

#11

Temmuz
2019

ISSN 2148-371X Online ISSN 2651-5148

temaşa

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



Prof. Dr. Necati Öner Özel Sayısı

**BU SAYIDA: Halil İmamoğlugil • Lokman Çilingir
Ülker Öktem • Murat Serdar • Nil Avcı • Aykut Küçükparmak**

#11
Temmuz
2019

temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



Prof. Dr. Necati Öner
(1927 - 2019)
Saygı ve Rahmetle Anıyoruz

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 11
Temmuz July 2019

İmtiyaz Sahibi | Owner
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Baş Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editörler | Editors
Dr. Öğrt. Üyesi Sedat DOĞAN
Dr. Öğrt. Üyesi Haluk AŞAR

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Thomas Sheehan (StanfordUniversity)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Ü.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniv.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üniv.)
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üniv.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Üniv.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üniv.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üniv.)

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN
Dr. Öğrt. Üyesi Sinan KILIÇ
Dr. Öğrt. Üyesi E. Erman RUTLİ
Dr. Öğrt. Üyesi Haluk AŞAR
Dr. Öğrt. Üyesi Sedat DOĞAN

Yazışma Adresi | Mailing Address
Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü, Melikgazi, Kayseri / Türkiye
Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy
Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

Temaşa hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. Altı ayda bir (Ocak ve Temmuz aylarında) yayımlanır. Philosopher Index ve Dergi Park tarafından, ilk sayısından itibaren listelenmektedir.

Temaşa is an international and peer reviewed journal. Published semiannually (January and July) in Turkish, English, German and French. Temaşa is listed in Philosopher Index and Dergi Park from the first volume.

ISSN: 2148-371X
Online ISSN: 2651-5148
<https://dergipark.org.tr/temasa>.
temasa@gmail.com
www.felsefe.erciyes.edu.tr
Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

Sayfa Düzeni | Designer
Eylem Akçay

Baskı | Publisher
Erciyes Üniversitesi Matbaası
Erciyes University Press

İçindekiler

- 9 ● **Editörden**
- 10 ● **Prof. Dr. Necati Öner'e Göre Klasik Mantıkta Kavram ve Önerme**
Halil İmamoğlugil
- 31 ● **Locke'un Toplum Sözleşmesi Kuramı**
Lokman Çilingir
- 44 ● **Evrensel Etik Mümkün Müdür?**
Ülker Öktem
- 52 ● **Âhirette Zaman**
Murat Serdar
- 74 ● **Kant'ın Estetik Kuramının Gadamerci Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme**
Nil Avcı
- 91 ● **Kant'ta Zaman-Mekânın A Prioriliği Problemi**
Aykut Küçükparmak
- 101 ● **Yazarlara Notlar ve Yazım Kuralları**

Contents

- 9 ● Editorial**
- 10 ● According to Prof. Necati Öner, Concept and Proposition in Classical Logic**
Halil İmamoğlugil
- 31 ● Locke's Theory of Social Contract**
Lokman Çilingir
- 44 ● Is Possible in Terms of Universal Ethics?**
Ölker Öktem
- 52 ● Time in the Hereafter**
Murat Serdar
- 74 ● A Review of Gadamerian Criticism of Kant's Aesthetic Theory**
Nil Avcı
- 91 ● The Problem of A priority of Time and Space in Kant**
Aykut Küçükparmak
- 101 ● Submission Guidelines**

Editörden

Temâşâ'nın XI. sayısı ile birlikte olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızı değerli hocamız Prof. Dr. Necati Öner'e ithaf ediyoruz. Kendisi gerek mantık ve felsefe çalışmaları gerekse yetiştirdiği öğrencilerle felsefe ve düşün hayatımıza ciddi katkılar sağlamıştır. Kendisine rahmet diliyoruz. Hocamızın öğrencilerinden Dr. Halil İmamoğlugil "Necati Öner'e Göre Klasik Mantık'ta Kavram ve Önerme" adlı yazısı ile hocamızın temel çalışma alanı olan mantıkla ilgili bir makale ile ithafa katkıda bulunmuştur. Değerli kelimci Murat Serdar ise kendisiyle giriştiğimiz "ahirette zamanının olup olmadığı" tartışmayı ilmi münazara geleneğinin güzel bir meyvesi olarak "Ahirette Zaman" adlı makaleye dönüştürmüş ve bu alanda bildiğim kadarıyla ilk bilimsel makaleyi kaleme almıştır. Kendisi ahirette farklı da olsa zamanın olduğunu iddia ederken, bendeniz bunun tam tersini savunmaktayım. Belki de bu makaleye karşı (bu konuda hiçte yalnız olmadığımı düşündüğüm) "ahirette zaman yoktur" tezini savunan bir makale ile cevap vermek ilmi gelenek bağlamında oldukça yerinde olur.

Değerli hocam Ülker Öktem Kant ahlak felsefesinin temel ilkelerinden biri olan "evrensellik" ilkesinin ne kadar geçerli bir ilke olduğu tartışmasını kaleme aldığı "Evrensel Bir Etik Mümkün müdür?" makalesiyle dergimizin bu sayısına katkı sağlamıştır. Bir diğer Kant uzmanı değerli felsefeci Lokman Çilingir "Locke'un Toplum Sözleşmesi Kuramı" adlı siyaset felsefesiyle ilgili yazı kaleme almış, liberalizm ve sosyal sözleşme arasındaki ilişkinin mahiyetini tespit etmeye çalışmıştır. Yine aynı üniversitenden Nil Avcı "Kant'ın Estetik Kuramının Gadameri Eleştirisine Dair Bir Değerlendirme" adlı yazıda Gadamer'in felsefi yorum bilgisi kuramını oluştururken Kant'ın estetik kuramıyla kurduğu sorunlu entelektüel ilişkiyi çözümlemek ve Kant'a yönelttiği eleştirileri yeniden değerlendirmeyi amaçladığını belirtmektedir. Zaman felsefesi konusunda yenileyin "Kant'ın Zaman Anlayışı" adlı bir eser kaleme alan genç felsefeci Aykut Küçükparmak ise bir anlamda kitabında dile getirdiği temel tezleri derli toplu olarak makale haline getirmiş ve okuyuculara sunmuştur. Zaman felsefesi ülkemizde yeni yeni ilgi duyulan bir alan olduğu düşünüldüğünde bu tür çalışmaların önemi kendiliğinden açığa çıkmaktadır.

Değerli kariilerden dergimize yazılarıyla katkıda bulunmalarını rica ediyor, bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle sizi *Temâşâ* ile baş başa bırakıyorum.

Prof. Dr. Arslan Topakkaya

Baş Editör

Başvuru: 19.05.19

Kabul: 20.06.19

Atıf: İmamoğlugil, Halil. "Prof. Dr. Necati Öner'e Göre Klasik Mantıkta Kavram ve Önerme". *Temâşâ Felsefe Dergisi* 11(2019): 10-30.

Prof. Dr. Necati Öner'e Göre Klasik Mantıkta Kavram ve Önerme

Halil İmamođlugil¹

ORCID: 0000-0002-3493-9900

Öz

Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019), bütün hayatını felsefe ve mantık araştırmalarına ve bu disiplinlerin öğrenimine adanmış, mantık alanı ile ilgili üzerinde durulması gereken önemli eserler ortaya koymuştur. Doktora ve doçentlik çalışmasını mantık üzerine yapan Öner, mantığın çeşitli meseleleri, yakın dönem Türk mantık tarihi ve mantık felsefesi ile ilgili muhtelif araştırma ve makaleler neşretmiştir. Öner, esasını Aristo mantığının teşkil ettiği, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılmış mantık kitaplarının konuları ele alış ve işleyiş tarzlarını esas almış, öte yandan Klasik Batı mantıkçılarının düşüncelerini de karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır. Öner, kavram ve önerme konusunu ele alırken, hem araştırma kaygısını hem de pedagojik gayeleri ön planda tutmuştur. Konuyu ele alırken teferruatta kaybolmamış, gayet sade bir dille açıklamıştır. Eserlerinde tekrarlar olmakla birlikte, mantık kitaplarında sıkça rastlanmayan hususları da işlemiştir. Cumhuriyet dönemi felsefe ve mantık eğitiminde önemli izleri mevcut olan Öner, bu dönemde, felsefi düşüncenin ve kültürün akademik seviyede gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Anahtar Kavramlar: Necati Öner, Mantık, Kavram, Kavram çeşitleri, Önerme, Önerme Çeşitleri

According to Prof. Necati Öner, Concept and Proposition in Classical Logic

Abstract

Prof. Necati Öner (1927-2019) devoted his life to both the research and education of philosophy and logic. He had important works on the area of logic. His doctorate and associate professorship studies were on logic. Öner has numerous works on the various problems of logic, recent period history of Turkish logic and philosophy of logic. Öner predicated his works on the method of handling and treating subjects of the books that were written as suitable to the tradition of al-Farabi and Avicenna constituting upon the Aristotelian logic. He, moreover, tried to explain the thoughts of Western logicians comparatively. Öner had concerns about research and he had pedagogical aims in his works on logic. He used unsophisticated and plain language while handling the subjects of logic. In his works, there are similarities with the other books on logic; however, he discussed on the rare topics, as well. Öner, who has significant effect on the education of philosophy and logic in the Republic period, contributed greatly on the development of philosophical thought and culture academically.

Keywords: Necati Öner, Logic, Concept, Types of Concepts, Premise, Types of Premises

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

Giriş

Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019), yükseköğrenime başladığı 1948 yılından itibaren bütün hayatını felsefe ve mantık araştırmalarına ve bu disiplinlerin öğrenimine adanmıştır. 20. yüzyılda Türkiye'deki mantık çalışmalarının temel direklerinden birini inşa etmiş, mantık alanı ile ilgili üzerinde durulması ve incelenmesi gereken önemli eserler ortaya koymuştur.

02.01.2019 hayatını kaybeden Necati Öner, memleketimizde son dönemde yetişen en önemli mantıkçılardan biriydi. O, doktora ve doçentlik çalışmasını mantık üzerine yapmıştır. Ayrıca mantığın çeşitli meseleleri, yakın dönem Türk mantık tarihi ve mantık felsefesi ile ilgili muhtelif araştırma ve makaleler neşretmiştir.

Necati Öner'in mantık anlayışının bir bütün olarak ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Ancak daha önce Necati Öner'in *Mantık Bilimine Katkıları* başlıklı Yüksek Lisans çalışması yapılmış ve bu çalışmada, Öner'in; mantık, mantığın kaynağı, zihniyet, kategori, kavram, akıl ilkeleri gibi konular üzerindeki fikirleri dikkate alınarak Türkiye'deki mantık çalışmalarına katkısı araştırılmıştır. Daha önceki iki ayrı çalışmamızın birinde Öner'in Mantığın tarihî seyri hakkındaki görüşlerini ve tespitlerini, diğerinde ise Öner'in akıl yürütme anlayışını ele almıştık. Bu nedenle, bu çalışmalardan farklı olarak, Öner'in *Klasik Mantık ve Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık* adlı eserleri ile birlikte *Felsefe Yolunda Düşünceler* adlı eserinde yer alan mantık alanı ile ilgili makaleler çerçevesinde klasik mantıkta kavram ve önerme ile ilgili görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız.

Öner, Türkiye'de mantık konularını iyi tespit edebilen, iyi bilen, açık ve anlaşılır şekilde ortaya koyabilen kimsedir. Mantık alanında kaleme aldığı eserlerde, hem araştırma kaygısını hem de pedagojik gayeleri ön planda tutmuştur. Mantık konularını ele alırken teferruatta kaybolmamış, konuyu gayet sade bir dille ve rahat bir şekilde okuyucuya sunmuştur. Tekrarlar olmakla birlikte konuyla ilgili kuralları sıralamış, klasik mantık kitaplarında sıkça rastlanmayan hususları da işlemiştir.

İyi bir mantıkçı olması hasebiyle, felsefe problemlerini kavrayış ve ele alış tarzı da tutarlı ve güçlüdür. Cumhuriyet dönemi felsefe ve mantık eğitiminde önemli izleri mevcuttur. Bu dönemde, felsefi düşüncenin ve kültürün akademik seviyede gelişmesine büyük katkıları olmuştur.

19. Asırda yetişmiş tanınmış bir devlet ve bilim adamı olan Ahmet Cevdet (Paşa) (1822-1895)'nin kaleme aldığı *Mi'yâr-ı Sedat* adlı eserini² Öner, geleneksel tarzda yazılmış Türkçe mantık kitaplarının en mükemmelisi olarak kabul eder.³ Kanaatimizce bu eserin muadili/eşdeğeri, Necati Öner'in kendisinin Latin harfleri ile Türkçe olarak yazmış olduğu *Klasik Mantık* (1970) adlı kitabıdır. Bir bakıma sahasında tek olan ve senelerden beri ilgili bütün bölümlerde ders kitabı olarak okutulan bu kitaba atıfta bulunmayan Türkçe olarak yazılmış *Klasik Mantık* kitabına rastlamak nerdeyse mümkün değildir.

² Geniş bilgi için bkz. Necati Öner, "Mantıkçı Baba-Oğul Ahmet Cevdet, Ali Sedat", *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 130-160.

³ Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1967), 47. (Bu eser daha sonra geçtiği yerlerde İlim ve Mantık olarak zikredilecektir); Necati Öner, "Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 138-139.

Öner, esasını Aristo mantığının teşkil ettiği, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılmış mantık kitaplarının konuları ele alış ve işleyiş tarzlarını esas almıştır. Öte yandan, Batı klasik mantıkçılarının düşüncelerini de ele alarak, mantık konularını karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır.

Mantık konularını işlerken çok sayıda eseri incelemekle birlikte, mantık konularını en derli toplu bir şekilde açıklayan Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mi'yâr-ı Sedat* adlı eserini⁴ esas olarak göz önünde bulundurmuş, diğer kitaplarda görülen küçük farkları da yeri gelince göstermiştir.⁵ İslam mantıkçılarının konuyla ilgili açıklamalarını ifade ederken, mütekaddimin (ilk dönem mantıkçıları) ile müteahhirin (son dönem mantıkçıları)⁶ arasındaki benzer ve farklı görüşleri de aktarmıştır.

Mantık terimlerinin, dil kurallarına uygun olarak Türkçeleştirilmesi taraftarı olan Öner, dilin bu yolla kuvvetlenip gelişeceğine, o dili konuşup yazanlarda, sağlam kavram kuruluşunun sağlanacağına ve sonuç olarak düşünme zenginliğine erişileceğine inanmaktadır. Ona göre, Türkçeleştirmede keyfilikten, aşırı davranışlardan uzak durulmalıdır. Türkçeleştirme, bilimsel zihniyet içinde, sabırla yürütülmelidir. Bu nedenle O, eserlerinde, mümkün olduğu ölçüde Türkçe terim kullanmaya çalışmış; her terimin Türkçeleriyle birlikte Arapça ve Fransızca karşılıklarını da yazmıştır.⁷ Henüz karşılığını bulamadığı için kullanmaya mecbur kaldığı yabancı terimlerin yanına parantez içinde Osmanlı Türkçesindeki kullanımını veya Fransızcasını yazmıştır. Bu terimleri kullanım sebebi bunların Türkçelerinin henüz bulunmamış olmasından kaynaklanmaktadır.⁸

1. Necati Öner'e Göre Klasik Mantıkta Kavram

Öner, mantığı temellendirme gayesi ile kavram incelemesi yapar. Ona göre klasik mantık bir kavram mantığıdır ve çatının kurulabilmesi için temelin tespit edilmesi gerekir.⁹

Kavram, bir türdeki bireysel özellikleri ayırıp ortak tarafları almakla elde edilir. Zihin, idrakleri bir kavram içinde değerlendirerek ona anlam kazandırır. İşte bu "anlam kazanma", Öner'e göre bilgi sahibi olmadır. Bu sebeple O, "Bilgi kavramlar yığınıdır." der. Fakat bu gelişigüzel bir kavram yığını değildir. Zihin kavramlar arasında bağlar kurarak hükümlere ulaşır. Hükümler arasında da çeşitli ilişkiler kurarak yaptığı çıkarımlarla kavramları bir düzene koyar. Böylece bilgi, kavramlar yığını olmaktan kurtulup bir düzene girer. Kavramlar, kelimelerle ifade edildiği için bilgi de aktarılma imkânına kavuşur. Düşünme de kavramlarla olduğu için kelimeler düşünceye yol da gösterir.¹⁰

Öner, kavram ve bilgi ilişkisi ile ilgili olarak, "Bir şeyin kavramı o şeyin bilgisidir. İnsan kavramlar arasında bağ kurar; onların daha belirginleşmesini sağlar. Bilgi aktarılması da kavramlar arasında bağ kur-

⁴ Öner, *İlim ve Mantık*, 47; Öner, "Mantık Çalışmaları", 138-139.

⁵ Öner, *İlim ve Mantık*, 35.

⁶ Öner, Sadettin Taftazânî'den önce gelenleri mütekaddimin, sonra gelenleri ise müteahhirin olarak kabul etmektedir. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1991), 81, dp. 95; Necati Öner, "Klasik Mantıkta Modalite", *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 173, dp. 25.

⁷ Öner, *Klasik Mantık*, v11.

⁸ Necati Öner, "Mantık Ders Kitabının Eleştirilerine Cevap", *Görüşler* içinde, haz. Necati Öner (Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2009), 192-193.

⁹ Öner, *İlim ve Mantık*, 18-19.

¹⁰ Necati Öner, *Bilginin Serüveni* (Ankara: Vadi Yayınları, 2005), 11-12.

arak yapılır. Tek terimle kavram aktarması olmaz. Tek terimle ancak muhatabın zihninde, o terimin manası biliniyorsa, var olan tasavvur canlandırılır, yeni bir şey kazandırılmaz. Bilgi aktarması ancak hükümle olur.”¹¹ der. Burada bilgi felsefesinin bir problemine işaret eden Öner şu soruyu sorar: Kavram, “var olan hakkında verilen hükümler yığını”, hüküm de “kavramlar arasında bağ kurmak” olduğuna ve kavramlar da hükümlerden teşekkül ettiğine göre hangisi hangisinden çıkmaktadır?¹²

Her kavram Öner'e göre bir var olana tekabül eder. Dolayısıyla, “Bir şeyin, bir objenin, bir var olanın zihindeki tasavvuru” olarak tarif ettiği kavramı maddî veya manevî var olana delalet eden şekilde ikiye ayırır¹³ ki bu ona özgü bir ayırımdır. Maddî olan zaman ve mekân içinde yer kaplayan, bu sebeple de duyu organları ile algılanabilir. Manevî olan maddî olmayandır. Duyu organları ile algılanamayandır. Kavram var olana delalet eder ve kelime, rakam gibi sembollerle ifade edilir; bunlara da terim denir. Böylece terimler kavramlara, kavramlar var olanlara delâlet eder.¹⁴

Bilinçli her eylem/fiil bilgiye dayanır. Bilgi, var olan hakkında hüküm vermektir. Var olan ise hakkında hüküm verilebilendir.¹⁵ Öner, bununla maddî ve manevî her şeyi anlar. Dolayısıyla var olan, bilgi konusu olabilir.

Var olan Öner'e göre iki türlüdür: Birisi yaratan varlık, diğeri yaratılan varlık. Yaratan varlık yani Allah, tekdir, ezelden beri var olup yok olmayandır. Yaratılan varlık çoktur. Dolayısıyla yaratılan varlıklar demek doğru olur. Bunlar sonradan olmadır ve sonunda da yok olurlar. Var olan kavramının yaratan varlık ve yaratılan varlık şeklinde bu ayırım da Öner'e özgüdür. O, yaratmadan, bir nesneyi örneksiz ve asılsız var kılmayı anlar. Yaratılan varlıklar ya Allah tarafından var kılınmış veya insan tarafından ortaya konulmuşlardır. Allah tarafından yaratılanlar (insan, at, göl gibi) yoktan var kılınmıştır. İnsan tarafından var kılınanlar (bina, makine, alet, edevat gibi) ise vardan var edilmişlerdir.¹⁶

Öner, yaratılan varlık kavramına açıklık getirmek için nelik (mahiyet) ve gerçeklikten bahseder. Bir kavramın zihindeki tasavvuru onun neliği (mahiyeti), buna tekabül eden zihin dışındaki fertler ise onun gerçekliğidir. Her kavram bir var olana tekabül ettiği için, her var olanın neliği vardır ama her var olanın gerçekliği yoktur. İnsan ve ejderha kavramlarının zihindeki tasavvurları onların neliğidir. İnsan kavramının zihin dışındaki fertleri onun gerçekliği iken ejderha kavramına zihin dışında delalet eden bir fert yoktur.¹⁷

Yaratılan varlıkları; asıl varlıklar ve hayali varlık diye ikiye ayırır¹⁸ Öner, bunları; zihin dışında gerçekliği bulunup (asıl) bulunmama (hayali) durumuna göre açıklar. Asıl varlıklar; zihin dışında gerçekliği bulunan bir var olana delâlet eden, yani hem neliği hem gerçekliği olan varlıklardır. Zaman ve mekân içinde yer alırlar.

¹¹ Necati Öner, “Kavram”, *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 93.

¹² Öner, *Bilginin Serüveni*, 10-13. Ayrıca bkz. S. Hayri Bolay, “Necati Öner'in Başlıca Fikirleri”, *Görüşler* içinde, haz. Necati Öner (Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2009), 37.

¹³ Öner, “Kavram”, 91; Öner, *Bilginin Serüveni*, 9, 11.

¹⁴ Öner, “Kavram”, 91; Öner, *Bilginin Serüveni*, 9, 11.

¹⁵ Necati Öner, “İnsanda Öz ve Varoluş”, *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 50; Öner, *Bilginin Serüveni*, 9.

¹⁶ Öner, “Öz ve Varoluş”, 50.

¹⁷ Öner, “Öz ve Varoluş”, 50-51.

¹⁸ Öner, “Öz ve Varoluş”, 51; Öner, “Kavram”, 92; Öner, *Bilginin Serüveni*, 9.

Hayalî varlıklar; zihin dışında gerçekliği bulunmayan bir var olana delâlet eden, yani neliği olup da gerçekliği olmayan varlıklardır. Zaman ve mekân içinde bulunmazlar. İnsan zihninin eseri olup, gerçek var olanlara kıyasla tasarlanıp ortaya konmuş şeylerdir. Mitoloji-masal-roman kahramanları gibi.¹⁹ Öner'e göre her kavram bir var olana tekabül ettiği için, asıl varlıklar gerçek kavramlara, hayali veya sanal varlıklar ise gerçek olmayan kavramlara karşılık gelmektedir.²⁰

Her dilde aynı kavram için farklı kelimeler bulunur. Kullanılan bir kelimenin, zihindeki bir tasavvura delâlet ettiği bilirse, o kelime bir anlam taşır. Bilinmeyen dildeki kelimeler kişiler için anlamsızdır.²¹

Kavram, işaretlerin "delâlet" ettiği manadır. Bir işaretin çeşitli delâletleri vardır. Hangi "delâletin" mantığı ilgilendirdiğini bilmek için "delâletin ne olduğunun ve çeşitlerinin tespit edilmesi gerekir.²² Öner, bu münasebet ile "delâlet" bahsine yer verir. Delâlet açıklamasından sonra kavramların özelliklerine geçer. Bir tür tasavvur olarak "hayal" ile "kavram" arasındaki farka²³ değinir: Hayal daima özeldir, bir objenin, bir var olanın, bir halin tasavvurudur. O hali canlandırmak, göz önüne getirmektir. Hayalde niteliğin rolü büyüktür. Kavram ise geneldir. Kavram temsil ettiği var olanın özelliklerini taşır ve bir var olanın bütün hallerini içine alır. Objenin şu veya bu niteliğini taşımaz. Canlandırılmaz, göz önüne getirilemez. At hayali, rengi, şekli ve duruşu ile belli bir atın onu görür gibi zihinde canlandırılmasıdır. At kavramı ise bütün atları içine alır. Canlandırılmaz, somutlaştırılmaz. Var olanı tanımada, iradi eylemleri yönetmede esas olan kavramdır. Terimler, aracı sembollerdir. Kelimelerle değil, kavramlarla düşünülür. Düşünceler başkalarına kelimelerle aktarılır.²⁴

Öner, diğer mantık kitaplarında rastlanmayan bir ayırım yaparak, var olanın bütününe delâlet eden kavramlara birincisel (insan gibi), var olanın bir haline delâlet eden kavramlara da ikincisel (hürriyet gibi) kavramlar²⁵ der. Öner'e göre birincisel kavramlar Aristo'nun cevher kategorisine tekabül ederken, ikincisel kavramlar yüklem olabilen diğer dokuz kategori içine girer. İkincisel kavramları Öner iki gruba ayırır: Bir kısmı; eğrilik, ağırlık, kırılma vs. gibi bütün var olanların halleridir. Bir kısmı da hürriyet, adalet, fazilet gibi yalnız bilinç sahibi olan var olanlar için bahis konusudur. Ona göre, ikincisel kavramlar birincisel kavramlara göre anlam kazandığı için bunlara görelî kavramlar da denilir.²⁶

Kavramda değişen ve değişmeyen hususları Öner, kavramın açıklığı ve seçikliği ile açıklar: Bir kavramın açıklığı olan içeriği sürekli değişir. Aslında kavram bir var olan hakkında verilen hükümler yığındır. Bu bakımdan kavram, deyim yerindeyse, var olanın kütüğüdür. Bu kütük kapanmayan bir kütüktür. Var olan tanındıkça, ona nüfuz edildikçe, kütüğe kaydedilen hükümler çoğalır. Önceden verilen hükümler değişebilir de. İnsan bilgisinin değişim gelişmesi bu anlamdadır. Var olanın bizdeki kütüğü sürekli değişmektedir.

¹⁹ Öner, "Öz ve Varoluş", 51; Öner, "Kavram", 92; Öner, *Bilginin Serüveni*, 9.

²⁰ Öner, "Öz ve Varoluş", 51; Öner, "Kavram", 92; Öner, *Bilginin Serüveni*, 12.

²¹ Öner, "Kavram", 91.

²² Delâlet için bkz. Öner, *İlim ve Mantık*, 19; Öner, *Klasik Mantık*, 16-17.

²³ Öner, *Klasik Mantık*, 19; Öner, "Kavram", 91, 92; Öner, *Bilginin Serüveni*, 11.

²⁴ Öner, "Kavram", 91.

²⁵ Öner, "Kavram", 92; Öner, *Bilginin Serüveni*, 12.

²⁶ Öner, "Kavram", 92; Öner, *Bilginin Serüveni*, 12.

Sürekli değişmeye rağmen kavramda değişmeyen bir husus da bulunmaktadır. Bu da seçiklidir. Eğer böyle olmasaydı insanlar arasında iletişim mümkün olmazdı.²⁷

Öner, kavramda değişmeyi anlamak için onun iki özelliğine dikkat etmek gerektiğini söyler. Birisi kavramın seçikliği diğeri kavramın açıklığıdır. Kavramın seçikliği bir var olanı diğer var olandan ayıran niteliğidir. Bu nitelik çerçeve olarak o var olanın ifadesidir. İnsanı at'tan, nehir'i dağ'dan ayıran o kavramın seçiklikleridir. Açıklık ise kavramın içeriğidir. Kavramda değişmeyen onun seçikliği, değişen ise açıklığıdır. Bir kavramın seçikliği her zaman herkeste aynıdır. Açıklığı ise hem fertlere hem de zamana göre değişir.²⁸ O, bu konuda şu soruyu sorar: "Kavramın içeriğinin değişmesi var olana mı yoksa onu elde eden insana mı tâbidir?" Eğer var olan hep aynı kalıyorsa kavramın içeriğinin değişmesinde var olanın rolü olmaz. Eğer var olan değişiyorsa ona paralel olarak kavramın da değişmesi tabiidir.²⁹

Öner, ilkçağdan beri felsefenin en eski tartışma konusu olan, var olanın değişip değişmediği tartışmalarına girmeksizin, kavramın içeriğinin değişmesinde insanın rolü üzerinde durur. İnsanın bilme gücü ve bilmeye yönelik tarzı aynı olmadığı için, kavram içeriğinin değişmesinin asıl sebebi, var olanın bilgisini elde eden insanın tabiatında aranmalıdır. Kültür, kişisel eğilim ve menfaatler farklı yaklaşımlarda rol oynar. İnsanın var olanı kavramada bir makinenin kaydettiği türden objektif bir tespit yapması güçtür. İnsan mutlak bilme gücüne sahip değildir. Zira insan var olanın bilgisine bir zaman süreci içerisinde erişir. Mesela bilimlerdeki gelişme böyledir. Her araştırma yeni şeyler ortaya koyar ve zaman içinde var olana biraz daha nüfuz edilir. İnsanların bir konuda aynı kelimeleri ve aynı mantığı kullandıkları halde çok kez anlaşamamaları, kavram içeriklerinin değişkenliğinden ve aynı olmamasından kaynaklanmaktadır.³⁰

Kavramın açıklığının bireylere göre farklı olmasının sebeplerini Öner, zihniyet farklılıklarının temelinde bulunan "alış gücü" ile açıklar ki bu, "bilgi edinirken bilgi edinene düşen pay"dır. Alış gücü doğuştandır, sonradan kazanılmaz. Bireyde potansiyel olarak bulunur. Bu gücün fertte aktif hale gelmesi dereceli olabilir. Bireylerde bir kavramın açıklığının farklı ve değişik olması, kişilerin alış güçlerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır.³¹ İnsan eksik bir varlık olduğu için mutlak bir bilgiye erişemez. Var olana tedricen nüfuz eder. İnsan bilgisi sürekli değişme ve gelişme içerisinde. Bu da kavramların açıklığının değişmesi demektir.³²

Öner'in, diğer mantık kitaplarında rastlanmayan bir açıklaması da aşkın varlık kavramları ile matematiksel kavramlar hakkındadır. Manevî varlıklara (Allah, Melek vs.) delâlet eden aşkın varlık kavramları zaman ve mekân içinde olmadıklarından soyutturlar, zihin dışında gerçeklikleri oldukları için de gerçek kavramlardır. Matematiksel kavramlar (üçgen, kare, küp, silindir vs.) ise maddî varlıkların ilişkilerinin zihinsel formlarını ifade ettikleri için gerçekler, kâğıt üzerinde veya yazı tahtasında somutlaştırılabildikleri için de somut kavramlardır.

²⁷ Öner, "Kavram", 93-94, 97; Öner, *Bilginin Serüveni*, 13.

²⁸ Öner, "Kavram", 94, 97; Öner, *Bilginin Serüveni*, 13.

²⁹ Öner, "Kavram", 94.

³⁰ Öner, "Kavram", 94-95.

³¹ Öner, "Kavram", 95; Öner, *Bilginin Serüveni*, 13-14.

³² Öner, "Kavram", 96; Öner, *Bilginin Serüveni*, 14.

Aşkın varlık kavramları ile diğer kavramlar arasındaki fark Öner'e göre, bunların elde edilme yollarından gelir. Aşkın varlık kavramları dışındakiler, insan zihninin eseridir ve tecrübe ile elde edilir. Aşkın varlık kavramları ise tecrübe dışı varlıklara delalet ettiği için insan zihninin kendi gücü ile elde edilemez. İnsanın tecrübe alanının dışındaki aşkın âlemlerle ilgili bilgisi ancak, aşkın bir varlık tarafından kazandırılabilir. Bu vahiy yoludur, iman konusudur, din alanına girer.³³ İnancın konusu, insanın inancı gereği var olduğunu kabul ettikleridir.

Aşkın âlemlerle ilgili olarak insan zihninin meydana getirdiği kavramların gerçeklikleri yoktur, hayal mahsulüdürler. Bunlar insanın, tecrübe dünyasından elde ettiklerine benzeterek, aşkına açılma arzusu ve ihtiyacını gidermek için yaptığı ve aşkınlık ifade ettiği kavramlardır. Mitolojideki aşkın âlemlerle ilgili kavramlar bu türdendir.³⁴

1.1. Kavram Çeşitleri

Kavramları tek tek ele alınma durumuna ve birbirleri ile ilişkisine göre ikiye ayıran Öner, bunların özelliklerini örneklerle açıklar.

1.1.1. Tek Tek Ele Alınma Durumuna Göre

Bir sınıfın tümüne delâlet eden kavram tümel (genel), bir kısmına delâlet eden kavram tikel, bir ferdine veya tek bir var olana delâlet eden kavram ise tekil (özel) kavramdır.³⁵

Maddî var olanlara (nesnelere) delâlet eden kavramlar somut, manevî var olanlara delâlet eden veya bir oluş tarzını ifade eden kavramlar ise soyut kavramlardır.³⁶

Öner, bir gruba delalet eden kavramları ikiye ayırır. Bunlar ordu, sendika kavramları gibi grupta gerçekleşiyorsa kolektif, asker işçi kavramları gibi fertte gerçekleşiyor ise distribütif kavramlardır.³⁷

Her kavramın bir müspet bir de menfi anlamı vardır ve bu bütün varlığı kapsar. Müspet ve menfi kavram çifti birbirinin çelişigidir. İnsan ve insan olmayanın toplamı bütün varlıklara eşittir.³⁸

1.1.2. Birbiri ile İlişkilerine Göre

Bir kavram başka bir kavrama yüklendiğinde, yüklenen kavram, o şeyin özüne dâhil ise özsel, eğer özüne dâhil değil ise ilintisel olur. Yüklenilenin varlığı yüklenene bağlı ise, yüklenen kavram özsel, yüklenilenin varlığı yüklenene bağlı değil ise yani yüklenen kavram ortadan kaldırılınca yüklenilen ortadan kalk-

³³ Öner, "Kavram", 92-93.

³⁴ Öner, "Kavram", 93.

³⁵ Öner, İlim ve Mantık, 19; Öner, *Klasik Mantık*, 18; Öner, "Kavram", 92; Öner, *Bilginin Serüveni*, 12.

³⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 18; Öner, "Kavram", 92.

³⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 19.

³⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 19-20.

mıyorsa ilintiseldir. “İnsan nâtıktır.” önermesinde ‘nâtık’ kavramı özsel, “insan alaycıdır.” önermesinde ‘alaycı’ kavramı ilintiseldir.³⁹

“Kavramların çeşitli delâletleri” başlığı altında Öner, “nelik-gerçeklik-kimlik” ve “işlem-kaplam” konusuna değinir: Tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertleri dikkate alınırsa nelik (mahiyet), zihin dışındaki fertleri dikkate alınırsa gerçeklik (hakikat) denir. Gerçekliği olan bir kavramın delâlet ettiği gerçekliklerden biri belirtilirse, bu gerçekliğe de kimlik (hüviyet) denir.⁴⁰

Bir kavramın içine aldığı fertlerin delâletine kaplam, o fertlerin ortak nitelik, özellik ve karakterlerinin delâletine ise işlem denir. Ali, Ayşe gibi fertler ‘insan’ kavramının kaplamı, duygululuk, hareketlilik, akıllılık gibi bu fertleri insan kılan vasıflar ise bu kavramın işlemidir. Bu iki nitelik birbirine karşıt olarak değişir, yani işlem çoğalınca kaplam azalır, kaplam çoğalınca işlem azalır. Kavak kavramından ağaç kavramına geçerken kaplam artar işlem azalır, aksi yönde ise kaplam azalır işlem artar.⁴¹

1. 2. Kavramlararası İlişkiler

Öner, iki kavram arasında eşitlik, ayrıklık, tam girişimlik ve eksik girişimlik olmak üzere dört türlü ilişki zikreder. İki kavramdan her biri diğerinin bütün fertlerin karşılıyorsa eşitlik (konuşan-gülen), hiçbir ferdini karşılamıyorsa ayrıklık (insan-at) vardır. İki kavramdan yalnız biri diğerinin bütün fertlerini içine alıyorsa tam girişimlik (hayvan-insan), her biri diğerinin bazı fertlerini içine alıyorsa eksik girişimlik (gözlüklü-öğrenci) vardır.⁴²

1. 3. Kavram Tartışması

Hıristiyan Ortaçağında, geniş tartışmalara konu olan kavramların gerçekliği meselesinde ortaya çıkan adcılık, gerçekçilik ve kavramcılık konusunda Öner, özet sayılabilecek bilgi verir: Adcılığa göre genel fikirler yoktur, işaretler ve adlar vardır. Kavramların gerçekliği olamaz. Gerçekçiliğe göre tümeller temsil ettikleri şeylerden ayrı olarak bir gerçekliğe sahiptirler. Kavramcılığa göre tümeller fertlerde mevcut olmakla beraber, zihinde varlıkları vardır. Tümeller bir soyutlama ile zihnin çalışması sonucunda elde edilmişlerdir.⁴³

1. 4. Beş Tümel

Beş tümel; cins, tür (nevi), ayırım, hassa ve ilinti şeklinde sıralanır. Öner, kolayca anlaşılabilmesi için Porphyrios Ağacı denilen şemanın göz önünde bulundurulmasını belirtir. Aristo'nun ve Porphyrios'un tanımlarını zikrettikten sonra çeşitleri ve dereceleri bakımından açıklar.

İslam mantıkçılarının cins ve tür tanımları Öner'e göre daha açıktır: Cins, gerçeklikleri (hakikat) çeşitli olanlardan, bunlar nedir, diye sorulunca verilen cevaptır. Mesela, “insan, at, kuş... nedir?” diye sorulunca

³⁹ Öner, İlim ve Mantık, 20; Öner, *Klasik Mantık*, 20.

⁴⁰ Bkz. Öner, İlim ve Mantık, 20; Öner, *Klasik Mantık*, 20-21; Öner, “Öz ve Varoluş”, 50-51.

⁴¹ Öner, *Klasik Mantık*, 21-22.

⁴² Öner, İlim ve Mantık, 20; Öner, *Klasik Mantık*, 22.

⁴³ Öner, *Klasik Mantık*, 34-35.

verilecek ‘hayvandır’ cevabı bir cinsin ifadesidir. Tür, gerçeklikleri aynı olan birçok şeye bunlar nedir diye sorulunca verilecek cevaptır. Mesela, “Ali, Ahmet, Fatma vs... nedir?” diye sorulunca verilecek ‘insandır’ cevabı bir türün ifadesidir. Ayırım ise, cins içinde türü gösteren karakter veya karakterler toplamıdır. Öner, ayırımın açıklamasında Port-Royal mantığının daha açık olduğunu söyler: Her türün cinsten bulunmayan bazı şeyleri ihtiva etmesi zorunludur. Cinsten farklı olarak her türün ihtiva ettiği birinci vasıf ayırımdır. Her türün kendisine has ayrımları vardır. Mesela, cevher’in iki türü olan cisim (yayılm) ve ruhta (düşünce), cevherde olmayan bir şey bulunmalıdır. İşte bu ayırımdır. Öner’e göre İslam mantıkçılarının hassa ve ilinti tanımları daha açıktır: Hassa, bir türe ait olan sıfatlar; ilinti, çeşitli türlere ait olan sıfatlardır. Mesela, ‘gülmek’ vasfı insan türüne hastır ve insanın hassasıdır; ‘uyumak’ vasfı ise çeşitli türlere aittir ve insanın ilintisidir.⁴⁴ İslam mantıkçıları tarafından beş tümelden ilk üçü (cins, tür, ayırım) özsel tümeller, diğer ikisi (hassa, ilinti) de ilintisel tümeller şeklinde ayrılmıştır.

1. 5. Kategoriler

Kategori, varlığın yahut bir konuya yüklenen yüklemnin çeşitli sınıflarıdır. Öner’e göre kategorilerin sayısı sınırsız olmakla birlikte felsefede daima belli sayıda kategoriden bahsedilmektedir. Aristocu geleneğe uyarak mantıkçıların çoğu bunları en genel kavramlar diye ele almışlardır.⁴⁵

Aristo’ya göre on kategori’yi Öner, şu şekilde açıklar: Cevher; özü ile kaim olan, varlığın devam ettirmek için başka bir şeyi ihtiyacı olmayan şeydir. Nicelik; kaç, nice sorularının cevabıdır. Nitelik; kendisi ile bir şeyin nasıl olduğu söylenen terimdir. Görelilik; bütün varlığı başka şeylere bağlı olandır. Mekân; nerede sorusuna, vakit ise; ne zaman sorusuna cevap olan kategoridir. Durum; bir şeyin bazı kısımlarının diğer kısımlarına veya kendisi dışında bulunan şeylere göre ilinti olan hali iken, sahip olma; bir şeyin başka bir şeye sahip olması ile ona ilinti olan haldir. Etki; bir tesir edicinin diğer bir şeye tesir ettiğinde, tesir ediciye ilinti olan hal iken, edilgi; bir şeyin başka bir şeyle etkilenmesiyle, ona ilinti olan haldir.⁴⁶

Öner’e göre klasik mantıkçılar kategoriler teorisinde Aristo’yu takip etmişlerdir. On kategori gerek Batı ve gerekse İslam dünyasında yazılan mantık kitaplarında aynen kabul edilmiştir.⁴⁷ Öner, düşünce tarihinde, kategoriler meselesinin Aristo’dan farklı şekilde ele alındığını belirterek Kant’ın kategori anlayışını izah eder. Bunun yanı sıra, Yeniçağda kategoriler teorisi olarak, Renouvier ve Hoffding’in adlarını zikreder.⁴⁸

1. 6. Tanım ve Bölme

1.6.1. Tanım

Aristo’ya göre “özün araştırılmasına” ya da “bir kavramın karakteristik işlemini tayin eden zihin işlemlerine” tanım denir. Öner, klasik mantıkçıların tanımı ikiye ayırdıklarını, öze ve ilintiye ait olan tanımı; Batı

⁴⁴ Öner, İlim ve Mantık, 21-24; Öner, *Klasik Mantık*, 24-28.

⁴⁵ Öner, *Klasik Mantık*, 28.

⁴⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 29-32.

⁴⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 32.

⁴⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 32-33.

mantıkçıların “definition” ve “description”; İslam mantıkçıların ise “had” ve “resm” diye adlandırdıklarını belirtir.⁴⁹

İslam mantıkçıları Beş Tümel'i esas olarak tanımın dört şeklini açıklamışlardır: 1-Bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılan “hadd-ı tam”. 2-Bir şeyin uzak cinsi ile yakın ayırımından yapılan “hadd-ı nakıs”. 3-Bir şeyin yakın cinsi ile hassasından yapılan “resm-i tam”. 4-Bir şeyin ilintileri ile veya uzak cinsi ile ilintisinden yapılan “resm-i nakıs”.⁵⁰

Öner, tanımlanana göre tanım çeşitleri için gerçek tanım ve adsal tanımdan bahseder: Dışta varlığı bilinen bir neliğin (insan) tanımı “hakiki tanım”; dışta varlığı ile ilgilenmeksizin bir isimden anlaşılan anlamı keşif ve izah etmek (Anka kuşu) ise “adsal tanım”dır.⁵¹

Batı mantıkçıları ile İslam mantıkçıları arasında Öner'e göre, tanımlara verdikleri anlamlardan kaynaklanan anlayış farklılığı söz konusudur.⁵² İslam mantıkçıları ayırmada varlık sahasını; Batı mantıkçıları ise tanımı yapanın tanımı yapılan karşısındaki görüş açısını esas almışlardır.

Öner, beş tümele göre yapılan tanımın üç şartından bahseder: 1-Tanım tam olmalıdır. 2-Bir şeyi kendisinden daha müphem bir şeyle tanımlamamalıdır. 3-Tanımda kısır döngü bulunmamalıdır.⁵³

Her şeyi tanımlamanın mümkün olmadığını söyleyen Öner, tanımı yapılamayanları üç grupta toplar: 1-Tecrübenin doğrudan doğruya verileri tanımlanamaz. 2-Üstün cinsler tanımlanamazlar. 3-Fertlerin tam tanımı yapılamaz.⁵⁴

Tanım konusunun tümellere sıkı sıkıya bağlı olduğunu, tümeler iyi bilinmeden tanımın mahiyetinin anlaşılamayacağını belirten Öner'e göre, bir şeyin tarifini yapabilmek için o şeyin cinsini, ayırımını ve ilintisini bilmek gerekir.⁵⁵

1.6.2. Bölme

Tanımın tamamlayıcısı durumunda olan bölmeyi, “bir bütünün bölümlerine ayrılması” olarak tanımlayan Öner, İslam ve Batı mantıkçılarına göre iki türlü bölmenin bulunduğunu söyler. İslam mantıkçılarına göre “bir tümün elemanlarına bölünmesi” ve “tümelin tikellerine bölümü” olmak üzere iki türlü bölme bulunur. Batı mantıkçıları da “farklı parçalardan yapılmış bütün” ve “müşterek bir terim olan bütün” şeklinde aynı ayırımı yapmışlardır. Birincisinde; suyun, oksijenle hidrojene bölünmesinde olduğu gibi, bölünenle bölümleri birbirinden ayrıdır. İkincisinde ise; çizginin, doğru ve eğri çizgi diye ayrılmasında olduğu gibi, bölünenle bölümleri birbirinden ayrı şeyler değildir.⁵⁶

⁴⁹ Öner, *Klasik Mantık*, 36.

⁵⁰ Öner, *İlim ve Mantık*, 25; Öner, *Klasik Mantık*, 36-37.

⁵¹ Öner, *İlim ve Mantık*, 25; Öner, *Klasik Mantık*, 37-38.

⁵² Öner, *Klasik Mantık*, 40-41.

⁵³ Öner, *İlim ve Mantık*, 25-26; Öner, *Klasik Mantık*, 41.

⁵⁴ Öner, *Klasik Mantık*, 42.

⁵⁵ Öner, *İlim ve Mantık*, 26.

⁵⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 43.

Port-Royal mantıkçıları beş tümeli esas alarak bölmenin dört çeşidini açıklamışlardır: 1-Cinsin türlere bölünmesi; 2-Cinsin ayırımlarına bölünmesi; 3-Bir konunun ilintileri ile bölünmesi; 4-Bir ilintinin farklı konulara bölünmesi.⁵⁷

Öner bölmenin iki şartından bahseder: 1-Bölme tam olmalıdır. 2-Bölümlerden biri bölünenin aynı veya ona aykırı olmamalıdır.⁵⁸

2. Necati Öner'e Göre Klasik Mantıkta Önerme

Öner, kavramdan sonra hüküm yapısını tahlil eder. Önermenin tarifi, yapısı ve çeşitlerini ele alır. Sahip olunan bilgiler temelde bir kavram topluluğudur. Var olan, zihinde temsil edildiği kavramla anlam kazanır. Zihin, kavramlar arasında bağ kurarak hükümler verir. Hükümler arasında bağ kurarak çıkarımlar yapar. Böylece bütün iradî eylemlerini (filleri) bir bilgiye göre yönlendirir. Bir şeyi seçmek, bir bilgi ve düşünme sonucu ortaya çıkar.⁵⁹

İradî eyleme yön veren bilginin doğru olması ve amaca uygun bulunması ölçüsünde başarı sağlayacağını söyleyerek doğru kavramını açıklar. Ona göre doğru kelimesi “bilgi doğruluğu” ve “biçimsel doğruluk” olmak üzere iki ayrı şeye delalet etmektedir.

Bilgi doğruluğu içerikle ilgilidir. Bir hüküm ile onun ifade ettiği obje arasındaki uygunluktur ve bir tespit söz konusudur. Diğer bir ifadeyle hükmün delalet ettiği şeye olan uygunluğudur ki bir var olanın ifadesine delalet eder. Gerek tabiat bilimlerinin gerekse insan ve toplum bilimlerinin doğruları bu tür doğrulardır.⁶⁰

Biçimsel doğruluk içerikle ilgili değildir. Şekil bakımından doğruluktur. Akıl yürütmenin şekli ile ilgilidir. Kendisini akıl yürütmede gösterir. Bu doğruluk akıl yürütmede basamağı teşkil eden dayanaklar (önermeler) arasındaki tutarlılıktır. Buna “akıl yürütmenin geçerliliği” de denir. Tutarlılık bir basamaklaşmayı ifade eder ve en az iki basamak arasında söz konusudur. Burada söz konusu olan tutarlılık, akıl ve mantık ilkeleri denen ilkelere uygunluk demektir. Başka bir ifade ile dayanaklar arasındaki bağın akla yatkın (uygun) gelmesidir. Akla uygun gelme, akıl ilkelerine ters düşmemektir.⁶¹

2. 1. Önermenin tanımı

Önerme, iki veya daha fazla terimle yapılmış, doğru veya yanlış olması gereken bir sözdür. Doğru veya yanlış olması için, bir şeyi tasdik veya inkâr etmesi gerekir. Dolayısıyla önerme bir hükümdür. Öner, “Bir sözdür ki onu söyleyene bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır, yani bu sözü gerçeğe uygundur yahut değildir, demek sahih olur.” şeklindeki önerme tanımının hemen bütün kitaplarda yer aldığını belirtir.⁶²

2. 2. Önerme Çeşitleri

İslam mantıkçılarının ve Klasik Batı mantıkçılarının önermeleri çeşitlendirmedeki farklılıklarını Öner şöyle izah eder: İslam mantıkçıları, önermedeki bağ kaldırıldığı zaman, iki tarafın alacağı şekle göre öner-

⁵⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 44.

⁵⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 44.

⁵⁹ Öner, *Bilginin Serüveni*, 14.

⁶⁰ Necati Öner, “Biçimsel Doğruluk”, *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 104.

⁶¹ Öner, “Biçimsel Doğruluk”, 106.

⁶² Öner, *İlim ve Mantık*, 26; Öner, *Klasik Mantık*, 45.

meleri yüklemli ve şartlı diye ikiye ayırmışlardır. Eğer iki tarafta tek kavram kalırsa yüklemli, eğer iki tarafta tek kavram değil de birer cümlecik kalırsa buna da şartlı önermeler demişlerdir. Klasik Batı mantıkçıları ise, önermede bulunan hüküm sayısını esas alarak önermeleri basit ve bileşik diye ikiye ayırmışlardır. Eğer önermede, bir konu ve bir yüklem bulunursa basit, birden fazla konu ve birden fazla yüklem bulunursa buna da bileşik önermeler demişlerdir.

