlerin alanına giren kelime ve kavramları hem sahiplenerek felsefe yapması hem de bu disiplinlere olan mesafesini koruyarak onların *dışında* kalma çabasının, onun sökümler yönteminin tutarlı bir biçimde uygulanmasının zorunlu sonucu olduğu ortaya konacaktır. Bununla birlikte, bu makalenin amacı, Heidegger'in söküme uğrattığı kavramların ve anlayışların sahibi olan filozoflar karşısında onun felsefesinin *normatif* bir savunması içine girmek değildir, yalnızca onun estetiğe olan itirazı ile sanat üzerine felsefe yapıyor olması arasındaki tezatın doğasını *betimsel* olarak açığa çıkartmak ve bu tezatın bir tutarsızlık içermediğini; tam tersine, onun sökümler yönteminin formel yapısında⁷ temellendiğini göstermektir. Heidegger'in sökümlerinin vardığı sonuçların ele aldığı filozofların anlayışlarına ve kavramlarına dair ne kadar isabetli sonuçlara ulaşmış olduğu sorusu, bu makalenin sınırlarını aşan farklı bir çalışmayı gerektirir. Dolayısıyla, Heidegger'in söküme uğrattığı düşüncelerin sahibi olan filozoflar ile bir diyalog içine sokulması ve onun felsefesinin bu filozofların kendi felsefeleri açısından bağımsız ve eleştirel bir sınımasının yapılması, makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.

Heidegger'in sökümler yöntemini bu makaledeki inceleme tarzımızın onun yöneldiği felsefi anlayışların içeriğinden bağımsız olacak şekilde sadece *formel* yapısını ele alıyor olmasının, iki anlamı vardır: *Birincisi*, sökümler yönteminin hangi anlayışa ya da kavrama yöneliyor olursa olsun, yöneldiğinin içeriğinden bağımsız olarak ona içkin olan ve zorunlu olarak sergilediği karakter açığa çıkarılacaktır. Dolayısıyla, sökümler yöntemi ile herhangi bir filozofun kavramı ya da anlayışının içeriğine dair yapılabilecek tartışmalar ve bunların Heidegger felsefesi için doğurabileceği güçlük ve eleştirilerin içeriğinin, bu incelemenin sunacağı betimlemenin geçerliliğinin üzerinde belirleyici herhangi bir etkiye sahip olması beklenemez. İkincisi, bu betimsel inceleme, aynı zamanda açığa çıkardığı formel yapı karşısında da, tıpkı sökümler yöneldiği konuların ona kazandırdığı içerik karşısında kaldığı kadar titiz biçimde tarafsız kalmakta ve formel yapının kendisini de normatif olarak savunmamaktadır.

Makalenin ana problemine geçmeden önce, Heidegger felsefesi bağlamında "Wahrheit" ve "Ursprung" kelimelerini Türkçeye çevirirken tercih edilen terminolojinin gerekçelerine dair birkaç noktanın altını çiz-

6 Burada, Heidegger'in disiplinlere rağbet etmeyişi ve mesafeli duruşunu, "etik-karşıtı" (anti-ethical) ya da "estetik-karşıtı" (anti-aesthetic) ifadelerdeki türden bir karşıtlık olarak anlamak doğru olmaz. Onun pozisyonunu daha çok bu disiplinlerin "dışında kalmak" (mesela etik-dışı [non-ethical]) şeklinde ifade etmek, felsefesinin özüne daha uygundur; çünkü bu tür keskin karşıtlıklar Heidegger'e göre yine karşı çıktıklarının metafizik belirlenimi içerisinde kalma tuzağına düşmektedirler.

7 "Formel yapı" olmak tabiri ile burada kastedilen, bir şeyin *kendi kendisi* olması için sahip olduğu, onun özünü oluşturan forma (biçime), o formun aldığı içerikten bağımsız olarak, yani salt yapısal olarak dâhil olmaktır. Dolayısıyla, sökümler formel yapısına ait olan bir karakteristik, onun yöneldiği konunun içeriğinden bağımsız olarak, onun sökümler olması nedeniyle ona ait olan bir karakteristik olarak anlaşılmalıdır.

mekte yarar vardır: Daha önceki bir çalışmamızda⁸, Heidegger felsefesi bağlamında “Wahrheit”ın Türkçeye “hakikat” olarak çevrilmesinin sakıncaları ve buna karşılık “doğruluk” ya da sıfat-isim haliyle “doğru” olarak Türkçeleştirilmesinin daha yerinde olacağı konusunda ayrıntılı olarak çeşitli gerekçeler sunulmuş olduğundan, bu yazıda bunların hepsine ve ayrıntılı olarak değinilmeyecektir. Bununla birlikte göz önünde bulundurulması gereken üç hususa kısaca dikkat çekmek, kullanılan çeviri terminolojisinin keyfi bir seçime dayanmadığının gösterilmesi açısından gereklidir.

Birincisi, “Wahrheit”ın hakikat olarak çevrilmesi, tutarlılık gereği, bu ismin sıfat hali olan “wahr” kelimesini “hakiki” olarak çevirmeyi gerektirir. Ancak, “hakiki” kelimesi Türkçede “sahte”nin karşıtı ve bir şeyin “aslı” anlamlarını taşıdığı için Heidegger’in “eigentlich” (sahici) kelimesine “wahr” kelimesine göre çok daha yakın bir anlam taşır. Heidegger “Wahrheit”ı ontolojik/ontik anlamda, yani varlığa/var-olanlara ait bir özellik olarak kullandığı gibi, sıfat olan “wahr”ı sıklıkla geleneksel, yani yargılara⁹ ait bir özellik anlamında da kullanır. Söküme uğrattığı bu *yargısal* (geleneksel)¹⁰ anlamı da tüm metinlerinde korumak onun için en az ontolojik anlamı kazanmış ve felsefesinde kritik bir önem taşır. Heidegger’in “wahr”ı bu yargısal anlamıyla kullandığı bağlamlarda “hakiki” olarak çevirmek, onun kendi cümlelerindeki anlamı bozmakta ve çarpıtmaktadır.

İkincisi, “doğru”, Eski Türkçede *doğmak*’tan türemiş isim olarak “doğmak-doğurmak-doğuru” kalıbına uygun biçimde meydana gelmiş, ancak kullanımda ortasındaki “u” düşmüştür.¹¹ Doğ-u-ru, tıpkı “bildirmekten” “bildiri” isminin türediği gibi “doğurmaktan” “doğuru” olarak türediği için, “doğurulan” anlamına gelir. Doğuru, eski Türkçede sadece, örneğin bir çocuğun ana karnından doğması değil, çok daha geniş bir *ontolojik* anlamda; her türlü olayın meydana gelmesi, ortaya çıkması anlamında kullanılır.¹² Bu nedenle, “wahr” kelimesini “doğru” ile karşıladığımızda, “doğru”nun Almancadaki “Wahrheit”a göre *fazla yargısal/mantıksal* kaldığı yönündeki itiraz, kelimenin kendisinde kaynaksal olarak bulunan ontolojik anlamın açığa çıkarılacak şekilde (aletheia üzerinden) yeniden yorumlanması yoluyla bertaraf edilebilir. Kaldı ki, Heidegger’in kendi dilindeki *Wahrheit* kelimesine söküm uygulayarak yaptığı tam da bu olmuştur.

Üçüncüsü, Heidegger, analitik felsefenin ve mantıksal pozitivizmin doğruluk değeri (Wahrheitswert) üzerine inşa edilen çift-değerli önermeler mantığı içerisindeki “Wahrheit” kelimesini yargısal/mantıksal anlamına sıkıştırarak kendi tekellerine almaları karşısında, kelimeyi “*fazla yargısal/mantıksal*” ilan edip felsefesinden dışlamamış, onun yerine *daha ontolojik* bir Almanca kelime geçirmemiştir. Tam tersine; Heidegger’in felsefesini özünde *sökümcü* (*destruktiv*) yapan şey, daha en baştan ontolojik anlamının üzeri örtülmüş olduğu için yargısal anlamına hapsedilmiş bir felsefe terimini, ilk önce o anlamsal erozyona uğramış haliyle felsefesine *kabul edip*, daha sonra da ontolojik kaynağına geri götürme yoluyla onun anlamını zenginleştirerek

8 Özgür Aktok, “Platon’un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve Aletheia,” *Felsefidüşün Akademik Felsefe Dergisi* sayı: 8 (Nisan 2017): 55-64.

9 Almancada “yargı” anlamında kullanılan kelime “Urteil” dir.

10 Heidegger, söküme uğrattığı “doğruluğun uygunluk anlayışı”nı “geleneksel” olarak niteler (die traditionelle Wahrheitsbegriff). Bununla kastettiği, doğruluğun yargı tarafından taşındı ve şeyler ile yargılara arasında “uygunluk” anlamına geldiğidir. Yazı boyunca “yargısal doğruluk” dediğimizde bu terimi Heidegger’in “geleneksel doğruluk” teriminin eşgönderimsel karşılığı olarak kullanacağız.

11 Bu “u” harfinin Eski Türkçede ilk başlarda kullanılırken kronolojik olarak sonradan mı düştüğü, yoksa zaten en başından beri hep düşük olarak mı kullandığı sorusunun yanıtının burada yapılan etimolojik/morfolojik kaynak ve anlam analizi açısından herhangi bir önemi yoktur.

12 Örneğin, “aramızda güzel bir arkadaşlık doğdu” ya da “güneş doğdu” gibi örneklerde karşılaştığımız gibi, ontolojik olarak geniş bir kullanım alanına sahiptir.

kendi ontolojisine kazanmasında yatar. Dolayısıyla, “Wahrheit”ın çevirisi için Türkçede, tıpkı Almandaki “Wahrheit” gibi, Heidegger’in söküme uğratmadan önce “uygunluk” anlamına indirgenerek anlamsal olarak çoraklaşmış, yani yargısal boyutuyla öne çıkan ve ontolojik boyutunun üzeri örtülmüş bir kelime seçmemiz gerekir. “Hakikat”, söküme uğratılamayacak kadar kendi içinde doymuş, zengin bir ontolojik anlama sahip olduğundan ve “hakiki” ya da “hakiki-olmayan” sıfatlarının çift-değerli önermeler mantığında bir kullanımı olmadığından, “Wahrheit” gibi söküme uğratılabilecek bir kelime değildir. Sonuç itibarıyla, açıktır ki, “doğruluk” Türkçede Heidegger’in “Wahrheit” teriminin çevirisine “hakikat”e göre çok daha uygun bir kelime adaydır; çünkü (“hakikat”te olmayan) bir *sökülebilme* ve kendi unutulmuş ontolojik anlamına geri *götürülebilme* olanağını taşır. Bu çeviriyle, Heidegger’in *Wahrheit* kelimesinin üzerinde gerçekleştirdiği *söküm* hareketi, ana dilimizin içine taşınabilir ve böylelikle üzeri örtülmemiş olur.

Tüm bu nedenlerle, yazı boyunca, kaynaksal/varoluşsal/ontolojik doğruluktan bahsettiğimizde, her zaman olmasa bile, kullanımın vurguyu özellikle gerektirdiği yerlerde “doğruluk” yazarak “u” harfini düşürmeden kullanacağız.¹³ Bunu böyle yapmamız, kelimenin kendisinde doğal olarak bulunan, ancak sonradan unutulmuş ve üzeri örtülmüş olan ontolojik anlamı yeniden duymaya başlamamız için kelimenin kendisindeki *morfolojik* bir özellikten onun *semantiği* lehine yararlanma amacını taşımaktadır.

