

# HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2025

## Felsefenin Sınırında Kıssa ile Bilinemezi Dile Getirmek

Articulating the Unknowable through the Parable at the Limits of Philosophy

### Hanife KUTGİ

Dr. | Dr.

Bağımsız Araştırmacı

Independent Researcher

İstanbul | Türkiye

hanife.kutgi@isam.org.tr

<https://www.orcid.org/0000-0001-8034-3676>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 05.08.2025

Kabul Tarihi | Accepted: 06.11.2025

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2025

### Atıf | Cite As

Kutgi, Hanife. "Felsefenin Sınırında Kıssa ile Bilinemezi Dile Getirmek". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/2 (2025), 642-682. <https://doi.org/10.14395/hid.1758972>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Yapay Zekâ Etik Beyanı:** Yazar bu makalede yapay zekâdan yalnızca çeviri ve belirli dilsel ifadelerin düzenlenmesinde destek alındığını; bilimsel içeriğin oluşturulmasında bu araçların kullanılmadığını ve tüm sorumluluğun kendisine ait olduğunu beyan etmektedir.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) | [dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy](http://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy)

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışması CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

**Artificial Intelligence Ethical Statement:** The author declares that in this article, artificial intelligence was used solely to provide support for translation and the editing of certain linguistic expressions, that these tools were not employed in the generation of the scientific content, and that full responsibility rests with the author.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) | [dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy](http://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy)

**Conflicts of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author acknowledges that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License:** Author publishing with the journal retains the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

## Articulating the Unknowable through the Parable at the Limits of Philosophy\*

### Abstract

The main tendency of philosophy since Kant has been to explicitly delineate the boundaries of what can be known and to conduct philosophical inquiry within this framework. Accordingly, elements that are deemed inaccessible to knowledge through philosophical methods have been excluded from the scope of philosophy. Within this framework, for Kant, something can be known only if it can be constructed in intuition, while in the Frege-Cantor tradition, knowability is defined in terms of constructibility within a formal system or set-theoretical model. After Kant, the effort to distance intuition from the domain of philosophy results in the transformation of the object's space from judgment into language. In this context, Frege re-examines the problem of knowability on the basis of language, associating what is thinkable with what is expressible. As the space of the object shifts from judgment to language, the mediating schema that connects the object with its intuitive correlate gives way to the world of sets and models. This development indicates that what cannot be grasped by intuition, formalism, or modeling is left beyond the boundaries of philosophy. This process has not only drawn the boundaries of philosophical activity but also claimed that the domain of being is determined in an absolute sense by the methods it employs.

Against this backdrop, a philosophical approach that aspired to the certainty of science began to take hold, and the legitimate scope of philosophy came to be defined by the methods recognized in the sciences. On the other hand, cases associated with formalism, provability, and mechanical causality reveal that the boundary drawn around philosophy and the domain of being is not, in fact, absolute. Three distinct areas demonstrate, for different reasons, the existence of a plane of being that is known to exist but cannot be constructed and that exceeds the articulative capacity of language. This realization exposes the non-absolute character of the boundary drawn around the aforementioned domain of being, and prompts us to question the determinative authority of the accepted methods. At this point, the following question becomes meaningful: Is it possible to do philosophy by means of a different method, one that both encompasses this domain and transcends the limitations of speculative language? The aim of this article is to demonstrate that the parable can be conceived as a method that encompasses a domain of being known to exist, yet remains inaccessible to discourse through existing methods, formalism, or proofs. The main claim of this study is that the parable can serve as a vehicle for articulating the unknowable, constituting a sophisticated model that, in terms of its linguistic style and features, surpasses the limitations of conceptual language and scientific models.

It can be observed that, in the existing literature, the parable is most often studied within the fields of theology and literature, and is generally approached from moral and pedagogical perspectives. There are only a limited number of studies that engage with the parable philosophically and examine its intellectual dimensions. This article, by seeking to establish how the parable can be grounded as a method in philosophy, aims to fill a significant gap in the literature regarding parables, whose philosophical and intellectual aspects have largely been neglected. What constitutes the originality of this study is the claim that, at the culmination of a process in which the object is constructed in language and in models, the parable can be seen as a model that transcends the limitations of these articulative possibilities.

The theory we have developed regarding how the parable can be conceived as a model and established as a method in philosophy follows an intellectual trajectory that extends from Kant, through the emergence of analytic philosophy, to continental philosophy. Within its theoretical framework, this study takes Kant as a central figure and seeks to elucidate the relationship between what is knowable and what is articulable by building a bridge between analytic and continental philosophy. We propose an approach that does not confine the parable to merely imparting moral lessons, but instead considers it as a model for articulating what is said to be inexpressible, offering a comprehensive account of its stages of development and constructing a philosophical theory based on this perspective. As a model, the parable provides a cognitive means of articulating entities that exist but cannot become objects of knowledge. By virtue of its modeling function, the parable has the potential to bridge the gap between what is knowable and what is articulable, thereby expanding the domain of philosophy to include areas that are considered inaccessible to scientific methods.

**Keywords:** Philosophy, Philosophy of Language, Parable, Kant, Model, Symbol.

\* This article is based on the doctoral thesis entitled *Parable as the Medium of the Articulation of the Unknown*, completed in 2024 under the supervision of Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil in the Department of Philosophy at Istanbul 29 Mayıs University.

## Felsefenin Sınırında Kıssa ile Bilinemezi Dile Getirmek\*\*

### Öz

Kant sonrasında felsefenin ana temayülü, bilinebilir olanın sınırlarını açıkça belirlemek ve felsefi faaliyeti bu çerçeve içinde icra etmek olmuştur. Buna göre felsefi yöntemlerle bilgiye konu edilemeyeceği düşünülen unsurlar felsefenin sınırının dışında bırakılmıştır. Bu çerçeve içerisinde bir şeyin bilinebilmesi Kant'ta görüde inşa edilebilir olmakla, Frege-Cantor çizgisinde ise biçimsel dizgede ve küme kuramsal modelde inşa edilebilirlikle belirlenir. Kant sonrasında görünün felsefenin alanından uzaklaştırılma çabası, nesnenin mekânın yargıdan dile dönüşmesiyle sonuçlanır. Bu bağlamda Frege düşünülebilir olanı dile getirilebilir olanla ilişkilendirerek bilinebilirlik sorununu dil temelinde yeniden ele alır. Yargıdan dile geçen nesnenin mekânı, nesne ile görüsel karşılık arasında bağ kuran şemanın aracı model haline gelmesiyle yerini kümeler dünyasına ve modellere bırakır. Bu ise görüye, biçimselliğe ve modele konu edilemeyen felsefenin sınırının ötesinde bırakıldığını ifade eder. Bu yaklaşım, yalnızca felsefi faaliyetin sınırlarını çizmekle kalmamış, aynı zamanda kullanılan yöntemlerin varlık alanını mutlak bir şekilde belirlediğini de ileri sürmüştür.

Bütün bu arka planda bilimin kesinliğine öykünen bir felsefe yaklaşımı benimsenmeye başlamış ve felsefenin meşru görülen alanı da bilimde kabul gören yöntemlerle belirlenmiştir. Diğer taraftan biçimsellik, ispat edilebilirlik ve mekanik nedensellik ilişkili olarak karşımıza çıkan vakalar, felsefeye ve varlık alanına çizilen bu sınırın mutlak olmadığını farkına varılmasına sebep olur. Üç farklı alan, farklı gerekçelerle var olduğu bilinen ancak inşa edilemeyen ve dilin ifade imkânlarını aşan bir varlık düzlemi olduğunu ortaya koyar. Bu durum, bahsettiğimiz varlık alanına çizilen sınırın mutlak olmadığını fark ettirir ve kabul gören yöntemlerin belirleyiciliğini sorgulamamıza neden olur. O zaman şu soruyu sormak kaçınılmaz görünmektedir; bu alanı da içine alan ve spekülasyonun dilin sınırlılıklarını aşan farklı bir usulle felsefe yapmak mümkün olabilir mi? Makalenin amacı kıssanın var olduğu bilinen ancak mevcut usullerin, biçimselliğin ya da ispat yöntemlerinin aracılığıyla hakkında konuşulamayan varlık alanını da kapsayan bir usul olarak düşünülebileceğini ortaya koymaktır. Çalışmanın iddiası, kıssanın bilinemezin ifade aracı olduğu, dilsel üslup ve özellikleri bakımından kavramsal dilin ve bilimsel modellerin sınırlılıklarını aşan incelikli bir model teşkil ettiğidir.

Mevcut literatürde kıssanın çoğunlukla ilahiyat ve edebiyat alanında çalışıldığı ve daha çok ahlaki ve pedagojik yaklaşımla ele alındığını söyleyebiliriz. Kıssaya felsefi açıdan yaklaşan ve düşünsel yönüyle ilgilenen çalışmaların sınırlı sayıda olduğunu belirtmek mümkündür. Kıssanın felsefe alanında bir usul olarak nasıl temellendirilebileceğini ortaya koyan bu çalışmanın, felsefi ve düşünsel tarafı çoğunlukla ihmal edilen kıssalar konusunda literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. Nesnenin dilde ve modelde inşa edilmesiyle nihayetlenen sürecin sonunda, kıssanın bu ifade imkânlarının sınırlılıklarını aşan bir model olarak görülebileceğini iddia etmemiz çalışmamızın özgünlüğünü oluşturur.

Kıssanın bir model olarak nasıl düşünülebileceği ve felsefede bir usul olarak nasıl temellendirilebileceği üzerine geliştirdiğimiz kuram, Kant ve sonrasında analitik felsefenin ortaya çıkışından kıta felsefesine uzanan düşünsel bir hattı takip eder. Kuramsal çerçevesinde baş figür olarak Kant'ın yer aldığı bu çalışma, bilinebilir olan ile ifade edilebilirliğin ilişkisini analitik felsefe ve kıta felsefesi arasında bir köprü kurarak ortaya koyar. Kıssanın sadece ahlaki hisseler çıkarmak üzere okunmakla sınırlandırılmadan, özellikle hakkında konuşulamayacağı söylenenle ilgili bir model sunduğu ve gelişim safhalarının bütüncül bir şekilde açıklanarak felsefi bir kuram geliştirildiği bir okuma usulü öneriyoruz. Model olarak kıssa, var olan ancak bilgiye konu edilemeyen nesnelere hakkında bilişsel değeri olan bir ifade imkânı sunar. Model işlevi vesilesiyle kıssa, bilinebilir olanla ifade edilebilir olan arasındaki boşluğu kapatarak bilimsel yöntemlerle üzerine konuşulması imkânsız görülen alanı kuşatacak şekilde felsefenin alanını genişletebilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Dil Felsefesi, Kıssa, Kant, Model, Sembol.

### Giriş

Immanuel Kant ve onun etkisinde gelişen felsefe bilinebilir olanın sınırlarının mutlak bir şekilde belirlendiği iddiasından hareketle bilinemez olanı sınırın ötesinde bırakmış ve böylece felsefe faaliyeti bütünüyle bilinebilir olana yönelmiştir. Son iki yüzyıldır felsefe bu çerçeve içinde konumlandırılarak sınırın aydınlık görülen tarafında icra edilmiştir. Bu sınır tayininde belirleyici figür olarak Kant, kendindeligi felsefi sisteminin dışına bırakıp nesnenin inşa faaliyeti neticesinde kurulduğunu ve bununla irtibatlı olarak görüde temsil edilemeyen hiçbir şeyin bilgiye konu olamayacağını ortaya koyar. Bilginin alanını da görüsel karşılığa sahip olmakla sınırlar. Kant sonrasında görünün felsefenin alanından uzaklaştırılması eğilimi, Kant düşüncesini farklı

\*\* Bu makale İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil danışmanlığında 2024 yılında tamamlanan *Bilinemezin İfade Aracı Olarak Kıssa* başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

şekillerde dönüştürmüştür. Bu eleştiri çizgilerinden biri, Gottlob Frege ile dile yönelir. Frege, düşünülebilir olanı dile getirilebilir olanla ilişkilendirerek bilinebilirlik sorununu dil temelinde yeniden ele alır. Böylece bir şeyin bilinebilirliği dilde ifade edilebilir olmasıyla birlikte düşünülmeye başlanır. Kant'ta belirli tasavvurların birliği olarak inşa edilen nesnenin mekânı yargıyken Frege'yle birlikte dile dönüşür. Yargıdan dile doğru evrilen nesne mekânı, nesne ile görüsel karşılık arasında bağ kuran şemanın aracı model haline gelmesiyle yerini kümeler dünyasına ve modellere bırakır. Sürecin nihayetinde nesnenin bilinebilirliği de bir model üzerinden temsil edilmesine ve bu modeli açıklayacak kavramların geliştirilmesine bağlı hale gelir. Nesnenin dilde ve modelde inşa edilme süreci, bilinebilirliğin aynı zamanda ifade edilebilirlikle birlikte ele alındığı bir bağlam ortaya koyar.

Nesne mekânının yargıdan, dile ve modele doğru değiştiği bu süreç nesneyle doğrudan temasın kalmadığı bir çerçeve sunar. Bu arka planda, bilimsel kesinliğe ulaşmayı amaçlayan bir felsefe yapma biçimi savunulmuş ve felsefenin alanını da bilimlerin kabul gördüğü yöntemlerle belirleme eğilimine gidilmiştir. Bu temayülün önemi, bu düşünce tarzının etkisiyle varlık alanının mekanik nedenselliğin ve olguların hâkim olduğu ve görüyle sınırlandırıldığı bir çerçeveye hasredilmesidir. Öte yandan çağdaş düşüncede biçimsellik, ispat edilebilirlik ve mekanik nedenselliği kuşatacak şekilde karşımıza çıkan çeşitli vakalar felsefeye ve varlık alanına tayin edilen bu sınırı sorgulamamıza neden olur. Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri, Cantor'un küme kuramı ve kuantum fiziğindeki gelişmeler, biçimsel dizge ve nedensel çerçeve içerisine dâhil edilemeyen, var olduğu bilinen ancak bilgiye konu edilemeyen ve dilin sınırları içerisinde hakkında konuşulamayan bir alanla karşılaştırır. Bu farkındalık felsefeye ve varlık alanına çizilen sınırın mutlak olmadığını göstermekle birlikte, hâkim felsefi yöntemleri yeniden gözden geçirmemizi gerektirir. O zaman şu soruyu yöneltebiliriz; şayet varlık alanı bilimsel kesinliğe ulaşmayı amaçlayan yöntemlerin ortaya koyduğu gibi siyah ve beyaz biçiminde mutlak bir şekilde ayrılmıyorsa, arada mevcut usullerle kavrayamadığımız için bilgiye konu edemediğimiz gri bir alan kendisini gösteriyorsa o zaman neden felsefeyi dar bir çerçeveye sınırlandıralım? Bu gri alanı da içine alan ve spekülatif dilin sınırlılıklarını aşan farklı yöntemle felsefe yapmak mümkün olabilir mi?

Makale, kıssanın bu soruyu müspet bir şekilde yanıtlamamızı sağlayacak bir usul olarak felsefe faaliyetine nasıl dahil edilebileceğini göstermeyi konu edinir. Çalışmamızın amacı kıssanın bilimsel modelin sınırlılıklarını aşan bir model sağladığını ve dilin imkânlarının kıssa vesilesiyle genişletilebileceğini ortaya koymaktır. Temel iddiamız ilk olarak, çağdaş dönemde karşımıza çıkan farklı vakaların da gösterdiği gibi varlık alanının görüsel olarak inşa edilebilir ve kavramsal olarak dile getirilebilir olanla sınırlandırılmayacak genişlikte olduğudur. Bu farkındalıktan hareketle, kıssanın felsefenin alanını genişleten, var olduğu bilinen ancak ifade edilemeyen nesne hakkında ifade imkânı sunan ve muhataplarını nazariyata davet eden bir model olarak görülebileceğini savunuyoruz.

Mevcut literatür incelendiğinde, kıssa üzerine çalışmaların büyük ölçüde ilahiyat alanında yoğunlaştığı görülür. Bu alandaki araştırmaların önemli bir kısmı, özellikle Tasavvuf, Türk-İslam Edebiyatı ve Dinler Tarihi alanlarında gerçekleşmiştir. İlahiyat sahasındaki çalışmalar genellikle Kur'ân-ı Kerim'deki peygamber kıssaları üzerine odaklanırken daha çok kıssadan ahlaki hisseler çıkarma amacını taşır. Kur'ân kıssaları çoğunlukla pedagojik, ahlaki ve psikolojik boyutlarıyla ele alınmıştır. Edebiyat alanında ise kıssa dilbilimsel ve metin merkezli yaklaşımlarla incelenmiştir. Bu çalışmalar, anlatının biçimsel ve dilsel yapısına odaklanarak kıssanın edebi karakterini ön plana çıkarır. Felsefe alanında ise kıssaya doğrudan odaklanan araştırmaların oldukça sınırlı

olduğunu söyleyebiliriz. Mevcut çalışmalar daha çok anlatının ontolojik ya da varoluşsal temalar üzerinden çözümlenmesine yönelmiştir. Felsefe ve Din Bilimleri alanında hazırlanan tezlerde İslam filozoflarının sembolik kıssaları konu edilmiştir. Bunun dışında kıssaya felsefi açıdan yaklaşan eserlere örnek olarak Tahsin Görgün'ün kıssanın içinde bulunan gerçeklik için bir emsal ve model teşkil ettiğini izah ettiği *İlâhî Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân* isimli çalışması, Burhanettin Tatar'ın kavramların hadise odaklı anlaşılabilirliği ve bu noktada Kur'ân kıssalarının kavramların oluşumuna katkı sağladığını ifade ettiği "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar" çalışması, Zeynep Gemuhluoğlu'nun Yusuf Kıssasından hareketle İslam sanat düşüncesinin imkânlarını ele aldığı "Sanatı 'En Güzel Kıssa'dan Talim Etmek -Abdurrahmân Câmî'nin Yusuf ve Züleyha Mesnevisine Dair bir İnceleme-" makalesi, Sadık Kılıç'ın Kur'ân kıssalarını tarih felsefesi itibariyle ele aldığı "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar" çalışması öne çıkan örneklerdir.

Bu çerçeveden hareketle kıssanın felsefi ve düşünsel bir imkân olarak ele alındığı çalışmaların literatürde sınırlı sayıda olduğu söylenebilir. Kıssa, içinde bulunduğumuz coğrafyanın anlatı geleneğinde önemli bir yere sahip olmasına tezat görülebilecek bir şekilde felsefi ve düşünsel bağlama sınırlı bir şekilde konu edilmiştir. Bu bakımdan Kant ve sonrasındaki gelişmeler neticesinde nesnenin dilde ve modelde inşa edilmesiyle nihayetlenen sürecin sonunda kıssanın bir model olarak görülebileceğini ve felsefi bir usul olarak düşünülebileceğini ortaya koymanın çalışmamızı özgün kıldığını ifade edebiliriz. Ele aldığımız şekliyle kıssanın sağladığı imkân, Kant sonrasında nesnenin dilde ve modelde inşa edilmesiyle sonuçlanan, bilinebilirliğin ifade edilebilirlikle düşünüldüğü bir sürecin sonunda bilinemez olanı ifade etmeyi mümkün kılan bir model sunması ve aynı zamanda bilişsel bir işleve sahip olmasıdır.

Bu anlattıklarımız neticesinde çalışmamızda ilk olarak Kant ve sonrasındaki gelişmelerden hareketle nesnenin geçirdiği dönüşümü ve bununla irtibatlı olarak felsefenin sınırlarının nasıl belirlendiğini ortaya koymaya çalışacağız. Ardından çağdaş felsefede karşımıza çıkan vakaları izah edip felsefenin sınırını sorgulamaya açacağız. Kıssaya odaklandığımız bölümde ise kıssaya felsefi bir bakış açısından yaklaşarak analitik felsefeden kıta felsefesine uzanan düşünsel yelpaze üzerinden kuramsal bir temel geliştirmeye çalışacağız.

## 1. Felsefi Arka Plan: Nesnenin İnşası ve Sınırın Eleştirisi

### 1.1. Nesnenin Değişen İnşa Mekânı

Kant felsefesinin nihai amacı, aklın kendi olanaklarını bizzat belirleyerek neyin bilinip bilinemeyeceğini ortaya koymak, böylece Batı felsefesine ve özellikle metafizik geleneğine eleştirel bir sınır çizmektir. Kant'ın felsefesinin özünü oluşturan kritik yoluyla metafizik arındırılacak ve teorik aklın tecrübenin sınırlarının ötesine geçmemesi sağlanacaktır. Nitekim Kant, sınırın ötesine geçmenin aklın kullanımını genişletmediğini, bilakis daralttığını göstermeye çalışır.<sup>1</sup> Kant'a kadar metafizik, bilgiyi nesnelere uyduruyor ve dıştaki dünyadan hareketle bilgi edinilmesini esas alıyordu. Kant ise bilimin güvenilir yolu için bilginin nesnelere değil, nesnelere bilgiye uyması gerektiğini düşünür. Tecrübe ile kavramsal düzlem arasındaki bu tersine çevriliş Kopernik Devrimi olarak adlandırılır.<sup>2</sup> Kant kavramın tecrübeye değil; tecrübenin kavrama

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer-Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), par. B XXIV-B XXV.

<sup>2</sup> Kopernik, Batlamyus'un Dünya merkezli evren tasavvurunu terk ederek, Güneş'in merkezde yer aldığı yeni bir model önermiş ve merkezin Dünya değil Güneş olduğunu savunmuştur. Kant da benzer bir tersine çevriliş tecrübe ile kavramsal düzlem arasında yaptığı için Kant'ın felsefesi "Kopernik Devrimi" olarak ifade edilir. Kopernik'in kuramını geliştirip verilerin ona uyup uymadığını kontrol etmesine benzer şekilde Kant da kavramların tecrübeye uymasından ziyade tecrübeye ortaya çıkanların kavramlara uyup uymadığını esas almıştır.

uyacağını ve ancak bu şekilde bir şeyin *a priori* olarak bilenebileceğini ifade eder. Aksi halde bilginin ampirik tecrübeden geldiği düşüncesi, onun *a priori* olarak bütün tecrübeyi kuşatacak şekilde evrensel ve nesnel geçerliliğini sağlamakta sorunludur. Kopernik Devrimi sayesinde Kant, tecrübenin nasıl kurulduğunu *a priori* olarak bilebileceğimizi ortaya koymaya çalışır. Tecrübeyi kuran saf ve *a priori* unsurların nesnel geçerliliği sayesinde Kant'ın projesi kesin ve açık olacaktır. Transandantal<sup>3</sup> olarak adlandırılan bu felsefede izlenen yöntem, tecrübenin ampirik olandan ayrıştırılıp soyutlanması yoluyla, deneyimi mümkün kılan *a priori* temele ulaşmayı amaçlar.

Tecrübenin, kendisini deneyimde göstermeyen ancak onu mümkün kılan *a priori* zeminde inşa edildiği iddiası “Ne hakla?” (*Quid juris?*) sorusunu sormayı mümkün kılar. Amacı bu sorunun yanıtlanması olan “Transandantal Dedüksiyon”<sup>4</sup> bölümünde *a priori* zeminin tecrübeyi nasıl inşa ettiği ele alınır. Kendinde olanı felsefi sisteminin dışında bırakan Kant, nesnenin üç katlı sentez neticesinde inşa edildiğini anlatır. Nesne (*Objekt*); temsillerin ayrıştırılması (*apprehension*), muhayyilede yeniden üretilmesi (*reproduction*) ve kavram altında tanınması (*recognition*) safhalarının neticesinde inşa edilir. Bu safhalar duyumlama (*sensibilität*), muhayyile (*einbildungskraft*) ve tamalgı (*apperzeption*) yetilerinin eşzamanlı iş birliğiyle gerçekleştirilir.<sup>5</sup>

Duyumlama, muhayyile ve tamalgı birlikte işlemeyen ne tecrübe ne de nesne oluşabilir. Bu yetilerin iş birliğiyle nesne, saf kavramların (kategorilerin) rehberliğinde inşa edilir. Nesnenin düzenlenmesi anlama yetisinin (*Verstand*) kurallarına göre gerçekleşir. Anlama yetisinin faaliyeti olmadan görüde (*Anschauung*) var olan şey, nesne değil olanaklı nesnenin (*Gegenstand*) duysal malzemesidir. Konumuz açısından önemli olan, nesnenin duysal alanda hazır bir şekilde bulunmayıp bahsettiğimiz üç yetinin inşa etmesiyle yargı (*Urteil*)<sup>6</sup> mekânında ortaya çıkmasıdır. Bu doğrultuda nesne esasında düşünsel alanda mevcuttur. Bardak nesnesinin üç katlı sentez faaliyetine göre inşa edilmesi, “Bu bardaktır” yargısında bulunmak anlamında gelir. Bu ise “bardak” kavramının altına mümkün bir nesnenin (*Gegenstand*) düşmüş olmasını ifade eder.