Batı mantıkçılarının basit dedikleri önermeler İslam mantıkçılarının yüklemli önermelerine karşılık gelir. İslam mantıkçılarının şartlı dedikleri önermeler ise, Batı mantıkçılarının bileşik dedikleri önermeler içerisinde yer alır.⁶³

2. 3. Yüklemli Önermenin Yapısı ve Çeşitleri

Önerme bir hüküm olduğu için, bir önermede konu (yüklenen/kendisine hükmedilen), yüklem (yüklenen/kendisi ile hükmedilen) ve bir de bu ikisi arasındaki ilişkiyi sağlayan bağ olmak üzere üç kısım vardır.⁶⁴

Öner, konunun niceliğine göre yüklemli önermenin beş çeşidini zikreder: Konusu tekil olan “şahsi (tekil) önerme”; konusu tümel olup konunun özü kastedilmeyerek yalnız ‘unvan-ı mevzu’ üzerine hüküm verilen “tabii önerme”; konunun fertleri nicelik göstermeksizin hüküm verilen “belirsiz önerme”; konunun fertlerinin bir kısmı belirtilen “tikel önerme”; konunun fertlerinin tümü kastedilen “tümel önerme”. Bu beş önerme çeşidinden tabii önerme bilimlerde kullanılmadığı iddiasıyla terk edilmiş, tekil ve belirsiz önermeler ise tümel ve tekile irca edilmiştir.⁶⁵

2. 4. Önermelerin Niteliği

Yüklemli önermeleri nitelikleri yönünden Öner, ikiye ayırır. İki taraf (konu-yüklem) arasında ilişki vuku bulursa olumlu (Hava açıktır), bulmazsa olumsuz (hava açık değildir) olur. Şartlı önermelerin niteliği ise bitişik ve ayrık şartlı önerme olma durumuna göre değişir. Bitişik şartlılarda iki taraf (mukaddem-tali) birbirine yaklaştırılıp aralarında bitişiklik vuku bulursa olumlu (Yağmur yağarsa sokaklar ıslanır), iki tarafın birleşmesi vuku bulmayıp ayrılırsa olumsuz (Yağmur yağarsa sokaklar kuru kalmaz) olur. Ayrık şartlılarda ise iki taraf (mukaddem-tali) arasında ayrılık vuku bulup, bir arada bulunmazlarsa olumlu (Ya gündüz olur veya güneş batmış bulunur), ayrılık vuku bulmazsa olumsuz (Ya güneş doğar veya rüzgâr eser değildir) olur.⁶⁶

Önermelerin nitelikleri ve nicelikleri dikkate alınınca, İslam mantıkçılarının “mahsurat-ı erbaa” dedikleri dört önerme çeşidi ortaya çıkar: Bunlar; tümel olumlu (A), tümel olumsuz (E), tikel olumlu (I) ve tikel olumsuz (O) önermelerdir.⁶⁷

⁶³ Öner, *Klasik Mantık*, 47.

⁶⁴ Öner, *İlim ve Mantık*, 26; Öner, *Klasik Mantık*, 46.

⁶⁵ Öner, *İlim ve Mantık*, 27-28; Öner, *Klasik Mantık*, 50-51.

⁶⁶ Öner, *İlim ve Mantık*, 28-29; Öner, *Klasik Mantık*, 48-49.

⁶⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 51-52.

2. 5. Yüklemin Niceliği

Klasik mantıkçılar Öner'e göre, önermenin niceliğinden daima önermenin konusunun niceliğini anlamışlar, belirtilmesinde bir fayda olmadığını gerekçe göstererek yüklem niceliğine önem vermemişlerdir. İslam mantıkçıları da yüklem niceliğinin belirtildiği önermeleri "kazaya-i munharife" yani kural dışı önermeler olarak telakki etmişler ve işlem dışı bırakmışlardır.⁶⁸

Öner, İngiliz mantıkçılarından George Bentham'ın öncülüğü ile Hamilton'un yüklem niceliği problemini işleyip geliştirdiğini söyler: "Bütün insanlar ölümlüdür." demek gerçekte, bütün insanlar bazı ölümlüdür demektir. Zira insandan başka ölümlüler de vardır.⁶⁹

Konunun niceliğine göre önermelerin bölünmesi dörde çıkar: Konusu ve yüklemi tümel; konusu tümel yüklemi tikel; konusu tikel yüklem tümel, konusu ve yüklemi tikel.⁷⁰ Önermelerin olumlu ve olumsuzluğu dikkate alınınca "mahsurat-ı erbaa" denen dört önerme çeşidi sekize çıkar: Konu ve yüklem tümel; konu tümel yüklem tikel; konu tikel yüklem tümel; konu ve yüklem tikel; konunun ve yüklem bütünü dışında; konunun bütünü yüklem bir kısmının dışında; konunun bir kısmı yüklem bütünü dışında; konunun bir kısmı yüklem bir kısmının dışında.⁷¹

2. 6. Konunun Varlık Sahasına Göre Önermeler

İslam mantıkçıları önermeleri, konusu olan kavramın fertlerinin dışarıda varlığının bulunmasına ve bulunmamasına, kavramı yalnız zihinde bulunup dışarıda varlığı düşünülmemesine göre, "dış önermeler, gerçek önermeler ve zihinsel önermeler" diye üç kısma, zihinsel önermeleri de "varsayımlı zihinsel önerme" ile birlikte iki kısma ayırmışlardır.⁷² "Dış önermeler", önermenin konusu olan kavramın fertlerinin dışta varlığı olan ve hükmün dışta var olan bu fertler üzerine verildiği önermelerdir (Her ateş sıcaktır). "Gerçek önermeler", konunun fertlerinin dışarıda varlığı olmayıp da var olması farz edilerek hükmedilen önermelerdir (Anka uçucudur). "Zihinsel önerme", konuyu teşkil eden kavramın delalet ettiği şeyler yalnız zihinde mevcut olan yani dışarıda varlıkları düşünülmemeyen önermelerdir (cins özsel bir tùmeldir). "Varsayımlı zihinsel önerme" önermenin konusu olan kavramın delalet ettiği şeyin zihinde bile varlığı mümkün olmayıp varlığı farz edilerek hükmolunan önermelerdir (zıtların birleşmesi imkânsızdır).⁷³

2. 7. Konu ve Yüklemin Müspet ve Menfi Oluşuna Göre Önermeler

İslam mantıkçıları, önermeyi teşkil eden konu ve yüklem müspet ve menfi oluşlarını dikkate alarak yüklemli önermeyi "muassala ve madule" diye iki kısma ayırmışlardır. Önermenin konu ve yüklemi müspet ise "muassala" (insan canlıdır); önermenin konu ve yüklemelerinden biri veya her ikisi menfi ise "madule" (canlı olmayan bilgili olmayandır) olur.⁷⁴

⁶⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 52.

⁶⁹ Öner, *Klasik Mantık*, 52-53.

⁷⁰ Öner, *Klasik Mantık*, 53.

⁷¹ Öner, *Klasik Mantık*, 54-55.

⁷² Öner, *Klasik Mantık*, 54-55.

⁷³ Öner, *Klasik Mantık*, 54-55.

⁷⁴ Öner, *Klasik Mantık*, 55-56.

2. 8. Karmaşık Önermeler

Konu ve yüklemine veya her ikisine birden bazı tamamlayıcı fikirler eklenmesiyle karmaşık bir durum gösteren önermelere Batı mantıkçıları karmaşık önermeler⁷⁵ demişlerdir. Öner'e göre bu tip önermeler bileşik önerme değildir. Karmaşık da olsa tek konu ve tek yüklem söz konusudur ve yüklemli önermeler içerisinde bulunmaktadır (Şımarık ve yaramaz çocuklar, onların bu davranışlarından rahatsız olanlarca sevilmezler/ çocuklar sevilmezler).

2. 9. Nedensellik İlişkisi Bakımından Şartlı Önermeler

Şartlı önermeleri nedensellik ilişkisi bakımından iki kısma ayıran Öner, nedensellik ilişkisi olan bitişik şartlı önermelerin "lüzûmiye" (gerekli); ayırık şartlı önermelerin ise "inâdiye" (gerekli) diye isimlendirildiğini, nedensellik ilişkisi bulunmayan bitişik ve ayırık şartlı önermelerin ise "ittifâkiye" (rastlantılı) diye isimlendirildiğini belirtir.⁷⁶ Şartlı önermelerin bu şekilde ayrılması çıkarımlarda sonucun zorunlu veya mümkün olmasını doğrudan ilgilendirmektedir. Bu ayrıma dikkat edilmediği takdirde şartlı önermelerle yapılan kıyasların geçerliliği ve geçersizliği sorunu ortaya çıkacaktır.

2. 10. Doğru Yanlış Değer Çiftine Göre Ayırık Şartlı Önermeler

Öner, ayırık şartlı önermelerin kendisini meydana getiren mukaddem (ön bileşen) ve talinin (ard bileşen) doğru ve yanlış değer çiftine göre, birbiri ile ilişkileri bakımından "hakikiye" (gerçek, asıl), "mâniâtu'l-cem" (birleşmeye engel) ve "mâniâtu'l-hulû" (ayrışmaya engel) diye üçe ayırdıklarını belirtir ve ayrıntılı bir şekilde açıklar.⁷⁷ Batılı mantıkçılar bunlardan yalnızca "hakikiye" türünü dikkate almışlardır.

Hakikiye; mukaddem ile tali arasında, gerek doğruluk ve gerek yanlışlık bakımından aykırılık ile veya bu aykırılığın olumsuz kılınması ile hükmolunan (sayı ya tek olur veya sayı çift olur) önermelerdir. Bu önermelerin ikisi birden doğru veya ikisi birden yanlış olmaz, taraflardan biri doğru ise diğeri yanlış olur.

Mâniâtu'l-cem; mukaddem ile tali arasında yalnız doğrulukları bakımından aykırılık ile veya bu aykırılığın olumsuz kılınması ile hükmolunan önermelerdir. Olumlu önermelerde, doğruluk bakımından iki tarafın aykırılığı ile hükmolunur. Bu önermelerin ikisi birden doğru olamaz, taraflardan biri doğru ise diğeri yanlış olur. Ancak ikisi birden yanlış olabilir. Olumsuz önermelerde ise, yanlışlık bakımından bu aykırılık olumsuz kılınmıştır. Bu önermelerin ikisi birden doğru olabilir. İkisi birden yanlış olamaz.

Mâniâtu'l-hulû; mukaddem ile tali arasında yalnız yanlışlıkları bakımından aykırılık ile veya bu aykırılığın olumsuz kılınması ile hükmolunan önermelerdir. Olumlu önermelerde, yanlışlık bakımından iki tarafın aykırılığı ile hükmolunur. Bu önermelerin ikisi birden yanlış olamaz, taraflardan biri yanlış ise diğeri doğru olur. Ancak iki birden doğru olabilir. Olumsuz önermelerde ise, yanlışlık bakımından bu aykırılık olumsuz kılınmıştır. Bu önermelerin ikisi birden yanlış olabilir. İkisi birden doğru olamaz.

⁷⁵ Öner, *Klasik Mantık*, 56-57.

⁷⁶ Öner, *İlim ve Mantık*, 29; Öner, *Klasik Mantık*, 58-60.

⁷⁷ Öner, *İlim ve Mantık*, 29-30; Öner, *Klasik Mantık*, 60-68.

2. 11. Şartlı Önermelerin Yapısı, Niceliği ve Niteliği

Şartlı önermelerde tarafların her ikisi şartlı veya biri şartlı diğeri yüklemli olabilir. Bu durumda bitişik şartlı için dokuz, ayrıık şartlı için altı değişik önerme türü söz konusu olur.⁷⁸

Öner, yüklemli önermelerin niceliği söz konusu olduğunda, önermenin konusunun kaplamasının dikkate alındığını; şartlı önermelerin niceliğinin belirtilmesinde ise zaman faktörünün dâhil olup niceliği tayin ettiğini⁷⁹ söyler. Hüküm bütün zamanlar üzerine olursa tümel (Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur), hüküm belli bir zaman üzerine olursa tekil (Yarın yağmur yağmazsa kıra gideriz), hüküm hiçbir zaman kaydına tabi tutulmaz ise belirsiz önerme (Yağmur yağarsa sokaklar ıslanır) olur.⁸⁰

Şartlı önermelerin tarafları olumlu veya olumsuz olabilir. Tarafların olumlu veya olumsuz oluşlarının önermenin bütününe etkisi yoktur. Şartlı önermelerin olumlu veya olumsuz olma durumu, iki tarafın birbirine yaklaştırma veya uzaklaştırılmasına bağlıdır.⁸¹ Olumlu bir şartlı önermenin tarafları olumsuz (Her ne zaman güneş doğmamış ise gündüz mevcut değildir) olabileceği gibi, olumsuz bir önermenin tarafları olumlu olabilir.

2. 12. Bileşik Önermeler

Öner, İslam mantıkçılarında olduğu gibi önermeleri yüklemli ve şartlı diye iki kısma ayırarak inceledikten sonra, bu taksimin dışında kalan ve şartlı önermeleri ihata eden bileşik önermeleri ele alır. Bileşik önermeleri; bileşikliği açıkça belirtilmiş olanlar, bileşikliği gizli olanlar diye iki kısımda inceler.⁸²

Bileşiklikleri açıkça belirtilmiş olanlar, hem şekil hem de anlam bakımından bileşikliği belli olan önermelerdir. Bunlar, birbirine tasdik ve inkâr bağlacı ile bağlanan, birçok konu ve yüklemden yapılan “bağlantılı önermeler” (Ali ve Ahmet çalışkandır); sebep bildiren bir kelime ile birbirine bağlı iki önermeyi ihtiva eden “nedenli önermeler” (Öğrenciler çalışıyorlar çünkü imtihan var); bazı ilişki ve mukayeseyi ihtiva eden “görelî önermeler” dir (Ahmet Ali'nin babası ise Ali de Ahmet'in oğludur); ‘fakat’, ‘mamafileh’ gibi kelimelerle yapılan “ekli önermeler” (Para malı satın alabilir fakat kalbi alamaz).

Bileşikliği gizli olanlar, şekil bakımından bileşikliği belli olmayıp da anlam bakımından bileşik olan önermelerdir. Bunlar, yüklem yalnız bir konuya hasredildiği, ‘ancak’ ve ‘yalnız’ gibi kelimelerle belirtilen “özgümlü önermeler” (Yalnız Ahmet vazifesini yaptı); konunun bir kısmını çıkararak bütün konu üzerine hüküm verilen “çıkarmalı önermeler” (Eflatuncular hariç, bütün eski felsefe öğretileri Allah'ın cisimsiz olduğunu kabul etmezlerdi); bir karşılaştırma ile fikri ifade eden “karşılaştırmalı önermeler” dir (Bütün kayıpların en büyüğü bir dostun kaybidir); bir şeyin önceki hali ile sonraki halini belirten “sınırlandırıcı önermeler” (Kırk altı seneden beri fes, Türkiye’de erkekler için başörtüsü olmaktan kaldırıldı).⁸³

⁷⁸ Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 69-71.

⁷⁹ Öner, *İlim ve Mantık*, 30; Öner, *Klasik Mantık*, 68-69.

⁸⁰ Öner, *İlim ve Mantık*, 30; Öner, *Klasik Mantık*, 68-69.

⁸¹ Öner, *Klasik Mantık*, 71-72.

⁸² Öner, *Klasik Mantık*, 72-75.

⁸³ Öner, *Klasik Mantık*, 72-75.

2. 13. Modal Önermeler

Önermelerin modalitesi konusu Öner'e göre Aristo'dan itibaren mantıkçıları meşgul etmekle birlikte mantık kitaplarında incelenmesine diğer konulardan daha az yer verilmiştir. Hatta eserlerin çoğu bu bahse yer bile ayırmamışlardır.⁸⁴ O, bu konuyu oldukça tafsilatlı bir şekilde incelemiştir.

Öner'in ifadesine göre; hareket noktası Aristo almasına rağmen önermelerin modalite bakımından çeşitlendirilmesinde ve modalite anlayışında, Klasik Batı mantıkçıları ile İslam mantıkçıları anlayışı arasında fark olduğu gibi, İslam mantıkçılarının kendi arasında da farklı iki görüş vardır. Mütekaddimin (ilk dönem mantıkçıları) ve müteahhirin (sonraki dönem mantıkçıları) modaliteyi farklı olarak ele almışlardır.⁸⁵

Modal önermeler şöyle tanımlanır: “Bir önermede bazen konu ile yüklem arasındaki nispet bir kayıtlı kayıtlanır. Önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin modalitesi (ciheti) denir.”⁸⁶ Öner'e göre böyle bir kayıtlama, “çok sayıda modalite” ve “belirli sayıda modalite” olmak üzere ikiye şekilde anlaşılabilir. Konu ile yüklem arasındaki bağ bir değişikliğe tabi tutulduğu için, modal önermede, biri diğeri üzerine verilmiş iki hüküm bulunur. Böylelikle modalite hüküm üzerine verilmiş hüküm diye tanımlanabilir. “Zorunlu olarak ateş sıcaktır.” önermesi, “Ateş sıcaktır” ve “Zorunludur” hükümlerini ihtiva eder.⁸⁷

Aristo, 1-Arı veya basit önerme (Assertorique), 2-Zorunlu önerme (Apodictique) 3-Kontenjan veya mümkün önerme (Problematique) olmak üzere üç önerme türü kabul eder. Aristo'ya göre, zorunlu, “başka türlü olmayan”, kontenjan ise “zorunlu olmayan ve var olmasında imkansızlık olmaksızın varlığı fark edilen”dir.⁸⁸ Öner'in ifadesine göre Aristo'da da modalite bahsi muğlâktır.⁸⁹ Ancak bunu tabii karşılamak gerekir. Zira bu konuyu ilk defa o ele almıştır. Zor olan bir meseleyi bulup ortaya koymaktır. Bir kere mesele ortaya konulduktan sonra, onun üzerine düşünüp işlemek kolay olur.⁹⁰

Klasik Batı mantıkçılarında modal önermeler konusunda ise Öner, şu hususları belirtir: Aristo'nun mantık anlayışını devam ettiren Avrupa mantıkçıları, modal önermeleri karmaşık önermeler arasında zikrederek üzerinde daha fazla durmuşlar ve daha sistemli bir şekilde incelemişlerdir.⁹¹

Ortaçağ Batı mantıkçılarına göre bir önermeyi, “mümkün, kontenjan, imkansız ve zorunlu” olmak dört moddan biri değişikliğe uğratabilir. Modal önerme karmaşık önerme olduğu için, asıl önermeye “dictum”, tali önermeye “modus” derler. “Ateşin sıcak olması zorunludur.” önermesinde “Ateş sıcaktır” asıl önermedir (dictum). “Zorunludur” tali önermedir (modus). Bunların olumlu ve olumsuzluğu dikkate alanınca sekiz, dictum'un da niteliği ele alınınca on altı çeşit ilişki ortaya çıkar.⁹²

⁸⁴ Öner, İlim ve Mantık, 30.

⁸⁵ Öner, *Klasik Mantık*, 75, 81.

⁸⁶ Öner, İlim ve Mantık, 30; Öner, *Klasik Mantık*, 75; Öner, “Klasik Mantıkta Modalite”, 161.

⁸⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 75-76, “Klasik Mantıkta Modalite”, 161-162.

⁸⁸ Öner, İlim ve Mantık, 162-163; Öner, *Klasik Mantık*, 76-77.

⁸⁹ Öner, *Klasik Mantık*, 43.

⁹⁰ Öner, “Klasik Mantıkta Modalite”, 166.

⁹¹ Öner, *Klasik Mantık*, 77-78; Öner, “Klasik Mantıkta Modalite”, 166.

⁹² Öner, *Klasik Mantık*, 78-79; Öner, “Klasik Mantıkta Modalite”, 167.

Öner'in ifadesine göre, Kant'ta modalite zihne ait bir fonksiyondur. Hükümün muhtevası ile ilgisi yoktur. Modalite bakımından hükümler; 1-Tasdik veya inkârda, basit bir imkânı ifade eden hükümler (problematique); 2-Gerçeği ifade eden hükümler (assertorique); 3-Zorunluluğu ifade eden hükümler (apodictique) olmak üzere üçe ayrılır. Kant'ın modalite anlayışı eskilerden farklıdır. Kant'ta her hükümün modalitesi vardır.⁹³

Öner, modal önermeler konusunda, İslam mantıkçıları arasında farklılık olduğunu belirtir. Mütekaddimin (ilk dönem mantıkçıları) ve müteahhirin (son dönem mantıkçıları) modaliteyi farklı şekilde incelemiştir.

a-Mütekaddimin, "imkan, imtina ve vücub (zorunluluk)" olmak üzere üç türlü modalite kabul etmiştir.⁹⁴ Zorunluluk; konunun özünden çıkarsa "vücüb-u zâti" (Allah zorunlu olarak vardır), özünden çıkmamışsa "vücüb-u bil'l-gayr" (insan konuşucudur) olarak isimlendirilir. İmkân; yalnız bir taraftan, yani var olma veya yok olma tarafından zorunluluğu olumsuz kılırsa "imkan-ı âmm" (Her ateş sıcaktır); hem var olma hem de yok olma yönünden zorunluluğu olumsuz kılırsa "imkan-ı has" (insan katiptir) olarak isimlendirilir. İmtina (imkânsızlık); özü dış varlığında yokluğunu gerektirme zorunluluğudur.

Bu terimlerden kastedilen anlamı açıklamak için Öner, eski mantık kitaplarında yer alan şu misali zikreder: Ateşin sıcak olması zorunlu, soğuk olması imkânsız, sönmesi mümkündür.⁹⁵ Ona göre, İslam mantıkçıları modaliteyi İbn Sînâ'nın eserlerine dayanarak açıklamışlardır.⁹⁶

b-Müteahhirin, eskilerin üç modalitesine karşılık, "zorunluluk, devam, fiil ve imkan" diye dört modalite kabul eder. Önermeler ihtiva ettikleri hüküm sayısı daha doğrusu, modalite sayısına göre basit ve bileşik diye ikiye ayrılır. Sekizi basit, yedisi bileşik olmak üzere on beş çeşit modal önermeden⁹⁷ bahsedilir.

Öner, önce basit önermelerin farklılaşmasında esas olan dört modalitenin nasıl çeşitlendiğini, sonra da basit önermelerin çeşitlerini örnekleriyle anlatır.⁹⁸ Basit önermeler devam ve zorunluluk modaliteleri ile kayıtlanarak bileşik önermeler elde edilir. Modal önermelerin çeşitlenmesinde zamanın önemli bir rol oynadığını ifade eden Öner, bileşik önermelerin çeşitlerini örnekleriyle açıklar.⁹⁹

2. 14. Önermeler Arası İlişkiler

Öner, önermelerin incelemesinden sonra bu başlık altında, karşı olma (tekabül) ve döndürme (akis) konularının ne olduğunu gösterir. Bu iki konuyu İslam mantıkçıları, iki önermeyi ele alıp birbirleri ile olan ilişkileri bakımından, "ahkâm-ı kazaya" adı altında önermeler bölümünde, Batı mantıkçıları ise, iki yüklemli önerme arasındaki ilişkinin altında bulunan akıl yürütmeyi esas alarak genellikle "vasıtasız akıl yürütme"

⁹³ Öner, *Klasik Mantık*, 80-81; Öner, "Klasik Mantıkta Modalite", 170-172.

⁹⁴ Öner, *Klasik Mantık*, 81; Öner, "Klasik Mantıkta Modalite", 173.

⁹⁵ Öner, *İlim ve Mantık*, 31; Öner, *Klasik Mantık*, 82-83; Öner, "Klasik Mantıkta Modalite", 173-174.

⁹⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 83-84; Öner, "Klasik Mantıkta Modalite", 174-175.

⁹⁷ Öner, *İlim ve Mantık*, 31; Öner, *Klasik Mantık*, 84, "Klasik Mantıkta Modalite", 175.

⁹⁸ Bkz. Öner, *İlim ve Mantık*, 31-32; Öner, *Klasik Mantık*, 84-87; 176-178.

⁹⁹ Bkz. Öner, *İlim ve Mantık*, 32-33; Öner, *Klasik Mantık*, 87-90; Öner, "Klasik Mantıkta Modalite", 178-181.

başlığı altında akıl yürütme bölümünde incelerler.¹⁰⁰ O, bu konuyu İslam mantıkçılarında olduğu gibi önermeler bölümünde ele alır.

2.14.1. Karşı Olma

Aynı terimlerden yapılmış iki önerme, ya nicelik, ya nitelik ya da hem nicelik hem de nitelik bakımından farklı iseler, bu iki önerme arasında karşı olma (karşıt, alt karşıt, altık, çelişik) vardır.

Konu ve yüklemi aynı olan, nitelik bakımından farklı olan iki tümel önerme karşıttır. Bunlardan biri doğru ise diğeri yanlıştır. Fakat biri yanlıştır ise diğeri doğru veya yanlıştır olabilir.

Konu ve yüklemi aynı olan, nitelik bakımından farklı olan iki tikel önerme alt karşıttır. Bunlardan biri yanlıştır ise diğeri doğrudur. Fakat biri doğru ise diğeri doğru veya yanlıştır olabilir.

Konu ve yüklemi aynı olan, nitelik bakımından aynı, nicelik bakımından farklı iki önerme altıktır. Tümel doğru ise tikeller de doğru olur. Tümel yanlıştır ise tikeller bazen doğru bazen yanlıştır olur. Tikeller doğru ise, tümel doğru veya yanlıştır olabilir. Tikeller yanlıştır ise, tümel de yanlıştır.

Konu ve yüklemi aynı olan, nitelik ve nicelik bakımından farklı iki önerme çelişiktir. Bu önermelerden biri doğru ise, zorunlu olarak diğeri yanlıştır.¹⁰¹

2.14.2. Döndürme

Döndürme, önermenin niteliğini bozmadan, yüklemine konu, konusunu yüklem yapmaktır. İslam mantıkçılarına göre düz döndürme ve ters döndürme diye iki türlü döndürme vardır.¹⁰² Öner, bu iki döndürme çeşidini tanıtır ve bunlarda döndürmenin nasıl yapılacağını anlatır.

Düz döndürme, bir önermenin olumlu ve olumsuzluğuna, doğru ve yanlışlığına dokunmadan, yüklemine konu, konusu yüklem yapmaktır. Düz döndürmede; tümel olumlunun niceliği değişir tikel olumlu olur, tikel olumsuzun ise düz döndürmesi olmaz. Tikel olumlu ve tümel olumsuzun düz döndürmeleri ise kendileriyle aynı olur.¹⁰³

Öner, düz döndürmenin Batı mantıkçılarına göre iki mantık aksiyomuna dayandığını söyler: 1-Olumlu önermelerde yüklem, kaplamının bir kısmı ile alınmıştır. "Her insan ölümlüdür." önermesi, insanın bazı ölümlülerden olduğuna işaret eder. 2-Olumsuz önermelerde yüklem bütün kaplamı ile alınmış, konu yüklem kaplamının dışında bırakılmıştır. "İnsan bir sürüngen değildir." önermesi, insanı sürüngenler sınıfının dışında bırakır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Öner, *Klasik Mantık*, 90-91.

¹⁰¹ Öner, *Klasik Mantık*, 91-94.

¹⁰² Öner, *Klasik Mantık*, 95.

¹⁰³ Öner, *İlim ve Mantık*, 34; Öner, *Klasik Mantık*, 95-96.

¹⁰⁴ Öner, *Klasik Mantık*, 96.

Hamilton, yüklem niceliğini ele alış tarzı ile klasik mantıktaki bu iki aksiyoma karşı çıkmıştır. Hamilton'dan sonra gelenlerin ona karşı çıkararak klasik mantık yolunu takip ettiklerini belirten Öner, Hamilton'a yapılan itirazları özetler.¹⁰⁵

Ters döndürme, bir önermenin olumlu veya olumsuzluğuna, doğru ve yanlışlığına dokunmadan konusunun çelişğini yüklem; yüklem çelişğini konu yapmaktır. Ters döndürmede olumlular düz döndürmedeki olumsuzlar, olumsuzlar ise düz döndürmedeki olumlular gibidir. Ters döndürmede; tümel olumsuzun niceliği değişir tikel olumsuz olur, tikel olumlunun ise düz döndürmesi olmaz. Tikel olumsuz ve tümel olumlu düz döndürmeleri ise kendileriyle aynı olur.¹⁰⁶

Önermelerin döndürülmesi hususunda buraya kadar ele alınanlar yüklemli önermelerle ilgilidir. Öner, İslam mantıkçılarının şartlı önermelerin döndürülebileceğini düşündüklerini belirtir. Ancak bunlardan yalnız bitişik şartlı önermelerin döndürmesi yapılır. Rastlantılı olan bitişik şartlı ile ayırık şartlı önermelerin döndürülmesine itibar edilmez.¹⁰⁷

İslam mantıkçılarının modaliteli önermelerin döndürülmesi üzerinde de durduklarını söyleyen Öner, olumlu ve olumsuzluklarına göre döndürmeleri değişen çok tanınmış on üç modal önermenin döndürmesinden bahsedildiğini belirtir.¹⁰⁸

Sonuç

Bütün hayatını felsefe ve mantık araştırmalarına ve bu disiplinlerin öğrenimine adanmış Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019), mantık alanı ile ilgili üzerinde durulması ve incelenmesi gereken **önemli** eserler ortaya koymuştur.

Necati Öner, mantık alanında kaleme aldığı eserlerde hem araştırma kaygısını hem de pedagojik gayeleri ön planda tutmuş, mantık konularını ele alırken teferruatta kaybolmamış, konuyu gayet sade bir dille izah etmiştir. Tekrarlar olmakla birlikte konuyla ilgili kuralları sıralamış, klasik mantık kitaplarında sıkça rastlanmayan hususları da işlemiştir.

Cumhuriyet dönemi felsefe ve mantık eğitiminde önemli izleri mevcut olan Öner, bu dönemde, felsefi düşüncenin ve kültürün akademik seviyede gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Geleneksel tarzda yazılmış Türkçe mantık kitaplarının en mükemmeli olarak kabul ettiği Ahmet Cevdet (Paşa)'nın *Mi'yâr-ı Sedat* adlı eserinin eşdeğeri, Necati Öner'in kendisinin Latin harfleri ile Türkçe olarak yazmış olduğu *Klasik Mantık* (1970) adlı kitabıdır. İlgili bütün bölümlerde ders kitabı olarak okutulan bu kitaba atıfta bulunmayan Türkçe olarak yazılmış Klasik Mantık kitabına rastlamak nerdeyse mümkün değildir.

Necati Öner, esasını Aristo mantığının teşkil ettiği, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılmış mantık kitaplarının konuları ele alış ve işleyiş tarzlarını esas almış, öncelikle, Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mi'yâr-ı*

¹⁰⁵ Öner, *Klasik Mantık*, 97-99.

¹⁰⁶ Öner, *İlim ve Mantık*, 34; Öner, *Klasik Mantık*, 99-100.

¹⁰⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 100.

¹⁰⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 101-103.

Sedat adlı eserini göz önünde bulundurmuş, diğer kitaplarda görülen küçük farkları da yeri gelince göstermiştir. İslam mantıkçılarının konuyla ilgili açıklamalarını ifade ederken, mütekaddimin (ilk dönem) ile müteahhirin (sonraki dönem) mantıkçıları arasındaki benzer ve farklı görüşleri de aktarmıştır. Öte yandan, Batı klasik mantıkçılarının düşüncelerini de ele alarak, mantık konularını karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır.

Öner, önermeler konusunu incelemeyi önce, mantığı temellendirme gayesi ile kavram incelemesi yapar. Kavramın tanımı ve çeşitleri, delâlet, beş tümel ve kategori konularını inceler. Öner'e göre klasik mantık bir kavram mantığıdır ve çatının kurulabilmesi için temelin tespit edilmesi gerekir.

Öner, kavramdan sonra hüküm yapısını tahlil eder. Önermenin tanımı ve çeşitleri, önermeler arası ilişkiler ve döndürme konularını araştırır. Sahip olunan bilgiler temelde bir kavram topluluğudur. Var olan, zihinde temsil edildiği kavramla anlam kazanır. Zihin, kavramlar arasında bağ kurarak hükümler verir. Hükümler arasında bağ kurarak çıkarımlar yapar.

Mantık terimlerinin, dil kurallarına uygun olarak Türkçeleştirilmesi taraftarı olan Necati Öner, mümkün olduğu ölçüde Türkçe terim kullanmağa çalışmış, bununla birlikte Türkçeleştirmede keyfilikten, aşırı davranışlardan uzak durmuştur.

Öner'e göre klasik mantık bir kavram mantığıdır. Bu nedenle temelinin iyi tespit edilmesi gerekir. O, kavram “var olan hakkında verilen hükümler yığını”, hüküm de “kavramlar arasında bağ kurmak” olduğuna göre hangisi hangisinden çıkmaktadır? sorusunu sorar ve bilgi felsefesinin bir problemine işaret eder.

Kavramın “maddî veya manevî var olana delalet eden kavram” şeklindeki ayırımı ile var olan kavramının “yaratılan ve yaratılan varlık” şeklindeki ayırımı Öner'e özgüdür.

Öner; var olanın bütününe delâlet eden kavramlara birincisel, var olanın bir haline delâlet eden kavramlara da ikincisel kavramlar diyerek diğer mantık kitaplarında rastlanmayan bir ayırım yapar ve şu soruyu sorar: “Kavramın içeriğinin değişmesi var olana mı yoksa onu elde eden insana mı tâbidir?” Eğer var olan hep aynı kalıyorsa kavramın içeriğinin değişmesinde var olanın rolü olmaz. Eğer var olan değişiyorsa ona paralel olarak kavramın da değişmesi tabiidir.

Öner'e göre insanın bilme gücü ve bilmeye yöneliş tarzı aynı olmadığı için kavramın içeriğinin değişmesinin asıl sebebi, var olanın bilgisini elde eden insanın tabiatında aranmalıdır. O, kavramın açıklığının bireylere göre farklı olmasının sebeplerini zihniyet farklılıklarının temelinde bulunan “alış gücü” ile açıklar ki bu, “bilgi edinirken bilgi edinene düşen pay”dır. Ona göre insan eksik bir varlık olduğu için mutlak bir bilgiye erişemez. Var olana tedricen nüfuz eder. İnsan bilgisi sürekli değişir ve gelişir. Bu da kavramların açıklığının değişmesine sebep olur.

Öner'in, aşkın varlık kavramları ile matematiksel kavramlar hakkındaki açıklamasına da diğer mantık kitaplarında rastlanmaz. Zaman ve mekân içinde olmayan ve zihin dışında gerçeklikleri olan aşkın varlık kavramları soyut ve gerçektir. Maddî varlıkların ilişkilerinin zihinsel formlarını ifade eden ve kâğıt üzerinde veya yazı tahtasında somutlaştırılabilen matematiksel kavramlar ise için gerçek ve somuttur. Aşkın varlık

kavramları insan zihninin kendi gücü ile elde edilemez. İnsanın bu âlemle ilgili bilgisi ancak, aşkın bir varlık tarafından vahiyle kazandırılabilir. Bu ise iman konusu olur ve din alanına girer.

Öner, bütün iradî eylemlerin/fillerin bir bilgiye göre yönlendirildiğini, bir şeyi seçmenin, bir bilgi ve düşünme sonucu ortaya çıktığını, iradi eyleme yön veren bilginin ise doğru olması ve amaca uygun bulunması ölçüsünde başarı sağlayacağını söyler.

Mantık kitaplarında incelenmesine diğer konulardan daha az yer verilen “önergelerin modalitesi” konusunu Öner oldukça tafsilatlı bir şekilde inceler. Karşı olma (tekabül) ve döndürme (akıs) konularını ise İslam mantıkçılarında olduğu gibi önergeler bölümünde ele alır.

Kaynakça

- Bolay, S. Hayri. “Necati Öner’in Başlıca Fikirleri”. *Görüşler* içinde, haz. Necati Öner, 12-74. Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2009.
- Öner, Necati. *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1967.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1991.
- Öner, Necati. “Biçimsel Doğruluk”. *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner, 103-110. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Öner, Necati. “İnsanda Öz ve Varoluş”. *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner, 50-65. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Öner, Necati. “Kavram”. *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner, 91-96. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Öner, Necati. “Klasik Mantıkta Modalite”. *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner, 161-182. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Öner, Necati. “Mantıkçı Baba-Oğul Ahmet Cevdet, Ali Sedat”. *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner, 130-160. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Öner, Necati. “Mantık Ders Kitabının Eleştirilerine Cevap”. *Görüşler* içinde, haz. Necati Öner, 187-194. Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2009.
- Öner, Necati. “Türkiye’de Mantık Çalışmaları”. *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, haz. Necati Öner, 118-129. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Öner, Necati. *Bilginin Serüveni*. Ankara: Vadi Yayınları, 2005.

Başvuru: 12.05.2019

Kabul: 20.06.2019

Atıf: Çilingir, Lokman. "Locke'un Toplum Sözleşmesi Kuramı". *Temâşâ Felsefe Dergisi* 11(2019): 31-43.

Locke'un Toplum Sözleşmesi Kuramı

Lokman Çilingir¹

ORCID: 0000-0003-0121-9744

Öz

Antikçağ'ın özgür vatandaşlık idealine dayalı siyaset anlayışının yerini Ortaçağ'da Tanrı iradesine dayalı teolojik siyaset anlayışı alır. Yeniçağ'a gelindiğinde Rönesans ve Reform hareketlerinin doğurduğu yeni insan ve toplum anlayışı teolojik bir meşruiyeti savunulur olmaktan çıkarılır. Ancak Yeniçağ siyaset düşüncesi Antik idealleri takip ederek, eşit sorumluluk sahibi vatandaşların özgürleşmesi istikametinde geliştireceğine, daha çok tek bir yöneticinin mutlak hâkimiyeti etrafında biçimlenir. Siyasi ahlak da buna uygun şekilde egemen bir Prens'in (Hükümdarın) eylem tarzı üzerinden üretilmeye çalışılır. İlahi iradenin temsilcisinin dini otoritesi böylece, insanın kendi varlığını ve refahını koruma maksatlı tesis edilen güç siyasetine dayalı üstün otoriteyle yer değiştirir. Yeniçağ'da siyasi bir topluluğun oluşumunu mümkün kılan "toplum sözleşmesi" düşüncesi, "doğa durumu" kavramından hareketle tesis edilir. Ancak, Machiavelli ve Hobbes'ta doğa durumu materyalist ve "bilimsel" bir insan anlayışı üzerine bina edilirken, Locke'da insan doğasının yaratılış mitine uygun teolojik bir temellendirmesi öne çıkar. Öte yandan, aciliyetleri ulusal birlik ve toplumsal barış olan Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürlerin mutlak monarşiden yana tavır almaları demokratik bir toplum idealinin ötelenmesine yol açar. İşte liberal aydınlanmacı Locke bu hayalin peşinden koşar. O, bir yandan meşruiyeti Tanrı iradesine bağlayan geleneksel düşünceye, bir yandan da ahlaki değerlerinden yalıtılmış bireyi mutlak bir egemene tabi kılan Yeniçağ'ın siyasi etik anlayışına karşı, özgürlük ve eşitlik temelinde demokratik bir toplumun kavramsal çerçevesini belirlemeye çalışır. Lakin Locke'un mülkiyet ve özgürlüğü yücelten ve bireylerin karşılıklı çıkarlarını gerçekleştirmeyi amaç edinen sözleşme ahlakının ne denli başarılı olduğu tartışma konusudur. Locke'un siyaset felsefesini toplum sözleşmesi kuramı temelinde değerlendirmek ve onu diğer sözleşmecilerden farklı kılan noktaları aydınlatmak bu yazının öncelikli amacıdır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Siyasi Etik, Sözleşme Kuramı, Liberalizm, Toplum

Locke's Theory of Social Contract

Abstract

The political view of the Antiquity which is based on the ideal of free citizenship is replaced in Middle Ages by theological political view based on God's will. In the Modern Age, the new understandings of humanity and society led by Renaissance and Reform movements undermine the defensibility of the theological legacy. Yet, modern thought is formed by the conception of the absolute hegemony of the monarch instead of by turning back to the ideals of Antiquity and developing towards the emancipation of the equal citizens. Accordingly, political morality is constructed with reference to the form of the sovereign Prince's act (Monarch). Consequently, religious authority of the divine representative is replaced by the superior authority which is grounded on the power politics established to guarantee the existence and commonwealth of the human beings. In the Modern Age the thought of "social contract" makes the constitution of society possible and it is established on the concept of "state of nature." However, in Machiavelli and Hobbes the concept of the state of nature is built on the materialistic and "scientific" conception of human being while in Locke the theological grounding of the human being is found, in parallelism with the myth of creation. Moreover, for thinkers like Machiavelli and Hobbes national unity and social peace have priority in politics; therefore, they defend absolute monarch and downplay the democratic ideal. Thus, liberal Locke advocating Enlightenment pursues this dream. On the one hand, he tries to draw the conceptual framework of a democratic society grounded on freedom and equality against the traditional thought which ties the legacy on God's will. On the other hand, he is against the political morality of the Modern time which isolates the individual from his ethical values and subjects him/her to the absolute sovereignty of the monarch. However, Locke's idea of political morality based on social contract itself, which sublimates freedom and property and aims at the realization of the mutual interests of individuals, is not devoid of problems. On this background, the primary aim of this paper is to discuss Locke's theory of social contract and to reveal the points that distinguish him from other social contract theorists.

Keywords: Politics, Political Ethics, Social Contract Theory, Liberalism, Society

¹ Prof. Dr., Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, Samsun. lokman.cilingir@omu.edu.tr

Giriş

Antik düşüncede “iktidar” olgusu öncelikle insanın doğasına dair bir kabul üzerinden tecrübe edilir. Buna göre insan (ruhu), doğası itibariyle hem iştiha ve iradeye (öfke ve tutkuya) hem de akla sahiptir. Erekselci (*teleolojik*) bir varlık anlayışının eşlik ettiği bu bölümlenmeye göre, her ruhsal bölüm kendi etkinliğini gerçekleştirme peşindedir. Ancak ruhun ilk iki bölümü bitkiler ve hayvanlarla ortak olduğumuz yönümüz olduğundan insanı farklı kılan akılsal yani insani yönüdür. Dolayısıyla insan ancak öteki ruhsal bölümleri aklına tabi kılar, onlara hükmederse insan olmaklığının hakkını vermiş, kendini gerçekleştirmiş olur. Yine kadim anlayışa göre insan, kozmik düzeni önce kendi ruhunda sonra da toplumda tesis etmekle yükümlüdür. Ruhun bölümlenmesine karşılık olarak toplumda da yönetici (ruhun akılsal yönüne karşılık gelen), bekçi (irade ve öfkeye karşılık gelen) ve işçi (arzu ve itkilere karşılık gelen) sınıflar yer alır. Her insan, Platon’un *Devlet*’te aktardığı masalda anlatıldığı gibi², kendi mayasına uygun (altın, gümüş ya da bakır) sınıfta yer almalıdır ki toplumda işler erdem kurallarına göre yürüyebilsin. Öte yandan Platon’a göre insan doğası gereği kendi kendine yeterli değildir, bu yüzden başkalarına muhtaçtır. Toplumun oluşmasını sağlayan sebep de budur. İnsan toplumsal bir varlık olsa da, onu kendi başına bırakmaya gelmez. Zira o eline fırsat geçtiğinde kötüye yönelebilir (*Devlet*’te geçen Lidya kralının çobanı “Gyges’in yüzüğü”³ hikâyesi). Bu yüzden Platon’a göre devletin (*Polis*) görevlerinin başında, adaletsizlikleri önlemek ve toplumsal iyiyi var etmek için insanları İyi idesi doğrultusunda esaslı bir şekilde eğitmek gelir.

Erekselci anlayışı sisteminin merkezine yerleştiren Aristoteles için, her varlık içinde barındırdığı ereksel nedenini gerçekleştirmeye çalışır. İyi ilkesi ancak bitki ve hayvanlardan farklı bir doğaya sahip olan insanda ve insan topluluklarında ortaya çıkabilir. İnsan herhangi bir canlı (hayvan) topluluğunun olmadığı anlamda toplumsal bir varlıktır (*zoon politikon*). İnsanları yaratılış amacı olan en yüksek mutluluğa (*eudaimonia*) da en yetkin siyasi topluluk olan şehir devletçisi (*Polis*) eristirebilir.⁴

İslam düşünürleri insanın doğuştan hem iyi hem de kötü bir doğaya (insani ve hayvani *nefs*) sahip olduğunu, çevre şartlarının ve eğitimin bu yönlerden hangisinin gelişeceğine karar kılmada etkili olacağını söylerler. Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin ana kabulleri benzer olsa da Hıristiyanlığın tesiriyle, Ortaçağ’da insan doğasının “ilk günah” sebebiyle kirlendiği anlayışı insana bakışta belirleyici olur. Bu şekilde Augustinus ve Aquinalı Thomas insanın beden ve ruhtan oluştuğunu, ruhun, ilk günahın da tesiri ile kötüye meylettğini ancak iyi bir eğitim ve disiplinle; ve elbette ilahi inayetle iyiye yönelebileceğini kabul ederler.

Rönesans düşüncesi, XV. ve XVI. yüzyılda, Avrupa’da ağırlıklı olarak edebiyat ve güzel sanatlar alanında başlayan Machiavelli ve Hobbes ile birlikte insan ve toplum anlayışında devam eden derin kırılmalara yol açar. Değişen tarihsel-sosyal şartlar ve doğa bilimlerindeki gelişmelerle birlikte, Ortaçağ boyunca hayatın her sahasına sirayet eden dinin ve spekülâtif değerlendirmelerin yerini insan temelli ve tecrübeye dayalı yaklaşımlar alır. Bilhassa Ortaçağ’da ekonomik ve ticari ilişkilerin beslediği yeni kent soylu sınıfın doğurduğu çatışmalı ortam, kurulan yeni siyasi ve toplumsal ilişkiler, feodal ilişkilere dayalı sınıfsal yapının yeniden şekillenmesine yol açmıştır.

² Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 415a.

³ Platon, *Devlet*, 359b-360b.

⁴ Aristoteles, *Nihomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1095a15-1097b.

Meşruiyetin kaynağı İlkçağ siyaset düşüncesinde rasyonel insanın bilgi ve becerileri iken Ortaçağ'da Tanrı iradesi olur. Tanrı iradesine dayandırılan meşruiyet farklı kavramsallaştırmalar ve siyasal rejimler altında kendine yer bulur. İslamiyet'te hilafet düşüncesi bu bağlamda siyasetin merkezine otururken Batı Hıristiyan düşüncesinde Hz. Adem'den beri geldiğine inanılan bir ilahi meşruiyet zinciri Katolikliğin de tesiriyle güçlenir. Machiavelli'nin çıkışı güçlü bir deprem yapsa da o daha çok siyasetin ahlakiliği boyutunda etkili olur. Siyasi meşruiyeti tümünden alt üst edecek gelişme, Hobbes'un *insan doğası* temelli *sözleşme kuramı*dır. Ne var ki meşruiyetin kaynağını ilahi olandan alıp insan doğasına bağlamak iktidar sorununu çözmüş olmaz. Başta insan doğasına dayandırılan bu meşruiyetin kullanımı ve hükümetin yapısı, bireyin toplum/devlet ile ilişkileri olmak üzere pek çok sorun acil çözüm beklemekteydi. İşte Locke böylesi bir arka planda ve zamanının İngiltere ve Avrupa'sının içinde bulunduğu tarihi sosyal koşullarda kendi liberal sözleşme kuramını ortaya koyar.

Siyasi liberalizmin kurucusu olarak kabul edilen John Locke'un (1632-1704) çocukluğu İngiltere'de iç savaşın patlak verdiği yıllara rast gelir. Tıp öğrenciliği ve felsefe hocalığı yapan Locke'un siyasi konulara olan ilgisi Lord Shaftesbury'nin sekreteri olmasıyla birlikte yoğunlaşarak artar. Kapitalizm geçişin tarihsel olarak diğer ülkelere göre erken olduğu ve buna bağlı olarak hukukun üstünlüğü ilkesinin, 1688 yılında gerçekleşen ve meşruti monarşiye geçişi sağlayan "Şanlı Devrim" ile işlerlik kazandığı İngiltere'de Locke, meşruiyetin, mülkiyetin, özgürlük ve eşitliğin yanında yer alır. Siyasete ilişkin ilk eseri olan *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*'de⁵ Locke, Sir Robert Filmer tarafından savunulan, kralların mutlak yönetme hakkına sahip olduklarına dair anlayışa karşı çıkar. Ancak Locke, barışı temin etmek amacıyla da olsa sınırsız güç kullanmaya ve iktidarın mutlak egemene devredilmesini öngören Hobbesçu sözleşme kuramlarına karşı da mesafeli durur. Locke'u asıl ünlü yapan, kendi *sözleşme kuramını* ortaya koyduğu *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*⁶ adlı eseridir. Locke, siyasi kaygılardan ötürü bu eserin kendine ait olduğunu ömrünün sonuna değin reddeder. Ortaçağ'ın teleolojik ve metafizik anlayışına karşı gelerek; bireye, akla ve bilime önem vermesi Locke'u kendinden sonra başlayan Aydınlanma çağının düşünürü yaptığı gibi, onu Amerikan bağımsızlık mücadelelerinin ve Fransa'da mutlak meşruiyete karşı eşitlik ve özgürlük talepleriyle başlatılan ayaklanmanın da fikir babası yapar.