“*Ursprung*” kelimesine gelince; bu kelime, Türkçe literatürde yaygınlıkla “köken” olarak çevrilmektedir.¹⁴ Ancak “kaynak” olarak çevrilmesi şu nedenlerle daha uygun gözükmektedir:¹⁵ *Springen* Almandada “sıçramak” anlamına gelir ve “*Sprung*” bunun isimleşmiş hali olarak “sıçrama” ya da “sıçramış olan” demektir. “Ur” ön-eki, önüne geldiği kelimeye “ana” ya da “temel” olmak anlamlarını verir. “*Ur-sprung*” böylelikle bir şeyin ana/temel sıçraması; yani kendisinden *ilk olarak sıçramaya başladığı* “yer” manasını taşır. Buna karşılık “köken” kelimesi, Almandada “*Herkunft*” ile karşılanır ve bu “*herkommen*” fiilinden türemiş bir isimdir. Bu bileşik fiilin içindeki “her” “buraya” anlamına gelirken “kommen” “gelmek” anlamına gelir. “*Woher kommen Sie?*” Almandada, kişiye “nerelisiniz (nereden geliyorsunuz)?” demek için sorulduğunda, o kişinin doğduğu, *yer-lisi* olduğu memleket sorulmuş olur. Köken, her ne kadar bir şeyin ilk çıktığı, kendisinden kaynaklandığı yere gönderme yapsa bile, o şey kendi kökeninden *kopmuş* ve ona *yabancılaşmış*, hatta onunla ilişkisini tamamen yitirmiş olabilir: Bu durumda, kaynak artık yoktur, ama köken “ölü bir kaynak” olarak varlığını sürdürür.¹⁶

“*Ursprung*” kelimesindeki “sıçrama” (*Springen*), bir kaynağın, kendisinden meydana gelene doğru *sürekli* bir *yönelimsellik* içinde sıçrama edimi içinde olduğu; kendi kendisinden taşarak kendisini *doğurmuş* olduğunu *kesintisizce* ve şimdiki zamanda da beslediği, onun varlığını daimi olarak mümkün kıldığı anlamını

13 Bilindiği gibi, Heidegger *aletheia*’yı Türkçede yine “doğ” kökünden türeyen *doğa* anlamına gelen *physis* ile çok yakın bir anlamsal ilişki içerisinde yorumlar. *Aletheia*’nın karşılığı olarak Almanca “*Unverborgenheit*”ta olduğu gibi, “doğuru” dediğimiz şey, Eski Türkçede, önceden etrafta olmayan bir şeyin sonradan ortaya çıkması, belirmesi, yükselmesi, baş göstermesi, ayağa kalkması (doğrulması) gibi ontolojik anlamları taşıdığından, “doğru” ya da “doğruluk” kelimesinin isim olarak kullanıldığı durumlar, gizlenmemişlik, açığa çıkma anlamlarını vermek açısından son derece elverişlidir.

14 Örneğin Heidegger’in “*Der Ursprung des Kunstwerks*”inin Türkçedeki ilk çevirisini Fatih Tepebaşı yapmıştır ve o da “köken” kelimesini tercih etmiştir. Bkz. Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşı. (Ankara: De ki Yayınevi, 2001.)

15 *Ursprung* kelimesinin içinde “*springen*” fiilinden türeyen *Sprung* olması nedeniyle bu kelimenin “kaynak” olarak çevrilmesi gerektiğine dair daha önce yapmış olduğumuz bir tartışma için bkz. Özgür Aktok, “Sunuş” *Heidegger* içinde, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 7-37.

16 Örneğin aslen Türk olan birisinin kökeni Türkiye olsa bile yabancı bir ülkede kültürel bir asimilasyona uğrayarak kendi kökeninden kopabilir. Bu durumda artık geldiği topraklar hâlâ onun *kökeni* olsa bile, bu köken onun beslediği bir kültürel kaynak olma niteliğini yitirir.

vermektedir. Nehrin kaynağı, nehrin kendisine doğru sürekli sızayarak (kaynayarak) onu nehir olmaya, yani onu “nehir” kılan “sürekli akma” durumunda var olmasını sağlar; bu nedenle bir nehrin kökeninden bahsetmenin anlamı yoktur; nehrin ancak kaynağına gönderme yaparız. “Kaynak” kelimesinde bulduğumuz bu *kesintisizlik*, bu sürekli *besleme* hali, “köken” kelimesinde eksiktir.

Heidegger, “Sanat Yapıtının Kaynağı” dediğinde, günümüzdeki çağdaş sanatın da hâlâ kendisinden *kesintisiz* biçimde beslendiği hâlde, kendisine yabancı kaldığı, üzeri modern estetiğin özne-nesne metafiziği ile örtülmüş bir fenomene, yani *varlığın doğuruluğuna* gönderme yapmaktadır. Açıktır ki, varlığın doğuruluğu, bir köken değil, bir kaynak olarak kavranmalıdır: “Varlığın doğuruluğu” tamlaması içindeki “doğuruluk”, varlık unutkanlığının zirveye vardığı modern tekniğin dünyasında bile *kesintisiz* biçimde varlığın bize kendisini tarihsel ve yazgısal olarak göndermesi (*Seinsgeschick*) anlamına gelmektedir: Varlık, sürekli olarak kendi şimdiki zamanımızda “*doğuru*” olarak “*doğmakta*” ve var-olanları daimi olarak *doğurarak* (gizlenmişlikten gizlenmemişliğe getirerek) bizim varlığa yönelik kesintisiz ve bütünsel bir *zamansal* anlayışa (*Seinsverständnis*) sahip olmamızı sağlayan biricik “kaynak” olarak anlaşılmalıdır. Tüm bu nedenlerle, “*Ursprung*” kelimesini “kaynak” olarak çevirirken, “*ursprünglich*” kelimesini “kaynaksal” olarak çevirmek daha makul görünmektedir.

1. Heidegger'in Sanat Anlayışının Estetik-Dışı Oluşunun Onun Disiplinler-üstü Düşünme Tarzındaki Temeli

“Giriş” kısmında ana problem ortaya konduktan ve iki temel kelimenin (*Wahrheit* ve *Ursprung*) çevirisiyle ilgili bazı açıklamalar sunulduktan sonra, bu bölümde, Heidegger'in sanat karşısında, estetik-dışı bir tutum alarak ona yaklaşması, “doğruluk” kavramına “epistemoloji/metafizik-dışı ve “ethos” kavramına “etik-dışı” bir biçimde yaklaşması ile karşılaştırılacaktır. Daha sonra bu karşılaştırmaların işaret ettiği yaklaşımlardaki ortak unsurlar üzerinden, onun düşünme tarzındaki bu yaklaşımın ardındaki felsefi gerekçe bir *yöntemsel ilke* olarak açığa çıkartılacaktır.

“Doğruluk” (*Wahrheit*) kelimesi, Heidegger'in söküme uğratmayı amaçladığı geleneksel ontolojinin belirlenimi altındaki mantık/semantik alanına giren bir kelime olmasına rağmen onun için vazgeçilebilecek bir kelime olmamıştır. Dolayısıyla, Heidegger'in “doğruluk” karşısındaki mantık/semantik-dışı ve “sanat” karşısındaki estetik-dışı tavrı birbirine çok benzemektedir. “*Wahrheit*”, Heidegger açısından ne kadar anlam erozyonuna uğramış ve anlamı bakımından kaynağından ne denli uzaklaşmış olursa olsun, onun açısından, bu kelimeyle kendisine yöneldiği kaynaksal kavram, felsefesinde en az “varlık” (*Sein*) üzerine olduğu kadar yoğunlukla ve özenle felsefe yaptığı ikinci bir temel kavram olarak karşımıza çıkar. Estetiğe itiraz eden Heidegger'in bu muhalifliğine rağmen estetiğin üzerinde hak iddiasında bulunduğu “sanat” kavramından vazgeçmeyip onun üzerine felsefe yapması ile geleneksel mantık ve analitik dil felsefesine itiraz eden Heidegger'in, bu karşıtlığına rağmen “*Wahrheit*” kelimesinden vazgeçmeyip bunların üzerine felsefe yapması arasında göz ardı edilemeyecek bir paralellik söz konusudur. Heidegger, ona göre anlam erozyonuna uğramış kelimelerden, eğer bu kelimeler çok temel kavramlarla bir zamanlar *mühürlenmişlerse* vazgeçmez; çünkü onun için bu kadar temel kelimelerin anlamsal olarak en çoraklaşmış hali bile, kendi kaynaklarına, onların yerine ikame edilecek yüzeysel kelimelerden daha yakındır. “*Wahrheit*” da derin bir anlamla mühürlenmiş bir kelime olduğundan, Heidegger bir yandan doğruluğun hâkim geleneksel anlayışını tek otorite olarak kendisini dayatması bakımından reddeder, diğer yandan da söküme uğrattığı uygunluk anlamındaki bu geleneksel doğruluğun kay-

nağını açığa çıkararak onu ontolojinin alanına geri kazanmak ister. O halde, Heidegger'in gerek "doğruluk" gerekse "sanat" konusunda sergilediği birbirine *paralel* bu iki tutum, onun felsefe yapma tarzında, diğer tüm konulara yaklaşırken tutarlılıkla ortaya koyduğu tipik bir düşünme tarzında temellenir: O, kendi düşünme tarzıyla belirli fenomenlerin ve onlara işaret eden kavramların, felsefe tarihinde belirli felsefe disiplinlerinin *tekeline alınmış olmasına karşı* çıkıyor ve *bununla mücadele ediyor* olduğu şeklinde yorumlanmayı gerektiren tarzda bir felsefe yapar. Böylelikle felsefenin kendi içindeki *disiplinleşme* ya da *branşlaşma* tarzlarını da felsefi sorgulamanın alanı içine çekme çabası, sökümlerin öz karakterini oluşturmaktadır. Bu açıdan baktığımızda, Heidegger açısından "doğruluk" metafiziğin belirlenimi altındaki dil felsefesinin ve mantığının/semantiğinin tekelinde olmadığı (ya da olmaması gerektiği) gibi, onun geliştirdiği varlık felsefesi içerisinde, onun *asıl* ait olduğu yer (*topos*), temel-ontolojidir (*Fundamentalontologie*). Heidegger'e göre, kaynakstal doğruluk olarak *aletheia*, yani gizlenmemişlik, yargılara *aktarılmadan evvel* öncelikle *varlığa ait* bir "öz"elliktir.¹⁷ Diğer bir deyişle, kaynakstal doğruluk, varlığın var-olanlar üzerinden insan karşısında görünür hale gelmesinin tarzı olarak, yani onun zamansallık olarak kendisini vermesinin biçimi olarak anlaşılmalıdır. O halde doğruluğu mantığının, semantiğinin ve dil felsefesinin tekelinden *söküp* alma iddiasında olan Heidegger'in, sanat alanına gelince felsefe yapmak için yerleşik estetik disiplininin ona dayattığını düşündüğü sınırlandırmaların içinde düşünmeye direniyor olmasından daha doğal bir şey olamaz.

Heidegger'in yaptığı felsefenin, her ne kadar "ontoloji" başlığı altında ele alınıyor olsa bile, bu başlığın, örneğin estetik, etik gibi farklı disiplinler arasındaki bir disiplini işaret etmediği, tam tersine, disiplinler-üstü bir karaktere sahip olma iddiasında olduğu yorumumuzu destelemek için verilebilecek bir başka çarpıcı örnek, onun "etik" karşısındaki tutumudur. Heidegger için, felsefedeki disiplinlerin koşullandırdığı bakış açısından yola çıkan geleneksel yaklaşımın tipik bir başka örneğini, Jean Beaufret'nin sergilediği söylenebilir: Beaufret, Heidegger'in bu kadar yoğun biçimde varlık sorusuna odaklanmasını sorunsallaştırarak, ona, "ontolojisi"nin *ayrıca bir etik* ile tamamlamayı düşünüp düşünmediğini sorar. Heidegger'in Beaufret'nin bu sorusuna verdiği yanıt, onun disiplinler arasındaki dogmatikleşmiş ayrımlara karşı olan tavrını, ontoloji ile etik ayrımı karşısındaki tutumu bağlamında özetlemesi açısından anlamlıdır:

Eğer etik diye adlandırdığımızın anlamı, *ethos*'un temel anlamı (*Grundbedeutung*) ile aynı ise, yani etikten anlaşılması gereken insanın barındığı yeri gözetmek ise, bu durumda varlığın doğruluğunu düşünen düşünce, zaten var-olan (*ek-sists*) insanın birincil unsuru olarak *kaynakstal etiktir (ursprüngliche Ethik)*.¹⁸

Heidegger, bu yanıtında ontoloji ile etiğin birbirine karşıt iki farklı felsefe yapma alanı olarak görmesine razı olmadığını ifade etmekte, tıpkı varlığı ve ontolojiyi karşısına kendisinin bir "ötekisi" olarak alan estetiği reddettiğinde olduğu gibi, varlığı ve ontolojiyi karşısına alan bir etik anlayışını da yadsımakta ve tüm bu disiplinlerin ötesine geçen, ama hepsinin düşünmeye girdikleri konuları ihmal de etmeyen, onları yeniden sorunsallaştırıp bütünsel bir düşünme tarzı içinde yeniden işleyen bir felsefe anlayışı olduğunu ortaya koymaktadır. Beaufret'ye verdiği ve yukarıda alıntılıdığımız yanıtta, burada kendi yaptığı ontolojinin "varlık-gerekliklik" (*Sein vs. Sollen*) ikiliğine dayanan bir varlık anlayışı geliştirmediğini dile getirir. Heidegger, bu yanıtıyla, zaten varlığı bu ontoloji-etik ikiliğinin daha öncesinde/ötesinde bulunan ve bu ikiliğe kaynaklık eden bir bağlamda düşündüğünü, bu nedenle onun ontolojisinin etiğin bir "ötekisi" ya da "alternatifi" olama-

¹⁷ Heidegger'in doğruluğun geleneksel uygunluk anlayışına getirdiği itiraz; kaynakstal doğruluk anlayışını öne sürmesi; geleneksel doğruluk anlayışının kaynakstal doğruluktan *türetilmiş* olduğuna dair yaptığı tartışma için bkz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* 10 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963), § 44, 212-230.