Nesnenin kendinde olmayıp inşa edilen bir şey olması ona dair bilgi edinmeyi de etkiler. Bu bağlamda bir şeyin bilinebilmesi kavram (*Begriff*)<sup>7</sup> ile görünün (*Anschauung*) birlikteliğine dayalıdır. Kant, “Bir nesnenin bilgisi (*Erkenntnis*) yalnızca iki koşul altında mümkündür: birincisi, nesnenin yalnızca görünüş olarak verildiği görü (*Anschauung*); ikincisi ise bu görüye karşılık

<sup>3</sup> Kant “transandant” kavramını, gerçekte nesnel ve görülebilir bir karşılığı olmayan; ancak metafiziğin konusu olan ruh, ölümsüzlük, kozmos ve Tanrı gibi bilgimizin sınırlarını aşan kavramlar için kullanır. Buna karşılık, deneyimi aşan unsurları ise “transandantal” terimiyle ifade eder. Transandantal, tecrübeye zorunlu olarak uygulanabilen ve onu olanaklı kılan ama kendisi tecrübe içerisinde ampirik bir kavram ya da unsur olarak deneyimlenemeyen şeylerdir (uzay-zaman, saf şemalar, saf aklın ideaları gibi).

<sup>4</sup> Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en önemli bölümü olarak düşündüğü Transandantal Dedüksiyon, kavramların görüsel olarak temas edilen olanaklı nesnelere için nasıl evrensel geçerliliğe sahip olduğunu ve onlarla *a priori* nasıl ilişkilendiğini açıklar. Kant'a göre felsefe tarihi boyunca yapılmış en önemli araştırma budur.

<sup>5</sup> Tecrübe kurulmadan evvel “burası” kavramsal birliğe sahip olmayan mutlak bir bütünlük olarak görünür. Görüdeki (*Anschauung*) ampirik malzemenin “bir şey” olarak kurulabilmesi için mutlak bütünlüğün çokluk olarak parçalanması gerekir. Bu parçalamayı mümkün kılan ise zamanın ayrıştırılmasıdır. Zamanın akışı içinde  $t_1$  ve  $t_2$  anlarının farklı olduğunun farkına varılması, zamandaki çokluğu ve içeriğini fark edip bütünü parçalamayı mümkün kılar. *Apprehension* sürecinde, zamandaki bu çokluk ayırt edilip *apperzeption* fiili sayesinde bir arada tutulur. Zamandaki anların ayırımına varıldıktan sonra, nesnenin zaman içinde kalıcı bir yapı kazanması için bu farklı anlar arasında bir süreklilik kurulmalıdır. Bunun için ikinci safhada muhayyile, bir önceki anın içeriğini bir sonraki anda yeniden üretir. Bu yeniden üretim faaliyetinde bir kural seti işler; üretilen imge (*Bild*) ile önceki karşılaştırılır ve aynı olduğunun farkına varılırsa, zihinsel bir birlik kurulur. Söz konusu kuralların birliği kavramdır. Muhayyile, bu anlamda kavramları içeriğe uygulayan ve nesneyi kuran bir yetidir. Sentezin son safhası, faaliyetin bütününe birlik kazandıran transandantal *apperzeption* ile ilgilidir. *Apperzeption*, tüm temsilleri birleştiren “ben”in formal birliğidir. Bir şeyi nesne olarak kavrayabilmek, o şeyde bilincin birliğini düşünmeye bağlıdır. Projekt etme, dışarı fırlatma anlamına gelen *objekt* (nesne) kişinin kendisindeki birliği dışına atmasını ifade eder. Böylece, dış dünyada nesne olarak belirip duran şey, aslında bilinçteki birliğin dışsallaşmış halidir.

<sup>6</sup> Yargı yetisi (*Urteilskraft*), bir şeyi mevcut bir kuralın altına yerleştirme ve onun bu kurala tâbi olup olmadığını belirleme yetisidir.

<sup>7</sup> Kavram birlik verme fonksiyonudur; bk. Kant, *Pure Reason*, par. A 104.

gelen bir nesnenin düşünül­düğü kavram (*Begriff*)<sup>8</sup> diyerek görü ve kavramın bilginin koşulu olduğunu ifade eder. Bu durumda bilgi açısından asıl önemli olan, kavramın nesneye uygulanabilirliğinin gösterilmesidir; aksi takdirde yalnızca boş bir kavramdan ve düşünce biçiminden söz edilebilir. Bu nedenle akıl kavramı olan ideaların nesnelere görüde temsil edilemeyeceği için bunlar bilgiye konu edilemeyecektir.

“İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görü kördür”<sup>9</sup> sözüyle Kant, kavramların kendilerine karşılık gelen görü bulunmadan; görülerin de kavram olmadan bilgi veremeyeceğini belirtir. Bir nesnenin bilgisine ulaşabilmek için onun mümkün olduğunu deneyimle ya da akıl yoluyla *a priori* olarak temellendirmek gerekir. Bilginin kavram ve görünün birlikteliğini gerektirmesi, inşa faaliyetine konu edilemeyen şeylerin bilgiye konu edilemeyeceğini ifade eder. Ancak bu noktada düşünmek ile bilmek arasındaki ayrım önemlidir. Çünkü kavrama karşılık gelen bir nesnenin olduğu gösterilemese de çelişkiye düşmeksizin her şeyi düşünmek mümkündür. Öte yandan kavrama karşılık gelebilecek bir görü bulunmadığı için bu bilgiye dönüşemez. O halde görüsü olmayan şey, biçim açısından düşünce olsa da nesnesi bulunmadığı için bilgi olamamaktadır. Burada işaret etmemiz gereken önemli ayrım, Kant’ın kastettiği bilginin (*Erkenntnis/Cognition*) modern epistemolojik bilgi (*Wissen/Knowledge*) anlayışından farklı olduğudur.

Bilgi (*Erkenntnis*) temsillerin karşılaştırılması ve birbirine bağlanmasından oluşan bir bütündür.<sup>10</sup> Bir şeyi bilmek de temsilleri birbiriyle ilişkilendirmek, nesnenin özelliklerine ve diğerlerinden farkına dair bir bilişe sahip olmak anlamına gelir. Bu açıdan bilgi, nesnelere genel bazı özelliklerinden haberdar olduğumuz zihinsel bir durumu ifade eder. Bu tarz bir ilişkilendirme olmadan bir nesneyi dolaysızca bilmek söz konusu değildir. *Wissen* ise sıklıkla önermesel bilgi dediğimiz, doğrulanabilir bilgi olup kesin ve nettir. Bugünkü bilgi anlayışı daha çok buna evrilmiştir. Ancak *Erkenntnis* anlamında bilgide tasdik ve gerekçelendirme yoktur. Burada doğrulanabilir bir bilgiden ziyade, fenomeni betimleme kurallarının birliği aracılığıyla temsil etmek, bu yolla tanımak ve aşinalık geliştirmek esas alınır. Bu tür bir biliş modern anlamda bilgiyle özdeş olmasa da bilgi için gerekli nesnel zemine katkıda bulunduğu ölçüde epistemolojik bir değer taşır. Nitekim Kant, bilginin doğruluğunun genel ve kesin ölçütünü ortaya koyma çabasını, altına elek tutarak bir tekedden süt sağmaya çalışmak kadar gülünç bir manzaraya benzetir.<sup>11</sup> O halde bilginin evrensel doğruluk ölçütünün verilmesi olanaksızdır; ancak temsillerin bir araya getirilmesi anlamında bilgiden söz edilebilir.

Konumuz açısından bir sonraki adım “sınır” kavramına açıklık getirmek olmalıdır. Bu noktada sınır (*Grenze/Boundary*) ve sınırlama (*Schranke/Limit*) kavramları arasındaki farklılığa değinmek gerekir. Kant her iki terimi de meşru bilginin sınırlarını belirtmek için kullanır ve bu ayrımı, matematik ve doğa bilimlerinin bilgi alanlarının sınırları (*Schranke*) ile metafiziğin sınırları (*Grenze*) arasındaki farkı göstermek amacıyla ortaya koyar. “*Grenze*”, belirli bir yerin ötesinde ve onu çevreleyen bir alanı ima ederken; “*Schranke*” ise böyle bir alanı gerektirmeyip yalnızca mutlak bütünlüğe sahip olmayan büyüklüklerdeki sınırlamaları ifade eder.<sup>12</sup> Buna göre metafiziğin sınırları mutlak ve pozitif olup ötesine geçmenin meşru olmadığı bir sınırı ifade eder. Bu sebeple Kant bilginin alanını ve bunun dışında kalanları işaret etmek amacıyla sınırın ötesine geçilemeyeceği anlamında numeni, *Grenzebegriff* yani “sınır kavram” olarak tanımlar.

<sup>8</sup> Kant, *Pure Reason*, par. A 93 / B 125.

<sup>9</sup> Kant, *Pure Reason*, par. A 51 / B 75.

<sup>10</sup> Kant, *Pure Reason*, par. A 97.

<sup>11</sup> Kant, *Pure Reason*, par. A 58 / B 83.

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örneke (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000), par. 167.

*Grenzebegriff*, bilginin ve aklın uzanabileceği alanı pozitif olarak belirler. Matematik ve doğa biliminde ise sınırlamalar mutlak ve belirlenmiş olmayıp sınırın bir ötesinin olduğu kabulüne dayanır. Bu ise sınırın genişleyebileceğini ifade etmesi açısından negatif ve hareketli bir sınır belirtir. Bu önemli ayırım göz önünde bulundurulduğunda, bilgimizin olanaklı dünyanın sınırlarına dair olmadığını; bilakis fiili dünyanın sınırlarıyla ilgili olduğunu söylememiz gerekir. Bu çerçevede, makalenin konusu itibarıyla kıssanın *Schranke* anlamındaki sınırı genişletme imkânını ele aldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, kıssanın felsefenin alanını genişletme teşebbüsünün mutlak anlamda bilinemez olanın sınırını aşmaya yönelmediğini; aksine değişken ve aşılabilir sınırlamaların ötesiyle ilgilendiğini belirtmeliyiz.

Transandantal felsefenin temel kavramları etrafında dokuduğumuz bu çerçeve itibarıyla Kant, bilinebilirliği görüde inşa edilebilir olmakla belirler. Bu bize nesnenin yargıda inşa edildiği ve kendinde nesneyle irtibatın koptuğu bir şema sunar. Kant her ne kadar takdir edilen bir filozof olsa da eleştiri oklarının da hedefi olmuştur. Kant sonrasında nesnenin yargı mekânından dile ve biçimsel dizgeye, sonrasında küme kuramsal modele taşınma süreci, kıssanın model olarak görülebileceğine ilişkin temel taşları ifade eder. Bu eleştiri çizgilerinden konumuz açısından önemli ve belirleyici olan yargıda inşa edilen nesnenin bir sonraki safhada dilde inşa edilmeye başlamasıdır.

Kant'ın metafizik eleştirisi, dilin ve mantığının felsefenin merkezine alınmasına ve bu bağlamda analitik felsefenin<sup>13</sup> doğuşuna zemin hazırlamıştır. Dile dönüş (*linguistic turn*) olarak ifade edilen bu hareket ontolojik ve epistemolojik sorunları dilden hareketle çözüme kavuşturmaya çalışır. Analitik felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Frege'nin aritmetiği mantığa indirgeme projesi, dilin mantıksal yetersizliğini ortadan kaldırarak matematiğe sağlam bir temel oluşturmayı ve dilin kesinliği için aritmetiğin yasalarını mantık yasalarından türetmeyi amaçlar. Esasında Frege'nin aritmetiği mantığa indirgeme çabası, Kantçı anlamda saf görüyü saf dışı bırakma niyetinden kaynaklanır. Kant her ne kadar Platoncu metafiziğe karşı çıkmış olsa da transandantal metafiziğin merkezine matematiksel nesnelere ve onların inşa mekânı olan saf görüyü yerleştirmesi eleştirilmesine neden olur. Frege bu yaklaşımı yetersiz bularak matematiğin temellerinin görüye değil; evrensel olarak geçerli olan mantıksal ilkelere dayanması gerektiğini düşünür.<sup>14</sup> Görüyü sistemin dışında bırakma teşebbüsüyle inşa mekânı dile indirgenir ve aritmetik mantık çerçevesinde ve dil içerisinde tanımlanıp icra edilir. Frege'nin amacı çıkarım zincirine görünün dahil olmasını engelleyip çıkarımda herhangi bir boşluk bırakmamaktır.<sup>15</sup>

Kant sonrası görüyü saf dışı bırakma neticesinde inşa mekânının dile dönmesi, yargıda inşa edilen nesnenin dilde inşa edildiği bir süreç ortaya koyar. Kant ve sonrasında bu düşünce hattı, nesnenin bizimle doğrudan temasının ortadan kaldırılmasına işaret eder. Kant bir şeyin kendinde olduğu hali hakkında konuşulamayacağını, bireylerin kendi başına var olamayacağını ancak bir inşa faaliyeti neticesinde yargıda kurulacaklarını söylerken; Frege meseleyi dil bağlamına taşıyarak terimlerin orijinal olarak var olduğu ve kendi başına anlam ve gönderime sahip olduğu düşüncesine karşı çıkar. Yargıdan bağımsız kendi başına birey söz konusu değildir; terimler

<sup>13</sup> Analitik felsefe, yirminci yüzyılın başlarında gelişen felsefi sorunları dil çözümlenmeleriyle ele alan felsefe geleneğini ifade eder. Kurucusu Gottlob Frege olan, yanlış veya belirsiz dil kullanımının sebep olduğu düşünülen felsefi problemlerin dilin analiziyle çözüme kavuşturulacağını düşünen bu gelenek, bilimsel bilgiye benzer bir açıklığı ve nesnelliliği hedefler.

<sup>14</sup> Frege'nin aritmetiği mantığa indirgeme projesinde art ardalık varsayılmadan böyle bir biçimsel inşa mümkün değildir. Bu sebeple bu dizge ontolojik bir döngüsellik içermektedir. Sayıya akli bir görüyle temas etmeden saf görüde inşa veya biçimsel dizgede temsilin mümkün olamayacağını göstermeye çalışan makale için bk. Ahmet Ayhan Çitil, "Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege'nin Kavram-Yazısı", *Felsefi Düşün Dergisi* 7 (2016).

<sup>15</sup> Gottlob Frege, "Begriffsschrift", *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic 1879 - 1931*, ed. Jean van Heijenoort (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 5.

topluluğu yargıları bir araya getirmez, yargılar ve yargıda yakalanan şeylerin çözümlenmesiyle terimlerden söz edilir. Bu yüzden Frege'de tümce oluşmadan önce inşa edilene kadar terimlerin anlam ve gönderimlerinden söz etmek mümkün değildir.<sup>16</sup>

Bir sonraki safhada Hilbert, Frege'nin projesini matematikteki paradoksları önlemek için yeterli bulmaz ve paradokslardan sakınmak için matematiğin mantığa indirgenerek değil; biçimsel aksiyomatik bir yapıya dönüştürülerek temellendirilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>17</sup> Frege'nin projesi matematiğin mantığa; Hilbert'in açılımı ise matematiğin nesnelere işaret dizilerine indirgenmesidir. Bunun amacı, her türlü anlam ve yorumun saf dışı bırakıldığı sadece belirli işaret dizilerinden oluşan bir dil inşa etmektir. Ancak böyle bir biçimsel dizge sayesinde paradokslardan arınmak mümkün olacaktır. Amaçlanan kesinliğe ulaşmanın zorunlu koşulu biçimsel dizgenin tutarlılığını ispat etmektir.<sup>18</sup> O halde bir dizge tutarlıysa, birbiriyle çelişen teoremlerin aksiyomlardan türetilmesi mümkün değildir. Böylece biçimsel dizgenin tutarlılığını kanıtlamak matematikte istenen kesinliğe ulaştıracaktır. Ancak Kurt Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri bu beklentinin karşılanamayacağını göstermiştir.

## 1.2. Sınır Üzerine Eleştiri

Gödel 1931'de yayımladığı *Principia Mathematica* makalesinde aritmetiğin önermelerini ifade eden yetkin bir biçimsel dizge içerisinde ne kendisinin ne de değilinin ispatlanabildiği önermelerin inşa edilebileceğini gösterir.<sup>19</sup> Birinci tamamlanamazlık teoremi yeterince güçlü bir biçimsel dizgede doğru olduğu bilinen ancak kanıtlanamayan önermelerin var olduğunu ortaya koyar. Bunun devamı niteliğinde olan ikinci tamamlanamazlık teoremi ise herhangi bir sistemin tutarlılığını kendi içerisinde ispatlayamayacağını ve kendi güvenliğini garanti edemeyeceğini gösterir. Bu ancak dizgenin dışına çıkılarak meta bir düzlemde karar verilebilecek bir şeydir. Matematiksel doğruluk herhangi bir biçimsel çerçeve içerisine sıkıştırılamayacaktır ve aritmetiğin ispatı için biçimsel dizgenin dışına çıkmak gerekmektedir.<sup>20</sup> Gödel'in doğruluk ve ispat arasında farklılık olmadığı inancını yıkması dizge içerisinde doğru olanla ispatlayabildiklerimiz arasında kapanmayan bir boşluk olduğunu fark ettirir.

Gödel'in kritik önemi Hilbert'in amaçladığı gibi çelişkisiz ve eksiksiz bir biçimsel dizge kurmanın imkânsız olduğunu göstermesinde ortaya çıkar.<sup>21</sup> Böylece Gödel, Hilbert'in matematiği aksiyomatik bir yapıya kavuşturma ve bu sistemin tutarlılığını sonlu yöntemlerle kanıtlama projesine son vermiştir.<sup>22</sup> Gödel'in biçimsel olarak inşa edilemese de var olanın farkındalığını sağlama, benzer şekilde modeli inşa edilemez olanda da kendisini gösterir.

Makalenin ilk kısmında nesnenin üç katlı sentez faaliyeti neticesinde yargıda inşa edildiğini ve Kant'ın nesneyle doğrudan irtibat kurmayı iptal ettiğini izah etmiştik. Kant sonrasında görünün felsefe dışında bırakılma teşebbüsü nesnenin inşa mekânını yargıdan dile taşıdı. Bir sonraki aşamada, nesnelere küme kuramının alanı olarak değerlendirilmiş; biçimsel dizge içinde ifade

<sup>16</sup> Terimlerin ait olduğu alan ile yargıların mekânı birbirine temas etmez; özne ve yüklem, dünyayla yalnızca yargıda yer alan kavram ve nesne aracılığıyla ilişki kurabilir. Zira nesne, tümcenin bir unsuru olmadığı için, doğrudan tümcede yer almaz; nesne ancak belirli bir anlam çerçevesinde ve belli bir yönüyle temsil edilir. Bu bakımdan anlam, doğrudan kavranamayan nesnenin kendisini ortaya koyma tarzı olarak değerlendirilir. Sonuç olarak, Frege'de dil ile dünya arasındaki ilişki dolaysız bir ilişki değildir.

<sup>17</sup> David Hilbert, "On the Infinite", *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*, ed. Jean van Heijenoort (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 376-377.

<sup>18</sup> Hilbert, "On the Infinite", 381.

<sup>19</sup> Kurt Gödel, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*, çev. B. Meltzer (New York: Dover Publications, 1992).

<sup>20</sup> Roger Penrose, *Kralın Yeni Akli: Bilgisayar, Zekâ ve Fizik Yasaları*, çev. Tekin Dereli (İstanbul: Küy Yayınları, 2020), 131.

<sup>21</sup> Rebecca Goldstein, *Gödel'in Tamamlanamazlık Kuramı*, çev. Sevcan Seçkin (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023), 161.

<sup>22</sup> A. W. Moore, *The Infinite* (London: Routledge, 2018), 178.

edilebilen kavramların, yani fonksiyonların kümesi ise özyineli fonksiyonlar kümesi olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bu dönüşüm neticesinde, nesne hakkında bilgi sahibi olmak için görüsel karşılığın olması gerekliliği yerini, modeli inşa edilebilir olmaya bırakmıştır. Böylece, Kant'taki şema kavramının yerini model almıştır. Meseleye dil açısından bakıldığında; dil işaret dizilerinden meydana gelir ve bu dizilerden oluşturulan ispatlar da yeni bir küme teşkil eder. Böylece dil, küme kuramı bağlamında değerlendirildiğinde, gramer kurallarına uygun işaret dizilerinin kümesi olarak modellenebilir. Bu da dilin sayılabilir sonsuz<sup>23</sup> bir yapıya sahip olduğunu gösterir.

Sonsuzun matematiksel olarak kuramını ortaya koyan Georg Cantor, küme kuramını ayrı bir matematik disiplini olarak geliştirmiştir. Cantor'un sonsuzla ilgili yaptığı önemli açılım, sonsuzluk kavramını küme kuramına uygulamasıdır. Cantor'a kadar sonsuzluktan tek bir şey anlaşılıyordu ve sonsuz kümeler arasında herhangi bir ayırım yapılmıyordu. Cantor'un devrim niteliğindeki açılımı, gerçel sayılar kümesinin doğal sayılar kümesinden daha yüksek bir sonsuzluk derecesine sahip olduğunu ve bu sayede sonsuz kümelerin aynı büyüklükte olmadığını ortaya koymasındır.<sup>24</sup> Cantor, sayılamaz sonsuz gerçel sayılar kümesinin sayılabilir sonsuz doğal sayılar kümesinden daha büyük olduğunu diyagonal yöntemle kanıtlamıştır.<sup>25</sup> Bu durumda sonsuz kümeler arasında bir hiyerarşi söz konusu olmaktadır. Bu hiyerarşiyi ortaya koyduktan sonra Cantor sonlu sayıları belirten doğal sayılar yerine sonsuz kümelerin büyüklüklerini ifade eden kardinal/sayal sayıları geliştirir.<sup>26</sup> Cantor'un özgünlüğü, sonsuz kümelere bir sayı tayin ederek onları büyüklüklerine göre ayırt etmesidir. Ardından bu kümeleri sıra açısından da inceleyerek ordinal sayı kavramını ortaya koyar. Kardinal sayılar kümelerin büyüklüğünü, yani eleman sayısını belirtirken; ordinal sayılar, kümelerin sıralı bir dizideki konumlarını ifade etmek için kullanılır.

Cantor sonsuz kümeler arasındaki hiyerarşide, herhangi iki sayı arasındaki sonsuz oransal sayının doğal sayılarla birebir eşlenebileceğini ve dolayısıyla aynı büyüklüğe sahip olduğunu gösterir.

<sup>23</sup> Çetrefilli bir konu olan sonsuzdan ne anlaşılması gerektiğine ve bu çerçevede ortaya çıkan sonsuz kümeler meselesine makalenin doğrudan konusuna girmese de arka plandaki tartışmalardan haberdar olmak açısından yer verebiliriz. Platon'da bir nesne sonsuz, yani *apeiron* anlamında belirsiz sayıda yüklemle çevrelenmiş olarak tasavvur edilir. Çelişik kavram çiftlerinden birine sahip olduğunda nesne, tam belirlenmiştir. Tersinden ifade edecek olursak tam belirlenmiş olan, nesne olarak ifade edilir. Bu bakımdan bir şeye var denildiğinde onun *apeiron* bir cihetinin olmadığı ve onun tam belirlenmiş olduğu söylenir. Aristoteles'e geldiğimizde tam belirlenmiş olan cevherdir, kendisi belirsiz olan yani *apeiron* olan bir cevherden söz etmek mümkün değildir. Bu husus sonsuzlukla ilgili bir soruna yol açar. Şayet tam belirlenmiş olmayanın var olması ve cevher olması söz konusu değilse o zaman sonsuz da bir cevher olamayacaktır. Ancak zaman ve matematik başta olmak üzere farklı alanlarda sonsuzla karşılaşılır. Aristoteles'in çözümü, sürecin kendisine sıfat olarak sonsuz denilebileceği ancak cevher olarak sonsuzdan söz edilemeyeceğidir. Biraz daha açarsak, sonsuz hangi safhada olunursa olunsun, önceki ve sonraki bir aşamanın düşünülebilir olması anlamında kuvve halinde vardır; fiili bir sonsuzluktan söz edilemez. Ancak bu da meseleyi son erdirmemiş, tartışma devam etmiştir. Sonsuzluğun dil ile ilişkisine geldiğimizde ise konu üçüncü halin olmazlığı ilkesiyle ilgilidir. Bu ilke, bir önermenin içeriğinden, yani epistemolojik bağlamından bağımsız olarak, önermenin doğru olduğu durumda değilinin yanlış, yanlış olduğu durumda ise değilinin doğru olacağını ifade eder. Ancak bir önermenin doğruluğu inşa yoluyla ispatlanmak istendiğinde, doğruluğu doğrudan gösterilemeyen önermelerle karşılaşılır. Sezgicilerin ve yapısalcılarının, sonsuzluğun bilfiil var olamayacağı yönündeki ısrarları da bu noktada temellenir. Bu ilkenin kabulü, ontolojik açıdan tamamlanmış bir sonsuzluğun varlığını öne sürmek anlamına gelir. Fakat üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin benimsenmesi durumunda, *apeiron* olan, yani belirsiz hiçbir duruma yer bırakmayan ve tamamen kontrol edilebilir bir varlık alanı varsayılmış olur. Gödel teoremlerinin gösterdiği ne kendisinin ne de değilinin ispatlanabildiği saptanamaz önerme türlerinin ortaya çıkması, bu yaklaşıma yönelik eleştirilerin temelini oluşturur. Bu ve benzeri paradokslar nedeniyle, sonsuz büyüklükleri tamamlanmış bütünlükler olarak ele alma girişimleri çoğunlukla çelişki ve tutarsızlıklara yol açar. Cantor sonsuzun bilkuvve değil, bilfiil olduğunu ifade ederek Aristoteles'e karşı çıkar. Zira sonsuz süreç olarak kabul edilebiliyorsa, onun bilfiil olarak var olduğu da kabul edilebilir; bk. Moore, *The Infinite*, 116.