1. İnsan Doğası

Locke, geleneksel idealist yaklaşımdan farklı bir insan anlayışı sergiler. Ona göre insan doğuştan idelerin bilgisiyle dünyaya gelmez; insan işlenmemiş levha gibi boş bir zihne sahiptir; edindiği tüm bilgileri sonradan gözlem ve tecrübeleri sayesinde ve tümevarımsal bir yöntemle kazanır. Tanrının varlığını bile ancak tecrübenin verilerinden hareketle bilebiliriz. Mutlak değişmez bir bilgi söz konusu olamaz; insan bilgi, bilim ve akıl sayesinde fizik dünyanın ve buradan da pratik dünyanın kavrayışına erişebilir. İnsanın menşeinin ne olduğu konusunda Locke, geleneksel dini inançların bildirdiklerine bağlı kalır. Buna göre insan, sonsuz bilgi ve güç sahibi Tanrı tarafından yaratılmıştır:

⁵ John Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*. Ba y Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Keşfi ve Yıkılışı [*Birinci İnceleme*], çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Kırilangıç Yayınevi, 2007).

⁶ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. *Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme* [*İkinci İnceleme*], çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Eksi Kitaplar, 2018).

“Âdem, Vücudu ve Akıllı tam bir Güce ve Muhakemeye sahip mükemmel bir İnsan olarak yaratılmıştı ve bundan dolayı da kendi varlığının ilk anından beri Varlığını Sürdürme ve Korumayı sağlama ve Tanrı'nın içine ektiği Akıl Yasasının emirlerine göre Eylemlerini yönetme yeteneğindedir.”⁷

İnsanı diğer varlıklardan ayırt eden onun akıllı bir varlık olmasıdır. Bu niteliği insanın ahlaki bir sorumluluk yüklenmesinin de temelidir. Akıl ve bilgi gibi üstün yetilerle donatılan insana bu yetiler aylıklık yapması için değil, doğasına uygun eylemlerde bulunması, ahlaki sorumluluklarını yerine getirmesi için verilmiştir. Bu noktadan sonra Locke, Âdem'in cennetten kovulması mitini insanın doğası ve kaderi meselesiyle irtibatlandırır. Âdem başlangıçta ölümsüz olarak yaratıldığı halde sonradan yasak olan şeyi yaptığından ölümsüzlük diyarından kovulur. Âdem işlediği günahın dolaylı hem günahkâr olur hem de ölümsüzlüğünü yitirir; ancak işlediği suçun ahlaki sonucunun diğer insanlar tarafından da çekileceğini kabul etmek dinin temeline aykırıdır. Âdem'in günahından insanlığa miras kalan sadece ölümlülük olmuştur. Locke'a göre İsa'nın kendini feda etmesi (“kefarete”) de asli günah için ödenen bir karşılık değil, aksine işlenen suç yüzünden kaybedilen ölümsüzlüğün yeniden kazanılma imkânıdır.⁸ Locke, *kefarete* geleneksel Hristiyan anlayışının aksine, tümüyle ahlaki bir anlam yükler ve onu ahlaki arınmayla tekrar erişilecek bir ölümsüzlüğün sembolü sayar.

Her ne kadar Locke, teolojik ve teleolojik bir arka plandan hareket etse de, rasyonel aydınlanmacı tavrını her zaman muhafaza eder. Ona göre din ve ahlak özü itibarıyla rasyoneldir. Bu yüzden dinin irrasyonel, mistik ve mucizevî kültleri kabul edilemez. Apaçık olmadıklarından ve doğruluklarının kabul edilmesi için bir gerekçeye ihtiyaç duyulduğundan dolayı, doğuştan var olan ya da yalnızca akıl yoluyla bulunabilen bir ahlaki ilkeye sahip olmadığımızı savunur Locke. Ahlaki sahada bize yolumuzu gösterecek olan pratik bilim ya da etikdir. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de bilimleri Stoalılarda olduğu gibi, konuları ve amaçları bakımından “fizik”, “pratik” ve “mantık” diye üçe ayırır. Buna göre pratik bilim ve onun temelini teşkil eden ahlak, iyi ve faydalı şeylerin elde edilmesi için, güç ve davranışlarımızı doğru kullanmayı öğretir. İnsanlar kendi ahlaksal doğrularını yargılamak ve eylemlerini iyi ya da kötü diye nitelendirmek istediklerinde ahlak yasasını, politik toplum yasasını ve Tanrı yasasını ölçüt olarak alırlar:

“(1) *Tanrısal Yasa*, (2) *Yurttaşlık Yasası* ve (3) [*Sanı ya da saygınlık Yasası*]. Bunlardan ilkinde göre insanlar eylemlerinin günahlar ya da ödevler olup olmadığına; ikincisine göre suçlu ya da suçsuz olup olmadıklarına; ve üçüncüsüne göre de erdem ya da erdemsizlik olup olmadıklarına karar verirler.”⁹

Tanrısallığın ve aklın özdeşliğini dile getiren bu yasalara uyum gösteren insan ahlaki iyiye uygun yaşayan, gerçek anlamda ahlaklı insandır. İnsanlarda ahlaki iyiye doğru doğuştan bir meyil olmasa da,¹⁰ mutluluk talebi doğuştandır ve insanın asli görevi hazzı veya mutluluğu aramak ve acıdan uzak durmaktır:

“Evet doğa insana bir mutluluk isteği ve mutsuzluktan nefret duygusunu aşlamıştır: Bunlar gerçekten de (olması gerektiği gibi) tüm eylemlerimizi durmaksızın etkileyen ve biçimlendiren doğuştan kılıgusal ilkelerdir ve her yaşta, her insanda bunların evrenselliği ve değişmezlikleri gözlemlenebilir. Ancak bu ilkeler anlama yetisindeki doğruluk izlenimleri değil yalnızca iyiyi isteme eğilimleridir. İnsanların zihinlerinde işlenmiş doğal eğilimler

⁷ Locke, İkinci İnceleme, 65.

⁸ İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 168.

⁹ Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* [*İnsanın Anlama Yetisi*] I.-II. Kitap, çev. Meral Delikara Topçu (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 472.

¹⁰ Locke, *İnsanın Anlama Yetisi*, 75-77

olduğunu yadsımıyorum (...) fakat bu, yaşantımızı düzenleyen bilgi ilkelerinin zihinde doğuştan yer aldıkları anlamına gelmez.”¹¹

Ampirist bir yaklaşımla mutluluğun, hazzı elde etmeye çalışma ve elemenden uzak durmada aranabileceğini söyleyen Locke, insanların çoğu kez kalıcı hazları geçici hazlar uğruna feda ettiklerini, bu cehaletin ancak eğitim ve aydınlanmayla ortadan kaldırılabileceğini düşünür. Gelip geçi olmayan hazları sağlıkta, haklı bir şöhrette, bilgide, hayır işlerinde ve gelecekteki daimi bir mutluluk beklentisinde aramak gerekir. Doğası itibarıyla insanda rasyonelliğe de ahlakiliğe de, bencilliğe de toplumsallığa da yer vardır. Eğitimle gelişen ve iyi ve kötüyü fark etmekle keskinleşen akıl Tanrının koyduğu ahlaki yasaları kavrayacak kapasitededir. İnsan için bencillik bile insanın kendini geliştirmesine hizmet ettiği ölçüde olumlu bir niteliktir. Yine doğası gereği toplumsal olan insan, diğer insanlarla birlikte yaşamayı, ortak ihtiyaçlarını karşılamayı ve onlara güvenmeyi öğrenir. Bireyler, ortak ihtiyaçlarına hizmet ettiği sürece başkalarına faydalı olan amaçlara hizmet etmekten de geri durmazlar. Denilebilir ki insan doğası Locke'da yalnızca antropolojik bir ilginin konusu değildir, o aynı zamanda etik-toplumsal yapının da esasını teşkil eder.

2. İktidarın Kaynağı ve Doğa Durumu

Locke, hükümet ya da yönetim otoritesinin, Sir Robert Filmer'in iddia ettiği gibi, babanın otoritesinden çıkmasının tarihsel gerçeklikle örtüşmediğini İlk İnceleme'de kanıtlamaya çalıştığını söyler ve eriştiği sonuçları İkinci İnceleme'nin başlangıcında şöyle aktarır:

“1. Bundan önceki söylevde şunlar gösterilmişti:

İlk olarak, Âdem, iddia edildiği gibi, doğal Babalık Hakkı ya da Tanrı tarafından kendisine verilmiş pozitif bir Yetkilendirmeyle çocukları üzerinde sözü edilen türde bir otoriteye ya da Dünya üzerinde Hükümranlığa sahip olmamıştır.

İkinci olarak, Âdem bu Otoriteye ya da Hükümranlığa sahip olmuş olsaydı bile, varislerinin buna Hakkı olmazdı.

Üçünü olarak, Âdem'in varislerinin bu Otoriteye ya da Hükümranlığa Hakkı olmuş olsaydı bile, ortaya çıkabilecek her durumda doğru mirasçıyı belirleyen ne bir Doğa Yasası ne de pozitif bir Tanrı Yasası olmadığından, Ardıllık Hakkı ve dolayısıyla aktarımla ilgili Kural kesin olarak belirlenmiş olamazdı.

Dördüncü olarak, Ardıllık hakkı belirlenmiş olsaydı bile, Âdem'in soyunun en eski Sülalesinin hangisi olduğuna dair bilginin tümüyle kaybolmasının üzerinden öyle çok zaman geçmiştir ki, insanoğlu soyu ve dünyadaki aileler içinde, diğer bir aileye karşı kendisinin Âdem'in soyu içinde en eski hane olduğunu ve Miras Hakkına sahip olduğunu en küçük şekilde iddia edecek kimse kalmamıştır.

*Tüm bu önermelerin, su anda Yeryüzündeki yöneticilerin, bütün İktidarların Kaynağı olduğuna inanılan 'Âdem'in Özel Hükümranlığı ve Paternal Yetkisinden' herhangi bir yarar elde etmelerini ya a Otoritenin en küçük bir gölgesini bile bu Yetkiden türetmelerini açıkça olanaksız hale getirdiğini zannediyorum.*¹²

Siyasi iktidarın yalnızca bireye ve bireylerin rızasıyla oluşan toplum sözleşmesine dayalı olarak haklaştırılabileceğini söyleyen Locke bu görüşünü savunmak için sözleşme öncesi olduğunu iddia ettiği doğa durumundan hareket eder. Locke'da doğa durumu, Hobbes'ta olduğu gibi, insan doğasına dayandırılır. Lakin Locke bu kavramı da teolojik kabullerden hareketle ortaya koyar:

¹¹ Locke, İnsanın Anlama Yetisi, 75-76.

¹² Locke, İkinci İnceleme, 9-10.

“Tanrı İnsanı, yalnız kalmanın, kendi düşüncesiyle iyi bir şey olmadığını anlayacak bir Yaratık olarak yaptı; İnsanı çok güçlü Rahatlık, Gereksinim ve Eğilim yoluyla Topluma yönlendirdi; aynı şekilde Toplumu sürdürmesi ve Toplum içinde yaşaması için İnsana Anlama Yetisi ve Dil yerleştirdi.”¹³

Doğa durumu, siyasal bir topluluğun nasıl oluştuğu sorusuna cevap teşkil eder. Bu durumda insanlar tıpkı bir aile içerisinde yaşıyorlarmış gibi birbirlerinin haklarına ve özgürlüklerine karşı saygılı bir hayat sürerler. Bu ortamda kimsenin kimseye emretmeye ve hükmetmeye hakkı yoktur. Herkes ailenin bir ferdi olarak birbirine eşittir. Tam bir barış ve huzur hüküm sürer. Bu haliyle doğa durumu en yüksek ahlaki ve siyasi idealler olan özgürlük ve eşitliğin ham halleriyle gerçekleştirmelerini örnekler:

“İnsanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının İradesine bağlı olmaksızın Doğa Yasasının sınırları içinde Eylemlerini düzenleyebilecekleri ve Sahiplikleriyle Kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri *Yetkin bir Özgürlük Durumudur.*”¹⁴

Doğa yasası hariç insanların özgürlüklerini sınırlandıran herhangi bir güç mevcut değildir. Doğa yasası doğa durumunda olan insanların aralarındaki ilişkileri düzenleyen, insanların eylemlerine istikamet gösteren temel ilkedir. Daha doğrusu, doğa durumu, insanların akla uygun bir şekilde yaşadıkları, aralarında ortaya çıkan anlaşmazlıkları giderecek bir üst makam veya otoritenin bulunmadığı, sorunlarını doğalarında mevcut sağduyuyla ve hakkaniyet duygusuyla çözdükleri bir durumdur.

Locke’da ahlaki bir özne olarak anlaşılan Tanrı, insan doğası ve doğa yasası anlayışlarının da kaynağını oluşturur. Buradan hareketle Locke, *ilahi yasa* dediği bir yasa düşüncesini devreye sokar. İlahi Yasa, “Tanrının, insanların eylemlerine, ister doğanın ışığı isterse Tanrısal bildirişin (esinlenmenin) sesiyle duyurulmuş olsun, koyduğu yasadır”.¹⁵ Locke’a göre doğa ve akıl, yahut Tanrı ve akıl, *doğa yasası* ile *akıl yasası* birbirinden farklı şeyler değildir. Çünkü doğa yasasına uygun bir şekilde hareket etmek akla uygun hareket etmek demektir. Tersinden söylendiğinde, doğa yasasını ihlal etmek aklın ilkelerinden ve doğru kullanımından sapmaktır. Bu yönüyle doğa yasası ahlaki bir niteliğe bürünür.¹⁶ Ahlaki bir talep olarak başkalarının haklarına zarar vermemeyi söyleyen doğa yasası ancak akıl tarafından keşfedilir. Rasyonel davranan bir insan hiç kimsenin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahip olduklarına zarar vermemesi gerektiğini bilir. İnsanda “Tanrının sesi olan akıl”, insanların doğal haklarına riayet etmek koşuluyla, kişinin kendi varlığını koruması ve geliştirmesini buyurur; herkes eşit yaratıldığı için, kimsenin diğerinin yaşamına ve özgürlüğüne zarar vermemesi gerektiğini öğretir.

Akıl ve tecrübenin Locke’da ahlaktan siyasete, hukuktan ekonomiye değin tüm pratik sahada belirleyici bir rol üstlendiğine şahit oluruz. Sıkça yan yana ve eşanlımlı kullanılan “Tanrı veya akıl” nitelemesiyle akıl, dini-etik sahada da yegâne ölçüt olarak konumlandırılır. Tanrı’nın ve İsa’nın söylediklerini yapmanın manası da, onların doğru ve iyi eylemleri buyurmasından kaynaklanır, başka türlü olması da zaten kabul edilebilir değildir. Bu sebeple Locke’da “doğal bir din”den ya da Kant’ın tabiriyle bir “akıl dini”nden söz edebiliriz.¹⁷

¹³ Locke, İkinci İnceleme, 87.

¹⁴ Locke, İkinci İnceleme, 13.

¹⁵ Locke, İnsanın Anlama Yetisi, 472.

¹⁶ Bkz. Erol Kuyurtar, “John Locke”, *Siyaset Felsefesi Tarihi. Platon’dan Zizek’e* içinde, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 241.

¹⁷ Bkz. Lokman Çilingir, “Saf Ahlaktan Saf Din İnancına”, *Ahlak Felsefesi Yazıları* içinde, ed. L. Çilingir (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 109-131.

İnsan, doğanın kendisine verdiği yetileri kullanarak yasaların bilgisini edinir. Doğa yasasının her zaman her yerde geçerli olması da insan doğasının evrensel nitelikte olması anlamına gelir. Evrensel nitelikte olan aslında akıldır ve insanın ayırt edici özelliği akıl sahibi bir varlık olmasından kaynaklanır. Doğada olduğu gibi akılda da kendi işleyişi bakımından her yerde aynı yapı ve biçim geçerlidir. Bu yüzden herkes eşit ve özgürdür. Doğa yasasının bütün insanlar üzerinde bağlayıcı gücü de buradan kaynaklanır. Ancak yasanın birçok buyruğu insanların sahip olduğu çeşitli özelliklere göre biçim kazanır. Her insan doğanın kendisine yüklediği ödevleri bilemeyebilir ya da kendi yetilerini yeterince kullanmıyor olabilir. Üstelik doğa yasası aynı olsa bile insanların yerleşik adetleri ve uygulamaları ve her şeyden önemlisi isteklerinin ve ihtiyaçlarının çeşitliliği farklı hayat tarzlarına ve inançlara yol açar. Yalnızca uluslar veya milletler arasında değil, aynı ulusun farklı bireyleri arasında da anlayışlar ve alışkanlıklar değişebilir. Bütün bunlara bireylerin kendi bilgi ve maharetlerini akıllıca kullanıp kullanmadığını da eklemek gerekir. Bu yüzden, aynı gibi görünse de, farklı toplumlardaki ahlak yasalarının birliğinden bahsedilemez. Örneğin, insanların verdikleri sözlerini tutmasının ahlaklılık kapsamında önemli ve yadsınamaz bir kural olduğunu varsayalım. Bu kural birçok toplumda ortak görünse de, kimisinde din, toplum, kimisinde de insan doğası gibi farklı mercilere dayandırılır. O zaman bir grupta toplumsal hayattan, ekonomik ve tarihsel koşullardan bağımsız bir ahlaki ilkenin var olduğu söylenemez. Dürüstlük, sözünde durma ve insanlara iyilikte bulunma insan olmanın gereğidir. Tüm bu ahlaki ilkeler karşısında insan bilinci, bireye kılavuzluk edecektir ama bireyden, ahlak ilkeleriyle kendi davranışının uygunluğunun muhasebesini yapması da beklenmektedir:

“İster istençli eylemlerimizin doğruluğunu sına ve buna göre adlandırmada bir mihenk taşı gibi gördüğümüz kural, isterse ülkenin ahlak anlayışından edindiğimiz ya da bir yasamacının istencinden doğan kuraldan söz edelim, zihin herhangi bir eylemin o kuralla bağıntısını gözlemleyebilecek ve eylemin bu çerçevede uygun olup olmadığına karar verebilecek yetenektir.”¹⁸

İnsanlar özgür ve eşit olsalar da, bu özgürlük, anarşi ve haksızlığa yol açacak sınırsız bir tercih ya da yapıp etme hakkını asla içermez:

“Ancak bu bir Özgürlük Durumu olmasına rağmen, *bir Başıbozukluk Durumu değildir*: Bu durumda İnsan kendi Kişiliği ve Sahiplenmeleri üzerinde tasarrufta bulunma konusunda dizginlenemeyen bir özgürlüğe sahip olmasına rağmen, yalnızca kendini Koruma amacının gerektirdiğinden daha soylu amaçlar olmadıkça Kendi Kendisini ya da Sahipliğindeki herhangi bir Varlığı yok edecek bir Özgürlüğe sahip değildir. Doğa Durumunun, bu durumu yöneten, herkesi bağlayıcı bir Doğa Yasası vardır.”¹⁹

Akılla özdeşleşen doğa yasası, bireylere eşitlik, özgürlük tanıdığı gibi, onlara başkalarının özgürlüğü ve mülkiyetine tecavüz etmeme gibi bir ahlaki sorumluluk da yüklemektedir. Yani doğa yasası aklın bildirdiği bir yasa olarak ve insan doğasının derinliklerine sıkıca kök salmış bir olgu olarak düşünüldüğünde ahlaki bir bağlam söz konusudur:

“Doğa Yasası, insanların ahlaki doğruluk ve ölçülülük bağlamında eylemlerini nitelemek ve onları erdem-erdemsizlik diye adlandırmakta temel almak durumunda oldukları değişmez ve süregelen kurallar bütünüdür.”²⁰

Bu haliyle doğa yasasını Locke, değişmeyen ve bağlayıcı bir *ahlak kuralı* olarak beyan eder.

¹⁸ Locke, İnsanın Anlama Yetisi, 477-448.

¹⁹ Locke, İkinci İnceleme, 15.

²⁰ Locke, İnsanın Anlama Yetisi, 25.

3. Mülkiyet Hakkı

Tanrı yeryüzünü insanogluna hayatlarını rahat bir şekilde idame ettirebilmeleri için ortaklaşa vermiştir. İnsan aklı sayesinde yeryüzündeki her şeyi kendi varlığını devam ettirmek ve refahını artırmak amacıyla kullanır. Doğanın sunduğu bütün ürünlerde herkesin hakkı vardır. Hiç kimse diğer insanları dışlayacak biçimde özel bir hükümlanlığa sahip değildir. Akıldan ve tecrübeden hareket eden Locke, yine de belli ölçüde *teolojik* ve *teleolojik* öncüllere yer vermeyi ihmal etmez. *Emek* ve *mülkiyet* kavramlarını da böyle bir temel üzerine inşa eder:

“Tanrı ve İnsan Aklı, İnsana Yeryüzüne boyun eğdirmesini, yani yaşamın yararı için toprağı ıslah etmesini ve toprak üzerinde kendisine ait bir şeyleri, emeğini harcamasını emretti. İnsan, Tanrı'nın bu emrine itaat ederek, yeryüzünün belirli bir bölümüne boyun eğdirdi; sürdü ve ekti; bu yolla bu bölüme, üzerinde başkasının hakkı olmayan ve zarar verilmeden kendisinden alınamayan, kendisinin *Mülkiyeti* olan bir şeyler ekledi.”²¹

Bazı insanların diğer insanlardan daha fazla mal ve mülke sahip olmasını yahut özel mülkiyetin meşruluğunu Locke “emek” kavramı üzerinden açıklamaya çalışır:

“Yeryüzü ve diğer bütün ast Yaratıklar İnsanların tümüne ortaklaşa biçimde ait olmasına rağmen, her insan yine de kendi Kişisi üzerinde bir *Mülkiyete* sahiptir. Bunda kişinin kendisinden başka hiç Kimsenin Hakkı yoktur. Kişinin Bedeninin *Emeği* ve elinin *İşi* diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisindir. Doğanın sağladığı ve içinde muhafaza ettiği şeylerden, İnsan, Emeğini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği şeyi bu Durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla bu şeyi *Mülkiyeti* haline getirir. Bu şey Doğanın içine koyduğu ortaklaşa durumdan bu kişi tarafından çıkarıldığından, bu emekle bu şeye diğer İnsanların ortaklaşa hakkını dışlayan bir şeyler eklenmiştir. Bu *Emek* Emekçinin tartışılmaz mülkiyeti[dir].”²²

Emek sarf eden kimsenin üründen/kazançtan kendisi için yeterince alması ve diğerleri için yeterince bırakması önem arz eder. Yani diğer insanların hayatlarını rahat bir şekilde sürdürecektir bir refah seviyesinde olması mülkiyet hakkının sınırlarını tayin eder.

Doğal durumda insanların kendi ihtiyaçlarından fazlasını üretmesi ve biriktirmesi akıllıca olmadığı gibi onursuzca bir eylem sayılıyordu. Ancak ne zaman ki değişim aracı olan *para* icat edildi, o zaman insanlar ihtiyaçlarından daha fazlasını biriktirmeye başladı. Bu durum ekonomik anlamda eşitliği zedeledi de gerek bazı insanların daha fazla emek sarf etmesi gerek bazı arazilerin daha verimli olmasından dolayı ekonomik büyümeye katkı sağladı. Paranın kullanılmasıyla birlikte mülkiyetin sınırlarının gelişmesi olumlu anlamda başkalarının da ürünün bolluğundan pay almalarını mümkün kıldı. Ancak başkalarının ürünün bolluğundan nasıl ve ne miktarda pay almaları gerektiği konusunda bir uzlaşma sağlanamadı. En azından mülk sahibi olmayan kimselerin emeklerini satmak zorunda kalacakları bir durum kaçınılmazdı. Söz konusu insanlar emeklerini mülke katmalarına rağmen bu mülk onların mülkü olmayacaktı. Bu durumda insanların yeryüzünün “orantısız ve eşitsiz sahipliği” üzerinde “zımni (örtük) ve gönüllü bir onamayla” ürünlerini kullanabilecekleri daha fazla bir toprağına sahip olmasının yolu açıldı. İnsanlar böylece doğa durumunda, yani henüz bir açık sözleşmeyle sivil topluma geçmeden önce, değişim aracı olarak parayı kullanmayı kabul etmekle, mülkiyetin eşitsiz dağılımı üzerinde örtük de olsa bir anlaşmaya varmış oldular.

Doğa durumu, Hobbes'un iddia ettiği gibi, insanlar arasında sürekli bir savaş hali değildir. Ancak insanlar aklın emrine aykırı hareket ettiklerinde düzen bozulabilir. Bu durum insanlar arasındaki uyum ve huzu-

²¹ Locke, İkinci İnceleme, 45.

²² Locke, İkinci İnceleme, 40-41.

ru, kararsız ve nazik bir noktaya taşıyabilir. Bazı insanlar doğal hukuka aykırı bir şekilde başkalarını kendi emirlerine tabi kılmak isteyebilir; insanların özgürlüğüne, malına mülküne ve kişiliğine tecavüze yeltenebilir. Bunun neticesinde de insanlar arasında çetin bir mücadele yaşanabilir. İşte, toplumun çoğunun olmasa da, bir kısım kural tanımaz insanın doğal hukuka aykırı hareket ederek barışı bozması ve başkalarını tehdit etmesi ortak üstün bir gücün tesis edilmesini zorunlu kılar:

“Yeryüzünde aralarında yargıçlık yapma Yetkisine sahip ortak bir Yüksek Makam olmaksızın Akla göre birlikte yaşayan İnsanların durumu *tam olarak Doğa Durumudur*. Ancak, Yeryüzünde yardımına başvurulacak ortak bir Yüksek Makamın olmadığı yerde bir başkasının Kişiliği üzerinde güç kullanımını ya da açıklanmış bir güç kullanımı tasarımı *Savaş Durumudur*.”²³

Doğa yasasının ihlal edilmesi, insanların birbirini öldürmeye kalkmasıdır. Bir kimsenin başka bir kimseyi öldürmesi, o kişinin “bütün insanlığa savaş ilan etmesi” gibidir ve bunu engellemenin tek çaresi, Locke’un “büyük doğa yasası” dediği ve Yahudi şeriatından aşına olduğumuz, “dişe diş kanan kan” kuralını devreye sokmaktır. Yani bir kimse başka bir kimsenin kanını döktüğünde, diğer insanlar da onun kanını dökebilir. Doğa durumunda herkes doğa yasasının uygulayıcısı konumundadır. Herkes kendi hakkına yapılan saldırıyı kendisi savar ve cezasını da kendisi verir. Yani herkesin cezalandırma konusunda doğal bir hakkı vardır. Ancak bu durumda bile keyfi ve mutlak bir cezalandırma söz konusu olamaz. Uygulanacak cezalar akıl ve sağduyu ilkelerine göre tespit edileceğinden suçla orantılı olacaktır ve asıl amaç elbette suçun bir daha tekrar edilmemesini temin etmektir. Buna rağmen sonuçta, insanların bir arada refah içinde ve özgür bir şekilde yaşayabilmelerinin dayanağı doğa durumu terk ederler. Çünkü;

“Doğa durumunda insan bu tür bir hakka sahip olmasına rağmen, bu hakkın kullanımı oldukça belirsiz ve sürekli olarak başkalarının tecavüzüne maruzdur. Herkes diğeri kadar kral, her insan diğerinin eşiti olduğundan ve Hakkaniyet ve Adaletin kuvvetli gözetleyicileri olmayanlar daha büyük bölümü oluşturduklarından, İnsanın bu durumda sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz, oldukça emniyetsizdir. Bu durum İnsanı, özgür olmakla birlikte korku ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar ve dolayısıyla İnsanın, benim genel olarak *Mülkiyet* adıyla adlandırdığım, Yaşamlarının, Hürriyetlerinin ve Servetlerinin karşılıklı *Korunması* için önceden olarak güvence altına alınması için önceden birleşmiş bulunan ya da birleşme fikrine sahip olan diğer İnsanlarla birlikte bir Topluma katılmayı amaçlaması ve bunu istiyor olması nedensiz değildir.

Dolayısıyla İnsanların Devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini Yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı, *Mülkiyetlerinin korunmasıdır*.”²⁴

Şimdi, yukarıdaki ifadeleri de baz alarak doğa durumunu terk edip medeni bir duruma geçmeyi zorunlu kılan süreci şu şekilde özetleyebiliriz: 1) Doğa durumunda herkes Tanrı vergisi *eşit hak* ve özgürlüğe sahiptir. 2) Kişinin bedeninin *emeği* ve elinin işi tümüyle kendisindedir. Kişi, doğanın kendisine bahsettiği şeylere emeğini katarak, o şeyi *mülkiyeti* yapar. 3) Doğal mülkiyet hakkı meşrudur. Ancak bu hak, kişinin kendi standart yaşam veya refah seviyesini aştığı andan itibaren meşruluğunu yitirir. 4) Herkes akılda eşit ve her şey doğada başlangıçta herkese ihtiyacını karşılayacak ölçüde sunulmuş olsa da, kimi arazilerin daha verimli olması ve kimi insanların daha fazla çaba sarf etmesi mülkiyetin *biriktirilmesine* ve *farklılaşmasına* yol açar. 5) Mülkiyetin biriktirilmesinin sebebi paranın kullanılmaya başlanmasıdır. Ancak bu noktadan sonra bir belirsizlik başlar. Çünkü paranın kullanılmasıyla birlikte aynı zamanda emeğin belirleyici ölçüt olma özelliği ortadan kalkar. Artık mülk sahibi olmayanlar da emeklerini satmaya başlarlar. Yine de “yeryüzünün

²³ Locke, İkinci İnceleme, 29.

²⁴ Locke, İkinci İnceleme, 131-132.

bu orantısız ve eşitsiz sahipliği” üzerinde meşru kabul edilebilecek bir uzlaşa sağlanır. 6) Bazı İnanların doğa durumuna aykırı davranışları, başkalarını kendilerine tabi kılmak istemesi yüzünden barışı bozması bir yandan; mülkiyetin biriktirilmesi, paranın kullanılması, meşruluk ölçütlerinin belirsizleşmesiyle birlikte büyük çoğunluğun rasyonel davranmaması yaşam, özgürlük ve servet edinmeyi içeren temel mülkiyet hakkının tehlikeye girmesi diğer yandan, insanları doğa durumunu terk etmeye zorlar.

4. Toplum Sözleşmesi ve İktidarın Sınırlandırılması

Doğa durumundan siyasi topluluk durumuna geçişte bireyler sahip oldukları cezalandırma haklarını rızaya dayalı bir sözleşmeyle topluluğa bırakırlar. İnsanların bir kısmı kötülük etme eğiliminde olmasaydı ve diğer bir kısmı da kendilerini savunamayacak kadar zayıf olmasaydı doğa durumu sonsuza değin sürebilirdi. Yani, insan iyi kişilik özelliklerinin yanında bencillik, hırs, intikam gibi kötü özelliklere de sahip olduğundan, gücünü kullandığı durumlar kendiyle ilişkili olduğunda, kendini yargıç yerine koyarsa başkalarına zarar verebilir. Bir kısım insanın zaten kendisini savunacak gücü yoktur. Bütün bunlar karışıklığa, düzensizliğe yol açar. Doğa durumundaki çekişmelerin ve çatışmaların ortadan kalkması için başvurulacak ortak bir otorite mevcut değildir. İşte doğa durumundan sivil toplum durumuna geçiş bu türden sapmaların ortadan kaldırılması için biricik çözüm olarak görülür. Bu şekilde insanlar kendi aralarında bir *sözleşme* yaparak haklarını *gönüllü* bir şekilde (kendi rızalarıyla) sivil bir iktidara devrederler.

“Birinin kendisini Doğal Hürriyetinden yoksun kılmasının ve *Sivil Toplum bağları* içine koymasının tek yolu, Mülkiyetlerinin güvenli bir kullanımı ve Sivil Toplumun üyesi olmayanlara karşı daha büyük güvenlik içinde birbirleriyle rahat, güvenli ve barışçı bir yaşam sürdürmeleri için diğer İnsanlarla bir Topluluğa katılma ve birleşme konusunda anlaşmaktır.”²⁵

Ancak sözleşme salt hukuki bir kayıtlanma değildir, o aynı zamanda verilen söze sadık kalma anlamında ahlaki bir yükümlülük de içerir.

Toplumsal sözleşmesinin veya iktidarın asli görevi doğa durumundaki aksaklıkları ve sapmaları ortadan kaldırmak, böylece de mülkiyeti teminat altına almaktır. Sivil iktidarın kurulması aynı zamanda bir devletin varlık kazanması demektir. Zira devlet, sivil çıkarları temin etmek, korumak ve geliştirmek için vardır. Bu çıkarlar başta hayat hakkı, özgürlük ve mülkiyetle ilgilidir. Doğa durumundan toplum durumuna geçiş kuru bir sözleşme akdetmeyle gerçekleşmez, asıl önemli olan insanların kendi *rızalarıyla* teşkil ettikleri siyasi bir otoriteye tabi olup birlikte yaşamaya karar kılmalarıdır. İnsanın doğal özgürlüğü yeryüzündeki herhangi bir üstün güçten bağımsızdır. Zira herkesi zorlayan bir doğa yasası olduğuna göre, insanın toplumdaki özgürlüğü herhangi bir yasama erkinin egemenliği altında değil, fakat kendi rızasıyla tabi olduğu meşru iktidarın egemenliği altında gerçekleşir.

Ancak burada da devletin rolünün ne olacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Hobbes, insanın özgürlüğünü, toplumdaki karmaşa ve anarşi riskinden dolayı feda edip bir otorite inşa etmenin derdindeyken, Locke, insanın özgürlüğünün kısıtlanmadığı aynı zamanda da keyfiliğe ve despotizme kaymayacak dizginlenmiş bir otorite hayali kurmaktadır. Dolayısıyla Locke’a göre mutlak monarşinin sivil bir toplumla uyuşma ihtimali yoktur:

²⁵ Locke, İkinci İnceleme, 105.

“Çünkü *Mutlak Prensin* Yasama ve Yürütme İktidarlarının her ikisinin tümüne birden tak başına sahip olduğu varsayıldığından, Prensten ya da Prensin Emrinden kaynaklanan Zararı ya da Uygunsuzluğu gidermesi ya da onarması umulan, adaletli ve tarafsız bilimde ve yetkili olarak karar verebilecek bir Yargıç yoktur.”²⁶

Oysa doğa yasasının tesis edilmesiyle ortaya çıkan toplum, bireyin haklarını güvence altına almalıdır. Bu toplumun, kendi üyelerini baskı altında tutamayacak şekilde kurulması, bireyin haklarını güvence altına alması için gereklidir. Yukarıda değinildiği gibi bu durum Hobbes'un kavrayışından farklıdır. Çünkü Hobbes, tam aksine üyelerinin yetkisizleştirildiği bir toplum ve buna bağlı bir egemenlik inşa etmektedir. Buna karşın Locke'un düşüncesinde toplum veya sivil toplum bireyin kendi haklarını yaşayabilmesi için garantör niteliktedir. Hükümet burada daha üstün bir otorite değildir. Sözleşmeye rıza gösterenlerin tümü sivil toplumun üyeleridir. Bireyler kendi hayatları ve başkalarının hayatları üzerinde keyfi bir güce sahip olamayacağı gibi, hükümet de bireyler üzerinde keyfi bir güç kullanamaz.²⁷ Doğal hukukun kamusal hukuka dönüştürülerek herkesin hukuk karşısında eşit hak ve sorumluluklara sahip olması hükümetin asli sorumluluğudur. Strauss'un dikkat çektiği gibi, bu yapıda “sivil toplum, sivil mülkün yaratıcısıyken onun efendisi değildir: sivil toplum sivil mülkiyete saygı duymalıdır; sivil toplumun, adeta kendi yarattığına hizmet etmekten öte bir işlevi yoktur.”²⁸ Şayet yurttaşlar hükümete devrettikleri haklarının kötüye kullanıldığı kanaatine varırlarsa hükümeti alaşağı etme ve tüm yetkileri yeni bir hükümet kurulana kadar sivil topluma geri verme yetkisine sahiptirler.

Locke, siyaset üzerine ilk eseri olan *Birinci İnceleme*'de kralların kutsal olduğu ve mutlak yönetme hakkına sahip olduğu görüşlerine karşı çıkmıştı. Çünkü böyle bir yönetimde hükümetin tüm gücü, resmi dinin yanında yer alırken, farklı inanç sahiplerine en küçük müsamaha gösterilmiyordu. Özgürlük ilkesiyle doğrudan ilişkili olan *hoşgörü* ilkesi gereği Locke farklı hayat tarzlarının kendinde iyi olduğuna inanır. Bu bağlamda hükümetin asıl görevi, dini kanaatlerin doğruluğuna ya da yanlışlığına karar vermek değil, devleti tehdit etmeyen her tür dini anlayışa hoşgörü göstermek suretiyle devletin emniyet ve esenliğini teminat altına almaktır. Locke'un tabiriyle, devlet, “sadece kendi sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumdur.”²⁹ Bedenin ihtiyaçları ile ruhun ihtiyaçları, kamusal olan ile özel olan ve devletin işleri ile Kilisenin işleri arasında ayrım yapan Locke, Rönesans'ın din ve devlet ayrılığı anlayışının yerleşmesine katkı sağlar. Yine Locke, yukarıda da vurgulandığı gibi, Hıristiyanlığın rasyonel bir din olduğunu, vahyin bildirdikleri ile aklın bildirdikleri arasında esaslı çelişki olmadığını iddia ederek akla dayalı bir inanca kapıyı aralar.

Bu bağlamda Locke, dinin esasını oluşturan inanç ve uygulamaların devlet eliyle dini kuruluş ve yapılara dayatılmasına karşı olduğu gibi, dinsel yapıların kural ve hükümlerinin devlet eliyle halka dayatılmasına da karşıdır. Şayet dini sahada bir takım hurafeler veya yanlış uygulamalar söz konusu olursa, başkalarının özgürlüğüne hanel gelmediği sürece, bu, o inanç sahiplerinin özgürlüğü dairesinde değerlendirilmelidir. İktidarın gücü dini sahada da sınırlandırılmalıdır. Elbette din de iktidar ve egemenlik peşinde koşmamalıdır. Zira;

²⁶ Locke, *İkinci İnceleme*, 97.

²⁷ Bkz. A.Topakkaya, *Hukuk ve Adalet* (Ankara:Adalet Yayınevi, 2017), 135 vd.

²⁸ Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen ve Petek Onur (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 270.

²⁹ John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen (Ankara: Liberte Yayınları, 1998), 16.

“Din, zahiri bir ihtişam meydana getirmek veya ruhani egemenliği ele geçirmek yahut zorlayıcı kuvvet uygulamak için değil; insanların hayatını erdem ve dindarlık kurallarına göre düzenlemek için kurulmuştur.”³⁰

Kısaca din, bireysel özgürlükler alanına dairdir, dolayısıyla insan ruhunun kurtuluşunun olduğu kadar cehennemlik oluşunun da bir başkasını ilgilendiren bir yönü yoktur.³¹

Eşitlik noktasındaki belirsiz tavrı Locke’un en fazla eleştirilen yönlerinden biridir. Her ne kadar Locke, *Birinci İnceleme*’de monarşinin kutsal hak iddialarına kadın erkek, avam havas bütün halkın eşitliği ilkesiyle karşı koysa da, *İkinci İnceleme*’de ekonomik ve toplumsal eşitsizliği makul karşılamaya meyillidir. Aslında Tanrı suretinde yaratılan bütün insanlar doğal durumda eşit olsalar ve eşit bir şekilde toplum sözleşmesini onaylasalar da özel alan söz konusu olduğunda artık eşit sayılmazlar. Buna rağmen, bazı istisnalarla birlikte her insanın özgür sayılması gerektiğini, daha doğrusu bireylerin kendi özgür tercihleriyle kendi haklarını sınırlandırabileceğini savunur:

“Özgür bir insan, alacağı Ücretler karşılığında belirli bir zaman için, yükümlendiği Hizmeti satarak kendisini bir başkasının Hizmetlisi haline getirir: Ne var ki bu ilişki hizmetliyi, genellikle Efendisinin Ailesine ve buradaki olağan disiplinin altına sokmasına rağmen, Efendiye hizmetlisi üzerinde aralarındaki Sözleşmenin içerdiğinden daha büyük olmayan ve sadece Geçici olan bir İktidar verir.”³²

Adeta Aristoteles’in kölelik savunusunu döneminin sanayileşen İngiltere’sine uyarlayan Locke bir bakıma, insanlık onuru ve hakiki özgürlükle bağdaşmayan bir eşitsizlik anlayışını meşrulaştırmaya çalışır. Sözelimi, ona göre, kadınlar evlilik sözleşmesi yapmakla tüm toplumsal ve siyasi temsil haklarını erkeklere aktarmış olurlar. Hizmetçiler, işçiler ve çocuklu kadınlar gibi çeşitli toplum katmanları bu eşitsizlikten paylarını alırlar. Buna rağmen Locke her bireyin akli sayesinde hem kendi hayatını belirleme hem de başkalarıyla rızaya dayalı bir anlaşmaya karar kılabilme hakkını teyit ederek ahlaki liberal bir siyasi düzenin kapısını aralar. Keza iktidarın meşruiyetini sivil halkın gönüllü onayına dayandırması ve her tür mutlak ve keyfi yönetim tarzına karşı olması, yaşama, mülkiyet ve özgürlük temel haklarını garanti altına alması bunun ifadesidir.

Sonuç

Rönesans ve Reform tecrübelerini arkasına alan Yeniçağ, siyasi otoriteyi vahye dayalı olarak biçimlendiren teolojik siyaset anlayışı yerine, her tür otoriteyi akıl ile irtibatlandırır ve sınırlandırır felsefi bir siyasetin çağıdır. Hobbes, Locke ve Hume bu dönüşümün önemli isimleridir. Bu dönüşüm on yedinci yüzyılda süren din savaşlarının zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşir. Rousseau ve Kant’ın da sözleşme kuramları temelinde aynı hat üzerinde devam ettiklerini söyleyebiliriz. Antropolojisini bütünüyle güvenliği peşinde koşan insana dayandırmakla İlkçağ ve Ortaçağ’ın metafizik kalınlardan arındırmayı deneyen Hobbes, sonuçta güvenliği ve iktidarı kutsallaştırmaktan, mutlak iktidar sahibi bir egemeni yüceltmekten kurtulamamıştır. Oysa Locke’un siyaset felsefesinin ana teması ve hareket noktası bireylerin doğal haklarıdır. Bu yüzden bireysel hak ve düzenlemeleri garanti edecek bir sözleşme kuramına ihtiyaç duyulur.

Locke’un sözleşme kuramı da eşitlik ve özgürlüğü garanti etmeye çalışır. Ancak doğal durum tümüyle yasalılık ve düzenlilik haline karşılık gelmez. Doğal durumda yasaları uygulama durumunda olan bir merci

³⁰ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, 13.

³¹ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, 42.

³² Locke, *İkinci İnceleme*, 92.

olmadığından, her an savaş tehlikesi mevcuttur. Akliselimlik/sağduyu doğal durumu aşmak için insanlara yardımcı olur.

Bu şartlar altında insanlar, doğal hakların ve doğal yasaların devlette de hükmetmesi için aralarında anlaşmaya varırlar. Lakin insanlar anlaşmayla tüm haklarını yönetime devretmezler. Vatandaşların yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakları yönetim veya devlet tarafından garanti edilir; yani temel haklar yasalarca teminat altına alınır ve yönetim yasalara tabidir. Buna rağmen yönetim temel hakların karşılanması konusunda sözüne sadık kalmazsa o zaman halkın yönetimi alaşağı etme hakkı doğar. Böylece liberal devlet yalnızca anlaşma ve yasalar sayesinde değil aynı zamanda iktidarın sınırlandırılması sayesinde sağlanmış olur.

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikhomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.
- Çetin, İsmail. *John Locke'da Tanrı Anlayışı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Çilingir, Lokman. "Saf Ahlaktan Saf Din İnancına". *Ahlak Felsefesi Yazıları* içinde, ed. Lokman Çilingir, 109-131. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Kuyurtar, Erol. "John Locke". *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* içinde, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, 239-252. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Locke, John. *İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II. Kitap*. çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Locke, John. *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme. Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Keşfi ve Yıkılışı*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Kırangıç Yayınevi, 2007.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme. Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Eksi Kitaplar, 2018.
- Locke, John. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları, 1998.
- Platon. *Devlet*. çev. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Strauss, Leo. *Doğal Hak ve Tarih*. çev. Murat Erşen ve Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Topakkaya, A., *Hukuk ve Adalet*. Ankara:Adalet Yayınevi, 2017.

Evrensel Bir Etik Mümkün müdür?

Ülker Öktem¹

ORCID: 0000-0002-4739-8752

"Ahlak, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değildir; o, kendimizi mutluluğa nasıl layık kılabileceğimizi öğretir; zira sırf mutluluk için yapılan bir eylem, ahlaki olamaz."

Kant

Öz

Burada, evrensel, nesnel ve genel geçerli bir etik arayışı içinde olan Kant'ın ahlak anlayışı; ahlak felsefesi genel hatlarıyla sunulacaktır. Bilgide ulaştığı kesinliğe koşut bir kesinliği mutlak saydığı ahlak ilkelerinde de gerçekleştirmek amacıyla olan Kant, bu nedenle, evrensel bir etik arayışı içindedir ki, bu, bir akıl ahlakıdır. Bu ahlakın kuruluşunda kurucu öğeler ise, iyi istenç, koşulsuz buyruk (kategorik emperatif; ahlak yasası), özgürlük, ödev ve yükümlülük kavramlarıdır. Kant, bize, nasıl davranmamız gerektiğini belirleyen ahlak ilkelerini saptamak ve bu ilkelerin uygulanışına elverişli bir dünya kurmak ister. Bu nedenle, bilgide ulaştığı kesinliğe ahlakta da, mutlak saydığı ahlak ilkeleri aracılığıyla ulaşmak ister. Bu amaçla, ahlaka ilişkin aksiyomların da tıpkı matematiğin ve fiziğin aksiyomları gibi sentetik a priori nitelikte olduğunu ispat etmeye çalışır; bu suretle ahlakın niteliği sorununu ahlakın aksiyomlarının niteliği sorununa indirger. Aksiyomların niteliğine ilişkin sorunsal çözümlenmedikçe ahlakın ne olduğu sorununun çözümlenemeyeceğini ısrarla belirtir. Ona göre, ahlakın aksiyomları, geçerliği herkesçe kabul edilebilir nitelikte bir tek aksiyoma indirgenebilir. O, 'kategorik emperatif' ya da 'ahlak yasası' olarak adlandırdığı bu aksiyomu şöyle dile getirir: "Öyle davran ki, eyleminin kuralı genel bir yasanın ilkesi yapılabilsin."

Anahtar Kelimeler: Etik, Özgürlük, Maksim, Kategorik Emperatif, Ödev, Yükümlülük.

Is Possible in Terms of Universal Ethics?

Abstract

Is possible in terms of universal ethics? As it is obvious in the title, we present here the moral philosophy of Kant who seeks for a universal, an objective and a de facto ethics understanding. Having an aim of reaching to certainty in ethics, just as he has achieved in knowledge, Kant is in search of a universal ethics that is actually mind ethics. In the establishment of this kind of ethics, the foundational elements, here, are the concepts of good will, unconditional imperative (categorical imperative; moral law), freedom, duty and obligation. Kant wants to determine the moral principles specifying how we should act and to create a world that enables to perform those principles. Therefore, he desires to reach to the certainty in ethics, just like he did in knowledge, through moral principles that he considers as absolute. With this aim in mind, he aspires to prove that the axioms in ethics are a priori just like the axioms in physics and mathematics. In this way, he degrades the problem of quality of ethics to the problem of the axioms of ethics. He harps that we cannot analyze the problem of what ethics is about unless investigating the problem of the quality of axioms. According to Kant, axioms of ethics can be degraded to only one axiom whose reality is accepted by everyone. He expresses this axiom, which he names as 'categorical imperative' or 'the code of ethics', via these words: "Act as if the maxim of your action were to become through your will a universal law of nature."

Keywords: Ethics, Freedom, Maxime, Categorical Imperative, Duty, Obligation.

¹ Prof. Dr., A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

E-mail: ulkeroktem3@hotmail.com

Giriş

Konumuz, evrensel, nesnel, genel-geçerli bir etiğin mümkün olup olmadığıdır. Deontolojik etik içerisinde yer alan Kant'ın 'ödev etiği' ya da 'niyet ahlaki', eylemin sonucundan ziyade, temelindeki 'niyet', 'ilke' ve gerçekleştirdiği 'ödev' in önemli olduğunu vurgular. Buna göre, bir eylemin iyiliği (doğruluğu) veya kötülüğü (yanlışlığı) yapıldığı esnadaki niyete bağlıdır. Böyle bir ahlaksal yaşamda amaç, mutluluk değil, ahlak yasasının gereğini yerine getirmeyi 'ödev' olarak gerçekleştirmektir.