¹⁸ Martin Heidegger (1978), "Letter on Humanism" in *Basic Writings: Nine Key Essays, plus the Introduction to Being and Time*, trans. David Farrell Krell (London: Routledge, 1978), 258. Çeviri yazara aittir.

yacağını ima eder. Beaufret'nin sorusu, Heidegger'in ontolojisini, Hume'da ve Kant'ta bulduğumuz türden bir "olan" ve "olması gereken" (*ist-soll/is-ought*) ikiliğine dayanan ve bu yüzden de daha baştan "etikten yoksun" olduğu için etikle tamamlanması gereken "eksik" bir "disiplin" olmakla örtük biçimde itham ederken, Heidegger, Beaufret'ye pek de mütevazı olmayan yanıtında bir adım daha ileri gitmiştir: Yukarıdaki alıntıda açıkça gördüğümüz gibi, "etik" kelimesinin "*ethos*" ile ilişkili kaynaksal anlamı dikkate alınacak olursa, Heidegger'e göre, onun ontolojisi bir *kaynaksal etik* olarak anlaşılabilir.

Heidegger'in disiplinler karşısında takındığı tavra şimdiye kadar ele almış olduğumuz örnekler açısından baktığımızda, elimizdeki metinsel bulgular şu *yorumu* yapmamıza *bir temel* oluşturmaktadır: Heidegger için felsefede karşımıza "ontoloji", "epistemoloji", "etik", "estetik" "metafizik", "siyaset felsefesi" gibi çeşitli başlıklar altında çıkan disiplinler ya da alanlar, hiç de ilk bakışta göründükleri kadar *masum* ve *tarafsız* biçimde belirli konu alanlarını göstermekle yetinen işaret levhaları gibi görülmemelidir. Tam tersine, bu disiplinler, onun açısından felsefedeki belirli geleneklerin düşünme alışkanlıklarının tarihsel olarak oluşturduğu ve sorgulanması gereken düşünme *reflekslerini* ifade ederler. Akademik felsefe eğitiminde lisansın daha ilk yıllarından itibaren farklı derslerin isimleri olarak öğrencilerin karşılaştığı bu felsefe disiplinleri, ilk bakışta felsefeyi kendi içinde parçalanmış konu alanlarıymış gibi, sanki bu disiplinler ortaya çıkmadan önce bu alanlar kendi başlarına varmışlar da, söz konusu disiplinler bunlara sonradan iliştirilen basit birer konu başlığıymış gibi göstermekle yanlış bir izlenime yol açarlar. Oysaki Heidegger'in kendi felsefesini yapma tarzıyla ortaya koyduğu iddia, bu yanlış izlenimi ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba olarak karşımıza çıkar: Sorgulayıcı olan ve kaynaklara ulaşmayı hedefleyen bir felsefenin, onda oluşmuş olan disiplinlerin *çinde* sıkışıp kalındığında, miras edinilmiş olan kavramsal şema, gereçler, sınırlarla yetinilerek akıl yürütüldüğünde değil; tam tersine, bu disiplinlerin düşünmeye çizdiği sınırlar samimiyetle sorgulandığı noktada sahici anlamda ortaya çıkan bir düşünme tarzına işaret eder. Demek ki Heidegger bir yandan estetiği reddedip öbür yandan estetiğin alanına ait olduğu düşünülen sanat üzerine düşünmekle, varlık unutkanlığının (*Seinsvergessenheit*) kaçınılmaz bir sonucu olarak gördüğü "estetikçi" tutumun koşullandırmalarından bağımsız olarak kendi felsefesini yapma iradesini ortaya koyma savını üstlenmiş bir filozof olarak karşımıza çıkar. Böylelikle, Heideggerci sökülüm yönteminin temel ilkesi, onun formel yapısında temelleri olduğunu göstermiş olduğumuz şu iddia olarak formüle edilebilir: *Kaynaksal kelimelerin, disiplinler tarafından kendi kaynaklarından kopartılmasına karşı bir mücadele ederek onları "disiplinlere rağmen" sahiplenmek ve kendi kaynaklarına varlığın anlamını sorgulayan disiplinler-dışı bir onto-fenomenoloji ile götürerek disiplinlerden özgürleştirmek, Heidegger'in sökümsel düşünce hareketinin özüdür.* Sökümsel düşünce, kendi formel yapısı gereği kendi iddiası olarak ortaya attığı bu temel ilkeye göre devinir. Buna göre, temel kelimeler için disiplinlere karşı verilen *mücadele*, sökülüm yöntemine dışsal, bir filozofun bireysel ve psikolojik kararlılığında (*individuelle psychologische Entschlossenheit*) değil, tam tersine, sökülümün kurucu ve özsel bir unsuru olarak felsefi kararlılığında (*philosophische Entschlossenheit*) temellenir. Böylelikle sökülüm, yalnızca kelimeleri, onları belirleyen anlayışlardan çekip alarak kendi kaynağına ulaştırmak için bu anlayışların sökülümü olarak değil, aynı zamanda bu anlayışları besleyen disiplinlerin kendilerinden de bu kavramların sökülmesi ve serbestlenmesi girişimi olarak anlaşılmalıdır.

2. Metafiziğin Üzerinden Gelinmesi Projesinin Bir Uğrak Noktası Olarak Estetiğin Üzerinden Gelinmesi

Bir önceki bölümde, Heidegger'in sökülüm yönteminde karşılaştığımız “disiplinlere rağmen onlara ait temel kavramları disiplin-dışı düşünme” tutumunu üç farklı örnek üzerinden inceleyip yorumlayarak bu tutumun ardında bulunan felsefi ilkeyi ortaya koyduk. Geldiğimiz noktada, şu soruyu sormak ve yanıtlamak için gerekli kavramsal çerçeveyi sağlamış durumdayız: Heidegger, estetiğin belirlenimi altındaki “sanat”ı, estetik-dışı düşünme yordamıyla *spesifik* olarak *hangi biçimde* sökülümüne uğrattığı iddiasındadır? Bu bölümde bu soruya, Heidegger'in kendi fenomenolojik analizinin ayrıntılarını adım adım betimleyecek kadar spesifik bir yanıt verecek değiliz. Bunun yerine, bu soruya, bu makalenin asıl ana sorusu olan “estetiğe karşı çıkararak sanat felsefesi yapmanın ne anlama geldiği” sorusu bağlamına sınırlı olacak şekilde odaklanacak ve Heidegger'in sökülümünün bazı kritik uğrak noktalarına bu ana soruya yanıt vermemize yardımcı olduğu ölçüde değinerek yaklaşacağız.

“Sanat Yapıtının Kaynağı”nın birinci ek bölümünde, Heidegger, Hegel'in sanatın artık eskiden olduğu gibi insanın ihtiyaç duyduğu o görkemli karakterini yitirdiği yönündeki tespitini gündeme getirirken, bu tespitin arkasında Greklerden başlayıp Hegel felsefesinde artık zirve yapan bir geleneğin aynı zamanda sanatın gücünü yitirmesiyle sonuçlandığını tespit ederek bu “estetikçi” tutuma itirazını dile getirmiş olur.¹⁹ Heidegger benzer bir itirazı, *Hölderlins Hymne “Der Ister”* metninde, estetiği reddediyor olmasını, onun bu disiplini, *Varlık ve Zaman*'da sökülümüne uğratmaya giriştiği geleneksel ontolojinin ve dolayısıyla, metafizik bir varlık anlayışının ürünü olmasına bağlayarak dillendirir.²⁰ Aynı özsel bağlantının altını, geç döneminin baş yapıtı sayılan *Felsefeye Katkılar*'da (*Beiträge zur Philosophie*), metafizik ile estetik arasındaki zorunlu ilişkiyi ve estetiği neden reddettiğinin gerekçelerini bir kez daha açık biçimde ortaya koyarak tekrar özenle çizer: Sanat yapıtının bir çeşit müstesna *nesne* olduğu ve bu nesne karşısında öznenin ona yüklediği sembolik, metaforik anlamlar sayesinde *estetik* bir haz deneyimini öznedeki ortaya çıkardığı fikri, bir yandan Heidegger'in aşmaya giriştiği Kartezyen özne-nesne ikiliğini varsaymaktadır²¹, diğer yandan da bu ikilik yoluyla modern estetik disiplininin tüm düşünme tarzını özsel olarak belirlemektedir: *Estetik*, Heidegger'in sökülümüne girişmiş olduğu, *belirli bir varlık anlayışının* getirdiği bir sonuçtur. Bu nedenle, Heidegger için estetiğin üstesinden gelme (*Überwindung der Ästhetik*) projesi ile metafiziğin üstesinden gelme (*Überwindung der Metaphysik*) projesi birbirine sınıksız bağlıdır²² ve birincisi, ikincisinin bir uğrak noktası olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, Heidegger'in estetiğin belirlenimi altındaki sanatın, özne-nesne metafiziğinde kaynağını bulan anlayışına yönelttiği sökülüm, zaten *Varlık ve Zaman*'da öznenin “orada-varlık” (*Dasein*), nesnenin ise “dünya” (*Welt*) kavramına geri götürülmesiyle uğratıldığı sökülümde ve bu sökülümün sonucunda, bir içsellik-dışsallık ikiliğini ifade eden “özne-nesne” ikiliğinin “dünyada-varlık”(In-der-Welt-Sein) kavramı içinde aşılmasında temellenmektedir.²³

Heidegger'in, estetiği reddetmesine rağmen sanat üzerine felsefe yapmasında bir tutarsızlık *olmadığını* söylemenin ötesinde, bir adım daha ileri giderek, onun *sanat üzerine* yazdığı metinlerinde “sanat felsefesi”

19 Martin Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes” in *Holzwege* GA 5 Ed. F.W. Von Herrmann (Frankfurt: Vittoria Klostermann, 1977), 68-70.

20 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne “Der Ister”* GA 53 (Frankfurt: Vittoria Klostermann, 1984), 21.

21 Bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* GA 43, *Ed Bernd Heimbüchel* (Frankfurt: Vittoria Klostermann, 1985.)

22 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* GA 65 (Frankfurt: Vittoria Klostermann, 1989), 503f.