<sup>24</sup> Georg Cantor, "On an Elementary Question in the Theory of Manifolds", *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, ed. William Ewald (Oxford: Oxford University Press, 1996), 2/920-922.

<sup>25</sup> Joseph W. Dauben, "Georg Cantor", *The Princeton Companion to Mathematics*, ed. Timothy Gowers-June Barrow-Green (Oxford: Princeton University Press, 2008), 778.

<sup>26</sup> Çift sayılar, tek sayılar, tam sayılar ve rasyonel sayılar kümesi doğal sayılarla bire bir eşlenebilir ve sayılabilir sonsuz kümeler olarak isimlendirilir. Sayılamaz sonsuz ise gerçel sayılar, karmaşık sayılar veya doğal sayıların alt kümeleri gibi doğal sayılarla bire bir eşlenemeyecek kadar büyüktür. Doğal, tam ve rasyonel sayıların kardinalitesi  $\aleph_0$ 'dır. Ancak gerçel sayılar kümesi doğal sayıların tüm alt kümelerinin kümesiyle aynı büyüklükte olduğu ve  $n$  tane elemanı olarak bir kümenin alt kümeleri  $2^n$  ile gösterildiği için kardinalitesi  $\aleph_0$  değil,  $2^{\aleph_0}$ 'dir.

Daha da dikkat çekici olarak, gerçel sayıların hangi aralık seçilirse seçilsin, yine gerçel sayılar kümesi kadar büyük olduğunu ortaya koyar. Bu durum, gerçel sayılar kümesi  $R$ 'nin, doğal sayılar kümesi  $N$ 'den daha büyük olduğunu ifade eder. Mesela, 0 ile 1 arasındaki aralıkta bile sonsuz çizgi üzerinde bulunan gerçel sayılar kadar çok gerçel sayı yer alır. Bu sebeple gerçel sayılar, doğal sayılar gibi tek tek sayılamaz. Gerçel sayıların herhangi bir aralığındaki sayıların büyüklüğü gerçel sayılar kadar büyüktür. Bu yüzden gerçel sayı kümesi olan  $R$ , doğal sayı kümesi  $N$ 'den daha büyüktür.<sup>27</sup>

Cantor'un sonsuzluk arasında kurduğu hiyerarşiyi konumuz açısından önemli kılan; inşa edilip açık seçik sunulmasa da var olduğunu bildiğimiz bir alanın farkındalığını sağlamasıdır. Bu durumda asıl soru, bir şey inşa edilip bilinebilir hale getirilemese bile, ona varlık atfedilip atfedilemeyeceğidir. Zira Cantor bilfiil sonsuzluğun var olduğunu ifade ettiğinde henüz inşa edilmeyen bilfiil sonsuzluğun ötesinde belki de hiçbir zaman inşa edilemeyecek olan bir varlık katmanının olduğunu ortaya koyar. Modellerin alanının tek tip bir sonsuzluk içermemesi ve sonsuzluğun sonsuz hiyerarşisi, ifade edilebilir olanın dışında kalan bir varlık alanı olduğunu gösterir. Cantor'un inşa edilemeyen bir sayının olduğunu göstermesi, inşa edilemese de bu varlık alanının yadsınamayacağını ifade eder. Bu bakımdan Cantor'u bizim için önemli kılan, inşa edip bilgiye konu edemesek de bir varlık alanının muhafaza edilebileceğini göstermesidir.

Gödel ve Cantor'un ortaya koyduğu açılımı konumuz açısından toparlarsak; her ne kadar farklı alanlarda olsa da her iki isim bize dilimizin ifade edebildiğinin ötesinde bir gerçeklik olduğunu ve model inşa edilse de tüketilemeyecek bir alanın var olduğunu fark ettirir. Adını bile koyamayacağımız kümelerin var olması ve sayılabilir sonsuzla bire bir eşlenemediği için dilin içerisinde temsil dahi edilemeyen modellerin farkına varmak, bizi var olduğu bilinen ancak ifade edilemeyen bir varlık düzlemiyle karşılaştırır. Bu durum, içinde bulunduğumuz gerçeklikle dil arasında ciddi bir makas açılması olduğunun farkındalığını sağlar. Dilin imkânları dahilinde ifade edilemeyen farkına varılması, başka bir ifade biçiminin mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Bunun kıssa vesilesiyle nasıl mümkün olabileceği konusuna geçmeden önce, biçimsel dizgede ve modelde inşa edilebilirliği tamamlayan üçüncü temaya, nedenselliğe tâbi olma meselesine değinmemiz çerçeveyi tamamlayacaktır.

Buraya kadar nesnenin inşa mekânındaki değişimi ve var olduğunu bildiğimiz ancak ifade edemediğimiz alanı fark ettiğimiz süreci anlattık. Şimdi değineceğimiz mesele yine nesnenin mahiyetiyle ilgili olmakla birlikte bizi başka bir tür ifade edilemezlikle karşılaştırır. Bunu nedensellik üzerinden izah etmeye çalışacağız. Tekrar Kant'a dönüp hatırlarsak; nesne kategorilere tâbi bir şekilde inşa edilir. Dört kategoriden ilişki kategorisinde (*Kategorie der Relation*) yer alan neden ve etki (*Kausalität und Dependenz*), şeylerin birbirini belirli bir kurala göre izlediğini ve kuralsız bir şekilde takip etmediğini ifade eder. Bir şey nicelik kategorisindeki parça-bütün ilişkisi ve sayıya tâbi oluşu dikkate almadan nesne olamıyorsa; benzer şekilde öncelik-sonralık ilişkisi belirli kurallara göre resmedilemediğinde de o şey nesne haline gelememektedir. Bu açıdan fenomenal dünya, neden-etki kategorisine tâbi olarak sunulur. O halde bir nesnenin kategorilere bağlı bir şekilde inşa ediliyor olması, onun nedensellik kategorisine bağlı olmadan nesne haline gelemediğini ifade eder. O zaman şunu diyebiliriz; bir şeyden nesne olarak söz edebilmemiz, onun belirli bir kuralılığını sağlayarak sunulmasını

<sup>27</sup> Cantor doğal sayılarla ve gerçel sayılarla birebir eşlenemeyen, arada bir büyüklüğe sahip sonsuz bir gerçel sayı kümesinin olup olmadığını araştırmıştır. Sürey Varsayımı (*Continuum Hypothesis*), böyle bir ara büyüklükte gerçel sayı kümesinin bulunmadığını öne sürer. Cantor bu hipotezi kanıtlamaya çalışmış ancak kesin bir sonuca ulaşamamıştır.

gerektirir. Ancak kuantum fiziğindeki gelişmeler bu kurallılığa uymayan vakalarla karşı karşıya bırakır. Bu kısımda nedenselliğin sınırlarının nasıl aşıldığından bahsedeceğiz.

Einstein'a kadar Newton mekaniğinde uzay-zaman mutlak ve hız görelî çerçevelere göre değişiyordu. Ancak Maxwell elektromanyetizma kuramında görelî çerçevelere göre hızın sabit olduğunu gösterdi. Bu ise Newton fiziğindeki görelî çerçevelerde hızın değiştiği duruma uymamaktadır. Einstein bu iki düşünceyi birleştirerek uzay-zamanın mutlak olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bu sebeple kuramına “görelilik kuramı” ismi verilmiştir. Uzay-zamanın mutlak olduğu fikri terk edildiğinde bütün referans çerçevelerinde ışık hızının sabit olduğunun mutlak bir zemin olarak alınması gerekir. Bu durumda nesnellik, bu referans çerçevesinin değişiminde değişmez olanın (*invariant*) korunmasıyla sağlanır. Einstein bütün referans çerçevelerinde değişmez olanı koruyarak, ışık hızının sabit olmasını esas alır. O zaman uzay-zamanın mutlaklığı ve nesnellik, değişmez olanın sabit kılınmasına dönüşür. Bu ise “özel görelilik kuramı” olarak isimlendirilir.<sup>28</sup>

Işık hızının sabit olmasından hareketle, nedensellik ile ilgili ortaya çıkan ışık konisi (*light cone*) kavramı önemlidir. Basit bir şekilde izah edecek olursak; bir noktada el feneri açtığımızı düşünelim. Fenerden çıkan ışığın yayıldığı alan, ışık hızının etki edebileceği alanı ifade eder. Bu sebeple ışık konisi, nedenselliğin sınırlarını çizer. Bu ise bir kimseye sadece ışık konisinin içinde kalan olayların etki edebileceğini; koninin dışındakilerin yani ışık hızının dışında kalanların ise etki edemeyeceğini belirtir. Uzay-zamanın mutlak olmaması ve ışık hızının sabite olarak alınmasından dolayı nedensellik ışık hızının aşılmasını üzerinden düşünülür ve nedenselliğin sınırı da bu çerçevede belirlenmeye başlanır. Ancak çift yarık deneyinde<sup>29</sup> taneciklerin nedensellik temelinde açıklanamadığı durumla karşılaşılması bu nedensellik anlayışının sorgulanmasına sebep olur. Kuantum fenomenlerini ortaya çıkaran tanecik ve parçacık ikililerinin gözlem öncesinde nasıl olduğu, nasıl etkileştiği ve gözlemlendiklerinde tane olarak nasıl ortaya çıktıkları anlaşılmasına çalışıldığında ışık konisi esasında açıklaması verilemeyen bir durum gündeme gelir.

Einstein, Podolsky ve Rosen'ın birlikte kaleme aldıkları EPR makalesi, fiziksel gerçekliğin kuantum mekaniğiyle yapılan tasvirinin tam olup olmadığını sorgular. EPR makalesinde ele alınan deney, birbirini etkilemeyecek kadar uzak iki kuantum sistemiyle ilgilidir. Bu iki sistemin toplam dalga fonksiyonu hem konumlarını hem de doğrusal momentumlarını birbirine bağlar ve aralarındaki mesafeye rağmen bu iki sistem arasında bir etkileşim ortaya çıkar.<sup>30</sup> Bu durum Kuantum Dolanıklığı (*Quantum Entanglement*) olarak isimlendirilir. Herhangi bir sınırlama ya da belirleme olmaksızın keyfi bir şekilde yön belirlenip ölçüm yapıldığında diğer taraftaki parçacık bu ölçümle belirli bir hale evrilir ve bunun nedensel olarak nasıl gerçekleştiği anlaşılabilir. EPR

<sup>28</sup> Albert Einstein, *Relativity: The Special and General Theory*, çev. Robert W. Lawson (New York: H. Holt and Company, 1920), 16.

<sup>29</sup> Deneyde tek bir ışık kaynağından veya tekil parçacıklardan yayılan ışık, üzerinde iki paralel yarık bulunan bir perdeye yönlendirilir. Eğer bu yarıklardan geçen ışık bir dedektör üzerinde gözlemlenirse, klasik beklenti, iki yarığın karşısında iki aydınlık şerit oluşmasıdır. Ancak yarıkların her ikisi de açık olduğunda klasik parçacık davranışından farklı olarak girişim desenleri ortaya çıkar. Bu durum, ışığın (veya parçacıkların) dalga gibi davranarak birbirleriyle girişim yaptıklarını gösterir. Dikkat çekici nokta, tek tek parçacıklar gönderildiğinde ve yeterli sayıda tekrar sonunda yine girişim deseninin oluşmasıdır. Bu durum, gözlem yapılmadığı sürece parçacıkların dalga fonksiyonu olarak davrandığına; ancak gözlem yapıldığında parçacık olarak tespit edildiğine işaret eder. Böylece çift yarık deneyi, kuantum mekaniğinin temel ilkelerinden olan gözlemci etkisini ve ölçüm problematiğini de tartışmaya açar.

<sup>30</sup> Arthur Fine-Thomas A. Ryckman, “The Einstein-Podolsky-Rosen Argument in Quantum Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Erişim 12 Temmuz 2025).

kanıtlanmasında bir parçacığın diğerini nasıl etkilediği ve bu etkileşimin nasıl bir nedensellik içerisinde gerçekleştiği açıklanamamaktadır.

Tekrar konumuza dönersek; Kant'tan itibaren bir şeyin nesne olarak inşa edilebilmesinin nedensellik esasına uygun şekilde belirli kuralları izlemesine bağlı olduğunu hatırlayalım. Ancak çift yarık deneyi ve EPR kanıtlanması bizi, ışık konisinin dışında kalan bir nedensellikle karşı karşıya bırakır. Bu ise nedensellik esasında belirli kurallara göre resminin (*Bild*) inşa edilemediği, var olduğunu bildiğimiz ancak kuşatamadığımız bir alanın varlığının farkındalığını sağlar. Bir önceki konuyla birlikte düşünersek eğer, Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri, Cantor'un sonlu ötesi küme kuramı ve kuantum fiziğindeki nedensellik esasında açıklanamayan vakalar; biçimsel dizgede inşa, küme kuramsal model ve son olarak nedensellik cihetinden var olduğunu bildiğimiz ancak dilin imkânları içerisinde ifade edemediğimiz, inşa edilemeyen ve izah edilemeyen bir alanın mevcut olduğunu fark ettirir. O zaman şu soruyu yöneltebileceğimizi düşünüyoruz; varlığını yadsıyamadığımız bu alan hakkında mevcut inşa yöntemlerinin sınırlılıklarını aşan başka bir ifade imkânı mümkün müdür? Bir sonraki bölümde bu sorunun kıssa vesilesiyle müspet bir şekilde yanıtlanabileceğini izah edeceğiz.

## 2. Kıssanın Kavramsal Çerçevesi

“Kıssa” Arapça’da “kesip kırmak” ve “bir şeyi takip etmek” anlamına gelen *kass* kökünden türemiştir. Fiil hali *kassa*, isim ve mastar hali ise *kasastır*. Terim anlamı itibarıyla kıssa, “bir kimse ya da bir şeye ait hadiselerin adım adım, nokta nokta takip edilerek anlatılması, hikâye edilmesi ve bu niteliği taşıyan hikâye”<sup>31</sup> olarak tanımlanır. “Kıssa”, “öykü” ve “hikâye” terimleri arasında büyük bir anlam farklılığı bulunmaz ve terimler birbiri yerine kullanılabilir. Öte yandan, Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan olaylar için kullanılan “kıssa” tabiri edebiyat literatüründe daha farklı bir anlam içeriğine sahiptir. Kur’ân’da *kass* kökünden türeyen birçok kelime olmakla birlikte “kıssa” kelimesi doğrudan geçmemektedir. Elmalılı Hamdi Yazır, Yusuf suresindeki “kissaların en güzeli” (*ahsenü’l-kasas*) ifadesinden hareketle kıssanın izi takip edilmeye şayan hal ve şan manasına geldiğini belirtir.<sup>32</sup> O halde bir hikâyenin ya da anlatının kıssa olabilmesi, onun izini takip etmeye değer bir özelliğinin olmasına bağlıdır.<sup>33</sup> Bir şeyin izini sürerek onu adım adım takip etmek anlamlarının yanında, anlatmak ve nakletmek manası itibarıyla Kur’ân kıssalarında anlatılanların gerçekten yaşanmış hadiseler olduğuna dikkat çekilerek bu kıssalar için hayal ürünü olan hikâye kelimesinin kullanılması tercih edilmemiştir.<sup>34</sup> Bu durum Kur’ân kıssaları dışındaki kıssalar için belirleyici değildir. Bu sebeple diğer kıssalar için hikâye ve öykü terimleri de kullanılabilir.

Kavramsal izahtan sonra kıssanın özelliklerini ele alabiliriz. İlk olarak kıssa, bireyleri, onların birbiriyle etkileşimlerini, mekânı ve zamanı barındıran bir anlatıdır. Uzay-zamanı, şahısları ve nedenselliği içermesi sebebiyle kıssa, varlığı çok boyutlu bir şekilde sunabilme yetkinliğine

<sup>31</sup> İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Temmuz 2025).

<sup>32</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili: Yeni Meallî Türkçe Tefsir* (İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1936), 4/2846.

<sup>33</sup> Elmalılı bu sebeple kıssaların destan ve şehnameler gibi dillerde dolaşan hikâyeler olduğunu; efsanelerin inanılmayacak kadar acayip olması kıssaların ise ibret özelliğiyle tanındığını belirtir.

<sup>34</sup> Tefsir literatüründe, kıssalarda anlatılan olayların tarihsel gerçekliği üzerine önemli bir tartışma yer alır. Modernist yaklaşımı benimseyen bazı araştırmacılar, Kur’ân kıssalarını yaşanmış tarihsel olaylar olarak değerlendirmemektedir. Mesela Muhammed Halefullah, Kur’ân kıssalarının “edebî-tarihi kıssalar” olarak nitelendirilebileceğini, kıssaların tarihsel olaylardan kimi unsurları alıp edebî bir biçimde sunduğunu ve anlamı açığa çıkararak hedeflere vurgu yaptığını ifade eder. Bu yaklaşıma göre, kıssalarda rasyonel ya da tarihsel bir gerçeklikten çok, sanatsal ve edebî bir gerçeklik ön plandadır; bk. Muhammed Halefullah, *Kur’an’da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 174. Bizim kanaatimiz Kur’ân’da anlatılan kıssaların mutlak hakikat ifade eden hadiseler olduğudur. Kıssaların gerçekleşmiş hadiseler olması onlardan çıkarılacak hisselerin zenginliğini sınırlamaz; bilakis bu zenginliği daha köklü bir zemine yerleştirir. Kıssaya bilinemezin ifade imkânı olarak yaklaşmak meseleyi, anlatılanların gerçekliğinin olup olmadığı tartışmasının ötesine taşıyarak felsefi faaliyetin ufunda yeni bir düşünme alanı açar.

sahiptir. Bu ise ileride daha detaylı ele alacağımız, kıssanın kavramların aksine ifade edebileceklerinin kapsam alanının geniş olmasını sağlar. Kıssada anlatılanları soyut ve anlaşılacak olanın daha somut bir dilde ifadesi olarak görebiliriz. Kıssanın özellikle aklın idrak etmekte zorlanacağı meseleleri somutlaştırması anlamın tecrübi olaylarla pratik bir şekilde aktarılmasını mümkün kılar. Bu durum, kıssanın daha akılda kalıcı olmasını sağlar ve muhatabının anlayışını kolaylaştırır. Kıssa didaktik ve düz bir söylemden ziyade adeta canlandırarak ve sahneye alarak anlatır.<sup>35</sup> Böylece anlatılanları sinema şeridi gibi göz önüne getirerek anlatımı imgeler olarak görünür şekilde sunar.

Kıssayı spekülative metinden ayırt eden önemli özellik, onun anlatıcının bir parçası olarak düşünülmesidir. Spekülative dilin metninde konuşan filozof değil; onun argümanlarıdır. Her ne kadar bu dil bir filozofa ait olsa ve onun üslubuyla şekillense de söz konusu olan, kabaca öncüllerden bir sonuca ulaşma faaliyeti olduğu için filozofun kendisi metinde görünür değildir; metinde var olan önermelerdir. Kıssa ise onu anlatanın bir parçası olarak var olur, failin dışlanmadığı anlatı, tecrübeyle onu yaşayanın bir arada olduğu bir sahne sunar. Bu sebeple kıssanın anlatıcı failin tecrübesi etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Anlatıcı fail, içinde yaşadığımız sahneyi tasvir etmekle birlikte aşkın perspektifi sayesinde sahenin farkında olmadığı farklı boyutlarından da bahsedebilmektedir. Böylece muhataplarını sahenin görünmeyen alanlarıyla ilgili düşünmeye davet eder. Failin perspektifinin kıssadaki belirleyici rolü, anlatıcının kimliğini ve kıssanın “kime ait” olduğunu önemli bir mesele haline getirir. Yalçın Koç, Nasreddin Hoca'nın türbesindeki duvarla çevrelenmiş kilitli kapıdan hareketle, sınırın ötesi hakkında konuşmanın ancak bir gösterenin varlığıyla ve göstermek suretiyle anlatmakla mümkün olabileceğini, bunun da Anadolu'yu mayalayanlar tarafından gerçekleştirilebileceğini dile getirir.<sup>36</sup> Her ne kadar Koç'un “göstermek”ten kastı gönülle ilgili olsa da gösterenlerden veya göstererek anlatmanın yollarından birinin kıssa olduğu söylenebilir. Anlatıcının muhatabını nazari düşünceye davet eden, var olan fakat bilgiye doğrudan konu edilemeyen alanlara dair bir kıssa anlatabilmesi, aşkın bir perspektiften bakmasını ve bu tecrübeyi bize “göstererek” aktarmasını gerektirir.

Kıssa ile diğer anlatı türleri arasında benzerlikler olsa da özellikle mitler söz konusu olduğunda önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Mitler çoğunlukla *logosun* sınırlı kaldığı ve anlaşılmayan hususlarda açıklama amaçlı devreye girer. Mesela evrenin kökenini anlatan Hesiodos'un *Theogonia'sı*, gök gürültüsünün ve şimşeğin nasıl meydana geldiğini açıklayan Thor'un Gök Gürültüsü miti buna örnek verilebilir. Öte yandan kıssa bir şeyi açıklamak için değil; bir hisse ve ders çıkarılması amacıyla anlatılır. Kıssanın kendisinde açıklama yer almaz, muhatap anlatılanlar üzerinden düşünmeye davet edilir. Kıssada muhatabın kendisiyle özdeşleşeceği failin perspektifi, eylemleri ve kararları söz konusudur. Bu sebeple kıssayla mit arasındaki önemli ayırt edici unsur, kıssada hâkim olan ve muhatabını düşünmeye sevk eden fail perspektifidir. Bunun sayesinde kıssa muhataplarına neyin iyi veya kötü olduğunu, ne yapıp yapmaması gerektiğini anlatır. Bu özellikleri itibarıyla kıssanın inşai bir anlatı olduğunu söyleyebiliriz. Böylece muhataplar kıssaya daha fazla dahil olmaktadır. Mit ise açıklamayı kendisi sunan yapıyla daha çok ihbâri bir anlatı sunar.

Anlatısal dilin önemli özelliği doğrudan değil; dolaylı dile sahip olmasıdır. Bu dilsel yapı, sembolik ya da alegorik olarak değerlendirilir. Kıssanın temel niteliklerini ana hatlarıyla ortaya koyduktan

<sup>35</sup> Necip Tosun, *Doğu'nun Hikâye Kuramı* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 26.