Esasında, Kant, bilime, metafiziğe, etiğe ve estetiğe yeni felsefi temeller kazandırmak amacıyla bilimde, metafizikte, etikte ve estetikte genel, doğru ve zorunlu, yani, apodeiktik olanı aramış; bu amacına da insan aklının kritiğini yaparak ulaşmaya çalışmıştır. Ona göre, ilkelerin yeri olan, doğruyu meydana getiren akıl, bilimde **salt** ya da **teorik akıl**, iyiler alanında yani doğanın karşısına koyduğu ahlakta **pratik** ya da **uygulamalı akıl** ve güzeller alanında yani estetikte **refleksiyonlu akıl** olarak adlandırılan akıldır. Ama, esasında bu üç akıl, bir ve aynı akıldır. Kant, *Salt Aklın Kritiği*, *Pratik Aklın Kritiği* ve *Yargı Gücünün Kritiği* adlı eserlerini, aklın bu üç cephesini de etraflıca inceledikten sonra, sırayla, çeşitli yıllarda kaleme almıştır.²

1. Ahlak Kanunu

Ona göre, ahlâk dünyası ve doğa ya da zaman-mekân içerisindeki kosmos karşı karşıyadır. Her iki dünya arasında gözden kaçırılmasına imkân olmayan büyük bir fark vardır. Ahlâk dünyasının kanunu, ahlâk kanunu, insanın irâdesini yöneten "yapmalısın" buyruğudur; doğanın kanunu ise, doğada olup biten bütün olayların kanunudur. Kant, ahlâk kanunu olarak nitelendirdiği kategorik buyruğu, ilkin şöyle ifade eder: "Öyle davran ki, senin irâdenin *maximi*³ her zaman aynı zamanda genel bir kanunun ilkesi olarak geçebilsin". Aynı anlama gelmek üzere, onun bu kanunu başka şekilde de ifade ettiğini görüyoruz. Şöyle ki: "İnsan, kendi davranışlarının *maximinin genel bir kanun olmasını isteyebilmelidir. Bu, genel olarak ahlâk bakımından yargılamanın ölçüsüdür*"; "Genel bir kanun olmasını isteyebileceğin bir ilkeye, *maxim'e göre eyle*". Bu genel kanunu, ki artık kategorik

² Onun, aklı sorgulamak amacıyla yazdığı kritiklerinden ilki *Salt Aklın Kritiği* olup, 1781'de yayınlanmış, 1787'de ikinci baskısı yapılmıştır. Kant, burada, 'doğayı nasıl bilebiliriz?', 'bilgimizin sınırları nedir?', 'acaba bütün varlık, sadece zorunluluğun ege-men olduğu ve belirlediği fenomenler dünyasından mı ibarettir?' gibi sorular sorarak, doğa düzenini ve fenomenler dünyasıyla ilgili bilginin doğruluğunu araştırırken, 1788'de basılan, ikinci kritiği *Pratik Aklın Kritiği*'nde, zorunluluğun hâkim olduğu doğanın karşısına koyduğu özgürlük alanını, ahlak dünyasını incelemiştir. 1790'da yayınlanan üçüncü kritiği *Yargı Gücünün Kritiği*'nde ise, doğaları gereği birbirlerinden ayrı olan teorik ve pratik akıl düalizminden kurtulmaya çalışmış, zorunluluk ile özgürlüğü, doğa ile ahlaki birleştirerek yeni bir varlık düzeni aramaya girişmiştir.

³ Kant'ın kullanmış olduğu "maxim" kelimesi, bugün bizim için yadırganan bir kelimedir. Bu kelime, Kant'ın terminolojisinde, bir istekteki subjektif niyet ve ilkeyi ifade eder. Örneğin, bir kimse, herkes tarafından beğenilmek için bazı davranışlarda bulunuyorsa, ün kazanmak istemek bu davranışın maximidir. Fakat bu maxim, herkesi içine alabilecek bir şekilde genişletilebilir; bir ilke, bir kanun haline getirilebilir. O zaman maxim, insanın subjektif sferinden, niyet ve isteklerinden, insanlar arasındaki ilgilere, bağlara yükseltilmiş olur. Demek ki, akıl sahibi bir varlık, kendi öznel pratik ilkelerini, yani maximlerini ya aynı zamanda genel yasalar olarak düşünemez ya da onları genel bir yasa koymaya uygun kılan biçimler olarak kabul etmek zorundadır. Diyelim ki, servetimi, her emin yola başvurarak arttırmayı maxim edindim. Şimdi, elimde bir miktar emanet para var, sahibi ölmüş ve bu para konusunda yazılı hiçbir belge bırakmamış. Bu, doğal olarak tam da maximime uygun bir durumdur. Şimdi, bu maximin genel bir pratik yasa olarak da geçerli olup olamayacağını bilmek istiyorum. Bunun için "verildiğini hiç kimsenin kanıtlayamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir" yasasını koyup koyamayacağımı sorarım. Sorar sormaz, böyle bir ilkenin bir yasa olarak kendisini yok edeceğinin farkına varırım; çünkü bu genel bir yasa koymaya uygun olmaksızın o kadar uzaktır ki, genel bir yasa biçimine sokulduğunda kendi kendisini ortadan kaldıracaktır. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı (Ankara: H. Ü. Yayınları, 1980), 31. Maximin içeriği kalabilir ama bu içerik maximin koşulu olmamalıdır; yoksa maxim yasa olmaya elverişli olmaz. Örneğin, içerik benim mutluluğum olsun. Kendi mutluluğumda başkalarının da mutluluğunu kapsayabiliyorsam, o takdirde, bu, nesnel pratik bir yasa olabilir. Kant, *a.g.e.*, 40. Yoksa, "herkes kendini mutlu kılmalı" gibi bir buyruk, aptalca bir buyruk olurdu; çünkü bir insanın zaten kendiliğinden kaçınılmaz olarak istediği şey, hiçbir zaman ona buyrulamaz. Kant, *a.g.e.*, 43.

buyruğun ikinci formülüdür bu, Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde daha kolay anlaşılır bir şekilde şöyle ifade etmiştir: “Öyle davran ki, bu davranışında insanlığı hem *kendinde hem de diğer insanların her birinde, her zaman bir amaç olarak göresin; asla bir araç olarak kullanmayasın*”.⁴ Başka deyişle, “*İnsanlığı, kendinde ve başkalarında hiçbir zaman bir araç olarak değil, hep bir amaç olarak göreceğ gibi eyle*”. Kısacası, Kant ahlakında, yani deontolojik ahlakta, insanı bir araç olarak değil, daima bir amaç olarak görmek ve buna göre eylemde bulunmak söz konusudur. Örneğin, hayatın elemelerinden kurtulmak için intihar etmek istiyorsunuz. Bu durumda, elemenden kurtulmak hissine, yani, bencilliğe dayanarak intiharın meşruiyetini ve ahlâken makbul olduğunu doğal bir yasa olarak isteyebilir misiniz? Hayır! Çünkü nefsimiz hakkındaki sevgimiz, başka deyişle, kendimizi beğenmek mümkün merteye ömrümüzü sürdürmeyi gerektirir. Dolayısıyla, bencillik, öldürmek değil, hayatın devamlılığını emreder. Eğer, kendini beğenmek, sonuç olarak nefsi öldürmeye delâlet ederse, doğa, kendi yasasıyla yani, kendini beğenmekle tezada düşmüş olur. Şu halde, intiharın genel bir yasa, meşrû bir yasa olmasını talep edemezsiniz. Zira, irâde, içgüdü tarafından durdurulduğu için “elemenden kurtulmak için intihar et” tarzında şartlı bir emir (imperatif hypothetique) Kant’ı hiç ilgilendirmez. Esasında, Kant’a göre, intihar, aynı şekilde, ötanazi (ölüm hakkı isteme) ahlâklı bir davranış değildir; çünkü intihar eden, ya da ölmeyi isteyen kişi, şahsiyetini bir araç gibi kullanmaktadır. Oysa, ahlâkî emir, ancak kesin ve genel olur. Bu kesinlik ve genelliğin meydana gelebilmesi için bencilliğin oluşturduğu görelî hedefleri bırakmak, davranışlarımıza mutlak bir amaç aramak gerekir. Bunun için de, davranışlarımıza mutlak bir amaç koyan bir pratik akıl, bir irâde gereklidir.⁵

Ona göre, her insan, insanlığın taşıyıcısı olarak, kutsal bir varlıktır. Bu nedenle, biz, her insanda, insanı bir son amaç, kendi başına bir amaç olarak görmeli, asla bir araç olarak görmemeli; yani, kategorik buyruğun buyurduğu gibi, her insanda insan onuruna saygı göstermeliyiz. Böylece Kant, bu genel kanunlarıyla, hayattaki bütün davranışların ahlâka uygun olup olmadıklarını kesin olarak açığa çıkaracak bir kriter vermek istemektedir. Ona göre, bir davranışın ahlâkî olabilmesi, onun her zaman bir kural, bir genel yasa olmasıyla mümkündür. Bu ise, onun doğal bir yasa olmasını arzu etmek demektir. Nasıl oluyor da davranışımız böyle genel, evrensel bir yasa şeklini kazanıyor? Başka deyişle, kendi davranışımız için kabul ettiğimiz ilkenin doğal bir yasa olmasını nasıl isteyebiliyoruz? Bunu, içgüdü’nün, bencilliğin bizi götürdüğü görelî hedeflerde değil, eylemlerimizi mutlak amaca yönelten irâdede aradığımız için isteyebiliyoruz. Esasında, dikkat edilirse, irâdeyi böyle mutlak olarak belirleyen de insandır; yani, insanın bu mutlak amacı, kendi şahsiyetinden, akıl sahibi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır.⁶

Şu halde, insan akli, insandan, bunu bir ide olarak gerçekleştirmesini ister. Bu demektir ki, ahlâk kanunu, insana hazır olarak dışarıdan verilmemiştir; o, insan aklının varlık yapısından, bizzat insan aklından kaynaklanmaktadır. Ahlâk buyruklarının temeli, insanın insanlığıdır. Kant, bu durumu, *autonomie* (otonomi) kelimesiyle ifade eder. Böylece, kategorik buyruğun üçüncü formülü de “*autonomie* (özerklik) idesine göre eyle” ortaya çıkmış olur. Bu, aklın yönettiği irâdenin kendi kendisini yönetmesi, belirlemesi, kendi kanununa uyması demektir. İnsan özgür olduğunu kendi deneyimi ile bilemez. Pekiyi, salt pratik aklın temel ve gerçek fenomeni olan bu kategorik buyruk nasıl mümkündür? Başka deyişle, **olaylara etki eden şartsız bir “yapmalısın” buyruğunun imkânı, temelini nerede bulur?** Bu buyruk temelini, **irâdesi özgür olan ve**

⁴ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: 1995, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 46; Ayrıca bkz. Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant’ın Felsefesi* çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1967), 135.

⁵ Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi* (İstanbul: Eko Mtb., 1997), 212-213.

⁶ Erişirgil, *a.g.e.*, 211-212.

“**yapmalısın**” buyruğuna göre hareket edebilen bir varlıkta; insan varlığında bulur. “Yapmalısın”, çünkü yapabilirsin! Kant’ın burada vardığı sonuç budur. Bu sonuç, teorik, mantıksal bir sonuç değil, bir *postüla*’dır.

Ona göre, eğer aklımızın kaynak teşkil ettiği bir ahlak kanunu olmasaydı, özgür olduğumuzu iddia etmeye de hakkımız olmazdı. Biz, özgür olduğumuzu doğrudan doğruya değil, ancak ahlâk kanunu dolayısıyla, aracılı olarak biliriz. Kategorik “yapmalısın” buyruğunun gerekli varlık şartı, özgürlüğün gerçekliğidir. Şu halde, özgürlük, ahlâk kanununun varlık temelidir, ‘ratio essendisi’ dir; özgürlük olmazsa, ahlâk kanunu olmaz. Ama, ahlâk kanunu da özgürlüğün ‘ratio cognoscendi’ sidir. Kısacası, özgürlük ve ahlâk kanunu birbirlerini temellendirirler. Özgürlük, aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, dolaysızca kavrayamasak da, olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük, ahlâk kanununun koşuludur. Öte yandan, özgürlüğün bilincine varabilmenin koşulu **da, her şeyden önce, ahlâk kanunudur**; ve akıl, onu, hiçbir duyusal koşul tarafından alt edilemeyen, hattâ her koşuldan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlâk yasası, bizi, doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür.⁷

İnsan belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde -ahlâk yasası olmasaydı bilemeyeceği- özgürlüğün bulunduğunu görür.⁸

“Özgürlük idesi” ne uymaktan başka türlü hareket edemeyen her varlık, pratik bakımdan, yani, teorik ispatlara dayanmadan, gerçekten özgürdür. Ayrıca, özgürlük sayesinde, insanın irâdesi, ahlâk yasası tarafından doğrudan doğruya belirlenir.⁹ İnsanın irâdesinin özgür olması demek, uyması gereken hiçbir kanunun bulunmaması demek değildir. Aksine, değiştirilemez, fakat özel bir kanuna, özgür olarak uyması demektir. O halde, özgürlük, yani ahlâk hakkındaki bilgi, pratik akıl bakımından, buna sahip varlıklar için “gerekli” bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Kısacası, **olaylar dünyasına değil, düşünülür dünyaya bağlı bir özgürlük mümkündür**. Fakat, söz konusu özgürlük, bir gelişigüzel, canı ne isterse yapmak demek değildir. Aksi takdirde, o, bir kanunsuzluk, yöneten bir temelden yoksun olma anlamına gelir ki, Kant’ın deyimiyle, bu, negatif mânâda bir özgürlüktür ve onun görüşüne son derece aykırıdır. Pozitif mânâda özgürlük ise, bir “kanuna uyma”dır. Salt pratik aklın kendi kendisine yasa koymasıdır. Bu nedenle, ahlâk yasası, salt pratik aklın özerkliğinden yani, özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez. Bu özgürlüğün kendisi, bütün maximlerin biçimsel koşuludur ve maximler ancak bu koşula bağlı olduklarında en yüksek pratik yasayla uyusabilirler.¹⁰ Eğer, insan, özgür olduğunu biliyorsa, bu bilgi ona bambaşka bir yerden gelmektedir. Bu bilginin kaynağı, insanın içinde duyduğu buyruktur. İnsan bu buyruğa göre hareket etmese, ona bağlı kalmaya bile, onun kendisinden beklediği şeyi bilir. İnsanın hiçbir şarta bağlı olmayan ‘yapmalısın’ buyruğunu kendi içinde duyması fenomeni, aklın temel fenomeni, temel olayıdır.¹¹

Peki, acaba ahlâk kanununu, irâdemizin, istememizin maximi yapan, içimizden bizi harekete getiren, iten şey nedir? Bizi içimizden iten, harekete getiren biricik şey, Kant’a göre, ancak saygı duygusudur. Bu duygu, temelini a priori olarak bizim kendi hakkımızdaki, kendi insanlığımız hakkındaki bilgide bulduğu için özel bir duygudur; kaynağı, acıma duygusu gibi, dışarıda değil, akıldadır. Mahiyet olarak aklîdir. O halde, saygı,

⁷ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 34.

⁸ Kant, *a.g.e.*, 35.

⁹ Kant, *a.g.e.*, 45.

¹⁰ Kant, *a.g.e.*, 38.

¹¹ Kant, *a.g.e.*, 146.

birinci derecede, hâlis bir ahlâk duygusudur, ahlâk kanununun uyandırdığı bir duygudur. Öyle ki, Kant'a göre, ahlâk kanununa karşı duyulan saygı, "ahlâklılığın sübjektif harekete getiricisi" olarak görülmelidir. İnsanın davranışlarını ahlâklı yapan şey, bu davranışların ödevine karşı saygıdan doğmalarıdır. İnsanın her iyi davranışını doğuran, onun kendi içindeki ahlâk kanununa karşı duyduğu saygı olduğu içindir ki, her iyi davranışta, davranışı yapan ve diğer insanlar hesaba katılırlar. Nitekim, ahlâk kanununun biraz yukarıdaki formülü de bize bunu ifade etmekteydi. O, bizden, insanlara karşı yapıp ettiklerimizde, onların şahsındaki insanlığa saygı duymamızı istiyordu. Her insan eylemde bulunurken, bir şey yapmaya karar verirken, ahlâk kanununun bir süjesi, bir akıl süjesidir; bundan dolayı da ahlâk kanunu onun için saygı duyulacak bir kanundur. Kategorik buyruk, insanlara, kendilerine ve birbirlerine saygı dolu bir duyguyla bağlanıp, böyle davranmayı buyurmakla, onlar arasında, yani, akıl varlıkları arasında ideal bir birlik, beraberlik hazırlamış olur.

Şu halde, ahlâk kanunu, insanları birbirine bağlayan, onlara şekil veren, *kosmosun*, empirik olmayan duyar üstü bir ilkesidir. Ahlâk kanununun, akli ve irâdesi olan herkes için geçerli olması gerektiğinden, nesnel olarak zorunlu olduğu düşünülür. Ahlâk kanunu, herkese hem de tam olarak kendisine uymayı buyurur. Bu nedenle, ahlâk kanunu, kişinin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şeydir.¹² Kant, bundan, dindarca bir saygıyla bahseder; ahlâk kanununun genel-geçerli olduğu bu bütünlüğe, bu "ahlâk dünyası"na, "amaçlar ülkesi" der. Bununla da, "objektif amaçlar"ın düzenli bütünü, "hiçbir şarta bağlı olmayan değerler" in taşıyıcısı olan akıl sahibi varlıkları ve insan olma şerefini kasteder. Amaçlar ülkesi, ahlâk dünyası, insanın "iyi"yi istemesinde, ahlâklı olmasında, yani ancak yaptıklarında, ettiklerinde gerçekleşir. İnsan, kendisini, akıl sahibi bir varlık olarak, akıl tarafından kendisine kesin bir şekilde buyrulan ahlâk kanunlarını gerçekleştirmekle görevli görür. Dolayısıyla, iyilik, irâdenin ahlâk yasasına uygunluğu, kötülük ise, irâdenin ahlâk yasasına uygunsuzluğu olur. Irâdenin ahlâk yasasına uygunluğunda aranacak yön, şeklen yani, niyet açısından uygunluktur. Niyetin ahlâk yasasına uygun olması, iyilik kavramını; olmaması ise, kötülük kavramını meydana getirir. Yoksa, bir davranışın dıştan maddî olarak ahlâk yasasına uygun olması, sadece meşrû ve hukukî olmasını temin eder. Oysa, ahlâkî olması için, o davranışta bulunulurken, niyetin ahlâk yasasına uygun olması gerekir ve bu, yeterlidir.¹³

2. En Yüksek İyi

Ona göre, bir ahlâk varlığı için ulaşılmaması gereken son amaç "*en yüksek mutluluk*", "*en yüksek iyi*" dir. Kategorik buyruk bizi, "en yüksek iyi"yi istemeğe zorlar. "En yüksek iyi", ancak, Tanrı'nın var oluşu koşuluyla olabildiğinden, Tanrı'nın varlığını kabul etmek, ahlâksal bakımdan zorunludur. Kant, insanın ahlâk bilincinden, genel geçerliği olan ahlâk kanunundan yola çıkarak, insanın eylemlerinin sonucu ve ahlâk kanununun bir gereği olarak elde etmek istediği "en yüksek iyi" kavramına varır. Bunun gerçekleşebilmesi için de Tanrı'nın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmayı zorunlu kabul eder. Kısacası o, Tanrı'nın varlığını salt pratik aklın zorunlu bir postülatı olarak ortaya koyar ve ahlâkı rasyonel bir temel üzerine oturtmaya çalışır; böylece, kendi zamanına kadar ısrarla savunulmuş olan teolojik ahlâkı reddederek, ahlâktan Tanrı'nın varlığına geçip, bir ahlâk teolojisi kurar.¹⁴ Buna göre, kategorik buyruğun bizi istemeğe zorladığı "en yüksek iyi" nin bizim için mümkün olması gerekir. O halde, "en yüksek iyi"yi geliştirme bizim ödevimizdir.

¹² Kant, *a.g.e.*, 42-43.

¹³ Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, 225

¹⁴ Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ümit Mtb.,1981), 2-3.

Esasında, “en yüksek iyi” (summum bonum), hem ‘Pratik Aklın Kritiği’nin, hem de ‘Yargı Gücünün Kritiği’nin başta gelen problemlerinden biridir. Kant, bu kavramı, “mutlulukla, daha doğrusu mutlu olmaya lâyık olma ile, ahlâklılığın birleşmesi” şeklinde tanımlar. O halde, “en yüksek iyi”nin iki ögesi, ahlâklılık ve mutluluktur. ‘Pratik Aklın Kritiği’nde Kant, bu iki ögeden daha çok ikincisi, yani mutluluk üzerinde durur. ‘Yargı Gücünün Kritiği’nde ise, her iki ögeyi de birlikte ele alarak, ahlâk teleolojisinden (nedensellik), ahlâk teolojisine nasıl geçileceğini gösterir.¹⁵

Mutluluk ve ahlâklılık, ‘en yüksek iyi’nin iki ayrı ögesi olduklarından analitik olarak bilinemezler. “En Yüksek İyi”, bu kavramların bir sentezidir; a priori olarak bilindiği; deneyden elde edilmediği, pratik olarak zorunlu olduğu için, ancak, irâde özgürlüğü sayesinde gerçekleşmesi a priori olarak zorunludur. Eğer, mutluluk-ahlâklılık ilişkisinin sentetik bir ilişki olduğunu düşünürsek, bu durumda ortaya başka bir güçlük çıkar. O da şudur: Mutlu olma arzusu, ya ahlâklılık (erdem) ilkesinin motivi olacak; ya da ahlâklılık ilkesi, mutluluk için bir yeter-sebebe olacaktır. Birinci alternatif mümkün değildir; çünkü **sırf mutluluk için yapılan bir eylem ahlâkî olamaz**. İkinci alternatif de, aynı şekilde, mümkün değildir; çünkü dünyada neden-sonuç arasındaki her tür pratik ilişki, ahlâkî niyete değil, doğa kanunlarının bilinmesine ve onların mutluluk için kullanılabilmesine bağlıdır. Bu nedenle, ahlâk kanununa ne kadar uyulursa uyulsun, dünyada, mutlulukla ahlâklılık arasında, zorunlu bir ilişki kurmayı ümit etmek mümkün değildir. Oysa, böyle bir ilişkiyi içinde bulunduran “en yüksek iyi”nin gerçekleştirilebilmesi için çaba harcamamızı ahlâk kanunu bizden istemektedir. Bu durumda, ‘en yüksek iyi’yi gerçekleştirmenin imkânsızlığı, zorunlu olarak, ahlâk kanununun da geçersiz olduğunu gösterecektir. Başka deyişle, eğer, pratik kurallara uygun olarak ‘en yüksek iyi’nin gerçekleşme ümidi yoksa, böyle bir amaç için çaba harcanmasını isteyen ahlâk kanununun da hayâl ürünü olması, boş ve hayâlî amaçlara yönelmiş bulunması, sonuç olarak mâhiyeti itibarıyla geçersiz olması gerekir.

Kant’a göre, burada bir antinomi vardır. Hem mutluluğa ihtiyaç duyalım, hem ona lâyık olalım, buna rağmen ondan payımıza düşeni alma imkânından tam anlamıyla yoksun olalım; bu, akıl sahibi bir varlığın arzu ve irâdesiyle bağdaşmaz. Böyle olduğu halde, insanın ahlâklı hareket etmesi ile mutlu olmayı istemesini birbirinden ayıramayız. Gerçekten erdem, insan için, insanın şahsı bakımından, kendi başına yüksek bir kıymet taşır ve ödev olarak yapılan eylemlerde ortaya çıkar. Ödev ile mutluluk arasında bir bağın bulunduğu da doğrudur. Ahlâk kanununun buyruğu ile mutluluk arasındaki bağ, pratik alan için sentetik a priori bir prensiptir. Bunun anlamı şudur: Erdemli olmak, mutlu olmaya hak kazanmak, ona lâyık olmak demektir. “Erdem, arzu etmeye değer görünebilecek her şeyin en yüksek şartıdır”. Bu yüzden erdem, ‘en yüksek iyi şey’dir. İnsanın çabalarının ve arzularının gerçekleşmesine, yani mutlu olmaya ihtiyacı vardır. İnsanın mutluluğa yönelmesi, onun doğaya, duyulur dünyaya bağlı yanından, ihtiyaçlarla dolu olan varlığından gelmektedir. Aslında, insan, **mutluluğa lâyık olmaya** ihtiyaç duyar; ondan pay almaya değil. Bu ikisinin -lâyık olma ve pay alma- birleşmesi, akıl sahibi bir varlığın mükemmel olanı istemesi demek olur ki, Kant’a göre, bu mümkün değildir.¹⁶

Biz, böyle bir varlığı ancak düşünebiliriz. Dolayısıyla, onun mümkün olduğunu var saymak, aynı zamanda, ödevde bir gereksinim olarak bağlı olan bir zorunluluktur. Fakat duyular dünyasında yaşayan akıl sahibi varlıklardan hiçbirisi, varlığının dünyadaki süresi boyunca buna erişemez. Kant bunu şu sözlerle ifade

¹⁵ Aydın, *a.g.e.*, 18-19.

¹⁶ Heimsoeth, *Immanuel Kant’ın Felsefesi*, 151-152; Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 22-23.

eder: “Böyle bir şeyin pratik bakımdan, ahlâk bakımından, beklenmesi gerektiğinden; tam bir başarıya ancak sonsuza kadar uzayan bir oluş içinde varılabileceğinden, salt pratik aklın bir ilkesi, idesi olarak, bunu pratik bakımdan aşmayı -bu dünyayı aşmayı- istememizin real bir objesi olarak kabul etmemiz gerekir”.¹⁷

Bu nedenle, Kant’a göre, doğa ve ahlâklılık, insan varlığında birleşen, iki ayrı dünya; insan varlığının iki kutbudur. Bu iki dünyanın bağlantısı, ‘*Salt Pratik Aklın Kritiği*’nde, Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük ideleriyle sağlandıktan sonra, üçüncü ve son kritik olan ‘*Yargı Gücünün Kritiği*’nde de söz konusu edilecektir. Kant’a göre, ahlâkî ödevin yerine getirilmesi için inanç da son derece önemlidir. Ama, acaba, Tanrı’ya inanmayan bir kimsenin ahlâka bakışı nasıl olacaktır? Eğer insan, kendi akıl gücüyle, Tanrı’nın varlığından bağımsız olarak, neyin iyi ve neyin kötü olduğunu biliyorsa, Tanrı’ya inanmadan da ahlâklı olabilecek demektir. Nitekim, Kant, ‘*Yargı Gücünün Kritiği*’nde ahlâk kanıtını açıkladıktan sonra, tartışmayı bu noktaya getirir ve şöyle der: “Mantıkî bir kesinlik formunu kolayca verebileceğimiz bu kanıt, ahlâk kanununun geçerliliğini tanımak için, Tanrı’yı var saymanın zorunlu olduğuna işaret etmez. Dolayısıyla, Tanrı’nın varlığına kendisini inandıramayan kimse, ahlâk kanununun yükümlülüklerinden kurtulmuş sayılmaz.”¹⁸ Böyle bir kimsenin vazgeçmek zorunda olduğu şey, Kant’a göre, ‘en yüksek iyi’nin gerçekleşebileceğine ilişkin düşüncedir. O, yine de, kendisini ahlâk kanunlarıyla bağlı sayacaktır; çünkü bu kanunlar herhangi bir amacı dikkate almadan kayıtsız şartsız buyururlar.¹⁹

Esasında, Kant’ın, doğada bulunduğu katı determinizm ve zorunluluk karşısına koyduğu ve insanın özgürlüğünü var kılacak olan ahlâkta da amacı, tıpkı bilimdeki gibi sentetik a priori önermelere ulaşmak, dolayısıyla ahlâkî da tıpkı bilim gibi kurabilmektir. Ona göre, biz, bu kategorik buyrukları, yani hep “öyle davran ki” ile başlayan buyrukları yerine getirmekle varlık sebebimize uygun yaşamış oluruz. Varlık sebebimiz, ancak ahlâklı davranışlarda, aklın pratik alanda (ahlâk alanında) kullanılmasında, kısacası, aklın irâdeyi yönetmesinde anlamını bulur; gerçeklik kazanır. Böylelikle Kant, sırf akla dayanarak Tanrı, ruh ve kosmos’a ilişkin *teoloji rasyonel*, *psikoloji rasyonel* ve *kosmoloji rasyonel* olmak üzere üç tür skolastik metafizik yapmıştır. Başka deyişle, etik temellere dayanan bir teoloji ile Tanrı’nın, ruhun ve kosmosun var olması gerektiğini göstermiştir.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kant’ın ahlak anlayışına göre, elbette evrensel, nesnel bir ahlak mümkündür. Zaten, o, ahlakî da estetiği de bilim gibi kurmak, yani sağlam temellere dayandırmak, bu alanlarda da tıpkı bilimde aradığı ve bulunduğu sentetik a priori önermelere ulaşmak istemiştir. Nitekim ahlakta da belirlemiş olduğu üç temel maxim (1.Genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir ilkeye göre davran. 2. Bütün insanlığı kendinde ve başkalarında bir araç olarak değil, bir amaç olarak göreceğ gibi eyle. 3. Özgürlük idesine göre davran) kaynağı akıl olan ve yapısı gereği a priori olan ahlak yasasına (kategorik emperatif) dayanan, ahlakın genel geçerlik taşıyan bir bilim olmasını sağlayan a priori öğelerdir. Ona göre, ahlâklılık, sadece ahlak yasasına uyma niyetiyle davranışlarda bulunmaktır. Ahlak yasası, her akıllı şahsın vicdanının bir verisidir. Biz onu her türlü davranıştan önce, yasa halinde bir sorumluluk olarak vicdanen biliriz. Ona göre, biz, bu buyrukları

¹⁷ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. by. L.W. Beck (Indiana Polis: Bobbs-Merill, 1956), 105; Heimsoeth, , *Immanuel Kant’ın Felsefesi*, 156.

¹⁸ Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, trans.by.James Creed Meredith (Oxford: Clarendon,1957), 119; Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 35.

¹⁹ Kant, *The Critique of Judgement*, 119; Ayrıca bkz. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 35.

yerine getirmekle varlık sebebimize uygun yaşamış oluruz. Böylece, varlığımızın manası, ahlaklılıkta yani insanca davranışlarda gerçekleşir.

Kant'ı etkileyen iki yücelikten birisi, başının üstündeki yıldızlı gökyüzü, diğeri içerisinde hissettiği ahlak kanunudur. Kant diyor ki: "Bu ikinci yücelik, benim görünmeyen 'ben'imden, benim şahsımdan başlıyor, yani şahıs olarak akıllı bir varlık, saf pratik aklın süjesi olarak, kendi ben varlığımdan..."²⁰ Bu görünmeyen akılsal olan 'ben'in kendisi, gerçekten sonsuzluğu olan bir dünyada, anlayış kabiliyetinin ancak hissedebildiği bir dünyada meydana çıkar. Ahlak dünyasında, yani 'amaçlar ülkesi' nde ben kendimi duyu dünyasında olduğu gibi tesadüfler içinde değil, tam tersine genel ve gerekli olan bağlarla bağlanmış görürüm. İşte, ancak burada gerçek sonsuzluğu duyarım. İçimdeki ahlak kanununa baktığım an, benim varlığım bütün duyu dünyasından bağımsız, bir şahıs olarak, ahlakın otonom (özerk; özgür) dünyasına açılır. Önümde açılan bu dünyaya hiçbir teorik bilgi, teorik aklın hiçbir metafiziği ulaşamaz. Duyulur dünyanın şartları ve sınırları dışındaki bu dünya, sonsuza uzanan bir dünyadır. Ahlak dünyası, insanın iyiyi istemesinde, ahlaklı olmasında yani ancak yaptıklarında, ettiklerinde gerçekleşir. İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak, kendisini, ahlak kanunlarını gerçekleştirmekle yükümlü görür. Bu, insana, kesin bir şekilde buyrulur. İnsan akıllı, insandan bunları gerçekleştirmesini ister; hem de real dünyada, birbirine bağlanan, birbirine dayanan insanların gerçek insanca bağlılıklarında, bir 'ide' olarak gerçekleştirmesini ister. Kant'a göre, insan, 'iyi'yi ister ve yaparken kendisini 'amaçlar ülkesi'nin, yani ahlak dünyasının bir üyesi olarak görür ve görmelidir de. Zira ahlak kanunu insana, insan olmayı buyuran bir kanundur. Şu halde, Kant, her şeyden önce, bizden insan olmamızı ve evrensel, nesnel bir ahlaka uygun olarak, insanca davranmamızı istemektedir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet. *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ümit Mtb., 1981.
- Erişirgil, Mehmet Emin. *Kant ve Felsefesi*. İstanbul: Eko Mtb.,1997.
- Heimsoeth, Heinz. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: İstanbul Mtb, 1967.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. trans. by. L.W. Beck. Indiana Polis: The Bobbs-Merrill, 1956.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: H.Ü. Yayınları, 1980.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.
- Kant, Immanuel. *The Critique of Judgement*. trans. James Creed Meredith. Oxford: Clarendon Press, 1957.

²⁰ Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, 120.

Başvuru: 17.04.2019

Kabul: 30.06.2019

Atıf: Serdar, Murat. "Âhirette Zaman". *Temâşâ Felsefe Dergisi* 11 (2019): 52-73.

Âhirette Zaman

Murat Serdar¹

ORCID: 0000-0002-8643-1869

Öz

Zamanın tanımlanması ilkçağlardan günümüze kadar felsefenin en önemli problemleri arasında gelmiş ve hala tartışılan bir konudur. Müslüman filozoflar ve mütekellimler de bu tartışmaya dâhil olmuşlardır. Zaman, dinler açısından da önemli bir kavramdır. Dinlerin yaşadığımız dünyada zamanla ilgili inanç ve ritüelleri bulunmaktadır. Âhret inancını kabul edilmesi zorunlu bir öğreti olarak koyan dinler açısından zaman, ayrıca bir öneme sahiptir. Âhret inancının bir akide olarak zorunlu görüldüğü İslam dininin kaynakları olan Kur'an ve Sünnette uhrevi âlem anlatılırken zaman ifade eden kelimelerin olduğu görülür. Bu da âhret âleminin sonsuzluğu ile sayılan zamanı birlikte düşününce âhirette zaman olup olmadığı problemini akla getirmektedir. İslam'ın dini metinlerde âhiretle ilgili süreçler ile ilgi bilgi verilirken gün, sabah akşam, yıl, ahkâb gibi zamansal ifadeler telaffuz edilmiştir. Bu lafızların geçtiği metinlerin zâhir anlamda literal anlaşılması durumunda âhirette zamanın olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bununla birlikte âhret âleminin dünyadaki düzenin kıyâmetle birlikte yok olmasından sonra gelen yeni bir yaratılış olması sebebiyle, metinlerde geçen zaman ifadelerini bildiğimiz anlamlarıyla anlamayı imkânsız hale getirmektedir. Âhret âleminde zamanın olabileceğine ve olması gerektiğine, naslarla bildirilen hususları göz önünde bulundurarak akli yönden de delil getirmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Ahiret, Yevm, Ahkâb, Cennet sabahı, Hayat, Sonsuzluk.

Time in the Hereafter

Abstract

The definition of time is one of the most important problems of philosophy from primeval days to the present and it is still an issue discussed. Muslim philosophers and scholars of Ilmu'l-Kalam have also been involved in this discussion. Time is also an important concept for religions. Religions have rituals and beliefs concerning the time in the world we live in. Time is of particular importance for religions that adopt the belief in the Hereafter as an imperative doctrine. In the Qur'an and Sunnah, which are the sources of the Islamic religion, where belief in the Hereafter is seen as compulsory creed, it is seen that there are words that express time when the other world is told. This brings to mind the problem of whether there is time in the Hereafter when we consider the eternity of the Hereafter and the time counted together. In the religious texts of Islam, temporal expressions such as day, morning, evening, year and ahqâb were pronounced while giving information about the processes related to the hereafter. It is necessary to accept that there is time in the Hereafter if the texts in which these words are mentioned are literally understood. However, since the realm of the Hereafter is a new creation after the destruction of the world order with the doomsday, it makes it impossible to understand the expressions of time in the texts with the meanings we know. It is also possible to bring evidence in the rational sense by taking into account the fact that time can and should be present in the Hereafter.

Key Words: Time, Hereafter, Yawm, Ahqâb, Morning of Paradise, Life, Eternity.

¹ Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri. mserdar@erciyes.edu.tr

Giriş

Çok eski çağlardan beri filozoflar ve teologlar başta olmak üzere birçok bilim ve düşünce adamı zaman problemiyle ilgilenmişlerdir. Eski Yunan'da Aristo'dan (ö. MÖ. 322) çok daha öncesinde konuyla ilgili felsefe yapan filozofların olduğu bilinse de zaman felsefesi denildiğinde ilk akla gelen Aristo'dur. Aristo'nun zaman hakkındaki düşünceleri, kendisinden sonraki nesilleri derinden etkilemiş olması sebebiyle oldukça önemlidir. Ortaçağ felsefesinde baskın olan zaman anlayışı, genellikle Aristo'nun düşünceleri doğrultusundadır. Üstelik Aristo'nun fikirleri bazı farklılıklar olsa bile Müslüman filozofların da genel anlamda kabul ettikleri bir görüş olmuştur. Zamanla ilgili modern düşünceler ortaya çıkana kadar Aristo'nun yaptığı basit söylemiyle "hareketin sayımı" şeklindeki zaman tanımını genel bir kabul görmüştür. Modern felsefede yapılan yeni tanımlarda da hep bir hareket ve sayımdan bahsedilmesi Aristo'nun çağımıza kadar etkisini az veya çok hissettirdiğini söylemeyi mümkün kılar gözükmektedir.

Zaman, din kurumu açısından da önemli bir kavramdır. Dinlerin, sözlü veya yazılı olsun fark etmez, kutsal metinlerinde zaman ile ilgili kavramların geçiyor olduğu görülür. Bunun yanında her dinin kendine has bir takım zamansal ritüellerinin olduğu görülmektedir. Uğursuz sayılan, mübarek ve uğurlu kabul edilen saatler, günler, geceler, aylar dinden dine farklılık gösterse de varlıkları bilinen hususlardır. Zamanın bilinen anlamda en basit bölümlenmeleriyle alakalı bu öğretiler yanında bir başka önemli ilgili mesele de birçok dinin evren ve insanın yaratılışı hakkındaki öğretileridir. Farklı kültürlerde, onların inançlarıyla da alakalı olarak, farklı yaratılış mitolojilerinin olduğu bilinmektedir. Eski Mısır, Hint, Yunan, Asur, Sümer, Maya ve Türkler gibi tarihleri geçmişin çok derinliklerine uzanan kültürlerdeki yaratılış mitolojileri bunlara örnek olarak gösterilebilir. Tanrı'nın veya Tanrıların bu dünyayı ve insanı nasıl yarattığını açıklamaya çalışan dinsel metinlerde gün, ay, yıl, bin yıllar gibi zamanla ilgili kavramlar geçmektedir. Özellikle âhîret inancı olan dinler, başlangıç öğretilerinde olduğu gibi ölümden sonraki yaşam ile ilgili öğretilerinde de zaman ile ilgili söylemlere yer vermişlerdir. Bu durum bilhassa Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük dinlerin kutsal metinlerinde açıkça görülmektedir.

Bu çalışmanın konusu İslam dini açısından âhîrette bir zaman olup olmadığı problemiyle ilgilidir. Daha zamanın neliği üzerinde bir görüş birliği sağlanamamış ve zamanın tanımlanmasının hala bir problem olarak tartışılıyor olması, âhîrette zaman konusunu çalışmayı gerçekten zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, probleme kesin bir yanıt bulmak amacından ziyade âhîrette mahiyeti bilinmeyen, bu dünyadaki bilinenen başka bir zaman olgusunun olduğu hipotezini savunan bir deneme olarak değerlendirilmelidir.

İslam teolojisi açısından âhîretteki zaman, sem'iyât diye isimlendirilen, ancak nakil ile bilinen mevzu- lar içerisinde değerlendirilecek bir konudur. Sem'iyât konuları içindeki bir meselenin epistemolojik dayanağı ise vahiydir. Vahiy ise ancak bir peygamberden öğrenilebilir. Bu sebeple âhîrette zamanın olup olmadığı prob- lemi İslam'ın teolojisinin konu edinildiği Kelam ilmine göre öncelikle nasslarla bilinecek bir sorunsal olarak değerlendirilir. İslami geleneğe nassların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda temel iki farklı yöntemin olduğu görülür. Bu yöntemlerden birisi dini metinlerin/nassların zâhir anlamını esas alan ve onları literal biçimde anlayan zâhir yöntemidir. Zâhir yöntemi lafızcı olup, dini metinleri sözcük anlamlarıyla anlamaya odaklanır. Diğer yöntem ise retoriği önemseyen, lafza değil anlama yoğunlaşan yöntemdir. Zâhir yöntem, dini nassları tevile yanaşmazken retorik yöntem gerektiğinde nassları tevil edebilmektedir. İslami geleneğe akli ön plana çıkaran, meselelere salt akli yönden yaklaşan filozofların yöntemleri onları mütakellimler ve

müfessirlerden ayırmaktadır. Sadece zaman konusunda değil, başka konularda da filozoflarla diğerleri arasındaki görüş farklılıklarının birçoğunun yöntemden kaynaklandığını söylemek yanlış olmasa gerektir. İslam düşünce geleneği ve Müslüman âlimlerin farklı yöntemler benimsemesi ortaya çıkan ürünlerin niteliğini de belirleyici etkenler olarak düşünülmelidir. Genel anlamda zaman problemi, özel anlamda âhiretteki zaman sorunu üzerinde görüş bildiren düşünce adamları benimsedikleri yönetime göre bir ürün ortaya koymuşlardır. Çalışmanın konusu ile ilgili söylenecek olursa, nassları literal anlamda anlayan lafızcı zâhir yöntemine bağlı olan bir müfessir, dini metinlerde âhirette zamanın olduğu ifade edilmiş diyecek, başka bir görüşü kabul etmeye yanaşmayacaktır. Öte yandan felsefi bakış açısıyla yaklaşan ve akli kullanan bir filozof nassa göre değil aklın ilkelerine, insanın tecrübelerine göre meseleye yaklaşacak, dînî nasslar kendisini desteklemiyorsa onları tevil etmeye çalışacaktır. Akıl ve nakil ikisini birlikte göz önünde bulundurmaya çalışan Kelam yöntemini kullanan bir mütekellim ise konuyu nassların zâhirine göre ayrı, aklın ilkelerine göre ayrı değerlendirecek ve bu ikisini uzlaştırma gayreti içine girecektir.

Makalenin konusuna geçmeden önce uhrevî âlemde zamanın olmayacağını iddia edenler olup olmadığı şeklinde akla gelen soruya da kısaca temas etmek gerekir. Bilebildiğimiz açık açık âhirette ya da cennet ve cehennemde hiçbir şekilde bir zamanın olmadığını söyleyen herhangi bir görüşe yaptığımız araştırmada biz ulaşamadık. Bizim böyle bir bilgiye ulaşamamış olmamız, elbette ki bu konuda kesin bir yargıda bulunmamızı doğru göstermez. Eğer var da biz ulaşamamışsak bu, bizim eksikliğimiz olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte bazı düşünürlerin görüşleri, âhirette zaman olmadığını düşündükleri şeklinde yorumlanmış olabilir. Nitekim İbn Sina'nın (ö. 428/ 1037) "zaman, dehr ve sermed" kavramlarını ayırıp, sermed anlamındaki sonsuzluğun bölünmeyeceğini ve sayılamayacağını düşünmesi,² Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) âhîret hayatında noksanlık bulunmadığı için orayı zaman ve mekandan münezzeh olarak değerlendirip, Kur'an'ın bu konudaki açıklamalarını insanların anlaması için yapılmış alegoriler olarak yorumlaması³ onların ahirette zaman olmadığını düşündükleri şeklinde anlaşılmış olabilir. Yine Muhyiddin İbnu'l-Arâbi'nin (ö.638/1240) "el-ânu'd-dâim" nazariyesi kapsamında dün, bugün, yarın gibi zaman bölümlenmelerini değişken varlıklar için kabul etmesi, mutlak ve değişmeyen ilâhî hüviyet (el-Hazretü'l-İlâhiyye) bakımından ise hiçbir şekilde zaman sınırlamalarından söz edilemeyeceğini düşünmesi⁴, Mevlânâ Celâluddin-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) "Allah katında ne sabah vardır, ne akşam. Geçmiş, gelecek, ezel ve ebed orada yoktur. Oraya geçmiş Adem'le gelecek Deccâl sığmaz. Bunlar akl-ı cüz'înin ve hayvânî ruhun sahasındaki şeylerdir. Mekansızlık ve zamansızlık âleminde bunlar yoktur." şeklindeki sözleri⁵, İbn Arabî geleneğine mensup Davud-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) "Allah indinde sabah, akşam, mazi ve müstakbel gibi zaman ayrımları söz konusu değildir Bunlar, zaman içinde başlangıcı ve sonu olan varlıklardır. Öncelerinde içinde bulunmadıkları zaman olduğu gibi sonlarında da bulunmayacakları zaman olacaktır. Ancak öyle bir varlık vardır ki, bu zaman tarafından asla öncelenmez"⁶ şeklindeki görüşleri, kezâ Muhammed İkbâl'in (ö.1938) ilâhî zaman olarak isimlendirdiği süreçte hiçbir

² Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ'et-Tabîyyât* (yy., ty.), 1: 157, 171-172; İbn Sinâ, *et-Ta'likât* (Kum, ty.), 43; Fahrüddin Râzî, *Şer u Uyû-ni'l-Hikme* (Kahire, ty), II: 146, 148.

³ Nasirüddin Tûsî, *Üç Risale*, çev. Harun Işık, Yasin İpek (İstanbul: İlke Yayıncılık,2019), 78-79.

⁴ Süleyman Uludağ, "Ân-ı Dâim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 3 (Ankara: TDV, 1991), 101; Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *el-Fütühat el-Mekkiyye*, haz. Nihat Keklik (Ankara, 1990), 376-377.

⁵ Mevlânâ Celâluddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul,1991), VI: 2720 vd.

⁶ Bkz. Dâvûd-i Kayserî, *Nihâyetü'l-Beyân fi Dirâyeti'z-Zemân*, Davûdü'l-Kayserî, *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayraktar (Kayseri: yy, 1997), 165-169; Çağfer Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* XV, II (2006): 12.

bölünmek, sıra takibi veya değişimin bulunmadığını, başı ve sonu olmadığını düşünmesi, ümmü'l-kitap olarak tanımlanan bu zaman boyutunda bütün tarihin sebep-netice sırasından bağımsız olarak bir tek bölünmez ebediyet üstü olan “şimdi“de toplanmış olduğunu ifade etmesi,⁷ sonsuz ebedilik âleminde zamanın olmadığını düşündüğü şeklinde yorumlanabilir.

Çalışmamızın iskeleti zamanın tanımlanması, Kur'an ve hadislerde âhiretteki zamana işaret eden nasslar ve delâlet yönleri ile bu konuda getirilebilecek akli delillendirmeler şeklinde belirtilebilir.

1. Zamanın Tanımlanması

Zamanın tanımlanması çok erken çağlardan günümüze kadar devam ede gelen bir problematik olup bu konuda sayfalar belki ciltler dolusu eser yazılabilir. Bu çalışmanın konusu zamanın tanımlanması ve yapılan tanımların tartışılması olmadığı için biz bu konuda söylenen tüm görüşleri uzun uzun ele almak yerine, zihinde zamanla ilgili bir fikir/imağ oluşması açısından yapılan tanımlara genel anlamda göz atmaya çalışacağız. Ancak bu da çok kolay olmayacaktır. Çünkü zamanın neliği konusunda birçok farklı görüş olduğu gerçektir. Ebu'l- Berekat el- Bağdâdî (ö. 547/1152 [?]), zamanın ne olduğunu tanımlamaya çalışan görüşleri on grupta ele alarak şöyle sıralamıştır:

1. Anlamı olmayan bir isimdir
2. Varlığı olan bir harekettir ve duyularla algılanır.
3. Hareketin ölçüsüdür. Duyularla algılanamaz ancak zihin kavrar.
4. Bir cevherdir, başka varlığın kendisini taşımasına ihtiyaç duymadan vardır.
5. Bir arazdır. Kendisini taşıyacak bir cevhere ilintilenerek var olur.
6. Zaman ne cevherdir, ne de arazdır.
7. Zaman vardır.
8. Zaman yoktur.
9. Zaman sürekli olan bir varlığa sahiptir.
10. Zaman devamsız nitelikte bir varlığa sahiptir.⁸

Cürcanî (ö. 816/1413) ise bu farklı görüşleri beş gruba ayırarak şöyle tasnif etmiştir:

1. Zaman araz değildir. Kendisiyle birlikte hiçbir cisim bulunmayan, vacibu'l-vücut bir cevherdir.
2. Zaman hareket eden bütün cisimleri kuşatan en büyük felektir.
3. Zaman en büyük feleğin hareketidir.
4. Zaman hareketin sayımıdır.
5. Zaman, belli ve bilinen bir şey olup, onunla yenilenen belirsiz olan ölçülür.⁹

⁷ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Hamit Asrar (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ty.), 108.

⁸ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Mu'teber fi'l-Hikme* (Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, h. 1357-58), III: 36.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif* (İran, Kum: Münteşeratu'ş-Şerifi'r-Rıda, 1991), V: 102-114; ayrıca Faiz Kalın, “Zaman Kavramı Açısından El- Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ına Genel Bir Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II, 2 (2002): 166-170.

Zamanın ne olduğu konusunda bu kadar farklı görüşün olması, ortak kabul edilebilir kesin bir zaman tanımını yapmanın imkânsızlık derecesinde zor bir teşebbüs olacağı anlamına gelir. Bununla birlikte geçmişten yakın tarihe kadar yapılan zaman tanımlarına kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır.