23 Heidegger, *Sein und Zeit*, 53-111.

yaptığını iddia etmenin onun düşüncesinin bir yanlış anlaşılma biçimi olduğunu öne sürmek için de elimizde iyi gerekçeler vardır: *Sanat felsefesi yapmak* ile *sanat* üzerine düşünmek aynı şeyler değildir ve Heidegger birincisinden özellikle kaçınırken, ikincisini yapmaktadır. Heidegger “güzel nedir?” sorusu ile nasıl ki içinde soyut bir felsefi kavramın sorgulandığı bir soru olarak ilgilenmiyorsa, “sanat nedir?” sorusu ile de varlık sorusundan yalıtılmış bir fenomen olarak ilgilenmez. Dolayısıyla, sanat üzerine yazdığı en kapsamlı metni olan ve başyapıtlarından birisi sayılan “Sanat Yapıtının Kaynağı”nda (*Der Ursprung des Kunstwerkes*) tüm ana metin boyunca nadiren “güzellik” kavramına gönderme yapan Heidegger, doğruluğun mantığa, güzelliğin ise estetiğe ait kavramlar olarak karşı karşıya getirilmesine karşı çıkarken, bu sefer de yine mantık ile estetik disiplinleri arasındaki *geleneksel görev bölüşümünü* ve karşılıklı oluşturdıkları kemikleşmiş kavramsal sınırlara itiraz getirir.²⁴ Daha sonra açıkça “yapıtı katılan ışıldayan görünüş, güzel olandır. Güzellik, doğruluğun gizlenmemişlik olarak kendisini kendi özüne getirerek kendisi olageldiği (*west*) bir biçimdir”²⁵ diyerek, güzelliğin varlığın doğruluğunun bir ortaya çıkma biçimi olduğunu özenle vurgular.²⁶ “Sanat Yapıtının Kaynağı”na dahil ettiği ekte (*Zusatz*) yine güzelliğin doğrunun yanı sıra ortaya çıkan bir şey değil, tam da doğruluğun ortaya çıkmasının bir biçimi olduğunu ısrarla tekrar eder.²⁷ Tüm bunların bize açıkça gösterdiği, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da sorduğu “varlığın anlamı” ve dolayısıyla “varlığın doğruluğu” sorusunu sormayı ve yanıtlamayı sürdürdüğü hayatı boyunca, *bu sorunun onu getirdiği kaçınılmaz bir uğrak noktası olarak sanat fenomenine yönelmiş olduğu* gerçeğidir. Heidegger, “güzellik” ya da “sanat yapıtı” konuları ile estetiğin bu konulara yönelme motifleri ve gerekçelerinden çok daha farklı biçimde ilgilendiğinden, kendi bütüncül düşüncesi, estetiğin de içinde bulunduğu bu disiplinler olarak parçalanmış felsefe paradigması karşısında “disiplinler-üstü” bir konumda kalmaktadır.

Heidegger’in kendi metinlerine başlık koyarken seçtiği kelimelere gösterdiği özen ve titizliğe dikkat edecek olursak, sadece başlıklarının bile onun sökümcü düşünme tarzı ile ilgili pek çok şeyi ele verdiği rahatlıkla söylenebilir. Örneğin Heidegger’in sanat üzerine yazdığı en önemli yazısının başladığını “sanat” (*Kunst*) değil de “sanat yapıtı” (*Kunstwerk*) ifadesini kullanıyor olması bir tesadüf değildir: Onun soyut ve genel bir kavram olarak “sanat” ile değil de, somut, şeysel olan (*das Dinghafte*) ile ilişkili ontolojik yapıya sahip yapıtlar (*Werk*) ile ilgilenmesi, asıl dile getirmek istediği, kaynakstal anlamdaki *varlığın doğruluğunun var-olanlarda* nasıl ortaya çıktığı, bunun aynı zamanda var-olanların doğruluğu olarak nasıl cisimleştiğini ortaya koyabilme kaygısından kaynaklanır. Heidegger’in bunu ortaya koyması, eş zamanlı olarak da, modern estetiğin, sanat yapıtını insana estetik haz veren, anlam-yüklü, sembole-bezenmiş bir “nesne”, bir “şey” (*Ding*) olarak tasarlıyor olmasından yola çıkıldığında, sanat yapıtına bir fenomen olarak asla erişilemediğinin gösterilmesi olması bakımından önemlidir: Heidegger diğer pek çok yapıtında sergilediği fenomenolojik yaklaşımına uygun olacak biçimde, söküme uğratmayı amaçladığı geleneksel anlayışı bir kenara atmaz; tam tersine fenomenolojik analizinin ilk adımı olarak önce bu anlayış içerisinde kendini gösteren fenomeni işleyerek olgunlaştırır. Bazen bu olgunlaştırma sonucunda, çıkmaz bir sokakla karşılaşılıp bu geleneksel anlayışın yetersizliği bu şekilde görülmüş olur. “Sanat Yapıtının Kaynağı”nda da, estetize edilmiş sanat anlayışından yola çıkılınca sonunda bu soruşturmanın tıkanıldığının gösterilmesi yoluyla, bu sefer “şey” kavramından değil de, “yapıt” (*Werk*) kavramından yola çıkma önerisiyle sanat yapıtlarına dair fenomenolojik analizi başka bir boyuta taşır. Güzellik

24 Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes,” 22.

25 Alm. *Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne. Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west.*

26 Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes,” 43.

27 Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes,” 69.

ile doğuruluk, modern estetiğin iddia ettiği gibi ayrı iki fenomen değil; güzellik doğuruluğun sanat yapıtında görünüşe gelmesinin ta kendisi olarak ortaya konur. Bu nedenle “Sanat Yapıtının Kaynağı”nı, Heidegger’de geleneksel anlamda bir çeşit *sanat felsefesi*, tüm sanat yapıtlarında örneklenen bir *tümel* olarak sanat ideasının *tanımını* bulmak için okuyanlar bir hayal kırıklığı ile karşılaşır. Bu metni yanlış beklentilerle okuyan kimi yorumcular, Heidegger’in burada öne sürdüğü sanat anlayışının yeterince kapsamlı olmadığı, bazı sanat dallarını dışarıda bıraktığı, ya da çağının sanat tarihinde gelmiş olduğu yeni sanat anlayışları konusunda ampirik bakımdan oldukça içerdiği vb. yönünde eleştiriler geliştirirken, önemli bir ayrıntıyı göz ardı etmiş olurlar: Bir *fenomenolog* olarak Heidegger, bizlere bu metninde *normatif* ve tüm sanat yapıtlarını kapsayan; adeta Platonvari, *evrensel* bir sanat tanımı/tümeli/ideası sunmayı vaat etmez. Yalnızca *yapıt* olarak *görünüşe gelen* sanattan yola çıkarak *varlık ve varlığın doğuruluğu* konuları üzerine *Varlık ve Zaman*’da ortaya koyduğu sorgulamayı fenomenolojik olarak daha da olgunlaştırmayı amaçlar. Tam da bu nedenlerle, Heidegger’in herhangi bir metnini, sırf o metin belirli bir konuya, fenomene odaklandığı için o odaklandığı konunun “felsefesi” başlığı altında nitelendirmek, onun düşüncesinde, sanki bir metinden başka metne geçerken *disiplinler arasında* yolculuk yaptığı gibi yanlış bir izlenime neden olduğundan, onun felsefesinin bütünlüğünü ve temel problemini gözden kaçıran bir saptama olma riski taşır.

İkinci olarak, başlığın tamamını düşündüğümüzde, daha da çarpıcı bir noktanın farkına varırız: Heidegger, fark edildiği üzere, basitçe “sanat (yapıtı) nedir?” sorusunu sormamaktadır; bunun yerine “sanat yapıtının kaynağı nedir?” sorusunu gündeme getirmektedir. Bunu belki ilk bakışta, önemsiz bir ayrıntı olarak karşılamak mümkündür. Ne de olsa, herhangi bir fenomenin “ne”liğini felsefi olarak sorgulamanın tipik Heideggerci yolu hep bu “kaynak”, “öz”, “anlam” gibi bir grup kelimenin etrafında gelip düğümlenir. Ancak Heidegger’in soruyu bu şekilde “kaynak” kelimesini de dahil ederek sorması basitçe bir kenara bırakılabilecek bir ayrıntı değil, onun sökümsel düşünce hareketinin özüne işaret eden bir anahtar kelimedir: Bu başlık ile Heidegger, sanatın ya da sanat yapıtının bize felsefi bir evrensel tanımını vaat eden bir kavramsal analize girişmeyeceğini, bunun yerine, sanatın kendi zamanındaki özne-nesne metafiziğine dayalı anlayışının bir sökümlüğünü gerçekleştirerek onu kendi kaynağına geri götüreceğini ilan etmektedir. Bu kaynağa ulaştıran sökümlüğünün hareketinin ise günümüzde “sanat” başlığı altında karşımıza çıkan kültür ürünlerini kapsamaya, açıklamaya ya da tanımlamaya çalışan, normatif, ideal bir sanat tanımı sağlamasını beklemek, “söküm” ile amaçlanan şeyi yamamıyla yanlış anlamak anlamına gelir. Heidegger sanatı estetize eden modern metafizikten serbestleyip onun kendi kaynağı açısından görünür kılarken, bu kaynağı normatif olarak bize karşı savunmamakta, yalnızca fenomenolojik bir betimleme sunmaktadır. Kaynak, bugün “sanat” olarak adlandırdığımız fenomeni anlamamız açısından bize yalnızca ipucu verebilir; fakat sanatın ne olarak tanımlanması gerektiğine dair normatif bir teori sağlayamaz. Bu fenomenolojik betimleme ise “sanatın, var-olanların doğuruluğunun yapıta konması” saptaması üzerinden, sanat yapıtının kaynağını, *var-olanın (varlığının) doğuruluğu* olarak belirler.²⁸ Böylelikle, sanat yapıtının kaynağı, karşımıza modern estetiğin iddia ettiği gibi ne özne (özne olarak sanatçı) ne nesne (nesne olarak yapıt) olarak, ne de bu ikisinin arasındaki estetik deneyim olarak ortaya çıkar. Sanat yapıtının kaynağı, kaynaklı doğuruluk olarak *gizlenmemişliktir*.

28 Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes,” 21.

Sonuç

Heidegger'in aynı anda hem estetiği bir disiplin olarak reddederken hem de sanat üzerine felsefe yapıyor olmasının bir tutarsızlık içerip içermediğine dair, makalenin en başında ortaya atılmış olan sorunun, geldiğimiz noktada artık somut olarak yanıtına kavuşmuş olduğu söylenebilir. Buraya kadar yapılmış olan saptamalar, Heidegger'in sanata olan estetik-dışı yaklaşımında bir tutarsızlık olmayıp, tam tersine, bu yaklaşımın, düşünürün sanata yaklaşırken estetik disiplininin ona şart koştuğu felsefi ön-kabullerden ve sınırlardan bağımsız bir düşünme *girişiminden* başka bir şey olmadığını göstermiş oldu. Ancak bu *girişimin* başarıya ulaşip ulaşmadığı, hatta sökümcü düşünce girişiminin felsefi olarak meşru bir girişim olup olmadığı gibi sorular, bu yazının yanıtlamayı ne amaçladığı ne de yanıtlamaya giriştiği sorulardır. Buradaki asıl amaç, Heidegger'in sökümcü yöntemini, bir "girişim", bir "iddia" olması açısından yorumlamaktır; bu girişimin ya da iddianın başarılı olup olmadığı, ayrıca ele alınması gereken kritik bir konudur.

Bu yazı boyunca Heidegger'in sökümcü yöntemini betimlerken kullanılan bazı ifadeler, söz konusu yöntemin yalnızca betimlenmediği, aynı zamanda normatif olarak savunulduğu yönünde yanlış bir izlenime neden olma riski içermektedir. Fark edildiği gibi, yazı boyunca, estetik, etik gibi geleneksel felsefi disiplinler, kelimeleri ve kavramları kendi *tekellerine* alan, onların üzerinde *tahakkum* kurarak kendi kaynakları ile aralarına giren, aşılması gereken *engeller* gibi resmedilirken, Heidegger ise kelimeleri ve kavramları disiplinler içerisinde hapsoldürmekten kurtaran bir "özgürlük mücadelecisi" gibi sunulmuş gibi gözükmektedir. Bu bir betimlemeyse bile, Heidegger'in tarafını tutan bir olumlama içermemekte midir? Bu incelemenin "Giriş" bölümündeki "betimleyici" kalma ve tarafsızlığını koruma iddiası, böyle bir sunumla, başta verilip sonradan tutulmayan bir söz olarak kalmamış mıdır?