<sup>36</sup> Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Cedit Neşriyat, 2014), 55.

sonra, sembol ve alegorinin felsefi söylemle ilişkisini inceleyerek kıssanın bu bağlamdaki konumunu daha belirgin hale getirmeye çalışacağız. “Sembol”, kökeni itibarıyla Yunanca’daki *symbolon* sözcüğünden gelir ve iki yarım parçanın, yani işaret ile gösterilenin bir araya gelmesini ifade eder. Bu ikili yapı, yani gösteren ile gösterilenin birlikteliği, sembolün esnekliğini mümkün kılmakla birlikte sembolün kendisiyle değer kazandığını belirtir. Sembol her ne kadar işaret kategorisi içerisinde değerlendirilse de işaret ile sembol arasında önemli farklar bulunur. İşaretler doğrudan doğrulanabilir bir gösterilene işaret eder ve somut nesnelere aracılığıyla anlam kazanır. Buna karşılık sembol, somut bir nesneye ihtiyaç duymadan, insanın anlam dünyasına ait daha derin, dolaylı ve çok katmanlı çağrışımlara dayanır. Bu yönüyle işaret, fiziksel dünyanın bir parçası olarak daha işlevsel ve araçsal bir yapıya sahipken; sembol, algılanamayan, bilinçdışı, metafizik, hatta tabiatüstü ya da gerçeküstü alanlara uzanabilen bir derinlik taşır.<sup>37</sup> Bu yönüyle sembol insanın anlam dünyasına ait bir unsurdur. Başka bir ifadeyle, sembol bir tasvirin ardındaki saklı bir anlamı açığa çıkaran, bir gizem ya da derinliğin tecellisi olarak işlev görür.<sup>38</sup>

Tarihsel olarak sembolizm, Kartezyen düşünceden önce Aristotelesçi gelenek içinde gelişen akılcılık ve kavramcılık tarafından eleştirilmiştir. Aristotelesçi kavramcılığın temel yönelimi olan doğrudan düşünce aktarımı, semboller aracılığıyla iletilen çok katmanlı anlamları dışarda bırakma eğilimindedir.<sup>39</sup> Bu nedenle, sembolün gizil ve çağrışıma açık yapısı rasyonalist gelenek açısından bir sorun teşkil eder. Buna karşılık Ernst Cassirer, insanın yalnızca olgusal bir dünyada yaşamadığını aynı zamanda sembolik bir evrende yaşadığını ileri sürer. Dil, sanat, mitos ve din gibi alanların tamamı insanın sembolik yetisiyle şekillenir. Cassirer bu nedenle insanı *animal rationale* (akıl sahibi canlı) yerine *animal symbolicum* (sembolik canlı) olarak tanımlar.<sup>40</sup> Ona göre gerçekliğe dair bütün kavrayış esasen sembolik bir yapı üzerine kuruludur. İnsanın evrenini genişleten de sembolün bu mahiyetidir.

Sembolü analogiye indirgeyen düşünürlerden farklı olarak ona daha derin bir anlam yükleyen Paul Ricoeur ise sembolü, “doğrudan, birincil, lafzi anlamın işaret ettiği ve yalnızca bu birinci anlam aracılığıyla kavranabilen, dolaylı, ikincil ve figüratif bir başka anlamı içinde barındıran bir anlamlandırma yapısı”<sup>41</sup> olarak tanımlar. Sembol doğrudan felsefi dile çevrilemez; bu nedenle ikinci anlam katmanına geçiş ancak birincil anlamın tecrübe edilmesiyle mümkündür.<sup>42</sup> Bu durum sembolü sürekli olarak yeniden yorumlanması gereken, açık uçlu bir anlam alanına yerleştirir. Sembol düşünecek şeyler verir ve düşünme imkânı açar.<sup>43</sup> Bu yönüyle sürekli düşüncelere yol açarak felsefi söylemi başlatır. Ancak sembolün düşünceyi harekete geçirmesi, onun rasyonel bir söyleme ya da kavramsal açıklamaya indirgenebileceği anlamına gelmemelidir. Özellikle Kant’tan esinlenerek geliştirdiği sembol anlayışıyla Ricoeur, rasyonel dil ile sembolik dili birlikte düşünmeye imkân tanıyan bir felsefi çerçeve sunar. Bu konuya ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak değineceğiz.

Sembolün mutlak anlamda çevrilemez oluşu, yani sembol olarak kalma zorunluluğu onu alegoriden ayıran temel farkı oluşturur. Sembol kendisini tümüyle çevrilemez olarak korurken,

<sup>37</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: İnsan Kültürü Felsefesine Bir Giriş*, çev. Necla Arat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 47.

<sup>38</sup> Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 19.

<sup>39</sup> Durand, *Sembolik İmgelem*, 37.

<sup>40</sup> Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 42.

<sup>41</sup> Paul Ricoeur, “Varoluş ve Hermenoytik”, çev. Hüsamettin Arslan, *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler I* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 14.

<sup>42</sup> Selami Varlık, *Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 60.

<sup>43</sup> Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, çev. Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1969), 348.

alegori “basit bir şekilde ifade edilmesi ve anlaşılması güç bir fikrin somut bir *çevirisidir*”.<sup>44</sup> Buna göre alegori doğrudan çevrilebilir ve temsil ettiği anlamla örtüşür hale gelir. Bu nedenle genellikle tek bir anlama karşılık gelir. Örneğin Platon’un Mağara Alegorisi, temsil ettiği şeye doğrudan işaret eder ve bu anlam açığa çıktığında alegorinin işlevi tamamlanmış olur. Alegorinin sabitlenmiş anlamına karşılık sembol, yorumlandıkça yeni anlam katmanları açığa çıkarır; kendini tüketmeyen ve yorumlandıkça çoğalan bir anlam fazlalığına sahiptir. Barındırdığı anlam fazlalığı sebebiyle sembol, rasyonel söyleme indirgenmeye direnir.

Ricoeur’ün sembole atfettiği bu anlam fazlalığı, kıssanın da alegorik değil, sembolik bir anlatı biçimi olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini destekler. Zira kıssa, tek bir yoruma indirgenemeyen yapısıyla anlamın sürekli yeniden kurulmasına zemin hazırlar. Kıssa, içinde barındırdığı çok katmanlı yapı sayesinde anlamın tükenmesine izin vermez. Bu nedenle alegorik olmaktan ziyade, sembolik bir ifade tarzı olarak düşünölmeye daha elverişlidir. Ancak bu sembolik oluşla kastımız ileride ele alacağımız aşkın ötenin izini taşıması anlamındadır. Kıssanın dili aşkın bir öteye işaret etmesi bakımından semboliktir. Kıssayı bütün unsurlarıyla açıklayan bir kuram geliştirdiğimizde ve bu kuram aracılığıyla aşkın öteyi dile getirebildiğimizde, kıssa o aşkın olana işaret etmesi itibarıyla sembolik görölebilir.

Sembolik bir anlatının felsefi düşünceyle nasıl ilişkilendiği, Henry Corbin ve Dimitri Gutas’ın İslam filozoflarının hikâyelerine dair farklı yorumları üzerinden değerlendirilebilir. Özellikle Corbin, İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında felsefi bir süreklilik bulunduğunu ileri sürer ve her iki düşünürün hikâyelerinde yer alan sembollerin benzerliklerinden hareketle bu anlatıların mistik bir nitelik taşıdığını savunur.<sup>45</sup> Corbin’e göre bu hikâyeleri Meşşâî geleneğin bir uzantısı olarak değerlendirmek mümkün değildir; bilakis bu metinler, *Şifâ* gibi teorik eserlerle anlaşılacak olan, doğrudan görsel tecrübeyi aktaran anlatılardır.<sup>46</sup> Seyyid Hüseyin Nasr da benzer şekilde, İbn Sînâ’nın hikâyelerinin felsefi-diyalektik bir çerçevede değerlendirilemeyeceğini ve onların klasik Yunan felsefesinden farklı olarak, insanı nur âlemine yöneltmeyi amaçlayan bir hikmet olduğunu ifade eder.<sup>47</sup> Corbin söz konusu hikâyelere yalnızca teorik ya da zihinsel bir perspektiften değil, filozofun içsel tecrübelerini yansıtan anlatılar olarak yaklaşır ve hikâyeleri görsel düzlemde sembolik bir ifade biçimi olarak tanımlar.<sup>48</sup> Bu sembolik dil, bir şeyin basitçe başka bir şeyi temsil etmesinden öte, işaret ettiği gerçeklikle birlikte var olan, çok katmanlı bir anlam yapısı sunar. Bu sebeple işaret edilen gerçeklik kabul edilmeden sembolün anlaşılması da mümkün değildir. Corbin’in yaklaşımında sembol, tek boyutlu bir istiareye ya da alegoriye indirgenemez; zira sembol, ait olduğu bütünün bir parçası olarak diğer parçalarla anlam ilişkisi içinde bulunur. Söz konusu hikâyelerin yalnızca felsefi ya da kozmolojik kavramları temsil eden birer istiare olarak yorumlanması, onların taşıdığı derin anlamı görünmez kılar.<sup>49</sup> Corbin’e göre, her hikâyenin gerçek anlamı, bu sembollerin işaret ettiği aşkın gerçeklikte aranmalıdır.

Filozofların hikâyelerine yönelik bir diğer önemli yorum Dimitri Gutas’a aittir. Gutas, bu hikâyelerin mistik metin olmadığını savunur ve onların okunması için iki yaklaşım önerir.<sup>50</sup> İbn

<sup>44</sup> Durand, *Sembolik İmgelem*, 16.

<sup>45</sup> Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. Willard R. Trask (New Jersey: Princeton University Press, 1960), 37. Ayrıca bk. Fatma Turğay, *İbn Sînâ’nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 2.

<sup>46</sup> Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 193.

<sup>47</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 219.

<sup>48</sup> Aktaran Turğay, *İbn Sînâ’nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlak Felsefesi*, 14.

<sup>49</sup> Henry Corbin, “Önsöz 5”, çev. Derya Örs, *İslâm Felsefesi’nde Sembolik Hikâyeler: İbn Sînâ, Sühreverdî, A. Gazzâlî, Necm-i Râzî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 119.

<sup>50</sup> Dimitri Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 70.

Sînâ'nın iki ayrı felsefesi olduğunu savunan ilk görüşe göre, filozofun eserleriyle hikâyeleri arasında ontolojik bir kopukluk vardır; bu bağlamda hikâyeler, teorik felsefenin kavramsal çerçevesiyle değil, filozofun içsel tecrübesini yansıttığı ve bir rehberin kılavuzluğunda anlaşılabilir anlatılar olarak değerlendirilmelidir. İkinci yaklaşıma göreyse, bunlar filozofun felsefesini farklı bir tarzda ifade ettiği metinlerdir ve içerdikleri semboller ancak sistematik eserler temel alınarak çözümlenebilir. Gutas'a göre İbn Tufeyl'in ima ettiği üzere, bu hikâyelerde anlatılan düşünce, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ın son bölümlerinde tasvir ettiği şekilde Meşrikî felsefesine aittir. Bu felsefe, teorik aklın kavramlarıyla dile getirilemeyecek olan Tanrı'nın zevkî müşâhedesini ve ona götüren yol ile ilgilidir.<sup>51</sup> Bu nedenle İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzân* ve *Salâmân ve Absâl* hikâyelerinde olduğu gibi, bu düşünceyi sembol ve mecazlar yoluyla örtük biçimde ifade etmeyi tercih etmiştir. Ancak Gutas'a göre bu yorum, İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesini Meşşâî felsefesinin karşısında konumlandırarak onu mistik ve bâtinî bir öğretiye dönüştürür. Bu ise İbn Sînâ'nın felsefesiyle mistisizm arasında temelsiz bir ilişki kurulmasına yol açar.

Kanaatimiz filozofların hikâyelerini yalnızca mistik bir tecrübenin ifadesi ya da ancak kavramsal temsiller yoluyla anlamlı olabilecek metinler olarak görme yaklaşımının ötesine geçilmesi gerektiğidir. Kıssa bu tür indirgemeci okumaların ötesinde, nazariyata bir çağrı niteliği taşır. Buradan hareketle anlatının felsefi bir niyetle kaleme alınmış olup olmamasından bağımsız olarak, kıssanın içerdiği düşünsel imkânların korunması gerektiğini savunuyoruz. Bu çerçevede, kıssanın sembolik dili aracılığıyla düşünmeye davet ettiğini ve bir model olarak felsefi bir kuram geliştirme imkânı sunduğunu ifade edebiliriz. Kıssanın nazariyat çağrısı, felsefi anlamda zengin bir imkân olarak değerlendirilmelidir.

Betimleyici çerçevenin ardından kıssayı ilk bölümle yani bilinebilirlikle ilişkilendirdiğimiz temel kavramlara geçebiliriz. Bunlardan ilki *genesis* itibariyle analitik *a posteriori* yargıdır. Bu konu kıssayı felsefeyle ilişkili düşünmemiz için önemli dayanaklardan biridir.

### 3. Bilinemezle İlişkisi İtibariyle Kıssa

#### 3.1. Analitik A posteriori ve Kıssa

Analitik *a posteriori* kavramını izah etmeden önce yargı sınıflandırmasını kısaca ele almak yerinde olacaktır. Felsefe tarihinde çeşitli biçimlerde görülen analitik-sentetik ayrımı, Kant'ta sistematik bir nitelik kazanır. Kant yargıları iki boyutta dördü bir şekilde sınıflandırır: analitik-sentetik ve *a priori-a posteriori*. Analitik yargılar, yüklem öznedeye içerildiği, yani özdeşliğe dayanan yargılardır.<sup>52</sup> Burada özneye yeni bir şey eklenmez; yalnızca kavram analiz yoluyla açılır. Bu sebeple analitik yargılarda bilgi genişlemesi söz konusu değildir. Örneğin "Tüm cisimler uzamlıdır" yargısında, "uzamlılık" cisim kavramında zaten bulunduğu için doğruluğu için tecrübeye gerek yoktur. Bu açıdan Kant'a göre bir yargının analitikliğini anlamının yolu çelişki ilkesine başvurmadır.<sup>53</sup> Sentetik yargılar ise yüklem öznedeye içerilmediği ve yeni bilgi kazanılan yargılardır. Bu tür yargılarda özne kavramına analiz yoluyla ulaşılamayacak bir yüklem eklenir. Mesela "Tüm cisimler ağırdır" yargısında, ağırlık kavramı cisim kavramında önceden bulunmaz; bu yüzden doğrulama için tecrübeye başvurmak gerekir. Sentetik yargılarda ise özne kavramının dışında bir şey daha gereklidir; çünkü anlama yetisi özne kavramında bulunmayan bir yüklemi ona ait olarak bilmek için bu ek unsura dayanır. Bu sebeple sentetik yargılar bir yönüyle

<sup>51</sup> Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 102.

<sup>52</sup> Kant, *Pure Reason*, par. A 7 / B 11.

<sup>53</sup> Kant, *Pure Reason*, par. A 8 / B 12.

tecrübeyle ilişkilidir. Özne-yüklem arasında bir zorunluluk ilişkisi söz konusu olmayan sentetik yargılar bilgiyi genişletir.

Analitik-sentetik ayrımını bilginin kaynağına işaret eden *a priori* ve *a posteriori* ile ilişkilendirdiğimizde, analitik *a priori*, analitik *a posteriori*, sentetik *a priori* ve sentetik *a posteriori* olmak üzere dört yargı tipi ortaya çıkar. Kant'a göre, analitik yargılar çelişki ilkesine dayandıkları için yapısal olarak *a prioridir*.<sup>54</sup> Analitik *a posteriori* ise, analitik yargılar doğası gereği tecrübeye dayanmadığı için Kant tarafından bir çelişki olarak görülmüş ve bu sınıf dışarıda bırakılmıştır. Kant'ın bu sınıflandırmada asıl ilgisini çeken, *a priori* olması bakımından zorunluluk bildirmekle beraber tecrübe yargısı olan sentetik *a priori* yargılardır. Matematik, doğa bilimi (fizik) ve metafiziğin yargıları sentetik *a prioridir*.<sup>55</sup> Kant, "şeylere ilişkin olarak ancak onlara kendi koyduklarımızı *a priori* biliriz"<sup>56</sup> diyerek kendisini tecrübeye göstermeyen ancak onu mümkün kılan *a priori* zemini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu zemin itibarıyla sentetik *a priori* onun felsefi sistemi içerisinde herhangi bir paradoksa mahal vermeden bulunabilmektedir. Kant'ın metafiziğin bütünüyle sentetik *a priori* yargıların nasıl olanaklı olduğuyla ilgili olduğunu belirtmesi,<sup>57</sup> metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmadığını sentetik *a priori* yargıların nasıl olanaklı olabileceği meselesiyle ilişkili gördüğünü ifade eder.<sup>58</sup> Sunduğumuz bu çerçevede itibarıyla Kant'ın yargı sınıflandırması daha çok sentetik *a priori* yargıların imkânını ortaya koyma çabasıyla ilgilidir. Ancak amacımız *genesis* itibarıyla analitik *a posterioriyi* ele almak olduğundan bu sınıflandırmayı ana hatlarıyla izah etmekle yetiniyoruz.

Analitik yargılar *genesis* açısından ele alındığında, bu yargıların kökeni ve nasıl ortaya çıktığı göz önünde bulundurulur. Bu noktada yargıları *genesisleri* bakımından analitik *a priori* ve analitik *a posteriori* olmak üzere iki cihetten ele alabileceğimizi düşünüyoruz. Yargıyı kökeninden hareketle incelediğimizde sentetik *a priori* yargılar konumuz dahilinde değildir.

*Genesis* itibarıyla analitik *a priori* yargıda bir nesne tanımlandığında tanımlayıcı bir yüklem tanımlanana analitik cihetten atfedilir ve analitik *a priori* yargı *genesisi* bakımından bir tanıma dayanır. Mesela bir cismi uzamsal bir şey olarak tanımladığımızda "Cisim uzamsaldır" yargısı analitiktir. Bunun nedeni *a priori* olarak bizim onu bir tanıma ya da uzlaşımaya dayandırmamızdır. O halde analitik *a priori* yargılar tanıma dayalı bir *genesis*e sahiptir. Ancak konumuz açısından önemli olan, tanım yoluyla değil; deneyim aracılığıyla ulaşılan analitik önermelerin mümkün olup olmadığıdır. Bu nedenle öncelikle analitik *a posteriori* yargılar üzerinde duracağız.

*Genesis* itibarıyla analitik *a posteriori* yargı ampirik nesnelere hakkındaki ifadelerden farklı bir statüye ve metafiziksel bir anlama sahiptir. "Dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır", "Uzay saf görüdür" ve "Varlık bir ve durağandır" gibi her biri filozofların felsefesinde asıl teşkil eden bu temel önermeler bu yargı türüne örnek olarak gösterilebilir. Bu yargılarda filozoflar, kendi tecrübelerini yani *a posteriori* olanı teşrih ederek (*Zergliederung*) sonuca varırlar.<sup>59</sup> Dolayısıyla burada deneyimin filozofun perspektifiyle analiz edilip analitik bir sonuca dönüştürülmesi söz konusudur. "*A posteriori*" tecrübeden hareket edilmesini, "analitiklik" ise tecrübenin analiz

<sup>54</sup> Kant, *Prolegomena*, par. 26.

<sup>55</sup> Kant, *Pure Reason*, par. B 14-B 19. Kant sentetik *a priorinin* uyandırdığı paradoksal olma durumunu Kopernik Devrimi aracılığıyla çözer. Kendi zamanına kadar nesnelere kavramlara ulaşmayı amaçlayan felsefe faaliyetini, Kopernik Devrimi'ne benzer bir tersine çevirişle kavramlardan nesnelere ulaşmayı hedefleyen bir felsefi sisteme dönüştüren Kant, tecrübenin unsurlarıyla bu tecrübeyi mümkün kılan ve tecrübenin kendisinden gelmeyen zemini ayırt eder. Buna göre tecrübenin içeriği *a posteriori* iken bu tecrübeyi mümkün kılan yapı *a prioridir*.

<sup>56</sup> Kant, *Pure Reason*, par. B 18.

<sup>57</sup> Kant, *Prolegomena*, par. 38.

<sup>58</sup> Kant, *Pure Reason*, par. B 19.

<sup>59</sup> Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik: Kitap 1 Sayı ve Nesne* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 49.

edilerek tanımsal diyebileceğimiz bir sonuca (mesela “Uzay saf görüdür”) ulaşılmasını ifade eder.

Kant saf idrak unsurlarını, yani anlama yetisine ait kategorileri kendi tecrübesinin analizi yoluyla belirlemiştir. Kant deneyimini çözümlemesi sonucunda, dışsal his yoluyla edinilenlerin dışımızda ve yan yanılığa bağlı olarak bize görüldüğünü ve bunun şeylerin kendisinden kaynaklanmadığını öne sürerken, başka bir filozof ise kendi tecrübesinden hareketle farklı sonuçlara ulaşabilir. Eğer Kant farklı bir dil ve algı deneyimine sahip olsaydı, deneyiminden yola çıkarak oluşturacağı yargılar da değişiklik gösterecekti. Bu doğrultuda her ne kadar yargıyı *genesis* açısından ele almasa da Kant’ın usulü de analitik *a posteriori*ye dayanır.

Muhtemel yanlış anlamaları önlemek adına, analitik *a posteriori* ile kastımızın bilginin tecrübeyle başladığı iddiası olmadığını belirtmek gerekir. Kant’ın yargı sınıflandırması dikkate alındığında, yüklemi öznede içerilen analitik bir önermenin nasıl *a posteriori* olabileceği yahut analitik olduğu fark edilen bir önermeye nasıl *a posteriori* denilebileceği sorusu gündeme gelebilir. Ancak biz yüklemi öznede içerilen bir önermenin *a posteriori* olduğunu ileri sürmüyoruz. Burada savduğumuz iddia, *genesis* bakımından ele alındığında bu önermelerin deneyimden hareketle teşekkül ettiğidir. Kökenleri itibarıyla filozofların felsefi sistemlerindeki tanımsal önermeler, kendi deneyimlerinin çözümlenmesiyle ulaşılan ve analitik olarak kabul edilen sonuçlardır. Mesela Wittgenstein’in “Dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır”<sup>60</sup> yargısı bir olgu önermesi ya da mantıksal bir önerme değildir; filozofun kendi tecrübesinden hareketle dil üzerine geliştirdiği felsefi düşünce ağı içerisinde ifade edilmiştir. “Dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır” yargısında söz konusu olan, filozofun deneyiminden hareketle analitik bir sonuca varması ve bunu önerme ile belirtmesidir.

Analitik *a posteriori* kavramını öne sürmemizin temel amacı, ampirik tecrübe sahibi olmamamız durumunda kendisini bize izhar eden bir yargının farkına varamayacağımızı vurgulamaktır. Bu ise felsefi faaliyetin onu icra eden filozofun tecrübesi ve bu tecrübeden çıkardığı sonuçlarla ilişkili olduğu iddiasına dayanır. Burada bir zemin farklılığı olduğunu vurgulamak gerekir. Yargıya ulaşılma cihetinin veya usulünün analitik *a posteriori* olması ayrı bir zemin; ulaşılan yargının Kant’ın sınıflandırması içerisinde dahil olduğu sınıf ayrı bir düzlemdir. Biz yargıya ulaşma yolunu, tecrübenin teşrihinden yani *a posteriori* olandan analitik ifadelere ulaşma usulünü, analitik *a posteriori* olarak tanımlıyoruz. Dolayısıyla kavramı anlamak için yargının kendisi ile yargıya ulaşma yöntemi arasındaki iki ayrı düzlemi ayırt etmek önemlidir. Ancak kavramsallaştırmadaki farklılık Kant’ın yargı sınıflandırmasına karşı çıktığımız veya yeni bir sınıflandırma önerdiğimiz yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermemelidir.

Wittgenstein *Tractatus*’un sonunda, “Beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla -onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında” diyerek, önermelerini üzerine tırmanıldıktan sonra devrilip yıkılması gereken bir merdivene benzetir.<sup>61</sup> Onun merdiven metaforunu düşünerek analitik *a posteriori*’nin önermelerle tırmanıldıktan sonra atılması gereken merdivene benzer işleve sahip bir usul olduğunu söyleyebiliriz. Burada söz konusu olan, bir merdiven olarak analitik *a posteriori* usulden hareketle bir sonuca ulaşmaktır. Bu usulde *a posteriori* tecrübeye, analitiklik ise sonuçta ulaşılan tanımsal önermelere işaret etmektedir.

<sup>60</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 133.

<sup>61</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 173.

Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'in girişinde matematiği ve matematiksel düşünmeyi eleştirirken matematiğin önermelerine belirli bir ispat yoluyla ulaşıldığına; ancak istenen sonuçlar elde edildiğinde yöntemin herhangi bir öneminin kalmadığına dair ifadeleri bize yol gösterebilir.<sup>62</sup> Hegel'e göre önemli olan bilfiil hale geçmek ve nesnelere bilfiil olmaktır.<sup>63</sup> Bilfiil olmanın gerçekleşmesi ise ulaşma yolunu kendisinde içermesiyle sağlanır. Bu nedenle Hegel, matematiğin felsefenin paradigması olamayacağını belirtir. Aslında analitik *a posteriori* kavramıyla ifade etmeye çalıştığımız da Hegel'in bu yaklaşımı çerçevesinde daha iyi anlaşılabilir. Bazı analitik önermeler, yalnızca tecrübe ve tecrübenin teşrihi yoluyla analitik oldukları fark edilebilecek durumdadır. Bir şeyin adını, terimini ya da tanımını bilmek, onun analitik olduğunu ifade etmek için her zaman yeterli olmayabilir. Bu durumda, o şeyi tecrübe yoluyla fark etmeye yani *a posteriori* olana ihtiyaç duyarız. Anlattıklarımız neticesinde gündeme gelecek soru analitik *a posteriori*'nin fark edilmesinin neden önemli olduğudur.