İslam dünyasında Eflâtun olarak tanınan, eski Yunan filozoflarından Platon'a (ö. MÖ. 347) göre zaman gökkürenin evrensel hareketidir.¹⁰ Semâvî cisimlerin hareketleri zamanın var olmasına sebep olur; zaman, bu hareketlerin zamanının süresinden başka bir şey değildir.¹¹ Zaman dairesel olduğu için ebediyetin bir benzeridir.¹²

Aristo, Platon'dan farklı olarak zamanı hareketin kendisi olmayıp, hareketin sayımı/sayısı olarak tanımlar. Başka bir deyişle öncelik ve sonralık düzeni içerisinde hareketin sayılarak ölçümünden ibarettir.¹³

Aristo'nun öğrencisi Lampsacuslu Straton (ö.MÖ. 270)⁴ Aristo'nun zamanı hareket ve sayı ile ilgili olarak tanımlamasını eleştirmiş ve onu, hareket ve sükûn halinde bulunan her şeyin ölçüsü veya miktarı şeklinde tanımlamıştır.¹⁴ Straton'dan sonra gelen ve onun etkisinde kalan Kıbrıslı Zenon (ö. MÖ. 263) ve Chrysippus (Hrisippos) gibi Stoalı filozoflar ise işin içine çabukluk ve yavaşlığı da katarak zamanı bir "aralık/fasıla" olarak tanımlamışlardır.¹⁵

Aristo'nun zaman tanımını eleştirenlerden biri olan Plotinus (ö. MS. 270), zamanın hareketin sayımı olmasını sorgulamış ve zamanı ölçen bir nefis veya zihin olmadan da zamanın var olabileceğini düşünmüştür. Plotinus'a göre, zaman hareketi ölçmez, fakat hareketle ölçülür; subjektif değil, gerçektir.¹⁶

Hıristiyanlığın sonsuzluk ve zaman anlayışını temellendirmede Platon ve Plotin'in görüşlerinden faydalanan Augustinus'a (ö. MS. 430) göre zaman aslında, ölçtüğümüz önümüzde akıp giden zamansal şeyin bizzat kendisi olmayıp, aksine onun zihnimizde bıraktığı izlenimdir. İnsan zamanı, kendisinde bulunan ruh sayesinde ölçer. Dolayısıyla zaman insan ruhundaki bir uzamdır ve gerçekten vardır.¹⁷

Ortaçağ felsefesinde ve Hıristiyan teolojisinde önemli bir yeri olan *Saint Thomas Aquinas* (ö. 1274) Zaman ile hareket ve hareket eden nesne arasında zorunlu bir ilişki olduğunu ifade etmiş, zamanın varlığının harekete, hareketin varlığının ise hareket eden bir şeyin varlığına bağlı olduğunu belirtmiştir. Ona göre 'yaratma' zaman içinde değil, zamanla birlikte gerçekleştirilmiştir. Bu durumda zaman evrenden önce değil, evrenle

¹⁰ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 29a-34b.

¹¹ Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975): 80.

¹² Wolfgang von Leyden, "Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle", *The Philosophical Quarterly* 14, 54 (1964): 44.

¹³ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 218b, 220b; Aslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 117; Aslan Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristo Karşılaştırması", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (Bahar 2012): 222.

¹⁴ Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", 72.

¹⁵ Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", 73.

¹⁶ Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", 76.

¹⁷ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 123, 127, 129.

birlikte yaratılmıştır.¹⁸ Thomas, hareketin sadece fizik âlemdeki cisimlere ait bir özellik olmadığını, metafizik âleme ait ruhani varlıkların da kendilerine has bir harekete sahip olduğunu düşünür.¹⁹

İlk Müslüman filozof olarak kabul edilen Feylosofu'l- Arap el-Kindî (ö. 252/866 [?]), zaman konusunda bazı hususlarda farklı düşünse de Aristo gibi zamanı hareketin ölçümü olarak görür. Ancak zamanın ezeli- ebedî olması konusunda Aristoteles'ten ayrılır. Çünkü ezeli ve ebedî olan sadece Allah'tır. Kindî sadece zamanın değil, madde ve hareketin de sınırlı olduğunu kabul eder. Hareket sınırlı olunca, zorunlu olarak zaman da sınırlı olacaktır. Ona göre zamanın sonsuzluğu ancak ve ancak düşüncede mümkündür. Fakat bu imkân zamanın reel anlamda sonlu olduğunu değiştirmez. Yaratılan bir şey sonsuz olamaz.²⁰

Muallim-i Sâni Fârâbî (ö. 339/950) de zamanı Aristo'ya benzer şekilde tanımlamıştır. Ona göre zaman ile hareket arasında doğrudan bir hareket vardır ve zaman hareketin sonucu olarak meydana gelir. O, Aristo'dan farklı olarak, zamanın anlardan oluştuğunu düşünür.²¹

Meşşâî geleneğin en büyük temsilcisi İbn Sînâ da genel anlamda Aristo'nun etkisindedir. Ona göre de zaman hareketle ilişkilidir. Ancak zamansal sürekliliği öncelik-sonralık ilişkisine göre algılayıp hesap eden ise insanın ruhudur. Bununla birlikte zaman, ruhun ürettiği, tamamen öznel bir şey olmadığı gibi, ruhun fark edip kendi içinde saydığı sürelerin toplamı da değildir. Geçmiş ve gelecek zaman gerçekte bir varlığa sahip olmayıp, aklın düşündüğü kavramlardır. İnsan ruhunun zaman idrak etmesindeki etkisi sayıyı harekete ve zamana eklemesidir. Zamandaki öncelik ve sonralık, hareketteki öncelik ve sonralıkla ilgilidir. Bu öncelik ya da sonralığın ölçüsü zamandır. İbn Sînâ'ya göre sayma kabiliyetine sahip bir ruhun olmadığı yerde, ne sayı ve dolayısıyla ne de zaman olabilir.²² İbn Sînâ'ya göre, dehr (ezeli süre), geçici şeylere nispetle düşünüldüğünde, zaman adını alır. Fakat devamlı şeylere nispetle düşünüldüğünde, ona zaman adı verilemez.²³

İbn Rüşd de İbn Sînâ ile aynı düşünceleri paylaşır. Zamanı algılamak için, herhangi bir değişim ve bu değişimi algılayan bir ruh yeterlidir.²⁴ Ruhun olmadığı bir yerde (ki ruh saymaya kabiliyetlidir), sayı ve zaman yoktur. Ruh, kendisindeki sayma yeteneğini ancak bir öznedeki gerçekleştirebilir. Çünkü ruh kendi sayma yeteneğine göre konumlanmıştır.²⁵

Meşşâîlere yönelik tenkitleriyle tanınan²⁶ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, Straton gibi, Aristo geleneğinin zamanı hareketle ilişkili tanımlamasını eleştirmiş ve zamanın varlığa ait bir nitelik olduğunu, hareketle bir ilgisinin olmadığını zira hareketsizlik halinde de zamanın söz konusu olduğunu ileri sürmüştür.²⁷ Ona göre zamanın varlığı, harekete ve hareketsizliğe bağlı değildir. Buna karşın hareketin varlığı, zamanın varlığını

¹⁸ Ramazan Ertürk, "Aquinos'lu Thomas'ın Din Felsefesinde 'Zamanın Başlangıcı ve Yaratma' Sorunu", *Felsefe Dünyası Dergisi* 35 (2002): 82.

¹⁹ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 149.

²⁰ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 139-140.

²¹ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 141.

²² Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 142-143.

²³ Bkz. Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX (1973): 111.

²⁴ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 146.

²⁵ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 119.

²⁶ Mustafa Çağrıncı, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, X (Ankara: TDV, 1994), 300.

²⁷ Kemal Sözen, "Ebu'l-Berekât el- Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", *Dini Araştırmalar* 10, 4 (2001): 165.

gerekli kılmaktadır.²⁸ Dolayısıyla zamanı “varlığın ölçüsü” olarak tanımlamak daha uygundur.²⁹ Dolayısıyla zaman, her varlığın var oluş sürecidir.³⁰ Ona göre zaman ezeli ve sonsuzdur.³¹

Matematikten fiziğe, felsefeden teolojiye birçok alanla uğraşmış olan İngiliz düşünür Isaac Newton (ö. 1727) zamanı mutlak ve göreceli olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır. Mutlak zaman dışsal nesnelere bir ilişkiye sahip değildir ve kendi başına akan matematiksel zamandır. O, mutlak zamanı, her şeyi kuşatan süre olarak görür. Bu sürenin ölçütü, duyuşsal anlamda idrak edilen ve hareket kavramından elde edilen göreceli zamandır.³² İzâfî ve alışılmış zaman ise sürenin ölçüsü olarak dışsal ve hissedilen şeydir. İnsanların kullandığı gün, ay, sene gibi kavramlar gerçek zamanı ifade etmemektedir. Ona göre zaman, tanrısal özelliklere sahip olup, bölünemeyen ve parçalanamayan bir şeydir.³³

Immanuel Kant (ö. 1804) ise zamanın herhangi bir tecrübeden elde edilebilecek ampirik bir kavram olmadığını, idrakimizin a priori formu olduğunu söyler.³⁴ Zaman, ampirik olarak gerçektir çünkü görüngü olarak her şey (algısal görünümün nesnesi olarak) zamandadır. Zaman, “öznenin görü elde edebilmesi için” temel bir şarttır. Esas anlamda genel tek bir zaman olmasına rağmen, bu zaman öznenin özneye farklı algılanmakta ve yaşanmaktadır.³⁵

Henri Bergson (ö. 1941) zamanı, zaman ve süre (la Dureé) diye iki farklı şekilde değerlendirir. Ona göre birimlerle ölçülebilen devamlılığa zaman denilir. Bu devamlılığı sağlayan şey ise süredir. Süre, zamandan farklı olarak yaşamdaki oluşu ifade eder ve “yaşanan zaman” olarak nitelendirilir.³⁶ Ona göre yaşanan zaman şimdiki zamandan hareketle belirli zaman aralığını saymak ya da ölçmek demektir. Bergson’a göre bu anlamda saymak doğrudan doğruya mekânsal düşünceyle ilgilidir.³⁷ Bergson, olayların bir mekanda gerçekleşmesiyle ilgili olan zamanı, insanın idrak ve duyumu olan süreden ayrı değerlendirir. Şekerin suda erimesi için geçmesi gereken bir müddet vardır ki bu insanın dışında, olayın yaşanması ile ilgili bir zamandır. Bir de insanın şekerin erimesini beklerken kendi içinde duyduğu ve yaşadığı bir süre vardır. Bunlar aynı şeyler değildir.³⁸

Zamanın tanımlanması ve duyulanması ile ilgili yirminci yüzyılda Albert Einstein (ö. 1955), tarafından ileri sürülen “İzâfiyet Teorisi” geçmişte yapılan klasik mutlak ve gerçek zaman anlayışını alt üst etmiştir denilebilir. Einstein, bu teoriyle mutlak bir zaman ve mekânın olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin dünyada yaşayan bir insan için zaman farklı akarken, söz gelimi Vega’da ya da uzayın başka bir yerinde olan bir varlık için zaman farklı akacaktır. Biz yıldızların ışığını şimdi olarak gördüğümüzde, aslında bu ışığın kaynağı olan yıldız açısından bu milyonlarca ışık yılı öncesi olmaktadır. Bu ışığın uzayda ilerleme hızıyla

²⁸ Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, 163-164.

²⁹ Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, 172.

³⁰ Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, 184.

³¹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 224.

³² Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 155.

³³ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 307.

³⁴ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 177.

³⁵ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 180.

³⁶ Ali Osman Gündoğan, “Aristoteles’in Zaman Görüşü ile Bergson’un Zaman Görüşünün Karşılaştırılması” (Yüksek Lisans tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1988), 27.

³⁷ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 349.

³⁸ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986) 435; Ali Osman Gündoğan, “Aristoteles’in Zaman Görüşü ile Bergson’un Zaman Görüşünün Karşılaştırılması”, 30.

alakalıdır. Einstein'ın dikkat çektiği diğer etkenler de yerçekimi ve ona bağlı olarak ağırlıktır. Uzayın her yerinde yerçekimi aynı olmadığı için ağırlık da aynı değildir. Özetle söylemek gerekirse Einstein ışık hızı, yerçekimi ve ağırlığın etkin olduğu rölatif/ görelî bir zamanın olduğunu, herkes ve her şey için kesin, gerçek ve bir tek şekilde tanımlanan mutlak bir zamanın olmadığını ifade etmektedir. Einstein, klasik fiziğin üç boyutlu koordinat sistemine “süreklilik” olarak zamanı dördüncü bir boyut olarak eklemeler.³⁹

Geçmişten günümüze, zaman problemiyle ilgilenen ve zamanın ne olduğunu anlamaya ve tanımlamaya çalışan düşünür ve bilim adamlarının görüşlerinden verdiğimiz bu örnekler sonucunda zamanı nesnel bir gerçeklik olarak değerlendirip, genel geçer bir zaman tanımlaması yapma çalışmalarısıyla başlayan süreç, ortaçağdan sonra modern felsefede gittikçe öznel bir kavram olarak görülmeye evrilmiş denilebilir. İlk ve Ortaçağlarda hâkim olan düşünce hatta Newton da dâhil olmak üzere mutlak ve gerçek nesnel bir zamanın olduğu yönünde iken, Kant ve sonrasında insan zihninin, nihayetinde Einstein ile hız, yerçekimi, ağırlığın da işin içine katıldığı öznel ve rölatif/görelî bir zaman anlayışı ortaya konulmuştur denilebilir.

Bu tanımların hemen hepsinde birkaç kavramın ortaklaşa ifade edildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu da bir mekanda öncelik ve sonralık sırasına göre gerçekleşen bir hareketin olması ve önceki hareketle sonraki hareket arasında geçen bir sürenin geçmesidir. Bu olgunun kendisine bakarak bir sayımdan bahsedilirse nesnel zaman, sayan kimseye göre düşünülecek olursa öznel zaman isimlendirmesi yapılmaktadır. İster hareketin veya iki hareket arasındaki hareketsizliğin süresi olarak düşünölsün, isterse bunu bir ölçüye göre sayan insan zihninin ürünü olarak kabul edilsin, zaman hareketle ilişkili düşünölmektedir denilebilir.

2. Kur'an'da Âhiretteki Zamandan Bahseden Ayetler

Kur'an içerdiği muhtevayı muhataplarına ifade etmek için gönderildiği toplumun dilinden yararlanmıştı. Zaten Kur'an'da vurgulandığı üzere Tanrı, peygamber aracılığıyla bir toplulukla iletişim kuracağında onların konuştukları dil ile bunu gerçekleştirmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla Kur'an, o günün Araplarının konuştuğu dildeki birçok kelimeyi onların kullandıkları anlamıyla kullanmış, kimi zaman bazı kelimelerin anlamına ilave anlamlar katmış, kimi zaman da yeni anlamlar yüklemiştir. Kur'an'ın bu şekildeki kullanımına konu olan kelimelerden bir kısmı da zaman ile ilgili kelimelerdir. Bununla birlikte Kur'an'da “zaman” kelimesi hiç geçmemektedir. Onun yerine süre, zaman anlamında “vakit” kelimesinin geçtiğini söyleyebiliriz.⁴¹ Her ne kadar zaman, Kur'an kelimeleri arasında yer almıyor olsa da zamanla ilgili birçok kelime Kur'an'da kullanılmıştır.

Kur'an'da âhiret hayatı ile ilgili olarak kullanılan zaman tabirleri genellikle yevm, elyevm, yevmeizin, kullema, izâ, hîne gibi belirsiz zaman lafızlarıdır. Ayrıca Meryem 19/ 62. ayette de “bukraten ve aşiyyen” = sabah ve akşam şeklinde günün iki bölümünün ismi zikredilmektedir. Bütün bu ayetlerde bizim bildiğimiz zamanı ifadelendirmekte kullandığımız lafızlar, âhiretteki süreçler için kullanılmıştır. Zamanı sayarken

³⁹ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 308-309, Barry Parker, *Einstein'in Sırrı - Görelilik Görece Kolaylaştı*, çev. Selda Göktan (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2004) 49; Stephan Hawking ve Leonard Mlodinow, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, çev. Selma Ögünç (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2012), 84; Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş (İstanbul: Say Yayınları, 2012).

⁴⁰ İbrahim 14/ 4.

⁴¹ Örneğin Âl-i İmrân 3/189'de “اهتقون” ibaresinde ve yine Hicr 15/38'de “ولمجلأ تَقُولُ” ibaresinde vakit kelimesi, kıyametin zamanı anlamında kullanılmıştır.

kullandığımız saniye, dakika, saat (60 dk), hafta, ay, yıl, asır, bin yıl, elli bin yıl Kur'an'da âhîret ile ilgili kullanılmamıştır. Saydığımız kelimelerden sadece saat, daha önce belirttiğimiz gibi kıyâmet günü/zamanı anlamında kullanılmıştır. Asırlar, devirler anlamına gelen ahkâb kelimesi de süresi tam olarak belirtilmemiş uzun zamanlar şeklinde yorumlanmış zamanla ilgili bir kelimedir.

Kur'an ayetlerinde âhîret ile ilgili zaman ifadelerinin nasıl anlaşılacağı konusunda kesin geçerli bir görüş birlikteliğinin olduğunu söylemek güçtür. Çünkü ayetlerde yer alan zamansal ifadeler, dünyada geçerli olan bildiğimiz zamanı ifade etmek için kullandığımız kelimelerdir. Dünya hayatı ile âhîret hayatı ise Kur'an'ın "O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür..."⁴² bildirimine göre birbirinden farklı âlemlerdir. Bu süreç Kur'an'da "yeni bir yaratılış"⁴³ şeklinde ifade edilmiştir. Kıyâmetin kopuşunu anlatan ayetlerde ise dünyanın büyük depremler ve sarsıntılarla sarsılıp, içindeki ağırlıklıkları çıkarıp dışarı atacağı,⁴⁴ yeryüzü ve dağların yerlerinden kaldırılıp birbirine çarptırılacağı ve darmadağın edilecekleri,⁴⁵ toz duman olacakları, yeryüzünde hiçbir yükselti ve engebenin kalmayıp her yerin dümdüz edileceği,⁴⁶ göğün erimiş bir maden gibi⁴⁷ olup yarılacağı, kapı kapı olacağı⁴⁸ ve bir tomar gibi dürüleceği,⁴⁹ güneşin ve ayın bir araya toplanacağı,⁵⁰ güneşin dürülüp katlanacağı,⁵¹ yıldızların ışıkları sönüp kararacakları, adeta silinip yok olacakları⁵² dökülüp saçılacakları⁵³ haber verilmiştir. Bu ayetlerde anlatılanlara göre bizim zamanı saymamız için bir ölçü görevi yapan güneş ve ay⁵⁴ kıyâmet koştuktan sonra mevcut olmayacaklardır. Güneş olmadığı için dünyadaki gece ve gündüz, yirmi dört saatlik bir gün, yedi günden oluşan bir hafta olmayacaktır. Yine ay olmayacağı için aylar da olmayacaktır. Üç yüz altmış beş gün ve on iki ay olmayacağı için yıl da olmayacaktır ki, bu durum bilindik zamanın tüm bölümlerini için geçerlidir.

Uhrevi zaman ile ilişkili Kur'an ayetlerinin hepsini bir makalede tek tek ele alıp değerlendirmek mümkün olmayacağı için konuya delâlet eden ayetlerden birkaçını örnek olarak incelemek daha doğru olacaktır. Biz, bu ayetlerden özellikle gün ve bir zaman gibi anlamlara gelen "yevm", sabah akşam anlamındaki "bukraten ve aşiyya" ikilemesinin yapıldığı Meryem 19/ 62. ayet ve uzun devirler anlamında yorumlanan "ahkâb" lafzının geçtiği Nebe, 78/ 23. ayetin probleme delâletleri bakımından nasıl anlaşılacakları üzerinde duracağız.

2.1. Gün Kelimesinin Âhîretle İlgili Kullanılması

Kur'an'da gün anlamındaki yevm (يَوْمٍ) kelimesi âhîret ile ilgili olarak farklı şekillerde kullanılmıştır. Bu kullanımları kabaca şöyle gruplandırmak mümkündür

⁴² İbrahim 14/48.

⁴³ İsrâ 17/49; Sebe 34/7; Kâf 50/15.

⁴⁴ Zilzâl 98/1-2.

⁴⁵ Hâkka 69/14.

⁴⁶ Tâhâ 20/105-107.

⁴⁷ Meâric 70/8.

⁴⁸ Nebe' 78/19.

⁴⁹ Enbiyâ 21/104.

⁵⁰ Kıyâmet 75/9.

⁵¹ Tekvîr 81/1.

⁵² Mürselât 77/8; Tekvîr 81/2.

⁵³ İnfitar 82/2.

⁵⁴ En'âm 6/96; Yûnus 10/5.

a) İsim Tamlaması şeklinde (Yevmu'l-...): Yevm kelimesinin bir isim tamlamasının tamlayanı, nahivdeki ifadesiye muzaaf olarak kullanıldığı ayetlere baktığımızda şu örnekleri zikredebiliriz: Yevmu'd-dîn=din günü,⁵⁵ yevmu'l-kıyâme=kıyamet günü,⁵⁶ yevmu'l-hisâb=hesap günü,⁵⁷ yevmu'l-vakti'l-ma'lûm=bilinen vaktin günü,⁵⁸ yevmu'l-hasreh=hüsran günü,⁵⁹ yevmu'l-ba's=diriliş günü,⁶⁰ yevmu'l-hulûd=ebedilik günü,⁶¹ yevmu'l-fasl=ayrılma günü,⁶² yevmu'n-nefh=nefh günü.⁶³

b) Sıfat Tamlaması şeklinde (el-Yevmu'l-âhir): Son gün, sonuncu gün anlamındaki bu tamlama, Kur'an'da, âhiret âlemi için kullanılmaktadır.⁶⁴

c) Bugün Anlamında (el-yevm): Türkçede geçen güne dün, gelecek güne yarın, şimdiki güne de bugün demektediriz. Arapçada ise bu kelimeleri şöyle belirtebiliriz: ems (سَمَاءُ, سَمَاءُ) = dün, ğaden (دَاغٌ, دَاغٌ) = yarın, el-yevm (يَوْمٌ, يَوْمٌ) = bugün. Kur'an'a baktığımızda âhiret süreci için şimdiki gün, bugün anlamında hem “يَوْمِي”⁶⁵ kelimesinin hem de “أَيُّومِي” (onların bugünü)⁶⁶ ve “أَيُّومِكُمْ” (sizin bugünü)⁶⁷ şeklinde zamirlerle yapılmış tamlamalar halinde kullanıldığını görmekteyiz.

d) Bir gün anlamında (yevm): “يَوْمٌ” kelimesi “يَوْمٌ” almadan kullanıldığında, herhangi bir gün, bir tek gün anlamına gelir. Kelimenin çoğulu “يَوْمَاتٌ” şeklindedir. Kur'an'da âhiretle ilgili olarak bu anlamda kullanıldığı mealen “Ateşte bulunanlar cehennem bekçilerine: Rabbinize dua edin, bizden, bir gün olsun azabı hafifletsin! diyecekler.”⁶⁸ şeklinde ayet konumuz açısından da önemlidir. Bir tek gün anlamındaki bu kelime Kur'an'da âhiret ile ilgili ayetlerde bir sıfat tamlamasının niteleneni olarak zikredilmiştir. Söz konusu ayetlerde yapıları bakımından iki türlü sıfat tamlaması yapılmıştır. Bunlardan birisi bir isim ve sıfat anlamındaki bir kelime ile yapılan tamlamalardır. Bunlara örnek olarak şunlar zikredilebilir: yevmun kebir = büyük bir gün,⁶⁹ yevmun elim = Acı veren/ acılı bir gün,⁷⁰ yevmun meşhûd = müşahede edilen gün.⁷¹ Diğer sıfat tamlaması ise yevm kelimesinin nekra (belirsiz) olarak zikredilmesinden sonra onu açıklayan bir cümle zikredilmek suretiyle yapılanlardır. Örnek olarak “Kendisinden şüphe olmayan gün”,⁷² “İnsanların bir araya toplanacağı gün”,⁷³ “Hiç kimsenin bir başkasının yerine bir şey ödeyemeyeceği... gün”,⁷⁴ “Allah'a döneceğiniz gün”,⁷⁵ “gönüllerin ve gözlerin döneceği gün”⁷⁶.

e) O gün ki... anlamında zarf olarak (yevme): Yevm kelimesinin bu şekilde kullanıldığı bir çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan birkaçını örnek vermek gerekirse: “Unutma o günü ki, onları hep birden toplayacağız; sonra da, Allah'a ortak koşanlara: Nerede boş yere davasını güttüğünüz ortaklarınız? diyeceğiz.”⁷⁷ “Sur'a

⁵⁵ Fâtiha 1/4; Saffât 37/20.

⁵⁶ Bakara 2/85, 113, 174,212; Nisa 4/87, 141,159.

⁵⁷ Sâd 38/16, 26, 53.

⁵⁸ Hicr 15/38.

⁵⁹ Meryem 19/29.

⁶⁰ Rûm 30/56.

⁶¹ Kâf 50/34.

⁶² Saffât 37/21.

⁶³ Secde 32/29.

⁶⁴ Bakara 2/8, 62, 126, 177.

⁶⁵ A'râf 7/51; Nahl 16/27; Yâsîn 36/54.

⁶⁶ A'râf 7/51.

⁶⁷ Secde 32/14; Zümer 39/71.

⁶⁸ Mü'min 40/49: “بِأَذْعَالِ نَمِّ أَعْيِي النَّعْ فُخَّخِي مُمَلَّبَرٍ اوعْدَأَهَجَّهَ عَنَزَخَ لِي رَائِلًا أَى فِ نَى ذَلًا لَأَفَوُ”

⁶⁹ Hûd 11/3.

⁷⁰ Hûd 11/26.

⁷¹ Hûd 11/103.

⁷² Âl-i İmrân 3/9, 25.

⁷³ Hûd 11/103.

⁷⁴ Bakara 2/48.

⁷⁵ Bakara 2/281.

⁷⁶ Nûr 24/37.

⁷⁷ En'âm 6/22.

üfürüldüğü o gün mülk O'nundur.”⁷⁸ “O gün dilleri, elleri ve akları kendileri aleyhinde yaptıklarına tanıklık yapacaklar.”⁷⁹ Kur'an'da yevme'nin bu şekilde kullanıldığı daha birçok ayet bulunmaktadır.

f) Bir gün ki/ o zaman ki... anlamında (yevmeizin): Cümlede genel olarak zaman zarfı görevinde kullanılan bu kelime Kur'an'da birçok ayette geçmektedir. Örnek olması bakımından birkaç tanesi mealen zikredilecek olursa: “Mücrimleri, boyunlarına zincirler vurulmuş olduğu zaman göreceksin.”⁸⁰ “O zaman mülk Allah'ındır. Onlar arasında hükmü verir.”⁸¹, “Kıyâmetin koştığı gün, o gün birbirlerinden ayrılırlar.”⁸²

Kur'an'da âhiret ile ilgili olayların anlatıldığı ayetlerde gün kelimesinin bu kullanımları zâhir yöntemi veya lafzi/literal yönteme göre doğrudan âhirette zamanın olacağını ifade eden nakli delillerdir. Ancak âhiret âleminin, bu dünyadan farklı bir âlem oluşu nedeniyle meseleye aklî yönden retorik yöntemle yaklaşanlara göre Kur'an'daki bu tür lafızlar, bilinen zamana ve zaman dilimleri anlamında anlaşılabilirliği doğru olmayacağından, mecâzî ifadeler olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla âhirette bir gün denildiğinde, bu bildiğimiz yirmi dört saatlik bir zaman dilimi olmayıp bir süre, bir vakit anlamında mahiyeti, süresi belli olmayan bir zaman olarak anlaşılmalıdır. Âhiret âleminde “bugün” denildiğinde haftanın günlerinden içinde bulunduğumuz falanca gün değil, içinde bulunulan zaman olarak anlaşılması gerekir. Aksi takdirde aklen zorunlu olan bir çelişki orta çıkar ki, bu da muhali kabul etmeye götürür. Bu çelişki ve muhallik, yeni bir yaratılışın gerçekleştiği âhiret âleminde, olmayan güneş ve ayımızın hareketlerine göre belirlenen sürelerin âhirette aynen buradaki gibi olduğu düşüncesidir.

2.2. Cennette Sabah Akşam İfadeleri

“Cennette selamın dışında boş bir söz işitmezler. Sabah akşam orada kendilerine ait rızıkları vardır.”⁸³ ayetinde geçen “سَبَّحَ” sabah, “أَشْرَعُ” ise akşam anlamındadır. Dolayısıyla bu ayette şimdiki bildiğimiz günün iki bölümünü isimlendirdiğimiz kelimeler cennet hayatı ile ilişkilendirilmiştir.

Bukra, gündüzün başı, sabah namazıyla güneş doğuncaya kadar olan süre, sabahın erken vakti anlamına gelir.⁸⁴ Söz konusu kelime, Kur'an'da başka ayetlerde de “sabah” anlamında kullanılmıştır.⁸⁵ Aşiyî kelimesi ise gündüzün nihayeti, akşam⁸⁶ anlamındadır. Bukra kelimesinin aşiyî ile birlikte zikredilmesi yanında yine akşam anlamına gelen “esîl”⁸⁷ ile birlikte “bukratan ve esîla” şeklinde geçtiği ayetler de bulunmaktadır.⁸⁸ Aşiyî kelimesinin de “bi'l-aşiyî ve'l-ibkar”⁸⁹ şeklinde zikredildiği bir ayet bulunmaktadır. Müfessirler gerek “bukratan ve aşiyîâ”, gerek “bukratan ve esîla” ve gerekse “bi'l-aşiyî ve'l-ibkar” ifadelerinin birlikte bir deyim olarak kullanıldığında günün farklı iki bölümünü ifade etmekten ziyade “devamlı, sürekli” anlamlarına geldiğini belirtmişlerdir. Bir deyim olarak bu tabirin devamlılık anlamını esas alan âlimler, cennette bilinen

⁷⁸ En'âm 6/73.

⁷⁹ Nûr 24/24.

⁸⁰ İbrahim 14/49.

⁸¹ Hac 22/56.

⁸² Rûm 30/14.

⁸³ Meryem 19/62.

⁸⁴ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, thk. M. Seyyid Keylani (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.), 58, Fahrudin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1303), XVI: 5.

⁸⁵ Meryem 19/11; Furkan 25/5; Ahzab 33/42; Fetih 48/9; Kamer 54/38; İnsan 86/25.

⁸⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 335-336.

⁸⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 19.

⁸⁸ Furkan 25/5; Ahzab 33/42; Fetih 48/9; İnsan 86/25.

⁸⁹ Mümin 40/55.

sabah akşam olmadığı için söz konusu ayette anlatılmak istenen hususun cennetlikler için cennette devamlı, tükenmeyen ve kesintisiz bir rızkın olacağını ifade etmişler, bu görüşlerini Kur'an'dan "Ardı arkası kesilmez ve asla men olunmaz."⁹⁰ ayeti ile de desteklemişlerdir.⁹¹

Bu âlimlerden birisi olan Fahrüddin Râzî (ö. 606/1210), "bukraten ve aşyya" denmesinden maksadın; cennet rızıklarının devamlılığını anlatmak olduğunu söyleyip, bu tabirin "devamlılığı" kastederek, "Ben sabah-akşam. erken-geç falancanın yanındayım." demek gibi olduğunu ifade eder. Fahrüddin Râzî, Allah'ın cennetliklerin cennette ne bir güneş, ne de bir zemheri görmeyeceklerini⁹² bildirdiğini, Hz. Peygamber'in (sav.) de Rabbin katında sabah ve akşam olmadığını haber verdiğini söyledikten sonra cennette bildiğimiz anlamda dünyadaki sabah ve akşam olmadığını, çünkü gecenin olmadığını ifade eder. Dolayısıyla söz konusu ifadelerin iki anlama gelebileceğini belirtir. Birinci ihtimal cennette sabah akşam yemeklerini yeme vakitlerini anlayacakları bir alâmet yaratılacak olabilir. İkinci ihtimal ise tıpkı dünyadaki sabah akşam yemek yeme âdetleri gibi, istedikleri her zaman rızıkları hazır olacak demek olabilir.⁹³

Fahrüddin Râzî'ye benzer şekilde cennette sabah akşam olmadığını belirten Kurtûbî (ö. 671/1273), sabah akşam, ifadesini "fasıllar" şeklinde diye yorumlamıştır. Kurtûbî, bu ayete yapılan farklı yorumlara da yer verir. Onun aktardığı yorumları özetle şöyle ifade etmek mümkündür:

Yahya b. Ebî Kesîr (ö.129/747) ve Katâde'nin (ö. 117/735) yorumları ki onlar, Araplar için en rahat ve huzur verici nimetin sabah akşam yiyecek ve içecek imkânı bulmalarıdır. Böyle sabah akşam yemeğine sahip birisi, onlara göre büyük nimet içinde demektir. Allah da cennette devamlı rızık olduğunu onlara müjdelemiştir.

Bu deyim, bir kimsenin "Ben sabah-akşam seni anıp duruyorum." demesine benzer ki, "seni hatırlayışım daimadır, süreklidir." demektir.

Bir vakitte lezzetlendikten sonra bir diğer vakitte lezzetlenmek anlamında da olabilir. Çünkü burada bir halden bir diğer hale geçiş zamanları kullanılmıştır.

Sabah yemeğinin şekli ve nitelikleri, akşamının şekil ve niteliklerinden farklıdır. Bunu ise ancak hükümdarlar bilirler. İşte cennette de sabah rızkı, akşam rızkından farklı olacaktır. İçinde buldukları nimet ve huzurları daha bir artsın diye nimetleri çeşitlenip, duracaktır.⁹⁴

Müfessirlerin yorumlarına dikkat edildiğinde yapılan açıklamalarda âhirette zamanın olmadığı değil, orada ebedî nur ve aydınlık olacağından⁹⁵ bilinen anlamıyla sabah, akşam, gece, gündüz olaylarının olmadığı görüşünde oldukları ve âhirette bu dünyadakine benzemeyen bir zamanın olduğunu düşündükleri görülür. Zira Râzî, cennette farklı iki öğün olabileceğini ve bu öğünler arasındaki farkın yaratılacak bir alametle mümkün olabileceğini söylemektedir. Kurtûbî ise fasıllar halinde rızıklandırılacaklar şeklinde yaptığı yorumda esasen zaman olgusunu reddetmemiştir. Keza naklettiği görüşlerde de cennette bizim bildiğimizden farklı olan iki fasıla, iki gafle, iki vakit gibi tabirlere yer vermesi mutlak anlamda zaman olmayacağı değil, dünyadaki zamanın olmayacağını düşündüklerini söylememize imkân vermektedir.

⁹⁰ Vakıa 56/33.

⁹¹ Fahrüddin Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), XV: 379; Muhammed Kurtûbî, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul:Buruc Yayınları, 2000), XI: 230-233; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul, ty.) VI: 530.

⁹² İnsan 76/13.

⁹³ Fahrüddin Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, XV: 379-380.

⁹⁴ Kurtûbî, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, XI: 230-233.

⁹⁵ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsirü'l-Münir*, çev. Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 2003), VIII: 367-368.

Öte yandan, bu ayette kast edilenin ne olduğu ile ilgili hadise dayanan yorumlar da bulunmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm Tirmizî (ö. 320/932), Meryem suresindeki bu ayeti okuyup, merak eden bir adamın Hz. Peygamber'e "Cennette gece var mıdır?" diye bir soru sorduğunu, Hz. Peygamber'in de orada gece diye bir şeyin olmayacağını, sadece ışık ve nur olacağını Allah'ın sabahı öğleye, öğleni sabaha döndüreceğini, dünyada iken kılmış oldukları namaz vakitlerinde yüce Allah'tan onlara en değerli hediyeler geleceğini söylediğini nakletmiştir. Bu rivayeti göz önünde bulunduran yorumcular, cennette gece ve gündüzün olmadığını, cennetin ve cennetliklerin ebedîyen nur içerisinde olduklarını, dünyadaki gece ve gündüz sürelerinin tabiri caiz ise cennette mukabil vakitlerin olacağını⁹⁶, cennet ehlinin süre anlamındaki vakitleri cennet kapılarının veya perdelerin açılıp kapanmasıyla fark edip anlayacaklarını, kapılar açıldığı zamanın dünyadaki gündüz zamanının cennetteki mukabili, kapandığı vaktin de dünyadaki gecenin mukabili olarak anlaşılacağını söylemişlerdir. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ahmed el-Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?]) gibi âlimlerin de bu görüşte oldukları söylenmektedir.⁹⁷

İbn Kesîr (ö. 744/1373), mezkûr ayette geçen sabah akşam ifadelerini "sabah, akşamın benzeri olan vakitler" şeklinde yorumlamış ve bu vakitlerin birbirini takip eden zamanlar olduğunu, cennet ehlinin bu zamanların birinden ötekine geçişi aydınlık ve nurla bileceklerini söylemiştir. Bu görüşünü İbn Abbas'ın Meryem Suresi'ndeki sabah akşam tabirini "gece ve gündüz ölçülerine göre" diye açıklamasına dayandıran İbn Kesîr, İbn Cerîr et-Taberî'den (ö. 310/923) nakille yukarıda Hakîm et-Tirmizî'den naklettiğimiz rivayete yer vererek aynı yorumları yapmıştır. Dolayısıyla o da cennette devamlı bir nur ve aydınlık olacağını, gece ve gündüze tekabül eden zamanların, cennet kapılarının açılıp kapanmasıyla bilineceğini söylemiştir.⁹⁸

Sonuç olarak söylenecek şey, müfessirler Meryem 19/ 62'de geçen sabah akşam kelimelerini, cennet bahis konusu olduğunda, dünyadaki sabah akşam olarak anlamayı doğru bulmamakta ve Kur'an ve hadislerde geçen başka nasslara müracaat ederek cennette bu dünyada geçerli olan zamandan başka bir zaman olacağını düşünmektedirler. Ayette geçen sabah akşam ifadelerini bir deyim olarak değerlendirip, devamlılığın kast edildiği mecâzî bir anlama sahip olduğunu düşünenler yanında, dünyadaki zamanların cennette mütakabil vakitleri olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Müfessirler, cennette devamlı nur ve aydınlık olup gece olmayacağını, fakat birbirini takip eden vakitler olacağını, bu vakitlerin değişmesinin, nur ve aydınlıktaki değişmelerle veya cennet kapılarının ya da perdelerinin açılıp kapanmasıyla bilineceği yorumunu yapmışlardır. Tüm bu görüşler, âhirette zaman yoktur, anlamında olmayıp, bilakis âhret hayatının kendi şartlarına uygun, bu dünyadakinden farklı, mahiyetini bilmediğimiz bir zamanın olacağını kabul eden yaklaşımlar olarak değerlendirilebilirler.

2.3. Cehennemde Uzun Devirler Kalınacağını İfade Edilmesi

Kur'an'da cehennemlikler ile ilgili olan "orada asırlar/devirler boyu (çok uzun süre) kalacaklar."⁹⁹ şeklindeki ayette geçen "ahkâb" (أَبَاقِح) kelimesi "بِقِح" kelimesinin çoğuludur. Bu kelime Arapçada birbirini takip eden asırlar, çağlar, devirler anlamına gelir.¹⁰⁰ Bir hukbun seksen senelik bir süre olduğu söylendiği gibi, dünya

⁹⁶ Bkz. Fahrudin Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, XV, 379; Zuhaylî, *et-Tefsirü'l-Münir*, VIII: 368-370.

⁹⁷ Kurtûbî, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, XI: 230 vd.

⁹⁸ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim* Tefsiri, çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), X: 5162.

⁹⁹ Nebe' 78/23.

¹⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye,1993), 1: 326.

yıllarıyla kırk yıl, bin yıl, yetmiş bin yıl gibi farklı süreleri ifade ettiği de söylenmiştir.¹⁰¹ Râgıb el-İsfahânî (ö. 399/1008), bu kelimenin süresi belli olmayan uzunca bir zaman anlamında kullanıldığını belirtmiştir.¹⁰² Kelime başka bir ayette Hz. Musa'nın başından geçen olayların anlatıldığı kıssa içinde "Hani o vakit, Musa genç hizmetkarına, 'iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım yahut senelerce (ahkâb) gideceğim.' demişti."¹⁰³ şeklinde zikredilmiştir. Müfessirler bu ayette dünyadaki zaman algısı göz önünde bulundurularak, süresi net belli olmayan, yıllarca sürüp giden uzun bir zamanın kastedildiği yorumunu yapmışlardır. Yine aynı şekilde cehennemdeki ahkâb için de benzer yorumlar yapılmış ve birbirini takip eden uzunca bir süre olarak tefsir edilmiştir. Cehennemde kalışın ebedî olacağını bildiren diğer ayetlerle birlikte düşünüldüğünde, bu uzun sürenin sonu olmayan, nihayetsiz bir zaman olduğu söylenmektedir.¹⁰⁴ Bazı yorumcular ahkâbın seksen, bin, elli bin, yetmiş bin gibi anlamlarının olmasından dolayı cehennemliklerin, cehennemde sonsuzca değil sınırlı bir zaman azap göreceklərini¹⁰⁵, ifade eden yorumlar yapmışlardır.

Söz konusu ayetin konumuzla ilgili delâletine gelince; öncelikle ahkâb, müddeti ne kadar olursa olsun, uzunca bir süre anlamına gelen zamansal bir kelimedir. Kur'an, zaman bildiren bu kelimeyi "cehennemde kalış süresi" olarak kullanmıştır. ayeti zâhir anlamda anlamaya engel olan delillerden dolayı, bu kelimenin bir mecaz veya müteşâbih bir ifade olduğu düşünülür ve ona göre anlaşılmaya çalışılırsa, bu durumda süresi ve mahiyeti belli olmayan, birbirini takip eden zamanlar boyu devam edecek bir azap olarak anlamak mümkün görünmektedir.

3. Hadislerin Konuya Delâleti

Hz. Peygamberden nakledilen, âhirette bir zamanın varlığını zâhir anlamda ifade eden birçok hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin hepsini bu çalışmada gözden geçirmek mümkün olmayacağı için birkaç örnek ile yetineceğiz.

Bunlardan birisi İbn Kesîr'in İmam Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) onun da Abdürrezzâk'tan (ö. 211/827) aktardığı Ebû Hüreyre rivayetidir. Uzunca bir hadis olan bu rivayette Hz. Peygamber'in konumuzla ilgili ifadesi, cennet ehlinin sabah akşam Allah'ı tesbih edeceklerini haber verdiği cümlesidir. Yukarıda bu tabirin, bir zaman veya süre olarak değil; Arapçada devamlılığı anlatan bir deyim olduğunu ve bu şekilde anlaşılabilirliğini düşünenler olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla bu hadis ile ilgili yapılan yorumlar, Meryem 19/62 ile ilgili yapılan yorumlardan farklı olmayacaktır.

Cennete ilk girecekler, son girecekler ile ilgili rivayetler de orada bu giriş farklılıklarının zorunlu kıldığı bir zamanın olmasını gerektiren nasslar olarak değerlendirilebilir. Hadislerde cennete ilk girecek olanın Hz. Peygamber olduğu¹⁰⁶ cennete ilk giren üç kişiden birinin bir şehit, diğerinin iffetini koruyan bir kadın,

¹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1, 326; Şihabüddîn Ebu's Sena Âlûsî, *Ruhü'l-Meani* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010), XXX: 14.

¹⁰² İsfahânî, *el-Müfredât*, 248.

¹⁰³ Kehf 18/60.

¹⁰⁴ Fahrüddin Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, XXII: 426-27; Âlûsî, *Ruhü'l-Meani*, XXX: 15; Ebu'l-Berekât en -Nesefî, *Medâ-riku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, (İstanbul: Eser Yayınları, 1984), IV: 326. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1979), VIII: 499.

¹⁰⁵ Hz. Ömer, İbn Abbas gibi sahabelerin cehennem azabının sonlu olduğunu düşündükleri, İbn Teymiyye ve bazı alimlerin de bu görüşte olduklarına dair geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *TDV İslam Ansiklopedisi*, VII (Ankara: TDV, 1993), 227-233.

¹⁰⁶ Dârimî, *Mukaddime*, 8; Tirmizî, *Menâkıb*, 1.

ötekisinin de efendisine itaat eden hayırhah köle olduğu,¹⁰⁷ fakir muhacirlerin, zenginlerden kırk sene¹⁰⁸ veya beş yüz sene¹⁰⁹ önce cennete girecekleri bildirilmektedir. Cennete en son girecek kimseye dünyanın kat be kat genişliğinde bir mülk verileceğini bildiren hadisler de bulunmaktadır.¹¹⁰

Bu konuda daha birçok hadis zikredilebilir. Cennete ilk giren, önce girenler, sonra girenler, son giren gibi haber verilen hususlar âhirette bir zaman olmasını gerektirir. Çünkü önce ve sonra varsa, mutlaka bu ikisi arasında zamansal bir farklılık olmalıdır. Zamansız bir öncelik ve sonralıktan bahsetmek mümkün değildir. Bu konuda görelilik olsa, birilerine göre önce olanın, birileri için sonra hükmünde olduğu söylenerek bir itiraz yapılsa bile bu itiraz zamanın yokluğu ile ilgili değil, sabit olmayıp izafî bir yönünün olduğu ile ilgili olsa gerektir.

Âhret âleminde bir zamanın olduğunu ima eden başka bir hadis de İsrâfil'in Sûr'a ilk üflemesi ile ikinci üflemesi arasında ne kadar bir süre olduğu ile ilgili Ebû Hüreyre hadisidir.¹¹¹ Gerçi Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'den bir "kırk" kelimesi işittiğini ama bunun gün mü, ay mı, yıl mı olduğunu hatırlamadığını söylemiş olsa da iki Sûr arasında bir sürenin geçtiği açık bir şekilde ifade edilmektedir.

İnsanların mahşerde kırk yıl¹¹², dünya seneleri gibi üç yüz yıl¹¹³ bekleyeceklerini bildiren hadisler ve daha başka birçok hadis bulunmaktadır.

4. Âhirette Zamanın Olacağına Dair Aklî Deliller

4.1. Hareket Delili

Zamanı hareket veya hareketin sayımı olarak tanımlayanlar olduğunu ifade etmiştik. Zamanın hareket olması görüşü çok kabul görmemiş; ancak Aristo'nun zamanı, hareketin sayımı olarak tanımlaması kendinden sonra da en çok benimsenen görüş olmuştur. Buna göre birbirini takip eden hareketlerin kabaca dün, bugün, yarın, önceki, şu anki, sonraki şeklinde sayımına zaman denilmektedir. Âhret âleminde de hareketin olacağı naslardan anlaşılmaktadır. Diriliş, haşir meydanında toplanma ve bekleyiş, sual verip amellerin tartılması, amel defterlerinin verilmesi, sırttan geçiş, cennet ve cehenneme gidiş gibi tüm süreçlerde birbirini takip eden birçok hareketin olduğu açık bir husustur. Yine gerek âhiretin aşamalarının her birisinde insanların bir hareket içinde olacakları da bir gerçektir. Haşir meydanında beklemek bir hareket olarak ele alındığında, bundan önceki hareket kabirlerden çıkanların mahşer meydanına doğru yürüyüşleridir. Bu, mahşerde bekleyiş şeklinde tespit ettiğimiz âna göre önce gerçekleşen bir harekettir. Sabit noktamıza göre sonraki, yani gelecek olan hareket, hesaba çekilmek ve amellerin tartılmasıdır. Mahşer yerinde bekleyiş ânını düşündüğümüzde, kabirlerden çıkış hareketi bitmiş ve geçmiş olmakta, hesap ve tartı olayı daha gelmemiş,

¹⁰⁷ Tirmizi, *Fezailu'l-Cihad*, 13.

¹⁰⁸ Tirmizi, *Zühd*, 37; Dârimî, *Rikâk*, 118.

¹⁰⁹ Tirmizi, *Zühd*, 37. Ayrıca bk., Ebû Dâvûd, *İlim*, 13; İbn Mâce, *Zühd*, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II: 296,343.

¹¹⁰ Buhârî, *Rikâk*: 27; Müslim, *İman*, 312; Tirmizi, *Cennet*, 17, Tefsir, *Secde*, 3196.

¹¹¹ Buhârî, *Sahih*, "Tefsîru sûre" 39, 3; 78, 1; Müslim, *Sahih*, "Fiten", 28: 141; Buhârî, Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 24; Nesâî, *Cenâiz*, 117; Muvatta', *Cenâiz*, 48.

¹¹² Buhârî, *Rikâk*, 47.

¹¹³ Fahrüddin Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, XXII: 566.

başlayacak olmaktadır. Ameller tartıldığı anda ise mahşerde bekleyiş geçmiş ve bitmiş olacaktır. Bu durumda âhirette harekete bağlı olarak bir zaman olgusunun olması zorunlu görünmektedir.

4.2. Varlıkta Kalış Delili

Eğer zaman bazı düşünürlerin dediği gibi varlıkta kalış müddeti ise, bu âhret âlemleri için de söz konusudur. Aradaki fark, dünyada varlıkta kalmanın belli bir süresinin ve sonunun olması, âhirette ise varlığın sınırlı ve sonlu bir süresinin olmamasıdır. Basit bir örnekle söyleyecek olursak. Kabirden kalkmış, mahşer meydanına gelmiş ve orada beklemiş en sonunda cennete gitmiş bir insan düşünelim. Bu insanın her bir aşamada devam eden bir varlığı olduğu açıkça bilinen bir husustur. Nihayetinde ulaştığı cennette de varlığı devamlı olacaktır. Cennete kadar olan varlık halleri değiştiğinden aradaki farkı anlamak ve her varlık hali arasında geçişlerin olduğunu görmek kolay olduğu için orada geçen sürelerin olduğunu idrak etmek, daha kolay olsa da cennetin devamlılığı ve düşündüğümüz insanın oradaki varlığının sonsuz olması, bu süreci idrak etmemizi zorlaştırmaktadır. Fakat zihnimizde cennette perdelerin yahut kapılarının açılıp kapanması ile değişen zamanları, bu dünyadakine benzer şekilde önceki açılış kapanış, bir sonraki açılış kapanış, bir sonraki şekilde bölerek tasavvur edersek tahayyül ettiğimiz insanın varlık sürelerinin olacağını da tasavvur edebiliriz.