Yazı boyunca kullanılan terminoloji titizlikle incelendiğinde, Heidegger'in sökümcü yöntemine ve disiplinlere dair yapılan betimlemelerin *savunulmadığı* ve ayrıca seçtiği terminolojiyle örtük olarak da olsa onun tarafını tutmadığı anlaşılacaktır. Betimlemek, aynı zamanda kaçınılmaz olarak yorumlamaktır ve bir betimlemenin yorum içeriyor olması, tek başına o betimlemeyi normatif olarak savunulan bir pozisyona çevirmez. Dolayısıyla, bu yazıda ortaya konan betimleme kaçınılmaz olarak aynı zamanda bir *Heidegger yorumu* olarak ortaya çıkmıştır. Bu yorum, Heidegger'in sökümcü yönteminin örtük olarak bir *iddia* içerdiğini ve bu iddianın, sökümcü felsefesinin kaynağa dönüş yoluyla disiplinlerden serbestlenme temasını içerdiğini savlamaktadır. Sökümcü düşünmenin kendi formel yapısından çıkarsanabilen bu iddia, birinci bölümde ifade edildiği gibi, *kaynaksal kelimelerin, disiplinler tarafından kendi kaynaklarından kopartılmasına karşı bir mücadele ederek onları "disiplinlere rağmen" sahiplenmek ve kendi kaynaklarına varlığın anlamını sorgulayan disiplinler-dışı bir onto-fenomenoloji ile götürerek disiplinlerden serbestlemek* olarak ortaya konabilir. Heidegger'in kendi sökümcü düşünce hareketindeki kelimeler için disiplinlerin karşısında verdiği mücadelenin varlığı, onun metinlerine dayanılarak gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Yapılan yorum Heidegger'e değil, *bize* aittir, fakat yorumun var olduğunu öne sürdüğü, yukarıda ifade ettiğimiz iddia, -eğer yorumumuz geçerli ise- bize değil, *Heidegger'in kendi felsefesine* aittir. Bu nedenle bu yazıda, Heidegger'e atfettiğimiz bu iddianın "doğru" olduğuna dair hiçbir saptamada bulunulmamasına bilinçli olarak özen gösterilmiştir. Bununla birlikte, bu iddiayı dillendirenin Heidegger'in kendisi olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır. Buradaki tüm sav, Heidegger'in sökümcü yöntemiyle ilerleyen felsefesinin düşünce hareketinin yapısının örtük olarak "kaynağa dönüş yoluyla felsefi kavramların disiplinlerden serbestlenmesi" motifi üzerine oturuyor olduğu yönündedir. Bu sav, Heidegger'in kendi metinlerinde, disiplinler ve kavramlar karşısında aldığı tavrın

kendisinde temellendirilmiştir. Heidegger'in kendisinin de, bizim burada ifade ettiğimiz biçimiyle bu iddianın, kendi sökümlerinde örtük olarak içeriliyor olduğunun farkında olmuş olup olmadığı, yorumun geçerliliği olup olmadığından bağımsız bir konudur.

Bu betimlemenin Heidegger'in pozisyonu karşısında tarafsız kalmış olduğunun en önemli göstergesi, bu betimlemenin içinde şu iki sorunun yanıtının ucu açık bırakılmış olmasıdır: Heidegger'in sökümlerinde örtük olarak bulunan iddia, onun felsefesinde ne kadar gerçekleştirilebilmiştir? Disiplinlerin sınırlarının Heidegger tarafından disiplinlerin *dışından* sorgulanması ve onlardaki temel felsefi kelimelerin Heidegger ontolojisinin içine taşınmasının, bu kelimelerin ve işaret ettikleri kavramların/anlayışların, Heidegger tarafından çarpıtıldığı ve hermenütik bir şiddet uygulanarak kendi ontolojisine "devşirildiği" ve "asimile edildiği" anlamına gelmediğinin garantisi nedir? Bu soruların yanıtını verebilmek için, Heidegger'in söküme uğratmaya giriştiği kavramları ve anlayışları savunan filozofların açısından ona yöneltilebilecek eleştirel değerlendirmelerin neler olabileceği ve Heidegger felsefesinin bu değerlendirmeler karşısında nasıl bir karşılık üretebileceği konusu titizlikle ele alınmalıdır. Heidegger'in kendi metinlerinde söküme uğrattığı geleneksel anlayış ve kavramların ardındaki filozoflarla ne ölçüde diyaloga girerek bu sökümlerini gerçekleştirmiş olduğu şüphelidir. Bununla birlikte, dile getirdiğimiz eleştirel soruların ve benzerlerinin yanıtlarını sağlıklı olarak vermemiz, belki de Heidegger'in sökümlerini onun kendi felsefesine de uygulamamızı gerektirir. Çünkü söz konusu soruları yanıtlayabilmemiz, Heidegger'in felsefesinin kendisinden beslendiği ve söküme uğratmaya girişmiş olduğu geleneksel anlayışlar ve kavramların ait olduğu filozofların felsefesi ile onun felsefesini *yüzleştirmemizi* gerektirir. Heidegger'in felsefesinin *kaynağını* oluşturan ve söküme uğratmaya giriştiği gelenek ile, onun felsefesini, onun felsefesinin mümkün olduğunca "dışına" çıkararak bir diyalog içine sokmak, bizim de Heidegger'in terminolojisinin oluşturduğu "disiplin" tarafından koşullanmadan, Heidegger-dışı bir yerden onun felsefesi üzerine özgürce düşünmemizin olanağını oluşturur.

Kaynakça

- Aktok, Özgür. "Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve Aletheia," *Felsefidüşün Akademik Felsefe Dergisi* sayı: 8 (Nisan 2017): 47-79.
- Aktok, Özgür. "Sunuş" *Heidegger* içinde, Editörler: Özgür Aktok ve Metin Bal, 7-37. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Hegel, Georg Freidrich. *Ästhetics. Lectures on Fine Art*. Trans: T.M. Knox, 2 vols, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Heidegger, Martin. *Parmenides*. GA 54. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 10. Ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963.
- Heidegger, Martin. "Der Ursprung des Kunstwerkes" in *Holzwege* GA 5, Editör: F. W. Von Herrmann, 1-74. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin. "Letter on Humanism" in *Basic Writings: Nine Key Essays, plus the Introduction to Being and Time*, Trans: David Farrell Krell, 2nd ed., 213-266. London: Routledge, 1993.
- Heidegger, Martin. *Aristoteles. Metaphysik 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. GA 33. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1990.
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. GA 53. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1984.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* GA 43, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin. *Sanat Eserinin Kökeni*. Çeviren: Fatih Tepebaşı, Ankara: De ki Yayınevi, 2001.
- Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant)*. Trans: Paul Guyer and Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämmtliche Werke. I. Abteilung* Vols. 1-10, *II Abteilung* Vols. 1-4. Stuttgart: Cotta, 1856-61.

Kitap İncelemesi**Başvuru:** 05.12.2021**Kabul:** 07.12.2021**Atıf:** İmamoğlu, Muhammed İkbâl. "Kitap İncelemesi Adem ve Vucûd," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 237-242.**Kitap İncelemesi****Adem ve Vucûd****Muhammed İkbâl İmamoğlu¹**

ORCID: 0000-0002-4557-7837

Topakkaya, Arslan. *Adem ve Vucûd*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.

Bu yazıda, Arslan Topakkaya tarafından kaleme alınan "Adem ve Vucûd" isimli şiir kitabı, içerik ve yöntem bakımından değerlendirilmektedir. Eserde, yokluk ile varlık arasındaki ilişkinin mâhiyetini araştıran; yok olmaktan kurtularak varlığını kalıcı kılmak isteyen; bunu ne dereceye kadar ve nasıl başarabileceğini sorgulayan bir filozofun yaşamış olduğu muhasebe sürecinin seyri ve semereleri sunulmaktadır. Eserin telif edilmesindeki ana amacın, okuyucuya maddeden mânâyâ geçişin nasıl yapılabileceğini göstermek olduğunu söylemek mümkündür. Eser boyunca, felsefe ve tasavvufun ortak ilgi alanına giren bazı konular işlenmekte; yokluk ve varlık ile ilgili çeşitli sorulara cevap aranmaktadır.

Dalgaların içinden geçiyoruz... Dalgalar içimizden geçiyor... Etrafımızda onlarca âlet, dalgalar sayesinde çalışıyor... Yaklaşık bir asırdır, hayatı pek çok konuda dalgaların varlığına muhtaç bir şekilde yaşıyoruz... Dalgalar olmadan görüşemiyoruz; haberleşemiyoruz; öğrenemiyoruz; eğlenemiyoruz; müzik dinleyemiyoruz; hatta bazen yolumuzu dahi bulamıyoruz... Peki ama nerede bu dalgalar? Göremiyoruz; ama her yerde olduklarını yakînen biliyoruz...

Fikirlerin içinden geçiyoruz... Fikirler içimizden geçiyor... Fikirlere dokunuyoruz... Fikirler bize dokunuyor... İnsanlık tarihinin başlangıcından beri, hayat fikirlerin etkisiyle şekilleniyor... Fikirleri alıyoruz; veriyoruz; paylaşıyoruz; kabul ediyoruz; geri çeviriyoruz; seviyoruz; sayıyoruz; tartıyoruz; üretiyoruz; taklit ediyoruz; kullanıyoruz; tüketiyoruz... Peki ama nerede bu fikirler? Tuhaf bir şekilde, dalgalardan daha eski zamanlardan beri ve daha kapsamlı bir biçimde hayatımızı etkiliyor olmalarına rağmen, dalgalarla kıyaslandığında fikirlerin hayatımızdaki yeri ile daha az ilgileniyoruz...

Bu eserin müellifi bir filozof-şair. Fikirleri izlemek, gözlemek, göstermek, çözümlmek, ölçmek ve açıklamak onun işi. Nerede bu fikirler? Filozof-şair, en açıkta olanından en gizlisine; en anlaşılır olanından en kapalına kadar çeşitli türden fikirlerin üzerindeki örtüleri kaldırıyor ve bize şunu öğretiyor: Bir filozof-şair

1 Öğr. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Hukuk Fakültesi. mikbalimamoglu@aku.edu.tr

irin gözünden kendinize ve kâinata bakabilirsiniz, fikirlerin her an ve her yerde olduğunu görebilirsiniz... Zamanda ve mekânda; karda, kışta, baharda, yağmurda; ağaçta, toprakta, denizde; kelebekte, kuşta, köpekte; doğumda, yaşlılıkta, ölümden, makberde; insanda, babada, çocukta; ellerde, göz yaşında; kitapta, noktada... Filozof-şair, bu konuların her birisine müstakil birer şiir tahsis ediyor ve bizlere muhtelif vesilelerle fikirlerin izlerini nasıl sürebileceğimizi gösteriyor.

Filozof-şair, fikirleri görünür kılmakla yetinmiyor... Onun odağında, çözülmesi gayet müşkil olan; fakat kendisiyle meşgul olmaksızın da varlığın anlaşılmadığı bazı sorular ve bu sorulara dair kendisinin doğru olduklarına inanarak verebildiği cevaplar yer alıyor... Bu cevaplar, bilhassa maddî varlık âleminin mânevî varlık âlemi ile irtibat noktalarını; maddeden mânâyâ geçişin nasıl yapılabileceğini göstermeyi amaçlıyor... Bu cevaplarda felsefe ile tasavvufun; akıl ile gönülün; bilge ile dervişin birbirleri ile kaynaştıklarını; kol kola gezdiklerini görüyoruz... Lâkin filozof-şair şu noktada okuyucuyu sürekli uyanık tutmaya çalışıyor: Kavrayışın mümkün olabilmesi için, bazı soruların, cevapları bulunamıyor olsa dahi sorulması gerekiyor! Yani “fikir” demek, her zaman “cevap” anlamına gelmiyor...