Yargıya *genesis* açısından yaklaşmak, felsefenin tecrübenin teşrihinden hareket ettiğini fark etmek ve başka bir usulle felsefe yapmanın mümkün olup olmadığı sorusunu meşru kılan zemini görünür kılmak açısından önemlidir. Yargının *genesisi* itibarıyla analitik *a posteriori* olduğunun gösterilmesi, hakkında konuşulacak olanı kesinlik etrafında belirleyen felsefi yöntemlerin dışında, onların sınırlılıklarını aşan başka bir usulle felsefe yapılabileceğini gösteren önemli bir temel oluşturur. Analitik *a posteriori* zemin, kıssanın bir usul olarak felsefi faaliyete dahil edilebileceğini gösteren temel dayanaklardan birini teşkil eder.

Bir önceki bölümde ele aldığımız vakalar, varlık alanının biçimsel dizge içerisinde, ispat edilebilirlikle ve model olarak inşa edilebilirlikle sınırlandırılmayacak genişlikte olduğunu ortaya koyarak kendisini bir şekilde gösteren bir alanın farkına varılmasını sağlar. Bu ise kabul gören inşa zemininin mutlak güvenilir bir temel sunmadığını gösterir. Bu durum felsefi söylemi dil içerisinde kurup inşa etmeyi amaçlayan bilimin kesinliğine öykünen felsefe yapma usulünü sorgulamamızı sağlar. Kendisini gösteren varlık alanının kabul gören felsefi yöntemlerle bilgiye ve ifade edilebilirliğe konu edilememesi bu alanın mutlak bir şekilde sınırın dışında bırakılması gerektiğini değil; bu varlık düzlemi hakkında konuşmayı mümkün kılan başka bir usulün olup olmayacağı sorusunu akla getirir. Bu noktada kendimizi neden bu yöntemlerle sınırlamak durumunda olduğumuz sorgulaması gündeme geldiğinde, kıssanın bir usul olarak felsefe faaliyetine dahil edilebileceğini düşünüyoruz. Bir şeyin görüsel karşılığını teşhis etme, modelini kurma ve biçimsel dizgede inşa etme gibi mevcut bilimsel araştırma yöntemleri açısından elde edilemeyen hakkında konuşmak istediğimizde, kıssa *a posteriori* olarak verili olandan hareketle analitik sonuçlara ulaşmayı sağlar. Esasında bir filozofun temel önermelerinin tecrübenin teşrihinden hareketle analitikliğine hükmedilen yargılarda bulunma faaliyeti neticesinde ulaşılan sonuçlar olduğu düşünülürse, benzer şekilde kıssa da anlatıcının tecrübesinin anlatsal dille ifade edilmesidir. Böylece kıssa Kant ve sonrasında gelişen çerçevesi sınırlı bilgi anlayışı içerisinde, üzerine konuşulamayan bir nesne hakkında onu açacak şekilde konuşabilme imkânı sunar. Kıssadan hareketle analitik *a posteriori* usule göre hisseler ulaşmaya çalışmak, hâkim felsefi yöntemlerle bilgiye ve dile sınır çizilmesi sebebiyle ulaşamadığımız unsurlar hakkında konuşmaya ve sonuçlara varmayı sağlar. Böylece kıssa mevcut felsefi yöntemler üzerinden kuşatılmayan ve sınırı aşan bir şeye temas etmemizi mümkün kılar.

<sup>62</sup> G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1979), 24.

<sup>63</sup> Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 27.

Herhangi bir önermenin değeri “kimin” tarafından dile getirildiğiyle yani itimat meselesiyle yakından ilişkilidir. Bu hususta Aristoteles’in *Topikler*’indeki ifadeleri bize yol gösterebilir:

Bir tez hatırı sayılır bir filozof tarafından ortaya çıkarılan ve umumi sanıya zıt bir hükümdür: Söz gelimi Antisthenes’in iddia ettiği gibi, mümkün hiçbir çatışma olmadığı veya Herakleitos’a göre her şeyin hareket olduğu veya Melissos’un dediği gibi, Varlık’ın bir olduğu gibi. Hatırı sayılır’ı ekliyorum, çünkü rastgele biri tarafından söylenmiş ve yaşayan sanılara zıt sanılarla uğraşmak bir ahmaklık olacaktır.<sup>64</sup>

Aristoteles’in bu sözlerine göre felsefe cedeli bir tartışmadır ve hangi meselenin bu tartışmaya konu edileceğini “hatırı sayılır” filozofların ortaya koyduğu savlar belirler. “Varlık birdir ve durağandır” önermesini herhangi biri değil; kendisine itimat edilen bir filozof dile getirdiği için felsefi tartışmalara yön vermiş ve üzerine düşünölmeye değer görölmüştür. Dolayısıyla önermenin belirli bir düşünce ağı içerisinde itimat edilen bir kişi tarafından dile getirilmesi, onu sıradan bir kimsenin söylediği bir yargıdan farklı olarak felsefi tartışmalara dahil edilmeye değer kılar. Filozof kendi deneyiminden yola çıkarak fark ettiği şeylere ilişkin ulaştığı sonuçlara bizi ikna etmeye çalışır. Filozofun tecrübesiyle kurduğu ilişki, bunun neticesinde ulaştığı ve insanları ikna etmeyi amaçladığı sonuçlar *philosophianın* deneyimin anlamlandırılmasıyla şekillenen bir faaliyet olarak görölebileceğini belirtir. Bu faaliyet *a posteriori* olanın analitiğiyle yani analitik sonuçla nihayetlenir. *A posteriori* olanın analitiği cihetinden ulaşılan önermelerin daha çok metafizik önermeler olup sınırlı sayıda olduğunu hatırlatmakta yarar görüyoruz. Bununla birlikte her filozofun felsefi serüveni de bir kıssa ifade eder. Felsefi sistemini oluştururken filozof her ne kadar spekülâtif bir dil içerisinde konuşsa da kendi tecrübesinden hareketle inşa ettiği bir kıssa anlatmakta ve muhataplarını ona ikna etmeye çalışmaktadır.

Felsefi tartışmalardaki filozofun “hatırı sayılır” olma durumu kıssalarda da kendisini gösterir. İnanan bir kimse için Kur’ân-ı Kerîm kıssaları, Mevlânâ’nın veya veli bir kimsenin kıssaları diğerlerine nazaran daha itimat edilir kabul edilebilir. Spekülâtif bir dil kullanmak yerine kıssa dilinin tercih edilmesinin gerekçesi olarak, bu açıklamanın bir yanıt oluşturabileceğini düşünöyoruz. Kıssanın davet ettiği düşünme neticesinde çıkarılacak sonuçlar bu anlamda filozofun tecrübesinden hareketle analitikliğine hükmettiği sonuçlara ulaşmasına benzerlik arz eder. Anlatıcı failin aşkın perspektifi sayesinde kıssa, felsefenin icra edilmesi için meşru görölen alanın ötesinde bırakılanlar hakkında bir anlatı sunarak muhataplarını bu alanla ilgili nazariyata davet eder ve böylece kavramsal dilin sınırlılıklarını aşan bir ifade imkânı sağlar.

Kıssayla ilgili olarak analitik *a posteriori*’nin bilişsel değeri sorgulanabilir. Her ne kadar felsefe faaliyetinde filozofların analitikliğine hükmettiğimiz sonuçları tecrübesinden hareket ediyorsa da nihayetinde kavramlarla işlemekte ve spekülâtif bir dil içerisinde var olmaktadır. Kıssa ise kavramlarla değil; anlatsal bir dille şekillenir. Yukarıda değindiğimiz merdiven metaforuna atıfla kıssanın, mevcut muhakeme imkânlarımızla hakkında konuşamadığımız ancak ulaşmak istediğimiz şeyler için bir merdiven işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Kıssanın kendisi farklı biçimlerde merdiven olabildiği gibi tek bir kıssa merdiveninden hareketle de farklı sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Analitik *a posteriori* ile kıssanın ilişkisini ortaya koyduktan sonra kıssanın ne anlamda model olarak görölebileceği meselesine geçiş yapabiliriz.

<sup>64</sup> Aristoteles, *Organon: Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952), 23.

### 3.2. Modeller ve Kıssa

Hatırlanacak olursa Kant'ta nesne inşa faaliyeti neticesinde kuruluyordu. Yargı mekânında kavranılan bir şeyin imge üzerinden görüsel bir karşılıkla çakıştırılması mümkünse bilgi meydana geliyordu. İmge de şemalara dayanıyor ve şemalar da zamanın saf belirlenimi olarak varlık kazanıyordu. Kant'tan sonra şemalar, küme kuramının aksiyomlarına ve bir şeyin küme olabilmesini belirleyen genel ilkelere dönüşmüş; imgeler ise kümelere ve modellere evrilmiştir. Bilgi ise model aracılığıyla fenomenal alanın sunulması ve bu modeli açıklayan bir kavramın geliştirilmesiyle oluşur. Görüsel karşılığı olanın bilgiye konu edilmesine benzer şekilde model tayin edilen ve modeli olan şey hakkında bilgi sahibi olunur anlamında Kantçı ruh devam etmiştir. Bu bağlamda, bilimin kesinliğini örnek alan bir felsefe yapma tarzı benimsenmiş ve felsefenin kapsamını da bilimlerin aydınlattığı alanla sınırlanma eğilimine gidilmiştir. Felsefenin apodiktik<sup>65</sup> ve bilimselleştirilmiş bir disiplin haline getirilmesiyle, doğrulanamayan konular hakkında konuşmanın anlamsız olduğu sonucuna varılmıştır. Ancak ilk bölümde ele aldığımız Gödel teoremleri, Cantor'un küme kuramı ve kuantum fiziği gibi alanlarda dilin sınırları içerisinde hakkında konuşulamayan ancak var olduğunu bir şekilde gösteren alanı fark ettirir. Bu noktada bilinebilir olanla ifade edilebilir olan arasındaki boşluk ya da fazlalığın dilin içerisinde nasıl tutulabileceği sorusuyla karşılaşılır. Bilimsel yöntem içerisinde üzerine konuşulması imkânsız görülen alanın bilimlerin değil, felsefenin içerisine tekrar nasıl dahil edilebileceği meselesi gündeme gelir. Bu alanı dikkate alarak felsefe yapabilmek için bilimsel modelin ötesinde bir model gerekir. Bu noktada Kant sonrasındaki açılımın yanında bir açılım daha yaparak ifade edilebilirliğin imkânlarını genişletmeyi öneriyoruz ve bunu da kıssa vesilesiyle gerçekleştirebileceğimizi düşünüyoruz.

Bilimsel modeller, temsil biçimlerine göre farklı türlerde sınıflandırılabilir.<sup>66</sup> Ancak konumuz gereği detaylarına girmiyoruz. Modellerin temel işlevi, kuramlarla olan ilişkilerinde belirgin hale gelir. Kuramın varsayımlarını düzenlemek ve bu varsayımların uygulanabilirliğini genişletmek amacıyla modellerden yararlanır. Bir hipotezin doğruluğu modelin dünyaya uygunluğunun sorgulanmasıyla bağlantılı olduğu için, kuramlar doğrudan değil, ancak modeller aracılığıyla test edilebilir.<sup>67</sup> Böylece, modelin temsil ettiği olgular hakkında bilgi edinmek ve sonraki araştırmalar için çıkarımlarda bulunmak mümkün olur. Mesela alfa ışınlarının altın levha deneyinde nasıl sapacağını öngören Rutherford atom modeli sayesinde atomun büyük boşluklardan oluştuğu fikrine ulaşılmıştır. Atomun yapısı teorik olarak anlaşılacakken model bunu mümkün kılmıştır. Bu nedenle, modelin yalnızca kuramdan yararlanmak gibi sınırlı bir işlevi olduğu ya da yeni bir kuram geliştirilir geliştirilmez işlevsiz kalacağı düşünülmemelidir.<sup>68</sup> Aksine, model kurama bir yorum katar ve geliştirilen teorik önermeler de modelin doğrulanmasına katkı sağlar. Bu açıdan

<sup>65</sup> Apodiktik bilgi kesin, zorunlu ve tartışmasız olarak kabul edilen bilgiyi ifade eder. Bu tür bilgi, genellikle mantıksal olarak kesin olan ilkeleri veya aksiyomları içerir. Genellikle matematiksel gerçekler, mantıksal totolojiler veya evrensel ilkelerle ilişkilendirilir.

<sup>66</sup> Birkaçını şu şekilde ifade edebiliriz: Ölçekli Modeller; gözlemlenmesi zor olan çok büyük ya da çok küçük yapıların fiziksel olarak anlaşılır hale getirilmesini sağlayan temsillerdir. Gerçek nesnenin küçültülmüş ya da büyütülmüş kopyaları şeklinde düzenlenir. Güneş sistemi modeli, gezegenleri minyatür boyutlarda Güneş etrafında döndüğü bir düzende temsil eder. Analogik Modeller: Doğrudan gözlemlenemeyen ya da karmaşık sistemlerin, daha basit ve bilinen sistemlere benzetilerek açıklanmasını amaçlayan temsillerdir. Analoji yoluyla kurulan bu modeller, bilinmeyenle bilinenle anlamaya yönelik araçlardır. Elektrik devresinin, su borusu sistemine benzetilerek anlatılması buna örnek verilebilir. İdealleştirilmiş Modeller: Gerçekliğin belirli unsurlarını dışarıda bırakarak sistemin sadeleştirilmiş ve soyut bir biçimde ele alındığı modellerdir. Bu modellerde bazı değişkenler bilinçli olarak ihmal edilir. Newtoncu mekaniğin örneklerinden biri olan, sürtünmesiz düzlemde hareket eden cisim modelini örnek olarak ifade edebiliriz.

<sup>67</sup> Ronald N. Giere, *Understanding Scientific Reasoning* (Forth Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1991), 289.

<sup>68</sup> Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (New York: Harcourt, Brace and World Press, 1961), 108.

model, kuramın biçimsel aksiyomlarını destekleyici bir rol üstlenir. Moleküllerin doğrudan nasıl görüldüğünü test etmek mümkün olmasa da model aracılığıyla onlar hareket eden tanecikler olarak ifade edilebilir. Böylece modeller, kuramda açıkça belirtilmeyen süreçlere araçlık ederek bu eksikleri tamamlar.

Modellere dair önemli bir tartışma konusu onların ontolojik statüsüdür. Bu konuda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Konumuz açısından önemli gördüğümüz için kurgu görüşüne değineceğiz. Kurgu görüşüne göre, bilimdeki modellerin hayali kurgulara benzer şekilde işlev görmesi, modellerin kurgusal nesnelere değerlendirilmesini destekler. Bu sebeple Bohr atom modeli ile Conan Doyle'un Sherlock Holmes'u aynı türde kurgusal nesnelere ifade eder. Her ne kadar kurgusal ve hayale dayalı olsa da içinde yaşadığımız dünya hakkında bilgi veriyor olması edebi eserlerin modellerle taşıdığı ortak özelliklerdendir.<sup>69</sup> Bu çerçevede masallardan ve kıssalardan hareketle ulaşılan soyutlamalar bizi yanlış ve çarpıtmalar yoluyla gerçeğe ulaştırma imkânı taşır.<sup>70</sup> Modeller benzer şekilde kurgusal eserlerin yanında senaryolarla da ilişkilendirilir. Mesela güneş sistemi modeli tasarlandığında söz konusu olan şey hayali bir senaryodur.<sup>71</sup> Bu model bilim insanlarının zihinsel etkinliklerine dayanan, gerçekçi unsurlarla birlikte gerçek dışı unsurlar da içeren bir senaryo mahiyetindedir. Bu görüş kıssayı model olarak görmemiz için önemli bir imkân sağlar.

Modeller, yalnızca kuramsal açıklamalar için zemin hazırlamakla kalmaz, aynı zamanda yeni deneylerin tasarımında, alternatif araştırma sorularının ortaya konulmasında ve farklı açıklama biçimlerinin geliştirilmesinde önemli katkı sağlar.<sup>72</sup> Dolayısıyla modellerin önemi doğruluk değerinden çok, çıkarım yapmaya ve akıl yürütmeye imkân tanıyan esnek ve manipüle edilebilir yapılarından kaynaklanır.<sup>73</sup> Mesela iklim modelleri sayesinde geçmişe ait verilerden hareketle geleceğe dönük senaryolar yazılabilir. Modeller, gerçeklikten türetilen argüman ve çıkarım temelinde şekillenen bilgi bütününe bağlanarak, epistemik koşulların yerine getirilmesinde önemli bir rol üstlenir.<sup>74</sup> Bilimsel araştırmalar çoğu zaman doğrudan gerçekliğe dayanmaz, onun yerine modeller aracılığıyla yürütülür. Bu nedenle modeller, "aracı ya da vekil akıl yürütme" biçimleri olarak değerlendirilir.<sup>75</sup> Her ne kadar modeller hedefledikleri sistemleri birebir doğrulukla temsil etmese de epistemik açıdan değer taşımaya devam eder. Bu durum, modellerin epistemik değerinin doğrulukla birebir örtüşmelerine değil, sağladıkları kavramsal ve çıkarımsal imkânlara bağlı olduğunu gösterir.<sup>76</sup> Nitekim modeller yanlış olmalarına rağmen değil, bizzat bu yanlışlıkları sayesinde epistemolojik açıdan kritik bir işlev üstlenir. Öyleyse model geliştirmenin temel amacı, temsil ettiği sistemi eksiksiz ve doğrudan yansıtmak değil; aynı zamanda bilgi üretimini destekleyen işlevsel bir araç sunmaktır.<sup>77</sup> Bu çerçeveye göre, modeller özellikle kuram geliştirme süreçlerinde tamamlayıcı ve yönlendirici bir bilişsel rol üstlenir. Kurgusal ya da manipüle edilebilir olmaları, onların epistemik değerini azaltmaz; aksine

<sup>69</sup> Roman Frigg, "Models and Fiction", *Synthes* 172 (2010), 258.

<sup>70</sup> Nancy Cartwright, "Models: Parables v Fables", *Insights* 11 (2008), 20.

<sup>71</sup> Roman Frigg, "Fiction and Scientific Representation", *Beyond Mimesis and Convention: Representation in Art and Science*, ed. Roman Frigg-Matthew C. Hunter (New York: Springer, 2010), 101.

<sup>72</sup> Tarja Knuuttila-Mieke Boon, "How Do Models Give Us Knowledge? The Case of Carnot's Ideal Heat Engine", *European Journal for Philosophy of Science* 1 (2011), 331-332.

<sup>73</sup> Onur Kabil, *Bilimsel Modellerin Ontolojisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 204.

<sup>74</sup> Catherine Z. Elgin, *True Enough* (London: MIT Press, 2017), 44.

<sup>75</sup> Chris Swoyer, "Structural Representation and Surrogate Reasoning", *Synthese* 3 (1991), 449.

<sup>76</sup> Knuuttila-Boon, "How Do Models Give Us Knowledge?", 310.

<sup>77</sup> Tarja Knuuttila-Martina Merz, "Understanding by Modeling: An Objectual Approach", *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*, ed. Henk W. De Regt vd. (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009), 152. Ayrıca bk. Kabil, *Bilimsel Modellerin Ontolojisi*, 200.

gerçekliğin farklı boyutlarını kavramak açısından temsil edici güçlerini artırır. Bu bağlamda, modellerin kurgusal anlatılar ve senaryolarla birlikte düşünülmesi, kissanın da model olarak değerlendirilmesine yönelik güçlü bir teorik zemin sağlar.

Kıssa bu model fikrinin gelişmiş ve incelikli halidir. Bilinebilir olanla birlikte bilinemez olanı da dile getiren bu model sayesinde bilinebilir olanla ifade edilebilir olan arasındaki boşluk kapanmış olacaktır. Bu konuda Max Black'in *Models and Metaphors* isimli çalışmasında metafor ve model arasında kurduğu ilişki ve Ricoeur'ün yorumu bize bir izlek oluşturur. Black'e göre, gerçeklik alanını hayali bir model aracılığıyla tasvir etmek, şeyleri farklı bir bakış açısıyla görmeyi açar. Black şiirsel söylemde metafor ile bilimsel dilde modelin işlevi arasında bir benzerlik kurar; şiirsel dil için metafor ne anlam ifade ediyorsa, bilimsel dil için de model aynı işlevi görür. Black'in bilimsel modelleri metaforla birlikte düşünmesi, modelleri kurgusal ve şiirsel dile yakın bir yerde konumlandırır.

Dilin doğrudan veya eksiksiz şekilde konuşmadığı, ifade imkânlarının yetersiz kaldığı durumlarda analogiye ve metafora başvurulur. Benzer işlevi üstlenen modellerin daha genel bir metafor türü olduğu, model ile metafor kullanımı arasında benzerlikler bulunduğu söylenebilecektir.<sup>78</sup> Black'in metafora bakışı, onun yalnızca bir şeyi söyleyip başka bir şeyi kastetmeye indirgenmemesi gerektiği yönündedir. Metafor bu dar anlamın ötesine geçerek, genişletilmiş anlamlar sunan bilişsel ve duygusal boyutu olan bir ifade biçimidir. Bu yaklaşım doğrultusunda, bilimsel modellerin de yalnızca araçsal bir işlevle sınırlanmaması, aksine spekülasyon düşünmenin araçları olarak değerlendirilmesi gerekir.<sup>79</sup> Bu bakımdan metafor, basit bir süsleme ya da dil oyunu değildir. Örneğin "Zaman bir nehirdir" dediğimizde, yalnızca bir benzetme yapmış olmayız; aynı zamanda zamanın akışkanlığı, geri döndürülemezliği ve taşıyıcılığı gibi özellikleri üzerine düşünmeye başlarız. Bu da düşünme biçimimizi dönüştürür. Bilimsel modellerin işleyişi de bu bakışla paralellik gösterir. Mesela atomu bir "güneş sistemi" gibi modellemek, merkezde çekirdek, çevresinde dönen elektronlarla atomun doğrudan gözlemlenemeyen yapısını kavrayabilmemize olanak tanır. Bu model, atomun gerçekte nasıl olduğu sorusuna kesin bir yanıt sunmasa da düşünmeyi mümkün kılar, yeni sorular üretmeye ve daha derin kavrayışlara ulaşmaya imkân verir. Bu durum modelin doğrudan gerekçelendirme ya da kanıtlama süreciyle değil; keşif mantığıyla ilişkili olduğunu ifade eder.<sup>80</sup> Bilimsel modellerin bu keşif yönü, onu şiirle birlikte düşünmeye de imkân tanıyan bir nitelik kazandırır. Ancak bu, modelin epistemolojik bir temelden yoksun olduğu anlamına gelmez. Aksine modelin kendine has bilişsel bir süreci ve rasyonel bir sistemi bulunmaktadır.

Keşif sürecinde mantıksal kavrayışla hayal gücünün birleşmesi, yeni terkiplerin ve özgün yapıların ortaya çıkmasını mümkün kılar. Bu yönüyle muhayyile keşif mantığı ile şiir için ortak noktayı oluşturur. Benzer şekilde şiirde de şair doğrudan bir "kanıt" ortaya koymaz; ancak bir duygu, durum ya da hakikati sezdirerek açığa çıkarır. Şiirin bu keşif yönü, modelin işleviyle paralellik gösterir. Model ve şiir arasında bağ kurma imkânı olsa da arada temel farklılıklar da söz konusudur.<sup>81</sup> İlk olarak Popper'ın da işaret ettiği gibi bilimsel bir önermenin anlamlılığı, yanlışlanabilirliği mümkün kılan prosedürlere bağlıdır. İkincisi, şiirde bilimin aksine ortak bir fikir birliği arayışı yoktur ve bilimsel topluluğa karşılık gelen bir yapısal uzlaşma da söz konusu değildir.

<sup>78</sup> E. H. Hutten, "The Role of Models in Physics", *British Journal for the Philosophy of Science* 4/16 (1952), 289.

<sup>79</sup> Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (New York: Cornell University Press, 1962), 256.

<sup>80</sup> Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language* (London: Routledge, 1975), 283.