4.3. Mekandan Mekana Geçiş Delili

Einstein, zamanın izâfililiğini ortaya koyarken, ışığın uzayda bir noktadan, diğer noktaya ulaşmasıyla meseleyi örneklendirmişti. Yine trende oturan adam ile dışarıda trenin karşısında duran adamın yanan ışığı görmelerinin zamansal farklılığına dikkat çekmişti.¹¹⁴ Esasında bu durum fizik dünyada zamanın mekana da ilişkili olduğunu görmemiz açısından oldukça önemlidir. Maddi âlemde bir mekandan başka bir mekana geçişte mutlak anlamda bir süre akışı olmaktadır. İster yavaş olsun, ister ışık hızında olsun, ister bir zihin tarafından sayımı yapılsın, isterse yapılmasın bir cismin bir mekandan, başka mekana geçmesinde bir süre geçtiği inkar edilemez bir gerçektir.

Âhret, şu ânımıza nisbetle metafizik bir âlemdir. Kuşkusuz, bu dünyanın fizik kurallarının hepsi aynen orada geçerli olmayacaktır. Ancak Kur'an'ın ifadelerinden anlaşıldığı üzere insan, âhirette ruh ve beden olarak bir varlığa sahip olacaktır. Meşşâî filozofların âhret hayatının bedensiz, ruhi bir yaşam olacağı şeklindeki görüşleri¹¹⁵ mütekellimler tarafından sıcak karşılanmamış ve kabul edilmemiştir.¹¹⁶ Âhirette insanların ruh-beden birlikte yaratılacakları, Müslümanlarca inanılması zorunlu ortak inanç akidesi olarak görülmüştür.

Yine âhretin aşamalarında bir aşamadan diğerine geçen bir insan düşünelim. Bu insan kabrinden çıktığı anda bir mekanda duruyor olacak, mahşer yerine geldiğinde artık önceki mekanda olmayacak, başka bir mekanda olacak. En sonunda cennete gittiğinde ise mahşer yerinde olmayacak, cennette olacak. Dolayısıyla bu insan aşama aşama, mekandan mekana geçmiş olacak. Her mekan değişikliği arasında müddetini ve

¹¹⁴ Hawking ve Mlodinow, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, 32; Barry Parker, *Enstein'in Sırrı – Görelilik Görece Kolaylaştı*, 49.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, thk. Hasan Asi (İran: Şems Tebrizi Yayınevi, 1963), 98-109.

¹¹⁶ Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Kahire: Dar'ut Telaih, 2011), 163.

mahiyetini bilmediğimiz bir süre geçecek olması aklen zorunlu görünmektedir. Bu insan, bunu fark etmese de, saymasa da bu süreler mutlaka geçmiş olacaktır.

Cennet nihâi ve ebedî bir mekan olduğu için oradan başka bir mekana gidiş olmayacağı da açıktır. Ancak nasslarda bildirilenlere göre cennette de farklı mekanlar bulunmaktadır. Cennetlikler buldukları bir mekandan, başka bir mekana hareket edeceklerdir. Söz gelimi bahçelerinde dolaşacaklar, köşklerine gidip oturacaklar, birbirleriyle ziyaretleşecekler. Bu ve benzeri olaylar ayet ve hadislerde söylenen şeylerdir. Dolayısıyla cennetin farklı mekanlarına gidiş gelişler, göz açıp kapayıncaya kadar veya ondan daha hızlı bile olsa geçen bir sürenin olmasını gerektirir. Bu süreyi neye göre sayacağımızı veya saymak ihtiyacı duyup duymayacağımızı şu an bilememiz âhirette zaman olmayacak anlamına gelmese gerektir.

4.4. Öncelik Sonralık Delili

Zaman, şu ana göre, önce ve sonra şeklinde hareketin sayımı olarak tanımlanıyor ise âhirette de zamanın olması gerekir. Çünkü âhiretin farklı aşamalarının her biri kendinden öncekine göre sonra, kendinden sonrakine göre önce olacaktır. Mizanda ameller tartılırken, mahşerde bekleyiş artık tamamlanmış ve öncesi olmuştur. Cennete veya cehenneme gidiş ise sonrasıdır. Dolayısıyla âhiretin farklı aşamalarındaki süreçlerde bir öncelik ve sonralık vaki olacaktır. Bir şeyin önce ve sonrası doğrudan zihnimizde varlığa eklenen zamanı gerekli kılar.

Âhret aşamalarının sonuncusu ve sonsuz devam edecek olan süreçte bulunan cennet veya cehennemin ebediliği kafa karıştırmamalıdır. Cennet ve cehennem, kendilerinden önceki aşamalara göre sonrakidir. Ancak onlardan sonra bir aşama yoktur. Bu âhirette zamanın olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bu son aşamadan önceki aşamalar da âhret içerisindedirler. Ayrıca cennet ve cehennemin ebediliği onların yok edilmeyeceği, devamlı olacakları anlamındadır.

Bununla birlikte daha önce geçtiği üzere cennete ilk giren, cehennemden en son çıkan, cennete en son giren gibi nasslarda bildirilen olaylar cennet hayatında da öncelik ve sonralığın olduğunu ifade etmektedir. Buna göre cennete ilk giren insanın girişi, kendinden sonrakilerin girişine göre önce olmuş olmaktadır. En son giren kişiye göre, kendinden öncekilerin girişine göre sonra olmaktadır. Bu ikisinin arasında geçen bir sürenin olması kaçınılmazdır.

4.5. Değişim Dönüşüm Delili

Cennet ve cehennemin hem kendilerinin hem de içlerinde bulunan mahlûkatın sonsuz ve ebedî olarak var kılınmaları, yaşlanma ve ölümün olmaması, bu yerlerin değişmeden sonsuz var olacağı Kur'an ve hadislerde bildirilmiştir. Olmayacağı söylenen bu değişiklik, cennet ve cehennemin içlerindekiyle birlikte yok edilmeyeceği, başka bir şeye dönüştürülmeyeceği ile ilgilidir. Yoksa cennette ve cehennemde yaratılacağı haber verilen gerek nimetlendirme, gerekse cezalandırma ile ilgili olaylarla ve ebedî olarak değişmeden kalacak olan bu mekanlarda Allah'ın yaratmasıyla meydana gelecek işlerle ilgili değildir.

Başka ayetlerde cennetliklerin ardı ardına her baktığı yerde bir nimet ve büyük bir tasarruf görecekları (Ayette baktıkları zaman ve sonra yine baktıkları zaman denilmektedir.)¹¹⁷ Allah'ın kendilerine yapacağı nimetleri bekler veya o nimetlere bakar oldukları halde¹¹⁸ tahtlar üzerinde oturacakları, cennetliklerin bu ikramlardan yiyip içecekleri¹¹⁹ bildirilmiştir Buna karşın cehennemliklerin, kükremesi ve uğultusunu işiterek cehennemi uzaktan görecekları,¹²⁰ oraya atıldıkları zaman da bu öfkeli homurtu ve uğultuyu duymaya devam edecekleri,¹²¹ derilerinin yanıp döküldükçe yeni derilerle değiştirileceği,¹²² yüzlerinin halden hale değişeceği veya yüzlerinin ateşte o yandan bu yana döndürüleceği¹²³ söylenmiştir.

Cennetliklerin hal ve durumlarının bir halde bir hale evrilmesi, cehennemliklerin önce cehennemi uzaktan görüp, sonra içine girmeleri ve orada derilerini yandıkça yeni derilerin gelmesi, yüzlerinin halden hale girmesi veya ateşte bir o yana bu yana döndürülmesi birbirini takip eden değişim ve dönüşümler olarak arada geçen bir sürenin olmasını gerekli kılar. Bu da cennette ve cehennemde zamanın olduğu anlamına gelir.

4.6. Yaratma Delili

Zamanın, Allah'ın varlığı yaratmasıyla başlayan bir süreç içerisinde geçen süreler ile ilişkilendirilerek tanımlandığını düşünecek olursa, âhirette de yaratma olacağı için zamanın olması gerekir. Kur'an âhiretteki yaratmayı özel bir şekilde niteleyerek "halkun cedit"¹²⁴ yani yeni bir yaratılış/yaratma şeklinde vurgulamıştır. Ehl-i Sünnet ile Cehmiyye, Mu'tezile, Dırrariyye gibi fırkalar arasında cennet ve cehennem şu an yaratılmış olup olmadığı konusunda ihtilaf¹²⁵ olsa bile bu âlemlerin mahlûk olma mahiyetleri üzerinde bir ihtilaf yoktur. Bir şeyin mahlûk olması, onun önce yok iken, sonradan var olması anlamına gelir. Bu da o varlığın kadîm olmayıp, hâdis olmasını zorunlu kılar. Buna göre cennet ve cehennem mahiyet olarak mahlûk oldukları için kadîm, olmayıp hâdistirler. Hâdis olan bir varlığın, Allah tarafından varlığının sonsuzca sürdürülmesi onu kadîm yapmaz, mahluk olma mahiyetini değiştirmez.

Hâdis olan bir varlığın, varlığına nisbetle yokluğunun söz konusu olduğu bir süre vardır.¹²⁶ Örneğin bir insanın doğumundan önce onun yok olduğu zamanlar, süreler söz konusudur. Doğduktan sonra da yaşadığı, ömür sürdüğü süreler vardır. Öldüğünde ise kendisinden sonrakilerin yaşayacakları zamanlar olacaktır. Ölümünden sonraki bu süre kendisi için yok gibi görünse de aslında onun ölü olduğu süreler olarak yine düşünülebilir.

¹¹⁷ İnsan 76/20.

¹¹⁸ Mutaffifin 83/23.

¹¹⁹ Tûr 52/19.

¹²⁰ Furkân 25/12.

¹²¹ Mülk 67/7.

¹²² Nisâ 56/4.

¹²³ Ahzâb 33/ 66.

¹²⁴ İsrâ 17/ 49; Sebe 34/ 7; Kâf 50/ 15.

¹²⁵ Bkz. Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII, II (2005): 53-62.

¹²⁶ İmam'u'l- Haremeyn el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınları,2019), 44.

Cennet ve cehennem eğer Mu'tezilenin iddia ettiği gibi şu an yaratılmamış, kıyâmetten sonra yaratılacak¹²⁷ ise şu an yoklar demektir. Eğer Ehl-i Sünnetin iddia ettiği gibi bilinmeyen yaratılmışlar ve şu an mevcut iseler¹²⁸ yaratıldıkları âna nisbetle önce yok iken, sonra var olmuşlar demektir. Bu durumda her ikisinin de hâdis ve mahlûk olması zorunludur. Bu da onlar için bir zamanın olduğu anlamına gelir.

Yine âhiret aşamalarının her biri de hâdis ve mahluktur. Diriliş, haşirden önce yaratılacak, haşir dirilişten sonra, ama sorgu ve tartıdan önce yaratılacak, sorgu ve tartı ise haşirden sonra, ama cennet veya cehenneme gidişten önce yaratılacaktır. Buna göre her bir süreç için zamanın söz konusu olması gerekir.

Ayrıca cennet ve cehennemde kullara ait fiiller, onların yaşacakları şeyler olacaktır. Bunların her birinin yine mahlûk olma mahiyetini haiz olacakları düşünülürse, ebedî ve sonsuz âlemlerde bile hâdis varlık ve oluşların olacağını söyleyebiliriz. Örneğin, cennetlik bir insanın sırattan geçmesi bir eylemdir ve yaratılmıştır. Başlangıcı ve sonu vardır dolayısıyla hadistir. Cennete girmesi yine bir fiildir ve yaratılmıştır, başlangıcı vardır hadistir. Bu kişi söz gelimi melekler tarafından karşılanıp cennetteki köşküne götürülüp nimetlere mazhar kılınacağına göre, cennete giriş fiili bitmekte ve ardından yeni fiiller yaratılmaktadır. Bu da dünyadaki gibi, cennette de başlayan biten birtakım fiillerin birbirini takip edeceği anlamına gelir. Dolayısıyla bir fiilin başlamasıyla bitişi arasında zorunlu olarak süre olması gerekir. Bu da âhirette zamanın olacağını gösterir.

Sonuç

Zaman nedir, bir gerçekliği var mıdır? Nasıl tanımlanır? Gibi problemler filozoflar, bilim insanları ve din âlimleri arasında oldukça tartışılan ve kesin bir netliğe bağlanamamışken, bir de akıl ve duyuların idrak alanının dışında kalan “Âhiret âleminde zaman var mıdır, yok mudur?” gibi sem’i/nakle dayalı bir konunun tartışılıp neticeye bağlanmasının kolay bir mesele olarak görülemeyeceği açıktır.

Üzerinde çalıştığımız konunun sem’îyyat alanına girmesi sebebiyle esasında konunun nakilden delillerinin gösterilmesi icap etmektedir. Kur’an ayetlerine bakıldığında, âhirette bir zamanın olduğunu söylemeye imkân veren birçok ayet olduğu görülmektedir. Farklı kullanımlarıyla yevm kelimesi; kıyâmetin kopuşu, diriliş günü, hesap günü, cehennem hayatı için kullanılan bir sözcük olarak Kur’an’da oldukça çok geçmektedir. Bunun yanında birbirini takip eden uzun çağlar anlamında “ahkâb” kelimesi, esasen devamlılığı ifade eden bir deyim olarak kullanılan “bukratan ve aşıyya” ifadesi Kur’an’da âhiret âlemi için kullanılmıştır. Hadislerde de benzer şekilde âhirette zamanın olduğunu düşünmemizi mümkün kılan ifadeler bulunmaktadır.

Âhiret âleminin, bu dünyanın tabii olduğu kozmik düzenin tamamen bozulup, değiştirilmesinden sonra yeni bir yaratılışla varlık bulacak bir âlem olması nedeniyle Kur’an’da ve hadislerde geçen sabah, akşam, gün, ay, yıl, bin yıl, elli bin yıl gibi tabirleri dilde vaz edildikleri gerçek anlamlarıyla anlamaya çalışmak doğru bir davranış olmayacaktır. Güneş’in, Ay’ın, Dünya’nın artık olmadığı bir düzende bu kelimelerin bu dünyada kullanıldıkları anlamlarıyla anlaşılması kuşkusuz yanlış olacaktır. Bu durumda nasslarda geçen zamana ait ifadeleri müteşâbih ve mecaz olarak anlamak zarureti hâsıl olacaktır ki, çalışmamız içinde görüşlerini aktardığımız âlimlerin meseleye böyle baktıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu âlimlerin ifadelerini analiz et-

¹²⁷ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Din* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1401/1981), 237-238; İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal* (Lübnan: Daru’l-Marife, 1395/1975), IV: 81-82.

¹²⁸ Bağdadi, *Usûli’ d-Din*, s. 237; Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB. Yayınları, 1979), 186.

tiğimizde âhirette zamanın olmadığını söylemedikleri, bu dünyadaki anlamıyla bildiğimiz zamanın ve zaman bölümlenmelerinin orada geçerli olmadıklarını, âhiretteki zamanın farklı bir zaman olacağını düşündüklerini göstermeye çalıştık.

Öte yandan İbn Sînâ, Nasiruddin Tûsî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Dâvûd el- Kayserî, Muhammed İkbâl vb. gibi düşünürlerin sözlerinde açık açık ahirette zaman olmadığı şeklinde bir cümleye rastlayamadığımızı belirttik. Kanaatimizce bu düşünürlerin görüşleri varlığın yaratılmadan öncesindeki zaman boyutu ile alakalı olarak Allah'ın zâtî kıdemi ile kainatın zâtî olmayan zamansal kıdemi ile ilgili olsa gerektir.

Âhirette bir zamanın olmasının imkânına ve olması gerektiğine dair akli yönden deliller de tasarlanabilir. Tabi bu deliller zamanın tanımı ile ilgili olacaktır. Zaman hareketin veya iki hareket arasında sakin kalışın sayımı, müdrîk nefis açısından içinde bulunduğu şu ana göre geçmiş ve gelecek diye ayırmadığı ve saydığı, başlangıcı ve sonu olan bir süreç olarak tanımlanırsa bu tanımda ifade edilen hususların âhirette de söz konusu olmasından dolayı orada da zamanın olması gerektiği sonucuna ulaşılabilir.

Eğer zaman bu dünyada Allah'ın mahlûkatı yaratmasıyla ilgili bir kavram olarak tanımlanırsa, Kur'an'da âhiret âlemi için "yeni bir yaratılış" ifadesinin kullanılmasından dolayı, oradaki yaratmaya uygun bir zamanın olmasından söz etmek mümkün olacaktır.

Yine âhiretin farklı aşamaları, her aşamada gerçekleşeceği bildirilen olaylar, bu aşamaların birinin bitip, ardından birinin başlaması, sonuçta iki ebedî karargâh olarak bildirilen cennet ve cehennemde oradakilerin yaşayacakları olaylar, görecekleri nimetler, tadacakları azaplar ile ilgili süreçlerde öncelik, sonralık, süre gibi unsurların nasslarda bildirilmesi, âhirette de bir zamanın olacağını söylemeye imkân vermektedir.

Cennetin ve cehennemın ebedî ve sonsuz olması âhirette zaman diye bir şeyin olmadığına delâlet etmediği gibi zamanın olmasıyla da çelişmez kanaatindeyiz. Zira cennet ve cehennem mahiyet itibarıyla yaratılmış olduklarından, kadîm değillerdir. Bir başlangıçları vardır; dolayısıyla hâdistirler. Bir şey mahiyet itibarıyla kadîm, olmayıp hâdis olunca, kendisi için zamansallık zorunlu bir özellik olur. Zâtî anlamda bekâ, ancak kadîm lizâti hâ varlık için zorunludur. Cennet ve cehennem ise kadîm olmayıp hâdistirler. Hâdis bir varlığın, kıdemi zâtî olmayıp, ancak yaratıcı tarafından idâme ve ibkâ ettirilmesi anlamında ligayrihî olmalıdır. Dolayısıyla cennet ve cehennemın ebediliğini, Allah'ın ebediliği ile örtüştürüp, aynıleştirmek mümkün değildir. Yaratılan her şey için, hangi âlemde yaratılırsa yaratılsın, ister yerler gökler yaratılmadan dünya var olmadan önce, ister kıyâmet koştuktan sonra yaratılsın hâdis olma mahiyeti değişmeyeceğine göre âhiret âleminde de zaman olgusunun olması gerekir diye düşünüyoruz.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihabüddîn Ebu's Sena. *Ruhü'l-Meani*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010.
 Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
 Bağdâdî, Abdülkahir. *Usulü'd-Din*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.
 Bağdâdî, Ebu'l-Berekât. *Kitabu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*. Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, h. 1357-58.
 Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
 Buhârî. *Sahih-i Buhari*. İstanbul: y.y., ty.
 Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakif*. İran, Kum: Münteşeratu's-Şerifi'r-Rıda, 1991.
 Cüveynî, İmamü'l- Haremeyn. *Luma'u'l-Edille*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

- Çağrı, Mustafa. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*. X. Ankara:TDV, 1994.
- Dağ, Mehmet. "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX (1973): 97-116.
- Dağ, Mehmet. "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975): 71-89.
- Dârimî. *Sünen-i Dârimî*. Beyrut: y.y., ty.
- Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebû Davud*. Humus: y.y., 1388/1969.
- Einstein, Albert. *İzafiyet Teorisi*. çev. Gülen Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Ertürk, Ramazan, "Aquinos'lu Thomas'ın Din Felsefesinde 'Zamanın Başlangıcı ve Yaratma Sorunu". *Felsefe Dünyası Dergisi*, 35 (2002): 68-88.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfütü'l Felâsife*. Kahire: Dar'ut Telaih, 2011.
- Gündoğan, Ali Osman. "Aristoteles'in Zaman Görüşü ile Bergson'un Zaman Görüşünün Karşılaştırılması". Yüksek Lisans tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1988.
- Hawking, Stephan ve Mlodinow, Leonard. *Zamanın Daha Kısa Tarihi*. çev. Selma Ögünç. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2012.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1955.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. Lübnan: Daru'l-Marife, 1395/1975.
- İbn Kesir. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. yy., ty.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Sina. *el-Adhaviyye fi'l-Me âd*. thk. Hasan Asi. İran: Şems Tebrizi Yayınevi, 1963.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: et-Tabîyyât*, 1. yy., ty.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. Kum: y.y., ty.
- İbnü'l-Arabi, Muhyiddin. *el-Fütühat el-Mekkiyye*. haz. Nihat Keklik. Ankara: y.y., 1990.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Hamit Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ty.
- İsfehânî, Râgib. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. thk. M. Seyyid Keylani. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.
- Kalın, Faiz. "Zaman Kavramı Açısından El- Cürçânî'nin Şerhu'l-Mevâkıfın'a Genel Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II, 2 (2002): 166-170.
- Karadaş, Cağfer. "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV, II (2006): 1-17.
- Kayserî, Dâvûd. *Nihâyetü'l-Beyân fi Dirâyeti'z-Zemân*, Davûdü'l-Kayserî. er-Resâil. nşr. Mehmet Bayraktar içinde. Kayseri: y.y., 1997.
- Kurtûbî, Muhammed. *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2000.
- Leyden, Wolfgang von. "Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle". *The Philosophical Quarterly* 14, 54 (1964): 35-52.
- Malik. *Muvatta'*. Kahire: y.y., 1951.
- Mevlânâ Celâluddin Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: y.y., 1991.
- Müslim. *Sahih-i Müslim*. Kahire: y.y., 1955.
- Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*. yy., ty.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*. İstanbul: Eser Yayınları, 1984.
- Parker, Barry. *Einstein'in Sırrı - Görelilik Görece Kolaylaştı*. çev. Selda Gökten. İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2004.
- Platon, *Timaios*. çev. Erol Güneş, Lütfi Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Razî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1303.
- Râzî, Fahrüddin. *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*. Kahire: y.y., ty.
- Râzî, Fahrüddin. *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Sâbûnî, Nureddin. *Maturidiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB. Yayınları, 1979.

- Sözen, Kemal. "Ebu'l-Berekât el- Bağdâdî'nin Zaman Teorisi". *Dinî Araştırmalar*, 10, 4 (2001): 161-186.
- Tirmizî. *Camiü's-Sahih*, yy, ty.
- Topakkaya, Aslan. "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristo Karşılaştırması". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (Bahar 2012): 219-231.
- Topakkaya, Aslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir. "Cehennem", *TDV İslam Ansiklopedisi*. VII. Ankara: TDV, 1993.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII, II (2005): 53-62.
- Tûsî, Nasiruddin, *Üç Risale*. çev. Harun Işık, Yasin İpek. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.
- Uludağ, Süleyman. "Ân-ı Dâim". *TDV İslam Ansiklopedisi*. III. Ankara: TDV, 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: y.y., ty.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1979.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsirü'l-Münir*. çev. Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 2003.

Kant'ın Estetik Kuramının Gadamerci Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme

Nil Avcı¹

ORCID: 0000-0002-5989-5895

Öz

Gadamer'e göre 19.yüzyılda estetiğin beşeri bir bilim olarak özerklik kazanması ancak ona has, arındırılmış estetik nesnelere alanının üretilmesiyle mümkün olmuştur. *Hakikat ve Yöntem* isimli eserinde Gadamer bu üretimi soyutlayıcı estetik bilince yükler. Nesne estetik bir soyutlamayla pratik ve bilişsel bağlarından koparılarak estetik kılınır. Soyutlayıcı estetik bilince aynı zamanda estetik pratiğin etkinliğini de oldukça daraltmıştır. Gadamer detaylıca incelediği ve eleştirdiği bu soyutlayıcı estetik bilincin kökenini Kant'ın estetik kuramında bulur, fakat aynı kuramın felsefi yorumbilgisi için vaat edici boyutlarının olduğunu da düşünür. Gadamer'e göre Kant'ın estetik kuramının yorumbilgisel boyutu doğal güzelin saf estetik yargısının çözümlendiği kısımda değil sanatsal güzelin açıklandığı, güzellik ideali kavramının öne sürüldüğü ve bu idealin yarattığı ilginin tartışıldığı kısımlarda aranmalıdır. Oysaki Kant'ın estetik kuramının felsefi yorumbilgisi için çok daha vaat edici bir okumasının yapılabileceğini savunmak mümkündür. Bu çalışmanın amacı Gadamer'in felsefi yorumbilgisi kuramını oluştururken Kant'ın estetik kuramıyla kurduğu sorunlu entelektüel ilişkiyi çözümlenmek ve Kant'a yönelttiği eleştirileri yeniden değerlendirmektir. Bu amaçla, çalışmanın birinci bölümünde Gadamer'in hermeneutik deneyim anlayışına değinilecektir. Estetiği de içine alan beşeri bilimleri biçimlendiren soyutlayıcı ve indirgemeci estetik bilincin yerleşmesinin tarihi, hümanist ortak duyu kavramının yitirilmesinin tarihinde aranacaktır. Bu tarihsel okumada Kant'ın estetik kuramının rolü vurgulanacak, Gadamer'in kurama dair eleştirileri ve olumlularının ortaya çıkardığı tutarsızlıklar gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde Kant'ın saf estetik yargı anlayışı detaylıca incelenerek birinci bölümde sunulan Gadamerci eleştirinin haklılığının izi aranacaktır. Gadamer'in yaptığı gibi Kant'ın doğal güzel ve sanatsal güzel ayrımı üzerine durmak yerine onun estetik kuramının eleştirel felsefesindeki rolünün ve öneminin vurgulandığı bir okuma yapıldığında, kuramın felsefi yorumbilgisi için değeri tartışılmaz bir açıklık kazanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Gadamer, Estetik, Hermeneutik Deneyim, Felsefi Yorumbilgisi.

A Review of Gadamerian Criticism of Kant's Aesthetic Theory

Abstract

According to Gadamer, aesthetics, as a human science, became an autonomous discipline in 19th century only by constructing a refined domain of aesthetics objects peculiar to it. In *Turth and Method*, Gadamer attributes this construction to abstractive aesthetic consciousness. Object is made aesthetic by its detachment from its practical and cognitive context. Abstractive aesthetic consciousness also limits activities of aesthetic practice considerably. Gadamer finds the source of this abstractive aesthetic consciousness, which he examines in detail, in Kant's aesthetic theory but he also thinks that the very same theory has promising points for philosophical hermeneutics. According to Gadamer the hermeneutical aspect of Kant's aesthetic theory can be detected not in the part where the pure aesthetic judgment of natural beauty is analyzed, but in the parts where artistic beauty is explained, the concept of ideal beauty is proposed and the interest that this ideal produced is discussed. Yet, it can be argued that a much more promising reading of Kant's aesthetic theory for philosophical hermeneutics is possible. This study aims at revealing the problematic intellectual relation of Gadamer to Kant's aesthetic theory and reevaluate Gadamer's criticisms directed to Kant. With this aim, in the first part of the study, Gadamer's conception of hermeneutic experience will be addressed. The history of the establishment of the abstractive and reductive aesthetic consciousness, which forms human sciences including aesthetics too, will be given in terms of the loss of the humanist conception of common sense in history. In this historical reading the role of Kant's aesthetic theory will be stressed, the criticism of Gadamer relating to this theory and inconsistencies caused by his positive evaluations will be showed. In the second part, the trace of the criticisms of Gadamer will be sought in Kant's aesthetic theory through a detailed analysis of his idea of pure aesthetic judgment. Instead of emphasizing the distinction of natural and artistic beauty as Gadamer does, the value of Kant's aesthetic theory for hermeneutics will gain an undoubtable clarity, if a reading of aesthetic theory which stresses its systematic role in Kant's critical philosophy will be presented.

Keywords: Kant, Gadamer, Aesthetics, Hermeneutic Experience, Philosophical Hermeneutics.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, Samsun/Türkiye. avci.nil@gmail.com.

Giriş

Gadamer *Hakikat ve Yöntem* isimli eserine yorumlayıcı anlamının sadece metinlerin anlamlarıyla ilgili olmadığını fakat tüm insan deneyiminin kurucu unsuru olduğunu yazarak başlamıştır.² Yorumlayıcı anlama, sonlu varlığımızın deneyimini, bir diğersinin (birbirimizin) deneyimini, geleneklerimizin deneyimini, kültürel deneyimi ve estetik deneyimi koşullar ve kurar. Bu anlamda yorumlayıcı anlama pratiğini tartışmak, hermeneutik disiplininin tarihsel olarak anlaşıldığı gibi³, yalnızca dinsel ya da sanatsal metinlerin yorumlanışlarını tartışmak değil, tüm insan deneyimlerini ve tinsel etkinlikleri kuşatan anlamlandırma sürecini, Gadamer'in sözleriyle ufukların kaynaşması (*Horizontverschmelzung*) sürecini gözler önüne sermektir.⁴

Gadamer bu yorumlayıcı anlamlandırma etkinliğinin modern felsefenin benimsediği hakikat, akılsallık ve bilgi kavramları ile anlaşılamayacağını düşünür. Bu yüzden kendi felsefi yorum bilgisi kuramını modern felsefe tarafından benimsenen öznenin otonomisinin merkeze konulduğu özne-nesne arasındaki bilimsel ilişki modelinin ve yöntem anlayışının kökten reddi üzerine temellendirir. Bilimsel ilişki modeline göre bilinen şey, değişmez bir şekilde, tüm kişiselliğinden sıyrılmış bilen özneye dışarıdan verili halde mevcuttur. Nesnenin bilgisine nesnel bir yöntemin uygulanışıyla sahip olunur. Kısaca moderniteyle birlikte özne kendini, karşısına koyduğunu ve bilme araçlarının meşruiyetini belirleme gücüyle yüklenirken nesne ona tamamen yabancılaşmıştır. Deneyim, bilgi sağlayıcı olarak, öznenin kontrolünde soyut bir deney fikrine indirgenmiştir.

Gadamer'e göre böyle bir bilgi ve hakikat anlayışı özneyi tarihten ve toplumundan kopararak kavramaya muktedir bir 'saf bakış' haline getirirken, nesneyi ya da olayı kuşatılabilir, hükmedebilir, tüketilebilir ve tekrar edilebilir bağımsız bir sabitlik olarak kurar. Gadamer hermeneutik deneyimin fenomenolojik çözümlemesine giriştiğinde iki temel amaçla hareket eder.⁵ İlk yapmak istediği bu radikal özne-nesne ayrımını yıkmaktır. Çözümlemesine göre bilgi edinme, ya da deneyim özne ve nesnenin birbirinden bağımsızlığı şöyle dursun, anlamlandırıcı ya da yorumlayıcı bilincin anlamlandırılanla birlikte hakikatin ortaya çıkış (açılış) olayına bütünüyle ve derinden iştirakini gerektiren bir süreçtir; bir anlamlandırma etkinliğidir. Gadamer deneyimin deney kavramına yakın anlamına, tekrar edilebilir yaşanmış ansal durumları belirten anlamına (*Erlebnis*) değil fakat tecrübe ve süreç anlamına (*Erfahrung*) vurgu yapar. Bilgi sahip olunmaz, tecrübe edinilir. Bu anlamıyla, öznel olarak deneyimde aktif olduğumuz kadar kendimizi bu deneyime kapılmış olarak da buluruz; tecrübe başımıza gelen bir şeydir; deneyim bizi kendine katarak ve dönüştürerek bir yere taşır. Böyle bir tecrübenin en merkezi önemi ise, kısmi olsa da, bizi kendimize tanıtmayı, diğer bir deyişle, kendilik-farkındalığı (öz-farkındalık) serüvenine izin vermesidir.

Gadamer'in fenomenolojik çözümlemesinde ikinci yaptığı şey ise ufuk ve gelenek kavramlarıyla varlığımıza içkin tarihselliğimizi vurgulamaktır. Deneyim tarihte ve paylaşılan pratik yaşamda nesnel bir olay ha-

² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), I: xxxiii.

³ Hermeneutik gelişim tarihi için bkz. Arslan Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", *Fls4* (2008): 75-92.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), II: 62.

⁵ Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin temel unsurları için bkz. Arslan Topakkaya, "Hans-Georg Gadamer'in Ardından," *ET-HOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 1, 4 (2008): 7.

linde ortaya çıkan bir süreçtir, dolayısıyla da o, deneyime katılan her unsurun tarihselliğini ve toplumsallığını zorunlu kılar. Bu yüzden Gadamer için anonim bir öznelliğin ya da katışıksız bir aklın saf bakışından yaşanan bir deneyim mümkün değildir. Farklı geleneklere ait ve tarihsel olarak etkilenmiş bilinç ve yaşam formlarından farklı ufuklar açılır. Gadamer'in bahsettiği anlam ufuklarının farklılığı iki şeye tekabül eder. Bir yandan bu farklılık bilincin kendi gelişimindeki bakış açılarının tarihsel farklılığını vurgular. Diğer yandan geçmişten gelen fakat yorumlayıcı bilincin burada ve şimdi, kendi zamanında, karşılaştığı şeyin, örneğin bir sanat eserinin, açtığı anlam ufkunun kendi anlam ufkundan farklılığıdır. Hermeneutik deneyim süreç boyunca karşılaşılan farklı ufuklarla, farklı anlamlandırmalarla, bir önceki perspektifimizin de eksik yönlerini keşfetmemizi sağlayan ve bu anlamda olumsuzlama ile ilerleyen; daha geniş perspektiflerin yavaş yavaş açıldığı ve yaşantılandığı diyalektik bir etkinliktir.⁶ Gadamer ufukların kaynaşması adını verdiği bu etkinlikte anlamlandıran olarak kendimizi başka bir anlam çerçevesine taşımadığımızı, ya da başkasının ufkunu kendimize indirmedığımızı, fakat kendi tikelliğimizde hem kendimizin hem diğerinin sınırlılığını tanıyacak tümel bir ufka açıldığımızı söyler.⁷ Bu etkinlik boyunca anlamlarımız ve kendimiz birbirini karşılıklı olarak değişip dönüştürdüğü bir diyalog içindedir. Tarihselliğimiz sebebiyle, diğer bir ifadeyle, sonlu oluşumuz sebebiyle bu diyalog bir nihayete kavuşmaz. Bu yüzden yorumlama deneyiminde ufukların bütünüyle kaynaştığı bir an sadece bir ideal olarak kalır. Sonuç olarak Gadamer için, hermeneutik deneyimin birinci unsuru onun öncelikle özne için öz-farkındalık olanağını sağlaması ve bunu yaparken diğer öznelere birlikteliğimize vurgusu iken ikinci unsuru onun farklı anlamlandırma olanaklarını (ufuklar çokluğunun olanaklılığını) sağlayan bir olay olarak ortaya çıkışıdır. Bu iki kavram, öz-farkındalık ve yorum olanağının açılması, ileride de göreceğimiz gibi, Gadamer'in ve Kant'ın estetik deneyim üzerine illettikleri düşünsel süreçlerinde benzerlik yakaladıkları duraklardır.

1.

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de estetik deneyim üzerine yoğunlaşması onu hermeneutik deneyimin en iyi örneği olarak görmesi sebebiyledir. Hermeneutik deneyim anlayışı ise beşeri bilimlerin yöntem ara-yışlarına dair daha geniş bir eleştirel bakış açısı içinde tartışılır. Beşeri bilimlerin etkinlikleri ancak hermeneutik deneyim kavramıyla, başka bir deyişle, yorumbilgisel pratik, kavramıyla anlaşılabilir. Gadamer beşeri bilimlerin kendi etkinliklerinin yöntemsel öz-farkındalığına kavuşabilmeleri için, doğa bilimlerinin yöntem idealinin ve bilimsel bilincin sınırlılığını fark etmeleri gerektiğini yazar. Bu sınırlılığı fark edişleri aynı zamanda kendi etkinliklerinin hermeneutik bir etkinlik olduğunu görmeleri, kendi hakikat unsurlarının farkını keşfetmeleridir. Felsefenin, sanat eleştirisinin, filolojinin ya da tarihin bilgi edinmeye, daha doğru bir ifadeyle, hakikatini ortaya çıkarmaya çalıştıkları şey, aynı somut insanlık sürecinin (tinsel etkinliğin) farklı formlarıdır.⁸ Bu süreç zaten beşeri bilimlerin de hâlihazırda içinde buldukları ve parçaları oldukları, hala devam etmekte olan, geçmişle paylaşılıp ileriye taşınan bir süreçtir; "tarihsel geleneğin deneyimi"dir.⁹ Dolayısıyla beşeri bilim insanlığı konu edinirken aslında kendini ortaya çıkaran parçası olduğu süreci, geleneği, deneyimi konu edinmekte, onu değiştirip dönüştürmektedir. O halde beşeri bilimin özne-nesne ayrımı üzerine ve saf bakış ile meşruiyet kazanmış bir yöntemi olması mümkün değildir. Beşeri bilimler hermeneutik deneyim

⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II: 129-135.

⁷ Ufukların kaynaşması kavramının geniş açıklaması için bkz. Metin Bal, "Yorum, Anlama ve Sanat Üzerine: Gadamer" *Afşar Timuçin'e Armağan* içinde, ed. Çetin Veysel ve Zehragül Aşkın (İstanbul: Etik Yayınları, 2010), 89-92.

⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: xxxvi.

⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: xxxvi.

içinde ve onunla çalışan sezgisel duyuya/kavrayışa dayalı üretim pratikleridir. Hermeneutik pratikler kesin kuramsal açıklamalar üretmez. 'Nedir?' sorusuna dışsal bir cevap bulmaya uğraşamazlar, 'nasıl yapılır?'ın içsel etkinliğidirler. Beşeri bilimler ahlaki, toplumsal ve politik hakikatler üretirler.

Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'in ilk kısmını beşeri bilimlerin yöntem arayışını tarihsel olarak değerlendirmeye ayırır. Kant'a yönelttiği estetik alanı önceden sahip olduğu yorumbilgisel zenginlikten sıyrarak soyutlaştırıp öznellediğine dair eleştirisi beşeri bilimlerin yöntem arayışı sırasında tarihte keşfedilen farklı bilme/deneyim anlayışlarının nasıl yitirildiğini gösterilmesiyle koşutluk gösterir. Gadamer'in ileri sürdüğü sezgisel kavrayış kavramıyla tarihte değişik formlarda karşılaşırız; örneğin, Hermann Helmholtz beşeri bilimlerin bilgiye ince bir anlayış, sezgisel çıkarım ya da sanata özgü bir hissediş/duyarlılık ile ulaştığı fikrindedir.¹⁰ Benzer bir şekilde hümanist geleneğin bir duyudan daha çok bir bilme ve olma hali olarak sunduğu ortak duyu (*sensus communis*) kavramı bilimsel bilgi ve akılsallık modeline alternatif bir bilgi yolu sunar. Gadamer'e göre tarihte duygu, duyu, sezgi, duyarlılık, his, ayırt etme hüneri olarak tarif edilmeye çalışılan bilme ve olma halinin tüm betimlemelerdeki ortak özelliği onun "bireysel durumdaki ayırım ve değerlendirmelerden, nedenlerini veremese de emin olabilir" olmasıdır.¹¹ Gadamer, söz konusu bilme ve olma halinin insanlığın evrensel entelektüel ve pratik varlık formasyonunun (*Bildung*) ürünü olarak anlaşılabileceğini, dolayısıyla kişinin verili ve dolaysız doğasını aştığını, bu yüzden de bir duygu yerine estetik ve tarihsel bilinç olarak adlandırılabilceğini söyler.¹² Estetik hissine sahip kişi, estetik bilinç içerisinde, güzeli ve çirkini ayırt etmesini bilir, tarih hissine sahip kişi ise, tarihsel bilinç içerisinde, geçmişin ve şimdinin farkının duyarlılığına sahiptir; tarihsel dönemler için mümkün olanı ve olmayanı bilir. Estetik bilinçte olmak sanat eserini 'öteki' olarak kavrayabilmek, tarihsel bilinçte olmak ise geçmişi 'öteki' olarak kavrayabilmek demektir.¹³

Gadamer ötekiliğe ilişkin bu duyarlılığın aynı zamanda kişinin kendisinin de öteki kıldıkları tarafından öteki kılınabileceğinin farkındalığını içerdiğini söyler. Kişinin kendisiyle koyduğu mesafe ve kendinde bulunduğu yabancılaşma onun aynı zamanda evrensel yükselmesi, kendi ufku daha geniş ufuklara açık tutması demektir. Gadamer evrenselliğin asla mutlak bir aklın evrenselliği ya da kavramsal bir evrensellik olmadığını; bakışın açık tutulduğu daha geniş bakış açılarının değişmez ölçüler olmadığını fakat olası 'başka'ları olduklarını yazar.¹⁴ Gadamer'in ufukların kesişmesi fikrini hatırladığımızda, estetik ve tarihe ortak olan ötekide kendini bulma ve kendini ötekileştirme, böylece belirli bir evrenselliğe yükselme halinin aslında tüm hermeneutik anlamlandırma pratiklerinin ortak özelliği olduğu açıktır. Aynı zamanda bir sanat eserini ya da somut bir geçmiş parçasını anlamlandırma çalışması aslında insanlığın kendi kendisiyle somut yaşam dünyası içinde karşılaşma anıdır çünkü onlar insanlığın ürünleridirler. Ne yazık ki, beşeri bilimlerin hümanist geleneğin *Bildung* ve *sensus communis* kavramlarıyla başlayan kendi hermeneutik pratiklerini tanıma serüveni estetik bilincin hakikat alanını oluşturan pratik yaşam dünyasından tamamen koparılması, saflaştırılması ve öznel-

¹⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 5-7.

¹¹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 22.

¹² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 22. Gadamer'i özellikle Hegel'in *Bildung* anlayışı çok etkilemiştir. Gadamer Hegel'e göre *Bildung* sayesinde kişinin edindiği şeyi içselleştirerek, muhafaza ederek, onunla ve onun içinde şekillenerek kendisi haline geldiğini yazar. Beşeri bilimlerin var oluşunun şartını Hegel *Bildung*'ta görmüştür. Bu, teorik ve pratik olarak evrensel olana yükseliştir. Bir kapasite, bir hüner edinirken insanın "kendisi olma hissi" de kazanmasıdır.

¹³ Burhanettin Tatar Gadamer'deki ötekilik kavramının "özne-nesne ontolojisinin varsaydığı yabancılaşma anlamına gelmeyip, ötekinin tüketilemez potansiyel haline işaret ettiğini" yazar. Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer versus Hirsch* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 91.

¹⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 23.

leştirilmesi sonucu seyrini değiştirir. 19. yüzyılın estetik öznelleştirme ve estetik soyutlaması Schiller'in estetik kuramıyla tamamlanmış görünmektedir. Kant bu süreçte nasıl bir rol oynamıştır? Bu soruyu cevaplamak için *ortak duyu* kavramına geri dönmek gerekir.

Gadamer ortak duyu kavramının izini 18. yüzyılın hümanist geleneğine geri dönüp Vico ve Shaftesbury'nin düşüncelerinden başlayarak sürer. Vico'nun ortak duyu kavramını antikitenin *sophia* ve *phronesis* ayrımına dayanmaktadır.¹⁵ *Sophia* ve *phronesis* arasındaki ayrım "evrensel ilkeler temelinde bilme ile somut olanı görme temelinde bilme arasındaki ayrım"dır.¹⁶ *Phronesis* pratik bilgi türüdür; somut tikelliklere yöneltilmiş bir kavrayıştır. Aynı zamanda ahlaki bir boyutu da vardır çünkü pratik bilgelik olarak *phronesis* somut ahlaki durumlarda yapılması gereken şey ile yapılamaması gereken şey arasında, uygun olan ile uygun olmayan arasında yargıya varma gücüdür. Ahlaki bir erdem olarak anlaşılır ve bu anlamda varlığın gelişen ahlaki belirlenimini var sayar. Vico da benzer bir şekilde bilgi edinmede 18. yüzyılın yeni bilimlerin matematiksel yöntemleri kullanılsa dahi insan faaliyetlerinde geçerli olanın yaşam bilgeliği (*Lebensweisheit*) olduğu fikrindedir. *Phronesis*'le oldukça benzer olan bu yaşam bilgeliği yerine bilim ikame edilemez. Yaşam bilgeliği anlamına gelen ortak duyu insanın toplumsal, politik ve ahlaki varlık oluşu sebebiyle kazandığı, bir komün içinde yaşanılarak geliştirilen ve bu komünün (topluluk yaşamının) amaçlarınca belirlenen doğru olana ve ortak iyiye dair bir histir. Doğru ve ortak iyinin hissini ortaklığı hem bu hissini herkesçe paylaşılıyor olduğu anlamına gelir (*gemeinen Sinn*) hem de onun bir ortaklık hissi, komüne ait olma hissi olduğu (*Gemeinsinn*) anlamına gelir.¹⁷ Gadamer'e göre beşeri bilimlerin rasyonel ispatı ve argümantasyonu aşan hakikatler sunması, 18.yüzyılın felsefi terminolojisi içinde, onun ortak duyu içinde, ortak duyuyla ve ortak duyu üzerine çalışıyor olduğu anlamına gelir. Ahlaki, tarihsel ve toplumsal varlık olarak insanı insanlık süreci içinde ortak duyu kurar.

Vico'nun ortak duyu kavramı kendini İskoç ahlak felsefesinde metafizik uzantıları da olan ahlaki sempati öğretisinde, Fransız ahlak felsefesi geleneğinde ise sağduyu ya da aklı selimlik kavramlarında gizler. Ahlaki sempati sosyal bir erdem olarak anlaşılırken, aklı selimlik şeylerle değil fakat diğer insanlarla ilişkimize yönelmiş, ruhun belirli bir yetkinliğinden kaynaklanan doğru yargı verme gücü, "pratik hayatın dehası"dır.¹⁸ Gadamer'e göre tüm bu ahlak geleneğinin kavramlarının temelinde oldukça kapsayıcı bir estetik beğeni fikri yatmaktadır. Estetik beğeni kendine içkin bir bilme haline sahip ahlak ve hukuk alanlarını da kapsayan bir tür yargılama biçimidir. Estetik beğenin sosyal yapısı düşünüldüğünde uygun olup olmayanın verili olmayan fakat hissedilen ve belirlenmeye çalışılan bir bütüne göre yargılanması söz konusudur. Kökeni ortak duyu kavramı olan yargılama gücü olarak estetik beğeni doğal hukukun da başat unsurudur çünkü yargılama gücü somut durumlarda adaleti sağlamaya, somut bireysel duruma ortak kabul edilene göre bir evrensellik atfetmeye ve aynı zamanda ortak kabul edilenin de eksikliğini tamamlayarak onu daha da evrensel hale getirmeye olanak tanır. Gadamer'e göre "hayatın hukuk ve ahlak kurallarına göre düzenlenmesi eksiktir ve verimli ilavelerde bulunmayı gerektirir."¹⁹ Bu yüzden estetik beğeni bütün olarak verili olmayan ahlak ve hukuk kavramlarını da belirlemeye yardım eder. Bu anlamıyla estetik beğeni bireysel olanı evrensel bir yasa ya da kavram altında bir türün üyesi olarak kavrayan yargıya değil fakat bir yargıcın somut durumla ilgili verdiği kararlar hukukun

¹⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 26.

¹⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 29.

¹⁷ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 54.

¹⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 35.

¹⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 52-53.

gelişimine de katkı sağladığı değerlendirilmesine benzer. Ahlaki yargılarımız estetik beğenin zirvesidir.²⁰ Böylece ortak duyunun estetik beğeni olarak düşünülmesi indirgemeci bir tutum değildir. Asıl sorun estetik beğeni kavramının bilgi, ahlak ve hukuktan sıyrılarak daraltılmasıdır. Gadamer'e göre bu daraltmayı 20. yüzyıl düşünürleri o kadar içselleştirmiştir ki etiği estetik beğenin zirvesi olarak görmek modernitenin biçimlendirdiği bilinçler için kabul edilebilir değildir. Bunun nedeni estetik alanda göreceliliği savunan argümanların etkisi altında olmak ve estetik beğenideki ideal normatif unsuru kavrayamamaktır. Gadamer açıklamalarına şöyle devam eder:

Fakat her şeyden önce, Kant'ın etik'i her estetik ve duygudan arındıran ahlak felsefesindeki başarısının etkisinde kaldık. Eğer şimdi Kant'ın *Yargı Eleştirisi*'nin [*Yargı Yetisinin Eleştirisi*] anlam bilimlerinin [beşeri bilimlerinin] tarihi için önemini incelersek, onun estetiğe transandantal bir felsefi temel sağlamasının önemli sonuçlar doğurduğunu ve bir dönüm noktası oluşturduğunu söylememiz gerekir. O hem bir geleneğin sonu hem de yeni bir gelişmenin de başlangıcıydı. O, estetik zevk [*Geschmack*/beğeni] kavramını, özel bir yargı ilkesi olarak bağımsız geçerlik talebinde bulunabilecek bir alanla sınırladı _ ve bunu yaparak bilgi kavramını aklın kuramsal ve pratik kullanımıyla sınırladı. Güzel olan (ve yüce olan)la sınırlandırılmış yargı fenomeni onun transandantal amacı için yeterliydi; fakat çok daha genel estetik haz [beğeni] tecrübesi kavramını ve hukuktaki ve ahlaktaki estetik yargı aktivitesini felsefenin merkezinden uzaklaştırdı.²¹

Gadamer'in, Kant'ın estetik yargı etkinliğini hümanist gelenekten kopardığı ve estetik öznelleştirilmeye ve soyutlamaya giden ilk adımı attığına dair iddiası, Kristin Gjesdal'ın da *Gadamer and the Legacy of German Idealism*'de belirttiği gibi öncelikle iki anlama gelmektedir.²² Birincisi estetik yargılarımızdaki geçerliliği Kant öznenin paylaşılan bilgi yetilerine dayandırarak öznel bir duygu üzerine temellendirir. Estetik duygu hayatın nesnel ve pratik yönlerinden tamamen koparılmış, özneye yüklenmiştir. Buradaki sorun estetik yargının kişisel bir duygu problemine dönüşmesi, dolayısıyla görecelilik kazanıp normatifliğinin gözden yitirilmesi değildir. Estetik beğenideki normatif unsurun kendisi öznelleştirilmiştir. "O, *sensus communis*'i öznel bir ilkeye indirger."²³ İkinci anlamı ise estetik yargıların öznel geçerliliği onları herhangi bilişsel bir iddiadan yoksun kılmasıdır. Gadamer'in bakış açısından Kant bilgiyi doğa bilimlerinin ürettiği kavramsal bilgi ile sınırlar ve estetiğin bilgi açısından hiçbir değeri yoktur. Bu ikinci anlam tüm beşeri bilimlerin yöntembilimsel biricik meşruiyetlerini yitirdikleri kendi hermeneutik etkinliklerini tanıma fırsatını kaybettiklerine işaret eder. Beşeri bilimler, Jean Grodin'in basitçe özetlediği gibi, iki seçenikle karşı karşıya kalmıştır: "yöntem ya da estetik?"²⁴ Ya kendilerini soyutlanmış estetik alana hapsederek tamamen gerçeklikten koparılmış bir görünüş ve oyun alanı olduklarını kabul edecekler ya da bilgi ürettiklerini iddia etmeye devam edip doğa bilimlerinin yöntemini benimseyeceklerdir. Kant'ın estetik için ve beşeri bilimler için bir dönüm noktası olmasının gerçek anlamı budur.