Kimi gözler, burnunun dibindekileri göremez; kimileri ise makro ve mikro âlemlerin gizemlerini seyreder... Filozof-şairin gözleri, âfak ve enfüs âlemlerinin derûnunu temâşâ ediyor... Ne kadar da keskin bir nazar! Derinlerdeki ile uzaklardakileri nasıl bu kadar berrak görebiliyor?! Onu takip etsek, acaba biz de aynı derinliklere inebilir; aynı irtifalara çıkabilir miyiz? Keşke!...

Filozof-şair, tecrübeli bir rehber gibi... Okuyucuyu birden derin sulara itmiyor ya da sarp kayalıklarda bir başına bırakmıyor... Tatlı bir dille ve güven telkin ederek; araziye tanıdığını; uzun zamandır bu coğrafyada seyahat ettiğini ve çok özel keşiflerde bulunduğunu hissettirerek okuyucuyla yakınlık kuruyor... Sonra onu, kendisinin de bizzat âşinâsı olduğu yerlerden başlatarak, yavaş yavaş ısındırarak gizemli bir yolculuğa çıkartıyor... Bu yolculuk, önce herkesin kolaylıkla yapabileceği sıradan bir yolculukmuş gibi görünüyor... Sonrasında derinlere inildikçe ya da yükseklerle çıkıldıkça, nefes alıp vermek zorlaşmaya; yükler ağırlaşmaya; tahammül sınırları zorlanmaya başlıyor... Bu süreçte kimilerinin yolculuğu yarıda bırakmaları muhtemel... Fakat rehberimiz, seyahat güzergâhının da, menzilin de mutlaka görülmesi gerektiğine inanıyor ve yolculuğa tahammül edebilenleri dâima hüsn-i hâtime ile müjdeliyor...

Filozof-şair, genel olarak yalın bir dil kullanıyor... Ancak okuyucunun bazı konaklara uğrayabilmesinin ya da bazı manzaraları seyredebilmesinin özel bir takım âletlerin kullanılmasına bağlı olduğu durumlarda, onun gündelik dilde kullanılan kelimeleri bir kenara koyarak felsefe ve tasavvuf hazinelerinden çıkan ıstılâha mürâcaat ettiğini görüyoruz. Gündelik dil ile felsefe ve tasavvuf dillerini bir arada kullanmak sûretiye filozof-şair okuyucuya şu mesajı veriyor: Bu fikir yolculuğuna, gündelik hayatın akışı içerisinde herhangi bir kişinin, herhangi bir anda başlayabilmesi ve bir noktaya kadar mesâfe katedebilmesi mümkündür. Lâkin yolculuğa dayanabilmek ve güzergâh boyunca karşılaşılabilecek hârikulâde manzaraları seyredebilmek; derinlere inebilmek ve yükseklerle tırmanabilmek için özel bir takım teçhizata da ihtiyaç vardır.

Filozof-şair, “Babam Yok” şiirinde, bir taraftan, babasını kaybeden yetişkin bir çocuğun neler hissettiğini dile getirirken; diğer taraftan, babası hâlen hayatta olanların babalarına karşı neler hissetmeleri gerektiğini onlara ikaz ediyor... Bu şiirde filozof-şairin babasıyla ilgili duygularını okumak okuyucunun zihninde şu soruları canlandırıyor: Acaba kaç tane babaya oğluyla böyle kuvvetli bir manevî bağ kurabilmek nasip

olmuştur? Filozof-şairin babası, oğluna nasıl bir babalık yapmıştır? Oğlunun hayatında böyle yüksek bir mevkiyi nasıl edinebilmiştir? Hayattayken acaba oğlunun kendisine yüklediği anlam ve değerin farkında olmuş mudur? Yoksa, filozof-şairin babası da mı bir filozof-şairdir? Evetse, acaba filozofluk ve şairlik ırsî olabilir mi?

“Eller ve Gökyüzü” başlıklı şiirde, ellerin gündelik hayattaki yeri; insan olmanın mâhiyetiyle ve insan hayatının amacıyla ilgisi hakkında tesbitler yapılıyor. Ellerin çalışmak, oya işlemek, gül koklamak, bir çocuğu yerden kaldırmak gibi fiziksel temas gerektiren fiillerin icrâsında vazgeçilemez öneme sahip uzuvlar olduğunun hepimiz farkındayız. Acaba duygusal temasın söz konusu olduğu durumlarda ellerin işlevi nedir? Örneğin anlatırken, yalvarırken, haykırırken, inlerken, ağlarken ve ağlatırken ellerimizin varlığından nasıl destek alıyoruz? Bu sorunun cevaplandırılması biraz daha derinden düşünmeyi gerektiriyor. Peki ya şu soruyu cevaplandırmaya kalkışsanız ne buyururdunuz: Eller neden kucaklanmak isterken, yardım beklerken, şikâyet ederken, yağmur beklerken, dua ederken, “gök yüzüne”, “yukarıya” doğru kaldırılır? Filozof-şairin bu soruya verdiği cevap oldukça mânîdar: Her insanda, aşağılardan ve aşağılanmış olmaktan kurtulmak ve yücelmek; atılmışlıktan seçilmişliğe terfi etmek; fenâ ve zevalden, yani sonlu ve geçici bir varlık olmaktan kurtularak ölümsüz hâle gelmek yönünde bir arzu vardır. Ve yine her insan bilmektedir ki, bu arzuyu işiterek onun elinden tutacak olan muhatab, kendisi gibi yeryüzünde yaşayan bir fâni olamaz. Aksine onun, bu dünyanın sınırlarını aşan yüce bir varlık olması gerekir, ki o da Tanrı’dır.

“Ölümlü Doğmak” şiirinde, ölümün hakikatte bir “yok oluş” değil; farklı bir âlemde “yeniden doğuş” anlamına geldiği fikri işlenmektedir. Filozof-şair, bu şiirinde insanların çoğunda hâkim olan “Yaşamak, ölmekten daha güzeldir!” fikrinden ayrılıyor ve şu görüşü savunuyor: “Ölümün gerçek anlamını bilerek yaşayan ve ölümden sonrasına hazırlık yapanlar için, ölmek yaşamaktan daha güzeldir!” İlk bakışta, oldukça çarpıcı ve gerilim, korku, savaş, polisiye ve bilim kurgu filmlerinde yapılan tasvirler üzerinden ölümü zâhiren tanıtmış olan kimseler için hayli “ürkütücü” bir görüş! Oysa ki, filozof-şaire göre, insan ancak ölümü gerçekten anlayabilirse varlığın, hayatın ve kendi var oluşunun anlamını kavrayabilir; sonlu ve yok olmaya mahkûm bir varlık olduğu duygusundan kurtulabilir; sonsuz, rahat ve huzurlu bir hayatı kazanmak üzere yapılması gerekenlere odaklanarak bu dünyadaki sonlu hayatın beraberinde getirdiği ihtiyaçlardan, acılardan, bağımlılık ve sınırlardan kurtularak özgürleşebilir!

“Köpekler Havlar” şiirinde, sokaklarda herkesin gözleri önünde yaşanan; köpekler tarafından husûsî bir musîkî ile icra edilen; insanların ise çoğunlukla farkına varmadıkları; hatta kimileri tarafından cebren dağıtılmaya çalışılan coşkulu bir âyin-i şerif tasvir ediliyor... Ağlayan, anlayan, anlatan, haykıran, niyaz eden, şefaatçi köpekler... Köpeklerle dostluk kuranlar acaba köpeklerin kendileriyle dostluk kurmasını mümkün kılan hakiki Dost’un varlığından ne kadar haberdarlar? Filozof-şairin sokak köpeklerinden kendisi için de dua etmelerini istemesi ne kadar da çarpıcı... Bu dokunuş ile filozof-şair bilhassa köpeklere karşı olan şu önyargıyı yıkmaya niyetli gibi görünüyor: Köpek, tefessühün timsâlidir!

“Vuslat”, yani kavuşmanın konu edildiği şiirde, filozof-şairin hayatın ve hâdiselerin derinliklerinde neler olup bittiğini dikkatle irdelediğini; büyük resmin farkına vararak her şeyi yerli yerine koyma gayreti içinde olduğunu ve sonunda şu kanaate erdiğini görüyoruz: “Tek yönlü ve dar bir bakış açısı ile hakikate vâsıl olmayız! Kainatta hiçbir şey anlamsız değildir; her şeyin birbiriyle girift bir ilişki içerisinde olduğu ve birbirini hikmetle tamamladığı bir düzen vardır; yeter ki bakmasını bilelim! Fakat dünya hayatında, pek çok şeyin olduğu gibi, idrâkin de sınırları bulunmaktadır. İnsanın hayattayken bazı şeyleri aklıyla kavrayamıyor olması,

onların anlamsız olduğunu göstermez! Her Şeyin aslı, bir gün mutlaka anlaşılacaktır!” Bu kanaat, Şu dizelerde oldukça etkileyici bir slpla dile getiriliyor:

Arabî kavuŐmak demek,
 Suyun toprağa, toprağın suya,
 ÂŐık'ın maŐka, maŐk'un âŐıđa,
 Gecenin gündüze, gündüzün geceye,
 Kuzunun anasına, anasının kuzusuna,
 Rhun bedene, bedeninin rha,
 Cz'n küll'e, küll'n cz'e,
 Kötünün iyiye, iyinin kötüye,
 Uzanır gider çizgi t ebede,
 Ebedin ezele vuslatı mı,
 Bilemedim hemence...

....

Gün gelecek vki olacak,
 Ölüm fakri [filozof-Őairi] vâsıl kılacak,
 Ne olacak ne olmayacak,
 Hepsi bir gün âŐıkar olacak

Filozof-Şair, bu itikatta olmasına rağmen, yrinin vefsizliğinden Őikayet eden divne bir âŐık gibi, zaman zaman idrkinin sınırlı olmasından dolayı hayıflanıyor gibidir. Nasıl sevdiğine kavuŐamadıkça âşığın gönlündeki aşk ateŐi krkleniyorsa; ayrılığın acısıyla âŐık ağlayıp sızlıyor, feryd u fign ediyorsa ve onun neler hissettiğinden bhaber olanlar tarafından âşığın bu ahvli anlaşılamiyorsa, filozof-Şairin kimi dizelerinin bihakkın Şerh edilebilmesi de onun içerisinde bulunduğu ruh hâline vkf olmayı gerektirmektedir. Bu ise kanaatimizce ancak sınırlı bir düzeyde mümkündür. Dolayısıyla eser içerisinde yer yer okuyucuya kapalı kalan; hatta belki de tam olarak aydınlatılması imkân dâhilinde bulunmayan; mnsı ancak filozof-Şairin gönlünün dernnda gizli olan dizeler bulunmaktadır.

Deniz, kendisini görenlere neler anlatır; neleri hatırlatır? Denizle mnen hasbhl etmeyenler, hangi sorularının cevaplarından mahrum kalırlar? Deniz ile yüzleŐmek, acaba insanın anlam arayışını nasıl etkiler; onun hfızasında ve yüreğinde ne tür izler bırakır? Hayatlarını; bilhassa çocukluk yıllarını denize âŐinâ olarak geçirenler ile denizi tanımadan geçirenler arasında, kâinata; gökyüzüne; su ve karaya; güneş, ay ve yıldızlara; fecir ve mehtba; inci ve mercana; servi ve erguvana; köŐk ve saraya; ney ve tanbura; Şarkı ve gazele; coŐku ve huzura; zevk ve safya; zhir ve btna bakışta ne gibi farklılıklar ortaya çıkar? Bu farklılıkların, küçük ölçekte bireyin; büyük ölçekte ise medeniyetin kimliğinin mâhiyetini tyin edebilecek derecede ehemmiyetli olduğunu en azından Şu gerçeklere bakarak tahmin edebiliriz: Ülkemizin düşünce, sanat ve edebiyat tarihinde, İstanbul Őehrinin ciddi bir ağırlığı vardır. Günümüzde, gayrimenkul fiyatlarının en yüksek olduğu muhit, İstanbul Boğazı civarındır. İstanbul'a gelen yerli ve yabancı seyyahların zamanlarının önemli bir kısmı, etrafı denizlerle çevrili olan tarih yarımada da geçmektedir.