<sup>81</sup> Paul Ricoeur, "Poetry and Possibility", *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdés (Toronto: University of Toronto Press, 1991), 459.

Üçüncüsü ise, bilimsel keşfin mevcut bilimsel sistemle uyum içinde olması gerekirken, şiirsel ifade kendi başına özgün ve sorgulayıcıdır. Bilimde bilim insanlarının katkılarıyla inşa edilen kolektif bir hakikat bütünü söz konusuysen, şiir biriciktir ve bu yönüyle kendi başına bir sorgulama alanı oluşturur.<sup>82</sup>

Modelin asıl önemi, doğrudan bilinmeyen ya da dolaylı yoldan kavranabilen bir nesneye dair düşünmeyi ve onun üzerine çalışmayı mümkün kılmasıdır. Bu sebeple modelin en önemli işlevlerinden biri, bizi başlangıçtaki olguların ötesine taşınması, daha fazla soru sormaya teşvik etmesi ve yeni hipotezlerin geliştirilmesine olanak sağlamasıdır.<sup>83</sup> Bu anlamda, iyi bir modeli basit bir metaforun ötesine geçiren şey, düşünmeye teşvik etmesi ve uygulamaya elverişli oluşudur. Model, bizi mevcut olguların ötesine davet eder; henüz bilinmeyen hakkında sorular sormaya, hipotezler geliştirmeye ve yeni anlam alanları açmaya imkân tanır. Modeller ile metaforlar arasındaki temel benzerlik ve imkân, her ikisinin de sürekli yeni yoruma açık olması ve gerçekliğin farklı boyutlarını görünür kılabilesidir. Bilimsel bağlamda model, yetersiz bir yorumu aşmak ve daha kapsayıcı, işlevsel bir yoruma zemin hazırlamak için kullanılan keşifsel bir araçtır. Mary Hesse'nin de belirttiği gibi, bilimsel modellerin sürekli yeni yorumlara açık yapısı, onları aynı zamanda birer “yeniden tanımlama” aracı haline getirir.<sup>84</sup> Bu nedenle modeller de tıpkı metaforlar gibi akıl yürütmeye dayalı kesin kanıtlarla değil, keşif yoluyla ilerler; olguları farklı biçimlerde sınıflandırarak bilimsel bilgiye katkı sunar. Bu yönüyle metaforlar gibi modeller de gerçekliğin farklı boyutlarını ve imkânlarını görünür kılma potansiyeline sahiptir. Yeniden tasvir süreci sayesinde metaforda olduğu gibi, benzerlik ile farklılık arasındaki gerilim, gerçekliğe ilişkin yeni bir kavrayış üretir ve daha önce açığa çıkmamış bir hakikat imkânını ifşa eder.<sup>85</sup> Bu durum, Ricoeur'ün ifadesiyle, poetik bir deneyimin ötesine geçerek gerçekliğe dair bilişsel bir içeriğe ulaşır ve bilgi üretme amacına hizmet eder.<sup>86</sup> Biz de bu noktada, Kant'ın bilimsel sınıflandırmaların mutlak olmadığını belirten yaklaşımından hareketle, akıl idealalarının oryantasyon ve bir sınırlandırma sağlamasına benzer şekilde kıssanın da düşünceye yön veren ve onu düzenleyen bir model olarak işlev görebileceğini savunuyoruz.

Bu açıklamalar ışığında kıssanın nasıl bir model işlevi gördüğünü ele alırken, öncelikle üzerinde durulması gereken nokta, bilimsel modellerin kapsam alanıyla ilgilidir. Bilimsel modeller, *logos*un sınırları içinde yer alan ve kuramsal olarak doğrulanabilir unsurları kapsar; bu sınırların dışında kalan şeylere modelde yer verilmez. Bu durum, “öte”nin model içerisinde temsil edilememesiyle doğrudan ilişkilidir.<sup>87</sup> Mesela küme kuramsal modeller yalnızca kavramların altına düşen nesnelere içerir; böylece kümeler, inşa edilen kavramların karşılıkları olarak varlık kazanır. Bununla ilişkili olarak modeller çoğunlukla fiziksel olguları açıklamakla sınırlıdır. Öte yandan kıssa, fiziksel olanı da kuşatan fakat bununla sınırlanmayan daha geniş bir perspektif sunar. Varken bilemediğimiz bilgi nesnelere göz önünde bulundurulduğunda, kendisini dolaylı biçimde

<sup>82</sup> Ricoeur, “Poetry and Possibility”, 460.

<sup>83</sup> Stephen Toulmin, *The Philosophy of Science: An Introduction* (London: Hutchinson House, 1953), 38.

<sup>84</sup> Mary Hesse, *Models and Analogies in Science* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970), 171.

<sup>85</sup> Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007), 85.

<sup>86</sup> Aktaran Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*, 292.

<sup>87</sup> Biçimsel dizge, model ve nedensellik içerisinde temsil edilemeyen bir “öte” söz konusudur. Biçimsel dilde, yalnızca dizge içinde kurulabilenlere yer verilebilirken, inşa edilemeyen ancak olumsuzlama yoluyla ifade edilebilir. Biçimsel olarak inşa edilemez olan fark edilse bile, bu unsur dizge içinde korunmaz ya da temsil edilmez. Benzer şekilde, bir model de yalnızca kendi sınırları içinde olanı temsil eder; modelin dışında kalan öte modele dahil edilemez. Mesela fizik alanında bir model belirli bir alanı açıklayabilir ve bu çerçevede bilimsel faaliyet yürütülebilir. Ancak modelin kapsamadığı, varlığını bildiğimiz fakat açıklayamadığımız karanlık bir alan her zaman varlığını sürdürür. Nedensellik açısından baktığımızda, nedenselliğe dayalı bir açıklama yalnızca nedenselliğe uyan alanı içerir; nedensellik dışında kalan öte bu açıklamanın dışında kalır. Nedenselliğe tâbi şekilde açıklayamadığımız alanlar bizim için bilinemez olarak kalır. Mesela kuantum dünyasının nedensellik ilkesine aykırı olup olmadığı hâlâ tartışmalı bir meseledir.

gösteren ancak spekülâtif dilin sınırları içinde doğrudan dile getirilemeyen bu fazlalığın, bir model içinde korunması ve taşınması, felsefe için önemli bir imkân sağlar.

Var olduğu bilinen ancak doğrudan dile getirilemeyen alanı içinde barındıran bir model olarak kısca, yalnızca mevcut gerçekliği temsil etmekle kalmaz; aynı zamanda onu aşarak insanın içinde bulunduğu sahnenin bütünü kuşatır. Böylece muhatabını daha geniş bir düşünce ufku davet eder. Mesela Yusuf Kıssası'nda<sup>88</sup> Hz. Yakup oğlu Yusuf'tan ayrıldıktan sonra bir gün onun yeniden döneceğinin kendisine bildirildiğini ifade eder. Gerçekten de yıllar sonra Hz. Yakup oğlu Yusuf'a kavuşur. Kıssa bize bir hakikatin malum olabileceğini ve gelecekte haber verilmesinin mümkün olduğunu gösteren bir model ortaya koyar. Kıssanın muhatabı, bir şeyin malum olabilme imkânını ve bunu mümkün kılan gerçekliğin mahiyeti üzerine düşünmeye yönelir. Bu ise mevcut bilimsel modellerin temsil alanının dışında kalan, fakat düşünsel olarak son derece anlamlı olan bir imkânı ifade eder. O halde kısca ile bilimsel model arasında, temsil edebilecekleri bakımından bir düzey farkı söz konusudur. Bilimsel modeller daha çok gözlemlenebilir, ölçülebilir ve yanlışlanabilir verilerle sınırlıyken; kısca, bu sınırların ötesine geçerek insan tecrübesinin daha geniş ve derin boyutlarını düşünmeye açan bir model olarak işlev görür.

Bilimsel modeller modelledikleri şeyin bağlamını sunmazken kısca, daha önce betimleyici şema bölümünde de ifade ettiğimiz gibi, zaman, mekân, şahıslar ve nedensellik ilişkilerinin birlikte yer aldığı bütüncül bir sahne kurar. Bu bütünlük, yalnızca mevcut nedensel yapılarla sınırlı kalmaz; aynı zamanda, mevcut uzay ve zaman anlayışını aşan ve nedenselliğe uygun olmayan unsurları da içerebilir.<sup>89</sup> Bilim nesnellik ve evrensellik hedefiyle hareket ettiği için modelde failin tecrübesini ve bu tecrübenin biricikliğini arka plana iter. Bilimsel kuramların anonim, evrensel ve genel geçer yapısının aksine kısca, bireysel tecrübeyi dışlamayan; kişinin kendisiyle doğrudan ilişki kurabileceği, anlatılan sahnenin bir parçası olarak kendisini görebileceği ve bundan kişisel anlamlar çıkarabileceği bir model sunar. Kıssada anlatıcı failin biricikliği ve yaşadığı tecrübe, anlatının merkezinde yer alır ve kısca failin tecrübesi etrafında şekillenir. Ancak kısca sadece bireysel tecrübenin anlatımıyla sınırlı kalmaz; zamanla bir gelenek haline gelerek klasikleşir ve toplumsal bir meşruiyet kazanır. Bu durum onun yalnızca bireysel düzlemde değil, toplumun hafızasında da bir karşılık bulunduğunu gösterir.

Kısca yapısı gereği mutlak bir yorumla sınırlandırılmayarak bu model etrafında ortaya konulacak farklı düşüncelere de imkân tanır. Bu çok katmanlı yapı, kıssanın muhatabın entelektüel seviyesine göre farklı şekillerde okunmasını ve çeşitli bağlamlarda model işlevini sürdürmesini mümkün kılar. Bu yönüyle kısca, yalnızca bireysel düşünceyi değil, toplumsal yönelimi de şekillendiren bir anlatı formu olarak öne çıkar. Nihai bir anlama indirgenemeyen yapısıyla kısca, muhatabının düşünce ufku genişletir bireysel ve toplumsal hayatın ikamesinde etkin bir rol

<sup>88</sup> Yûsuf 12/3-102.

<sup>89</sup> Bilimsel modellerin de Galileo'nun sürtünmesiz ortamda hareket eden top idealizasyonunda olduğu gibi mevcut fiziksel gerçekliğe birebir uymayan unsurlar içerebildiği görülmektedir. Kıssa ile bilimsel modeller arasında buna benzer ortaklıklar kurulabilir; ancak bu durum bilimsel modellerin herhangi bir sınırlılıktan muaf olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine burada vurgulanan esas mesele, nesnenin modelde temsiline kadar uzanan sürecin dayandığı mevcut yöntem ve usullerin sınırlılıklarını, özellikle de bu yöntemlerin çizdiği dar çerçevenin felsefi düşünce açısından ne tür kısıtlamalar doğurduğunu eleştirel bir bakışla değerlendirmektir. Bu nedenle tartışmayı yalnızca kısca ile bilimsel model arasında bir benzerlik ya da farklılık ilişkisi düzeyinde tutmak uygun olmayacaktır. Bu tür karşılaştırmalar kıssanın zengin ve çok katmanlı bir model sunduğunu ortaya koymak açısından anlamlıdır. Ancak asıl amacımız bu kıyaslamaların ötesine geçerek, felsefi faaliyetin alanını genişletme imkânını sorgulamaktır. Bu ise mevcut bilimsel model anlayışının dayandığı yöntemlerin daha ileri düzeyde sorgulanmasıyla ve bu usullerin eleştirilmesiyle mümkün olabilir.

üstlenir. Tam da bu işlevi nedeniyle, kıssalar tarih boyunca kuramlar oluşmadan önce toplumu şekillendiren, dönüştüren ve ona rehberlik eden modeller olarak işlev görmüştür.<sup>90</sup>

### 3.2.1. Kıssa Modeliyle Kuram Geliştirmek

Kuram bir dizi ilkeyi veya prensibi kullanarak belirli bir fenomeni açıklamaya yönelik sistemli çerçeveyi ifade eder. Kant sonrasında hâkimiyet kazanan bilim anlayışı da belirli bir fenomeni/olguyu ya da fenomen/olgu demetini açıklamak üzere kuram geliştirmeyi temel bir yöntem olarak benimsemiştir. Ancak herhangi bir fenomeni açıklamaya yönelmek, o fenomenin dilin imkanları aracılığıyla kurulmuş bir nesne üzerinden kavranabileceği varsayımına önceden inanmayı gerektirir. Kuram geliştirmek, kuramın nesnenin istidatlarını, yani ilgili fenomenin doğasında bulunan imkânları ve eğilimleri açıklamaya muktedir olduğuna dair inancı da beraberinde getirir.

Kıssa modelinden hareketle bir kuramın nasıl geliştirilebileceğini anlayabilmek için “aşkın öte” kavramı temel bir öneme sahiptir. Çünkü kıssa, yalnızca doğrudan deneyimlenebilir olgulara değil, aynı zamanda dile getirilemeyen aşkın boyutlara da temas eder. Bu da kıssayı, klasik bilimsel modellerden ayıran bir diğer önemli özelliktir. Bu noktada iki tür öteden söz edebiliriz; içkin öte ve aşkın öte. Kıssa, anlatının devamı olması, kendisini safha safha açması itibarıyla bir öteye sahiptir; bunu içkin öte olarak ifade edebiliriz. İçkin öte, kıssanın ilerleyişi içinde aşama aşama beliren ve gelişimini sürdüren sahneler aracılığıyla kendisini gösterir. Bu yönüyle içkin öte, kıssanın kendi iç dinamiğini ve yapısal gelişimini temsil eder.

Aşkın öte ise kıssada anlatılanın safha safha açılarak gelişmesinin ötesine geçen ve doğrudan biçimsel dile, modellere ya da nedenselliğe indirgenemeyen bir boyutu ifade eder. Bu aşkınlık, pozitif içerimli bir varlığa değil, daha çok negatif bir belirlenim aracılığıyla, var olduğu bilinen ancak dile getirilemeyen ve temsil edilemeyen bir fazlalık olarak kendini gösterir. Aşkın ötenin aşkınlığı mevcut bilgi anlayışları üzerinden kuşatılamayan bir alana işaret eder. Aşkın öteyi yazarın niyetini aşan yorum çeşitliliğiyle karıştırmamak gerekir. Kıssa farklı okurlar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanabilir; ancak bu çeşitlilik, her zaman aşkın bir boyutun ifşasıyla ilişkili olmayabilir. Benzer şekilde, kıssanın yorumlanması ile kıssadan hareketle kuram geliştirilmesi arasında da önemli bir ayrım söz konusudur. Yorum bireyin kendi perspektifinden anlam üretme çabasıyken, kuram geliştirme faaliyeti aşkın öteye dair olanı kavramsallaştırma, yani onu kuramsal bir nesne haline getirme girişimidir. Başka bir ifadeyle, yorumlama genellikle spesifik bir temsilin anlamını çıkarma süreciyken kuram geliştirmek, bir fenomeni sistemli bir çerçevede anlamaya çalışmak anlamına gelir. Kuram geliştirme açısından bakıldığında, kıssanın açılışı, anlatının akışı ve farklı failerin kıssaya giriş çıkışları gibi içkin öteye ait tüm unsurlar, aslında aşkın ötenin dolaylı ifadesi olarak ele alınabilir. Kıssadan hareketle geliştirilen kuram, aşkın öte perspektifinden içkin öteyi açıklığa kavuşturma çabası olarak anlaşılmalıdır. Bu çerçevede aşkın öte, bu kuramsal çerçevenin asli ve kurucu bir unsurunu oluşturur.

Kıssayı bir model olarak ele aldığımız bu bağlamda, aşkın öte kavramı kuramsal çerçevemizin merkezi unsurlarından birini oluşturur. Zira kıssa, aşkın öteye ait bir nesnenin modelini teşkil ederken, içkin ötede açığa çıkan safhalar, bu aşkın olanın izharı ve anlatımı olarak değerlendirilmelidir. O halde içkin öte kuramın açıklamaya yöneldiği fenomen demetinin kapsamını ifade eder. Bu kapsam yalnızca açık, tutarlı ve düzenli olgularla sınırlı değildir; yer yer çelişik, hatta birbiriyle bağdaşmayan görünüm barındıran unsurları da içerir. Bu yönüyle kıssa, bilimsel modellere kıyasla çok daha esnek, katmanlı ve kapsayıcı bir model sunar. Bilimsel

<sup>90</sup> Tahsin Görgün, *İlâhi Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 120.

modeller çoğunlukla belirli, ölçülebilir ve tutarlı veri kümelerine dayanırken, kıssa modeli, açıklanacak fenomenlerin çokluğunu ve karmaşıklığını temsil edebilecek genişlikte bir düşünsel alan açar.

Kıssanın kuram geliştirmeye elverişli bir model olarak ele alınmasının sağlayacağı temel yarar, kapsamının genişliğiyle ilgilidir. Kıssa anlatıcısı, uzay-zaman-fail üçlüsünü ve içkin ötenin açılım imkânlarını kullanarak bilimsel kuramların açıklamaya yönelmeyi düşünmediği ya da düşünemeyeceği kadar geniş bir fenomen ya da fenomen demetini düşünmeye dahil edebilir. Bu olgu demeti, ilk bakışta çelişik gibi görünen unsurları dahi içerebilir. Böylece kıssa, karşılaştığımız fenomen alanını genişleten özgün bir anlatı sunar. Mesela Hızır-Musa kıssasında<sup>91</sup> içkin öte düzleminde safha safha açılan üç olay (Hızır'ın gemiyi delmesi, bir genci öldürmesi ve kendilerini misafir etmeyen bir köy halkının yıkık duvarını inşa etmesi) bize iki farklı zaman perspektifini ayırt edebilme imkânı sunar. Bilimsel kuramlar, McTaggart'ın terminolojisiyle zamanı genellikle A veya B serisi şeklinde kavramsallaştırır ve bu doğrultuda harekete, entropiye ya da nedenselliğe ilişkin açıklamalar geliştirir. Ancak kıssada karşılaştığımız durum, klasik bilimsel açıklamaların çerçevesiyle sınırlı kalmaz. Kıssada biri Hz. Musa'nın tecrübesinde açığa çıkan ve bilimsel zaman anlayışıyla tutarlı görünen, diğeri ise Hz. Hızır'ın bakış açısında beliren ve bilimsel açıklamalarla uyuşmayan iki farklı zaman tecrübesi sunulur. Zamanın bu şekilde farklı düzlemlerde tecrübe edilebilmesi, onun tekil ve homojen bir yapıdan ibaret olmadığını, bilakis katmanlı bir mahiyete sahip olabileceğini düşündürür. Bu durum bizi zamanın mahiyetine dair daha derinlemesine düşünmeye ve açıklayıcı bir çerçeve geliştirmeye davet eder. Söz konusu iki zaman perspektifinin, aynı zamanın farklı yüzleri olarak nasıl birlikte düşünülebileceği kıssanın tüm unsurlarını dikkate alan bir kuram içinde ele alınabilir. Bu doğrultuda geliştirilecek kuramsal yaklaşım, yalnızca içkin düzeyde açıklama sunmakla kalmaz; aynı zamanda bilimsel perspektifin ötesine geçerek zamanın aşkın boyutlarına dair felsefi bir sorgulama sürecine de kapı aralar.<sup>92</sup>

Burada vurgulanması gereken husus, amacımızın kıssa modelinden hareketle kuramın nasıl oluşturulacağına dair bir yöntem veya yol haritası sunmak olmadığıdır. Çünkü kuram söz konusu olduğunda, her zaman bir keşif süreci ve gerçekleşme bağlamı devreye girer. Kıssanın muhatabının bu keşfi nasıl gerçekleştirdiği, kıssada yer alan bir unsuru açıklamak için ne tür bir hipotez ya da kurama başvurduğu, belirli bir yöntemle indirgenemeyecek kadar kişisel ve bağlamsaldır. Burada yapılabilecek şey, ancak bir kıssadan hareketle neden belirli bir kurama yönelindiğini sorgulamak; bu kuramın içsel tutarlılığını, kıssada yer alan unsurları açıklayıp açıklamadığını ve bu açıklamaların yeterliliğini değerlendirmektir. Kuram kıssada anlatılanları açıklamada yeterli olmalıdır; ancak bu açıklama zorunlu olmak durumunda değildir. Başka bir kişi aynı kıssaya ilişkin farklı açıklamalar sunabilir. Öyleyse kıssadan hareketle geliştirilen kuramların tam belirlenmiş değil; eksik belirlenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Geliştirilen kuramın kendi içinde tutarlı olması ve kıssada yer alan hiçbir unsurun açıklama dışında kalmaması beklenir. Kıssadan hareketle geliştirilen kuram için en temel iki ölçüt, kuramın tutarlılığı ile kıssadaki unsurların açıklanmasında sağlanacak tamlıktır. Bu iki kriter, kuramın geçerliliğini değerlendirmek açısından belirleyici rol oynar.

Tutarlılık ve tamlık ölçütlerinin, geliştirilen kuramın ampirik bir gerçekliğe birebir uyum sağlaması anlamına gelmediğine dikkat etmek gerekir. Söz konusu kuram, doğrudan dış dünyadaki bir olguyu açıklamaya değil; kıssada sunulan modelin kendisine yöneliktir. Dolayısıyla kıssadan

<sup>91</sup> el-Kehf 18/60-82.

<sup>92</sup> Konuyla ilgili başka örnekler için bk. Hanife Kutgi, *Bilinemez İfade Aracı Olarak Kıssa* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 204-227.

hareketle kuramda ortaya konulan açıklamalar, ampirik bir fenomeni değil, bizzat kıssada yer alan unsurları anlamlandırmayı hedefler. Bu çerçevede kuramı değerlendirme kriterimiz onun kıssadaki unsurları ne derece tutarlı ve bütünlüklü biçimde açıklayabildiğidir. Böylece bir kıssa hakkında geliştirilen daha kapsamlı ve bütünlüklü bir kuram, tıpkı bilimsel kuramlarda olduğu gibi eksik bir kurama kıyasla daha tercihe şayan olacaktır.

Buraya kadar kıssanın bilinemez olanla ilişkisini temellendirmeye çalıştık. Bundan sonraki kısımda onun ifade edilebilirlikle nasıl bir ilişki kurduğunu ortaya koyacağız. Bilgi, düşünce ve dil kavramları arasındaki geçişin nasıl gerçekleştiğini ele almamız, kavramsal açıklık sağlayacağı gibi kıssanın bilinebilirlikle dilsellik arasında nasıl bir işlev gördüğünü anlamamızı da mümkün kılacaktır.

#### 4. İfade Edilebilirlikle İlişkisi İtibariyle Kıssa

##### 4.1. Dile Çizilen Sınır

Kant'ta bilginin, kavram (*Begriff*) ile görüyü (*Anschauung*) gerektirdiğini daha önce belirtmiştik. Görüsel karşılığın olmadığı durumlarda en fazla düşünce formundan söz edilebildiğini ve bilgiden bahsedemediğimizi ele almıştık. O zaman şu soruyu yöneltebiliriz; herhangi bir görüsel karşılığı inşa edilmeden iki farklı düşünce nesnesi düşüncede nasıl ayırt edilebilir? Bir şeyi nesne olarak kavramak ve bir nesne üzerine düşünmek, yargıda bulunmayı zorunlu kılar. Çünkü nesne yargı mekânında, yargı dolayımıyla inşa edilip var olur. Görüsel karşılıkla imge çakıştırıldığında iki şeyi birbirinden ayırt etmek mümkünken görüsel karşılığı olmayan ve sentezleme faaliyetine konu edilemeyen iki düşünce nesnesi birbirinden nasıl ayrıştırılabilir? Kant görüşü üzerinden verilmemiş kavramların nasıl sentezlendiğini ve onların mekânının neresi olduğunu ele almamıştır. Başka bir açıdan kavram yargı fiili içerisinde ortaya çıkıyorsa kavramların mekânının neresi olduğu ve saf akıl kavramının kavramı nerede sentetik bir birlik içerisinde tuttuğu sorularının yanıtını Kant vermemektedir. Bu konu Kant'ın üzerinde durmadığı dil meselesiyle ilgilidir.<sup>93</sup>

Nesneye gönderim yapan işaretlerin sıralanması, ayırt edilmesi ve onlar üzerinden anlamlara ulaşılması düşünüldüğünde nesne aynı zamanda dildeki ayırım üzerinden hakkında konuşulan bir şey olarak var olur. Ancak Kant dil içerisinde hakkında konuşulabilen anlamında nesne meselesini açmamıştır. Kant sonrasında nesne anlayışının zihin odağından dil odağına doğru kayması konumuz açısından kilit noktayı oluşturur. Frege'yle birlikte düşünceyle temasın dil üzerinden gerçekleştiğini izah etmiştik.<sup>94</sup> Bu meselenin önemi, bilgi ve düşünme ayırımının sonraki safhada dille ilişkili olmasıdır. Kant sonrasında düşünceyle dilin yakından ilişkilmesi kıssa açısından önemli bir açılım oluşturur. Bilinebilirliğin ifade edilebilir olanla ilişkilmesi geçiş imkânı sunar.