Gadamer'in Kant'a yönelttiği ve iki veçheye sahip olan eleştiri temelde Kant'ın saf estetik yargı kuramına dairedir ve saf estetik yargılar doğal güzellik karşısında yaşadığımız estetik deneyimi kuşatır. Buna rağmen Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'de Kant'ın saf estetik yargıya dair incelemesini çok kısa bir bölümde geçer ve daha çok onun sanat alanındaki güzele dair görüşleriyle, sanatsal üretimin ve estetik idelerin kaynağı olan

²⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 55.

²¹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 55-56. Ayrıca bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall (New York: Continuum, 2004), 36.

²² Kristin Gjesdal, *Gadamer and the Legacy of German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 15.

²³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 59.

²⁴ Jean Grodin, *The Philosophy of Gadamer*, çev. Kathryn Plant (Chesham: Acumen Publishing, 2003), 30.

deha kavramıyla, güzellik ideali fikri ile ilgilenir.²⁵ Bunun iki sebebi vardır. Birincisi Gadamer Kant'la başlayıp Schiller, Hamann, Neo-Kantçılar ve romantiklerle devam eden soyutlayıcı estetik bilincin biçimlenişinin tarihini vermektedir. Bu tarihsel süreç Kant'ın doğa alanını kuşatan estetik yargı anlayışının bir kenara bırakılması, estetiğin doğayla ilişkisinin kesilmesi ve beğeni yerine dehanın genel estetik alan için transandantal ilke konumuna çıkarılmasıyla devam eder. Bu yüzden Kant'ın saf estetik yargılarının yanı sıra saf olmayan sanata dair görüşleri de önemlidir. İkinci sebep ise Gadamer Kant'ın estetik kuramının yorumbilgisi için olumsuz yanlarını sergilerken aynı zamanda vaat edici yönlerini de ortaya koymaya çalışmaktadır. Gadamer için estetik deneyim yaşam dünyamızı kuşatan hermeneutik etkinliğin en iyi örneği olduğundan Gadamer Kant'ta estetik deneyimin hermeneutik etkinliğe benzetilebilecek yönlerine vurgu yapmak ister. Bu ise Kant'ın estetik kuramında saf estetik yargıların alanının aşıldığı ve estetik deneyimin kavramlarla ya da ahlaki yanımızla ilişkilendirildiği yönlerini öne çıkarmak anlamına gelmektedir. Soru, Kant'ta bütünüyle kavramlarla tüketilmeyecek olan fakat yine de deneyime dışsal olmayan bilişsel, içeriksel bir belirlenim bulmak mümkün müdür sorusudur. Gadamer'in bu soruya cevabı olumludur. Kant'ın saf estetik yargı anlayışı ve doğadaki güzel karşısında yaşadığımız estetik deneyime dair fikri bir sonraki bölümde detaylıca incelenecektir fakat Gadamer'in cevabını kavrayabilmek için Kant'ın sanattaki güzele dair fikirlerine ve güzellik ideali öğretisine değinmek yerinde olacaktır.

Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde iki tür güzel olduğunu söyler.²⁶ Biri doğadaki güzellik iken ve hiçbir kavrama başvurmaksızın saf estetik beğeni yargısı ile yargılanırken diğeri insan amaçlarını ve bu amaçların kavramlarını içeren, bu yüzden saf olmayan, yapıntı nesnelere koşullu güzelliğidir. İkinci güzellik sanat alanındaki güzeldir. Sanat alanı içerisinde Kant ayrıca temsillerin güzelliklerinden bahsedebileceğimizi söyler. Estetik normatif idea doğal türlerde bulunan ve tüm tekil bireyler arasında türü temsil eden tekil bir sezgidir.²⁷ Kısaca normatif idea doğanın tür için bir idealidir, bir arketiptir. Bir temsili temsil edilenin normatif ideasına göre yargılamak estetik bir haz doğurmaz fakat türe ait güzellikle çelişmeyecek bir koşul oluşturduğu için bir haz söz konusudur. Normatif idealardan başka bir de ideal olan güzellik vardır ki bu kendini yalnızca insan formunda gösterir. İdeal güzellik insan dışında herhangi bir doğal ya da yapay nesne için düşünülmez. Başka bir ifadeyle, güzelin bir ideal hali olacaksa buna insan sahip olabilir. İnsan formunun ideal güzelliği onun doğanın ideallerini temsil etmesi değil, ahlaki olanın ifadesi oluşudur.²⁸ Dolayısıyla sanat eserinde karşılaşılan insan formunun temsili insanın kendisiyle karşılaşmasını sağlar. Bu aynı zamanda insanın kendini öz-farkındalığa olanak sağlayan yetenekte, sanat üreten bir varlık olarak tanınması anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla sanatın görevi dışsal şeylerin güzel temsillerini üretmek değil fakat insanın insan olma etkinliğinin bilincine varmasını sağlamaktır. Kant aynı zamanda sanatsal üretimden sorumlu olan dehayı estetik ideler yaratarak bilişsel yetelerimizin özgür oyununu canlandırma gücü olarak tarif eder.

Gadamer'in soyutlayıcı öznelleştirme eleştirisine rağmen Kant'ın güzellik ideali öğretisinin "sanatın özü"ne yer açtığı iddiası, Gjesdal'ın da *Reading Kant Hermeneutically: Gadamer and the Critique of Judgment* makalesinde kapsamlı bir şekilde tartıştığı gibi birçok sorun barındırmaktadır.²⁹ İlk olarak Kant'ın estetik

²⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 58-60.

²⁶ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2016), 59.

²⁷ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 60-63.

²⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 67.

²⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 66. Kristin Gjesdal, "Reading Kant Hermeneutically: Gadamer and the Critique of Judgment", *Kant-Studien* 98 (2007): 351-371.

kuramının hermeneutik potansiyelini göstermeyi amaçlayan bu iddia, doğal güzelliği ve sanatı birbirinden ayırıp kutuplaştırarak Kant'ın estetik kuramının birliğini bozuyor gibi görünmektedir. Kant'ın sanata dair yargılarımız ile doğal güzele dair yargılarımız arasında ilkinin hermeneutik perspektiften kökten bir şekilde eleştiriye açık fakat ikincinin övgüye haiz olacak şekilde ayırım yapması, en azından her iki yargının da aynı yargı gücü tarafından üretildiği düşünüldüğünde, tartışmalı durmaktadır. Gadamer şöyle yazar: “Doğadaki veya sanattaki, güzellik aynı *a priori* ilkeye sahiptir ve bu *a priori* ilke bütünüyle aynı sübjektivite içinde ika-met eder.”³⁰ Bu satırlardan Gadamer'in Kant'ın estetik kuramının bütünselliğini de savunduğu açıksa onun tutarsızlık pahasına Kant'ın sanat anlayışının hermeneutik boyutunu vurguluyor olduğu düşünülebilir. İkinci olarak, Gadamer'in Kant'ın sanat anlayışı yorumunun aslında Kant'ın estetik kuramında açıkça seçilmeyecek kadar Hegelci bir okuma olduğu iddia edilebilir. Hegel'e göre, Gadamer'in de yazdığı gibi sanatın doğası “insana kendisini sunmasıdır.”³¹ Kant için sanatın Hegel'in düşündüğü zenginlikte temsil/sunma gücü şöyle dursun, tam tersine, Kant'ın sanatta estetik formalizmin başlatıcısı olduğuna dair yorumlar bulmak dahi mümkündür.³² Başka bir yorumcu olan Rudolf A. Makkreel'in de vurguladığı gibi Kant'ın düşüncelerinin felsefi yorumbilgisi için değerini onu mutlak bilginin savunucusu Hegel'e yaklaştırarak göstermektense insanın varoluşuna ve bilginin sınırlılığın da dair fikirlerini öne çıkartarak belirtmek, Gadamer'in de katılacağı bir şekilde, estetik deneyimin yorumlayıcı anlamlandırmalarımızın somut tarihselliğine koşutluğunu savunmada daha ikna edicidir.³³ Üçüncü olarak sayabileceğimiz en temel sorun ise Kant'ın sanat deneyimini öz-karşılaşma olarak yorumlamak, bunu da ahlaki, politik ya da toplumsal varlık boyutuna gönderimiyle açıklamak, Kant'ın kendi pratik akıl ve ahlak kuramıyla çeliştiğini söylemektir. Gadamer'in hümanist estetik beğeni kavramının daraltıldığına dair eleştirisi aslında diğer yüzünde ahlakın da, ahlaki normatifliğin de Kantçı bir daraltılmaya maruz kaldığında dair eleştirisidir. Ortak duyunun alanı içine düşen estetik beğeni tarafından temellenen normatifik saf pratik aklın tüm somut durumlardan soyutlanarak içeriksiz yasa koyuculuğunda temellenen normatifikten oldukça farklıdır. Bu yüzden Kant'a göre sanat bize ahlaki varlığımızı sunuyor olsa dahi bu sunum evrensel tinsel etkinliğin somut olarak sunulması olarak tanımlanmayacaktır. Sonuç olarak tüm çözümleme şu sorulara gelip dayanır: Kant'ın estetik deneyim anlayışında hermeneutik deneyimde olduğu gibi kendilik-farkındalığına olanak sağlayan bir karşılaşma söz konusuysa bu farkına vardığımız 'kendilik' neye/kime tekabül etmektedir? Kendim dediğim aklın pratik boyutu mudur? Aklın *a priori* sentetik bilgi üretici gücü müdür? Yoksa yaratıcı güç olarak deha mıdır? Bu öz-karşılaşmayı, Gadamer'in yorumladığı gibi, özel olarak sanat eserlerinde değil fakat saf estetik yargıyla ilişkisinde değerlendirilen genel estetik deneyim kavramında bulabilir miyiz? Soruların cevapları Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde estetik yargılarımıza dair çözümlemesinde yatmaktadır.

³⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 76.

³¹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 67.

³² Clement Greenberg, “Modernist Painting”, *The Collected Essays and Criticism* içinde, ed. John O'Brian (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 85-94.

³³ Rudolf A. Makkreel, “Gadamer and the Problem of How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics”, *Laval théologique et philosophique* 53, 1 (1997): 151-166. Makalesinde Hegel'in fikirlerinin mi yoksa Kant'ın fikirlerinin mi çağdaş yorumbilgisi ile daha yakın ilgisinin kurulabileceğini tartışan Makkreel, Kant'ın estetik kuramı yerine mantık üzerine derslerine, din üzerine tartışmalarına ve metinsel ve tarihsel yorum hakkında fikirlerine değinir.

2.

Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nde yargılarımızın duyulur dünyaya dair zorunlu bilgiler üreten yargılar olmasının transandantal zeminini; *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nde ahlaki yargıları emir kılan transandantal zeminini; *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ise estetik ve teleolojik yargılarımızın zorunlu ve evrensel oluşunun transandantal zeminini aramaktadır. Estetik yargılarımız estetik duygulanımımızla, güzele ya da yüceye dair haz ve acı hislerimizle sıkı sıkıya ilişkilidir. Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümünde transandantal temellendirme bağlamında bu estetik duygulanımlarımızla ilgili sorduğu temel soru şudur: kimi nesnelere haz duygusuyla etkilenmemi zorunlu ve evrensel kılan bir ilke varsa duygumu belirleyen bu ilkenin geçerliliğinin temeli nedir? Kant estetik duygulanımın evrensel bir ilkesi olduğunu söyler ve bu ilkeyi öznenin reflektif yargı gücünde bulur. Kant'a göre nesnesine dair bilgi üreten yargılar karşılaşılan tasarımın evrensel bir kavram, kural ya da yasa altına konularak belirlendiği ve bir nesne olarak tanındığı yargılardır. Bu yüzden Kant onlara belirleyici (*bestimmend*) yargılar adını verir.³⁴ Belirleyici yargılarımız Gadamer'in de sıkça bahsettiği yargılama türünün örneğidirler; tikeli bir türün üyesi olarak tanıdığımız yargılarımızdır. Bu tasvir aynı zamanda kavramsal bilgi edimimizin tasviridir. Oysa belirleyici olmayan fakat reflektif (*reflektierend*) olan yargılama gücümüz, ya da daha iyi bir ifadeyle yargılama gücümüzün reflektif boyutu, karşılaşılan şeyin tanınması ve bilinmesi için tümel bir kavramın olmadığı deneyimlerde, biricikliğin indirgenemediği ve yok edilemediği karşılaşmalarda işe koyulur. Bu yargılar nesneyi de kurarak bilgi üretmekten ziyade şeyle girilen ilişki üzerine bir derin-düşünüm, refleksiyon hali yaratır. Estetik yargılarımız yargı gücümüzün bu reflektif etkinliğinin ürünüdür.

Kant'ın, henüz çözümlemesinin en başında, estetik reflektif yargılarımızı nesne ile ilişkisinden ve bilgi üretici gücünden koparması Gadamer için hermeneutik deneyimin bir örneği olan estetik deneyimin tüm yaşam dünyasından soyutlanması, nesnel boyutunu yitirmesi ve hakikatin ortaya çıkış olayına iştirakimizin unutulduğu anlamına gelir. Güzelin ve sanatın yaşama dairliği yok olmuştur. Hatta Kant'ın nesnelliği ve bilgiyi estetik alanın dışında tutmaya çalışması öyle bir noktaya varır ki Kant yargılama gücümüzü etkileyen şeyin var oluşu ile dahi ilgilenmediğimizi söyler.³⁵ Bir şeyi güzel bulduğumuzda aslında şeye dair değil kendi bilişsel güçlerimizin işleyişine dair reflektif bir yargıda bulunuruz. Estetik yargıların özneye dönüklüğü ve özne ile ilgili oluşları bu anlamda, artık yeterince tanıdık olduğumuz, estetikte öznelleştirilmenin de dışavurumudur. Böylece, Gadamer'e göre, nesne bilgi nesnesi olarak tamamen yitirilmiştir. Ne var ki Kant'ın belirleyici/reflektif yargı ayırımına geri dönüp yitirilen nesneliliğin ne tür bir nesnellik olduğunu detaylandırdığımızda aslında tam da bu ayırım sayesinde estetik alanın hermeneutığe açıldığını görürüz. Estetik deneyimde yitirilmiş olan zaten Gadamer'in eleştirdiği ve yıkılması gerektiğini düşündüğü "bilgi nesnesi" statüsündeki nesnellik değil midir? Bu yorum için *Arı Usun Eleştirisi*'ne dönerek nesnenin bilimsel nesneliliğinin kurulumunun, diğer bir anlamıyla, ampirik alanda araştırılabilir bağımsız nesneliliğin kurulumunun fenomenolojik koşuluna vurgu yapmak gerekmektedir. Bunun için ise deneyimin olanağının koşullarına geri dönmemiz ve Kant'ın görünüş (*Erscheinung*) ve fenomen (*Phaenomena*) ayırımına başvurmamız gerekir.

Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nde deneyimin olanağının koşullarını araştırmaya giriştiğinde aynı zamanda nesnelere deneyimlenebilir bilgi nesnesi olmaları için gerekli olan koşulları da ortaya çıkarmaya girişmiştir. Bu koşullar öznenin alırlık/duyarlık kapasitesinin ampirik görüye verdiği zorunlu biçimler ile anlama yetisi-

³⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 23.

³⁵ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 40.

nin düşünmeye verdiği zorunlu biçimlerin deneyime getirdiği koşullardır. Kant'a göre deneyimlenebilir bir nesne öncelikle belirli bir formda (zamansal ve mekânsal) *a priori* olarak biçimlenerek görüye verili olmalı ve aynı zamanda anlama yetimizin *a priori* kategorileri altında bir birlik olarak düşünülebiliyor, yargılanabiliyor, belirlenebiliyor olmalıdır. Özne dünyayı, duyarlık ve anlama yetimizin ortaklaşa ürünü olarak, deneyimlenebilir (bilenebilir) olası nesnelere toplamı olarak kurar. Bu kuruluştaki anlama yetisi belirleyici yargı gücü olarak çalışır. Anlama yetisi görüye verili çeşitliliği kendi kategorileri ya da saf kavramları altında belirleyerek nesne haline getirir. Kant ampirik görünümün henüz kategoriler tarafından belirlenmemiş nesnesine (*Gegenstand*) görünüş adını verir.³⁶ Görünüşler kategorilerin altına yerleştirilerek yargılandıkları müddetçe onlara fenomen denir.³⁷ Eğer estetik yargımız reflektif olması sebebiyle yargılamada kavram altında bir birlik sağlayarak yargının nesnesini *bilgi nesnesi* olarak belirlemiyorsa estetik yargıların nesnesinin fenomen olarak belirlenmemiş olduğu ya da bu belirlenimi aşan bir boyutu olan *görünümlere* dair olduğu açıktır.³⁸ Görünümler hala bir nesnellik alanı oluştururlar. Bu durumu özellikle estetik yargıların doğanın tüketilebilir, kullanılabilir, hükmedilebilir bilgi nesnelere alanı olarak bilinmesi dışında amaçlar ve niyetler içeren bir alan olarak yorumlamasına olanak sağladığını belirtirken yeniden gözden geçireceğiz. Ancak buraya kadar şüphesiz olan şu ki estetik yargının dışına düştüğü bilgi ve nesnellik alanı, Gadamer'in de aslında olmasını arzuladığı gibi, kuramsal/kavramsal/bilimsel bilgi alanıdır. Kant estetik deneyimin belirleyici yargının edimleri ve bilgiye uygun nesnellik anlayışı ile açıklanamayacağını savunmaktadır. Üstelik buna rağmen hâlen bir yargı gücüyle ilgilenmekte ve hâlen bir tümellik, geçerlilik, farkındalık, yasallık alanını korumaktadır ki bu alan kavramsallığı aşar ve dışsal bir kavramla belirlenemez. Tam da bu sebeplerden, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde estetiğin alanı hermeneutiğin alanı olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden yargıdaki nesnellüğün yokluğundan bahsederken Kant aslında bilimsel ilişki modelindeki nesnellik anlayışının geçerli olmadığından bahsetmektedir. Kant bizi bilinen nesne-bilen özne ilişkisinden farklı bir estetik nesne-estetik özne ilişkisine hazırlamaktadır ki bu ilişki yorumlanabilir olan-yorumlayabilir olan ilişkisi olarak da ifade edilebilir. Son olarak vurgulanmalıdır ki nesnenin kuramsal bilgi nesnesi dışına taşınması aynı zamanda öz-farkındalık açısından da anlamlıdır. Kant estetik yargılarda “özne, tasarım yoluyla etkilendiği gibi, kendi kendisini duyumsar”³⁹ der ve bu duyguyu “yaşam duygusu” olarak adlandırır.⁴⁰ Öznenin kendilik bilgisi, kendisini hiçbir zamana bir nesne gibi karşısına koyamayacağı, eş zamanlı hem bilen hem bilinen olmayacağı düşünülürse, kuramsal bilgi alanını aşmaktadır.

³⁶ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 51.

³⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 154.

³⁸ *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde estetik deneyimin nesnesinin ontolojik statüsü birçok farklı yoruma açıktır. Nesnenin nasıl bir nesne olduğu estetik yargılardaki kavramların rolünün nasıl değerlendirildiğine bağlıdır. Örneğin Beatrice Longuenesse, yargının belirleyici olabilmesi için estetik yargılama gücüne içkin olan refleksiyonun gerekli olduğunu düşünür. Bu yüzden estetik refleksiyonun görünüşlere dair kategorilere dayanmayan bir ön-anlamlandırma, düzenleme olarak çalıştığını ve fenomenin kurulumu için gerekli olduğunu yazar. Bu yüzden estetik yargıların nesnelere henüz bilginin nesnelere değildir. Bilgi nesnesine dönüştürülebilir görünüşlerdir. Henry Allison ise estetik yargıların bir anlama yetisi kavramını işaret ettiğini fakat hangisi olduğunun belirli olmadığını yazar. Bu yüzden güzel olan, anlama yetisinin kavramlarıyla kategorize edilip bilgi nesnesi yapılmamıştır. Bunun aksine Stephanie Adair için estetik deneyim kavramlarla birlik haline getirilmiş fenomenlerin deneyimidir fakat deneyim aşamalardan oluşur. Fenomenle estetik karşılaşmada, kavramlar ne kadar rol oynarsa oynasın, kavramlar altına yerleştirilemeyen bir görü zenginliği söz konusudur. Henry Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 308. Beatrice Longuenesse, “Kant's Leading Thread in the Analytic of the Beautiful”, *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy* içinde, ed. Rebecca Kukla (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 195. Stephanie Adair, *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique* (Berlin: De Gruyters, 2018), 28-32. Ayrıca diğer yorumlar için bkz. Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: Hermeneutical Import of the Critique of Judgement* (Chicago: Chicago University Press, 1990); Lewis White Beck, *Essays on Kant and Hume* (New Haven: Yale University Press, 1978).

³⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 39

⁴⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 39.

Kant estetik yargılarımızın reflektif boyutuna değindikten sonra doğadaki güzele dair saf estetik yargılarımızın incelemesine geçer. Estetik yargıyı ayrıca arı beğeni yargısı olarak betimler.⁴¹ Buradaki arılık ya da saflık yargının hem bir kavram tarafından belirlenmediğine hem de güzele dair haz duygusuyla ilişkisi dışında yargımızı belirleyen başka bir duygu, örneğin çekicilik ya da heyecan, olmadığını belirtir. İnceleme yargılarımızın dört temel boyutunu kapsar. Bunlar yargıların niteliği, yargıların niceliği, yargılarda ifade edilen ilişki ve yargılarda belirtilen hoşlanmanın kipliğidir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant her bir boyutun incelendiği adımı, güzel olana dair bir tanımla sonlandırır. İlk olarak, yargının niteliğine dair açıklamada güzel olanın, hoş olan ve iyi olandan titizlikle ayrıldığına şahit oluruz. Arı estetik yargı, örneğin “bu papatya güzel” yargısı, hem kişisel bir hoşlanma belirten yargılardan hem de nesnenin mükemmelliğini ya da iyiliğini belirten yargılardan ayrılmalıdır çünkü hem hoşlanmanın hem de iyi yargısının çıkar ile bağlantısı varken estetik yargılar çıkarlardan tümüyle bağımsızdır. Hoşluğu ifade eden beğeni yargısındaki hazzı onaylayan unsur bir duyunun doyum beklentisidir. Diğer taraftan bir tasarımın, edimin ya da nesnenin iyi olduğuna dair yargı aklın ahlaki ilgisi ve amaçları tarafından belirlenir ve bir edim beklentisi taşır. Kant'a göre hoşlanmayı hayvanlar da deneyimler ve iyiyi saf akılsal olan varlıklar da yargıların, çıkarsız olarak seyre dalmanın deneyimi olarak güzelin deneyimi ve reflektif yargısı yalnızca insana ait bir deneyimdir.⁴² Sonuç olarak estetik yargının ilk özelliği çıkarsız olarak yargılayabilme gücünün bir ürünü olmasıdır ve inceleme şöyle sonlanır: “Beğeni bir nesneyi veya bir tasarım türünü hiçbir çıkar olmaksızın bir hoşlanma ya da hoşlanmama yoluyla yargılama yetisidir. Böyle bir hoşlanmanın nesnesine *güzel* denir.”⁴³ Dolayısıyla estetik deneyimin ilk özelliği nesneyle tüm amaçlarımız ve çıkara bağlı kavramsallaştırmalarımız dışında bir karşılaşma imkânı sunan bir deneyim olmasıdır. Nitelik incelemesinin Kant'ın estetik deneyim anlayışını hermeneutik deneyim ve yorumlayıcı pratiğe yakınlaştıran iki yönü olduğunu çıkarsayabiliriz. Birincisi yalnızca insana özel bir deneyim olduğu için ve insan olmanın saf akılsal varlıktan fazla bir şey olduğuna vurgu yaptığı için insanın bu deneyime ve yargı gücüne haiz bir varlık olarak otaya çıktığı tek deneyimdir. Estetik deneyimi kavramaya çalışmak, yorumbilgisinde olduğu gibi, insanı ve insana özel olanı kavramaya çalışmaktır. İkinci yönü ise deneyimde çıkar ile yönelim dışında bir yönelim olabileceğini göstermesi, teorik ve pratik araçsal akılsallık dışında yorumlayıcı bir ilişki modeli sunmasıdır. Burada Kant'ın estetik yargılarda nesnenin varlığına karşı ilgisiz olduğumuz iddiası da anlam kazanmış olur. Nesnenin mevcudiyetine değil fakat mevcudiyetin çıkarla bağımlı olduğumuz var oluş boyutuna ilgisiz kalmamız söz konusudur.

Estetik yargının ikinci (niceliksel) boyutu onun evrensel bir geçerlilik iddiasında bulunuyor oluşudur. Yargıda dile getirilen evrensellik bir nesnenin güzel kavramının altına yerleştirilerek o nesne kategorisine giren her şeyin güzel olacağını söylemek değil, hazzı tüm insanlara yüklenebilir olarak, “*yargıda bulunanların* bütün alanı üzerine genişleterek” düşünmektir.⁴⁴ Evrensellik güzelin değil, güzeli yargılayan öznelerin durumunun bir belirlenimidir. Kant yargının evrensel geçerlilik iddiasının haklılığını estetik deneyimin bir önceki boyutunda (niteliğine) ve onda içirilen “tüm çıkardan yalıtılmanın bilinci” üzerine temellendirir.⁴⁵ Tüm çıkarlarından bağımsız olarak özgürce yargılayan ve bunun bilincinde olan herkes kendi duygulanımının, özgürce yargılayan diğerleri için de geçerli olabileceğinin, hazzının evrensel olduğunun bilincinde olacaktır.

⁴¹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 54.

⁴² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 44.

⁴³ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 45.

⁴⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 48.

⁴⁵ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 45.

Bir kavramın evrenselliğine dayanmadan diğerlerinden yargısına katılmalarını bekleyecektir. Güzel olanın ikinci tanımına döndüğümüzde “Güzel olan kavram olmaksızın evrensel olarak haz verendir”⁴⁶ önermesini buluruz. Öyleyse, estetik yargılarımıza yol açan estetik deneyimin ikinci özelliği evrensel olarak paylaşılabilir ve iletilebilir bir duygulanımın tüm yasal zorunluluklardan sıyrılarak kendiliğinden deneyimlenmesidir. Estetik deneyimde birey kendini, kendi tikelliğini kaybetmeden bir tümelin taşıyıcısı, evrensel bir duygulanımın taşıyıcısı olarak bulur.⁴⁷ Özne deneyimi birebir yaşamak, güzelle kendi tikelliğini yitirmeden karşılaşmak zorundadır. Nasıl ki Gadamer hermeneutik etkinliğimizde kendi tikelliğimizde kalarak, hem kendimizin hem diğerinin sınırlılığını tanıyacak tümel bir ufka açıldığımızı söylüyorsa, Kant'ın estetik deneyiminde de özne tikelliğini, deneyiminin somutluğunu, burada ve şimdi oluşunu kaybetmeden evrenselin taşıyıcısı olarak konumlandırılır. Aynı zamanda yargılayan, yargısına evrenselliğini veren aynı somut tarihselliğe ve duygulanıma sahip olabilecek yargılayan öznelerin farkındadır. Estetik deneyimin, öznelerarasılığı şart koştuğunun ortaya çıkışıyla Kant ilk adımda estetik nesneyi bilgi nesnesi oluşundan kurtarması gibi ikinci adımda da estetik reflektif özneyi belirlenimi için böyle bir koşul gerekmeyen bilgi öznesi konumundan kurtarmaya başlamıştır. Elbette Kant'ın eleştirel felsefesinin bütününde farklı öznelerarasılık formlarının izleri sürülebilir. Örneğin ahlaki öznelerin saf akılsal varlıklar ve kendi-içinde-amaçlar olarak bir amaçlar krallığı oluşturduğu düşünülebilir fakat bu krallık ne ahlaki edimlerimizin koşuludur ne de insani sonlu varoluşumuza bir gönderimi vardır. Yargılarken farkına vardığımız kendimizin sonlu öznelerarası varlığını, yorumbilgisi için estetik deneyimin bu vaat edici tarafını Kant estetik yargının üçüncü ve dördüncü boyutunda iyice detaylandırarak somutlaştırmaya devam eder.

Estetik yargının üçüncü boyutu onun öznel bir zorunluluk içermesidir. Bu zorunluluk boyutunun en önemli yanı Kant'ın yargı incelemesine, Gadamer'in hümanist gelenekte köklendirdiği *sensus communis* kavramını eklemesidir. Kant için estetik yargılar olgusal bir durumu ifade eden olumsal yargılar değildir. Onlar normatiftirler. Örneğin “Bu papatya güzel” estetik yargımızda bu yargımızın burada ve şu anda paylaşıldığı ya da gelecekte bu papatyayla her karşılaşan kişi tarafından paylaşılacağı gibi olgusal bir durumu belirtmekten ziyade estetik yargımıza herkesin katılmasının zorunlu olduğunu belirtiriz. Diğer yandan bu zorunluluk kuramsal nesnel bir zorunluluk değildir çünkü estetik yargı bir bilgi yargısı değildir, bu yüzden, hereksin papatya ile karşılaştığında zorunlu olarak haz alması gerektiğini biliyor ve yargımızla bunu ifade ediyor olamayız. Zorunluluk, pratik bir zorunluluk da değildir çünkü estetik yargılarımız ahlak yargıları değildir. Eğer öyle olsaydı herkese nasıl davranmaları gerektiğini söyleyen yargılar olurlardı.⁴⁸ Kant estetik yargılardaki zorunluluğun bir duygulanımın paylaşılıyor olmasının zorunluluğu olduğunu, bu zorunluluğun da bu duygulanımı ortakça yaşatabilecek şekilde etkilenebilecek bir “ortak duyu/ *Gemeinsinn*” edimsel olarak varsaydığını yazar.⁴⁹ Kant *Gemeinsinn* ve *sensus communis*'i birbirinden ayırarak ikincisine sağlam anlak der. Sağlam anlak Gadamer'in bahsettiği akılselimlidir. Akılselim duyuya göre değil bulanık kavramlara/ilkelere göre yargılar ve ortak duyudan özsel olarak farklıdır. Ortak duyu ise ortak bilişsel güçlerimizin, imgelem gücü ve anlama yetisinin belirli uyumdaki ilişkisinin *etkisinin* fark edilmesidir, bir tür iç duyudur. Ancak Kant herkesin paylaşıldığının farkında olduğu bu ortak duyunun bir ilke olarak kavramsal olarak bildirilemediğini yazar.⁵⁰

⁴⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 5.

⁴⁷ Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Bülent Gözkan vd. (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2002), 150.

⁴⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 64.

⁴⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 65.

⁵⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 65.

Kant'ın kendi sözleriyle yargı da ortak duyuya dayalı zorunluluk “*herkesin bildiremediğimiz bir evrensel kuralın örneği olarak görülen bir yargıya onayının bir zorunluğudur.*”⁵¹ Her tekil estetik yargı kişisel bir duyguyu belirtmektense ortak duyunun bir örneğiymişçesine verilir. Estetik yargılarımızda tümel bir bakış açısından evrensel bir sesle konuşuruz, zorunluluk örnekseldir.⁵² Sonuç olarak estetik deneyim deneyimleyenin kendini duygulanım ortaklığına sahip bir öznel topluluğunun üyesi olarak bilincine varmasının deneyimidir.⁵³ Diğer öznelere birlikte var oluş yorumlayıcı estetik öznenin, dolayısıyla estetik deneyimin ortaya çıkışı için koşuldur. Estetik öznelerarasılık olarak adlandırabileceğimiz bu öznelerarasılık etkilenebilir, duygulanabilir, pratik yaşam içinde estetik karşılaşmalar yaşayabilen ve yargılama, değerlendirme, yorumlama gücü olan öznelerin etkileşimidir. Hem bir yaşam dünyasına hem de bir ‘biz’e işaret etmektedir. Ortak duyu hümanist gelenekteki ahlaki seçim vurgusunu yitirmiş gibi dursa da temellendirdiği normatiflik, Kristin Gjesdal’ın başka bir bağlamda kullandığı terimini ödünç alacak olursak, “dünyasız normatiflik” değildir ve estetik özne Gadamer’in iddia ettiği gibi bütünüyle toplumsallık ve pratik hayattan soyutlanmış olarak değerlendirilemez.

Estetik yargıda incelenmesi gereken son boyut yargının ilişkiselliğidir. Bu boyut sayesinde estetik deneyim hem nesnede hem de öznenin bilişsel durumunda bir amaçsallığın (erekselliğin) deneyimi olarak ortaya çıkar. Arı estetik yargı görünüşlerin içeriğinden ya da niteliklerden ziyade onların tasarımsal biçimlerinin yargılanmasıdır, bu yüzden de estetik bir karşılaşmada nesnenin sadece biçimiyle, formel yönüyle ilgileniriz. Biçime dair bilincine vardığımız ise onun bir amaçsallığın biçimi olduğudur.⁵⁴ Estetik deneyimimizde bilincine vardığımız amaçsallık biçimini açıklarken Kant yeniden yargının belirleyici kullanımına ve bilme edimine döner. Bu kez bilme edimini oluşturan belirleyici yargıları bilişsel yetilerimizin bu edimdeki rolü üzerinden açıklar. Özellikle imgelem gücünün duyarlık ve anlama yetisi arasındaki rolüne odaklanır. Bir bilme edimi olarak algının koşulu bilişsel yetilerimiz olan imgelem gücü ve anlama yetimizin birlikte uyumlu çalışmasıdır. Algının gerçekleşebilmesi için imgelem gücümüz görüye verili sezgisel çeşitliliği anlama yetisinin kuralları altında, onun kavramlarına göre sentezlediğinde algının nesnesi bir birlik olarak kurulur ve birliğinde bilinir. Önceden de belirtildiği gibi, belirli nitelik, nicelik ve ilişkilere sahip şeylerin şu andaki bilinir dünyası, fenomenlerin alanı, anlama yetisinin kurallarıyla üretilmektedir.

Estetik deneyimin böylesine bir kavramsal ya da kategorisel bilme edimi olmadığını Kant bu kez anlama yetimizin bilişsel durumumuz üzerinde oynadığı amaç dayatıcılığı ve tahakküm kuruculuğu üzerinden açıklar. Estetik deneyim esnasında anlama yetimiz imgelem gücünün etkinliğine hiçbir kategori ya da kural dayatmaz, bir tahakküm kurmaz çünkü estetik deneyimin amacı bilme değildir. Buna rağmen estetik deneyimde karşılaştığımız şeyin bir kavranabilirlik biçiminde olduğunu fark ederiz. Güzel kendini bilişsel güçlerimiz için sunuyor, sanki bilişsel güçlerimizin uyumlu çalışmasını amaçlıyor gibidir ancak bu amaç asla belirli bir şekilde, kuramsal olarak bilinemez. Böyle bir karşılaşmada imgelem gücümüz ve anlama yetimiz hiçbir kurala ve zorlamaya tabi olmadan fakat yine de belirli bir yasallık ve uyum altında özgür bir oyuna kapılırlar. Bu oyundaki biçim de görünüşlerde kavranan biçim gibi amaçsız bir amaçsallıktır. Başka bir ifadeyle oyunun amacı oyun hareketinin devamlılığı ve hareketin yeniden üretimidir; kendi dışında bir amacı yoktur. İşte

⁵¹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 64.

⁵² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 49.

⁵³ Kant'ın estetik deneyiminin tikel özneliğin aşılması ve anlam ufuklarının açılımı deneyimi olarak yorumu, sonuçlarına daha geniş bir perspektiften değinilerek V. Uluslararası Sosyal ve İdari Bilimler Sempozyumu'nda tartışılmıştır. Nil Avcı, “Kant ve Gadamer’de Estetik Deneyim”, (V. Uluslararası Sosyal Beşeri ve İdari Bilimler Sempozyumu'nda sunulan bildiri, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul, 25-27 Ekim, 2018).

⁵⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 52-53.

Kant'ın ortak duyunun etkilenimi olarak işaret ettiği estetik duygu estetik karşılaşmada bilme yetilerimizin özgürce oyunun bir his olarak bilincine varılmasıdır. Bu duygulanım ortaktır ve evrensel olarak iletilebilir olmalıdır çünkü bilişsel yetiler, bilginin öznel koşulu olarak, tüm bilen öznelere ortaktır. Kant'ın estetik yargıları bilişsel güçlerin ortaklığına dayandırması, tüm değerlendirmelere rağmen, yine de estetik özneyi bilgi öznesiyle özdeşleştiriyormuş gibi dursa dahi burada etkilenim ve iç duyuya yaptığı vurgu önemlidir. Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nde bilen özneyi kapasite ve yetilerine göre tasvir ederken kendi bilişsel durumundan bir iç duyuyla etkilenen bir öznellikten bahsetmez. Bu yüzden Kant estetik özne ile bilişsel güçlerin da dahil olduğu fakat onları aşan/önceleyen daha bütüncül bir öznellikten bahsediyor olarak yorumlanabilir.

Kant'ın estetik biçimciliği sanat eserlerinin değerlendirmesinde geçerli olduğunda Gadamer'in eleştirdiği estetik müzecilik tavrına tekabül eder. Estetik müzecilik sanat eserini araçsallığından, yapıldığı çağdan, o çağ ve toplum için dini ya da ahlaki anlamından tamamen soyutlayarak bir müzeye konmuş gibi yalnızca biçimsel özelliklerine odaklanmamız gerektiğini söyler. Nesnenin amaçsallığı düşünülse dahi üretilirken gözetilen amaçlar değerlendirme dışıdır. Nesne, estetik kılınarak, yurtsuzlaştırılmıştır. Kant'ın doğal güzelin ve sanat eserlerinin değerlendirilmesinde bir tür biçimciliğe yöneldiği açıktır fakat Kant'ın biçimsel amaçsallık kavramında ima ettiği bu estetik biçimcilikten çok daha fazlasıdır. Kant doğanın estetik seyrinde farkına vardığımızı söylediği biçimsel amaçsallığın aslında kendi sistematik felsefesi içinde bir "köprü" görevine sahip olduğunu söyler. Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni kaleme alma amacını açıkladığı giriş bölümüne döndüğümüzde bir itiraf buluruz. Kant *Arı Usun Eleştirisi* ve *Kılgısal Usun Eleştirisi*'ni tamamladığında doğa alanı ve özgürlük alanı arasına "ölçüsüz bir uçurum"un yerleştiğini yazar:

Şimdi, duyulurun alanı olarak doğa kavramının alanı ve duyulurüstünün alanı olarak özgürlük kavramının alanı arasında ölçüsüz bir uçurum saplanmış olsa da _ öyle ki birinciden ikinciye (öyleyse usun kurumsal kullanımını aracılığıyla) hiçbir geçiş olanaklı değildir, sanki iki dünya imişler ve birincisi ikinci üzerinde hiçbir etkide bulunamazmış gibi _, gene de ikincinin birinci üzerinde etkisi olması gerekir, yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan ereği duyulur-dünyada edimsel kılması gerekir; ve buna göre doğa öyle bir yolda düşünülmelidir ki, biçimin yasaya uygunluğu en azından onda özgürlük yasalarına gör ortaya çıkarılacak ereklere olanağı ile bağdaşmalıdır.⁵⁵

Arı Usun Eleştirisi nedensellik bağıntısı ile zincirlenmiş bilinebilir nesnelere ve olayları içeren mekanik bir doğa tasviri yapar. Özne doğanın bir parçası olması bakımından onun mekanik yasalarına tabiidir. Aynı özne duyulur değil fakat duyulurüstü görüldüğünde ise bu yasalara tabi değildir ve kendiliğinden edimsel olduğundan kendi nedenselliğine sahiptir. Özgürlüğün olanağı duyulurüstünde yakalanır. Kant bu iki bakış açısını aynı özneye yüklemenin *mantıksal* olarak olası olduğunu yazarak *Kılgısal Aklın Eleştirisi*'nde ahlaki yasallığın aklın kılğısal boyutundaki aşkınsal zeminini göstermeye geçer fakat *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne kadar bu mantıksal olanağın doğada nasıl *gerçek* kılınabileceğini tartışmaz. İşte doğayla yaşadığımız estetik karşılaşmayı tasarlarlarken Kant'ın amacı doğa ve özgürlük alanı arasında köprü kurarak doğayı başka türlü yorumlama olanağımız olduğunu göstermektir. Estetik deneyimde keşfedilen biçimsel amaçsallık aynı zamanda doğanın ahlaki varlığımız için de bir amaçsallık taşıyabileceği yorumunu getirir. Kısaca estetik deneyim doğayı mekanik tasvirinin dışında amaçsal olarak örgütlenmiş bir bütün olarak yorumlama olanağını açar. Mekanik doğanın bilgisi ve amaçsal doğa yorumu Kant için bilgi perspektifinden aynı konumda değildir, doğanın mekanik kuruluşu bilgi nesnesi oluşu açısından zorunluken doğanın biçimsel amaçsallığı reflektif bir yorumdur. Buna rağmen bu estetik refleksiyon doğaya bilgi nesnesi olarak eğilmenin dışında, kendine içkin yasallağı sahip olan yorumlama olanaklarının çokluğunun açıldığı bir andır. Başka yorum

⁵⁵ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 21.

olanaklarının, başka ufukların açılması anı olarak Kant'ın estetik deneyimin bu okuması onu Gadamer'in yorumlarının çokluğunu açan bir olay olarak hermeneutik deneyim anlayışına oldukça yakınlaştırır. Kant estetik kuramında nesne ve özneyi yurtsuzlaştırmak bir yana nesneyi yorum alanına taşıyarak ona yeni bir yurt bulurken, iki yüzü sebebiyle ne duyulur dünyayı ne de duyulurüstü dünyayı bütünüyle yurt edinebilmiş özneye doğayı yurt edinebileceği şekilde yorumlama gücü yüklemiştir.

Sonuç

Gadamer'e göre estetiğin de kimliğini belirleyen beşeri bilimler yorumlayıcı anlama pratikleridir. İçinden doğdukları insanlık geleneğinin henüz tamamlanmamış somut ve tarihsel hermeneutik deneyimi içinde hermeneutik deneyim üzerine bilgi üretirler. Bu hermeneutik deneyimin iki temel özelliğinden biri deneyimleyen özne için öz-farkındalık olanağını sağlaması ve bunu yaparken diğer öznelerle birlikteliğimizi ve tarihselliğimizi ortaya çıkarmasıdır. Diğer ise onun farklı anlamlandırma olanaklarını, diğer bir deyişle, ufuklar çokluğunun olanaklılığını sağlayan bir olay olarak ortaya çıkışıdır. Gadamer ufukların diyalektik bir diyalog süreci içinde birbirinin başkılığını ve sınırını tanıyarak evrenselliğe açıldığına inanır. Beşeri bilimlerin kendi hermeneutik bilgi üretme etkinliklerinin hakikatine varmalarında yoldan sapmalarına sebep olan tarihsel olarak bir seçimle yüz yüze kalmalarıdır. Beşeri bilimler ya doğabilimlerinin bilimsel yöntemini benimseyecekler, nesnelere kuramsal bilgi nesnesi kılacaklar, ya da kendi etkinliklerinin hakikate dair bilgi ürettiği fikrini savunmayı bırakacaklardı. Estetik için her iki seçenekte de soyutlayıcı ve indirgemeci estetik bilinç etkindir. Birinci seçenekte estetik nesneye nesneliliği iade edilir fakat yalnızca estetik nitelikleriyle belirlenip tüm toplumsal, politik ve ahlaki bağlarından soyutlanır. İkinci seçenekte ise estetik pratik bilgiyle ya da hakikatle bir bağı olmayan ya da onu üretme, değiştirme, anlamlandırma gücü bulunmayan romantik bir oyun haline gelir. Bu süreç beşeri bilimlerin de temellendiği bir tür pratik bilgelik olarak ifade edilen hümanist ortak duyu kavramının bütünüyle zenginliğini yitirmesi ve ahlaki değerlendirmenin zirve noktası olan estetik beğenin bütünüyle daraltılması sonucudur.

Gadamer bu sürecin kökenini Kant'ın estetik kuramında, öznenin saf bakış yakalamaya muktedir olarak kavramsallaştırılmasında gizli olan öznelleştirici ve soyutlayıcı tavırda bulur. Gadamer'e göre Kant estetik yargı gücünü reflektif olarak betimleyerek estetik edimi belirleyici yargının nesnel geçerliliğinden ve bilgi üreticiliğinden tümüyle koparır. Dolayısıyla estetik yargılarımızdaki geçerlilik öznel bir duygu üzerine temellendirilir. Estetik duygunun nesneyle, hayatın nesnel ve pratik yönleriyle bağı yoktur. Aynı zamanda bu öznenin de yargılayan olarak soyutlandığı, kendi yaşam dünyasından ve pratiklerinden sıyrıldığı anlamına gelir. Oysa Gadamer'in bu iddialarının tersine, doğal güzele dair saf estetik yargılarımızın nitelik, nicelik, ilişkisellik ve kiplik boyutlarını detaylıca incelediğimizde hermeneutik deneyimin temel özelliklerinin kökenini Kant'ın estetik deneyim anlayışında buluruz. Estetik yargıya öznel evrenselliğini kazandıran estetik öznenin kendini, kendi tikelliğini kaybetmeden evrensel bir duygulanımın taşıyıcısı olarak bulmasıdır. Ayrıca Kant'ın estetik deneyimi öznenin duygulanımı dolayısıyla kendi sonlu ve özneler-arası varlığıyla yüz yüze geldiği ve kendilik-bilinci oluşturduğu bir deneyimdir. Üstelik bu sonlu ve tarihsel varlığının bilincine, hermeneutik deneyimde olduğu gibi, yine tikel, tarihsel, somut olarak yaşantılanan estetik bir karşılaşma içinde varır. Estetik yargının koşulu olan estetik öznelerarasılık olarak adlandırabileceğimiz bu öznelerarasılık etkilenebilir, duygulanabilir, pratik yaşam içinde estetik karşılaşmalar yaşayabilen ve yargılama, değerlendirme, yorumlama gücü olan öznelerin etkileşimidir. Böylesi bir deneyim Gadamer'in öz-farkındalık olasılığı açan hermeneutik

deneyimiyle oldukça benzerdir. Tikelliğinde kalırken bir evrensel sese yükselbilme her ne kadar Gadamer'in ufukların karışımı olarak tarif ettiği bitimsiz diyalektik süreç içine dâhil edilmemiş olsa da böyle bir diyalektik süreç için bilincin zorunlu temel edimidir. Estetik saf bakışta vurguyu saflık noktasından bakışın kimin bakışı olduğu üzerine çekmemiz gerekmektedir. Bu estetik bakış mutlak bir öznenin bakışı değildir; sonluluğunu, diğerlerini ve ortaklığı fark eden bir özenenin estetik bakışıdır. Bu anlamda yorumlayıcı olduğunu keşfeden bir bakıştır.

Estetik yargıda açığa çıkan ilişkiselliğe yöneldiğimizde ise estetik yargılama ediminin hermeneutik deneyimin ikinci özelliğini sergilediğini görürüz. Kant'ın estetik deneyimde farkına vardığımızı söylediği biçimsel amaçsallık, karşılaştığımız görünüşlerin bize kendilerini sanki biliş güçlerimizin özgür uyumu için bir amaçmışçasına sunmaları, aslında Kant'ın estetik kuramına yüklemek istediği sistematik rolle bağlantılıdır. Kant estetik kuramını bizi özgür özneler olarak kendimizi evimizde hissedeceğimiz bir doğa yorumunun olasılığını göstermek için kurgulamıştır. Estetik deneyim fenomenler alanı olarak nedensellik zinciriyle sıkı sıkıya bağlanmış olaylar ve nesnelere içeren doğayı başka bir anlamlandırma perspektifinden yorumlamamızı sağlar. Doğa değerler, amaçlar ve niyetler alanı olarak bilinemez fakat hissedilir. Böylece estetik deneyim, Gadamer'in başkalağa açılmak olarak gördüğü yorumlar çokluğunun açıldığı, bu olanağın fark edildiği bir andır. Gadamer'in Kant'ın estetik kuramına yönelttiği eleştirilerinin zayıflıklarını, övgüye değer bulduğu yönlerin ise tutarsızlıklarının açığa çıkarıldığı bu değerlendirme, hermeneutik deneyimin Kant'ın estetik deneyim anlayışıyla ortaklıklarının otaya çıkarılmasının yeni bir değerlendirmeye daha izlek sunduğunu söyleyerek bitirilebilir. Bu değerlendirmeden sonra, tüm farklılıklarına rağmen, Kant'ın estetik kuramının izlerini Gadamer'in kendi estetik deneyim anlayışındaki sembol, oyun ve festival kavramlarında sürmek oldukça kolaylaşacaktır.