Filozof-şair, “Deniz” isimli şiirinde, denizin insana ne kadar güçlü bir ilham ve irfan kaynağı olabileceğine dikkat çekmek ve *dinlemesini bilene* fısıldadığı hakikatlerden haber vermek istemektedir. Ona göre, deniz, karanın eşi; gökyüzünün kardeşi; güneşin aynası; dünyanın süsü; varlığın tâcıdır. Deniz, insanın sırdaşdır ve ona, “Mutlak ve Sonsuz Olan” hakkında bazı sınırlar vermektedir. Deniz, şefkatlidir; milyarlarca varlığa analık etmekte; onları koruyup doyurmakta; fakat nankörlükten de hoşlanmamaktadır. Deniz, insanlara kendilerinin fânî varlıklar olduklarını hatırlatmakta ve Mutlak’ı işaret ederek, onlara, fânî olmaktan nasıl kurtulabileceklerinin yolunu göstermektedir. Deniz, sevilen her şeyi kuşatmakta ve insana, benlik davasının anlamsız olduğunu ihtar etmektedir. Deniz, suyuyla bedenleri; sesiyle ruhları temizlemektedir.

“Adem ve Vucûd”un, filozof-şairin ayrılık acısının itmesiyle içerisine düştüğü ve duygusal olarak oldukça yoğun geçen bir muhasebe sürecinin meyvesi olduğunu söyleyebiliriz. Kitapta yer alan ilk şiire (“Babam Yok”) baktığımızda, bu süreci tetikleyen olayın, filozof-şairin babasının vefâtı olduğunu sezebiliyoruz. Bu süreçte, çok sevdiği babasından ayrılmanın ızdırabıyla önce yokluğu (ademi); dünya hayatının geçiciliğini, insan ömrünün kısalığını, yalnızlığı ve insanın zayıflığını iliklerine kadar hissetmiş olan filozof-şairin, sonrasında varlığı (vücûdu) oldukça geniş bir ölçekte sorgulamaya başladığını görüyoruz. Lâkin “Babam Yok” şiirinin 27.01.2021 tarihinde kaleme alınmış olduğuna bakarak, bu muhasebe sürecinin yaklaşık bir yıl devam eden bir süreçten ibaret olduğu zannedilmemelidir. Zira şair, her şiirinde, bu satırları kaleme alan kişinin bir filozof olduğunu okuyucuya hissettirmekte ve cevaplarının ancak oldukça uzun süren bir okuma, araştırma, müzâkere ve tefekkür süreci neticesinde olgunlaşabileceği türden sorular sorarak ilerlemektedir. Bu durum bize, yaşanan muhasebe sürecinin uzun bir mâzîsinin olduğunu ve filozof-şairin, babasının vefâtının beraberinde getirdiği duygusal yoğunluğun sevk etmesiyle, kendi tekâmül sürecinin hâsılasını okuyucularla paylaşmak istediğini düşündürmektedir. Filozof-şairin, muhasebe süreci boyunca irdelediği çetin sorulardan bazıları şunlardır:

Tanrı, insanla konuşur mu?

Vahdetten kesret neden ve nasıl çıkmaktadır?

İnsan nasıl bir varlıktır?

İnsanlar neden vefâsızdırlar?

Ölmek mi, yoksa yaşamak mı daha güzeldir?

Ölüm olmadan, insan kendi hakikatini kavrayabilir mi?

Ölümlü bir varlık olan insan için aşkın anlamı nedir?

Âşığın sevdiğine kavuşması mümkün müdür?

Iztırab içindeki bir kalbi teselli edecek reçete var mıdır?

Neden göz yaşı dökeriz?

Zaman ve mekân nedir?

Toprak nedir?

Kabir nasıl bir yerdir?

Kelebeklerin ömrü neden kısadır?

Tüm bu soruları aslında şu birkaç temel sorunun türevleri olarak düşünebiliriz: Yokluk ile varlık arasındaki ilişki nasıldır? Hayatta yokluk mu, yoksa varlık mı daha belirleyicidir? Yok olmaktan kurtulup dâima var

olabilmek mümkün müdür? Evetse, -ki filozof-aire göre bu mümkündür- bu nasıl ve ne oranda baarılabilir? Kitapta yer alan her bir Şiirde, bu soruların çeşitli türevleri açıkça ya da örtülü olarak sorulmakta; filozof-şairin ulaştığı cevaplar sunulmaktadır. Bu cevapları Şu Şekilde hülâsa edebiliriz: “lmszlğe giden yol, ölümlü olduğunu idrak etmekten ve el-Bk’yi tanımaktan geçmektedir!”

Sonuç olarak eserde, yokluk ile varlık arasındaki ilişkinin mâhiyetini araştıran; yok olmaktan kurtularak varlığını kalıcı kılmak isteyen; bunu ne dereceye kadar ve nasıl baarabileceğini sorgulayan bir filozofun yaşamış olduğu muhasebe sürecinin seyri ve semereleri sunulmaktadır. Eserin sayfa sayısı az gibi görünse de, içeriği oldukça zengin ve kısa zamanda kavranamayacak kadar derindir. Bu anlamda eseri *demirden bir leblebiye* benzetmek mümkündür. Zira içerisindeki bir takım soruları sormak; bu sorulara cevap bulabilmek için yıllarca sürecek olan bir okuma, araştırma, gözleme, sorgulama, hesaplama ve arınma sürecinin içerisine atılmak; sonuçta bazı cevapların, -nefsinin tüm itirazlarına rağmen- aklının sınırlarını açtığını itiraf ederek cizliğini kabul etmek; kısacası bu leblebiyi çiğneyip sindirebilmek her kişinin karı değildir. Buna rağmen, bu soruların varlığından ve bir filozofun bunlara verdiği cevaplardan haberdar olmak; bir filozofun yetkinliği, titizliği ve kavrayışı ile olmasa da bu sorulara cevap bulabilmek için çabalamak, okuyucunun nazarını mutlaka keskinletirmek ve hayatını eskisinden daha bilinçli bir Şekilde sürdürmesine katkı sağlayacaktır.

Kitap İncelemesi

Başvuru: 16.11.2021

Kabul: 06.12.2021

Atıf: Altaytaş, Muhammet. “Kitap İncelemesi Ne- Varlık ve Hiçlik: Trans-Ontolojik Bir Düşünüm,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 243-246.

Kitap İncelemesi

Ne- Varlık ve Hiçlik: Trans- Ontolojik Bir Düşünüm

Muhammet Altaytaş¹

ORCID: 0000-0003-4407-9911

Gözel, Özkan. *Ne- Varlık ve Hiçlik: Trans-Ontolojik Bir Düşünüm*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.

Özkan Gözel’in, *Ne- Varlık ve Hiçlik: Trans-Ontolojik Bir Düşünüm* başlıklı eserinin, Nietzsche’nin “hiç’ten gelip hiç’e gitme” veya Heidegger’in ölüm sonrasını “hiçlik” olarak betimleyen yaklaşımlarını aşmayı hedefleyen felsefî bir deneme olduğunu söyleyebiliriz. “Ne”, “Hiçlik ve Olmak”, “Dil ve Özne”, “Özleme” başlıklı dört bölümden oluşan bu çalışmasında Gözel’in, genelde Batı felsefesi, özelde ise Nietzsche başta olmak üzere, Heidegger, Levinas ve Sartre felsefelerinin varlık ve hiçlik merkezli fikirlerinden yola çıkarak esasen özne’nin kend’oluş macerasına yoğunlaştığına şahit oluyoruz.

İşte bu çerçevede Gözel; “ne, olay, varlık, hiçlik, ölüm, beri, öte, Sonsuz, özne, başkası, dil, söz, duyarlık, dünya, konuşma, komşuluk, aşk” gibi bazı temel mefhumları trans-ontolojik bir bakış açısıyla ele alıyor. Kendi deyişiyle, “Batı metafiziğinin bazı temel kabullerini tartışma konusu yaparken, diğer yandan post-metafizik bir çağda felsefe yapmanın imkânını Türkçe düşünüşün imkânlarına yaslanarak yoklamayı hedefliyor.”

Felsefe tarihi boyunca varlık merkezli Batı metafizik düşüncesinin “*Neden bir şey var da, yok değil?*” sorusu çerçevesinde dönüp durduğu, hatta takılıp kaldığı kanaatini ifade eden Gözel, kitabındaki hedefinin varlığın ötesini ve berisini düşünce sahasına katmak, “öte” fikrini felsefeye buyur etmek olduğunu ifade eder. Özne olarak olmağımızın varlık’la kayıtlı ve sınırlı olduğuna ve öznenin “varolan” oluşunun onun özneliğini bütünüyle tükettiği iddiasına itiraz eden Gözel, beri’den gelip, bura’dan geçerek öte’ye gidişiyle öznenin haddizatında varlıktan fazla bir şey olduğunu ve ondan öte’ye uzandığını ifade eder.

Geldik, buradayız, gidiyoruz, bu kesin. Fakat nereden gelip nereye gittiğimiz muamma. Özkan Gözel insanın bu kadim varoluşsal sırrına işaretle: “Ne-re’den geldiysek, yine O-ra’ya gidiyoruz” diyerek yolda olduğumuza ve yolun çağrıştırdığı –belli belirsiz de olsa- umut ve ferahlığa dikkat çeker. Fakat Nietzsche’vari “Hiçten gelip hiçe gidiyoruz” anlayışında ise böyle bir hissin solunmadığı gibi aksine ortalığı beyhudelik hissiyle sarmalanmış bir kasvetin hâkim olduğunu ifade eder.

1 Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. maltaytas22@hotmail.com

Bu kasvetli anlamsızlık ve umutsuzluk atmosferinden çıkmak üzere Gözel *Nihil*'e karşı *lâ*'yı önerir. İlk bakışta aynı anlamı çağrıştırmalarına rağmen bu iki kavramın asla aynı anlama gelmediğine, gerçekte modern bireye ârız olan nihilizm marazının ancak *lâ* süpürgesiyle süpürülüp atılacağına vurgu yapar. Burada süpürgeyi tutup süpürenin ve süpürülenin, böylece *kendini* kendinden tahliye edenin hep *kendi* olduğuna dikkat çeker. Keza kişi Tasavvuf yolunda *kendini h-içleye h-içleye* kendini kat eder, hiç olmaktan *hep* olmaya seyrederek, nihayetinde “fenâ’dan sonra bekâ”ya varır. Nihayetinde Gözel’e göre modern çağda cârî olan nihilizme çare olarak öne sürülen Üstinsan (*Übermensch*) tasarımı, insanın *hiç* olmadan *hep* olmaya kalkışmasının trajik bir timsalini oluşturmaktadır. Bu tasarım uyarınca insan *yine kendine ama yeni kendine* giden yolu açmak yerine *lâ* süpürgesiyle uçmağa varmaya heves etmekte, “Tanrı’nın ölümü” akabinde *kendini* onun yerine geçirmeye can atmaktadır.

Gözel “hikmet aşkı” olarak felsefeyi öncelikle bir *kulak kabartma*, *iz sürme* ve *ara-yış* olarak adlandırıp bu faaliyeti Varlık’la dil arasındaki özsel alaka çerçevesinde mümkün görür. Bu bağlamda dilin Türkçe’deki “lisan-ve-gönül” olarak ikircikli anlamına atıfla felsefenin bir lisan faaliyeti olmasının ötesinde gönül işi olduğunu hatırlatır.

Öldükten sonra gideceğimiz *orada* yaşayacak mıyız, yaşayacaksak nasıl, ne surette ve hangi kipte yaşayabiliriz gibi *mâverâya* ait bu meselelerin “ed-Din”in salahiyetinde olduğunu hatırlatan Gözel’e göre bu sahada felsefenin görevinin ise düşüncede böyle bir imkânı gölgelemek ve perdelemek değil bilakis onun imkânını ima ve işaret etmek olmalıdır. Zira Gözel, oldukça isabetli bir şekilde, nasıl ki insan *daha şimdiden* ölümü, “ölüm’e-doğru-olma” kipinde yaşıyorsa, “ölüm-den-sonrası”nı da dünya-da-oluş olarak “beklenti, arzu, umut ve korku” kiplerinde, özetle özlem olarak *daha şimdiden* yaşayabileceğine dikkat çeker. Bu yönüyle aslında biz her daim geldiğimiz, bulunduğumuz ve gideceğimiz yere dair tasavvurumuzla birlikte var oluruz.

İnsan varlığının fenomenolojik analizini yaparken felsefesinde ölüme merkezi bir yer veren Heidegger’in, bir “muamma” veya “gizem” olan ölüm ve sonrasını “hiçlik” (*Nichts*) olarak yok saymasını Özkan Gözel, aslında onun kendi yöntemine göre de bir sınır ihlali, “görün-gübilim”den metafiziğe kayma olarak değerlendirir. Oysa Gözel, ölümü hiçlik değil de hiç *olma*, yani başka bir kipte de olsa her şeye rağmen “olma’ya devam etmek” olarak anlamaktan yanadır. Zira Gözel’e göre bunu sadece ed-Din değil, gönül ve lisan olarak “dil” de ihsas ve ikrar eder. Nihayetinde Gözel, Heidegger’in özneliği (Dasein’i), “ölüme doğru olma” olarak tarifini isabetli fakat noksan bularak, “ölüm’e-ve-fakat-aynı-zamanda-uçmağa-doğru-olma” olarak tarif eder. Burada ölmek “kesin”, *uçmak* ise “olası” ve “umulan”dır.

Öznenin her şeyden evvel duyarlı-olma’sına, yaşıyor-olma’nın “duyuyor-olmak, duygulanım ve duyarlılığa sahip olmak” olduğuna vurgu yapan Gözel, duyarlı-olma’nın giderek *vücut-sahibi-olmaya* vardığını ifade eder. Vücut ile “ruh-ve-beden bir-ara-da-lığı” ile topyekün varlığı, özvarlığımızı kast eden Gözel, vücut ve duyarlılığın merkezinin kalp yani gönül olduğuna vurgu yapar. Nihayetinde Gözel öznenin merkezi kalp olan vücuduyla, bilimden önce din, ahlak, aşk ve sanat ile anlamı aramak suretinde yeryüzüne tutunduğuna işaret eder.

Klasik felsefenin *animal rationale* dolayısıyla “bilgi”, “bilinç” ve “akıl” temelli bir özne tanımına karşı vücut ve duyarlılık merkezli özne tasavvurunu öne çıkaran Gözel, Alman filozof Heidegger’den istifade eder. Zira klasik felsefenin aksine ona göre özne’yi, en temelde kaygı (*Sorge*), duygulanım ya da haletiruhiye belirler.

Nihayetinde Gözel kaygıdan ziyade “ara-da-olma-ya-bırakılmış” öz’ün kendini özge’ye aralamasının mümkün kıldığı aşk ve arzu gibi sair haletiruhiyelerin doğurduğu “öz-leme”yi öne çıkarır. Yine modern dönem varoluş felsefesinden farklı olarak Gözel, bu haletiruhiyenin durumunu salt “içsıkıntısı” (endişe/korku) veya tek başına umut değil, *korku ve umut arasında bulunuş* olarak belirginleştirir.

Özkan Gözel’in öznenin yolculuğunu ve arayışını rasyonel bir ameliyeden evvel, “korku ve umut arasında salınma” suretinde “her dem yenilenen oluş” olarak tarif etmesi dikkate değerdir. Böylece insan oldukça nazarı yenilenecek nazar yenilendikçe manzara dahi yenilenecektir. İşte o zaman burada-bulunuş’un, aklın ışığında kavranılamayan, berisi ve ötesi olabileceği duyup-fehmedilebilecek ve Varlığın öte’ye açılımlı bir şekilde düşünülmesi imkân sahasına dâhil olabilecektir.

Kavramsallaştırma marifetiyle Varlık’ı genel-geçer ve sabit bir çerçeveye oturtan Batı metafiziği ona sabit bir anlatım veya görüntü verir. Bilginin düzenini mutlaklaştırdığından kesinliği, ölçülebilir ve hesaplanabilirliği her şeyin üzerinde tutar ve bu düzene sığmayan her ne varsa onları mitosun, fantazmin, doksanın alanına sürgün eder. Gözel’e göre, işte bu metafizik, hayatı doğum ve ölümle sınırlandırmış, beri’ye de öte’ye de açılım imkânını ya hesap dışı tutmuş veya yok saymıştır. Nihayetinde ölümü öte’ye açılma imkânı olarak değil hiçlik ya da butlan olarak addetmiştir. Batı metafiziğinin bu tasavvuru neticesinde insan kendisini dünyaya hapsedmiş, *mâ-cerâ-sını beri’dan gelip bura’dan geçerek öte’ye giden bir yolculuk* olarak duyup, düşleyip düşünme imkânını, giderek anlamın bizzat imkânını karartmıştır. Gözel’e göre Batı metafiziği böyle bir *karartma’nın* tarihi olarak da okunabilir aynı zamanda.

Özkan Gözel, tabiatı gereği Kelama nazaran sınırlı, ama Türk dili içinden düşünmenin zengin imkânlarını yoklayarak, felsefi bir dil içinden varlığın ötesine yol açmayı deniyor. Felsefeden farklı olarak duyu ve akla ilâveten ilâhî vahyi de temel bilgi kaynağı olarak kabul eden Kelâmî düşünce, elbette “öte” hakkında konuşma hususunda daha geniş imkânlara ve salahiyete sahiptir. Fakat yine de etkisi Yunan Felsefesiyle başlayan ve bugün artarak devam eden Batı Metafiziğinin ed-Din merkezli İslâm düşüncesinin bu imkânlarını daralttığını söylemek mümkündür.

İmanın esasını, öznenin özünü ve tavrını merkeze alarak “kalp” ve “tasdik” gibi iki kavramla tarif eden ilmin mümessili olarak günümüzde Kelamcılarının bu iman tasavvurunu dil ve düşünce sistematiğine hangi ölçüde yansıtılabildiği tartışmaya değerdir. Kur’an-ı Kerim’de beşerin ilahî nefha ile âdeme/insana yükseltilmesi, sorumluluğu, hak ve hakikatle irtibatı ve imanı bağlamında, sıkça zikredilen “sem’, basar ve fuâd/kalb” kavram üçlüsü, sırf rasyonel bir faaliyetin hakikatle irtibat için yetersizliğinin timsali gibidir. Buna göre *sem’* vahyi işitme, *basar* kalbin gözü, hakkı görme kabiliyeti yani basiret, *kalp* ise diğer bütün yetiler yanında *akletmenin* de kendine bağlı olduğu insanın özü ve imanın mahallidir. Öte yandan imana nâiliyetin, hidayetini nihâî sebebini teşkil eden ilahi lütfâ liyakat kesp etmek, başka bir deyişle hakikatle irtibat kurmak için nazardan evvel nâzırın tavrının, haletiruhiyesinin belirleyici olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda ilk suresinin ilk ayeti *hamd* ile başlayan Kur’an-ı Kerim’de şükür ile *imanın*, *nankörlük* ile *inkârın* neredeyse aynı anlamda zikredilmesi kayda değerdir. Kendini bilgi, varlık ve değer ölçüsü olarak vehmeden, kendi dışındaki bir varlığa borçlu olduğunu fark etmeyen, minnet ve şükran duygusundan müstağni ve mütekebbir bir tavır, hakikat ile insan arasında aşılmaz bir perde oluşturmaktadır. Bu haletiruhiyedeki bir nâzırın rasyonel veya analitik nazariyeleri, maveraya, hakikate açılan kapılara kilit vazifesi görmesi mukadderdir.

Bütün bunlar dikkate alındığında Özkan Gözel'in "mâvera"yı düşüncenin konusu yaparken merkeze aldığı "varlık, hiçlik, durum, oluş, hayat, ölüm, beri, öte, özne, başkası, dil, gönül, aşk" gibi kavramlar çerçevesinde, varlıktan evvel oluşu, manzaradan evvel nazırı öne alarak ortaya serdiği yaklaşımın Kelamcılar için de önemli hatırlatmalar içerdiğini söyleyebiliriz.

Günümüzde gerek felsefi gerek Kelâmî düşüncenin en acil meselesi tarihi müktesebatından istifadeyle kendi dünyamıza, itikadımıza ve fitratımıza uygun güncel bir dil ve tasavvur inşa etmek olmalıdır. Ancak o zaman hâlihazırda varoluşumuzu kazandığımız, Batı metafiziği üzerine kurulu modern vasatta *kendimize* ait yerin koordinatlarını belirleyebiliriz. Aksi takdirde fikri mesaimizi sırf tarihte kalmış veya bize ait olmayan tasavvurlara hasrettikçe istikametimizi yitiriyor, güzergâhımızı şaşırıyor ve nesneleşiyoruz. Zira belli bir tarihi vasatta ve toplumsal düzlemde üretilen düşüncenin, bağlamından koparılarak başka zamanların ve toplumların derdine deva olarak takdimine dayanan ithal veya aktarma çözümlerin isabeti bir yana, bunu yapan toplumun dil ve düşünce becerisi de zaafa uğrayacaktır.

Sonuç olarak, tarihten ya da Batı'dan tercüme metinlerle, daha ziyade geçmiş zamanların ya da başka dünyaların tasavvur ve kavramları ile düşündüğümüz bir dönemde Gözel'in, genelde Batı metafiziğini özelden Heidegger ve Levinas gibi üzerine çalıştığı filozofları, sadece tercüme etmekle kalmayıp, kendi dil ve dünyamızda yeniden anlam-landırma çabası, kanaatimce ortaya koyduğu metnin niteliğinden daha uyarıcıdır.

Yazarlara Notlar

temâşâ

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeye dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. **Başlık**: Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. **Yazar Bilgisi**: Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. **ORCID**: Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. **Öz**: ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. **Anahtar Kelimeler**: Öz'de bir satır boşluk ile iki yana yaslı, başlık bold olacak şekilde 5-8 kelime arasında anahtar kelimelere yer verilmelidir.

f. **İkincil Başlık**: Anahtar kelimelerden bir satır boşluk ile bold, ortalı, 10 punto. [Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil olanlar İngilizce, değilse Türkçe olmalıdır.]

g. **İkincil Öz**: Birincil öz ile aynı biçime sahip olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı değil, birincil Öz ile uyum şartı bulunmalıdır.]

h. **İkincil Anahtar Kelimeler**: Birincil anahtar kelimeler ile aynı biçime sahip olmalıdır.

İ. Giriş: Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

J. Ana Metin: Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

i. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

ii. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

iii. Uzun Alıntıda; 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

K. Sonuç: Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

L. Kaynakça: Başlık numarasız, bold, ortali, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1. ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 17th Edition kullanılmalıdır. Türkçe uyarlamasının ayrıntıları için “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Orijinal kaynağa ait rehber için bkz. https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, <http://www.orcid.org> sitesinden *ücretsiz* olarak edinilebilmektedir.

Bilimsel Etik ve İntihal Politikası

1. Çalışmalar Turnitin veya iThenticate ile intihal denetiminden geçirilerek, rapordaki benzerlik oranı ve içeriğine bağlı olarak yazarlardan düzeltme istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir.

2. Çalışmaların etik ve hukuki sorumluluğu öncelikle yazarlara aittir.

3. Yukarıda bahsedilen kuralların makale başvurusunda bulunan tüm yazarlar tarafından kabul edilir.

Atıf ve Kaynakça Gösterimi

Kitap:

.[Sayfa no için hiçbir yerde s. kullanılmamalıdır.]

Dipnotta

Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı ve Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, ed., *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı ve Adı Soyadı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı, ed. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Kitap Bölümü:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Kitap Bölümü Adı”, *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no. [İngilizcede “içinde” yerine “in” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Kitap Bölümü Adı”. *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı, sayfa aralığı. Şehir: Yayınevi, Tarih. [İngilizcede “içinde” yerine “In” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

Makale:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Tez:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Tezin Adı” (Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Tezin Adı”. Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih.

Bildiri:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Bildiri Adı” (Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Bildiri Adı”. Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih.

Not: Diğer kaynak türleri için dergimizdeki makale örnekleri veya Chicago Manuel of Style 16. edisyon Türkçe uyarlamaları incelenebilir. İhtiyaç halinde redaksiyon ekibimiz gerekli desteği verecektir.

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343