Düşünce alanıyla temasın dil üzerinden gerçekleşmesi, kıssanın dilsel bir anlatı olarak bize zengin düşünme imkânı sunmasıyla paralellik sağlar. Kıssa bunu dilsel bir anlatı üzerinden gerçekleştirir.

<sup>93</sup> Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin estetik bölümünde, güzelin ve yücenin kendine özgü duygularının tek taraflı iletilebilirliğine odaklanır. Teleolojik Yargı Yetisi bölümünde ise, doğanın için amacının, iletişim yoluyla inşa edilen insan kültürü olduğunu ileri sürer. Bu iki odak dikkate alındığında, iletişimin temel aracı olarak dilin Kant'ta merkezi bir tema olması beklenirken, aslında böyle olmadığını görürüz. Kant'ın düşüncesinde dilin sistematik bir konumu yoktur; *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ise dil, dolaylı olarak çalışmanın merkezinde yer alsa da yalnızca birkaç dağınık ama önemli ifadeyle sınırlı kalır; bk. Robert Wood, "The Place of Language: From Kant to Hegel", *The Linguistic Dimension of Kant's Thought: Historical and Critical Essays*, ed. Frank Schalow-Richard Velkley (Evanston: Northwestern University Press, 2014), 29-30.

<sup>94</sup> Frege'ye göre doğru yanlış fark etmeksizin her dilsel ifadenin belirttiği bir düşünce vardır. Bu öznel düşünce değil; nesnedir. Söz konusu düşünceler bilgi vermek durumunda değildir. Burada önemli olan dil ile düşünce arasındaki yakın ilişkidir. Çelişkiye düşülmediği müddetçe her düşünce dilin imkânlarıyla ifade edilebilir. Düşüncenin sonsuz çeşitlilikte dile getirilmesi ve düşünceyle dil arasında kurulan bu yakın bağ kıssa açısından önemli bir açılım sağlar.

Böylece kıssada düşünceyle ifade edilebilirliğin nasıl ilişkilendiğine yanıt Kant sonrası düşüncede nesneyle bilgi nesnesini ayırt etme çabasının bizi getirdiği yerde verilmiş olur.

Bu aşamada konunun dille ilgili safhasını anlamak için Wittgenstein'a değinebiliriz.<sup>95</sup> Dile dönüş (*linguistic turn*) hareketinin Wittgenstein tarafından *Tractatus*'ta başlatıldığı söylenebilir. Kant bilgimizin yalnızca tecrübenin mümkün nesnelereyle sınırlı olduğunu, deneyimi aşan kendineliğin ise bilgiye konu edilemeyeceğini ileri sürer. Wittgenstein ise bu sorunu bilginin sınırlarından düşüncenin sınırlarına taşır ve düşüncenin anlamlı söylemle sınırlandırıldığını ifade eder.<sup>96</sup> Böylece düşünmeye ve düşüncenin dile getirilişine bir sınır çizer. Ancak sınır çizme faaliyeti, sınırın her iki tarafının da bir şekilde görülmesini gerektirir; bu ise düşünülmemeyecek olanın bir şekilde düşünülmesini ima eder.<sup>97</sup> Bu sebeple sınır yalnızca dilin içinden çizilebilir ve sınırın ötesi ise saçma (*Unsinn*) olarak değerlendirilir. Wittgenstein'a göre bütün felsefe esasında bir dil eleştirisidir.<sup>98</sup>

Felsefe bilgiyi genişleten bir faaliyetten ziyade, felsefi olmayan düşünceleri teşhis ederek onları metafizik düşünceden ayıran eleştirel bir etkinliktir.<sup>99</sup> Bu noktada Kant felsefenin temel amacının bilgiyi artırmak değil, hata ve yanılgıları önlemek olduğunu ifade ederken Wittgenstein'a öncülük etmiştir.<sup>100</sup> Onun felsefenin meşru alanını sınırlandırma teşebbüsünü Kantçı düşünceyle dil üzerinden yeni bir yorum getirmek olarak yorumlayabiliriz. Wittgenstein'a göre dilin sınırları anlamlı söylemi belirler. Onun asıl önemsendiği, sınırın ötesinde kalan saçmalıklar (*Unsinn*) değil; kendini gösteren şeydir (*Sinnlos*). Çünkü ona göre, iyi felsefe gösterilebilenin ifade edilmesini amaçlarken, kötü felsefe gösterilemeyen yani tam anlamıyla saçma olanı dile getirmeye çalışır.<sup>101</sup> Bununla birlikte felsefenin büyük bir kısmı, aslında söylenemeyecek şeyleri söylemeye dönük girişimlerden oluşur. Bu anlamda birçok felsefi tartışma dille ilgili kafa karışıklıklarından beslenen kötü felsefeye örnektir. Ancak yine de dile getirilemeyen ama kendini gösteren bir şey vardır ve bu da gizemli olandır.<sup>102</sup> Bu sebeple çizilen sınırın içerisinde bütün sorunlar çözüme kavuşsa bile, bu sınırın ötesinde yanıtlanamayan meseleler varlığını sürdürür. Bizim amacımız ise dilin ötesinde kalanların bütünüyle anlamsız veya değersiz olduğunu ileri sürmek değil, bilakis bunların düşünsel bir değer taşıdığını savunarak mevcut sınırı genişletmeye çalışmaktır. Bu konuda felsefenin odağının nesnenin kendisiyle değil, temsil yöntemiyle ilgilenmeye doğru değişmesi önemli bir dayanak sunar.

Hatırlanacağı üzere, Kant nesnelere ilişkin olarak yalnızca onlara bizim yüklediğimiz *a priori* koşulları bilebileceğimizi ifade etmişti.<sup>103</sup> Nesneyi belirleyen temel özellikler, o nesnenin deneyimlenebilmesini mümkün kılan önkoşullar tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle, Kant

<sup>95</sup> Kant sonrası on dokuzuncu yüzyılda şekillenen düşünce akımları ve gruplar, özellikle *a priori* kavrayışına yönelik tutumlarıyla öne çıkar. Bu dönemde pozitivizm ve Kantçılık gibi akımların yanı sıra, dikkate değer bir başka grup da semantik gelenektir. Semantik geleneğe mensup düşünürler, görüye başvurmanın bilimin ilerlemesine engel teşkil ettiğini savunur. Bu geleneğin temsilcileri felsefi tartışmaların temelinde anlam sorununu gördükleri için felsefi odağın dile ve anlama yöneltilmesi gerektiğini ileri sürer. Semantik gelenek, *a priori* problemine yaklaşırken saf görüye karşı çıkarak saf görünün yer almadığı bir *a priori* anlayışı geliştirmeye ve bunu anlambilime dayandırmaya çalışır.

<sup>96</sup> Hans-Johann Glock, "Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation", *International Journal of Philosophical Studies* 2/5 (1997), 292.

<sup>97</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 11.

<sup>98</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, par. 4.0031.

<sup>99</sup> Hans-Johann Glock, "Philosophy, Thought and Language", *Thought and Language*, ed. John Preston (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 157.

<sup>100</sup> Kant, *Pure Reason*, par. B 25, A 851 / B 879.

<sup>101</sup> J. Alberto Coffa, *The Semantic Tradition From Kant to Carnap: To the Vienna Station*, ed. Linda Wessels (New York: Cambridge University Press, 1991), 156.

<sup>102</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, par. 6.522.

<sup>103</sup> Kant, *Pure Reason*, par. B 18.

nesnenin kendisine ulaşamayacağımızı düşündüğü için transandantal felsefe ilgisini nesnenin kendisine değil, onun olanaklılık koşullarına yöneltmiştir. Çünkü saf aklın eleştirisinin temel işlevi aklın genişlemesini sağlamak değil, onu saflaştırmak ve yanılığardan uzak tutmaktır.<sup>104</sup> Bilim gerçeklikle ve nesnelere doğrudan ilgilenirken, felsefe ise onları bilme ve deneyimleme biçimimiz üzerine düşünür. Felsefenin nesnelere doğrudan kendisiyle değil, onları nasıl temsil ettiğimizle ilgilenen transandantal bir düşünme biçimi olduğu söylenebilir. Wittgenstein da benzer şekilde, felsefeye meşru söylem alanı ile gayrimeşru spekülasyon arasındaki sınırı belirleme görevi yükler. Bu anlamda, her iki filozof da felsefeyi bilgiyi genişleten değil, metafiziğin aşırılıklarını dizginleyen, felsefi olmayan düşünceleri açıklığa kavuşturan ve onları meşru bir çerçevede sınırlandıran eleştirel bir etkinlik olarak görür.<sup>105</sup> Wittgenstein meseleyi dil ile ilişkilendirerek Kant'ın "nesnelere nasıl deneyimliyoruz?" sorusunu, "gerçekliği nasıl temsil veya tasvir ediyoruz?" sorusuna dönüştürür.<sup>106</sup> Kant'ta *Vorstellung* terimi zihinsel anlamda bir temsil ve tasavvur ifade ederken, Wittgenstein bunu gerçeklikle ilgili bir temsil (*Darstellung*) üzerinden dille ilişkilendirir. Böylece dil üzerinden gerçekliğe dair temsil sorunu gündeme gelir.

Kant'la birlikte artık nesneyle doğrudan bir temasımızın kalmadığı bir düşünce çerçevesi oluşmuştur. Benzer şekilde Frege'de de dil ile anlam arasında bir boşluk olduğundan söz etmiştik. Dolayısıyla, Kant'tan itibaren felsefenin odağının değiştiğini söyleyebiliriz; felsefe artık nesnenin kendisiyle değil, onu mümkün kılan tecrübe ve temsil koşullarıyla ilgilenmeye başlamıştır. Kavramsal olanın sınırlarını aşan bir dile sahip olan kıssa, nesnenin temsil edilebilmesi için yeni bir imkân ortaya koyar. Her ne kadar nesnenin temsil yönteminin vurgulanması konumuz açısından bir avantaj sağlasa da bu noktada söz konusu yöntemi eleştiriye açık şekilde ele alıyoruz. Bu sınırlılıkları aşabilen alternatif bir yol olarak kıssa modelini ortaya koyuyoruz. Bu bağlamda kıssa dilsel bir anlatı olarak sınırın ötesinin saçmalık olarak reddedilmesine karşı çıkıp onun ifade edilebilirliğini gündeme getirir. Böylece sahnenin genişliğiyle ilgili bir farkındalık oluşturur ve mevcut gerçekliğin temsiline dair bir genişleme sağlar.

Buraya kadar meselenin ifade edilebilir olana geçiş sürecini ele aldık. Bundan sonraki aşamada temel mesele, kıssa aracılığıyla bilinebilirlik ile ifade edilebilirlik arasında nasıl bir bağ kurulduğudur. Bu noktada Kant'ın sembolik temsil kuramı söz konusu ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

#### 4.2. Sembol ve Kıssa İlişkisi

Makalenin ilk bölümünde Kant'ın, içeriksiz kavramların boş, kavramsız görülerin ise kör olduğunu belirttiğini; bilginin (*Erkenntnis*) ancak kavram ile görünün birlikteliğiyle mümkün olduğunu ve görüsü bulunmayan bir şeyin bilgiye konu edilemeyeceğini ileri sürdüğünü ele almıştık. Kant ayrıca, akıl idealarına ilişkin herhangi bir görünün bulunmadığını ve bu ideaların bir nesne gibi ele alınmasının yalnızca bir yanılsama (*Schein*) doğurduğunu belirtir. Bu doğrultuda, Kant'ta bilginin görüsel karşılığı inşa edilebilir olanla sınırlandırıldığı görülmektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde teorik bilgiyi sınırlandıran Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne geldiğimizde düşünmenin imkânlarını genişletir. Bu kısımda ele alacağımız mesele Kant'ın düzenleyici akıl idealarına görüşü tayin edilemese de onlar için kavram oluşturmak için analogi ve sembole başvurmasıdır. Bu konu kıssanın bilinemezin ifade aracı olmasını düşünmek için önemli bir temel teşkil eder.

<sup>104</sup> Kant, *Pure Reason*, par. A 12 / B 25.

<sup>105</sup> Glock, "Kant and Wittgenstein", 287.

<sup>106</sup> Glock, "Kant and Wittgenstein", 291.

Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin "Ahlakın Sembolü Olarak Güzellik Üzerine" kısmında hipotipoz dediği bir süreç aracılığıyla akıl idealarının görüsel hale getirilebileceğini anlatır. Kant'a göre hipotipoz yani temsiller şematik ya da semboliktir. Şemada kavram doğrudan ve burhani bir şekilde sergilenirken; sembolde ise kavram analogi aracılığıyla dolaylı olarak temsil edilir. Bu bağlamda sembol, doğrudan görünümün bulunmadığı durumlarda sembolik bilgi (*Erkenntnis*) ve analogi yoluyla düşünsel destek sağlar. Aynı zamanda sembol akli harekete geçiren ve düşünmeyi teşvik eden bir araç işlevi görür. Ancak bu işlev Kant'a göre, nihai değil geçicidir; çünkü sembol düşüncenin ilerleyişinde zamanla aşılması gereken bir ara aşama olarak değerlendirilir. Bu doğrultuda Kant, sembole sınırlı bir işlev atfederken, görüye dayalı bilginin yetersiz kaldığı durumlarda analogi aracılığıyla düşünmeye katkı sunabileceğini de vurgular.<sup>107</sup>

Kant'ın sembolik temsil meselesini *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ele almasının temel nedeni, estetik yargının muhayyileyi anlama yetisi ve aklın yönlendirici egemenliğinden bağımsız kılmasıdır. *Saf Aklın ve Pratik Aklın Eleştirisi*'nde belirleyici yargıya zorunlu olarak bir nesne tâbi olurken *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde estetik yargıya bağlı olan herhangi bir nesne söz konusu değildir. Bu durum estetik yargının işleyişinde kavramsal belirlenim yerine reflektif bir ilişki olmasından kaynaklanır.<sup>108</sup> Bu bağlamda sembolik temsil, salt refleksiyon kuralı sayesinde ortaya çıkar. Söz konusu kural, doğrudan benzerlik bulunmayan iki nesne arasında, reflektif düşünmenin işleyişine ve nedenselliğine dayalı olarak dolaylı bir benzetme kurulmasına imkân tanır. Mesela monarşik bir devlet ile bir el değirmeni arasında doğrudan bir benzerlik söz konusu değildir; ancak her ikisi de mekanik ve tekrarlayan bir işleyişe sahip oldukları için yapılarını yöneten refleksiyon ilkeleri açısından bir analogi kurulabilir.<sup>109</sup> Aynı şekilde despotik bir yönetim biçimi ile bir el değirmeni arasında ya da monarşi ve cumhuriyetle insan bedeni arasında doğrudan bir benzerlik olmasa da bu yapıları belirleyen işleyiş kuralları arasında dolaylı bir uygunluk ilişkisinden söz edilebilir. Kant'ın "güzel olanın ahlaki açıdan iyi olanın sembolü olduğu" yönündeki tespiti de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Reflektif yargıda temsilin herhangi bir kavram altına yerleştirilmemesi muhayyilenin özgürlüğünü ifade eder. Muhayyile özgürlüğü sayesinde dünyayı yeniden yorumlamamıza imkân tanır ve böylece yalnızca olanın değil, olması gerekenin de düşünülmesini sağlar. Muhayyilenin nesneyi görüde olmasa da temsil edebiliyor olması algıya dolaysızca verilmemiş olan şeyleri temsil etmesini mümkün kılar.<sup>110</sup> Bu nedenle, muhayyile yalnızca kendi başına imge üretmekle kalmaz, aynı zamanda bu imgeler arasındaki çağrışımsal bağlantılara dayanarak yeniden üretim de gerçekleştirir. Reflektif yargı ile muhayyilenin özgür oyunu, Kant'ın düşüncesinde akıl idealarının şematizm kavramları aracılığıyla doğrudan olmasa da dolaylı ve sembolik olarak temsil edilmesini sağlar. Bu da Kant'ın sembolü, duyular üstü olanı düşünmenin bir aracı olarak değerli gördüğünü gösterir.

<sup>107</sup> Immanuel Kant, *Lectures on Metaphysics*, çev. Karl Ameriks-Steve Naragon (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 56. Diğer taraftan sembolik olanı şematik hipotipozla karıştırmak dogmatik antropomorfizm ya da mistisizme düşme hatasına yol açar. Mesela Tanrı'yı kral gibi düşler ve onu gerçekten bir varlık olarak zihinde resmedersek Tanrı'yı insan biçiminde tasarlamış oluruz.

<sup>108</sup> *Yargı (Urteil/Judgment)*, bir kavramı ya da kuralı tikellere uygulamak anlamına gelir. Eğer tikeli kapsayacak tümel yasa veya kavram önceden verilmişse, tikeli onun altına yerleştiren yargı belirleyici yargıdır. Anlama yetisinin yargıları, fenomenleri *a priori* kavramlar altında topladığı için belirleyicidir. Buna karşılık, yalnızca tümelin bulunması gereken bir tikel verildiğinde, yargı reflektif olur ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi* bu tür yargılara odaklanır. Reflektif yargıda, muhayyilenin özgür işleyişi nedeniyle temsil herhangi bir kavram altına yerleştirilemez; bu nedenle reflektif yargı, önceden belirlenmiş bir kurala göre değil, kuralla birlikte ortaya çıkar.

<sup>109</sup> Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, çev. Paul Guyer-Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), par. 5: 352.

<sup>110</sup> Paul Crowther, *The Kantian Aesthetic From Knowledge to the Avant-Garde* (New York: Oxford University Press, 2010), 46.

Sembol kuramının anlatıyla ilişkilendirilmesi konusunda Ricoeur önemli bir rol üstlenir. Ricoeur'ün anlatı kuramı Kant'ın sembol kuramına edebi bir içerik kazandırma girişimi olarak yorumlanabilir.<sup>111</sup> Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki "sembol düşünceyi doğurur" düşüncesinden ilham alarak onu bir adım daha öteye götürür. Sembol düşünmeye teşvik eder, düşünceyi doğurur. Sembol düşünme için bir fırsat sunarak üzerine düşünülebilecek şeyler verir.<sup>112</sup> Kıssanın betimleyici şemasında kısmen değindiğimiz gibi Ricoeur, sembolün insana düşünecek şeyler vermesinin felsefi söylemi başlatan bir hamle olduğunu ve bu nedenle onun felsefi söylemden önce gelerek felsefeyi kurduğunu ifade eder.<sup>113</sup> Rasyonel söylemle sembolün birlikte ele alınmasından kaynaklanacak olan muhtemel açmazlar bilgi ve düşünce farkıyla aşılır. Çünkü sembolün düşünceye yol açması kavramın yerine geçme iddiası değildir. Sembol düşünce imkânını genişletirken; kavram ve rasyonel söylem bilgi verir. Bu noktada Ricoeur'ün amacı bilimsel nesnelliğe indirgenemeyen ve onun yaratıcı olanaklarını besleyen dilin imkânlarını ortaya koymaktır. Bu ise ancak dilin metaforik ve anlatısal boyutu ile mümkün olduğundan bilimsel dilden ziyade şiirsel dile karşılık gelir. Diğer yandan Ricoeur'ün sembol ve anlatılara olan ilgisi insanın varoluşunu anlama gayretinden kaynaklanır. İnsanın kimliği özerk bir yapı değil, şiirsel dil ve edebiyatın bir hediyesi olan öykü ve tarihlerin bir kompozisyonudur.<sup>114</sup> Bu ise esasında her insanın hayatının bir hikâye olduğunu belirtir. Bu doğrultuda Ricoeur Kant'ın insan nedir sorusuna verilecek yanıtın insanın varlığına ve imkânlarına tanıklık eden sembol ve metinlerin analizi yoluyla gerçekleşeceğini düşünür. Bu noktada bilimsel dilin sınırlılıklarına ilişkin değerlendirmelerimiz, bilimsel yöntemin gelişimiyle şekillenen felsefeye yönelik eleştirilerimizle paralellik gösterir. Şiirsel ve anlatısal dilin sunduğu imkânlar ise, insanın varoluşu ve anlamı hakkında daha geniş bir perspektif sağlar. Bizim temel amacımız ise, ilk bölümden itibaren Kant ve sonrasında egemen olan düşünceyle bilinemez kabul edilen bir nesnenin, kıssa aracılığıyla modelinin sunulup ifade edilebileceğini ortaya koymaktır.

Kant'tan sonra dile dönüş hareketi ve modelde inşa edilebilirlik ekseninde ele aldığımız tüm bu sürecin, bizi nesnenin dilde ve modelde inşa edildiği bir kavşağa getirdiğini; kıssanın da bir model olarak değerlendirilebileceğini ve bu modelin, bilimsel modelin sınırlılıklarını aşarak bilinemez bir nesnenin ifadesini sunabileceğini ayrıntılı şekilde ortaya koymuştuk. Bu çerçevede, Ricoeur'ün görüşleri, Kant'ın sembol anlayışından anlatı kuramına geçişte bir eklem işlevi görmesi bakımından önemli bir zemin oluşturur. Her ne kadar temel argümanları yaklaşımımızı desteklese de nesne temelli bakışımızın Ricoeur'ün anlatı kuramından ayrıştığını belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte, Ricoeur'ün her hayatın özünde bir hikâye olduğu fikri hem insan yaşamının hem de bireyin felsefe yapma serüveninin bir kıssa olduğu düşüncemizle örtüşür.

Kant'ın ve onu yorumlayarak meseleyi anlatı kuramıyla ilişkilendiren Ricoeur'ün sembolün düşüncelere yol açtığı söyleminin, bilginin sınırları daraltılmışken düşünce açısından genişletme imkânı sunması kuramımız açısından önemli bir dayanaktır. Bununla birlikte, kıssanın yalnızca düşünceyi harekete geçiren bir unsur olmakla kalmadığını; düşünsel genişlik sağlamanın ötesinde, aynı zamanda bilişsel bir işlev üstlendiğini savunuyoruz. Bu bilişsellik zorunluluk ve imkân arasında yer alır. Bilimsel bir bilgi sunmayı onun zorunlu bir bilgi olmadığı ifade eder.

<sup>111</sup> Kevin J. Vanhoozer, "Philosophical Antecedents to Ricoeur's Time and Narrative", *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, ed. David Wood (London: Routledge, 2003), 34.

<sup>112</sup> Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, 348.

<sup>113</sup> Paul Ricoeur, *Yorum Dair: Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 46.

<sup>114</sup> Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 281.

Ancak sembolik dilin bilişsellik sağlaması zorunluluğa varmasa da bizi bir adım daha öteye götürmektedir. Konuyu tekrar Kant'ın sembol kuramına getirerek temellendirmeye çalışabiliriz.

### 5. Kıssanın Bilişsel Değeri

Kıssanın sahip olduğu kognitif değeri Kant'ın sembol kuramı ve kıssanın model olma işlevinden hareketle temellendireceğiz. Kant semboller aracılığıyla gerçekleşen düşünsel aktarımın biliş (*Erkenntnis*) olarak değerlendirilebileceğini kabul eder. Bu yaklaşımı en açık biçimde “Tanrı hakkındaki tüm bilgimiz tamamen semboliktir”<sup>115</sup> ifadesinde kendini gösterir. Kant'a göre, Tanrı'ya dair semboller aracılığıyla bir bilişe ulaşmak, Tanrı'yı somut ve belirli bir varlık haline getirerek antropomorfizme yol açmadığı gibi, onu mutlak bir soyutlamaya indirgemek anlamına da gelmemektedir. Bu türden bir biliş, geçerli bir bilgi türü olarak düşünülmemelidir. Ancak Kant'ın “Tanrı hakkındaki tüm bilgimiz tamamen semboliktir” ifadesi, Tanrı hakkında söylenenlerin nesnel anlamda doğru olduğunu iddia etmez; çünkü Tanrı kavramı Kant'ın sisteminde deneyim alanının dışında kalır ve bu yönüyle bilgi değil, inanç alanına ait olur.<sup>116</sup> Diğer yandan buradaki “görüşellik” (*Anschaulichkeit*) şematik değil, sembolik bir görüşelliktir. Tanrı'ya dair bilgimizin sembolik olduğunu söylerken de sembolik temsillerin görüşü olmasa da biliş olarak kabul edilebileceğini ifade eder.<sup>117</sup> Bu yaklaşım, görüşü olmayan ve bu anlamda doğrudan bilinemez olan bir nesnenin, dolaylı yoldan da olsa bilişin konusu hâline gelebileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda “sembolik biliş” kavramı, bilişselliğin yalnızca görüşsellikle mümkün olabileceği yönündeki genel anlayışla bir gerilim içindeymiş gibi görünebilir. Ancak burada söz konusu olan, teorik anlamda bir biliş değil; analogi aracılığıyla kazanılan bir biliştir.<sup>118</sup>

Analoji ne kadar güçlü bir benzerlik kursa da nesnenin “mış gibi” bilişine sahip olunur; yani nesnenin kendisi yine bilinemez olarak kalır. Bu durumda Kant'ın Tanrı hakkındaki tüm bilgimizin yalnızca sembolik olduğunu söylemesi Tanrı'yı dünyanın yaratıcısı olarak idrak ederken yüce varlığa kendi içinde herhangi bir özellik atfetmememiz gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte dünyaya sanki en yüce bir anlama yetisinin ve iradenin eseriymiş gibi yaklaşmak durumunda olduğumuzu belirtir. Nitekim bir saatin saatçiyle, bir geminin mühendisle olan ilişkisi neyse, duyulur dünyanın bilinmeyen bir ilkeyle olan ilişkisi de benzer şekilde düşünülmemelidir.<sup>119</sup> Estetik ideanın düşünce üretme gücü, kendisiyle doğrudan ilişkili herhangi bir görüşü bulunmayan ve bu nedenle teorik bilgiye konu edilemeyecek olan bir şeyi düşünmeyi mümkün kılar. Bu bağlamda estetik idea, düşünceyi uyandırmakla kalmaz, aynı zamanda sembolik temsil yoluyla bilinemez olanın bir nesne gibi temsil edilmesine imkân sağlar. Her ne kadar burada Kant'ın kastettiği anlamda teorik bir bilgi söz konusu olmasa da sembolik düzeyde bir bilişten söz etmek mümkündür.

Benzer bir işlev kıssada da görülür. Kıssa görüşü olmayan şeyler üzerine düşünmeyi mümkün kılan bir yapıya sahiptir. Onun sembolik dile dayanan anlatımı, doğrudan tecrübe edilemeyen ya da kavranamayan bir nesnenin dilsel olarak ifade edilebilmesini sağlar. Bu ifade ise temsil yoluyla gerçekleşir; nesnenin kendisine doğrudan ulaşılmasa da sembolik temsili yoluyla düşünsel olarak kavranabilir hale gelir. Nasıl ki felsefe nesnenin kendisini bilmeyi değil, onun temsil edilme

<sup>115</sup> Kant, *Critique of the Power of Judgment*, par. 5: 353.

<sup>116</sup> John D. Glenn, “Kant's Theory of Symbolism”, *Tulane Studies in Philosophy* 21 (1972), 19.

<sup>117</sup> Jane Kneller, “‘Mere Nature in the Subject’: Kant on Symbolic Representation of the Absolute”, *Symbol and Intuition: Comparative Studies in Kantian and Romantic Period Aesthetics*, ed. Helmut Hühn-James Vigus (New York: Routledge, 2013), 55.

<sup>118</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics With Selections From the Critique of Pure Reason*, çev. Gary Hatfield (New York: Cambridge University Press, 1997), par. 4: 358.

<sup>119</sup> Kant, *Prolegomena to Any Future*, par. 4: 357.

biçimini incelemeyi esas alıyorsa; benzer şekilde, düşünülen nesne doğrudan bilinemese de kıssa aracılığıyla ifade edilebilir hale gelir. Kıssanın bilinemezin ifade aracı olmasının anlamı budur. Bu yönüyle kıssa, tıpkı sembolün düşünce üretmesi gibi, kavramsal ifadenin ve bilimsel yöntemeye dayanan felsefi söylemin sınırlarını aşarak yeni düşünme imkânları doğurur ve görüde temsil edilemeyen bir nesnenin düşünsel temsilini teşvik eder. Bu türden sembolik temsiline, her ne kadar bilimsel anlamda bir bilgi sunmasa da bilişsel bir değeri bulunduğu ileri sürülebilir. Bu görüş Kant'ın Tanrı'ya ilişkin bilginin tamamen sembolik olduğu yönündeki düşüncesiyle de örtüşür. Ancak burada söz konusu olan bilgi "mış gibi" bir bilgidir; yani bir doğrulamaya veya gözleme dayanmaz. Fakat düşünce için düzenleyici ve yönlendirici bir işleve sahiptir. Biz de bu yaklaşımı kıssalara uyarlayarak, doğası gereği bilinemez olarak tanımlanan bir nesnenin, kıssa aracılığıyla dilde ifade olanağı bulabileceğini ve bunun da kendi içerisinde bilişsel bir işlev taşıdığını ileri sürüyoruz.

Buraya kadar kıssaya sembolik bir temsil olması ve model işlevi görmesi bakımından iki temel vasıf atfettik. İlk olarak, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nden hareketle, kıssanın estetik ideada olduğu gibi düşüncelere yol açtığını ve doğrudan bilgisine sahip olunamayan nesnelere ilişkin sembolik bir temsil sunduğunu ortaya koyduk. İkinci olarak ise, kıssanın bilimsel olmayan, ancak kuram geliştirmeye imkân tanıyan bir model işlevi gördüğünü ileri sürdük. Bu bağlamda kıssanın kognitif değeri, bir yandan sembolik temsiline bilişsel niteliği diğer taraftan model üzerinden geliştirilecek kuramın bilgi vermesi üzerinden düşünülür.

Kıssanın bilişsel değerinden söz ettiğimizde Kant'ın *Wissen* ve *Erkenntnis* ayrımını tekrar hatırlamakta yarar görüyoruz. Kant bilginin modern epistemolojinin anladığı şekliyle doğrulanabilir bir bilgi (*Wissen*) olmadığını, tanıdıklık ve aşinalık anlamında bilgi (*Erkenntnis*) olduğunu düşünüyordu. Terimin etimolojik kökeninde yer alan "tanışıklık" anlamı dikkate alındığında, *Erkenntnis*'in geleneksel anlamda "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklinde tanımlanan epistemik bilgiden farklı bir biliş türüne karşılık geldiği söylenebilir. Burada söz konusu olan, doğruluğu sınanmış bir bilgiden çok, bir nesneye ya da fenomene aşına olmaya dayanan bir biliş düzeyidir. Dolayısıyla bir nesneye ilişkin *Erkennene* sahip olmak, o nesne hakkında mutlak doğru bir bilgiye değil; daha ziyade onunla kurulmuş bir anlam ilişkisinin, dolaylı ve deneysel bir kavrayışın varlığına işaret eder.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki, "Herhangi bir bilginin doğruluğunun genel ve kesin ölçütünün ne olduğu bilinmek istenir. ... (Ancak bu) bir kişinin teke sağıp diğerinin altında elek tuttuğu komik bir manzara sunma dezavantajına sahiptir"<sup>120</sup> ifadeleri doğrulanabilir bilgi için genel geçer ilkeler ortaya koymaya çalışmanın süt sağmak için elek kullanmak gibi beyhude bir çaba olduğunu belirtir. Bu sebeple doğruluğu için mutlak ölçütlerin konulduğu bilgiden ziyade bir fenomeni resmetme kurallarının birliği üzerinden temsil etmeye, bu şekilde onu tanımayaya ve ona aşinalık kazanmaya dayalı bir biliş söz konusudur. Bu tanımanın farklı şekilleri olabileceği gibi nesnenin farklı veçheleriyle karşı karşıya gelmek de mümkündür. Kant'ın nesneyi kendinde olduğu haliyle bilmeyi iptal edip onun ancak üç katlı sentez faaliyeti neticesinde inşa edildiği düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda bu bilgi anlayışı son derece anlamlı olacaktır. Nesne inşa edilip bir kavram altına düşürüldüğünde, yargıda kavranan bir şey olarak var olur. Bu düşünceyle irtibatlı olarak meseleye *Yargı Yetisinin Eleştirisi* açısından baktığımızda Kant, söz konusu kavramın nesnenin hakikatini sunduğunu iddia etmez, kavramları yalnızca belirli

<sup>120</sup> Kant, *Pure Reason*, par. A 58-B 83.

sınıflandırmalara konu eder. Bu sınıflandırmaların başka türlü de olabileceğini vurgular. O halde şeylere dair bilgiyi *Wissen* değil; *Erkenntnis* olarak ifade etmek doğru olacaktır.

Kissada benzer biçimde söz konusu olan, bilinemez olan bir nesneyi doğrudan bilmek değil; onunla aşinalık kurmak, yani *Erkenntnis* bağlamında düşünüldüğü şekliyle, tanışıklığa dayalı bir bilişe sahip olmaktır. Bizim yaklaşımımız, mevcut bilgi ilkelerinin fenomenleri kavrama biçimimizi sınırladığına, buna karşılık kissanın bu sınırlı çerçevenin ötesine geçerek anlam olanaklarını zenginleştirdiğine işaret eder. Bu doğrultuda, nesnelere ilişkin düşünmeyi katı ilkelere sınırlandırmamak gerektiğini; aksine bu sınırın ötesini kissalar yoluyla düşünmenin mümkün ve gerekli olduğunu savunuyoruz. Kissanın bilişsel değere sahip olduğunu söylerken kastettiğimiz, deneysel doğrulama ile gerekçelendirilmiş bilimsel bir bilgiden ziyade; *Erkenntnis* anlamında biliş sağladığıdır. Kissa bu anlamda özgün bir kognitif değer taşır. Amacımız kissalar hakkında bu türden bir bilişsel yaklaşımı devreye sokmak ve kissa aracılığıyla oluşan bu aşinalığı ve bilişi daha derinlemesine düşünmeye davet etmektir.

Kissanın bilişsel değerini model işlevi bağlamında da ele alabiliriz. Bu model doğrudan bir olguyu temsil etmektense, modelde olup bitenleri açıklamaya yönelik bir kuramın oluşmasına zemin hazırlar. Model olarak kissadan hareketle geliştirilecek kuramın kendisi bilişsel bir değere sahiptir. Ancak burada saf ve ampirik düzeylerin birbirinden ayrılması gerekir. Kissanın bir model olarak bilişsel değer taşıdığını ifade ederken, onun ampirik bir kuram oluşturmayı sağladığını iddia etmiyoruz. Burada söz konusu olan, kissadaki sembolik temsilin düşüncelere yol açmasına benzer şekilde, görüsel olarak inşa edilemese de model açısından bilinemeyen bir nesnenin temsil edilmesidir. Bu noktada kissa, aşkın ötede bulunan bir nesnenin temsiline imkân tanır. İçkin ötede safha safha açılan olaylar, aşkın ötede bulunan bir nesnenin izharını sağlar. Bu bağlamda kissadan hareketle geliştirilecek olan ve söz konusu safhaları açıklamaya yönelik kuram bilişsel bir değere sahiptir. Ancak bu, bilimsel bir kuram değildir; kissa ampirik düzeyde doğrulanabilir bir nesne hakkında bilgi sunmamaktadır.

Kur'ân'da yer alan Hz. Süleyman ile Belkıs kıssasında,<sup>121</sup> bir cinin Belkıs'ın tahtını anlık bir şekilde uzak bir mekândan getirerek Hz. Süleyman'ın huzuruna çıkardığı anlatılır. Bu anlatı, zahirde bir nesnenin bir mekândan başka bir mekâna ani ve olağanüstü bir şekilde nakledilmesini konu edinir. Söz konusu sahne, bir bilim insanının dikkatini çekerek belirli fiziksel süreçlere dair yeni sorular üretmesine veya bu doğrultuda araştırmalar yürütmesine ilham verebilir. Kissanın bu yönü, nesnelere hareketi ya da mekânsal yer değişimi gibi konular üzerine düşünen muhataba farklı bilgi türlerini anlamlandırma ve yorumlama açısından bir açılım sunabilir. Ancak asıl konu kissanın bütün veçheleri kuşatılarak nasıl anlamlandırılabilir olduğu olduğunda o zaman mesele tahtın bir mekândan diğerine naklinin bilimsel açıklamasını vermeyi aşar. Öyleyse kissanın kognitif değeri, bilinemez olanın kissa sayesinde doğrudan bilinebilir hale gelmesiyle ilgili değildir. Aksine bir model olarak kissadan hareketle oluşturulan kuramın epistemik işlevi; mutlak bir bilgi iddiası taşımaksızın, bilinemez olana yönelik tanışıklık ve düşünme istikameti sağlayan muvakkat bir bilişsellik ortaya koymasından kaynaklanır.

Bilimsel nitelikte olmasa da kissa tıpkı sembolik temsilin nesnenin kendisini inşa etmeyip “mış gibi” temsilini oluşturması gibi modelden hareketle aşkın öteye dair bir nesneye geçmeyi mümkün kılar. Kissada sunulan model üzerinden geliştirilen kuram aracılığıyla nesneye ilişkin bir kavrayış elde etmenin bilişsel bir işlevi söz konusudur. Kissanın bilişsel değeri, Kant'ın aklın idealarını düzenleyici ilke olarak görmesinde olduğu gibi, doğrudan bilgi vermekten ziyade

<sup>121</sup> en-Neml 27/15-44.

oryantasyon sağlamasıdır. Kıssa da benzer şekilde, yaşamımızı nasıl sürdüreceğimiz, nasıl düşüneceğimiz ve araştırmalarda hangi yönelimleri benimseyeceğimiz gibi temel sorularla ilgili bir yön tayin eder. Bu çerçevede kıssanın bilişsel değeri, deneysel doğrulamaya dayalı bilgi üretiminden ziyade, düşünsel konumlanmayı sağlayan ve anlam dünyasını şekillendiren yönlendirici bir işleve sahiptir.

### Sonuç

Makalede felsefi bir bakış açısıyla kıssanın bilinemezin ifade aracı olduğunu göstermeye çalıştık. Amacımız kıssanın var olduğu bilinen ancak mevcut usuller, biçimsellik ve ispat yöntemleri aracılığıyla hakkında konuşulamayan varlık alanını da içine alan bir model olarak düşünülebileceğini ortaya koymaktır. Kıssanın felsefe alanında bir usul olarak görülebileceğini ortaya koyan bu çalışmanın, felsefi ve düşünsel tarafı çoğunlukla ihmal edilen kıssalar konusunda literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. Nesnenin dilde ve modelde inşa edilmesiyle nihayetlenen sürecin sonunda, kıssanın bu ifade imkânlarının sınırlılıklarını aşan bir model olarak görülebileceğini iddia etmemiz çalışmamızın özgünlüğünü oluşturur.

Makalede ele aldığımız şekliyle kıssa anlayışımızın literatürde anlaşıldığından farklı olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak kıssa bilişsel değeri olan bir model teşkil eder. Aşkın öte diye tabir ettiğimiz alan hakkında düşünmeye davet ettiği ölçüde her anlatı kıssa olarak nitelenebilir. Dolayısıyla bir anlatı analitik *a posteriori* yargılara yol açtığı, aşkın öteyle irtibat kurmaya bizi davet ettiği ve diyalektik tartışmaları açan filozoflarda olduğu gibi hatırı sayılı birileri tarafından anlatıldığı ölçüde kıssa olarak ifade edilebilir. Felsefi anlamda önemli kıssa, “bilinemezin ifade aracı” olup olmamasına göre şekillenir. Kıssanın kuram geliştirmeyi mümkün kılan bir model olarak görülmesi ve bu itibarla kognitif bir değere sahip olabilmesi için şu şartları haiz olması gerekir: İçkin ve aşkın öte özelliğine sahip olmak, failin bir tecrübenin içinden geçmesi ve bunun safhalarının ayırt edilmesi, varken bilemediğimiz bilgi nesnelereyle ilgili olması ve inşâi olması. Bu özelliklere sahip olan anlatının kıssa olarak isimlendirilebileceğini ifade edebiliriz. Kıssanın model işlevi vesilesiyle, bilinebilir olanla ifade edilebilir olan arasındaki boşluğu kapatmak ve bilimsel yöntemlerle üzerine konuşulması imkânsız görülen alanı kuşatacak şekilde felsefenin sınırlarını genişletmek mümkün olacaktır.

Kıssayı bir model ve felsefede bir usul olarak temellendirmeye yönelik geliştirdiğimiz kuram, Kant ve sonrasında analitik felsefenin ortaya çıkışından kıta felsefesine uzanan düşünsel hattı takip etti. Kuramsal çerçevesinde baş figür olarak Kant’ın yer aldığı bu çalışma, bilinebilir olan ile ifade edilebilirliğin ilişkisini analitik felsefe ile kıta felsefesi arasında köprü kurarak ortaya koydu. Kıssanın bir model olarak temellendirilişi, nesnenin Kant sonrasında dil ve model düzleminde inşa edilmeye başlandığı süreci esas aldı. Bu çerçevede Kant aşmaya çalıştığımız bu eleştiri hattını mümkün kılan ve bununla birlikte sembolik olanının bilişselliği konusunda imkânlarından yararlandığımız bir düşünür konumuna yerleşti.

Kuramımızı Batı fikriyatından hareketle geliştirmemizin sebebi, günümüzün düşünce ve varlık anlayışını belirleyen temel kaynağın Batı felsefesi olmasıdır. Nitekim bugün metafiziğin imkânı ve hakkında konuşulamayacak olanın felsefe faaliyetine anlamlı biçimde nasıl dahil edilebileceği sorusu, Batı fikriyatına yönelik eleştirel bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Kıssayı felsefe faaliyetine dahil etmekle kastımız, onu rasyonalitenin bir aracı kılmak ya da kıssanın tükenmeyen anlamını tüketmek değildir. Bilakis kıssada tüketilemez olanı muhafaza ederek onun nazariyat davetine icabet etmeyi ve düşünme faaliyetini kıssalarla birlikte gerçekleştirmeyi öneriyoruz. Bir noktada ilahiyat ya da felsefe; tecrübe veya akıl şeklinde bir yol

ayrımına ve sınıra geldiğimizi söyleyebiliriz. Bu çalışma, bizi bir sınırın eşiğinde bırakan bu ikilemleri aşmanın ve *logosun* alanını genişletmenin bir yolu olabilir mi, sorusunu yanıtlama çabasının bir ürünüdür. Kıssada anlatılanları mutlak surette tecrübe alanına indirgemedi, model olarak kıssa vesilesiyle aklın faaliyetini genişletmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Aslında her insanın hayatının ve filozofun düşünce serüveninin bir kıssa olduğu düşünüldüğünde çalışmamız, içinde bulunduğumuz kıssaya geri gelme daveti olarak görülebilecektir. İzi takip edilmeye şayan olan kıssanın nazariyat davetine icabet etmenin bizi düşünsel çıkmazdan çıkarabileceğini temenni ediyoruz.

## Kaynakça

- Aristoteles. *Organon: Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952.
- Black, Max. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1962.
- Cantor, Georg. "On an Elementary Question in the Theory of Manifolds". *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*. ed. William Ewald. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Cartwright, Nancy. "Models: Parables v Fables". *Insights* 11 (2008), 19-31.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme: İnsan Kültürü Felsefesine Bir Giriş*. çev. Necla Arat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Coffa, J. Alberto. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. ed. Linda Wessels. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. çev. Willard R. Trask. New Jersey: Princeton University Press, 1960.
- Corbin, Henry. "Önsöz 5". çev. Derya Örs. *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler: İbn Sînâ, Sühreverdî, A. Gazzâlî, Necm-i Râzî*. 115-123. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Crowther, Paul. *The Kantian Aesthetic From Knowledge to the Avant-Garde*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Matematik ve Metafizik: Kitap 1 Sayı ve Nesne*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Çitil, Ahmet Ayhan. "Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege'nin Kavram-Yazısı". *Felsefi Düşün Dergisi* 7 (2016).
- Dauben, Joseph W. "Georg Cantor". *The Princeton Companion to Mathematics*. ed. Timothy Gowers-June Barrow-Green. Oxford: Princeton University Press, 2008.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Einstein, Albert. *Relativity: The Special and General Theory*. çev. Robert W. Lawson. New York: H. Holt and Company, 1920.
- Elgin, Catherine Z. *True Enough*. London: MIT Press, 2017.
- Fine, Arthur-Ryckman, Thomas A. "The Einstein-Podolsky-Rosen Argument in Quantum Theory". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 12 Temmuz 2025. <https://plato.stanford.edu/entries/qt-epr/>
- Frege, Gottlob. "Begriffsschrift". *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic 1879 - 1931*. ed. Jean van Heijenoort. 47-49. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Frigg, Roman. "Fiction and Scientific Representation". *Beyond Mimesis and Convention: Representation in Art and Science*. ed. Roman Frigg-Matthew C. Hunter. 97-138. New York: Springer, 2010.
- Frigg, Roman. "Models and Fiction". *Synthes* 172 (2010), 251-268.
- Giere, Ronald N. *Understanding Scientific Reasoning*. Forth Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1991.
- Glenn, John D. "Kant's Theory of Symbolism". *Tulane Studies in Philosophy* 21 (1972), 13-21.
- Glock, Hans-Johann. "Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation". *International Journal of Philosophical Studies* 2/5 (1997), 285-305.
- Glock, Hans-Johann. "Philosophy, Thought and Language". *Thought and Language*. ed. John Preston. 151-169. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Goldstein, Rebecca. *Gödel'in Tamamlanmamışlık Kuramı*. çev. Sevcan Seçkin. İstanbul: Alfa Yayınları, 2023.
- Gödel, Kurt. *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. çev. B. Meltzer. New York: Dover Publications, 1992.
- Görgün, Tahsin. *İlâhi Sözü'nün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sina'nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

- Halefullah, Muhammed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. çev. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Hesse, Mary. *Models and Analogies in Science*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970.
- Hilbert, David. "On the Infinite". *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*. ed. Jean van Heijenoort. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Hutten, E. H. "The Role of Models in Physics". *British Journal for the Philosophy of Science* 4/16 (1952), 284-301.
- Kabil, Onur. *Bilimsel Modellerin Ontolojisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Paul Guyer-Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*. çev. Paul Guyer-Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Metaphysics*. çev. Karl Ameriks-Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics with Selections from the Critique of Pure Reason*. çev. Gary Hatfield. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Kneller, Jane. "Mere Nature in the Subject': Kant on Symbolic Representation of the Absolute". *Symbol and Intuition: Comparative Studies in Kantian and Romantic Period Aesthetics*. ed. Helmut Hühn-James Vigus. 44-60. New York: Routledge, 2013.
- Knuuttila, Tarja-Boon, Mieke. "How Do Models Give Us Knowledge? The Case of Carnot's Ideal Heat Engine". *European Journal for Philosophy of Science* 1 (2011), 309-334. <https://doi.org/10.1007/s13194-011-0029-3>
- Knuuttila, Tarja-Merz, Martina. "Understanding by Modeling: An Objectual Approach". *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*. ed. Henk W. De Regt vd. 146-168. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Cedit Neşriyat, 2014.
- Kutgi, Hanife. *Bilinemez İfade Aracı Olarak Kıssa*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Moore, A. W. *The Infinite*. London: Routledge, 2018.
- Nagel, Ernest. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, Brace and World Press, 1961.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Penrose, Roger. *Kralın Yeni Aklı: Bilgisayar, Zekâ ve Fizik Yasaları*. çev. Tekin Dereli. İstanbul: Küy Yayınları, 2020.
- Ricoeur, Paul. "Poetry and Possibility". *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. ed. Mario J. Valdés. 448-463. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*. London: Routledge, 1975.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. çev. Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1969.
- Ricoeur, Paul. "Varoluş ve Hermenoytik". çev. Hüsamettin Arslan. *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler I*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.
- Ricoeur, Paul. *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*. çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Swoyer, Chris. "Structural Represation and Surrogative Reasoning". *Synthese* 3 (1991), 449-508.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kissa--kuran>

- Tosun, Necip. *Doğu'nun Hikâye Kuramı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Toulmin, Stephen. *The Philosophy of Science: An Introduction*. London: Hutchinson House, 1953.
- Turğay, Fatma. *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikayelerinde Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Vanhoozer, Kevin J. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Vanhoozer, Kevin J. "Philosophical Antecedents to Ricoeur's Time and Narrative". *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. ed. David Wood. 34-55. London: Routledge, 2003.
- Varlık, Selami. *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Wood, Robert. "The Place of Language: From Kant to Hegel". *The Linguistic Dimension of Kant's Thought: Historical and Critical Essays*. ed. Frank Schalow-Richard Velkley. 29-53. Evanston: Northwestern University Press, 2014.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1936.