Kaynakça

- Adair, Stephanie. *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique*. Berlin: De Gruyters, 2018.
- Allison, Henry. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Avcı, Nil. "Kant ve Gadamer'de Estetik Deneyim". V. Uluslararası Sosyal Beşeri ve İdari Bilimler Sempozyumu'nda sunulan bildiri. İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul, 25-27 Ekim, 2018.
- Bal, Metin. "Yorum, Anlama ve Sanat Üzerine: Gadamer". *Afşar Timuçin'e Armağan* içinde, ed. Çetin Veysel ve Zehragül Aşkın, 183-197. İstanbul: Etik Yayınları, 2010.
- Beck, Lewis White. *Essays on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press, 1978.
- Eagleton, Terry. *Estetiğin İdeolojisi*. çev. Bülent Gözkan, Hakkı Hünler, Türker Armaner, Nur Ateş, Ayfer Dost, Engin Kılıç, Ela Akman, Neşe Nur Domaniç, Ayhan Çitil ve Banu Kıroğlu. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem I*. çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem II*. çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. trans. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall. New York: Continuum, 2004.
- Gjesdal, Kristin. "Reading Kant Hermeneutically: Gadamer and the Critique of Judgment". *Kant-Studien* 98 (2007): 351-371
- Gjesdal, Kristin. *Gadamer and the Legacy of German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Greenberg, Clement. "Modernist Painting". In *The Collected Essays and Criticism*, ed. John O'Brian, 4: 85-94.

- Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Grodin, Jean. *The Philosophy of Gadamer*. trans. Kathryn Plant. Chesham: Acumen Publishing, 2003.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- Longuenesse, Beatrice. "Kant's Leading Thread in the Analytic of the Beautiful". In *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, ed. Rebecca Kukla, 194-220. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Makkreel, Rudolf A. "Gadamer and the Problem of How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics". *Laval théologique et philosophique* 53, 1 (1997): 151-166.
- Makkreel, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant: Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1990.
- Tatar, Burhanettin. *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer versus Hirsch*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Topakkaya, Arslan. "Hans-Georg Gadamer'in Ardından". *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 1, 4 (2008): 1-11.
- Topakkaya, Arslan. "Felsefi Hermeneutik". *Flsf* 4 (2008): 75-92.

Başvuru: 15.05.19

Kabul: 01.07.19

Atıf: Küçükparmak, Aykut. "Kant'ta Zaman-Mekânın A Prioriliği Problemi". *Temâşâ Felsefe Dergisi* 11(2019): 91-100.

Kant'ta Zaman-Mekânın A Prioriliği Problemi*

Aykut Küçükparmak¹

ORCID: 0000-0002-5565-9377

Öz

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde öne sürdüğü en tartışmalı konulardan biri zaman-mekânın *a priori* olduğu iddiasıdır. Kant bu iddiayı, Newton ve Leibnizci zaman-mekân anlayışlarının neden olduğu problemlerin nihai çözümü olarak görür. Bu yönüyle zaman-mekânın *a priori*liği iddiası Kant'ın çözmeyi hedeflediği epistemik ve metafizik problemler açısından merkezi bir öneme sahiptir. Ancak Kant'ın diğer iddialarında olduğu gibi, zaman-mekânın *a priori*liği iddiasıyla ne kast ettiği konusunda da farklı yorumlar mevcuttur. Bu durum en temelde Kant'ın farklı yorumlara imkân veren ifadelerinden kaynaklanır. Bu çerçevede Kant'ın zaman-mekânın *a priori* oluşuyla ne kast ettiğiyle ilgili üç farklı yorumdan söz edilebilir. Bunlardan birincisi zaman-mekân formlarının deneyim objelerinden zamansal olarak önce geldiğini öne süren zamansal öncelik yorumudur. İkincisi zaman-mekânın *a priori*liğinin parça-bütün ilişkisi türünden bir önceliği ifade ettiğini öne süren mantıksal öncelik yorumudur. Sonuncusu ise *a priori*liği yalnızca *a posteriori* olmama anlamında ele alan negatif anlamda *a priorilik* yorumudur. Şüphesiz bu yorumların haklılığı ve tutarlılığı açısından incelenmesi, eleştirel felsefenin temel tezlerinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Zaman, Mekân, A priori, Transendental Estetik.

The Problem of A priority of Time and Space in Kant

Abstract

One of the most controversial issues suggested by Kant in his Critique of Pure Reason is the claim that time and space is a priori. Kant sees this claim as the ultimate solution to the problems caused by Newtonian and Leibnizian conceptions of time and space. In this respect, the claim of a priority of time-space is central to the epistemic and metaphysical problems that Kant aims to solve. However, as in Kant's other claims, there are different interpretations of what he meant with the claim of a priority of time and space. This is mainly due to Kant's statements allowing different interpretations. In this context, it can be mentioned three different interpretations about what Kant meant by time-space being a priori. The first of them is the interpretation of temporal priority which suggests that form of time and space precede the objects of experience. The second is the interpretation of logical priority which asserts that the a priority of time and space represents a priority such as piece-whole relationship. The last one is the interpretation of 'negative a priority', which suggest that a priority is in the sense of not being a posteriori. Undoubtedly, the examination of these interpretations in terms of their correctness and consistency has an important place in understanding the basic theses of critical philosophy.

Keywords: Kant, Time, Space, A priori, Transcendental Aesthetics.

* Bu makale *Kant'ın Zaman Teorisi* isimli çalışmamızın ilgili bölümünden türetilmiştir.

¹ Dr. Öğr. Üys. Aykut Küçükparmak, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. Assistant Professor, Mus Alparslan University, Faculty of Literature and Science, Department of Philosophy, Muş/Turkey (a.kucukparmak@alparslan.edu.tr)

Giriş

Şüphesiz Kant'ın eleştirel felsefesinin en merkezi tezlerinden biri zaman-mekân formlarının *a priori* olduğu iddiasıdır. Bunun en temel nedeni Kant'ın eleştirel felsefeyle ortadan kaldırmayı hedeflediği problemlerin çözümünün bu merkezi tezle olan yakın ilişkisidir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde iki temel problemi çözmeyi hedefler. Bunlardan birincisi Hume'cu empirizme karşı matematik ve doğa bilimlerinde zorunlu bilginin mümkün olduğunu göstermek iken, ikincisi dogmatik rasyonalizme karşı metafizik bilginin mümkün olmadığını ortaya koymaktır. Şüphesiz Kant'ın bu problemleri çözüp çözemediğine dair değerlendirmeler ciltlerle çalışmayı kuşatacak mahiyette olmakla birlikte, ortaya koyduğu çözümün esas itibarıyla zaman-mekân formlarının ve anlama yetisi kategorilerinin bilen özneye ait *a priori* formlar olması hususuna bağlı olduğunu ifade edebiliriz. O bu çözüm girişimini *Eleştiri*'nin başında Kopernik devrimine benzetir. Buna göre bilgi atkında bilen özne ile bilinen nesnenin merkezi konumları yer değiştiğinde yani bilginin bilinen nesne tarafından değil de bilen öznenin *a priori* unsurları tarafından belirlendiği kabul edildiğinde bu problemler çözülecektir. Daha açık bir ifadeyle bilen özne merkeze konulduğunda, ona ait zaman-mekân formları ve kategoriler tüm deneyimleri zorunlu olarak biçimlendireceğinden bunların tezahürleri olan matematik ve doğa bilimlerinin evrensel zorunlu karakteri ve bu alanlardaki bilginin imkânı ortaya konmuş olacakken, öte yandan da bu alanın dışında kalan metafizik bilginin mümkün olmadığı gösterilmiş olacaktır.

Bu kısa değerlendirme dikkate alındığında Kant'ın eleştirel felsefe vasıtasıyla ortadan kaldırmayı hedeflediği problemlerin çözümünün, bilen öznenin *a priori* form ve kategorilerine dair temel varsayımlarıyla doğrudan ilişkili olduğu görülecektir. Şüphesiz bu *a priori* form ve kategorilerin mahiyeti ve bunlarla ilgili iddiaların değerlendirilmesi yine oldukça hacimli çalışmaları gerektirir niteliktedir. Bu çerçevede bizim çalışmadaki temel amacımız, kategoriler ya da zaman-mekânın *a prioriliği* lehindeki argümanların detaylı incelenmesinden çok, zaman ve mekâna atfedilen *a prioriliğin* ne anlama geldiğiyle ilgili bir değerlendirme yapmaktır. Çünkü Kant'ın birçok iddiasında olduğu gibi, zaman-mekânın *a prioriliği* iddiasının ne anlama geldiğiyle ilgili de farklı yorumlar mevcuttur. Dolayısıyla bu farklı yorumların ortaya konması ve eleştirel felsefenin temel hedefleriyle ne ölçüde tutarlı olduğuna dair değerlendirmeler, Kant'ın ortaya koyduğu çözüm önerisinin anlaşılmasında oldukça yararlı olacaktır. Bu doğrultuda öncelikle Kant'ın zaman-mekânın *a prioriliği* lehindeki argümanlarına kısaca değinip, daha sonra bunun ne anlama geldiğiyle ilgili yorumları incelemek yerinde olacaktır.

Kant *Eleştiri*'nin 'Transendental Estetik' bölümünün 'Zaman-Mekân'ın Metafizik Açıklanması' kısmında zaman ve mekânın *a priori* olduğunu göstermek üzere iki temel argüman öne sürer. Bunlardan birinci kanıt zaman ve mekânın deneyimden elde edilen *a posteriori* tasavvurlar olmadığını göstermeye çalışan negatif bir işleve sahiptir. Bu delilin temel iddiası belirli bir duyumu mekânda ve zamanda deneyimleyebilmek için zaten mekân ve zaman tasavvuruna sahip olmamız gerektiğidir.² Buna göre herhangi bir şeyin benim dışımda veya ardışık ya da eşzamanlı olarak duyumuna sahip olabilmem için zaten mekân ve zaman tasavvurunun olması gerekir. Dolayısıyla zaman ve mekân deneyimlerimizden elde edilmiş tasavvurlar olamaz, aksine her-

² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trns. Paul Guyer and Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 157-162. Bundan sonraki *Saf Aklın Eleştirisi*'ne ait tüm referanslarımızda yalnızca paragraf numarasını vererek alıntının sonunda belirtilecektir.

hangi bir duyuma sahip olabilmenin ön koşuludur ve bu haliyle de a posteriori değil a prioridir. Aslında bu argüman daha önce doktora tezinde ileri sürdüğü tezlerden farklı değildir.³

İkinci argümanın temel iddiası ise, zaman-mekân tasavvurları ile deneyim nesnelere arasındaki bağımlılık ilişkisi üzerine temellenir. Buna göre zaman ve mekân içindekilerden bağımsız olarak tasavvur edilebildiği halde, zaman ve mekândaki deneyim nesnelere onlar olmaksızın tasavvur edilemez (A24/B39-A31/B47). Dolayısıyla zaman-mekân tasavvurları içindeki deneyim objeleri tamamen çıkarıldığında bile tasavvur edilebildiği halde, deneyim objelerinin onlar olmaksızın düşünülmemesi, açıkça zaman-mekân tasavvurlarının içindeki deneyim objelerinden bağımsız olduğunu ve onların deneyimine bağlı olmadığını gösterir. O halde zaman ve mekân, deneyim objelerinden bağımsız *a priori* tasavvurlar olmalıdır.

Bu iki argümanda ifade edilen temel husus, zamanın ve mekânın deneyimden elde edilen bir tasavvur olmadığıdır. Diğer bir ifadeyle deneyim zaman ve mekân tasavvuruyla ancak mümkün olduğundan, zaman ve mekân tasavvuru deneyime esas itibarıyla önce olmalıdır.⁴ Şüphesiz Kant'ın zaman-mekânın *a prioriliği*-ne dair sunduğu bu argümanların haklılığı ve bütün olarak eleştirel felsefeyle tutarlılığı üzerine yapılacak değerlendirmeler oldukça hacimli çalışmaları gerektirir niteliktedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere bizim amacımız yalnızca Kant'ın zaman-mekâna atfettiği *a prioriliğin* nasıl anlaşılacağı üzerine yapılan yorumları inceleyerek, bunları eleştirel felsefenin temel hedefleri doğrultusunda değerlendirmektir. Bu doğrultuda zaman-mekânın *a priori* oluşunun nasıl anlaşılacağı yönünde üç temel yorumun bulunduğunu ifade edebiliriz. Bunlardan birincisi zaman ve mekânın deneyim objelerinden önce geldiğini ifade eden zamansal öncelik yorumu; ikincisi bu ilişkinin sadece mantıksal bir anlama sahip olduğunu öne süren mantıksal öncelik yorumu; üçüncüsü ise *a prioriliği* yalnızca *a posteriori* olmama anlamında daha iddiasız bir yaklaşımla ele alan negatif anlamda a priorilik yorumudur.

1. Zamansal Öncelik Yorumu

Daha önce işaret ettiğimiz üzere bazı Kant yorumcuları, zaman-mekânın *a priori* oluşunun en temelde zamansal öncelik anlamına geldiğini öne sürer. Bu yorumlara göre, Kant zaman ve mekân formlarının *a priori* olduğunu öne sürmekle, bu formların duyum içeriklerine zamansal olarak önce olduğunu kast eder. Başka bir deyişle duyum ya da deneyim ancak zaman-mekânın tam bir tasavvurundan sonra mümkün olabilecektir. Bu yaklaşımın en tipik savunucularından birisi Garnett'ir: "Mekân [zaman] duyumdan elde edilemez... ve durum bu olduğundan mekân [zaman] üretici aktiviteyi başlatan duyum (*sensing*) koşuluna zamansal olarak önce olmalıdır."⁵

Bu yaklaşıma göre, Kant'ın iddiası şu şekilde ifade edilebilir; herhangi bir duyum içeriğinin zaman ve mekânsal bir ilişki içerisinde idrak edilebilmesi zaman-mekân tasavvurunu gerektirir ve dolayısıyla da zaman ve mekân tasavvurunun bilinci herhangi bir deneyimden zamansal olarak önce gelmelidir. İfade edilmelidir ki, Kant'a ait bazı metinler zaman-mekânın *a prioriliğini* bu şekilde yorumlamayı mümkün kılacak mahiyettedir. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

³ Kant'ın doktora tezinde ileri sürdüğü görüşler için bkz. Arslan Topakkaya, "I. Kant'ın 'Aklî ve Algusal Dünyanın Formları ve Temelleri Üzerine' [De mundi sensebilis atque intelligibilis forma et principiis, (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen)] Adlı Eserinde Zaman Kavramının Analizi", *Kaygı U.Ü Felsefe Bl. Dergisi* 8 (2007): 35-41

⁴ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 193.

⁵ B. C. Garnett, *The Kantian Philosophy of Space* (New York: Columbia University Press, 1939), 175.

Ve zaman ideası, duyumlanır şeylerde bulunan ilişkilerin koşulu olarak tüm duyumlardan önce kavrandığından (*conceived*), o duyusal değil fakat salt sezgidir.⁶

Ancak eğer zaman bir sıfat veya şeylere ilave edilen bir düzen olsaydı, o zaman da koşulları olarak objelerden önce gelemezdi ve sentetik önermelerle bilinen ve sezilen bir şey olamazdı. Ancak eğer zaman duyumların altında gerçekleştiği bizdeki sübjektif bir koşul olarak kabul edilirse, bu *a priori* bilgi ve sezgiler kolayca gerçekleşebilir. Çünkü bu durumda iç duyumun bu formu objelere önce olarak tasavvur edilebilir, dolayısıyla da *a prioridir* (A 33/ B 49).

Mekân kendinde şeyin herhangi bir özelliğini ya da onların birbiriyle ilişkisini temsil etmez yani o objelerin kendilerine iliştilerilebilen ve sezginin tüm öznel koşulları soyutlandığında da kalmaya devam eden bir belirlenim değildir. Çünkü ne ilişkisel ne de mutlak belirlenimler ilgili oldukları şeylerin varlığına önce olamaz, dolayısıyla *a priori* duyumlanamaz (A26/B42).

Açıkça görüleceği üzere bu ifadeler duyum objelerinin koşulu olarak zaman ve mekân formlarının, onlara zamansal olarak önce olduğunu dile getirmekte ve dolayısıyla zamansal öncelik yorumunu destekler görünmektedir. Ancak, bu yorum en az iki nedenden dolayı kabul edilemez görünmektedir. İlk olarak bu yorum, özellikle zaman formu bağlamında, basitçe pek de anlamlı görünmemektedir. Gerçekten de zaman formunun herhangi bir şeyden zamansal olarak önce olduğundan söz etmenin saçma olduğu açıkça görülecektir. Çünkü tüm zaman ilişkileri zaman formunda elde edilirken, buna karşın zaman formunun kendisi zamanda olamaz.⁷ Dolayısıyla zamansal öncelik ilişkisini zaman formunun kendisine atfeden bu yorum anlamsız olacaktır.

Öte yandan bu yorumun asıl zayıf yanı Kant'ın 'Analitik'te benimsediği sentezci yaklaşımıyla çelişik görünmesidir. Çünkü Kant'ın 'Analitik'teki bakış açısından duyum içerikleri ve formlar karşılıklı birbirini gerektirdiğinden, duyum içerikleri olmaksızın ya da onlardan önce zaman ve mekân bilincine sahip olmak mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla, Paton'un da işaret ettiği gibi, zamansal önceliği ima eden ifadeler bulunmasına rağmen, Kant'ın böyle eksik, ham bir fikri kast etmediğini düşünmek gerekli görünmektedir.⁸ Sonuç olarak duyum yetisinin formlarına atfedilen *a priori* oluşun, duyum objeleri ya da duyum içeriklerine zamansal olarak önce olma şeklinde ele alınması gerektiğini iddia eden bu yorumun, bütün olarak eleştirel felsefe açısından pek savunulabilir olmadığını söylemek oldukça makuldür.

2. Mantıksal Öncelik Yorumu

Zaman ve mekân formlarının *a priori* oluşunun ne anlama geldiği hakkında öne sürülen daha yaygın diğer bir yaklaşım ise, mantıksal öncelik yorumudur. Bu yoruma göre, Kant'ın zaman formunun duyum içeriklerine önce olmasıyla kast ettiği şey, zamansal değil parça-bütün ilişkisi türünden mantıki bir önceliktir.⁹ Diğer bir ifadeyle, Kant'ın *a priorilik* argümanındaki temel problemi zaman ve mekân formlarının duyum içerikleriyle mantıki ilişkisinin mahiyetini ortaya koymaktır. Buna göre argümanların temel iddiası şu şekilde ifade edilebilir: Genel olarak zaman tasavvuru herhangi bir zaman aralığı ya da süreye veya mekân tasavvuru bir şeyin dışında ya da yanında olma algısına mantıksal olarak önce olmalıdır. Yani bütün olarak zaman tasavvuru süre ya da zaman aralıklarından, mekân tasavvuru da mekânsal ilişkilerden elde edilemez,

⁶ Immanuel, Kant, "Disertation on The Form and Prenciples of The Sensible and The Intelligible World", in *Kant's Inaugural Dissertation of 1770*, trns. by William J. E. (New York: Columbia College, 1894), 59.

⁷ Sadık Al-Azm, *Kant's Theory of Time* (New York: Philosophical Library 1967), 54.

⁸ H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience Volume I* (London: Unwin Ltd, 1936), 137.

⁹ Jhon Watson, *The Philosophy of Kant Explained* (Glasgow: James Maclehose and Sons Publishers, 1908), 83; Al-Azm, *a.g.y.*

ancak bütün olarak zaman ve mekân tasavvurlarına sahip olursak süre ya da zaman aralığının veya mekânsal ilişkilerin bilincine sahip olabiliriz.¹⁰ Buna göre, parça tasavvuru mantıksal olarak bütün tasavvurunu nasıl ön gerektiriyorsa, mantıksal öncelik yorumuna göre, aynı şekilde belirli bir zaman-mekânsal ilişkiye dair tasavvurumuz da bütün olarak zaman ve mekân tasavvurunu mantıksal açıdan ön gerektirir. Diğer bir ifadeyle, zamanın yokluğunu varsayarak zamansal ilişkileri ya da mekânın yokluğunu varsayarak mekânsal ilişkileri düşünmek mantıki açıdan imkânsızdır. Dolayısıyla zaman formunun duyum içeriklerine *a prioriliği* mantıki türden bir önceliktir. Dahası Bird gibi bazı Kant yorumcuları, Kant'ın temel iddialarının psikolojik terimlerle ifade edilmiş olsa bile, mantıksal zeminde ele alınmasının daha tutarlı olduğunu öne sürerek,¹¹ yalnız a priori-lik argümanının değil, genel olarak eleştirel felsefenin temel iddialarının mantıki temelde değerlendirilmesini salık verir. Bu açıdan da mantıksal öncelik yorumunu destekleyen daha genel bir zemin temin etmiş görünür.

Ancak zaman ve mekân tasavvurunun *a prioriliğine* dair bu yoruma yönelik dikkate değer eleştiriler söz konusudur. Kant yorumcularından Allison için bu okuma biçimi kabul edilemezdir, zira Kant hiçbir yerde zaman ve mekânın mantıksal olarak zorunlu olduğunu, diğer bir ifadeyle mantıksal önceliğe sahip olduğunu öne sürmemiştir. Allison'a göre, zaman ve mekân tasavvuru zorunlu bir koşul olarak yalnızca insan deneyimi sınırları içinde bir fonksiyona sahip olduğundan, zaman-mekânsal olmayan bir bilincin imkânını kabul etmek herhangi bir çelişkiye neden olmayacaktır. Dahası Kant'ın kendinde şeyleri bilmesek de düşünebileceğimiz şeklindeki öğretisi de, zamanın ve mekânın mantıksal olarak zorunlu olmadığını ve dolayısıyla da zaman-mekânsal olmayan bir düşünceye sahip olabilme imkânını açıkça göstermektedir.¹² Bu durum bir anlamda zamanın yokluğunu tasavvur etmenin mantıksal imkânını göstererek, Kant'ın kast ettiği *a prioriliğin* mantıksal türden bir zorunluluk olmadığına ve dolayısıyla da mantıksal öncelik yorumunun geçersizliğine işaret etmektedir.

Öte yandan Kant *a priorilik* argümanlarında, bir bütün olarak zaman ve mekân ile onların kısımları arasındaki ayrımla ilgilenmez. O daha çok zaman-mekânsal ilişkilerin duyumdan elde edilemeyeceğini, dolayısıyla da zaman ve mekân formlarının kökenini göstermeyi hedefler. Bu yönüyle argümanın temel amacı, herhangi bir zaman-mekânsal ilişkinin bütün olarak zaman-mekân tasavvurunu ön gerektirdiğini göstermek değil, süre ve bütün olarak zaman tasavvuru ile mekânsal ilişkiler ve bütün olarak mekân tasavvurunun zihinsel kökenli olduğunu, yani tamamen öznel koşullar olduğunu göstermektir.¹³ Daha açık bir ifadeyle, Kant'ın burada yapmak istediği şey, sonsuz zaman ile onun sınırlı aralıkları ya da sonsuz mekân ile onun kısımları arasında parça-bütün ilişkisi türünden bir öncelik ilişkisi olduğunu değil, her türden zaman-mekânsal ilişki bilincinin duyum içeriklerinde bulunmayan, özneye içkin subjektif kökenli *a priori* tasavvurlar olduğunu göstermektir. Dolayısıyla mantıksal öncelik yorumu argümanların bu temel amacını dikkate almadan, totolojik türden bir öncelik ilişkisi ima ettiğinden açıkça yanlış olacaktır.

¹⁰ Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* (London: Macmillan, 1918), 102.

¹¹ Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge an Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason* (London: Routledge & Kegan Paul The Humanities Press, 1962), 8.

¹² Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism An Interpretation and Defense* (New Haven and London: Yale University Press, 1983), 87.

¹³ Smith, *A Commentary*, 103.

3. Negatif Anlamda A priorilik Yorumu

Zaman-mekân formlarının *a priori* oluşunun ne anlama geldiği bağlamında, son olarak ele alacağımız bir diğer yorum ise, *a prioriliğin* basitçe *a posteriori* olmama anlamına geldiğini dile getiren, negatif anlamda *a priorilik* yorumudur. Bu yoruma göre, Kant'ın argümanlarda göstermeye çalıştığı temel husus, zaman-mekân-sal ilişkilerin duyum içeriklerinden elde edilemeyeceğidir. Buna göre, duyum içeriklerinin kendisinde verildiği bu düzenin bilgisi, en azından bu anlamda, duyum içeriklerinden sonra yani *a posteriori* değildir. Dolayısıyla zaman-mekân formununun *a priori* olması en temelde, duyum içeriklerinden elde edilmeme ya da *a posteriori* olmama şeklinde negatif anlamda bir *a prioriliktir*.¹⁴ Daha açık bir ifadeyle, bizim zaman ve mekân tasavvurumuz duyum içeriklerine herhangi bir atıftan bağımsız olarak ortaya çıktığından, bu tasavvur negatif anlamda, yani *a posteriori* olmama anlamında *a prioridir*. Bu yorumda altı çizilen temel husus, Kant'ın zamanın ve mekânın *a prioriliği* ile herhangi bir duyu deneyimine önce verilen bir şeyleri içerme şeklinde, aşırı anlamda bir *a priori* oluşu kast etmediğidir. Buna göre zaman ve mekân tasavvurumuz tüm duyumlara önce olan doğuştan idealar olarak ele alınmak zorunda değildir.¹⁵ Benzer bir yaklaşımı Beiser, Kant'ın *a priorilik* iddialarına karşı yöneltilen Lockecu eleştirileri değerlendirme bağlamında da dile getirir. Ona göre Lockecu eleştiriler, 'zaman ve mekân tasavvuru (aşırı anlamda) *a priori* tasavvurlardır ya da doğuştan idealar' şeklindeki, aslında Kant'ın da kabul etmediği bir varsayıma yönelik olduğundan hedefi iskalamaktadır. Aslında Kant bu formlarla doğuştan ideaları değil, tasavvurları birbiriyle ilişkilendirme gücünü kast etmektedir. Diğer bir ifadeyle, deneyimden bağımsız zaman ve mekân tasavvuru Kant için de söz konusu değildir ve bu açıdan Lockecu görüşten çok da farklı değildir.¹⁶ Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında da açıkça görülecektir ki, negatif anlamda *a priorilik* yorumuna göre Kant'ın zaman ve mekân tasavvuruna atfettiği *a priorilik* deneyimden tamamen bağımsız olma ya da doğuştan bir idea olma anlamında değil, yalnızca duyum içeriklerinden elde edilmemiş olarak *a posteriori* olmama anlamındadır. Bu haliyle söz konusu yorumun en önemli özelliği, bir taraftan duyum içeriklerinden ayrı zaman tasavvuruna sahip olunamayacağını kabul ederken, öte yandan da zaman tasavvurunun duyum içeriklerinden elde edilemeyeceğini iddia etmesidir. Şüphesiz bu yorumu mümkün kılan Kant'a ait metinlerden söz etmek de mümkündür. Bunlardan bazıları şunlardır:

Dolayısıyla bizde zamansal açıdan deneyimi önceleyen herhangi bir bilgi (cognition) yoktur ve bizim tüm bilgimiz deneyimle başlar. Ancak tüm bilgimiz deneyimle başlamasına rağmen, bu tüm bilgimizin deneyimden ortaya çıktığı anlamına gelmez. (B1)

Eleştiri kesinlikle yaratılıştan ya da doğuştan tasavvurları kabul etmez. İster anlama yetisi ister sezgiye ait olsun hepsini edinilmiş (*acquired*) olarak ele alır. Ancak aynı zamanda (doğal haklar savunucularının adlandırdığı gibi) kökensel edinimler de vardır ve bunlar önceden var değildir ve bu yüzden bu edime önce herhangi bir şeye de ait değildir. *Eleştiri*'ye göre bunlar ilk planda zaman-mekândaki şeylerin formları ve ikinci olarak da kavramdaki izlenimler çoklusunun sentetik birliğidir; bunların ikisini de bilgi yetimiz kendinde şey olarak verilen objeden almaz, daha çok onları objenin dışından *a priori* olarak getirir.¹⁷

Bu metinlerin yanı sıra duyum içerikleri ve formların birlikte olmasının gerekliliğini dile getiren Kant'a ait diğer ifadeler de bu yorumu destekleyen metinler olarak ele alınabilir. Şüphesiz bir yandan bu yorumu destekleyen metinlerin çokluğu, diğer yandan da 'Analitik'te dile getirilen sentetik yaklaşımla tutarlı olması

¹⁴ Lorne Falkenstein, *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic* (Toronto: University of Toronto Press, 1995), 173.

¹⁵ Falkenstein, *a.g.e.*, 174.

¹⁶ Frederick, Beiser, *The Fate of Reason German Philosophy from Kant to Fichte* (London: Harvard University Press, 1987), 183.

¹⁷ Immanuel, Kant, *Theoretical Philosophy After 1781*, ed. by Henry Allison and Peter Heat, trns. by Gary Hatfield and Michael Friedman (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 312.

olgusunun, bu yorumu diğerlerine nispetle daha savunulabilir kıldığı ifade edilebilir. Ancak bu durum negatif anlamda *a priorilik* yorumunun, hiçbir problem içermeyen tamamen tutarlı bir yorum olduğu anlamına da gelmez. Bunun en temel nedenlerinden birisi, bu yorumun zaman ve mekân formlarının sübjektif koşullar olarak *a priori* oluşunu tam olarak gösterememesi ve bunun sonunda da matematik ve mekanikte sentetik *a priori* önermelerin imkânını ortadan kaldırıyor görünmesidir. Şimdi bu hususlara dair ayrıntılı bir incelemeyi *a prioriliğe* dair genel bir değerlendirme çerçevesinde ele almaya çalışalım.

Zaman ve mekân formunun *a priori* mahiyetine dair farklı yaklaşımları açıkladığımız bu noktada şu soruyu sormak oldukça makul görünmektedir: Bu yorumlardan herhangi biri Kantçı hedefleri gerçekleştiren ve bütün olarak eleştirel felsefeyle tutarlı bir yaklaşım olarak kabul edilebilir mi? Yukarıda işaret ettiğimiz üzere, Kant'ın konu hakkındaki oldukça kompleks değerlendirmeleri dikkate alındığında, bu soruya yalın ve olumlu bir cevap vermenin pek kolay olmadığı görülecektir. Ancak bu durum konu hakkında herhangi bir değerlendirmenin mümkün olmadığı anlamına da gelmez. Kanaatimizce yorumların geçerliliğine dair böyle bir değerlendirme, ancak Kant'ın zamanın ve mekânın *a prioriliği* ile çözmeyi hedeflediği problemler dikkate alınarak yapılabilir. Diğer bir ifadeyle Kant'ın formlara atfettiği *a prioriliğin* temel amacı dikkate alındığında, bu amacı mümkün kılan yorumun geçerli olduğuna hükmedilirken, bunu başaramayan yorumun ise geçersiz olduğu öne sürülebilecektir.

Şimdi Kant'ın zaman-mekân formlarına atfettiği *a priorilik* ile iki temel husus göstermek istediği iddia edilebilir. Bunlardan ilki, bu formların duyum içeriklerine (kendinde şeylere) değil, yalnızca bilen özneye ait sübjektif koşullar olduğunu göstermek; ikincisi ise bu varsayım üzerinden evrensel ve zorunlu türden bilginin imkânını ortaya koymaktır. Bu hususlar zaman tasavvurunun incelenmesinden elde ettiği sonuçlar kısmında (A 32-36/ B 50-53) ve daha önce işaret ettiğimiz gibi ikinci baskının girişinde Kantçı Kopernik devrimi olarak ifade edilen yaklaşımı dile getirdiği kısımlarda (Bxvi-ix) Kant tarafından ortaya konulur. Ancak bu hususları en açık şekilde "Mekânın Transendental Açıklanması" kısmında geometride sentetik *a priori* önermelerin imkânını göstermek üzere sunduğu argümanda ifade eder:

Geometri mekânın özelliklerini sentetik ve *a priori* olarak belirleyen bir bilimdir. O halde böyle bir bilgiyi mümkün kılmak için bizim mekân tasavvurumuz ne olmalıdır? O kökeninde bir sezgi olmalıdır. Çünkü salt kavramdan, kavramın ötesine geçen bir önerme çıkarılamaz, oysa geometride bu olur. Ancak, bu sezgi *a priori* olarak bizde bulunmalıdır ve bütün objelerin algısından önce gelen salt bir sezgi olmalıdır (...) Objelerin kendisinden önce gelen bir sezgi nasıl var olabilir? Açıkça bu sezgi öznenin oluşturucu bir formu olarak, öznedeki bulunmasından başka türlü olamaz (...) Dolayısıyla bizim açıklama biçimimiz sentetik *a priori* olarak geometriyi mümkün kılan tek açıklama biçimidir. (B 41)

Bu durumda yapmamız gereken şey zamanın *a prioriliğine* dair yorumların hangisinin bu hususları göstermeyi başarıp başaramadığını incelemektir.

Bu çerçevede ilk olarak mantıksal öncelik yorumuyla başlayalım. Açıkçası bu yorum Kant'ın formların *a prioriliği* ile ulaşmak istediği hedefleri başarma noktasında en zayıf yorum olarak görünmektedir. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, bu yorum zaman ideası ile belirli bir süre arasında mantıksal türden totolojik bir gereklilik ilişkisini ima ettiğinden, zamansal ilişkilerin duyum içeriklerinden elde edilemeyeceğine ve kökensel olarak bilen özneye ait olduğuna dair hiçbir imada bulunmaz. Dolayısıyla bu yorum kabul edildiğinde, Kant'ın 'zaman ve mekân formu bilen özneye ait bir koşul olarak varsayıldığında evrensel ve zorunlu türden bilginin mümkün olacağı' şeklindeki iddiasını ispatladığını görmek oldukça güçtür. Bu nedenle mantıksal

öncelik yorumunun Kant'ın *a priori*lik teziyle ulaşmak istediği sonuçları temin etmediğini ve dolayısıyla da Kantçı felsefe açısından kabul edilemeyeceğini öne sürmek makul görünmektedir

İkinci olarak zamansal öncelik yorumuna baktığımızda, bu yorumun özellikle zaman ve mekân formunun bilen özneye ait olduğunu gösterme yönünde oldukça güçlü bir temel sağladığını ifade edebiliriz. Açıkça ki formların *a priori* oluşunun, tüm duyum içeriklerinden bağımsız ve onlara zamansal olarak önce olma şeklinde kabul edilmesi, bunların bilen özneye içkin subjektif koşullar olduğunun gösterilmesinde hayati bir öneme sahiptir. Çünkü zamansal ilişkilerin duyum içeriklerinden tamamen bağımsız olduğu ya da bunlardan elde edilemeyeceği kabul edildiğinde bu ilişkisel özelliklerin deneyime, geriye kalan tek alternatif olarak, zihnin kendisi tarafından ilave edildiğinin kabul edilmesi gerekir. Böylece zaman formunun bilen özneye içkin subjektif koşullar olduğu açıkça gösterilmiş olur. Özetle zamansal öncelik yorumu, zaman-mekân formlarının her türlü duyumdan önce bütün bir tasavvur olarak zihinde içkin bulunan öznel koşullar olduğunu dile getirdiğinden, açıkça Kant'ın hedefleriyle örtüşür görünmektedir. Hatırlanacağı üzere, bu yorumun saçma ve bütün olarak eleştirel felsefeyle tutarsız olduğu şeklindeki önemli eleştirilere daha önce değinmiştik. Ancak şu hususu belirtmeliyiz ki, bu görüşü kabul eden düşünürler yorumun önemli güçlükleri barındırdığını kabul etmekle beraber, yine de Kant'ın formlara atfettiği *a priori*liğin zamansal öncelik olarak alınması gerektiğini öne sürer. Bu yorumun savunucularından Garnett bu durumu açıkça ifade eder:

Paton ve pek çok diğerlerinin sorduğu gibi, mekân [zaman] nasıl duyu deneyimine zamansal olarak önce verilebilir? Bu güçlükleri herhangi bir anlamda minimize etmeksizin, zamansal öncelik öğretisinin bir kısım anlamlı değerlendirmelerin sonucu olduğuna işaret etmek istiyorum. Bir filozof bazı konularda, belli bir görüşü herhangi bir zorluk içermediğinden dolayı değil, diğer görüşlerin daha büyük problemler içermesinden dolayı kabul etmeye zorlanır.¹⁸

Benzer bir tutum Vaihinger'in¹⁹ konu hakkındaki değerlendirmelerinde de açıkça görülebilir. Vaihinger zamansal öncelik yorumunun saçma olmasından dolayı mantıksal öncelik yorumunu savunulara karşı, bunu kendisinin de kabul ettiğini ancak, bir görüşün açıkça saçma olmasının, bu görüşün Kant tarafından savunulmadığı anlamına gelmeyeceğini belirtir ve bu yoruma açıkça işaret eden Kant'a ait metinleri alıntılararak Kant'ın bu görüşü savunduğunu öne sürer.²⁰ Buna ilaveten, Vaihinger 'Analitik'te ve başka yerlerde Kant'ın, duyum içerikleri ve zaman-mekân formlarının karşılıklı birbirini gerektirdiğini öne süren sentetik yaklaşımlarının da farkındadır. Ancak ona göre bu durum Kant'ın asıl iddiasının, sentetik yaklaşımda benimsenen duyum içerikleri ve formların karşılıklı birbirini gerektirdiği iddiası olduğu anlamına gelmez, daha çok Kant'ın açık bir şekilde kendisiyle çeliştiği anlamına gelir. Vaihinger'in, neden olduğu tüm problemlere rağmen, Kant'ın *a priori*liğe dair asıl görüşünün zamansal öncelik olarak kabul edilmesi gerektiğinde ısrar etmesinin asıl nedeni şudur: Ona göre 'Transendental Estetik' bölümünün yalnızca cümleleri ya da ifade biçimi değil, aynı zamanda onun esas doğası da formların duyum içeriklerinden bağımsız ve onlara zamansal olarak önce olmasını gerektirir. Çünkü eleştirel felsefenin özü, duyumun formları olarak zaman ve mekânı *a priori* tasavvurlar şeklinde kabul eder ve bu ancak zaman-mekân duyu deneyiminden bağımsız bir kökene sahipse mümkün olabilir. Aksi takdirde bu formlar *a priori* değil deneysel olurlar ki, bu da eleştirel felsefe tarafından kabul edilemez.²¹ Diğer bir ifadeyle duyum içeriklerinin bilen özneye içkin formlar tarafın-

¹⁸ Garnett, *The Kantian Philosophy of Space*, 176.

¹⁹ Vaihinger'in konu hakkındaki görüşlerine, Falkenstein'in *Kant's Intuitionism* kitabı üzerinden atıfta bulunulacaktır.

²⁰ Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, 84.

²¹ Falkenstein, *a.g.e.*, 86.

dan belirlendiğini öne süren, eleştirel felsefenin temel tezi olarak Kantçı Kopernik devrimi, ancak bu formların duyum içeriklerinden tamamen bağımsız olmasıyla ve onlara zamansal olarak önce olduğunun kabul edilmesiyle gösterilebilir. Bu nedenle zaman-mekânın duyum içeriklerine zamansal olarak önceliği yalnızca metafor olarak yorumlanacak ifadeler değil, eleştirel felsefenin temel iddialarının zorunlu bir sonucu olarak görülmelidir.

Ancak bu durumun tespiti *a priorilik* bağlamında ortaya çıkan problemlere herhangi bir çözüm getirildiği anlamına gelmez. Çünkü ne Kant'ın zaman ve mekânın *a prioriliğine* dair sunduğu argümanlar zamansal öncelik türünden bir *a prioriliği* göstermeye yeterlidir, ne de bu türden bir yorumu eleştirel felsefenin bütünüyle tutarlı şekilde savunmak mümkündür. Dolayısıyla bu durumun tespiti bizi daha çok, bir taraftan Kant'ın zamansal önceliği kast ettiği, diğer taraftan da bunun mümkün olmadığı şeklinde birbiriyle uyuşması mümkün olmayan iki görüşü uzlaştırma gücüyle karşı karşıya bırakmaktadır.

Son olarak daha esnek bir yaklaşımı benimseyen negatif anlamda *a priorilik* yorumuna baktığımızda, bu yorumun da Kantçı hedefleri gerçekleştirme noktasında önemli güçlükler içerdiği ifade edilebilir. Hatırlanacağı üzere bu yorum, duyum içerikleri ve formların birleşiminden oluşan Kantçı bilgi anlayışında, bu iki unsurun gerçekte birbirinden ayrı olamayacağını ifade etmişti. Diğer bir ifadeyle doğrudan verilen zaman-mekânsal duyu izlenimleri çoklusunda, duyu izlenimleri ve zaman-mekân formları birlikte bulunur. Burada duyu organı izlenimleri bu birliğin maddesini temin ederken, çoklunun zaman-mekânsal formunu belirleyen zemin öznenin oluşturucu yanıdır. Aslında bu görüşün savunucuları, Kant'ın bilen öznenin oluşturucu yanı olarak zihinde bulunan bu zeminle kast ettiği şeyin, yalnızca bir potansiyel olarak duyum içeriklerini birbirleriyle ilişkilendirme gücü şeklinde anlaşılması gerektiğini öne sürer.²² Diğer bir ifadeyle bu formlar kökünde özneye ait olmakla beraber, ancak deneyimde ve deneyim vasıtasıyla zihinde ortaya çıkabilecektir. Buna göre zaman ya da mekân formu duyum içerikleri vasıtasıyla aktif hale geçen ve onları birbiriyle ilişkilendiren bir potansiyel güç olarak zihne içkindir ya da *a prioridir*. Dolayısıyla söz konusu yaklaşımın savunucularına göre bu yorum kabul edildiğinde, Kant'ın 'zihinde bulunan *a priori* formlar vardır' iddiasını duyum içeriği ve formları tamamen ayrı iki tasavvur olarak kabul etmeksizin de anlamak mümkün olacaktır.²³ Ancak böyle bir anlayışın Kant'ın formların *a prioriliği* ile göstermeye çalıştığı iddiaları nasıl mümkün kıldığını görmek oldukça güçtür.

Daha önce işaret ettiğimiz üzere, Kant'ın özellikle geometrideki sentetik *a priori* önermelerin imkânını göstermek üzere sunduğu argümanda, böyle bir şeyin imkânı doğrudan mekânın (ya da zamanın) bütün objelerin algısından önce gelen salt bir sezgi olmasına bağlanır ve bu da ancak zaman-mekânın oluşturucu bir form olarak bilen öznedeki bulunmasıyla mümkündür (B 41). Açıkça görüleceği üzere bu anlayış zaman ve mekân formuna, tüm duyum objelerinin etkisinden bağımsız olarak bilen öznedeki bulunan ve zamansal öncelik yorumunu gerektiren türden güçlü anlamda bir *a prioriliği* atfeder görünür. Dolayısıyla deneyim vasıtasıyla aktif hale gelen bir potansiyel olarak sınırlı ve zayıf anlamda bir *a priorilik* anlayışını dile getiren negatif anlamda *a priorilik* yorumu, Kant'ın aradığı türden sentetik *a priori* önermelerin imkânını göstermeyecektir. Bunun nedeni oldukça açıktır: Zayıf anlamda *a priorilik* yorumu kabul edildiğinde, potansiyel olarak zaman-mekân formları duyum içerikleri ve onların belirli özelliklerinin deneyimine bağlı olarak yani *a posteriori* olarak

²² J. Hutchison, Stirling, "Professor Caird on Kant", *The Journal of Speculative Philosophy* 14, 1 (1880): 90; Beiser, *The Fate of Reason*, 183; Smith, *A Commentary*, 101.

²³ Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, 87.

ortaya çıkacağından, bu durumda geometri ve matematiğe atfedilen evrensel zorunluluk gösterilemeyecektir. Sonuç olarak Kant'ın sentetik *a priori* önermeleri mümkün kılan tek yol olarak sunduğu çözüm güçlü anlamda bir *a prioriliğin* kabulünü zorunlu kıldığından, zayıf ve sınırlı bir *a prioriliği* ima eden bu yorum da Kantçı hedeflerin gerçekleştirilmesi bağlamında isabetli görünmemektedir.

Sonuç

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, Kant'ın zaman ve mekânın *a prioriliği* üzerinden ulaşmaya çalıştığı sonuçlara bağlı olarak iki farklı *a priorilik* yorumunun öne çıktığı ifade edilebilir. Bunlardan zamansal öncelik yorumu “Transcendental Estetik” bölümünün ve genel olarak eleştirel felsefenin esas doğasına daha uygun görünürken, gerek argümanların doğrudan bu sonucu göstermedeki yetersizliği, gerekse de ‘Analitik’te öne sürülen sentetik yaklaşımla tutarsızlığı açısından savunulamaz görünmektedir. Buna karşın sınırlı anlamda bir *a priorilik* anlayışını temele alan negatif *a priorilik* yorumu ise, sahip olduğu metinsel destek ve daha tutarlı yapısına rağmen, “Transcendental Estetiğin” zorunlu kıldığı türden bir *a prioriliği* temellendiremediğinden savunulamaz görünmektedir. Sonuç olarak Kant'ın *a priorilik* argümanları ve bu çerçevede yapılan tartışmalar göz önüne alındığında, Kantçı hedefleri gerçekleştiren ve tutarlı bir *a priorilik* yorumunun pek mümkün olmadığını söylemek oldukça makul görünmektedir.

Kaynakça

- Al-Azm, Sadık. *Kant's Theory of Time*. New York: Philosophical Library, 1967.
- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- Beiser, Frederick. *The Fate of Reason German Philosophy from Kant to Fichte*. London: Harvard University Press, 1987.
- Bird, Graham. *Kant's Theory of Knowledge an Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason*. London: Routledge & Kegan Paul The Humanities Press, 1962.
- Falkenstein, Lorne. *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- Garnett, B. C. *The Kantian Philosophy of Space*. New York: Columbia University Press, 1939.
- Kant, I. “Disertation on The Form and Principles of The Sensible and The Intelligible World”. trans. William J. E. In *Kant's Inaugural Dissertation of 1770*. New York: Columbia College, 1894.
- Kant, I. *Theoretical Philosophy After 1781*. trans. Gary Hatfield and Michael Friedman. ed. Henry Allison and Peter Heat. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Kant, I. *Critique of Pure Reason*. trns. Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge Universty Press, 2009.
- Paton, H.J. *Kant's Metaphysic of Experience Volume I*. London: Unwin Ltd, 1936.
- Smith, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1918.
- Stirling, J. Hutchison. “Proffessor Caird on Kant”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 14, 1 (1880).
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Topakkaya, Arslan. “I. Kant'ın ‘Aklî ve Algısal Dünyanın Formları ve Temelleri Üzerine? [De mundi sensebilis atque intelligibilis forma et principiis, (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen)] Adlı Eserinde Zaman Kavramı'nın Analizi”. *Kaygı, U.Ü Felsefe Bl. Dergisi* 8 (2007): 35-41.
- Watson, Jhon. *The Philosophy of Kant Explained*. Glasgow: James Maclehose and Sons Publishers, 1908.

Yazarlara Notlar ve Yazım Kuralları

temaşa

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeye dikkate alınır.
3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.
4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.
5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.
6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.
7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

Başlık: Çalışmanın başında içeriği yansıtan, açık, anlaşılır bir başlık yer almalı, başlık koyu harf ve büyük karakterler kullanılarak yazılmalıdır.

Künye: Başlığın altında yazarın adı-soyadı ile birlikte dipnotta unvan, çalışılan kurum ve e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

Öz: Künye bilgilerinin altında çalışmanın genel çerçevesiyle uyumlu ve çalışmanın yazıldığı dilde 150-250 kelime aralığında öz bulunmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Özün altında 5-8 kelime arasında çalışmayı tanımlayan anahtar kelimelere yer verilmelidir.

İkincil Başlık: Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil başlık İngilizce, diğer dillerden biri ise Türkçe olmalıdır.

İkincil Öz: Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil öz İngilizce, diğer dillerde ise Türkçe olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı bulunmamaktadır.]

İkincil Anahtar Kelimeler: Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil anahtar kelimeler 5-8 kelime arası İngilizce, diğer dillerde ise aynı koşulla Türkçe olmalıdır.

Giriş: Çalışma Giriş bölümü ile başlar ve numaralandırılmaz. Bu bölümde problem, amaç, yöntem, sınırlılıklar vb. bilgilere yer vermelidir.

Ana Metin: Çalışmanın ana gövdesini oluşturan metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2.; üçüncül düzey 1.1.1, 1.1.2. şeklinde numaralandırılmalıdır.

Sonuç: Çalışma Sonuç bölümü ile biter ve numaralandırılmaz. Bu bölümde eserin özetinden ziyade özgün bulgu, tartışma ve önerilere yer verilmesi beklenir.

9. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

Yazı ve Boşluk Boyutu:

Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

Uzun Alıntıda; 11 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi 0,5 (tüm satırlar), satır aralığı 1.

Kaynakçada; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi 0,5 cm (ikinci satırdan itibaren), satır aralığı 1.

Başlıklandırma: Ana başlık, Öz ve Kaynakça kelimelerin ilk harfleri büyük, bold ve ortalı; diğer başlıklarda kelimelerin ilk harfleri büyük, bold, sola dayalı 0,5 girintili ve öncesi ile bir satır boşluk olmalıdır.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 16th Edition kullanılmalıdır. Ayrıntılar için online olarak “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Ayrıca bkz. https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, <http://www.orcid.org> sitesinden ücretsiz olarak edinilebilmektedir.

temasa@gmail.com.tr

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

ERCIYAN ÜNİVERSİTESİ FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

Yüksek Lisans Programı, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü