TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

Felsefe Dünyası

T.F.D

Necati ÖNER
Eğitimin Amacı

Murtaza KORLAELÇİ
İsmail Fennî Ertuğrul'un Bazı Felsefi Görüşleri

Ramazan ERTÜRK
Kant's Philosophical Method For The Scientific Investigation Of Nature

Arslan TOPAKKAYA
Stoa Etiğinin Temel Kavramları

Levent BAYRAKTAR
Bir Düşünce Ekolü Olarak Anadoluculuk

İskender TAŞDELEN
Matematiksel (?) Mantık

Ferhat AĞIRMAN
Felsefi Bir Kavram Olarak Yabancılaşma: Rousseau, Hegel Ve Marx Örneği

Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK
Bilgi, Yanılabilircilik ve Zorunlu Doğrular

Naciye ATIŞ
Locke Geleneksel Metafiziğin Aksine Tanrıyı Neden Töz Olmaktan Çıkarmıştır?

Deniz SOYSAL
Monad Kavramının Temelleri

Önder BİLGİN
Royce'un Ahlâk Temellendirmesinde İyilik ve Kötülük Kavramının Yeri

Kemal GÖZ
Hürriyet Kavramı ve Batı Dünyasındaki Gelişimi

Mehmet GÜNENÇ
Kant'ta Aklın Metafizik Bir Değeri Olarak Tanrı İdeali

Işıl MUTAFÇILAR
Engin KARADAĞ
Egoizm ve Özgecilik: Aristo Felsefesi Kapsamında Yorumlamalar

Senem KURTAR
Heidegger'in Nietzsche Yorumu:"Son Metafizikçi" Olarak Nietzsche

Çetin BALANUYE
Deconstruction As Experience And Ethico-Educational Possibilities

Kasım KÜÇÜKALP
Deleuze ve Guattari'nin Arzu Felsefesi ve Politikası

Hasan AKKANAT
Dördüncü Şeklin Âidiyatı, Meşrûiyeti ve İslam Mantık Düşüncesindeki Yeri

Kitap Tanıtımı (Eyüp ŞAHİN)
Fârâbî

2009/1 Sayı 49

FELSEFE DÜNYASI

2009/1 Sayı: 49 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi
Türk Felsefe Dernegi Adına
Başkan Prof.Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof.Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Veli URHAN
Doç. Dr. İsmail KÖZ
Yrd. Doç.Dr. Levent BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ
P.K 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 15 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No:11 Y.Mahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İÇİNDEKİLER

Necati ÖNER
Eğitimin Amacı 1

Murtaza KORLAELÇİ
İsmail Fennî Ertuğrul'un Bazı Felsefi Görüşleri 4

Ramazan ERTÜRK
Kant's Philosophical Method For The Scientific Investigation Of Nature 28

Arslan TOPAKKAYA
Stoa Etiğinin Temel Kavramları 56

Levent BAYRAKTAR
Bir Düşünce Ekolü Olarak Anadoluculuk 69

İskender TAŞDELEN
Matematiksel (?) Mantık 81

Ferhat AĞIRMAN
Felsefi Bir Kavram Olarak Yabancılaşma: Rousseau, Hegel ve Marx Örneği 90

Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK
Bilgi: Yanılabilircilik ve Zorunlu Doğrular 103

Naciye ATIŞ
Locke Geleneksel Metafiziğin Aksine Tanrıyı Neden Töz Olmaktan Çıkarmıştır? 123

Deniz SOYSAL
Monad Kavramının Temelleri 133

Önder BİLGİN
Royce'un Ahlak Temellendirmesinde İyilik ve Kötülük Kavramının Yeri 143

Kemal GÖZ
Hürriyet Kavramı ve Batı Dünyasındaki Gelişimi 157

Mehmet GÜNENÇ
Kant'ta Aklın Metafizik Bir Değeri Olarak Tanrı İdeali 170

Işıl MUTAFÇILAR
Engin KARADAĞ
Egoizm ve Özgecilik: Aristo Felsefesi Kapsamında Yorumlamalar 181

Senem KURTAR
Heidegger'in Nietzsche Yorumu: "Son Metafizikçi" Olarak Nietzsche 196

Cetin BALANUYE
Deconstruction As Experience And Ethico-Educational Possibilities 207

Kasım KUÇUKALP
Deleuze ve Guattari'nin Arzu Felsefesi ve Politikası 233

Hasan AKKANAT
Dördüncü Şeklin Aksiyatı, Meşruiyeti ve İslam Mantık Düşüncesindeki Yeri 250

Kitap Tanıtımı (Eyüp SAHİN)
Fârâbî 275

EĞİTİMİN AMACI

Necati Öner*

Eğitim kelimesi lügat anlamıyla belli bir bilim dalı veya sanat kolunda, yetiştirme, geliştirme fiili veya çocukların ve gençlerin toplum hayatında yerlerini almaları için gerekli olan beceri ve tutumları kazanmalarına yardımcı olma (buna terbiye de denir) eylemi anlamını ifade eder.

Görülüyor ki her iki anlamda da eğitimin temelinde bilgi edinme vardır. Bilgi sorunu önemli bir felsefe sorunudur. Bu bakımdan eğitimin temelini felsefe ile sağlamlaştırmak onun amacına erişmesinde önemli bir rol oynar.

Bilgi nedir? En geniş anlamı ile var olanların zihindeki aksidir. Bilgi ne dereceye kadar var olanı temsil eder sorunu konumuzun dışındadır.

İster Eflatun ve Aristoteles gibi, insan hayretini gidermek için bilgi sahibi olur, densin, ister insan belli bir eylemini gerçekleştirmek için bilgi edinir densin, insan, var olduğundan beri, var olanları tanımaya yani bilgi edinmeye mahkum edilmiştir. İnsanın her bilinçli eylemi bir bilgiye göre olur.

İnsanın var olanlardan edindiği bilgisi altı türlüdür. Bu farklılık, bilgi edinirken takınılan tavır, edinilen amaç, kullanılan yöntemden kaynaklanır. Bilgi türleri şunlardır: Din, Felsefe, Bilim, Sanat, Günlük Bilgi, Okkült Bilgi. Bunlar birbirini yok edemez, birbirine indirgenemez. Her biri kendi fonksiyonu dahilinde kullanılır. Bu bilgilerin hakimiyet dereceleri farklıdır. En çok kullanılanları bilim ve günlük bilgidir. İlkel toplumlarda hakim olan okkült bilgidir. Kültürler geliştikçe bu hakimiyeti bilim almıştır, ama okkült bilgi yok olmamış çok az da olsa, uygulama alanı bulmuştur. Bu durum insanın doğası gereğidir.

Öğretim kurumlarında bu altı bilgi türünden ilk dördünün, yani din, felsefe, bilim ve sanatın dersleri verilir. Tabii ağırlık bilimdedir. Öğretim seviyesine göre gerek tabii ve gerek beşeri bilimlerle ilgili bilgiler verilir.

Öğretim kurumlarında baş amaç, sürekli değişme ve gelişme içinde olan bilimlerle ilgili en son veri ve teorileri göz önünde tutarak doğru bilgi vermektir. Tabii bunun için öğretmen yetiştirme ve ders kitapları büyük önem arz eder

Öğretim kurumlarında, öğrencilere gereken bilgileri kazandırmak baş amaçtır ama bilgilerin faydalı kullanılmaları için, öğrencilere belli bir tutum, (zihniyet) kazandırmak da gereklidir...

Nasıl bir tutum kazandırılmalıdır? Şimdi bu sorunun cevabını vermeğe çalışacağım.

Bu konuyu iki madde halinde açıklayacağım:

Birinci olarak milli kültür bilinci kazandırılmalıdır. Yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermemek için, milli kültür kavramına açıklık getireyim. Bazı düşünür ve yazarlar, Milli kültür diye, bir millete has olan milli dil, edebiyat ve folklor gibi kültür unsurlarını

* Prof. Dr., Felsefe Derneği Başkanı

kast-ederler. Ben bu görüşe katılmıyorum. Milli kültür, yukarıda zikredilenlere ilaveten bir milletin kullandığı, bilim, felsefe, sanat gibi üniversel diye adlandırılan kültür unsurlarını da içerir

Bu açıdan, önce dil sorununa işaret edeyim. Maalesef milli dilimiz Türkçe'ye gereken değeri vermediğimiz kanaatindeyim, Türkçe karşılığı varken, onların yerine yabancı kelimelerin kullanılmasından, ticaret hanelerin yabancı dildeki kelimelerden oluşmasından rahatsız olmuyoruz. Üniversite öğrencilerinin sınav kağıtlarında, dil yanlışlarının çok oluşu, hele yazım kurallarına hiç uyulmadığı, öğrencilerin yeterli dil öğrenimi görmedikleri izlenimini uyandırıyor. Diğer taraftan, ülkemizde yabancı dille öğretim yapılan kurumların sayısı az değildir. Bütün bu sebepler bizde milli dil bilincinin bulunmadığının işaretleridir. Yabancı dil bilmek çağımızda kaçınılmaz bir gerekliliktir. Ama yabancı dil veya dilleri yabancı dilde öğretim yaparak sağlamaya çalışmak sakıncalı bir tutumdur. Bunun başka yolları da vardır. Milli dil bilincinin oluşmasında en büyük etken eğitimdir. İnsan ana dilini ailesinden öğrenir. Ama onun bilincini okulda kazanır. Bu konuda Milli Eğitimimizin yeterli gayreti gösterdiği söylenemez.

Dille düşünce arasında sıkı bir ilişki vardır. Yaratıcı düşünme ana dille olur. Sözü fazla uzatmadan Alman Filozofu Humbolt'un bir fikri ile bu konuya son vereceğim: Humbolt şöyle diyor: "Bir milletin ancak kendi dilinin gelişmesi gerekli bir dereceye ulaştığı zaman, büyük ve dahiyane bir fikir ilerlemesi yapılır."

Milli kültür bilincinin doğmasında diğer kültür unsurları ile ilgili durumumuz da şudur: Kendimizi pek tanıdığımız söylenemez. Siyasi ve askeri tarihimizi biliriz ama kültür tarihimizi bilmeyiz. Bu millet fertlerinin ortaya koyduğu, sanat eserlerinden, bilim ve felsefe eserlerinden bihaberiz ve bu yolda önemli eserler ortaya koymuş sanatkar, bilim adamı ve düşünürlerimizi genellikle tanımayız. Kişisel merak ve gayretle bilenler varsa da bu bilgiler okullarda öğretilmediği için yaygın değildir. Geçen gün, ders verdiğim üniversitede, kırk kişilik bir sınıfta, ders konusu sanatla ilgili idi. Öğrencilere "Dede Efendi kimdir?" dedim. Bir tek kişi dahi bilmedi, peki, dedim, "Ahmet Adnan Saygun kimdir?" Onu da bilen çıkmadı. Bu iki büyük Türk bestecisinin gençler tarafından tanınmaması acı bir şeydir. Kabahat bu gençlerde değil onları yetiştirenlerdedir.

Gençlerin milli kültür bilincine sahip olabilmeleri için, milli dillerini ve milli kültür tarihlerini bilmeleri lazımdır. Milli kültür bilinci milliyet duygusunu doğurur. Milliyet duygusu ise bir milletin varlığını sürdürme azminin ifadesidir. Bir milletin fertlerinde milliyet bilincinin doğması o milletin varlık şartıdır. Fakat bu duygunun topluma zarar verebilecek, şovenizm, faşizm ve ırkçılık gibi akımlara kaymamasına özen gösterilmelidir. Bu da demokratik bir öğretim sistemi ile olur. Demokratik öğretim sistemi, insanın çokluk içinde bulunduğu, bu halin onun doğasından kaynaklandığı gerçeğine dayanmaktadır. Olgu ve olaylar karşısında insanlar farklı bilgilere sahiptirler. Bu farklılık, bireylerin zihin kabiliyeti, yetişme tarzı ve zihniyetinden kaynaklandığı gibi, mutlak bir

bilgiye erişme imkanına sahip olmamasından da dolayıdır. Farklı bilgilerin oluşu farklı davranışları ortaya koyar, çünkü her bilinçli davranış bir bilgiye göre olur.

İkinci konu şudur: Yetiştirilen gençlerin dar görüşlü, bağnaz bir durum içine düşmemelerini ve eleştirisel zihniyete sahip, açık görüşlü olmalarını sağlamaktır. Düşüncenin ve bilimin gelişmesi bu tutum içinde bulunanlar sayesinde olur. Böyle bir tutum bir toplumun çoğunluğuna hakim olursa o toplum sağlıklı bir toplum olur. Bu fikrin temelinde, insanın adeta çoğunculuğa mahkum olması yatar. Bu hususa açıklık getireyim:

İnsan yaratılışı gereği mutlak bir bilgiye sahip olmadığı için, var olanları tanımada bilgisi sürekli değişip gelişmektedir. Kalıcı tek doğru yoktur. En kesin doğru bilgi veren bilimin tarihi bunun delilidir. Tecrübe metodu ile verileri doğrulanamayan sosyal bilimlerde tek doğrudan da bahsedilemez. Aynı konu üzerinde farklı görüş ve teoriler vardır. Diğer taraftan, insanların, farklı zihin kabiliyetlerine sahip olması, eğitim ve öğretim düzeylerinin ve niteliklerinin farklı bulunması sebebiyle, aynı konuda farklı bilgilerinin bulunması gerçeğini de göz önünde bulundurarak, insanın hangi anlamda çoğulculuğa mahkum edilmiş olduğu kolayca anlaşılacaktır. Bu fikir insan doğasına en uygun rejimin demokrasi olduğunu da açıklar. Bu görüşü amaç edinen bir eğitim ve öğretim, sağlıklı bir ortak yaşamanın vazgeçilmez şartı olan, müsamaha (tolérence) duygusuna sahip nesiller yetiştirir. Tolerans duygusuna sahip olma, uygar bir insanın en önemli vasfıdır.

Sosyal hayatta insanlar farklı inanç ve ideolojilere sahip olabilirler. Bu inanç ve ideoloji sahipleri iki tutum içinde bulunabilirler: Birisi kapalı tutum, diğeri açık tutumdur. Kapalı tutum içinde olanlar, başkalarına hayat hakkı tanımazlar. Totaliter rejimin savunucuları kapalı tutum içindedirler. Totaliter bir rejimde insanlar rahat değillerdir, toplumun huzuru zorla sağlanmaya çalışılır. Açık tutum içinde bulunanlarda müsamaha duygusu vardır. Başka inanç ve ideolojilere toleransla yaklaşır. Bu hal içinde bulunuşumuz bizim gibi düşünmeyenlerin fikirlerini kabul ediyoruz anlamında değildir

Bir inanç ve ideolojiye mensup olup, açık tutum içinde bulunanlar, kendi inanç ve fikirlerine sıkıdan sıkıya bağlı olur ama bağnaz olmaz. İşte medeni toplum, demokratik toplum, bu tür insanların çoğunlukta olduğu yerlerde gerçekleşir. Tabii böyle insanlar da bu amacı gerçekleştirecek eğitim ve öğretimle yetişir.

Belirttiğim tutumun oluşmasında en büyük katkıyı felsefe derslerinden sağlamak mümkündür. Elbette diğer derslerin de katkısı olabilir. Bu hususta öğretmenlerin rolü başta gelir. Bu bakımdan öğretmen yetiştirme eğitim politikasının en önemli sorunu olmalıdır.

Résume

Le But de l'éducation

Le but essentiel des établissements d'éducation est faire gagner aux élèves les connaissances scientifiques et faire gagner aussi une mentalité convenable pour qu'ils soient des bons citoyens.

Les mots clés: éducation, mentalité, tolérance, élèves, multiplicité.

İSMAİL FENNÎ ERTUĞRUL'UN BAZI FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Murtaza KORLAELÇİ*

İsmail Fennî 1855 (1272 Ramazanında) Bulgaristan'ın Tırnova kasabasında doğdu. Babası bu kasabanın idârî meclis üyelerinden Mahmut Bey'dir. Rüştiyeden sonra bir süre Arapça derslerine devam etti. Yazısı güzel olduğu için 16 yaşında gelir kayıt memurluğuna tayin edildi. Bu arada bir taraftan muhasebe öğrenirken diğer taraftan da musiki meşketti. Memleketi Ruslar tarafından işgal edilince 20 yaşında İstanbul'a göçtü. 1879'da Maliye Nezaretine memur olarak atandı. 1883'te Divan-ı Muhasebata nakledildi. Memuriyeti devam ederken, yeni açılan lisan mektebinin Fransızca bölümünden 1886'da mezun oldu. Ayrıca dört yıl kadar İngilizce dersleri alarak divan üyesi oldu. 1898'de Dahiliye Nezaretinde muhasebe müdürlüğüne getirildi. Çalışkanlığı nedeniyle "Rütbe-i Ulâ Sınıf-ı Evvel" payesi, "dördüncü dereceden mecidî ve üçüncü dereceden Osmanlı nişanı gibi nişanlarla ödüllendirildi. 1911 yılında emekli oldu. (...) İstanbul'a geldikten sonra, Kemânî Aleksan Ağa, Tanbûrî Ali Efendi, Hacı Faik Bey ve bestekâr Şevki Bey gibi musiki üstatlarının öğrencisi oldu. Güftelerinin çoğu kendine ait 200'den fazla şarkı, ayrıca peşrev, semaî ve söz semaileri besteledi. (...) Tırnova Sıbyan Mektebinde ders aldığı dönemin mutasavvıflarından Ahmet Amiş Efendi'den çok etkilenmiş ve daha sonra onun müridi olmuştur."[1] "38 yıl süren emeklilik hayatında eserlerini verdi, 29 Ocak 1946'da öldü."[2] ve Eyüp Sultan mezarlığına defnedildi.

Hiç evlenemeyen İsmail Fennî, "mirasçısı bulunmadığından Cağaloğlundaki evini, Büyük ada'daki köşkünü, nakdî servetiyle basılmamış eserlerini ve bütün kitaplarının basım hakkını Dârüşşafaka'ya bağışlamıştır. Basılı eserlerinin mevcut nüshalarını ise müftülüklere dağıtılmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığına bırakmıştır. 9050 ciltten oluşan kütüphanesini Beyazıt Devlet Kütüphanesine vermiştir."[3]

Yayınlanmış Eserleri:

1- Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe, İst.1341 (1925). İsmail Fennî, felsefeyle ilgili Arapça ve Fransızca eserleri incelerken bu eserlerdeki felsefî deyimlerin karşılıklarını bir deftere yazdığını, böylece tespit ettiği deyimler büyük bir yekûn teşkil edince de onları kitap haline getirmeyi düşündüğünü belirtiyor. O zamanda bulunan Fransızca, İngilizce, Arapça ve Farsça lügatlerden de faydalanıyor.[4]

2- Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli, İst.1928. Düşünürümüz, gençlik arkadaşlarından birkaç tanesinin, dinî itikatlarda şüpheye düştüklerini anlayınca, bunun nedenini

* Prof. Dr., FelsefeTarihi Anabilim Dalı Başkanı

1 T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, cilt 20, İst. 2001, s.98.

2 Hilmi Ziya ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce* Tarihi, Konya 1966, s.475.

3 T.T.V. İslâm Ansiklopedisi, cilt 20, aynı yer.

4 İsmail Fennî, *Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe*, İst. 1341 (1925), s.5.

onlara sorar, onlarda bu durumun, Alman filozof Ludwig Büchner (1824-1899)'in "Kuvvet ve Madde" isimli eserinden kaynaklandığını söylerler. Bu eserin o kadar da etkili olamayacağını düşünen Fennî şöyle diyor: "Bu eseri birkaç defa okumuş isem de böyle akl-ı selim sahibi bir Müslüman'a itikadını bozacak derecede bir kuvveti haiz bulamadım. Çünkü müellif, (...) tecrübe usulûnün kesin olarak tatbikinin mümkün olmadığı birtakım nazariyeleri, ilmî gerçekler şeklinde göstermekten ve bir akl-ı selimin hiçbir vakitte kabul etmeyeceği birkaç batıl fikirleri, bunların arasında sürmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. (...) Bu konuda bana itminan bahş olan delil ve incelemelerin diğerlerine de[5] faydası olacağı ümidi ile ve ilim ve irfan ehillerini bu yolda daha mükemmel eser meydana getirmeye teşvik maksadıyla bu eseri naçizi (...) telife cüret eyledim."[6] Bu eser "Materyalizmin İflası ve İslâm" ismiyle 1996'da iki cilt halinde yeni harflerle yayınlandı.

3- Kitab-ı İzâle-i Şükûk, İst.1928. Hollandalı Dosy (1820-1883), Flemenk lisanıyla 1879'da "İslâmiyet Tarihi" isimli bir eser yazar. Bu eser, Fransızca çevirisinden, Türkçeye de çevrilir. İsmail Fennî kötü niyetle yanlış olarak yazılmış olan bu eserin, yetenekli gençlere kötü tesir ettiğini anlayınca şöyle diyor: "Dinî itikatları kuvvet kazanmamış olan bazı ihvan-ı dinin zihinlerini karıştırmaktan korumaya elden geldiği kadar çalışmak arzusundan kendimi alamadım. İşte bu suretle meydana gelen şu eser-i naçizi saygı değer okuyuculara takdim ediyorum."[7]

4- Vahdet-i vücud ve Muhyiddin Arabî, İst.1928. İsmail Fennî, bu eseri yazmasının gerekçesini de şöyle ifade ediyor: "Büyük âlimlerimizden bir zümrenin, yazmasının gerekçesini şöyle ifade ediyor: "Büyük âlimlerimizden bir zümrenin, "vahdet-i vücud" a kail olanlara ve bilhassa Muhyiddin Arabî Hazretlerine karşı bir nefret ve husumet hissi ile mütehassis olduklarını gördüm. Bunun sebeplerini anlamak için içlerinden bazıları ile karşılıklı konuşmada bulundum. Bunların Vahdet-i Vücud meselesini layıkı ile tetkik etmediklerine ve bunu panteizmden ibaret bildiklerini kesin olarak anladım. Sadettin Taftazani'ye isnad olunan risale ile İbn Teymiye ve Ali el-Karî gibi bazı meşhur âlimlerin bu konudaki itirazları ve açıklamaları da kemal-i dikkat ve hüsn-i niyetle okudum. Bunları da, kendilerinin ilmî şöhretleriyle uygun olmayan birtakım sathî akıl yürütmeler ve boş istinatlardan ibaret buldum. (...) Ne mutasavvıfînin kabul ettikleri Vahdet-i Vücud'un mahiyetini ne de onlar tarafından vuku bulan açıklamaları[8] ve savunmaları insaflıca ve bitarafça tetkik ve muhakemeye girişmeyip bunların hemen reddine kalkışmışlar. (...) Maksad-ı acizanem bu yöndeki noksanları göstererek mutasavvıfların mezhebinin öyle onların iddia ettikleri gibi bir küfür ve dinsizlik mezhebinden ibaret olmayıp bilakis kalpleri hakikat nurlarının iniş yeri olan birtakım Allah evliyalarının büyük-

[5] İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.3.
[6] A.g.e., s.4.
[7] İsmail Fennî, *Kitab-ı İzâle-i Şükûk*, İst.1928, s.4.
[8] İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin Arabî*, İst.1928, s.3.

lerinin sahih keşiflerine dayalı ve kuvvetli aklî ve naklî delillerle teyid edilmiş yüce bir irfan mezhebi olduğunu ortaya koymaktır."[9]

5- Küçük Kitapta Büyük Mevzular, İst.1934. Bu eser, İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar İsmiyle Kamil Yılmaz tarafından sadeleştirilerek 1976'da yeniden yayınlandı.

6- Hakikat Nurları, İst.1949, 1979. Bu eser müellifin ölümünden sonra Osman Nuri Ergin tarafından sadeleştirilerek basılmıştır.[10]

Yayınlanmamış Eserleri:

1- Hürriyet (Stuart Mill'den Çeviri).
2- Tahsil-i Usul-i Maliye.
3- Çağdaş Materyalizm Mezhebi (Paul Janet'den Çeviri).
4- Türkiye Tarihi (Çeviri).
5- Dürret-ül-Yetime (İbn Mukaffa'dan Çeviri).
6- Montaigne'de Denemelerin Çevirisi.
7- Gülzar-ı Emsal (Çeviri).
8- Büyük Filozoflar.
9- Seçilmiş Farsça Kıtalar.
10- Çeşitli makalelerden on fasıllık notlar. (Bunların bir kısmı hayatından neşredilmiştir)[11]

İsmail Fennî'nin önce felsefe hakkındaki görüşlerini ortaya koyup sonra felsefî görüşlerini belirtmenin daha uygun olacağını düşünüyoruz. Düşünürümüze göre felsefe, Yunancada hikmet sevgisi, ilim sevgisi demektir. Aklî ilim, kelimenin en genel manası itibarıyla da ilim demektir. Akılla ilgili tetkiklerinin toplamına felsefe denildiği gibi, eşyaya yüksek bir noktadan bakmak, "şahsî menfaatin fevkine yükselmek ve bundan dolayı hayatın arızalarına sükûnetle tahammül etmek kabiliyet ve manevî yeteneği de felsefedir."[12] Ayrıca bir devrin veya bir memleketin felsefî sistemlerinin toplamına da felsefe ismi verilir. Eski zamanlarda, akıl vasıtası ile elde edilen ilimlerin tümüne felsefe ismi verilirdi. Zamanla ilim şubelerinin her biri gelişerek müstakil birer ilim şeklini aldı. Bugün felsefe genelde psikoloji, mantık, ahlâk, güzel sanatlar ve metafizik olmak üzere beş kısma ayrılmakta ise de bunlardan ilk dördü müstakil ilim şeklini elde ettikleri için asıl felsefe sadece metafizikten ibaret kalmaktadır.[13] Metafiziğin konusu ise varlık ve Allah'tır.[14]

---

[9] A.g.e., s.4.
[10] A.g.e., s.100.
[11] Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.476.
[12] İsmail Fennî, *Fransızca'dan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe*, İst.1341, s.514.
[13] A.g.e., s.3.
[14] A.g.e., s.516.

Aristoteles (384-322)'in tanımına göre felsefe: "İlkeler veya ilk illetler ilmidir." Her ilim, hakikatlerin özel bir konusunu incelediği halde felsefe ilkelere ve ilk illetlere ulaşmak için bütün varlıkları inceler. Bu yönüyle diğer özel ilimlerden ayrılır. Ancak her ilmin bir felsefesi vardır. Bir ilmin veya fennin felsefesi, o ilmin veya fennin esası olan genel fikir ve ilkelerin toplamıdır. Meselâ, matematiğin felsefesi, aksiyom ve tariflerin meşruluk ve değerlerini ispat eder. Tabii ilimlerin felsefesi, maddenin zat ve hakikatiyle ilgili olan problemleri tartışır. Sarf ve nahvin felsefesi, lisanın genel kaidelerinin sebeplerini açıklar. Tarih felsefesi, hayatı ve kavimlerin olaylarını, bunları meydana getiren sebepleri, bunlarda cereyan eden yasalar ile açıklar. Hukuk felsefesi, yasaların sebeplerini araştırır, bunlar hakkında hükümler verir. Asıl felsefe ise, bu özel felsefelerin terkibinden oluşur.[15]

Kelimenin tam anlamıyla felsefe, metafiziktir. Yukarıda belirtildiği gibi metafiziğin konusu ise varlık ve Allah'tır. Acaba aklın kudreti bu konulardaki problemleri çözebilir mi? İnsanı diğer hayvanlardan ayıran aklın ehemmiyeti İslâm dinince pek büyüktür. Çünkü şeriatın bütün tekliflerinin esası akıldır. İkinci olarak bir nastan mütebadir olan (birden bire ortaya çıkar) mana akla zıt olduğu vakit, o nassın te'viline izin verilmiştir.[16] Buradaki "nas" ifadesi, Kur'an ayetlerini değil felsefî dogmayı dile getiriyor olsa gerektir. Çünkü İsmail Fennî'nin akılla ilgili diğer ifadeleri, yukarıdaki "akılla vahiy bir birine zıt olduğu zaman akıl esas alınır vahiy te'vil edilir" görüşünü çürütmektedir. Düşünürümüze göre akıl sınırlıdır, ve daima sınırlıda kalır. Ona göre "bir kere felsefe tarihine atf-ı nazar buyurulsun. Her biri asrının dahisi olan büyük filozofların bu konuda beyan ettikleri fikirlerde görülen büyük zıtlıklar, aklın bu konudaki aczini ispat için başka delil araştırmasına hacet bırakmaz zannederim. Akla bu hususta verilen iktidar, kudret ve hikmet-i Rabbaniye'nin her yerde zahir olan eserlerini görerek, (...) Allah'ın varlığını eserden müessire istidlâl yoluyla anlamaktan ibarettir. (...) Aklı bu konuda ölçü kabul etmek, sonsuz fezayı arşın veya metre ile ölçmeye kalkışmak kadar abes ve hüsran sebebi bir bönlük (belahet)tür."[17]

İsmail Fennî'ye göre dinî itikatlarımıza zıt bir mahiyetle görünen metafizik fikirlere aldanmamak gerekir.[18] Akıl vasıtası ile her şeyin sebeplerini ve hikmetini anlamaya çalışmak anlamında filozofluk insan için büyük bir şereftir. Fakat ilim ve irfan kazanma konusunda akıldan başka vasıta kabul etmeyip "vahiy ve ilhamı inkâr eylemek küfür ve ilhaddan (dinsizlikten) başka bir şey değildir. Halbuki vahiy ve ilhama müstenid olan ilim ve marifet, ilimler ve maarifin en ziyade itimat ve sağlamlığa şayan olan nevidir."[19]

Düşünürümüze göre metafizik konularda aklın yetki ve gücünün sınırlı olduğu, âlimlerin ve filozofların ihtilaflarıyla sabittir. Ruhi problemleri idrakte ise, aklın aczi

[15] A.g.e., s.515.
[16] A.g.e., s.516.
[17] A.g.e., s.516-517.
[18] A.g.e., s.517.
[19] İsmail Fennî, *Kitab-ı İzâle-i Şükûk*, İst.1928, s.225.

daha da açıktır. "Akıl, Resul-i Ekrem Efendimizin bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürülmesini ilk anda mümkün görmez. Halbuki yukarıda beyan olunduğu veçhile Mescid-i Aksa'yı tavsif etmesi ve yoldaki kervanların bazı hallerini ve bunlardan en önde olan kervanın ne vakit geleceğini haber vermiş olması bunun gerçek hakikat olduğunu ispat etmiştir. (...) Ebu Ali Sina, İbn Rüşd, Fahreddin Râzi gibi, (...)büyük hükema gelmiş ve bunların cümlesi Kur'an tefsirine, tezhib-i ahlâka dair kitaplar yazarak Din-i Mübini (İslâm dinini) kuvvetlendirmeye çalışmışlardır. İşte Müslümanlar toplumunda caiz olan felsefe bundan ibaret olup, bunun haricine çıkanların, İslâmiyet'in kurtarıcı dairesinden de çıkacakları, din kardeşliğini feda etmiş olacakları şüphesizdir."[20]

İsmail Fennî'ye göre önceden beri din âlimlerinin ekserisi felsefeye emniyetsiz nazarla bakmışlar ve hatta filozofları küfür ve dinsizlikle ithama kadar gitmişlerdir. Fakat Gazâlî (1058-1111) ve Fahreddin Râzî (öl.1209) gibi İslâm âlimlerinin bazı büyükleri, filozofların bazı meselelerde hata etmiş olmalarının, doğru olarak söyledikleri sözlerin reddi ve kabul edilmemesi için bir sebep teşkil etmeyeceğini, onların makul ve isabetli sözlerinin kabul edileceğini açıklamışlardır.[21]

Düşünürümüze göre İslâm âlimlerinin felsefe hakkındaki gösterdikleri güvensizlik tamamen boş olmayıp düşünmeye değerdir. Mantık, psikoloji ve bir derece ahlâkla ilgili meselelerde akla itimat edilebiliyorsa da metafiziğe gelince büsbütün değişir. Çünkü bu ilmin konusu olan problemler duyu ve tecrübe sınırlarını aştıkları için aklın onlar hakkında hüküm verme yetkisi tabii olarak pek sınırlı kalır. Aklın bu konudaki aczi, en büyük filozofların bu konulardaki ihtilaflarıdır. Düşünürümüze göre felsefeyle ilgili bir kitabın önsözünde, felsefeye karşı tedbirli olma tavsiyesi belki de biraz garip görünüyor, ama vicdan sahibi bir adamın, ilim ve irfana susamışlara bazı kaynakların yolunu gösterirken, bu kaynakların bazısında zararlı ve öldürücü birtakım mikropların karışmış olduğunu biliyorsa, bunu bildirmemesi kendisi için bilhassa büyük bir vicdan azabı gerektirir. İsmail Fennî Ertuğrul bu manevî mesuliyetten son derece uzak kalmak istiyor.[22]

Düşünürümüze göre insan aklının felsefeye tabiî olarak özel bir meyil ve çekilmesi vardır. Çünkü felsefe, insana kendini bildiren, usule uygun olarak düşünmeyi, hüküm vermeyi, kıyas düzenleyip delil getirmeyi öğreten, ilimlerin küllî ilkelerini tetkik ve izah eyleyen bir ilimdir. Biraz zihnî aktifliği olan hiçbir kimse bunlara karşı kayıtsız kalamaz.[23]

İsmail Fennî felsefeyi öğrenmeye, İbn Bacce (öl.1138)'nin en seçkin öğrencilerinden tahsil almış olan Musevî Ebu İmran bin Me'mun (1135-1204)'un Delâlet'ül-Hairîn*

[20] A.g.e., s.226.
[21] İsmail Fennî, *Fransızca'dan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe*, İst.1341, s.3.
[22] A.g.e., s.4.
[23] A.g.e., s.3.

* Bu eser Arapça yazılmış sonradan İbranice'ye çevrilmiştir. (Abbé E.Barbe, Tarih-i Felsefe, çev. Bohur İsrail, ist.1331, s.283. İbranice harflerle Arapça yayınlanmıştır. Aynı eser; Prof.Dr. Hüseyin Atay, tarafından 1974'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça olarak yayınlandı.

isimli eserini okumakla başlamıştır. İbranî harflerle Arapça basılmış bu eserin Felsefeye ait bölümlerinden, Fransızca çevirisiyle karşılaştırarak faydalanan düşünürümüz daha sonra Aristoteles'in bazı eserlerini okur. İbn Rüşd (1126-1198)'un Aristoteles'ten yaptığı çeviri özetlerini okur. Farâbî (872-950) ile İbn Sina (980-1037)'nın bazı kitaplarını okuyarak felsefî bilgisini geliştirir.[24]

İsmail Fennî "Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlalı" isimli eserinin ilk babını İsbat-ı Vacibe (Allah'ın varlığını ispata) ayırmıştır. Önce kelâm kitaplarında görülen Allah'ın varlığını ispat meselesini ele alıyor. Bu hususta şu deliller üzerinde duruyor: Hudus, imkân, hüküm ve mesalih yahut inayet-i ilâhiye, ihtıra ve ibda' yollarıdır.

Hudus yolu: Bu görünüşler âlemi, varlıklar ile arazdan, diğer bir ifadeyle madde ile suretten mürekkeptir. Bunların ikisi de sonradan olmadır, yok iken var olmuşlardır. Her hadis (sonradan olma) bir mucid ve muhdisin varlığına muhtaçtır. Âlem de bir muhdise muhtaçtır. Bu muhdis de Cenab-ı Allah'tır.[25]

İmkân yolu: Âlem mümkünlerden oluşmuştur. Mümkün şeylerin varlığa gelmesini tercih ederek, onları varlığa getirecek bir tercih eden, icat eden ve tesir eden gerektir. Bu da Vacib Teâlâ Hazretleridir.[26]

Hüküm ve mesalih yahut inayet-i ilahiye yolu: Bu âlemde düşünenleri hayrette bırakan sayısız hikmetler, birtakım maksatlara tamamen uydurulmuş vasıtalar görülüyor. Bunların bir tesadüf eseri olduğunu hiçbir akl-ı selim kabul etmez. Dolayısı ile bunlar bir hâkim yaratıcının kudretinin eseridir. Bu hâkim yaratıcı ise Allah'tır.

İhtıra ve İbda' yolu (Yoktan yaratma): Cansız cisimlerin oluşumu, birtakım atomlardan meydana gelmiştir. Birtakım cansız unsurlar çeşitli özellikleri ihtiva eden cisimler teşkil eyleyemedikleri gibi sonsuz suret ve güzel şekillere de giremezler. Bunları yapmak için bir tahsis eden gerekir. Bu tahsis eden de Cenab-ı Allah'tır.[27]

İkinci olarak, Fransızca felsefe kitaplarındaki Allah'ın varlığının ispatı delillerini inceliyor. Bunlar **TABİÎ DELİLLER, METAFİZİK DELİLLER** ve **MANEVÎ DELİLLER**dir.

TABİÎ DELİLLER: Dış âlemin gözlenmesiyle insan fikrine doğan delillerdir. Bunların ilki, Kant (1724-1804)'ın ifadesiyle **kozmolojik (kevnî) delil**dir. İsmail Fennî'nin ifadesiyle Leibniz (1646-1716) bu delili şöyle açıklamaktadır: "Cenab-ı Allah eşyanın ilk illetidir. Zira bizim gördüğümüz ve tecrübe ettiğimiz bütün eşya gibi şeyler mümkündür. Kendi başlarına varlıklarını zorunlu kılacak bir şeye sahip değildirler. Bu nedenle mümkün eşya toplamından ibaret olan âlemin varoluş sebebini aramak gerekir. Onun, varlığının sebebi kendisi olan, dolayısıyla zorunlu, ezelî ve ebedî olan cevherde aramak icap eder."[28]

---

[24] A.g.e., s. 5.
[25] İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s. 4.
[26] A.g.e., s. 5.
[27] A.g.e., s.7.
[28] A.g.e., s.8-9.

Düşünürümüzün ifadesiyle Descartes (1596-1650) bu delili şöyle açıklamıştır. "Ben varım, fakat ben kendimden var olmadığımı bilirim, ben varlığımın illeti de değilim. Eğer kendimi ben yapmış olsaydım, bende bulunmadığını hissetmekte olduğum kemalâtın cümlesini kendime verirdim. Bu ise kendime varlığı vermekten daha güç olmayacaktı. (...) Bundan başka benim hissettiğim şey, benim şimdiki tabiatımdır. Ben kendimin, bir kuvvet tarafından halk olunduğumu değilse bile muhafaza ve idame edildiğimi hissetmekteyim. Bu kuvvetin teyidi olmasa, ben bir mevcut olmayan olacaktım. Yaratma daimidir."[29]

Tabiî delillerin ikincisi **ilk hareket ettirici (muharrik-i evvel) delili**dir. Bu delil Ravaisson (1813-1900) tarafından Aristoteles'in metafiziği üzerine yazılan eserde şu veçhile beyan olunmuştur.

"Harekette olan her şey diğer bir şey tarafından harekete getirilir. Tahrik eden şey hareketi ya kendi yahut kendisinin gayrı bir şey vasıtasıyla verir. Evvela bu iki halin birincisini yani bir hareket eden, bir hareket ettiren bir de vasıta farz edelim. Vasıta bir hareket ettirendir. Zira hareket edeni harekete getiriyor. Lakin aynı zamanda bir hareket edendir. Çünkü ancak hareket ettiren tarafından verilen hareketi naklediyor. Bundan dolayı son hareket edenle ilk hareket ettiren arasında vasıta olan bir hattır. Bu vasıta olanların silsilesi sonsuz olamaz. Bundan dolayı diğer hiçbir hareket ettiren tarafından tahrik edilmeyen yani hareketsiz (gayr-i müteharrik) birinci bir hadde (Cenab-ı Allah'a) vasıl olmak lazım gelir.[30]

Tabiî delillerin üçüncüsü **teleolojik (ilel-i gaiye) delil**dir. Kant buna ilm-i kelâmın tabiî delili ismini verir. İsmail Fennî'nin nakline göre teleolojik delili Fénelon (1651-1715) şu şekilde özetlemiştir:

"Biz, tabiatın eserleri olarak isimlendirilen şeylerin cümlesinde uluhiyetin eserlerini ve daha iyi bir tabirle bizzat Cenabı hakkın damgasını gördük. Pek ince araştırmak istenilmediği halde ilk bakışta âlemin bütün kısımlarının ilk nedeni olan bir kudret eli görülür. Semalar, arz, yıldızlar, gezegenler, hayvanlar, cisimlerimiz, akıllarımız bunların cümlesi bir intizam, bir tam uygunluk, bir sanat, bir hikmet, bütün âlemin ruhu gibi latif ve hissedilmeyen lakin gayet kudretli bir kuvvet ile bütün eşyayı gayelerine götüren ve bize üstün olan bir akla (hikmete) delâlet eder. Biz âlemin mimarını (saniini) ve bütün aksamının tam uygunluğunu gördük. Her yerde, güneşten ziyade bir karıncada sanatının mahsulü olan şeylerin en hakirlerini bile imal ederek tezahür etmekten hoşlanan bir hikmet ve kudreti bulmak için bize sadece bir bakış yetti."

Düşünürümüz teleolojik delil hakkında J.J.Rousseau (1712-1778)'dan şu görüşleri naklediyor: "Bana göre hareket eden madde bir iradeye delâlet ettiği halde bazı kanunlara göre hareket eden madde bir akla delâlet eder. Fiil yapmak, mukayese ve seçim yapmak, faal, mütefekkir, mütedebbir bir varlığın işleridir. Bundan dolayı varlık vardır. Bana, onu nerede var olarak görüyorsunuz diyeceksiniz? Devreden semada, bizi aydın-

[29] A.g.e., s. 9-10.
[30] A.g.e., s.10-11.

latan yıldızlarda, yalnız kendimde değil, otlayan koyunlarda, uçan kuşlarda, düşen taşta, rüzgârın alıp götürdüğü yaprakta görüyorum. Ben her ne kadar âlemin intizamının gayesini bilmiyorsam da, bu intizam hakkında hüküm veririm."[31]

Bir gün kendisinden, Allah'ın varlığı hakkında delil istenilen Newton (1642-1727) gökyüzünü göstererek işte görünüz demekle yetinmiştir.[32]

Tabiî delillerin dördüncüsü **insan aklı delili**dir. Malülde bulunan kemalın, illette daha fazla bulunması, hiç olmazsa dengi kadar bulunması zorunludur. İnsanda sınırlı bir akıl vardır. Bu akıl cansız ve akıldan yoksun maddeden meydana gelmez. Bundan dolayı bu aklın kaynağı olmak üzere bir sonsuz aklın, yani Cenab-ı Hakim-i Mutlak'ın varlığı zorunludur.[33]

Tabiî delillerin beşincisi **yeter sebep delili**dir. İsmail Fennî'nin nakline göre Leibniz (1646-1716) bu delili şöyle açıklamıştır: "Cenab-ı Allah âlemin yeter sebebidir. Çünkü bir sebep tam olmadıkça bir olay diğer bir şekilde gerçekleşmeyip de falan şekilde gerçekleşmez, bundan dolayı asıllarında birleşik, yeknesak ve her şeye karşı lakayt olan; zaman, mekan, madde büsbütün başka hareketler ve şekiller alabilirdi. Bunların cümlesini nazar-ı itibare alıp da kemalı intizam ve muhkem şekilde varlığın düzenini tercih ve tayin için bir yeter sebebin varlığı ve bu sebebin akıl olması lazımdır. Bu da Cenab-ı Allah'tır."[34]

METAFİZİK DELİLLER: Metafizik deliller zihinde var olan tümel tasavvurlara dayanmış olan delillerdir. Bunların birincisi **sonsuz tasavvurundan çıkartılan delil**lerdir. Düşünürümüz, Descartes'in bu hususta görüşünü şöyle ifade ediyor: "Ben kendimde son derece kâmil ve sonsuz bir varlık tasavvurunu buluyorum. Bu tasavvur bana nereden geliyor? Ben sonlu bir varlık olduğumdan kendimden gelemez. İllette (nedende), hiç olmazsa medlulde bulunan şey kadar bir şey bulunmak gerekir. Bundan dolayı sonsuz tasavvurunun nedeni sonsuz bir varlık olmak icap eder. Bu sonsuz da Cenab-ı Allah'tır."[35]

Metafizik delillerin ikincisi **kâmil varlık delili**dir. Buna varlık (ontolojik) delili, yahut kalp, yani sırf düşünme delili adları da verilir. Kâmil varlık kavramının kendisinden, mahiyetinden varlığı çıkarmak demek olan bu delil, Platon (428-348) ve Augustinus (354-430)'un eserlerinde varsa da muntazam bir şekilde Anselmus (1033-1109) tarafından açıklanmış, sonra Descartes tarafından yenilenmiş ve daha sonra da Leibniz tarafından ıslah edilerek kıyas şekline konulmuştur.

Anselmus'un deyişiyle "kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlık yalnız zihinde var olamaz; zira yalnız zihinde var olsa ondan daha büyüğü, yani hakika-

[31] A.g.e., s.11.
[32] A.g.e., s.12.
[33] A.g.e., s.12-13.
[34] A.g.e., s.13.
[35] A.g.e., s.14.

tin (zihnin dışında bilfiil) var olanı tasavvur edilecek idi. Bundan dolayı hem zihinde hem de hakikatte var olan bir kâmil varlık vardır. Öyleki Allah'ın varlığı tefekkür edilmeksizin Allah tefekkür olunamaz."[36]

Descartes'in deyişiyle, "Eğer kâmil varlık mümkünse O vardır. Kendisine varlık atfedilmeksizin bir kâmil varlık farz etmek tenakuz olacaktı. Bir üçgenin özelliği mahiyetinin neticesi olduğu gibi bu varoluş da O'nun mahiyetinin neticesidir. Eğer kâmil varlık olmasaydı kemallerin (olgunlukların) birincisi olan varoluş O'nda bulunmayacaktı."[37]

Leibniz'in kıyası ise şöyledir: "Eğer kendiliğinden varlık mümkün değilse, başkasıyla var olan varlıklar da mümkün değildir. Zira onlar ancak kendiliğinden var olanın vasıtasıyla vardır. O olmasa hiçbir şey var olmayacaktı. Bundan dolayı zorunlu varlık hiçbir vakit var değilse mümkün varlık da asla yoktur. Ancak kendi zatına yahut varoluşunun imkânına muhtaç olmak, mutlak ve müstakil varlığın imtiyazıdır."[38]

Metafizik delillerin üçüncüsü **akıl ve daimî hakikatlerden çıkartılan delil**dir. Bu delil Platon'un idelerinden (müsül) alınmıştır, aslı şöyledir: Matematik yasaları gibi bazı hakikatler, insan yok iken ezelden var idi. İnsan yok olsa bunlar yine ilelebet var olacaktır. Bundan dolayı bu hakikatlerin ezelî ve ebedî bir konusu ve tanzim edeni olmak icap eder. Bu mevzu da her hakikatin kaynağı olan Cenab-ı Allah'tır.[39]

Metafizik delillerin dördüncüsü St. Thomas'ın âlemden **çıkardığı delil**dir: "Âlemde iyilik, güzellik ve hakikatin dereceleri vardır. Bunlar hakkında az veya çok tabirlerini kullanmaktayız. Bir şeyin az veya çok olması olgunluk derecesine oranladır. Demek oluyor ki bunların bir olgunluk (kemal) mertebesi vardır. İste bunları mutlak surette toplayan, olgunlukların toplayıcısı Cenab-ı Allah'tır."[40]

Metafizik delillerin beşincisi İsmail Fennî'nin nakledişiyle Kant'ın **imkân kavramından çıkardığı** şu delildir: "Eğer Cenab-ı Allah yok farz edilse O'nunla beraber eşyanın yalnız varoluşu değil imkân-ı zâtisi de mahvolacaktır. Zira her ne şekilde olursa olsun düşünülebilen bir şey varsa bu ancak o şeyin mefhumunda, hakiki olan şeylerin cümlesi, her hakikatin kaynağı olan bir varlıkta var olmak şartıyladır." İsmail Fennî bu delile yalnızca Paule Janet'nin Felsefe kitabında rastladığını söylüyor."[41]

MANEVÎ DELİLLER: Düşünürümüze göre manevî ve güzellik delilleri, insanın ahlâk, manevî haller ve kalbî duygularına dayanmış bulunan delillerdir. Bunlar tarihin şahadetine ve beşer itikatlarına müstenittirler.

Manevî delillerin birincisi, **umumun kabul delili**dir. Bütün kavimler, bütün zamanlarda Cenab-ı Allah'ın varlığına iman ettiler. İnsanların nefsî maksatlarına muhalif olan bir hususta bu derece birleşmeleri özel ve değişen nedenlerle izah edilemez. Bundan

[36] A.g.e., aynı yer.
[37] A.g.e., s.14-15.
[38] A.g.e., s.15.
[39] A.g.e., s.15.
[40] A.g.e., s.16.
[41] Aynı yer.

dolayı Cenab-ı Allah vardır. Latin hatip meşhur Çiçeron (106-43) "ne kadar vahşi, ne kadar yırtıcı olursa olsun bir millet yoktur ki hakikat ve mahiyetini bilmese bile bir Allah tanımasın." Yunan ahlâk âlimlerinden tarihci meşhur Pluterkhos (46/49-125), İsmail Fennî'nin nakline göre şöyle diyor: "Dünyayı dolaşınız duvarsız, edebiyatsız, kanunsuz, servetsiz şehirler bulacaksınız lakin ibadethanesiz, mabudsuz, duasız, kurbansız bir şehir hiçbir vakitte görülmemiştir."

Rivayete göre Fransız hakimlerinden meşhur Jules Simon (1814-1896) da şunları söylüyor: "İnsanın, musibet zamanında mukadderatımızın hakimi olan mutlak olarak kadir bir varlıktan yardım istemek ihtiyacını hisseylemekte bulunması da dindarca duygulanmanın umumî olduğunu ispat eder." (...)

Lucres "Mabudları vücuda getiren şey korkudur" demiş, lakin olgun bir kuvveti haiz olan bir korkuyu acaba kim vücuda getirdi? Bütün felsefe Allah ile bütün ilimler felsefe ile doludur. Cenab-ı Allah her şeyin başlangıcında illet (neden) ve her şeyin nihayetinde genel ahengin esasıdır. Hayatın kendi bile sevinç ve kaderleriyle beraber onun varlığının uzun bir ispatıdır. Biz onu her an fikirlerimizde, kalbî duygularımızda bulmaktayız. Bizim kendi hakkımızda ve âlem hakkında anladığımız şeyler bize Allah'ı öğretir."[42]

Manevî delillerin ikincisi **ahlâk kanunu delili**dir. Bu delil şöyle ifade edilmiştir: Ahlâk kanunu yahut vazife ilkesi vardır. İnsan hayır işleme ve şerden kaçınmaya kendini mecbur hisseder.

Bu kanun, kendi sıfatları gibi küllî (tümel), değişmez, mutlak, ezelî ve ebedî bir sebebin varlığını içine alır. (Bu kanun kör cismanî âlemden gelemez. Ayrıca bizim yaptığımız eser de değildir. Biz onu yaratılışımızın esas unsurlarından biri olan vicdanımızda hazır ve yapılmış olarak buluruz. Bu kanun kendisini, aklımıza bir aydınlık ve irademize bir kaide halinde zorunlu olarak kabul ettirir.)[43]

Bundan dolayı bu vazife kavramının mutlak nedeni ve vazife mebdeine (esasına) kesin emirlik sıfatını veren âmir ve hâkim olarak Allah vardır. Çünkü koruyucusuz kanun, emirsiz mecburiyet ve âmirliği icra eden bir hakiki varlık olmayınca âmirlik ve hâkimiyet olmaz.[44]

Kant'ın, Allah'ın Varlığıyla İlgili İspat Delilleri Hakkında Eleştirileri

Kant Allah'ın varlığıyla ilgili delilleri üçe indirger. Ona göre ya tecrübe ile ya da zat-ı ilâhî tasavvuru ilke kabul edilerek Cenab-ı Allah'a ulaşılır. Eğer yalnızca zihinde şekillendirilerek düşüncenin konusunun varlığı sonuç olarak çıkarılmak istenilirse, bu delile **ontolojik (varlık) delili** ismi verilir. Eğer eşyanın varlığı ilke kabul edilerek, bir illet (neden) olanın hakikati sonuç olarak çıkarılırsa bu delile **kozmolojik (kiyanî) delil** ismi verilir. Eğer âlemin ahenk ve intizamından başlanılarak, bu ahenk ve intizamı

[42] A.g.e., s.17.
[43] A.g.e., aynı yer.
[44] A.g.e., s.18.

meydana getiren (aklın varlığı), Yüce ve Hakim olan Allah'ın varlığı sonuç olarak çıkarılırsa, bu delile **kelamın tabiî delili** veyahut **gaye nedenler delili (ile-i gaiye delili = gaye ve nizam delili)** ismi verilir.

Kant bu delillerin üçünü de yetersiz bulur. Çünkü akıl bunları kullandığı vakit, mümkün tecrübe alanının dışına çıkar. Oysaki eleştiri felsefesinde, zihinde şekillendirilmelerin (tasavvuratın) tecrübe dışında bir kıymeti yoktur.[45] Kant eleştirilerine ontolojik delilden (varlık delilinden) başlar. Anselmus ve Descartes'e atfedilen bu delilin basit şekli şöyledir:

VARLIK (ONTOLOJİK) DELİLİ

En mükemmel varlık (Cenab-ı Allah) bütün mükemmelliklere sahip olan varlıktır.

Varlık bir mükemmelliktir.

O halde en mükemmel Varlık vardır.

"Saint Anselmus, kendisinde varlık yok olan bir şeyde, bazı yok olacak, bundan dolayı o şey en mükemmel olmayacaktı, hâlbuki en mükemmel yoktur demek, bir üçgenin açıları toplamının iki dik açıya eşit olmadığını söylemek gibi bir çelişkidir" demiştir.[46]

İsmail Fennî, Kant'ın Varlık (ontolojik) deliline yaptığı eleştirisini şöyle ortaya koyuyor. Tahlil edilen bir tasdikte, konu yerinde bırakılır, yüklem yok edilirse veyahut yüklem yerinde bırakılıp konu yok edilirse bunun bir çelişkiyi gerektireceğinden hiç şüphe yoktur. Bir üçgeni ortaya koyduktan, yani var kabul ettikten sonra, ondan üç açıyı kaldırmak bir çelişkidir. Fakat konu ile yüklemin ikisini birden kaldırmak çelişkiyi gerektirmez.

"En mükemmel varlık vardır" hükmü Kant'a göre analitik değil, sentetiktir. Çünkü bu önermede yüklem konunun içinde değildir. Oysa "cisim yer kaplar" hükmünde, yüklem konunun içindedir. Dolayısıyla bu önerme analitiktir. Olumsuz bir hüküm ancak analitik önermelerde çelişik olabilir. "En mükemmel varlık vardır" önermesi analitik olmadığı için, bunun olumsuzu olan "en mükemmel varlık yoktur" önermesi çelişik olmaz. Çünkü var oluş kemalata dahil değildir. Bu önerme analitik bir hükme irca edilse bile bununla yine Allah'ın varlığı ispat edilmez. Mesela, "bir üçgenin üç açısı vardır" öncülü analitiktir. Ancak bu önermeden, bir üçgenin varlığı değil, yalnız bir üçgen var olduğu zaman onun üç açısının var olacağı sonucu çıkartılabilir. Buda şartlı bir tasdik olur. Konu olan "üçgen"i kaldırdığımız gibi yüklem olan "üç açı" da kalkar. Bunun gibi "en mükemmel varlık varsa o vardır" önermesinde, konu olan "en mükemmel varlık" kaldırılınca yüklemin varlığı da onunla beraber kalkar. Oysaki "bazı kesin olarak **zorunlu** konular vardır ki bunlar farazi olarak bile kaldırılamaz. "Allah"'da bu konulardan birisi midir, denilecek? Fakat bu, ispatı istenilen şeyi, yani Allah'ın varlığının zorunluluğunu, ispat olunmuş hükmünde tutmaktır. Biz Allah'ın var olduğunu ancak mantıken biliriz. Çünkü Allah tasavvurunda çelişki yoktur, lakin mantıki imkân yani fikrin imkânı

[45] A.g.e., aynı yer.

[46] A.g.e., s.19.

varlığının imkânını içermez. O halde Allah'ın varlığı sırf teori olarak ispat edilemez. Çünkü bir şeyin tasavvuruna, yükleminin varlığının, terkibî bir hüküm vasıtasıyla ilavesine ancak tecrübe yetkisi verebilir."[47]

KEVNÎ (KOZMOLOJİK) DELİL

Kevnî (kozmolojik) delili İsmail Fennî şöyle ifade ediyor:

Eğer bazı şey var ise, zorunlu olan bir varlığın mutlaka var olması gerekir.

İmdi bazı şey (âlem) vardır (Yahut hiç değilse ben varım).

Şu halde zorunlu varlık vardır, ve bu zorunlu varlık en mükemmelidir (kemalliklerin cümlesini toplar).

Kant'a göre bu delil, tecrübeye dayanacak ve en mükemmellikten varlığı sonuç olarak çıkaracak yerde aksine, varoluştan en mükemmelliği sonuç olarak çıkarması yönüyle varlık delilinden farklı gibi görünüyorsa da, hakikatte kendisini ikinci bir delil kabul ettirmek için, keyfiyetini ve sesini değiştirmiş olan varlık (ontolojik) delilinden başka bir şey değildir. Gerçekten yaşanılan tecrübe bizim, mümkün hakikatlerin şartı olan bir zorunlu varlığa yükselmemize hizmet eder. Fakat bu delilde, yalnız **zorunlu varlığın** sonuç olarak çıkarılmasıyla yetinilmeyerek daha ileriye gidilip, zorunlu varlıktan da **en mükemmel varlık** sonuç olarak çıkartılıyor.

"Asıl Allah'ın varlığı delilini oluşturan şey, delilin bu ikinci kısmıdır: Çünkü en mükemmel olmaksızın ancak zorunlu olan bir Allah'ın varlığı olabileceği gibi, madde yahut âlem de olabilir. Bundan dolayı zorunlu varlık tasavvuruna ancak en mükemmel varlık tasavvurunun muadil ve mukabil olacağı ve bu tasavvurun, zorunlu varlık tasavvurunu ihtiva edeceği farz olunur. Bu ise tamamıyla ontolojik delilde tasdik olunan şeydir."[48]

Kozmolojik delilde görülen diğer noksanlıklar da şöyle dile getiriliyor: İlkin Mümkün hakikatlerden bir varlık, olması zorunlu olanın hakikatine yükselmek için illiyet (nedensellik) ilkesine müracaat etmek lazım gelir. "Halbuki bu ilkenin ancak algılanır âlemde bir manası vardır. Bir mümkün tecrübenin konusu olmayan Allah'a tatbik edilince onun gerçek değeri yoktur. İkinci olarak bir zincirlemenin sonsuza kadar devam etmesinin imkânsız olduğu da ispat edilmemiştir. Üçüncü olarak, zorunluluk fikri ve tasavvuru ile her türlü şarta ait olan unsur ve aslın bir taraf edildiği zannediliyor. Bilakis her zorunluluk bir şart gerektirir. Dördüncü olarak mantıkî imkân (en mükemmel varlık tasavvurunda imkânsız bir şey olmaması) hakiki imkânla karıştırılıyor. Halbuki mantıkî imkanın ancak his ve tecrübe âleminde bir manası vardır."[49]

Gaye nedenler deliline gelince Kant'a göre bu delil tabiatın ürünlerinin, insan sanatının ürünlerine olan benzerliklerine göre bir delil getirmedir. Bu vechile ben saatten saatçiyi sonuç olarak çıkarabilirim. Çünkü bunlar duyular âlemine mensuptur. Fakat

[47] A.g.e., s. 20.
[48] A.g.e., s.21.
[49] A.g.e., s. 22.

tabiattan, bir tecrübe konusu olmayan Allah'ı sonuç olarak çıkarırsam tecrübenin fevkinde, dolayısıyla da kıymetsiz bir delil getirmiş olurum. Bundan fazla olarak âlemin intizamı olsa olsa pek kudretli bir mimarı (sanii') ispat edebilir. Onun, kudret ve nedeninden daha mükemmel olduğunu sonuç olarak çıkarma yine varlık deliline dönmektir.

İsmail Fennî'nin ifadesiyle "Kant'a göre aklın, ilâhiyatla ilgili teorik araştırmaları Cenab-ı Allah'ın varlığını ispat etmeyip ancak var olduğu halde ne gibi sıfatları haiz olması lazım geleceğini bize bildirir. Bu konuda yegane kanaat hasıl eden delil, (...) amelî aklın verdiği delil yani insanın kalbinde ahlâk yasasının varlığıdır."[50]

Kant'a göre aklın kendi tabiatı gereği bir takım teorik terkipler yaparak bazı bilgi ve vahdetin en yüksek derecesine çıkma eğilimi vardır. Ruh, âlem ve Allah kavramları bu türdendir. Ruh kavramı, düşünen nefsin; âlem kavramı, olayların şartları silsilelerinin ve Allah kavramı da genel olarak düşüncenin bütün konularına ait şartların kesin vahdetidir. Bu kavramlar hakkında saf ve spekülatif akıl vasıtasıyla bir şey bilemeyiz. Bunlar hakkında bize ancak pratik akıl bazı bilgi verebilir. Fakat bu bilgi her nekadar ilmî olmasa da itikadımıza kuvvetli bir esas hazırlar.[51]

İsmail Fennî Kant'ı eleştirmeye ontolojik (varlık) delil ile başlamıyor. Ona göre "hasmın tasdik ve teslim etmediği bir tarif veya öncülden netice çıkarmaya çalışmak abesle iştigalden başka bir şey değildir."[52] Bu nedenle düşünürümüz kozmolojik delili ele alarak eleştirilerini başlatıyor. Düşünürümüze göre muhdes (sonradan yaratılan) veya mümkün şeylerin varlığından kadîm ve zorunlu olan bir varlığın sonuç olarak çıkartılması pek doğrudur. Çünkü bu sonuç çıkarma tecrübeye dayanır. Biz bu âlemde birçok şeylerin hiç yok iken sonradan var olduğunu ve devamlı olarak değişip başkalaşarak son bulduklarını görmekteyiz. Kendimiz de dahil bu eşyanın sonradan var olduğundan ve fani olduğundan şüphe mümkün değildir. Ezelî bir varlık olmasaydı bunların hiçbiri meydana gelmeyecekti. Çünkü hiçten hiçbir şey meydana gelmez.

Aristoteles, değişen her şeyin bazı şeyler tarafından değiştirildiğini; Hamilton (1788-1856) hiçten hiçbir şeyin meydana gelmediğini; Hume (1711-1776) her başlayan şeyin sonradan meydana geldiğini söylemişlerdir. İfade edildiği gibi sonradan var olmuş ve mümkün eşyayı varlığa getiren ve zorunlu olan bir Zat vardır.

Düşünürümüze göre, Kant, mümkün hakikatlerden bir zorunlunun hakikatine yükselmek için bir nedensellik ilkesine başvurmanın gerekmediğini ve "bu ilkenin algılanır dünya dışında hiçbir kıymeti olmadığını iddia ediyor. Fakat niçin? Çünkü Kant böyle diyor da onun için. İyi ama en büyük filozoflar ve âlimler nedensellik (illiyet) ilkesinin küllî olduğunda birleşmiş bulunuyor. (...) Bu ilke, niçin algılanır âleme özgü olsun da bir mümkün tecrübenin konusu olmayan Cenab-ı Hakka tatbik edilince bir kıymeti haiz

[50] Aynı yer.
[51] A.g.e. s. 23.
[52] A.g.e., s. 24.

olmasın? (...) Aklın zorunlu ilkeleri mutlaktır. Bu zorunluluğu tecrübe olunmuş şeylere ve mahsusata hasretmeye hiçbir kimsenin yetkisi yoktur."[53]

İsmail Fennî'ye göre Kant'ın kozmolojik delile ikinci itirazı, illetler silsilesinin sonsuza kadar devamının imkânsız olduğunun ispat edilememiş olmasıdır. Bu şekilde bir zincirlemenin sonsuza kadar devam etmeyip bir ilk nedende sona erdiğini Aristoteles, Descartes ve Leibniz gibi birçok büyük filozof şüphe etmeden ortaya koymuşlardır.

Kant Felsefesini eleştiren Renouvier(1855-1903), "diğer yerlerdeki açıklamaları gereğince bizzat Kant ile deriz ki nedenden nedene geriye doğru dönerken bir yerde, zihnin fikir durdurma ihtiyacı aklın bir yasasıdır" diyor ve Kant'ın bu konudaki iddiasını safsata sayıyor.[54]

Kant, üçüncü itiraz olarak zorunluluk tasavvuru ile her türlü şarta ait unsurun bertaraf edilemeyeceğini açıklıyor. Fakat nedenlerin zincirlemesi gibi şartların da Cenab-ı Allah'a ulaşarak orada durması zarurîdir. Cenab-ı Allah her şeyin tercih edeni ve her şeyin kendinde son bulanıdır.

Kant dördüncü bir itiraz olarak, mantıkî imkânla gerçek imkânın karıştırıldığını, halbuki gerçek imkanın sadece duygu ve tecrübe âleminde bir anlam taşıdığını ileri sürüyor. Geometri ilminin esası, "çelişik olmayan her şey mümkündür" ilkesidir. Bütün sonradan var olanları yaratan Allah Teâlâ'nın "elbette soyut bir mana veya tasavvurdan ibaret olmaması zorunludur. Çünkü hakiki varlığa sahip olmayan bir Zorunlu Varlık bu muhdesatı ve mükevvenatı varlığa getirmeye kadir değildir."[55]

Gaye-neden (teleolojik) deliline karşı Kant üç itiraz ortaya koyuyor. Bunların birincisi, beşer sanatının ürünlerini, tabiatın ürününe benzer kabul etmenin doğru olmadığıdır. Bu iki çeşit yapımın birbirine benzer olmadığından şüphe yoktur. Ancak bu benzer olmayış Kant'ın itirazlarını kuvvetlendirmekten ziyade zayıflatıyor. Bu durumu İsmail Fennî şöyle dile getiriyor: "Biz deriz ki elbette beşerî sanat ürünleri ilâhî sanat ürünlerine benzer değildir, nasıl benzer olabilir ki insan sanatı, ilâhî sanat ürünlerinin en küçüğünü aynıyla yapmaktan değil, hakkıyla taklit etmekten bile acizdir. Ve bu acz, en büyük sanat erbabı nezdinde bile itiraf edilmiştir. (...) Burada aranılan şey, bir sanat imalindeki olgunluk değil, bunların behemahal bir yapanın varlığına bağlanmasıdır. Bundan dolayı aklın eserden müessire delil getirme hususundaki hak ve yetkisini inkârın, bizzat aklı inkâr demek olacağı şüphesizdir."[56]

Kant ikinci itiraz olarak, "bu delil âlemin bir mimarı, yapanı olduğunu ispat ederse de bir yaratıcısı olduğunu ispat etmez" diyor. Bu mimarın kudretinden dolayı en mükemmel olduğunu sonuç olarak çıkarmak, yeniden ontolojik delile dönmektir deniliyor.

İsmail Fennî'ye göre, çeşit çeşit hayret verici ürünlerine kemal-i hayretle mükemmel demekten kendimizi alamadığımız bir her şeye güç yetiren sanatkâr ve hakîmin

---

[53] A.g.e., s. 25.
[54] A.g.e., s.26.
[55] A.g.e., s.26-27.
[56] A.g.e., s.27.

kendisine en mükemmel demekte bir salim akıl hiçbir zâman tereddüt edemez. "Bunda olsa olsa, aşırı şek ve şüphe marazıyla musibete uğramış olan felsefenin ince ve muğlak safsataları içinde şaşırıp hayrette kalan noksan akıl ashabı tereddüt edebilir.

Sanatkârın yaratıcı olması lazım gelmeyeceği iddiasına gelince bir sanatkârın kendi yaratmadığı madde, onu türlü türlü güzel ve hayrete düşürecek şekillere koyacak ve hatta ona can verecek derecede tasarruf yapabilmeye kadir olabileceğini ve bu maddenin ona kesin bir şekilde itaat edeceğini akl-ı selîan hiçbir vakitte caiz görmez. Zorunluluk, mümkün ve etkilenen bir cevherin sıfatı değil, fail ve hakîm olan sanatkârın sıfatı olmak icap eder."[57]

Kozmolojik delille Allah'ın varlığı ispat edildikten sonra, maddenin sonradan var olması ve onun Allah'tan başka yaratıcısının olmamasının zorunlu olduğunu söyleyen İsmail Fennî, şöyle diyor: "Bizim yaratmaktan maksadımız bir şeyi yok iken onu varlığa getirmektir. Meselâ biz yok idik varlığa geldik. Gözlediğimiz bütün mükevvenat da böyledir. Biz bunlara mahluk ve onları vücuda getiren zat-ı ecel ve âlâya da Ha'lık (yaratan) deriz. Ama eskiden bir cevher yani hakikat varmış ve eşyanın şekillerinde görünen o imiş, diğer bir tabirle mükevvenat (yaratıklar) arazlar kabilinden olup onların düzenleyenleri Cenabı hakkın vücudu imiş, bu başka bir meseledir. Panteizm (vücudiye) denilen bu mezhebi (sistemi) filozoflar ve âlimlerden pek çok kimseler kabul etmişlerdir."[58]

Kant'ı eleştirmekten kaçınmayan İsmail Fennî, Kant'ın haklı yönlerini belirtmekten de kaçınmıyor. Düşünürümüz, Kant'ın gaye-neden (teleolojik) delili için söylediği sözleri şöyle aktarıyor: "Bu delil daima hürmetle anılmaya şayandır. En eski, en açık ve akla en uygun delildir. O, varlığını tabiattan çıkarma ve ondan yeni kuvvetler elde etmekle tabiatın tetkik ve araştırmasını canlandırır. Bizi, bizim tefekkür ve teemmülümüzün kendiliğinden keşfedemeyeceği gaye ve maksatlara sevk eder. (...) Bundan dolayı bu delilin hüküm ve kuvvetlerinden bir şey azaltma iddiasında bulunmak, yalnız bizi bir teselliden mahrum etmek değil, imkânsız bir şeye girişmek olur."[59]

İsmail Fennî'ye göre ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilleri şiddetle eleştiren Kant, "Allah'ı inkâr etmeyip, bilakis vahdaniyet-i ilâhiye'ye razı ve inanandır. Ahlâk âlimlerinin büyüklerindendir."[60]

Kant'a göre Allah'ın varlığı teorik akılla ispat edilemez. Ancak itikadımıza sağlam bir esas hazırlayan pratik akıl, yani vicdandır. İnsana vazifesini yapmasını kayıtsız şartsız emreden vicdandır. Bir kimseye, hem cinsinden birini mutlak bir tehlikeden kurtarmak üzere kendi hayatını tehlikeye koyması için emir veriyor. Bu emir bir, mükafat veya bir ceza tehdidi ile şartlandırılmış veya kayıtlı değildir. Yalnız benim iradem bunu

[57] A.g.e., s. 28.

[58] A.g.e., aynı yer.

[59] A.g.e., s. 29.

[60] A.g.e., s. 30.

yapmalısın diyor. İnsan da yapıyor. Vicdan emrettiği fiilin sonucunu asla düşünmez. Mesela bir çocuğu kurtarmak için inerken düşüp başını yaracak olsan bile, koşarak in diye bir emir veriyor. İşte bu emri veren, yani bu şekilde bir ahlâk yasası koyan Cenab-ı Allah'tır.

Kant böylece Allah'ın varlığını pratik akıl veya vicdan yoluyla ispat ettikten sonra **hürriyet, ruhun ölümsüzlüğü** ve **ahret âlemini** de bu vasıta ile ispat ediyor. Filozofa göre vicdanın kesin emriyle vazife yani ahlâkın yasası konuluyor. İnsanın bu yasaya itaat edebilmesi için **hür** olması gerekir. Hür olarak bu yasaya uymak ahlâk güzelliğidir. Ahlâk güzelliği de saadete layıktır; tabiat ise buna lakayttır. Güzel ahlâk sahipleri layık oldukları saadete bu dünyada ulaşamayabiliyorlar, bazen de çeşitli zulüm ve işkencelere uğrayabiliyorlar. "Bundan dolayı varlığı sabit olan yasa koyucunun, tabiatın fevkinde olması ve faziletle saadet arasında adilâne bir ahenk temin edilmesi lazım geldiği gibi ehl-i fazîletin mükâfata ulaşması ve kötülük erbabının cezaya düçar olmaları için de **diğer bir âlemin varlığı** ve **ruhun ölümsüzlüğü** şüphesizdir. Aklın bunu son derece makul olarak istemeye hakkı vardır.[61]

Kant'ın pratik akılla Allah'ın varlığını ispatlaması böyledir. Böylece Kant düşüncesinde **Allah, ruhun ölümsüzlüğü** ve **öbür âlem** postula oluyor.

Düşünürümüzün önemle üzerinde durduğu felsefî konulardan biri de vahdet-i vücud-panteizm ilişkisidir. Ona göre vahdet-i vücud panteizm değildir. İsmail Fennî vahdet-i vücudun panteizm olmadığını şöyle açıklıyor: "Felsefede **panteizm** denilen bir sistem vardır. Bu kelime Yunancada her şey demek olan **pan** ve Allah'ın ismi olan **seus** lafızlarından mürekkep olup cümle eşyanın Allah olduğuna kail olan sisteme isim verilmiştir. Bu sistemde Allah ile âlem aynı şeydir."[62]

Düşünürümüze göre Avrupa felsefesiyle uğraşmış olan bazı kimseler, vahdet-i vücudu kabul eden mutasavvıflara ait bir şey okur okumaz, vahdet-i vücudun panteizm olduğuna hükmettiler. Oysa panteizm felsefî bir sistem, vahdet-i vücut ise dini bir mezheptir.[63] "Panteistlerin Allah'ında kemal yoktur. O, hem iyi hem fena, hem güzel hem çirkin, hem ibadete layık hem değildir. Bu halde ben O'na nasıl dua ve ibadet ederim? Kaide, dua, ümit kaybolur. Panteistler benim fikir ve kalbimi takviye eden şeyi benden alıyor. Evvelâ Cenab-ı Allah'ın cemî-i kemâlâtı haiz olduğunu söylüyorlar, sonra da ne kadar hata ve kusur varsa bunları O'na yüklüyor."[64]

Panteistlerin iddia ettikleri gibi olsa, âlem olmasa yahut âlemin cüzlerinden birisinin bulunduğu hal değişse, bizzat Allah'ın hakikati de değişmek mecburiyetindedir. Bu ise çok abes olur. Bu durumda ne Allah'ta ne de âlemde hürriyet söz konusu olamaz.[65]

---

[61] A.g.e., s. 31.
[62] İsmail Fennî, Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî, İst.1928, s. 61.
[63] A.g.e., s. 70.
[64] A.g.e., s. 72.
[65] A.g.e., s. 73.

İsmail Fennî'ye göre kelâm kitaplarında söz konusu edilen panteizm dinsizlerin mezhebidir. Buna göre, ruhlar ve cisimler âleminden ayrı bir Allah yoktur. Allah, âlemin toplamıdır. Allah, âlemdir, âlemin dışında Allah denilen bir şey yoktur. Her ne varsa bu âlemden ibarettir. Böyle bir sistem materyalizmdir.[66] Panteizmde öbür dünya hayatı da yoktur.[67] Panteist filozoflardan bazıları semavi kitaplara asla önem vermeyip sırf akıllarına güvenirler. Allah'ı şuurdan mahrum sayacak derecede delâlete düşmüşlerdir.[68]

Panteizm, varlığın tek olduğunu kabul eder. Ama bu sistem mensupları birkaç fırkaya ayrılırlar. Bir fırkanın mensupları bu varlıklar Allah'tır derler. Allah'ın sıfatları hakkında, İslâm akaidine zıt bir takım sözler söylerler. Başka bir fırka ise varlığın madde olduğunu, ayrı bir fırka da bu varlığın iradesiz, şuursuz iş gören bir cevher olduğunu kabul eder.[69]

Yukarıda verilen bilgilerden açıkça anlaşılacağı gibi İsmail Fennî panteist değildir. Ancak Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) şöyle bir iddiada bulunuyor: "İsmail Fennî kitabı, Buchner'i ret için yazmışsa da, birçok kısımlarında bir felsefe tarihçisi gibi çalışmakta ve daima kendi fikrini savunmaktadır. O, sarih ve kesin olarak panteisttir. Vakıa bu kelimeyi tamamen benimsemez, çünkü batının panteistleriyle İslâm "vücuduyyunu" arasında fark görür."[70]

Bu iddia âlemin sonradan yaratıldığına, Allah'ın bir zat ve şahıs olduğuna, öldükten sonra dirilmeye inanan bir kimse için geçerlilik arz etmez. İsmail Fennî saydığımız hususlara kesin olarak inanmaktadır. Bu bakımdan İsmail Fennî için "panteist" demek hiçte doğru görünmüyor. Vahdet-i vücut taraftarı olduğu açıktır. Ancak o, vahdet-i vücudun panteizm olmadığını ortaya koymak için şöyle diyor: "Tasavvufçuların vahdet-i vücut mezhebinin, bir felsefî sistem olan panteizm yani vücudiye mezhebi olmadığını anlamak için yalnız şu ibareler kâfidir. Vahdet-i vücut mezhebinde Allah, âlemin aynı değil gayrıdır. Zira âlem her ne kadar Vücud-ı Hak'da zahir ise de hadis ve her an değişir ve fanidir; Allah ise kâdim, değişmez ve bâkîdir. Aynada görülen suret aynanın aynısı olamaz. Şeyh-i Ekber (İbn Arabî)'in: "Eşyayı izhar eden Zat-ı Ecell ve Alâ'ya tesbih ederim ve O eşyanın aynıdır" demekten maksadı, Allah eşyanın aynı yani kendidir demek değil varlık (vücut) itibarıyla eşyanın gayrı demek değildir. Eşya araz gibi her an değişip iki an bakî kalmadığından onların aynı yani hakikati, düzenleyicisi Vücud-ı İlâhîdir. Allah mefhumu tabiat mefhumu ile ittihad etmez. Tabiat Cenab-ı Allah'ın en evvel yarattığı ilk aklın yahut küllî ruhun taayyûnatıdır (ortaya çıkmalarıdır). Sair eşya ondan tekevvün etmektedir (var olmaktadır). Halık (yaratan) ile mahluk (yaratılmış)

---

[66] A.g.e., s.78-79.
[67] İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.296.
[68] A.g.e., s. 297.
[69] İsmail Fennî Ertuğrul, *İman Hakikatleri Etrafında Sualler ve Cevaplar (Küçük Kitapta Büyük Meseleler)*, Hazırlayan Kâmil YILMAZ, İst.1978, s.35.
[70] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, s. 478.

arasında karşıtlık vardır. Allah âlemin içinde değildir. Âlem ve tabiat, İlâhî varlığın aynasında (mirâtında) görünen suretlerden ibarettir. Bunlar yaratan değil yaratıklardır. Bu suretlere varlık ilave eden ve bila ittisal (bitişmeksizin) ve infisal (ayrılmaksızın) onlarda müessir olan Cenab-ı Hak'tır. Vahdet-i vücut mezhebi Allah ile âlem arasında varlık itibarı ile olan senevî (mecusî) tezadı yok ederse de bu vücud (varlık) ile ondan zahir olan (görünen) suretler demek olan âlem arasında kıdem, vahdet vs. itibariyle muhalefet bakîdir. Eşya (aynî) Allah'ın varlığına izafe edildikten bakî ve mahlukata izafe edildikte hadis olur. Vahdet-i vücut âlemin haricinde Allah'ın var olmadığını değil, Allah'ın varlığı sınırsız olup âlemin onda görünmekte olduğunu ve âlemin kendiliğinden var olduğunu değil, Allah'ın varlığıyla kaim olduğunu ve Allah ile âlemin ancak tek bir şey olduğunu değil, âlem şeklinde zahir olan şeyin Allah'ın varlığı olduğunu talim eder. Bundan dolayı Vahdet-i vücud Allah'a nazikane izin vermek değil, Allah'tan başka hakiki varlık görmemektir. Varlık (Vücud) kiminse hakiki varlığın o olduğunda şüphe yoktur. Vahdet-i vücud mezhebinde Vücud (Varlık) Cenab-ı Allah'ın varlığından ibaret olduğundan hakiki Varlık Allah'tır."[71]

İsmail Fennî'nin İbn Arabî (1165-1241)'den nakline göre, "bütün âlem Cenab-ıHakla mevcuddur. Ve yalnız Cenabı-ı Hak linefsihî vücutla muttasıftır. Kendi nefsi ile kaim, hiçbir yere bağlı olmayan Mutlak Varlıktır."[72] Böyle bir vahdet-i vücuda inandığı için bazı ulema İbn Arabî'yi dinsiz panteizm taraftarı kabul edip tekfir ettiler. İsmail Fennî'ye göre gerek İbn Arabî'nin gerekse diğer mutasavvıfların kabul ettikleri vahdet-i vücud, panteizm değildir. Çünkü mutasavvıflara göre Cenab-ı Allah âlemin toplamı değildir. Âlem ayrıca bir varlığa sahip değildir. Vücud-ı Hak'la kaim ve onda zahir olduğu için varlık yönüyle Cenab-ı hakkın aynı ise de eşyanın zatı, özellikleri, ortaya çıkışı yönüyle Cenab-ı hak eşyanın gayridır. Allah'ın varlığı zorunlu ve kadîmdir. Eşyanın varlığı mümkün ve hâdistir. Çünkü eşya Allah'ın varlığında, sonradan zahir olmuş ve olmaktadır. Cenab-ı Hak bir an var etmese, bütün varlıklar o anda yok olur. Çünkü onların asıl halleri yokluktur. Cenab-ı Allah zatı itibarıyla âlemden müstağnidir. Düşünürümüze göre İbn Arabî, Fütûhat'ın 371. faslında "Allah, Allah'tır, âlemin mevcut olması veya olmaması müsavidir." Demiş olduğundan, Allah'ı âlemin toplamı kabul eden panteizmden büsbütün ayrılmıştır. Çünkü panteizme göre âlem mevcut olmayınca Allah da mevcut olmaz.[73]

İsmail Fennî'ye göre Avrupa felsefe kitaplarıyla uğraşanların bazıları bu kitaplarda yer alan muhalif sistemlerin etkisiyle şüpheye düşüyorlar. Veya şöhret yapmış Avupa âlimlerinin görüşlerine tabi oluyorlar. Bu düşünürlerin fikirleri ekseriya İslâm itikatlarına zıt olduğundan kötü tesir yapıyor. Günümüzün ilim ve fenleri, eşyanın aslının tevhidi yolunda gelişmektedir. Düşünürümüze göre, monizm ve materyalizm gibi dinsiz batıl

[71] İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.640-641.
[72] İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin Arabî*, İst.1928, s.79.
[73] A.g.e., aynı yer.

sistemlere girmektense, vahdet-i vücud mezhebine girip iman nurunu ve din kardeşliğini kalplerinde muhafaza etmek tercih edilir.

Vahdet-i vücud sistemini kabul edenlerin ekserisi büyük âlimlerdir: Ebayezid-i Bestami (öl.875), Cüneyd-i Bağdadî (öl.909), Gazâlî (1058-1111), Necmeddin-i Kübra (1145-1221), Abdülkadir Geylâni (1077-1165), Ahmet Rufaî (118-1582), İbn Arabî (1165-1241), Ebu'l-Hasan Şazelî (1196/97-1258), Sadreddin Konevî (1209-1274), Celâleddin Rûmî (1210-1273), Seyit Şerif Cürcanî (1340-1413), Hacı Bayram Veli (öl.1430), Abdurahman Câmî (1414-1492), Celaleddin Devvanî (1424/27-1502), Abdülgânî Nablûsî (1641-1731), İsmail Hakkı İzmirli (1653-1725), Gelenbevî (1730-1791), Muhammed Abduh (1849-1905).[74]

Vahdet-i vücud mezhebine karşı çıkanları ise İsmail Fennî şöyle belirtiyor: İbn Teymiye (öl.1328), Teftazânî (öl.1390), Ali el Karî (öl.1605), İmam-ı Rabbânî (öl.1624),[75] Alaeddin Buhari.

Vahdet-i vücudu benimseyen ve benimsemeyen âlimlerimizi yukardaki şekilde ifade eden İsmail Fennî şöyle diyor: "Sözleri ve fiilleri şeriata aykırı olan mukallitlerden son derece sakınmak ve kaçınmak son derece önemli ve gereklidir. Bu kitapda vahdet-i vücud hakkında bazı malumat vermekten maksadımız, insanları bu itikada teşvik değil, din kardeşlerimizi mutasavvıf, ulema ve şeyhler hakkında kötüleme ve ayıplama töhmetinden korumak ve bu arada yabancı fen ve felsefe kitaplarının mütalaasıyla şüphe ve tereddüde düçar olanlara, İslâmiyetin akla dayalı ve her hakikati kabule müsait bir din-i mûbîn olduğunu ve kendilerini küfür ve dinsizliğe sevk edecek hiç bir sebep bulunmadığını göstermek maksadına mebnîdir."[76]

Bu ifadelerinde de açıkça anlaşıldığı gibi İsmail Fennî, amacının vahdet-i vücuda teşvik değil, bir hakikati ortaya koymak olduğunu ifade ediyor. Düşünürümüze göre, defalarca belirtildiği gibi, vahdet-i vücut panteizm değildir.

Fena derecesine ulaşan ariflerin nazarında, Allah'ın nurları tecellî ettiği anda, Allah'tan başka her varlığın yok olması, gündüz güneş aydınlığında, yıldızların ışıklarının var olduğu halde görülememesi gibidir. Arifler bu durumda, gündüzün güneşten başka bir şey görmedikleri gibi, Allah'ın varlığından başka bir şey görmezler. Varlıklar içinde sadece Allah'ın müşahedesine Vahdet-i Mutlaka adı verirler. Bu derece ariflerin derecelerinin sonudur. "İşte Vahdet-i Mutlaka budur. Yoksa panteist kafirlerinin zannettikleri gibi kainatın, hatta lisana alınması edebe aykırı olan, eşyaların en âdisinin Vücudullah olduğuna itikat etmek değildir."[77]

---

[74] İsmail Fennî Ertuğrul, *İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar*, İst.1978, s. 35; İsmail Fennî, Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî, İst.1928, s.13; İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s. 292.

[75] İsmail Fennî Ertuğrul, *İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar*, İst.1978, s. 35; İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin Arabî*, İst.1928, s.9.

[76] İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.307-308.

[77] A.g.e., s.270.

Tasavvufçulara göre âlem, ahmet, ağaç ve güneş gibi varlıklar özellikleri itibarıyla kesin olarak Allah'ın gayrıdır. Bu takdirle âlem Haktır demek icmai ümmetle küfürdür. "Şeyh-i Ekber'e göre, Hakkın varlığı ayna menzilesindedir. Yaratıkların hepsi bu aynada zahir olan suretlerdir. Yahut bütün varlıklar (mükevvenat) birtakım aynalardır, Hakk'ın zatı değil, fiilleri ve sıfatları onlarda zahirdir. Bu durumda ne Hak halktır, ne de halk Haktır. Varlık yönüyle halk Hak ile kaimdir. Ve Hak Teâlâ'nın fiilleri ve sıfatları halk ile zahirdir. Ayna, suret olmadığı gibi, suret de ayna değildir. Şu halde kazurat (dışkı) misallerinden bahisle ortaya konulan itiraz vahdet-i vücut hakkında söylenmiş değildir."[78]

Her şeyin görünüşünü halk (yaratma) ve o şeylerin özelliklerinden vazgeçildiğinde batınları Haktır.[79] Bu ifadede panteizme kayış görülür gibi oluyor. Sofilerin varlıkta birliği açıklamak için kullandıkları şu ifadelerde de panteizm kalıntısı görülür gibidir. "Buhar, kar, buz yok değildir, lakin bunlar suyun muhtelif suretlerde tezahüratından (görünüşlerinden) ibaret olduğu gibi suyun ve onu oluşturan hidrojen ve oksijenin kendileri de Vücud-ı Mutlak'ın taayyunatından (görünümlerinden) başka bir şey değildir."[80]

Bu benzetmede suyun farklı görünümlerinin hepsi de suya özdeştir, aralarında mahiyet itibarıyla asla bir fark yoktur. Allah ile yaratıkları arasında mahiyet farkı vardır. Öz itibarıyla yaratık ve yaratan kesinlikle özdeş değildir. Bu şekildeki bir düşünce panteizmin ta kendisidir; yukarıda açıklanılmaya çalışılan husus vahdet-i vücut değildir. Her varlıkta Allah'ın birliğinin kanıtları görmek vahdet-i vücuttur. İsmail Fennî'nin belirttiği gibi Vahdet-i vücud tamamıyla Kur'an ayetleri ve Rasulullah'ın sünnetlerine dayanmaktadır. "Her şey haşa, Allah'tan bir parçadır" demek panteizmdir. Tamamen yanlış bir akıl yürütmeye dayanır. Bu nedenlerle İsmail Fennî'ye panteist denemez. Ancak panteizme yaklaşan bazı düşüncelerinin olabileceği söylenebilir.

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) İsmail Fennî için "vahdet-i vücutçu ve Modernist İslâm Filozoflarındandır"[81] ifadesini kullanıyor. İnceleyebildiğim eserlerinde İsmail Fennî'nin vahdet-i vücutcu taraftarı olduğunu gördüm. Ancak modernist görüşlerine rastlayamadım.

Düşünürümüz kitaplarının önsözüne besmele ile başlıyor. Kur'an ayetleriyle konuya giriyor. "Madde ve kuvvet ve bil cümle tabiî güzellikler kendi kudretinin çeşitli şekillerde görünmesinden ibaret olan ve kuvvetin sahibi kendisi olup Onsuz kuvvet olmayacağını, 'Allah'tan başka hiçbir kuvvet yoktur' (Kehf.39) kavli celili ile bize haber veren Zat-ı eceli ve âlâya vecibe-i hamd ve senayı ifa ve (...) müminlerin kalplerini gerçek marifet ile ihya eden Resul-ı Mücteba Efendimize sayısız salât ve selâmlar ithaf ve ihda ettikten sonra maksadı açıklamaya başlarım."[82]

---

78 A.g.e., s.278.
79 A.g.e., s.281.
80 A.g.e., s.291.
81 Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.475.
82 İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.3.

İsmail Fennî başka bir eserinin önsözünde yine besmele ile başladıktan sonra konuya Kur'an ayetiyle giriyor: "Sizler insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder kötülükten de mehyedersiniz ve Allah'a inanırsınız." (Ali İmran;110). "Kur'an-ı Azimüşşanı tebliğ ile bizi cehlin karanlıkları ve delaletten ilim aydınlığına ve hidayete çıkarmış olan Cenab-ı Fahr'ül-Mürselîn Efendimize ve onun âl ve ashab-ı Kiramına takdim, tahıyya (hayır dualar) ve teslimat ile kulluk görevi ve bağlılığın ifasından sonra beyan-ı maksada başlarım."[83]

Modernist olduğu ifade edilen İsmail Fennî bir diğe eserinin önsözünde ise şöyle diyor: "Cenab-ı Vacib Teâlâ Hazretlerine hamd ve senâ ve Hatem'ül-Enbiya Efendimize ithaf-ı tehiyyadan sonra beyan-ı maksada şuru' ederim."[84]

Belirtmeye çalıştığım ifadelerinde İsmail Fennî'de bir modernistlik görülemiyor. Ülken, "modernisttir" derken neyi kasdettiğini de açıklamıyor. "Biz, fennî ilimleri, bu ilme ait kitaplarından ve ahlâkı da Kur'an dan öğrenmeliyiz."[85] diyen İsmail Fennî materyalizmin iki ilkeye dayandığını, bunların ise a)- Kuvvetsiz madde ve maddesiz kuvvet olmaz; b)- Kuvvet ve madde ezelî ve ebedîdir, ilkeleri olduğunu ifade ediyor. Büchner (1824-1899), Allah'a ait vücub (zorunlu) ve beka (ebedî) sıfatlarını **madde** ve **kuvvete** veriyor. Bu durumda her yönüyle tutarsız ve gülünç oluyor. Bu yanlış tutumu eleştiren İsmail Fennî eleştirisini şöyle bitiriyor: "Biz bu bahse kemal-ı itminanla Cenab-ı Allah'tan başka mevcud-ı Hakk yoktur. Her şeyin mebde'i (ilkesi) ve mercii (dönülecek yeri) O'dur. O'nun zât ve sıfatlarından gayrı hiçbir şey ezelî değildir. Lakin O'nun mahiyetini idrakten beşer aklı âcizdir, demekle son veriyoruz."[86]

Düşünürümüze göre bir şey hakkında hüküm vermek, o şeyi tasavvur etmeye bağlıdır. Allah'ın mahiyeti tasavvura gelmez. Akıl, Allah'ı tasavvurdan acizdir. "Nasıl düşünürsen düşün Allah düşündüğün halin muhalifidir" denilmiştir. Bu durumda aklın Allah'ı tasavvurdan aciz olduğu açıktır. Akıl ancak eserden müessire delil getirerek, âlemin bir yaratıcısı olduğunu anlayabilir. Görme kuvvetinin bir sınırı olup ondan ötesini göremediği gibi aklın da bir düşüme gücü, yani kendi fikirlerine bağlı olmak yönüyle bir sınırı vardır, orada durur. Fakat aklın feyzi Rabbanî'yi kabul etmesi bakımından böyle bir sınırı yoktur. Aklın fikirler kaydından kurtulup feyz-i ilâhi'yi kabul etmesi mücahede ve riyaziyatla saflık kazanmasına bağlıdır. İnsan, aklın verasında olan hakikat dairesini ancak batında, basiret gözü açıldığı vakit anlar.[87]

Sofilere göre aklın bir sınırı vardır, o, bu sınırdan ileriye gidemez. Akıl, bu sınırın ilerisi için peygamberlerin irşadına muhtaçtır. Özellikle sadece akla itimat etmek dalale-

[83] İsmail Fennî, *Kitab-ı İzale-i Şükûk*, İst.1928, s.3.
[84] İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin Arabî*, İst.1928, s.3.
[85] İsmail Fennî Ertuğrul, *İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar*, İst.1978, s.37.
[86] İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.411.
[87] İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin Arabî*, İst.1928, s.31.

ti gerektirir. "İnsan hidayete, selâmete ve saadete ancak peygamberlere uyma sayesinde nail olur."[88]

Bu ifadeleriyle sağlam bir itikat sahi bir Müslüman olduğunu sergileyen İsmail Fennî, Allah'a ulaşmanın yolunu da şöyle ifade ediyor: "Evvela kavlen (sözlü olarak), fiilen, zahiren ve batınen peygamberimiz efendimiz Hazretlerine mütabeat (tabi olma) ve ikinci olarak vahdet-i vücut murakabesine devam etmektir. Bu murakaba kelime-i tevhidin harflerini düşünmeksizin yalnız manasını düşünmekten ibarettir. Bu da evvela insanın benliğini, yani Allah'ın varlığından gayrı müstakil bir varlığa sahip olduğu vehmini red, sonra da hakikî varlığın ancak Cenab-ı Hak olduğunu ispat eylemesiyle olur. Nefiy, "ilah yok" ve isbat "ancak ilah var" kelimelerinin manasıdır. İrfan yoluna salik olan kimse gezerken, otururken, yatarken, yerken, içerken, lakırtı ederken, işi gücü ile meşgul olurken, hasılı bütün hallerde gerek kendisinin ve gerek sair makul ve mahsus bütün eşyanın, Hakkın Varlığıyla var ve bunlar O'nun kemalat-ı esmaiyesinin aynası olduğunu gözden uzak tutmamaya çalışmaktır."[89]

Allah'a götüren yolların cümlesi hakikî aşka varır. Bu da kalpde, Allah'tan başka hiçbir şeye yer vermemek ve bütün eşyada Cenab-ı Hakkın tecelli ettiğini unutmamaktan ibarettir.[90] İsmail Fennî'nin bu ifadelerinde de bir modernistlik görülmektedir.

Düşünürümüze göre Müslümanlıkta insanı dinsizliğe sevk edecek akıl dışı batıl akideler yoktur. Bazı hususlar ilk anda akla muhalif görünseler de yapılan tetkikler ve ilim sahiplerinin açıklamaları sonucu, bunların tamamıyla akla ve hikmete uygun olduğu ortaya çıkar.[91]

Barthélemy saint-Hilaire(1805-1895), dinsizlerin kendilerini insan cinsinin haricine koymalarını onların gururlarına bağlıyor. Bunların lakaydane hareketlerini insaniyetsizlik olarak nitelendiriyor. İsmail Fennî ise bunu daha da ileri götürerek şu ifadeleri kullanıyor: "Fikr-i âcizanemce bu yalnız insanıyetsiz değil büyük bir manevî cinayettir. Çünkü Allah korkusunu kaldırıp, insanlara siz fiilleriniz ve hareketlerinizden, kendinizden başkasına hesap vermeye mecbur değilsiniz demek, onları (...) fuhuş ve sefahat yoluna teşvik etmekten başka bir şey değildir. (...)

Artık Allah'tan korkusu kalmayan ve her türlü kayıttan azâde olarak daima nefsî maksatlarına ve hayvanî şehvetlerine uymakla bunları zapta kadir olamayacak bir derece-i tuğyana vardıran bir kimsenin akıl ve zekâsını hüsn-i istimale kadir olmayıp hazlarının istifası içinde her türlü vasait ve vesileleri kullanmaktan çekinmeyeceği ve git gide Cenab-ı Allah'a ve hem cinsine, ve kendi nefsine karşı olan vazifeleri unutacağı şüphesizdir. Halbuki insanın şeref ve kıymeti, öğülmüş ahlâkı nisbetinde olup bundan mah-

---

[88] A.g.e., s.68.
[89] A.g.e., s.36-37.
[90] A.g.e., s.38.
[91] İsmail Fennî, *Kitab-ı İzale-i Şükûk*, İst.1928, s.220.

rumiyeti halinde dört ayaklı hayvanlığa düştüğü ve hatta, dört ayaklı hayvanların en şerlisi addedilmeye layık olduğu muhakkaktır."[92]

Bir cemiyet ahlâksız yaşayamaz, ahlâk da dinsiz yaşayamaz. Kanunî ve içtimai kuvvet hiçbir vakit dinin yerini tutmaz. Kanunî cezalardan kurtulmak mümkün ise de adalet-i ilâhiyeden kaçmak mümkün değildir. Fertler arasında "din" kadar sağlam bir rabıta yoktur. Birçok hususlarda fikir birliği ve kuvvetlerini temin eden şey dindir. Din dışı ahlâk ne kadar mükemmel olursa olsun insanın kendi koyduğu yasalar olduğundan herkes onun ilke ve esaslarını değiştirmekte veya kaldırmakta kendinde bir yetki görür, böylece vahdet zarar görür. Bu durumda da "sosyalizm, komunizm, faşizm, anarşizm gibi türlü türlü siyasî fırkalar zuhura gelir, bu da idarî emri güçleştirir ve saadet ve terakkinin şartı olan asayiş intizamını ihlâl eder. (...)

Diyanet zayıfladıkça ahlâkî kötülüğün o nisbette ilerlediği tecrübe ile sabit olmuş bir hakikattır. (...) Dünya ve ahirette gerçek saadete ulaşmak isteyen bir kimsenin diyanet işlerine pek ehemmiyet vermesi ve öğülmüş (mekarim) ahlâkın elde edilmesini emellerin en önde geleni kabul etmesi zorunludur."[93]

Düşünürümüze göre bu tevhit ifrat derecesine de vardırılmamalıdır. Gerek yaratma, gerek takdir ve gerekse fiil yönüyle bütün işleri Allah'a isnat edip, her şey Allah'ın fiilidir, onda kulun seçimi yoktur demek, bu fiillerin bütünü birbirine eşit olduklarını savunmak çok yanlıştır. İtaatla günah işlemeyi, imanla küfrü bir saymak; hayır ve şer, helâl ve haram, sevap ve ikab yoktur demek; ahkam-ı şeriyyeyi kaldırmak zındıklıktır.[94]

Buraya kadar belirtmeye çalıştığımız bazı felsefî görüşlerinden açıkça anlaşılacağı gibi İsmail Fennî, ne panteist ne de modernisttir. O, Allah'a "akıl" denilmesini bile kabul etmeyen gerçek bir Müslümandır. Düşünürümüze göre "İslâm dininde fikir ve mekanın Cenab-ı Hakka

İsnadı kesin olarak caiz olmadığı muhakkaktır. Hatta akıldır bile denilemeyip, hakîmdir denilir. Çünkü akıl bazı malumattan mechulatı çıkartır. Halbuki Cenab-ı Allah'a mechul bir şey yoktur. O âlimdir, her şeyi bilir."[95] Biz bu çalışmamızda İsmail Fennî'nin bazı felsefî görüşlerini belirtmeye çalıştık. Diğer felsefî görüşlerinin de başka çalışmalarda ortaya konulacağı dileklerimizle araştırmamıza son vermeyi uygun görmekteyiz.

---

[92] A.g.e., s.221-222.
[93] A.g.e., s.222-223.
[94] İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, İst.1928, s.33.
[95] İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.293.

Résumé

Quelques opinions philosophiques d'İsmail Fenni Ertuğrul

La philosophie est l'amoure de la sagesse. On dit aussi la philosophie pour toutes le recherches rationnelles. Aujord'hui la philosophie proprement dit est la méthaphysique dont l'objet est le Dieu et l'être.

Les preuves de l'existance de Dieu qui se trouvent dans les livres théologiques sont comme suivantes: L'argument d'apparition, de possibilité, de la grâce, de la création. Les preuves de l'existance de Dieu qui se trouvent dans quelques livres français sont comme suivant: Les preuves naturelles, les preuves méthaphysiques, les preuves sprituelles.

Wahdat el-wujûd pose sur les versets de Kur'an et les traditions. Panthéisme pose sur la raison. Donc panthéism n'est pas Wahdat el-wujûd. C'est pourquoi İsmail Fenni n'est pas panthéist et modernist.

Les mots clés: Dieu, philosophie, méthaphysique, panthéisme, théologie, preuve, wahdat el-wujûd.

KAYNAKLAR

- Ertugrul, İsmail Fenni, *İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar*, İst. 1978
- İsmail Fenni, *Fransızcadan Türkçe'ye Lugatçe-i Felsefe*, İst. 1341 (19 25)
- İsmail Fenni, *Kitab-ı İzale-i Şükûk*, İst. 1928
- İsmail Fenni, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli* İst. 1928
- İsmail Fenni, *Vakdet-i Vücud ve Muhyiddin Arabi*, İst. 1928
- TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 20, İst, 2001
- Ülken, Hilmi Ziya , *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966.

KANT'S PHILOSOPHICAL METHOD FOR THE SCIENTIFIC INVESTIGATION OF NATURE

Ramazan ERTÜRK*

How do/should we explain what is going on around us, i.e. in nature, including us human beings? To give an answer to this question has been the central point of all philosophical endeavor since the time of the ancient Greeks. In order to explain nature, either a merely mechanistic or an entirely teleological approach has been presented by various thinkers throughout centuries.[1] Furthermore, these ways of explanations are introduced as if they contradict each other and, therefore, it is impossible to apply both of them to nature in order to explain it. Those who adhere to the merely mechanistic explanation of nature want to leave no room for the teleological approach, and vice versa. But it appears that neither of them can fully explain whole nature by just staying within its own limits. Seeing that neither approach, when taken alone, is enough to do the task, Immanuel Kant thinks not only that these approaches do not contradict each other but also that they both are applicable, and indeed should be applied, to nature if we want to explain the entire nature. In this paper, I will try to analyze why and how Kant applies these two approaches, i.e., the mechanistic and teleological, to nature.

When we want to investigate what happens around us and begin to carry out this investigation, on the one hand, first we think consciously or unconsciously that we will be able to do that. This means that we presuppose that we can overcome the task of inquiry. In other words, it is assumed that nature is appropriate and suitable for our investigation. Secondly, we suppose that we will be able to unify various particular natural laws having numerous diversity in order to have a concept of nature as a whole. Otherwise we would have no need to struggle for such an investigation. Now, the appropriateness of nature for the tasks of both investigation and unification mentioned, is called its purposiveness. And the system trying to explain natural products and nature itself in terms of purposes –in terms of a final causality- based on the purposiveness, is called the teleological approach to nature. On the other hand, we also presume that there should be a physical law governing the investigated natural product(s). What we try to do by means of scientific research is to endeavor to grasp this particular law. If tehere were no such a law under which our various perceptions of natural products are unified,

* Assoc. Prof. Dr. at Erciyes University, School of Divinity, Department of Philosophy of Religion.

1 History of thought is full of such aproaches and one can easily find many of them in any account of this history. But, in general, middle ages are known as the hey days of teleological approach whereas modern times is the period in which the mechanical approach reaches its peak. For instance, for a good account of the historical development of Western mind's passage from teleological to mechanical aproach to nature as it adopts a new scientific method at the beginning of modern era, see Harry Prosch, *The Genesis of 20th Century Philosophy: The Evolution of Thought from Copernicus to the Present*, New York 1971; see especially pp. 64-71.

we could gain no knowledge about these produts at all. For "laws describe regularities and are imployed in order to explain and predict particular occurances and phenomena"[2]. So, whenever we want to investigate a natural product, we should always seek a law. Furthermore, what is said for a particular natural product here is also valid for nature itself as a whole. For, just like a natural product is, so also "nature is the existence of things, so far as it is *determined according to universal laws*"[3]. In other words, "we have to suppose that the physical world contains a certain order and regularity"[4] working in accordance with universal laws of nature. All these mean that there are necessary relations among various natural products. For "what is characteristic of a law is that it is *fixed and absolute*[5]. A proposition is a law only because once true, always true, and if true for this person, then also for that one."[6] That is why laws are construed as expressions of necessary relations. Now, the lawly structure working in accordence with necessary relations, is called mechanical structure. And the system explaining nature in terms of such a structure, is called the mechanistic approach to nature. Thus, if we want to obtain the cognition of nature or its products in the proper sense of the term, we should always follow the principle of mechanism. For, unless we presuppose it in our investigation, we can have no cognition of nature at all.[7] After all, since we can leave neither of these presuppositions out, we should find a way of applying these approaches to nature. But before passing on to that, it will be better for us to have a quick look at the meaning of purposiveness and its implications.

Kant introduces purposiveness as a principle of understanding nature as an aesthetic object. And what is interesting more is that he defines purposiveness as "the causality that a concept has with regard to its object"[8]. This definition implies that there is a causal relation between a concept and its object. That is, the concept is the cause and the object, its effect. Here, the concept precedes the object and determines it; and what is aimed at in the concept is the object. It is understood, from these analyses of the

---

[2] Danto, Arthur and Morgenbesser, Sidney (ed.), "Introduction," in *Philosophy of Science*, New York 1974, p. 178.

[3] Kant, I., *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Indianapolis 1950, p. 42; see also p. 69; italics are added. Hereafter, this work of Kant's will be referred to as "Prolegomena".

[4] Trigg, Roger, *Rationality & Science: Can Science Explain Everything*, Oxford 1993, p. 11.

[5] Italics are mine.

[6] Duhem, Pierre, "Physical Law," in *Philosophy of Science*, p. 189-190.

[7] Kant, I., *Critique of Judgment*, (tr. W.S. Pluhar), Indianapolis 1987, p. 268. This work will be referred to as "judgment" hereafter. It is worth noting here that some positivist interpretation of science's supposition that nature has a lawful structure goes so far an extreme that they say "scientific investigation can be effective only on the assumption that all phenomena are strictly determined. ... Science is inconceivable without determinism. ... science admits of no accidental occurances or exceptions to its rules." See Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*, tr. Norbert Guterman, Harmondsworth 1972, pp. 92-93. But the supposition need not be interpreted in such a strict and determinist way like this. It may, and indeed mostly is, interpreted in a much more loosely manner after some modern and postmodern developments in contemporary science.

[8] Kant, *Judgment*, p. 65.

definition of it, that the term 'purposiveness' is closely related to the term 'purpose'. For, according to Kant, "a purpose is the object of a concept insofar as we regard this concept as the object's cause (the real basis of its possibility)"[9]. So, the possibility of an object presupposes the presentation of a purpose -of its concept- as its basis. Then, what does the judgment 'nature is (or natural products are) purposive' mean? If the purposiveness is taken in the foregoing sense and applied to nature, then it seems that this will be in contradiction to the mechanism of nature. For the purposiveness of nature requires a kind of contingency in nature whereas the mechanism of it requires necessary relations functioning there. In other words, on the one hand, our tasks of investigating nature and unifying natural products are empirical and, teherefore, contingent while, on the other hand, the functioning of natural laws is a mechanic working and, teherefore, necessary.[10]

It was said above that we can not leave the principle of mechanism –nature's productive ability, in other words- out and should always follow it in order to explain natural products. But, "according to Kant, some natural objects, namely, those objects called 'organisms', have the same sort of structure as art objects; they must, therefore, be cognized by means of the same sort of concept"[11] and the principle of mechanism can not do this[12]; in Kant's own words, "it is just as indubitably certain that the mere mechanism of nature can not provide our cognitive power with a basis on which we could explain the production of organized beings"[13]. That is to say, blindly working causes neither can produce such beings nor provide the purposiveness of nature which is suited for human investigation of it. So, in order to account for them, we need another kind of causality which is wholly different and distinct from the mechanism. Here, the purposiveness of nature is called for in order to be used as a basis for the establishment of such a causality.[14] In other words, the things for which mere mechanism is not

[9] Kant, *Judgment*, p. 64.

[10] Mechanical and teleological approaches to nature imply, besides contingency and/or necessity of the structure/working of nature, two other important issues. One is how to explain the existence of free moral agents, like us, for instance, in nature if nature has fixed mechanical structure determined by necessary laws of nature. This issue is, in a sense, the problem of how to combine science with morality. Another issue is the problem of how to combine science with religion. For religion suggests that nature (and universe) is designed by God for some purposes and functions accordingly; that is why it has a teleological structure whereas modern science seems to have the inclination that nature has a mechanical structure working in accordance with natural laws. Hence, Kant's method discussed here may be regarded as a good combination of the following three elements of human existence: scientific knowledge, aesthetic feeling and moral agency.

[11] Jones, W.T., *A History of Western Philosophy: Kant to Wittgenstein and Sartre*, New York 1952, p. 96.

[12] Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, tr. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1986, p. 175.

[13] Kant, *Judgment*, p. 269.

[14] Another difference between the two causalities, apart from the necessity-contingency difference mentioned above, may be described in this way: In the mechanical causality we look behind and find the cause(s) of an existing state of affairs in the antecedent event(s) whereas in the teleological causality we look ahead and

adequate to explain, are to be accounted for in terms of purposes –or final causes- which are meant to be based on the purposiveness of nature. Since we neither can abandon the mechanism nor are contented with it to explain nature, we should solve the problem of contradiction –if there is one- between the two principles and apply both of them to nature. But first it is worthwhile to examine whether there is a real contradiction between them, and if there is not, where the case which seems to be a contradiction stems from.

To explain nature requires us to pass judgments about it. In order to pass a judgment, we need concepts. But whenever we want to arrive at concepts concerning the natural laws in experience, we also need maxims or standards for this purpose. Since we have different kinds of judgments, the required maxim depends on the judgment we aim to pass. Thus, if the aimed judgment is a determinative one, the task of our faculty of judgment is only to subsume or to specify the conditions of sensible intuition under laws or concepts that are given it as principles by the understanding; for the faculty of judgment has no principles of its own to form the basis for concepts of objects. But if the judgment is a reflective one, then, the faculty of judgment should perform two tasks. First, it has to give a principle to itself because no concept of the object given by the understanding is adequate as a principle for the case. Secondly, it has to subsume under such a law what is to be subsumed. So, since this law is not given beforehand by the understanding as an objective law, it is only a principle of reflection on certain objects and "can not provide an objectively adequate basis for cognizing the object; it has to serve as a merely subjective principle governing the purposive use of our cognitive powers –i.e., our reflection on a certain kind of objects"[15]. Now, our faculty of judgment has to unify particular natural laws and establish the unity of nature in order to reach a coherent empirical cognition of it. This unity can be achieved by means of reflection, not the determination. For if the unity were prescribed a priori to nature by the understanding, then, it would already be there in nature and we would need no such a unifying struggle at all. Our power of judgment may presuppose the following two maxims as it reflects on this unity[16]:

- All production of material things and their forms must be judged to be possible in terms of merely mechanical laws.

- Some products of material nature can not be judged to be possible in terms of merely mechanical laws. (Judging them requires a quite different causal law –viz., that of final causes.)

These are maxims for reflective judgment. Here, there is no contradiction between them. For the first maxim is only pointing out that human beings ought always to reflect

find the cause(s) of an existing state of affairs in the future end(s) for which it is designed to serve; that is why the latter causality is sometimes called final causality.

[15] Kant, *Judgment*, p. 266.

[16] Kant, *Judgment*, p. 267.

on these events in terms of the mere mechanism of nature, and therefore they ought to search for this principle as far as they can. Reflecting on natural products according to the second maxim is not against this principle since such a reflection neither negates nor is empty of a reflection in terms of the first maxim. For the second maxim claims only that human beings –though they may obtain other cognitions of natural laws- can discover no basis for the organized natural products if they reflect on them only in terms of the first maxim.[17] But if these two principles are taken as objective principles for determinative judgment, here arises the problem of contradiction. For, then, they are read as follows[18]:

- All production of material things is possible in terms of merely mechanical laws.
- Some production of material things is not possible in terms of merely mechanical laws.

Now, what is the difference between the first expressions and the second ones stated above, i.e., the difference between being a maxim for reflective judgment and a principle for determinative judgment? The following quotation from Kant will clearly give the exact answer to this question:

There is clearly a big difference between saying that certain things of nature, or even all of nature, could be produced only by a cause that follows intentions in determining itself to action, and saying that the peculiar character of my cognitive powers is such that the only way I can judge how those things are possible and produced is by conceiving, to account for this production, a cause that acts according to intentions, and hence a being that produces (things) in a way analogous to the causality of an understanding. If I say the first, I am trying to decide something about the object, and am obliged to establish that a concept I have assumed has objective reality. If I say the second, reason determines only (how I must) use my cognitive powers commensurately with their peculiarity and with the essential conditions (imposed by) both their range and their limits. Hence the first is an objective principle for determinative judgment, the second a subjective principle for merely reflective judgment and hence a maxim imposed on it by reason.[19]

Thus, the root of contradiction, according to Kant, is to take the two principles as objective principles for determinative judgment while they are subjective ones for reflective judgment. In other words, the contradiction mentioned here is not a real contradiction, but a "dialectical illusion which arises from our making the subjective conditions of our thinking objective conditions of objects themselves, and from making an hypothesis necessary for the satisfaction of our reason into a dogma"[20].

[17] Kant, *Judgment*, p. 268.
[18] Ibid.
[19] Kant, *Judgment*, p. 280.
[20] Kant, *Prolegomena*, p. 96.

But one may still ask the question: 'Is nature itself not purposive? If it is so, how can a principle which is based on a purposiveness ascribed to nature, i.e., the principle of teleology, be a subjective one?' Kant's answer to this question would be as follows: As mentioned in the qoutation above, the concept of an objective purposiveness of nature is a *critical* –not a dogmatic- principle of reason for our reflective judgment[21]; that is to say, "we consider it only in relation to our cognitive power, and hence in relation to the subjective conditions under which we think it, without venturing to decide anything about its object"[22]. Another meaning of purposiveness introduced by Kant, which is quite different from the meaning pointed out earlier, explains the kind of purposiveness nature has. Kant describes this meaning in the following way: "We do call objects, states of mind, or acts purposive even if their possibility does not necessarily presuppose the presentation of a purpose; we do this merely because we can explain and grasp them only if we assume that they are based on a causality that operates according to purposes"[23]. If we consider natural products as being purposive in this way, we can say that we are able to find, without presupposing the concept of the object as a real basis of its possibility, that certain objects which occur in nature are purposive in the mere empirical apprehension of them in intuition, namely, purposive merely in relation to the subjective conditions of the power of judgment. Thus, in judging natural products aesthetically, we neither make an objective judment concerning their possibility nor claim that they are natural purposes, but declare them only purposive in relation to the subject's presentational power. Here, the principle of purposiveness functions only as a *heuristic* maxim, not as a constitutive or determinative maxim.[24] In other words, "the concept of purposiveness is not at all a constitutive concept of experience; it is not a concept that can determine an appearance and so belong to an empirical concept of the object; for it is not a category. Rather, we perceive purposiveness in our power of judgment insofar as it merely reflects on a given object. ... So, it is actually *the power of judgment* that is technical, [i.e., purposive]; nature is presented as technical only insofar as it harminizes with, and so necessitates, that technical procedure of judgment"[25]. But is it not the case in a teleological judgment

[21] Kant, *Judgment*, p. 280.

[22] Kant, *Judgment*, p. 277.

[23] Kant, *Judgment*, p. 65. W.T. Jones calls this notion of Kant's 'purposiveness-without-purpose'; see Jones, pp. 96-97.

[24] Heimsoeth, pp. 178-179. It is interesting that Kant seems to be on the side of mechanism in our investigation of organic nature more than some contemporary positivist philosophers of science do. For he suggests that the essential and constitutive principle in our investigation of organisms must be the principle of mechanism, and the principle of teleology should have only an auxilary (or complementary) and a heuristic function in this investigation whereas some contemporary philisophers of science, Carl G. Hempel, for instance, suggest that the principle of mechanism is best construed as a heuristic principle in our explanation of biological processes. See Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs 1966, p. 106.

[25] Kant, *Judgment*, p. 408.

that we presuppose a concept of the object and judge how the object is possible in terms of a law governing the connection of causes and effects? If this is the case, then, is it not that the purposiveness here is not merely for the way we present them but for the possibility of things themselves? Now, before passing on to the solution of this problem, an important point should be made clear. The point is this: Saying that certain natural products are purposive is quite different from saying that they are natural purposes in the sense of *natural intentions*. That is why Kant admits the purposiveness of natural puroducts as the purposiveness for their possibility in an objective sense and calls it 'the organic technic of nature' though he does not admit these products as natural intentions.[26] For experince can show us that certain natural products are or all nature is purposive, but it can not show anything with regard to their being intentions. "So whenever we encounter, in experience, something belonging to teleology", says Kant, "it refers objects of experience solely to judgment, namely, to a principle of this power by which, as reflective judgment, it legislates to itself (not to nature)"[27]. Thus, the concept of final causes about natural products belongs merely to our reflective judgment, and the principle of teleology is a subjective principle in this sense.

Now, we know from experience that investigation of most natural products leads us to judge that they are aggregates, and that natural causal laws work among them. Nonetheless, a complete explanation of nature requires us to judge that another kind of causality must be working in nature since the natural causal laws neither can articulate the purposiveness of nature in order that it be investigated by the human mind nor can provide sufficient explanation for *all* of natural products. So, "insofar as nature's products are aggregates, nature proceeds *mechanically, as a mere nature*; but insofar as its products are systems, -e.g., crystal formations, various shapes of flowers, or the inner structure of plants and animals- nature proceeds *technically*, i.e., it proceeds also *as art*"[28]. Such a distinction between two ways of judging nature's products is something that only reflective judgment can do. For the task of determinative judgment is to determine appearances under the guidence of categories supplied by the understanding, that is, its nature is such that it wishes to have everything reduced to a mechanical kind of explanation and does not allow to make the foregoing distinction concerning the possibility of things themselves. Thus, there is no contradiction or inconsistency between a mechanical explanation of an appearance, which is the task of determinative judgment performed in terms of objective principles called categories given by the understanding, and a technical rule for judging the same appearance in terms of

[26] Kant, *Judgment*, p. 423.
[27] Ibid.
[28] Kant, *Judgment*, pp. 405-406. For a detailed analysis and a good evaluation of seeing nature in these two different ways, as an aggregate or a complex system, see Alfred North Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge 1964.

subjective principles of reflection on this appearance.[29] In other words, the function of the principle of teleology which is a regulative principle for the knowledge of nature is entirely different from the function of the principle of mechanism of nature which is a constitutive principle for this knowledge. The most important point characterizing each of these two ways of judging nature, as Kant himself points out, is that every concept concerning teleology belongs to reflective judgment and is subjective since it is based on judgment's own principle which does not concern the possibility of things themselves but concerns our logical use of the power of judgment, whereas every concept concerning the mechanism of nature belongs to determinative judgment and is objective since it is based on the objective principles of understanding which concern the possibility of things themselves –i.e., categories as the objective constitutive principles of appearances.[30]

Kant insistently gives the evaluation of these two ways of judging nature as subjective and objective considerations, i.e., the teleological way as subjective and the mechanical way as objective. Here arises another problem with regard to this evaluation. Why is the teleological way of judging described as a subjective one and the mechanical way of judging as an objective while both the power of judgment and the understanding, which provide, in turn, the principles on which these ways are based, belong to human beings? To put it in another way, why is the explanation of nature on the basis of categories an objective explanation and the explanation of it on the basis of purposiveness a subjective judging of nature; even more strictly speaking, why is the principle of purposiveness accepted as a subjective principle while the categories are allowed to be objective principles though the roots of both principles are human beings? And what does Kant mean by the terms 'subjective' and 'objective'? To determine, first, the meaning of the foregoing terms in Kant's usage here will be helpful for the solution of the problem concerning his evaluation of the two ways of judging nature.

Kant gives two criteria to be used to determine whether a claim to knowledge is subjectively or objectively valid: Universality and necessity. Accordingly, a claim to knowledge is objectively valid if it is *universally* and *necessarily* valid, for all thinking and knowing beings; but it is subjectively valid if it is valid only for some of these beings, valid for human beings only.[31] In this case, the mechanical explanation of nature will be valid for all thinking and knowing beings whereas the teleological explanation, for only human beings. That is to say, since the categories represent the conditions for the possibility of an experience of an objective world, every being capable of experiencing an objective world experiences it, i.e., constitutes its experience, necessarily in terms of the conceptual structures called categories whereas the principle

[29] Kant, *Judgment*, pp. 405-406.

[30] Kant, *Judgment*, p. 402, and also p. 423.

[31] Kraft, M., "Thinking the Physico-Teleological Prof,"*International Journal for Philosophy of Religion* 12 (1981), p. 66.

of purposiveness is not necessary for the constitution of every such experience, but is necessary only for human experience of that world. Thus, the way in which we judge teleologically is an explanation made only from a human point of view while the mechanical explanation is made from a universal point of view. But an important point should be made clear, here, that the subjectivity of the teleological explanation does not mean that it is an arbitrary or a relative fiction; on the contrary, this explanation claims the assent of all human beings, and its subjectivity signifies only that the validity of this claim is restricted to humankind.[32] Kant's statements quoted below indicate this issue: "Indeed, absolutely no human reason (nor any finite reason similar to ours in quality, no matter how much it may surpass ours in degree) can hope to understand, in terms of nothing but mechanical causes, how so much as a mere blade of grass is produced. For it seems that judgment is quite unable to study ... how such objects are possible, without using the teleological connection of causes and effects. ... It seems that there is absolutely no possibility for us to obtain, from nature itself, bases with which to explain combinations in terms of purposes; rather, the character of human cognitive power forces us to seek the supreme basis for such combinations in an original understanding".[33] Now, our problem concerning Kant's evaluation of the mechanistic and teleological principles has turned out to be the problem of how Kant asserts that the categories are valid principles for all thinking and cognizing beings, no matter how they think and cognize, without restricting them to human beings. Indeed, I am a little bit doubtful about whether this is a fair or justifiable generalization of the situation of human understanding to all other thinking beings by using human reason as a paradigm. On what ground does Kant claim that our way is the only way of understanding and cognizing nature? Is it not possible that another kind of cognizing being can experience an objective world in a different way from ours? From just the opposite side of the issue, these questions are also valid for Kant's restriction of the principle of teleology to human species alone. The solution of this problem surpasses the limits of this paper since it requires an examination of the whole argument of Kant's philosophy. But we can say, at least, that we can not know and therefore judge on these principles as Kant does because we do not know the epistemic nature of other possible cognizing beings as we do ours.

Let us turn to how Kant applies both the mechanical and the teleological approaches to natural products and nature itself. It has been said that Kant considers categories and, therefore, the principle of mechanism of nature, which is based on them, as the constitutive principle, and thinks that the principle of teleology is a regulative principle, -even though it is accepted as a constitutive principle *for human comprehension and thinking* of nature- for an objective knowledge or experience of nature. But when and to what extent will we use each principle, according to Kant?

[32] Kraft, M., "Kant's Theory of Teleology," *International Philosophical Quarterly* 22 (1982), p. 48.
[33] Kant, *Judgment*, p. 294.

Kant's restriction of the use of the teleological principle gives the answer to this question. He maintains that all possible mechanical explanations should be tried and exhausted before the invocation of the teleological explanation; that is, the teleological principle is called for and given a chance only after no mechanical explanation works any more. Kant points out this manner of imployment as follows: "In our empirical investigation of nature in its causal connection, we can and should endeavor to [proceed] in terms of nature's merely mechanical laws as far as we can, for in these laws lie the true physical bases for [an] explanation [of nature, the bases] which [in their] coherence constitute what scientific knowledge of nature we have through reason"[34]. Here, one may ask the question 'how we know that all possible mechanical explanations have been exhausted and the way of explanation by means of teleological principle should be tried'. Kant would answer this question in this way: If we identify the object or the natural product before us as an object of teleological investigation, we can decide that we should use the teleological principle to explain it. Since to be a particular object of teleological investigation means to be a natural purpose, Kant articulates what makes an object a natural purpose. A thing or an object is a natural purpose if it is both cause and effect of itself.[35] He clarifies this paradoxical definition by an example, a tree, and gives three criteria of being such an object or a thing. So, an object is a natural purpose if it has the following characteristics: 1-It should preserve itself as a species. A tree generates itself ceaselessly in its species; thus, it is both cause and effect of itself. 2-It also should reproduce itself as an individual, by means of its growth. Since a tree assimilates other elements untill they have the quality peculiar to its species –a quality that the natural mechanism outside the tree can not supply, its growth is –in some sense- a reproduction of itself individually. 3-There should be a mutual dependence both among various parts of it and between these parts and the whole for their maintenance. The life of leaves depends on both branches and tree, and vice versa.[36] Thus, the object of teleological investigation is an organized individual being –not an aggregate- which reproduces itself by means of its species and grows from within organically by metabolizing elements from the environment –does not increase in size by simple additions- and survives because of a mutual functional dependency between its organs and itself.

Since the investigation of nature is reason's execution of its spontaneous activity in nature, an examination of this execution means the examination of this investigation; that is, an inquiry of how reason carries out its activity in nature is a study of the method of the investigation of nature. That is why Kant's explanation of the way reason works in an empirical investigation also articulates how he applies both the mechanical and the teleological approaches to nature as a sum total of all experiences. According to Kant,

[34] Kant, *Judgment*, p. 424. See also Heimsoeth, pp. 177-178.
[35] Kant, *Judgment*, p. 249.
[36] Kant, *Judgment*, pp. 249-250.

reason's relation to objects is never an immediate relation. It comes into a relation to objects by means of its subordinate powers such as the understanding, judgment, imagination, senses and etc. In the case of empirical imployment of it, reason's direct and immediate relation is to the understanding; through the understanding it provides its connection with empirical objects. It is the understanding which creates the concepts of these objects. So, it may be said that the power in terms of which we obtain the empirical knowledge of nature by means of its concepts is the understanding.[37] But what is the function peculiar to reason itself with regard to this knowledge? Reason's function is to order and harmonize the concepts of the understanding and to give them a unity in terms of ideas; in Kant's own statements, "just as the understanding unifies the manifold in the object by means of concepts, so reason unifies the manifold of concepts by means of ideas, positing a certain collective unity as the goal of the activities of the understanding, which otherwise are concerned solely with distributive unity"[38]. In other words, "it [i.e., reason] prescribes and seeks to achieve its systematisation, that is, to exhibit the connection of its parts in conformity with a single principle"[39]. Now, neither the understanding itself directly connects its categories with the empirical concepts of the object nor does reason itself directly unify the manifold of concepts. Here, the power of judgment comes into the process to do this dual task. If it constitutes the empirical concepts in conformity with categories, we call it 'determinative judgment'; but if it combines various concepts in a systematic unity in conformity with ideas, we call it 'reflective judgment'. It is called 'determinative' in the first case because its guide is a category –the category of causality in terms of natural laws in the case of nature- to which a correspondent can be found in nature whereas it is referred to as 'reflective' in the second case since its guide is an idea –the idea of teleology in the case of nature- to which a correspondent can not be found in nature, but only in human reason. Thus, what we call 'the mechanical approach to nature' is the first kind of explanation of it and 'the teleological approach', the second kind. To put it another way, reason demands that we should explain the series of conditions given to us in our consciousness with regard to the experince of the world. But the demand of reason does not stop here, but goes beyond and wants us to complete the series. For "human reason has a natural tendency to transgress these limits"[40], i.e., the limits of possible experience. Indeed, "what reason is really seeking in this serial, regressively continued, snythesis of conditions, is solely the unconditioned"[41] from which the series could be derived. For otherwise the series would not be completed. Thus, the activity of reason reaches a higher unity in a problematic universal idea in such a completion. Kant elucidates the two ways of using

[37] Kant, *Prolegomena*, p. 69.
[38] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, B672.
[39] Ibid, B673.
[40] Ibid, B670.
[41] Ibid, B444.

reason in this process as follows: If the universal is already given and certain in itself, then, we use our reason to reduce the particular from the universal in a necessary manner by means of determinative judgment. Kant entitles such a usage the *apodeictic* use of reason.[42] The outcome of this usage is called *knowledge*. But if what is certain and given is only the particular, then, both the universal itself and the universality of the rule of which the particular is a consequence, are problematic. In this case, we examine whether several certain particulars follow from the universal according to the rule. If it seems that all particulars follow from it, we justify its universality and hypothetically extent it to all possible particulars, even to those that are not themselves given. Kant calls this kind of usage the *hypothetical* imployment of reason.[43] The result of this usage is named thinking, which is based on an idea viewed as a problematic concept. The universality of the second case is not as strict as the first one because we can not be sure about it on the basis of certain given particulars. In fact, it is what inductive arguments do in sciences. As is known, the universality of an inductive argument is never an absolute universality, but only a hypothetical universality. That is why this principle is a regulative –not constitutive- principle; and "its sole aim is, so far as may be possible, to bring unity into the body of our detailed knowledge, and thereby to *approximate* the rule to universality"[44]. For this unity is the criterion of the truth of the rules of the understanding.[45]

In conclusion, a teleological explanation of nature does not contradict to a mechanical explanation of it; on the contrary, it helps to attain a complete explanation of nature by overcoming the inadequacies in the ability of mechanical explanation to do so. But there is a condition for such a consideration. The condition is to use each principle of explanation where and how it should be used. Therefore, since one explanation –i.e., the mechanical- restricts the capacity of human reason to knowledge of non-organisms alone and the other can not find strict empirical bases for itself in nature, we can leave out neither the mechanical nor the teleological aproach to nature if we would like to have a complete explanation of it by using our rational capacity entirely. Furthermore, as we see earlier, this much is certain that the character of our reason forces us to subordinate all those mechanical bases to a teleological principle.[46] Thus, a complete and a unitary explanation of nature requires us using entire capacity of our reason -i.e., including both the regulative and the constitutive use of our reason; but this is possible only applying properly, without confusing them by using one instead of the other, both the mechanical and the teleological approaches to nature at the same

[42] Ibid, B674.
[43] Ibid.
[44] Ibid, B675.
[45] Ibid.
[46] *Judgment*, p. 300.

time. This is both the only and the best method, according to Kant, for our scientific investigaton of nature.

ÖZET

Bilimsel doğa arştırması için en iyi felsefî yöntem nedir? Düşünce tarihi boyunca bu soruya verilen cevaplar, iki temel kategori altında sınıflanabilirler: Doğaya yapılan *Teleolojik* ve *Mekanik* yaklaşımlar. Bu yaklaşımların çeşitli izahlarından anlaşılmaktadır ki her bir yaklaşım, onunla çatıştığı gerekçesiyle, diğerini dışlayan bir alternatif olarak sunulmaktadır. Fakat, Aydınlanma felsefesinin köşe taşlarından biri olan İmmanuel Kant, bilimsel doğa araştırması için en iyi felsefî yöntemin bu iki yaklaşımın her ikisinin de doğaya uygulanması olduğunu ve bunu gerçekleştirmenin de zannedildiği gibi çatışkılı/çelişkili bir durum olmadığını ileri sürmektedir. Bu makale, Kant'ın bu işi, yani, görünürde çatışkılı olan bu iki yaklaşımı doğaya uygulama işini, niçin ve nasıl gerçekleştirdiğini analiz etmeyi amaçlamaktadır.

WORKS CITED

Danto, Arthur and Morgenbesser, Sidney (ed.); "Introduction," in *Philosophy of Science*, New York 1974, pp. 177-181.

Duhem, Pierre; "Physical Law," in *Philosophy of Science*, p. 182-197.

Heimsoeth, Heinz; *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, tr. Takiyettin Mengüşoğlu, Istanbul 1986.

Hempel, G. Carl; *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs 1966.

Jones, W.T.; *A History of Western Philosophy: Kant to Wittgenstein and Sartre*, New York 1952.

Kant, I.; *Critique of Judgment*, tr. Werner S. Pluhar, Indianapolis 1987.

" " ; *Critique of Pure Reason*, tr. Norman K. Smith, New York 1967.

" " ; *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Intr. by L.W. Beck, Indianapolis 1950.

Kraft, Michael; "Knat's Theory of Teleology", *International Philosophical Quarterly* 22 (1982), pp. 41-50.

" "; "Thinking the Physico-Teleological Proof", *International Journal for Philosophy of Religion* 12 (1981), pp. 65-74.

Prosch, Harry; *The Genesis of 20th Century Philosophy: The Evolution of Thought from Copernicus to the Present*, New York 1971.

Trigg, Roger; *Rationality & Science: Can Science Explain Everything*, Oxford 1993.

Whitehead, Alfred North; *Concept of Nature*, Cambridge 1964.

Kolakowski, Leszek; *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*, tr. Norbert Guterman, Harmondsworth 1972.

KANT'IN BİLİMSEL DOĞA ARAŞTIRMASI KONUSUNDAKİ FELSEFÎ METODU

Ramazan ERTÜRK*

Etrafımızda, yani biz insanları da içeren doğada olup bitenleri nasıl açıklarız ya da açıklamalıyız? Bu soruya cevap vermek, Antik Yunan'dan beri tüm felsefî çabaların merkez noktası olagelmiştir. Doğayı açıklamak maksadıyla yüzyıllar boyunca çeşitli düşünürler tarafından ya tümüyle mekanist ya da tümüyle teleolojik bir yaklaşım sunulagelmiştir. [1] Bunun da ötesinde, bu yaklaşımlar sanki birbiriyle çatışıyor/çelişiyormuş ve dolayısıyla doğayı açıklamak için bunların ikisini birden (doğaya) uygulamak imkansızmış gibi sunulmaktadırlar. Salt mekanist doğa açıklamasına bağlı olan kişiler, teleolojik yaklaşıma hiçbir alan bırakmamak istemektedirler; ve bunun tersi de geçerlidir. Fakat öyle görünüyor ki, bu yaklaşımların hiçbiri, sadece kendi sınırları içinde kalarak, tüm doğayı tam anlamıyla açıklayamamaktadır. İmmanuel Kant, tek başına ele alındığında bu yaklaşımların hiçbirinin sözkonusu işi gerçekleştirmek için yeterli olmadığını görerek, bu yaklaşımların birbiriyle çelişmediğini düşünmekle yetinmeyip, onların her ikisinin de doğaya uygulanabilir olduğunu ve hatta, eğer tüm doğayı açıklamak istiyorsak, bu uygulamanın yapılması gerektiğini düşünmektedir. Ben, bu makalede, Kant'ın bu iki yaklaşımı, yani mekanist ve teleolojik yaklaşımları, doğaya niçin ve nasıl uyguladığını analiz etmeye çalışacağım.

Çevremizde olup bitenleri araştırmak ister ve bu araştırmayı icraya koyulursak, bir yandan, öncelikle -bilinçli veya bilinçsiz olarak- sözkonusu araştırmayı yapabileceğimizi düşünürüz. Bu, araştırma işinin üstesinden gelebileceğimizi varsaydığımız anlamına gelir. Diğer bir deyişle, burada doğanın bizim araştırmamız için uygun ve buna müsait olduğu varsayılmaktadır. İkinci olarak, biz, bütün olarak bir 'doğa' kavramına sahip olabilmemiz için, büyük bir çeşitlilik arzeden tikel doğa kanunlarını birleştirip bir birlik kurabileceğimizi de varsayarız. Aksi halde böyle bir araştırma için herhangi bir çabaya ihtiyacımız olmazdı. İmdi, doğanın sözü edilen araştırma ve birleştirme işleri için uygun olmasına onun gayeliliği denir. Doğal varlıkları ve doğanın kendisini sözü edilen bu gayeliliğe dayalı bir takım gaye ve amaçlar yoluyla -yani, bir nihâî nedensellik yoluyla- açıklamaya çalışan sisteme de 'doğaya teleolojik yaklaşım' adı verilir. Diğer yandan, biz, araştırılan bu doğal varlıklara yön verip onları yöneten bir fizik kanununun var

* Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

[1] Düşünce tarihi bu tür yaklaşımlarla doludur ve bu tarihin herhangi bir izahında bu türden pek çok yaklaşım kolayca bulunabilecektir. Fakat, genel olarak, modern dönem mekanist yaklaşımın zirvesine ulaştığı bir zaman dilimi iken Ortaçağ ise teleolojik yaklaşımın şaşaalı günleri olarak bilinir. Modern dönemin başlangıcında yeni bir bilimsel yöntemi benimsediği esnâda Batı zihniyetinin doğaya teleolojik yaklaşımdan mekanist yaklaşıma geçişinin tarihsel gelişiminin güzel bir izahı için, örneğin, bkz. Harry Prosch, The Genesis of 20th Century Philosophy; The Evalution of Thaught form Copernicus to the present, New York 1971, ss. 64-71.

olması gerektiğini de varsayarız. Bilimsel araştırma ile yapmaya çalıştığımız şey, bu spesifik kanunu anlayıp kavramaya çalışmaktır. Eğer altında bizim doğal varlıklar hakkındaki çeşitli algılarımızın birleştiği böyle bir kanun bulunmasaydı, biz bu varlıklar hakkında hiçbir bilgi elde edemezdik. Zira "kanunlar düzenlilikleri tasvir ederler ve belirli olay ve fenomenleri açıklayıp tahmin etmek için kullanılırlar."[2] Şu halde, ne zaman doğal bir varlığı araştırmak istesek, daima bir kanun arayışı içinde olmak zorundayız. Dahası, burada belirli bir doğal varlık için söylenen şey, bir bütün olarak doğanın kendisi için de geçerlidir. Zira, tıpkı bir doğal varlığın olduğu gibi, "doğa da şeylerin *evrensel kanunlara göre belirlenen* varoluşundan ibarettir."[3] Diğer bir ifadeyle, "biz, fiziksel dünyanın evrensel doğa kanunlarına göre işleyen belli bir nizam ve düzenlilik ihtiva ettiğini varsaymak zorundayız."[4] Tüm bu söylenenler, çeşitli doğal varlıklar arasında cârî zorunlu ilişkilerin bulunduğu anlamına gelir. Çünkü, "bir kanunun temel özelliği, *sâbit ve mutlak*[5] (kesin ve değişmeyen) olmasıdır. Bir önerme, bir keresinde doğru, daima doğru, eğer bu kişi için doğru ise o zaman şu kişi için de doğru olması nedeniyle bir kanun olmaktadır."[6] Bu nedenledir ki kanunlar, zorunlu ilişkilerin ifadeleri olarak anlaşılırlar. İmdi, zorunlu ilişkilere göre işleyen bu kanunlu yapıya 'mekanik yapı' adı verilir. Doğayı böyle bir yapı yoluyla açıklayan sisteme de 'doğaya mekanist yaklaşım' denir. Şu halde, doğanın veya onun ürünlerinin -terimin tam ve yetkin anlamında- bilgisini elde etmek istiyorsak, daima mekanizm ilkesini takip etmeliyiz. Zira, araştırmamızda onu varsaymadığımız sürece doğa hakkında hiçbir bilgiye sahip olamayız.[7] Tüm bu söylenenlerden sonra diyebiliriz ki, bu varsayımların hiçbirini devre dışı bırakamadığımıza göre, bu yaklaşımları doğaya uygulamanın bir yolunu bulmak zorundayız. Fakat buna geçmeden önce gayeliliğin ne ifade ve neleri îmâ ettiğine hızlıca bir göz atmak yerinde olacaktır.

---

[2] Danto, Arthur ve Morgenbesser, Sidney (ed.), Introduction; in Philosophy of Science (New York, 1974) içinde, s. 178.

[3] Kant, İ, *Prolegomena to Any Future Metaphysics (Prolegomena)*, Indianapolis, 1950, s. 42; ayrıca bkz. s. 69; buradaki italikleştirme tarafımızdan ilave edilmiştir. Bundan sonra Kant'ın bu eserine '*Prolegomena*' şeklinde atıf yapılacaktır.

[4] Trigg, Roger, *Rationality & Science ;Can Science Explain Everything*, Oxford, 1993, s. 11.

[5] İtalikleştirme bana aittir.

[6] Duhem, Pierre, Physical Law;in Philosophy of Science, ss. 189-190.

[7] Kant, İ, *Critugve of Judgment*, (tr. W. S. Pluhar), Indianapolis, 1987, s. 268. Bu esere bundan sonra 'Yargı Gücü' olarak atıf yapılacaktır. Burada kayda değer bir durum şudur: Bilimin 'doğanın kanunlu bir yapıya sahip olduğu' şeklindeki varsayımının bazı pozitivist yorumları o kadar aşırıya kaçmaktadır ki, bu yorumlar "bilimsel araştırma, sadece ve sadece, 'tüm fenomenlerin sıkı sıkıya belirlendiği' varsayımı ile etkili olabilir. ... Determinizm olmaksızın bilim anlaşılabilir değildir. ... bilim, ârızî olan veya kurallarından hariçte kalan hiç bir istisnâî durumu kabul etmez" diyebilmektedirler; bkz. Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy: Form Hume to the Vienna Circle*, (tr. Norbert Guterman), Harmondsworth, 1972, ss. 92-93. Fakat bu varsayım bu derece katı ve determinist bir şekilde yorumlanmak zorunda değildir. Sözkonusu varsayım, çağdaş bilimdeki bazı modern ve postmodern gelişmelerden sonra çok daha esnek bir tarzda yorumlanabilir ve hadd-i zatında çoğunlukla da böyle yorumlanmaktadır.

Kant, gayeliliği, 'doğayı estetik bir obje olarak anlama ilkesi' olarak takdim eder. Bundan daha ilginç olanı ise onun, gayeliliği, "bir kavramın, objesine ilişkin nedenselliği"[8] şeklinde tanımlıyor olmasıdır. Bu tanım, bir kavram ile objesi arasında nedensel bir ilişkinin bulunduğunu îmâ etmektedir; yani, kavram neden, objesi de onun sonucudur. Burada kavram objesinden önce gelmekte ve onu belirlemektedir; kavram ile amaçlanan şey ise sözü edilen obje olmaktadır. Tanımının bu analizinden anlaşılmaktadır ki, 'gayelilik' terimi 'gaye' terimi ile yakından ilişkilidir. Çünkü Kant'a göre "bir gaye, sözkonusu kavramı sözkonusu objenin nedeni (yani, onun mümkün oluşunun gerçek temeli) olarak gördüğümüz sürece, bir kavramın objesinden ibarettir."[9] Şu halde, bir objenin imkânı, bu imkânın temeli olarak bir gayenin -yani, sözkonusu objenin kavramının- mevcûdiyetini varsaymaktadır. Bu durumda 'doğa (veya doğal varlıklar) gayelidir' yargısı ne anlama gelmektedir? Eğer gayelilik yukarıda geçen anlamda alınıp doğaya uygulanacak olursa, öyle görünüyor ki, o zaman bu, doğanın mekanik yapısıyla çelişecektir. Zira doğanın gayeliliği burada bir tür bir olumsallığın/kontenjanlığın varlığını gerektirmekte, oysa buna karşın doğanın mekanik yapısı burada işleyen zorunlu ilişkilerin mevcûdiyetini gerektirmektedir. Diğer bir deyişle, bir yandan, bizim doğayı araştırma ve doğanın ürünlerini birleştirip bir bütün oluşturma işimiz ampirik ve dolayısıyla olumsal bir durum iken, diğer yandan, doğa kanunlarının işleyişi mekanik bir işleyiş ve dolayısıyla zorunlu bir durumdur.[10]

Yukarıda, mekanizm ilkesini -diğer bir deyişle, doğanın üretici gücünü- devre dışı bırakamayacağımız ve doğal varlıkları açıklamak için daima onu izlememiz gerektiği söylenmişti. Fakat, "Kant'a göre, bazı doğal varlıklar, daha net ifadesiyle, 'organizma' denilen varlıklar, sanatsal varlıklarla aynı türden bir yapıya sahiptirler; dolayısıyla, bu varlıklar onlarla aynı türden bir kavrayış yoluyla bilinmek durumundadırlar;"[11] ve fakat mekanizm ilkesi bu işi gerçekleştirememektedir[12]. Kant'ın kendi deyimiyle, "hiçbir kuşku götürmeyecek şekilde kesindir ki, doğanın salt mekanizmi, bizim bilme yetimizin organize varlıkların ortaya çıkışını kendisine dayalı olarak açıklayabileceği bir temel

---

[8] Kant, *Critique of judgment*, s. 65.

[9] Kant, *Critique of judgment*, s. 64.

[10] Doğaya mekanist ve teleolojik yaklaşımlar, doğanın yapısı/işleyişinin olumsal ve/veya zorunlu olmasının yanı sıra, iki önemli meseleye daha işaret ederler. Bunlardan biri şudur: Eğer doğa zorunlu doğa kanunları tarafından belirlenen sabit mekanik bir yapıya sahip ise, bu durumda, örneğin bizim gibi, özgür ahlâkî eylem sahiplerinin varlığı nasıl açıklanacaktır? Bu mesele bir anlamda bilim ile ahlâkın nasıl bağdaştırılacağı sorunudur. Diğer mesele ise bilimin din ile nasıl bağdaştırılacağı meselesidir. Zira din, doğanın (ve aynı zamanda evrenin) bir takım amaç/gayelere yönelik olarak Tanrı tarafından dizayn edildiğini ve buna göre de işlediğini, bundan dolayı da teleolojik bir yapıya sahip olduğunu ileri sürerken modern bilim ise doğanın bir takım (doğa)kanunlar(ın)a göre işleyen mekanik bir yapıya sahip olduğu eğilimini taşıyor görünmektedir. Dolayısıyla, Kant'ın burada ele alınıp incelenen metodu, insan varoluşunun şu üç unsurunun güzel bir kombinasyonu olarak da değerlendirilebilir: Bilimsel bilgi, estetik duygusu/hissi ve ahlâkî eylem sahipliği.

[11] Jones, W. T., *A History of Western Philosophy*, New York, 1952, s. 96.

[12] Heimsoeth, Heinz, *İmmanuel Kant'ın Felsefesi*, tr. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, 1986, s. 175.

temin edemez."[13] Bu, şu anlama gelmektedir: Bilgisiz ve bilinçsiz bir şekilde işleyen sebepler, ne bu tür varlıkları meydana getirebilirler ne de insanoğlunun araştırmasına uygun halde bulunan doğanın gayeliliğini temin edebilirler. Şu halde, bu tür varlıkları açıklayabilmek için, mekanizmden ayrı ve tümüyle farklı olan başka tür bir nedenselliğe ihtiyaç vardır. İşte tam bu noktada, böyle bir nedenselliğin tesisi için bir temel olarak kullanılmak üzere 'doğanın gayeliliği'ne başvurulur.[14] Diğer bir ifadeyle, salt mekanizmin kendilerini açıklamaya yetmediği varlıklar, doğanın gayeliliği zemini üzerine temellendirildikleri düşünülen gaye/amaçlar -gâî/nihâî sebepler- yoluyla açıklanmaktadırlar. Doğayı açıklama sözkonusu olunca mekanizmden ne vazgeçebiliyor ne de onunla yetinebiliyor olmadığımıza göre, sözü edilen iki ilke arasındaki çatışma/çelişme sorununu -tabii ki eğer böyle bir sorun var ise- çözmeli ve her iki ilkeyi de doğaya uygulamalıyız. Fakat öncelikle bunlar arasında gerçek bir çatışkı/çelişkinin bulunup bulunmadığını, eğer böyle bir şey yok ise, çatışkı gibi görünen durumun nereden kaynaklandığını incelemek, yerinde ve yapılmaya değer bir iş olacaktır.

Doğayı açıklamak, onun hakkında bir takım yargılarda bulunmayı gerektirir. Yargıda bulunmak için de kavramlara ihtiyaç vardır. Fakat tecrübedeki doğa kanunlarına ilişkin kavramlara ulaşmak istediğimizde ise bu amaç için gerekli olan bazı kural ya da standartlara ihtiyaç duyarız. Çeşitli türden yargılarda bulunabildiğimiz için, yargılama için gerekli olan kural da ortaya koyacağımız yargıya bağlı olmaktadır. Böylece, eğer amaçlanan yargı belirleyici bir yargı ise, bu durumda yargı gücümüzün işi, duyusal sezginin şartlarını, anlama yetimiz tarafından izlenecek ilkeler olarak kendisine sunulan kural ya da kavramlar altında sınıflamak veya belirlemekten ibarettir; zira yargı gücümüzün objelerin kavramlarının temelini oluşturacak kendine ait her hangi bir ilkesi mevcut değildir. Ancak, eğer amaçlanan yargı düşünce ve tefekküre ait bir yargı ise, o zaman yargı gücü iki iş icra etmek durumundadır.İlk olarak, anlama yetisinin sunduğu hiçbir obje kavramı bu durumda izlenecek yeterli bir ilke olmadığı için, yargı gücü kendi kendine izlenecek bir ilke sunmak zorundadır. İkinci olarak, yargı gücü, sınıflanacak olan şeyi bu kural/ilke altında sınıflamak durumundadır. Şu halde, bu kural/ilke, objektif bir kural/ilke olarak anlama yetimiz tarafından önceden sunulmadığı için, sadece ve sadece, belli bazı objeler üzerinde gerçekleştirilen bir düşünce ve tefekkür ilkesinden ibarettir ve "sözkonusu objeyi bilmek için objektif mânâda yeterli bir temeli de temin edemez; bu ilke, bilgi yetilerimizin gayeli kullanımını -yani, belli türden objeler hakkındaki düşünce ve tefekkürümüzü- yöneten salt subjektif bir ilke olarak hizmet

[13] Kant, *Yargı Gücü*, s. 269.

[14] Yukarıda zikredilen zorunluluk-olumsallık/kontenjanlık farklılığından ayrı olarak, iki nedensellik arasında bulunan bir başka farklılık da şu şekilde tasvir edilebilir: Mekanik nedensellikte biz geriye bakar ve hâl-i hazırda mevcut olan bir durumun sebeb(ler)ini geçmiş olaylarda buluruz; halbuki teleolojik nedensellikte ileriye bakar ve mevcut bir olay/durumun sebeb(ler)ini, bu olayın kendi(ler)ine hizmet etmek üzere dizayn edildiği gelecek amaç ve gaye(ler)de buluruz. Bu nedenledir ki, bu ikinci tür nedenselliğe bazen gâî/nihâî nedensellik adı verilir.

görmek durumundadır."[15] İmdi, yargı gücümüz, doğanın tutarlı bir ampirik bilgisine ulaşabilmek için, tekil durumdaki doğa kanunlarını birleştirip doğanın birliğini tesis etmek durumundadır. Sözü edilen bu birliğe ise belirleme (bilişsel anlamda algılayıp tanıma) yoluyla değil, düşünme ve tefekkür yoluyla ulaşılabilir. Çünkü, eğer sözkonusu birlik doğaya anlama yetimiz tarafından *a priori* olarak dikte edilmiş olsaydı, o zaman o, doğada zaten mevcut olacak ve biz de böyle bir birlik kurma çabasına hiç ihtiyaç duymayacaktık. Bizim yargı gücümüz, tesis edeceği bu birlik üzerine düşünüp tefekkür ettiği esnâda şu iki kural/kriteri varsayabilir[16]:

- Maddesel varlıklar ve onların formlarının her türlü oluşumunun salt mekanik kanunlar yoluyla mümkün olduğuna hükmedilmelidir.
- Maddesel doğanın bazı ürünlerinin salt mekanik kanunlar yoluyla mümkün olduğuna hükmedilemez. (Onlar hakkında bir yargıda bulunmak oldukça farklı bir nedensellik kanununu –yani, gâî/nihâî nedensellik kanununu- gerektirir.)

Bunlar, düşünce ve tefekküre ait yargılamanın kural/ilkeleridirler. Bu iki ilke arasında herhangi bir çelişki/çatışma yoktur. Çünkü ilk kural/ilke, sadece, 'insanların bu tür olay/varlıklar konusunda düşünüp tefekkür ederken bunu daima doğanın salt mekanik yapısına dayalı olarak yapmaları ve dolayısıyla mümkün olduğu ölçüde bu prensibi gözetip izlemeleri gerektiğine' işaret etmektedir. Doğal varlıklar hakkında ikinci kural/ilkeye göre düşünüp tefekkür etmek ise bu (birinci) ilkeye karşı veya aykırı değildir; çünkü böyle bir düşünce ve tefekkür, birinci ilkeye dayalı bir düşünce ve tefekkürü ne red/iptal etmekte ne de ondan yoksun bulunmaktadır. Zira ikinci kural/ilke, sadece, insanların -her ne kadar doğa kanunları hakkında başka türden bilgiler elde edebilirlerse de- organizma denilen doğal varlıklar hakkında sadece birinci kural/ilkeye dayalı bir düşünce ve tefekkür gerçekleştirmeleri durumunda, bu doğal organizmaların temeli konusunda hiçbir şey keşfedemeyeceklerini iddia etmektedir.[17] Ancak, eğer bu iki ilke belirleyici yargının objektif ilkeleri olarak alınıp öyle muameleye tâbi tutulurlarsa, çelişki problemi işte burada ortaya çıkmaktadır. Zira o zaman bu ilkeler şu şekli almaktadırlar[18]:

- Maddesel varlıkların her türlü oluşumunun salt mekanik kanunlara dayalı olarak gerçekleşmesi mümkündür.
- Bazı maddesel varlıkların oluşumunun salt mekanik kanunlara dayalı olarak gerçekleşmesi mümkün değildir.

İmdi, yukarıda geçen ilk türden ifadeler ile ikinci türden ifadeler arasındaki fark -yani, düşünce ve tefekküre ait bir yargılamanın bir kural/ilkesi olmak ile belirleyici bir yargılamanın bir ilkesi olmak arasındaki fark- nedir? Kant'tan yapılan şu alıntı, bu sorunun cevabını açık-seçik bir şekilde verecektir:

---

[15] Kant, *Critigue of judgment*, s. 266.
[16] Kant, *Critigue of judgment*, s. 267.
[17] Kant, *Critigue of judgment*, s. 268.
[18] Aynı yer.

Şurası gayet açıktır ki, 'doğadaki bazı varlıklar, veya hatta doğanın tamamı, sadece ve sadece, eylem yapma konusunda karar verirken bazı niyet ve maksatlar takip eden bir sebep tarafından meydana getirilebilir' demek ile 'benim bilgi yetilerim öyle husûsî bir karaktere sahip ki, sözü edilen varlıkların nasıl mümkün olup meydana geldikleri konusunda bir hükümde bulunabilmemin yegâne yolu, bir takım niyet ve maksatlar güderek eylem icra eden bir sebebin ve dolayısıyla varlıkları bir anlama yetisinin nedenselliğine benzeyen bir nedensellikle meydana getiren bir varlığın mevcûdiyetini düşünmektir' demek arasında çok büyük bir fark vardır. Ben, birinci ifadeyi dile getirdiğimde, sözü edilen obje hakkında birşeylere karar vermeye çalışıyorum ve böylece varsaydığım bir kavramın objektif bir gerçekliğe sahip olduğunu tespit ve tayin etmeye mecbur oluyorum demektir. İkinci ifadeyi dile getirdiğimde ise akıl sadece benim bilgi yetilerimi onların seviye ve sınırlarının gerektirdiği aslî şartlara ve husûsiyetlerine uygun bir şekilde nasıl kullanmam gerektiğini belirlemektedir. Bundan dolayıdır ki, buradaki ilk ifade belirleyici yargı için objektif bir ilke olurken, ikinci ifade salt düşünce ve tefekküre ait yargı için subjektif bir ilke ve dolayısıyla da akıl tarafından ona empoze edilen bir kural/kriter olmaktadır.[19]

Şu halde, Kant'a göre çelişki/çatışmanın kaynağı, düşünce ve tefekküre ait yargının subjektif ilkeleri oldukları halde bu iki ilkeyi belirleyici yargının objektif ilkeleri olarak alıp işletmektir. Diğer bir deyişle, burada sözü edilen çelişki/çatışma gerçek bir çatışma değil, "düşüncemizin subjektif şart ve durumlarını objelerin kendilerine ait objektif şart ve durumlar haline getirmekten ve böylece aklımızın tatmini için gerekli olan bir hipotezi bir dogmaya dönüştürmekten kaynaklanan diyalektik bir illüzyondan ibarettir."[20]

Fakat, yine de biri çıkıp hâlâ şu soruyu sorabilir: 'Doğanın kendisi bir gayeliliğe sahip değil mi? Eğer sahipse, o zaman nasıl olur da doğaya atfedilen bu gayeliliğe dayanan bir ilke, yani, teleoloji ilkesi, subjektif bir ilke olur?' Kant'ın bu soruya cevabı şu şekilde olacaktır: Yukarıdaki alıntıda da geçtiği üzere, 'doğanın objektif gayeliliği' kavramı, aklımızın düşünce ve tefekkür yargımız için sunduğu -dogmatik değil- *eleştirel* bir ilke(si)dir[21]; yani, "biz bu ilkeyi sadece bilgi yetimizle ve dolayısıyla -objesi hakkında herhangi bir şeye karar verme mâcerasına kalkışmaksızın- onu içinde düşündüğümüz subjektif durum ve şartlarla ilişkili bir ilke olarak mütâlâa ediyoruz."[22] Gayeliliğin Kant tarafından ileri sürülen bir başka anlamı -ki bu daha önce belirtilen anlamından oldukça farklıdır- doğanın ne tür bir gayeliliğe sahip olduğunu açıklamaktadır. Kant bu anlamı şu şekilde tarif eder: "Mümkün olmaları bir gayenin varlığını farz etmeyi zorunlu olarak gerektirmese bile, biz bir takım obje, zihin durumu veya eylemlerin gayeli olduğunu söyleriz; biz, sadece ve sadece, onları bir takım gayelere göre işleyen bir nedenselliğe dayandıklarını varsaymakla ancak kavrayıp açıklayabildiğimiz için

[19] Kant, *Critigue of judgment*, s. 280.
[20] Kant, *Prolegomena*, s. 96.
[21] Kant, *Critigue of judgment*, s. 280.
[22] Kant, *Critigue of judgment*, s. 277.

onlara bu gayeliliği atfederiz."[23] Eğer doğal varlıkların gayeliliğinin bu şekilde olduğunu düşünürsek, o zaman, -bir objenin kavramının onun mümkün olmasının gerçek zemin/temeli olduğunu varsaymaksızın- doğada meydana gelen bazı objelerin (algı tecrübesindeki) salt ampirik kavranışlarında bile gayeli —yani, sadece ve sadece yargı gücünün subjektif durum ve şartlarıyla ilişkili olarak gayeli— olduklarını bulabileceğimizi söyleyebiliriz. Şu halde, doğal varlıklarla ilgili estetik bir yargıda bulunduğumuzda, ne onların mümkün olup-olmadıklarıyla ilgili objektif bir yargıda bulunuyor ne de onların doğal gayeler olduğunu iddia ediyoruz , sadece onların sujenin varlıkları algılama yetisiyle ilişkili olarak gayeli olduklarını ifade etmiş oluyoruz. Burada gayelilik ilkesi kurucu/aslî veya belirleyici bir ilke olarak değil, sadece keşif ve anlamaya aracılık yapan bir ilke olarak işlev görmektedir.[24] Diğer bir deyişle, "gayelilik kavramı hiç öyle tecrübenin kurucu/aslî bir kavramı asla değildir; o, (tecrübeye ait) bir görünümü belirleyebilen ve böylece objenin ampirik bir kavranışına ait olan bir kavram değildir; çünkü o bir kategori değildir. Bu söylenenlerden ziyade biz gayeliliği, belli bir obje hakkında düşünüp tefekkür ettiği esnada yargı gücümüzde algılar/kavrarız. ... Şu halde, gerçekte teknik (yani, gayeli) olan şey, *yargı gücü*dür; doğa ise, sadece, yargı gücünün bu teknik prosedürü ile uyumlu olduğu ve dolayısıyla onu gerektirdiği ölçüde ve gerekçesiyle teknik olarak sunulmakta/kabul edilmektedir."[25] Fakat, teleolojik bir yargılama esnasında biz sözkonusu objenin bir kavramını varsayıyor ve böylece bu objenin nedenler ile bunların sonuçları arasındaki bağlantıyı yöneten bir kanuna dayalı olarak nasıl mümkün olduğuna hükmediyor değil miyiz? Eğer durum bu ise, o zaman buradaki gayelilik sadece bizim objeleri kavrama tarzımızla ilgili olmayıp aynı zamanda şeylerin kendilerinin imkanıyla ilgili de olmuyor mu? İmdi, bu problemin çözümüne geçmeden önce önemli bir noktanın açıklığa kavuşturulması gerekiyor. Bu nokta şudur: Bazı doğal varlıkların gayeli olduğunu söylemek, bu varlıkların *doğal niyet/amaçlar* anlamında doğal gayeler olduklarını söylemekten oldukça farklı bir şeydir. Bunun içindir ki Kant, doğal varlıkların doğal niyet/amaçlar olduğunu kabul etmediği halde onların gayeliliğini 'bu varlıkların imkânıyla ilgili objektif anlamda bir gayelilik' olarak kabul etmekte ve buna "doğanın organik tekniği"[26] adını vermektedir. Zira tecrübe bize belli bazı doğal varlıkların veya tüm doğanın gayeli olduğunu gösterebilir fakat onların niyet/gaye olduklarıyla ilgili hiçbir şey gösterip kanıtlayamaz. Kant, "şu halde, her ne zaman tecrübede teleolo-

[23] Kant, *Critigue of judgment*, 65.

[24] Heimsoeth, ss. 178-179. İlginçtir ki, Kant, organik doğanın araştırılması konusunda bazı çağdaş bilim felsefecilerinden daha fazla mekanizm taraftarı görünmektedir. Zira o, organizmaların araştırılmasında asli ve kurucu/temel ilkenin mekanizm ilkesi olması gerektiğini ve teleoloji ilkesinin bu araştırmada sadece yardımcı/tamamlayıcı ve (keşfe ve anlamaya) aracı bir işleve sahip olması gerektiğini ileri sürmektedir; oysa bazı çağdaş bilim felsefecileri, örneğin Carl G. Hempel, mekanizm ilkesinin biyolojik süreç/işlemleri açıklamada keşif ve anlamaya aracı bir ilke olarak anlaşılmasının en iyi yaklaşım olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, 1966, s. 106.

[25] Kant, *Critigue of judgment*, s. 408.

[26] Kant, *Critigue of judgment*, s. 423.

jiye ait bir şeyle karşılaşsak, bu şey tecrübenin objesini sadece yargı gücüne –yani, yargı gücünün (doğaya değil,)düşünce ve tefekküre ait bir yargı olarak kendi kendine yön verip yönettiği bir ilkesine- atfeder"[27] der. Böylece, doğal varlıklar hakkındaki nihâî sebepler kavramı sadece ve sadece bizim düşünce ve tefekküre ait yargımıza aittir ve teleoloji ilkesi de bu anlamda subjektif bir ilkedir.

İmdi, biz tecrübelerimizden biliyoruz ki, pek çok doğal varlık hakkındaki araştırmalar bizi onların (organik olmayan) yığınlar halindeki bütünler olduğu sonucuna götürmekte ve onlar arasında doğal nedensellik kanunları işlemektedir. Fakat yine de doğanın tam (eksiksiz) bir açıklaması, burada başka türden bir nedenselliğin daha çalışıyor olması gerektiği yargısına varmamızı gerektirmektedir; çünkü doğal nedensellik kanunları ne doğanın insan zihni tarafından araştırılabilmesi için gerekli olan (uyumu ifade eden) gayeliliğini açıklayabilmekte ne de doğal varlıkların *tümü* için yeterli bir açıklama sunabilmektedir. Şu halde, "doğanın ürünleri organik olmayan birer yığın oldukları sürece doğa *mekanik olarak*, yani *salt doğa olarak*, işlemekte; fakat ürünleri birer sistem, örneğin, kristal oluşumları, çiçeklerin çeşitli şekilleri veya bitki ve hayvanların iç yapısı gibi, olduğu sürece doğa *teknik olarak*, yani bir *sanat olarak*, da işlemektedir."[28] Doğal varlıklarla ilgili iki tür yargılama arasında yapılan bu ayrım, sadece düşünce ve tefekküre ait yargılamanın yapabileceği bir şeydir. Çünkü belirleyici yargılamanın iş/görevi, anlama yetimiz tarafından sunulan kategorilerin rehberliğinde tecrübemizdeki görünümleri belirlemektir; yani, belirleyici yargılamanın öyle bir doğası vardır ki, her şeyi mekanik türden bir açıklamaya indirgemek ister ve dolayısıyla şeylerin kendilerinin imkânıyla ilgili olarak yukarıdaki şekilde bir ayrımın yapılmasına müsaade etmez. Şu halde, tecrübedeki bir görünümün mekanik bir açıklaması –ki bu, belirleyici yargımızın anlama yetimiz tarafından sunulan ve adına kategoriler denilen objektif ilkelere dayalı olarak icra ettiği iş/görevidir- ile bu görünüm hakkındaki subjektif düşünce ve tefekkür ilkelerine dayalı bir yargılama için geçerli olan teknik bir kural arasında herhangi bir çatışma veya çelişme bulunmamaktadır.[29] Diğer bir deyişle, doğa hakkındaki bilgimizin düzenleyici bir ilkesi olan teleoloji ilkesinin işlevi, sözkonusu bilgi için kurucu/aslî bir ilke olan mekanizm ilkesinin işlevinden tümüyle farklıdır. Kant'ın kendisinin de işaret ettiği gibi, doğa hakkındaki bu iki tür yargılamanın herbirini kendine özgü şekilde belirleyen en önemli noktaları şunlardır: Teleolojiyle ilgili her kavram, yargı gücünün kendi ilkesine –ki bu ilke, şeylerin kendilerinin imkânıyla değil de sadece yargı gücümüzün mantıksal kullanımıyla ilgilidir- dayandığı için, düşünce ve tefekküre ait (reflektif) yargımıza ait olup subjektiftir; halbuki doğanın mekanizmiyle ilgili her kavram, anlama yetimizin objektif ilkelerine, yani görünümlerin objektif kurucu ilkeleri olarak kategorilere –ki

[27] Aynı yer.

[28] Kant, Yargı Gücü, ss. 405-406. Doğayı bu iki farklı şekilde –yani organik olmayan bir yığın ve karmaşık bir sistem olarak, görme ile ilgili detaylı bir analiz ve güzel bir değerlendirme için bkz. Alfred North Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge, 1964.

[29] Kant, *Critigue of judgment*, ss. 405-406.

bunlar, şeylerin kendilerinin imkânıyla ilgilidirler- dayandığı için, belirleyici yargımıza ait olup objektiftir.[30]

Kant, doğa hakkında bu iki tür yargılamanın subjektif ve objektif oldukları şeklindeki –yani, doğanın teleolojik olduğu yönündeki yargılamanın subjektif, mekanik olduğu yönündeki yargılamanın ise objektif olduğu şeklindeki- değerlendirmesini de ısrarla sunmaktadır. Bu noktada bu değerlendirme ile ilgili bir başka problem daha ortaya çıkmaktadır. Hem yargı gücü hem de anlama yetisi –ki bunlar, sırasıyla, doğa hakkındaki 'teleolojik' ve 'mekanik' yargılarının dayandığı ilkeleri temin edip sunan yetilerdir- insana ait yetiler olduğu halde neden doğanın teleolojik olduğu yargısı subjektif ve mekanik olduğu yargısı da objektif bir yargı olarak tarif ve tasvir edilmektedir? Başka bir şekilde ifade edecek olursak, neden doğanın kategoriler temeline dayalı yapılan açıklaması objektif bir açıklama oluyor da gayelilik temeline dayalı yapılan açıklaması doğa hakkında subjektif bir yargılama oluyor? Hatta daha sıkı bir söylemle dile getirirsek, her iki ilkenin de kaynağı insan olmasına rağmen gayelilik ilkesi subjektif bir ilke olarak kabul edilirken kategorilerin objektif bir ilke olmasına izin verilmesinin nedeni nedir? Dahası, Kant bu 'subjektif' ve 'objektif' terimleriyle neyi kastetmektedir? Öncelikle Kant'ın buradaki kullanımında geçen bu terimlerin anlamını belirlemek, onun doğa hakkındaki bu iki tür yargılama konusundaki değerlendirmesiyle ilgili problemin çözümüne yardımcı olacaktır.

Kant, bir bilgi iddiasının subjektif olarak mı yoksa objektif olarak mı geçerli olduğunu belirlemek için kullanılacak iki kriter sunmaktadır: Evrensellik ve zorunluluk. Buna göre, bir bilgi iddiası eğer *evrensel* ve *zorunlu olarak* –yani, tüm düşünen ve bilen varlıklar için- geçerli ise, bu iddia objektif olarak geçerli bir iddiadır; eğer bu iddia bu varlıkların sadece bir kısmı için –yani, sadece insanlar için- geçerli ise, o zaman subjektif olarak geçerli bir iddiadır.[31] Bu durumda teleolojik doğa açıklaması sadece insanlar için geçerli olurken mekanist doğa açıklaması tüm düşünen ve bilen varlıklar için geçerli olacaktır. Bu, şu anlama gelmektedir: Kategoriler objektif bir dünya tecrübesinin mümkün olabilmesinin şartlarını temsil ettikleri için, objektif bir dünyayı tecrübe edebilen her varlık bu tecrübeyi –yani, yaşadığı tecrübeyi kurup inşa etme işini- kategoriler adı verilen kavramsal yapılara dayalı olarak gerçekleştirmek zorundadır; halbuki gayelilik ilkesi bu türden her tecrübenin inşâsı için değil, sadece (sözkonusu dünya hakkındaki) insan tecrübesi için gerekli/zorunludur. Dolayısıyla, bizim teleolojik yargılama tarzımız sadece insan perspektifinden yapılan bir açıklama olurken mekanik tarzdaki açıklama evrensel bakış açısından yapılan bir açıklama olmaktadır. Fakat burada şu önemli nokta açıklığa kavuşturulmalıdır ki, teleolojik açıklamanın subjektifliği onun keyfî ya da göreceli bir kurgulama olduğu anlamına gelmemektedir; tam tersine, bu açıklama tüm insanlar tarafından onaylanmış olma iddiasına sahip olup, subjektifliği

[30] Kant, *Critigue of judgment*, ss. 402 ve 423.

[31] Kraft, M., Thinking the physico – Teleological prof, International journal for philosophy of Religion 12 (1981), s.66.

de sadece bu iddianın geçerliliğinin insanlarla sınırlı olduğu anlamını taşımaktadır.[32] Kant'tan aktarılan şu ifadeler bu meseleye işaret etmektedirler: "Aslında hiçbir insan aklı, (ve de nitelik bakımından bizimkine benzeyen sonlu hiç bir akıl, bu akıl derece bakımından bizimkinden ne kadar üstün olursa olsun farketmez) sadece mekanik sebeplere dayalı olarak, salt bir çim yaprağı kadarcık bir şeyin bile nasıl meydana geldiğini anlamayı asla ümit edemez. Zira, öyle görünüyor ki yargı gücü, sebepler ile sonuçlar arasında teleolojik bağlantılar kurmaksızın, bu tür objelerin nasıl mümkün olduklarını ... araştırmada oldukça teresizdir. ... Öyle görünüyor ki, kendisiyle bazı kombinasyonları gayelere dayalı olarak açıklayacağımız temelleri doğanın kendisinden elde etmemiz asla mümkün değildir. Bunun yerine, insanoğlunun bilme yetisinin temel karakteri bizi bu tür kombinasyonlar için en yüce temeli orijinal (onları ilk kez varlık sahasına çıkaran) bir anlamada aramaya zorlamaktadır."[33] İmdi, Kant'ın mekanist ve teleolojik ilkeler hakkındaki değerlendirmesiyle ilgili problemimiz, Kant'ın, insanlarla sınırlandırmaksızın, nasıl olup da kategorilerin -nasıl düşünüp bildikleri farketmeksizin- tüm düşünen ve bilen varlıklar için geçerli ilkeler olduğunu iddia edebiliyor olması problemine dönüşmüştür. Doğrusu ben bunun, insan aklının bir paradigma olarak kullanılmak sûretiyle insanın anlama yetisine ait bir durumun düşünen diğer tüm varlıklara teşmil edildiği haklı bir genelleme olup olmadığı konusunda biraz şüpheliyim. Kant, bizim doğayı anlama ve bilme tarzımızın yegane anlama ve bilme tarzı olduğunu hangi temele dayalı olarak iddia etmektedir? Başka türden bilen bir varlığın objektif bir dünyayı bizimkinden farklı bir tarzda tecrübe etmesi mümkün olamaz mı? Meselenin tam karşı tarafından bakıldığında, bu sorular, Kant'ın teleoloji ilkesini sadece insan türüyle sınırlandırıyor olması için de geçerlidir. Kant'ın tüm felsefesinin ihtiva ettiği argümanın tamamını incelemeyi gerektirmesi nedeniyle, bu problemin çözümü bu makalenin sınırlarını fazlasıyla aşmaktadır. Fakat, en azından şu kadarını diyebiliriz ki, bizler -kendimizinkini bildiğimiz gibi- mümkün olan diğer bilen varlıkların epistemik mahiyetlerini bilemediğimiz için, bu ilkeler temelinde (onların tecrübelerini) bilemez ve dolayısıyla bununla ilgili olarak Kant'ın yaptığı gibi bir yargılamada da bulunamayız.

Şimdi Kant'ın hem mekanist hem de teleolojik yaklaşımların ikisini birden doğal varlıklara ve doğanın kendisine nasıl uyguladığı meselesine dönelim. Kant'ın, doğa hakkında elde edilecek objektif bir bilgi veya tecrübe için, kategorileri ve dolayısıyla da bunlar üzerine temellenen doğanın mekanizmini kurucu/aslî bir ilke, teleoloji ilkesini ise –her ne kadar *insanoğlunun doğa hakkındaki düşünce ve kavrayışı için* kurucu/aslî bir ilke olarak kabul etse de- düzenleyici bir ilke olarak mütalâa ettiği daha önce söylenmişti. Fakat, Kant'a göre, bu ilkelerden her biri ne zaman ve ne ölçüde kullanılacaktır? Kant'ın teleoloji ilkesinin kullanımı hakkındaki sınırlama bu sorunun cevabını vermektedir. O, teleolojik açıklamaya başvurulmazdan önce mümkün her türlü mekanist açıklamanın denenip tüketilmiş olması gerektiği üzerinde ısrarla durur; yani, teleolojik

[32] Kraft, M., Kant's Theory of Teleology, *International Philosophical Quarterly* 22 (1982), s. 48.
[33] Kant, *Critigue of Judgment*, s. 294.

açıklamaya, sadece, artık hiçbir mekanist açıklamanın işe yaramadığı andan itibaren müracaat edilip bir şans verilecektir. Kant bu kullanım tarzına şu şekilde işaret etmektedir: "Nedensellik ilişkisi çerçevesinde yaptığımız ampirik doğa araştırmamızda doğanın salt mekanik kanunlarına dayalı araştırma sürecini gidebildiği yere kadar götürebiliriz, hatta götürmeye çalışmalıyız; zira bir doğa açıklamasının doğru fiziksel temelleri –yani, tutarlılıkları ile bizim akıl aracılığıyla elde edeceğimiz bilimsel doğa bilgisini meydana getiren temeller- bu kanunlarda yatar."[34] Fakat, bu noktada şu soru sorulabilir: 'Mümkün her türlü mekanist açıklamanın tükendiği ve artık teleoloji ilkesine dayalı bir açıklama tarzının denenmesi gerektiğini nereden bileceğiz?' Kant bu soruyu şöyle cevaplandıracaktır: Eğer önümüzde araştırmaya konu olacak olan obje ya da doğal varlığı teleolojik araştırma/incelemenin bir objesi olarak tanımlayabilirsek, o zaman onu açıklamak için teleoloji ilkesini kullanmamız gerektiğine karar verebiliriz. Teleolojik araştırma/incelemenin belli bir objesi olmak doğal bir gaye/amaç olmak anlamına geldiği için, Kant, bir objeyi doğal bir gaye/amaç yapan şeyin ne olduğunu açıklamaktadır. Bir şey ya da obje, kendisinin hem nedeni hem de sonucu olması durumunda doğal bir gaye/amaç olmaktadır.[35] O bu paradoksal tanımı bir ağaç örneği ile açıklamakta ve bize böyle bir obje ya da şey olmanın üç kriterini sunmaktadır. Buna göre, bir obje ya da şey şu üç temel karakteristiğe sahip ise doğal bir gaye/amaçtır: 1)Sözü edilen obje, bir tür olarak kendi varlığını koruyup sürdürmelidir. Bir ağaç, türü aracılığıyla kendisini mütemadiyen yeniden türetmekte ve böylece kendisinin hem nedeni hem de sonucu olmaktadır. 2)Bu obje, büyüyüp gelişmek sûretiyle, kendisini bir birey olarak da yeniden üretmelidir. Bir ağaç diğer elementleri kendi türüne özgü bir nitelik –yani, ağacın dışındaki doğal mekanizmanın sunamadığı bir nitelik- kazanıncaya dek özümseyip asimile ettiği içindir ki onun gelişip büyümesi bir bakıma onun kendisini bireysel olarak yeniden üretmesi anlamına gelir. 3)Sözü edilen objenin hem çeşitli parçaları arasında hem de bu parçalar ile bütün arasında, devamlılıklarını sağlayabilmeleri için, karşılıklı bir bağımlılığın bulunması gerekir. Ağacın yapraklarının hayatı hem dallara hem de ağaca bağımlıdır, bunun tersi de geçerlidir.[36] Şu halde, teleolojik araştırmanın objesi, türü aracılığıyla kendisini yeniden türeten, (basit ilaveler yoluyla hacim ve boyutları artan değil) çevreden aldığı elementleri metabolizmasına katıp özümseyerek organik bir şekilde dahilden büyüyüp gelişen, organları ile kendisi arasında bulunan karşılıklı işlevsel bağımlılık sayesinde yaşamını sürdüren, (yığın halindeki bir yekûn değil) organize olmuş bireysel bir varlıktır.

Doğa araştırması aklın doğa hakkında spontane icra ettiği bir aktivite olduğu için, aklın bu icraatının incelenmesi doğa hakkındaki bu araştırmanın incelenmesi anlamını taşımaktadır; yani, aklın doğa üzerindeki aktivitesini nasıl icra ettiğinin araştırılması, doğa araştırmasının yönteminin araştırılması ile aynı anlamı ifade etmektedir. Bunun

[34] Kant, *Critigue of Judgment*, s. 424; ayrıca bkz. Heimsoeth, ss. 177-178.
[35] Kant, *Critigue of Judgment*, s. 249.
[36] Kant, *Critigue of Judgment*, ss. 249-250.

içindir ki Kant'ın ampirik bir araştırmada aklın nasıl işlediği konusundaki açıklaması, onun hem mekanist hem de teleolojik yaklaşımları (bir bütün olarak her tür tecrübemizin toplamı anlamında) doğaya nasıl uyguladığını da açıklamaktadır. Kant'a göre aklın objelerle olan ilişkisi hiçbir zaman doğrudan bir ilişki değildir. Akıl, objelerle olan ilişkisini, anlama yetisi, yargı gücü, hayal yetisi, duyular vs. gibi kendisine bağlı ikincil yetileri aracılığıyla kurmaktadır. Ampirik kullanımı esnasında aklın doğrudan ilişkiye girdiği yeti anlama yetisidir; o, ampirik objelerle olan bağını anlama yetisi aracılığıyla kurmaktadır (tabii ki burada duyuların aracılığını söylemeye gerek bile yoktur). Sözü edilen objelerin kavramlarını türeten yeti anlama yetisidir. Dolayısıyla denebilir ki, kavramları aracılığıyla doğanın ampirik bilgisini edinmemizi sağlayan yeti, anlama yetisidir.[37] Fakat, bu bilgiyle ilişkili olarak burada aklın kendine özgü işlevi nedir? Aklın buradaki işlevi, anlama yetisinin kavramlarına bir düzen ve ahenk vererek, fikirler (*ideas*) aracılığıyla onların birliğini sağlamaktır; Kant'ın kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak, "nasıl anlama yetisi kavramları aracılığıyla obje hakkındaki çeşitli algıları birleştirip objenin birliğini sağlıyorsa, aynı şekilde akıl da, anlama yetisinin aktivitelerinin amacı olarak belli bir kolektif birlik icat edip ortaya koyarak, fikirler aracılığıyla (aksi halde sadece dağıtıcı bir birliktelik ile ilişkili olan) çeşitli kavramları birleştirir."[38] Diğer bir deyişle, "o, (yani, akıl), kendi nizamını dikte eder ve sistemleştirmesine ulaşmaya (yani, parçalarının ilişkilerini bir tek ilkeye uygun bir şekilde sergilemeye) çalışır."[39] İmdi, ne anlama yetisinin kendisi doğrudan doğruya kategorilerini ampirik obje kavramlarıyla ilişkilendirmekte ne de akıl kendisi doğrudan doğruya çeşitli kavramları birleştirerek bir birlik kurmaktadır. Bu noktada, bu ikili işlevi yapmak için, yargı gücü sürece dahil olmaktadır. Eğer o ampirik kavramları kategorilere uygun bir şekilde oluşturursa, biz buna 'belirleyici yargı' (*determinative judgment*) diyoruz; yok eğer çeşitli kavramları fikirlerle uyumlu bir şekilde sistematik bir birlik içinde birleştirip bir kombinasyon oluşturursa, buna da 'düşünce ve tefekküre dayalı yargı' (*reflective judgment*) diyoruz. İlk durumdaki yargıya 'belirleyici' denilmiştir çünkü burada onun rehberi (doğada bir karşılığı bulunabilen) bir kategoridir –ki doğa sözkonusu olduğunda bu kategori, doğa kanunlarına dayanan nedensellik kategorisidir; ikinci durumdaki yargıya ise 'düşünce ve tefekküre dayalı' şeklinde atıf yapılmaktadır çünkü burada onun rehberi (doğada bir mukabili bulunamayıp, sadece insan aklında bir karşılığı bulunabilen) bir fikirdir –ki doğa sözkonusu olduğunda bu fikir, teleoloji fikridir. Şu halde, bizim 'doğaya mekanist yaklaşım' dediğimiz şey doğanın ilk türden bir açıklamasını, 'teleolojik yaklaşım' dediğimiz şey de ikinci türden bir açıklamasını ifade etmektedir. Başka bir deyişle dile getirecek olursak, akıl bizden dünya hakkındaki tecrübelerimizle ilişkili olarak bilincimizde bize verilen şart/durumlar dizisini açıklamamızı ister. Fakat aklın isteği burada bitmeyip bunun ötesine geçer ve bizden sözü edilen diziyi tamamlamamızı da ister. Zira "insan

[37] Kant, *Prolegomena*, s. 69.
[38] Kant, *Critigue of Pure Reason*, B672.
[39] A.g.e., B673.

aklı bu sınırları (yani, mümkün tecrübenin sınırlarını) aşma konusunda doğal bir eğilime sahiptir."[40] Aslında "aklın zincirleme bir şekilde geriye doğru giden seri haldeki bu şartlar senteziyle aradığı şey, sözü edilen serinin kendisinden türetilebileceği 'şartsız olan'dan başkası değildir."[41] Zira aksi halde sözkonusu seri tamamlanmış olmayacaktır. Dolayısıyla, aklın aktivitesi, böyle bir tamamlanma yoluyla, problematik olan tümel/evrensel bir fikirde daha üst düzey bir birliğe kavuşur. Kant, bu süreçte aklın iki farklı şekildeki kullanımını şu şekilde açıklar: Eğer tümel/evrensel olan hal-i hazırda zaten verilmiş ve kendi içinde belirli ve kesin ise, bu durumda biz aklımızı tikel olanı tümel/evrensel olandan belirleyici yargı aracılığıyla zorunlu bir şekilde türetip elde etmek için kullanırız. Kant, aklın bu kullanımına *apodiktik* (belli, kesin, şartsız) kullanım adını verir.[42] Aklın bu kullanımı sonucunda ortaya çıkan ürüne *bilgi* denir. Fakat eğer verilen ve belirli/kesin olan şey sadece tikel olan ise, bu durumda hem tümel/evrenselin kendisi hem de tikeli netice veren kuralın tümel/evrenselliği problematik niteliklidir. Böyle bir durumda biz, belli başlı bir takım tikellerin sözkonusu kurala göre yine sözü edilen tümel/evrenselden çıkarsanıp çıkarsanamayacağını araştırıp inceleriz. Eğer bizde mevcut tüm tikellerin ondan çıkarsanabildiği kanaati oluşursa, o zaman sözü edilen tümel/evrenselin tümel/evrenselliğini haklı ve geçerli sayar ve bu tümelliği hipotetik bir yolla mümkün olan tüm tikelleri -hatta bizzat kendisi verilmiş olmayan tikelleri bile- kapsayacak bir şekilde genişletiriz. Kant, bu kullanım şekline 'aklın *hipotetik* kullanımı' adını verir.[43] Bu kullanımın sonucunda ortaya çıkan ürüne *düşünme* denir -ki bu, problematik bir kavram olarak görülen bir fikir üzerine temellenir. Bu ikinci durumun tümel/evrenselliği birincininki kadar sıkı ve sağlam değildir çünkü verilmiş olan belli tikellere dayanarak onun hakkında kesin bir şekilde emin olamayız. Aslında bu, bilimlerde kullanılan tümevarımcı akıl yürütmenin yaptığı şeydir. Bilindiği gibi tümevarımcı bir akıl yürütmenin tümel/evrenselliği asla mutlak ve kesin bir evrensellik olmayıp, sadece varsayımsal/hipotetik bir evrenselliktir. İşte bunun içindir ki bu ilke kurucu değil de düzenleyici bir ilkedir ve "tek amacı da bizim dağınık ve detaylı bilgimizi mümkün olduğu ölçüde birlik arzeden bir yapıya kavuşturmak ve böylece söz konusu ilkeyi evrenselliğe *yaklaştırmaktır*."[44] Zira bu birlik, anlama yetimizin ilkelerinin doğruluk kriteridir.[45]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, doğanın teleolojik bir yolla yapılan açıklaması onun mekanist bir yolla yapılan açıklaması ile çelişmemekte, tam tersine, mekanist açıklamanın yetersiz kaldığı noktaların üstesinden gelerek, doğanın tam/eksiksiz bir açıklamasına ulaşılması konusunda yardımcı olmaktadır. Fakat böyle bir mütalaanın bir şartı bulun-

[40] A.g.e., B670.
[41] A.g.e., B444.
[42] A.g.e., B674.
[43] A.y.
[44] A.g.e., B675.
[45] A.y.

maktadır. Bu şart, her açıklama ilkesini/tarzını, olması gereken yer ve şekilde kullanmaktır. Dolayısıyla, eğer akıl gücümüzün tümünü kullanarak doğanın tam ve eksiksiz bir açıklamasına ulaşmak istiyorsak, --mekanist açıklama insan aklının kapasitesini sadece organik-olmayan varlıkların bilgisiyle sınırladığı ve teleolojik yaklaşım da doğada kendisine sağlam bir ampirik temel bulamadığı için-- doğa araştırmasında ne mekanist ne de teleolojik yaklaşımı devre dışı bırakabiliriz. Dahası, daha önce de gördüğümüz gibi, şu kadarı kesindir ki, aklımızın temel karakteri bizi tüm mekanist temelleri teleolojik bir ilke altına yerleştirip ona tâbi kılmaya zorlamaktadır.[46] Dolayısıyla, doğanın tam/eksiksiz ve üniter bir açıklamasını yapmak, akıl yetimizin tüm kapasitesini -yani, onun hem düzenleyici hem de kurucu/belirleyici kullanımlarının ikisini de ihtiva edecek şekilde- kullanmamızı gerektirmektedir. Fakat bu, birini diğerinin yerine kullanarak birbirine karıştırmaksızın, doğa araştırmasında hem mekanist hem de teleolojik yaklaşımların her ikisini birlikte ve yerli yerince kullanmakla ancak mümkün olmaktadır. Kant'a göre bu, yapacağımız bilimsel doğa araştırması için hem yegane hem de en iyi yöntemdir.

ABSTRACT

KANT'S PHILOSOPHICAL METHOD FOR THE SCIENTIFIC INVESTIGATION OF NATURE

What is the best philosophical method for our scientific investigation of nature? Answers to this question given throughout history of thought may be classified under two main categories: *Teleological* and *mechanical* approaches to nature. It is known from various accounts of them that each approach is presented as an exclusive alternative because it contradicts the other. But one of the corner stones of the Enlightenment philosophy, Immanuel Kant, suggests that the best philosophical method for the scientific investigation of nature is the application of both approaches to nature, and that doing so is not contradictory as is thought. This paper aims at analyzing why and how Kant caries out this task, i.e., the task of applying these seemingly contradictory approaches to nature

Key Words: Philosophical metod, scientific investigation, Teleclogical, mechanical approaches,

KAYNAKÇA

Danto, Arthur and Morgenbesser, Sidney (ed.); "Introduction," in *Philosophy of Science*, New York 1974, pp. 177-181.

[46] Kant, *Critigue of Judgment*, s. 300.

Duhem, Pierre; "Physical Law," in *Philosophy of Science*, p. 182-197.

Heimsoeth, Heinz; *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, tr. Takiyettin Mengüşoğlu, Istanbul 1986.

Hempel, G. Carl; *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs 1966.

Jones, W.T.; *A History of Western Philosophy: Kant to Wittgenstein and Sartre*, New York 1952.

Kant, I.; *Critique of Judgment*, tr. Werner S. Pluhar, Indianapolis 1987.

" " ; *Critique of Pure Reason*, tr. Norman K. Smith, New York 1967.

" " ; *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Intr. By L.W. Beck, Indianapolis 1950.

Kraft, Michael; "Knat's Theory of Teleology", *International Philosophical Quarterly* 22 (1982), pp. 41-50.

" " ; "Thinking the Physico-Teleological Proof", *International Journal for Philosophy of Religion* 12 (1981), pp. 65-74.

Prosch, Harry; *The Genesis of 20th Century Philosophy: The Evolution of Thought from Copernicus to the Present*, New York 1971.

Trigg, Roger; *Rationality & Science: Can Science Explain Everything*, Oxford 1993.

Whitehead, Alfred North; *Concept of Nature*, Cambridge 1964.

Kolakowski, Leszek; *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*, tr.Norbert Guterman, Harmondsworth 1972.

STOA ETİĞİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Arslan Topakkaya*

Stoa felsefesinin ana karakteri bir ahlak felsefesi olmasıdır. Stoa felsefesi teorik ve pratik felsefe olmak üzere iki ana kola ayrılır ve bunlar birbirlerini tamamlarlar. Bu açıdan bakıldığında Stoa felsefesini anlamanın önemli bir şartı, bu felsefenin ana kavramlarını analiz etmektir. Felsefe Stoa'lılarda bir yaşam tarzı olarak ortaya çıkar.

Stoalılarda etik, bu felsefenin temel kavramları ve pratik yaşamda kendisini gösteren genel-geçer temel ilkeler olarak kendisini gösterir. En yüksek iyilik olarak mutluluk, insan eylemlerinde doğaya göre yaşama, evren aklı, tanrısal isteme ile insani istemenin uyumu vs. gibi kavramlar sadece teorik açıdan insanı ilgilendiren şeyler olmayıp, belki daha ziyade insanın pratik yaşamıyla doğrudan ilgili olan temel ilkelerdir. Stoalılar insanın doğaya uygun davrandıkları taktirde kendi doğalarına zıt bir değerler sistemi içine düşmeyeceklerine inanırlar. Stoalılar Sokrates-Knik felsefenin etkisi bağlamında ahlaksal aklın içgüdülere hakim olmasını kendilerine öncelikli hedef olarak seçmişlerdir. Zenon'dan beri Stoalılar mutluluğun ancak erdemle mümkün olacağına inanıyorlardı. Buna ulaşmak içinse akla göre yaşamak yeterliydi. Bu görüş aynen Knikler tarafından da ileri sürülmüş ve yaşamlarını bu ilkeye göre ayarlamışlardır. Stoalılar ise bu teoriyi kavramsal açıdan temellendirmeye ve detaylı bir biçimde sistemleştirmeye çalışmışlardır. Stoalılar'ın ikinci önemli amacı, pratik yaşamda doğru eylemin ne olduğuna dair bir cevap bulmaktır. Onlara göre doğru eylem, kısaca akıl ve doğa ile uyum içinde yapılan eylemdir.

Stoa ahlakıyla ilgilenenler Stoa ahlakı'nda istisna kabul etmeyen oldukça iddialı yargılarla karşılaşırlar.[1] Stoalılar kendi ahlak felsefelerinin temel ilkelerini *Paradoxa* olarak nitelerler çünkü bu ilkeler ortalama bir insanın hakim bilinç yapısına karşıt olarak geliştirilmekte, onda belirli bir uyarıcı meydana getirmekte, onu kışkırtmakta ve şimdiye kadar inandığı ve güvendiği temel ilkeleri şüpheli hale getirmektedir.[2]

Bu makale kendini Stoa ahlakının temel kavramlarının analiziyle sınırlayarak - bunlar sırasıyla tepkisizlik (*Apathie*), duygu öğretisi (*Pathos*), erdem öğretisi (*Arete*), doğaya uygun yaşam, değer yargılarının dışında kalan şeyler (*Adiaphore*), insani eylem ve yönelimdir (*Oikeiosis*)- Stoa ahlakının Stoa felsefesinin bütün alanlarını nasıl belirlediğini göstermeye çalışacaktır. Onların varlık, bilgi, psikoloji ve politik felsefelerinin temelinde ahlak görüşleri yatmakta; ahlak felsefesinde inceleyeceğimiz temel kavramlar diğer alanların da anlaşılmasında temel teşkil etmektedir. Kısaca, sayılan kavramlar ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkinin tahlili bize nihai anlamda Stoa felsefesini bütüncül

* Doç. Dr. Erciyes Üneversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

[1] Reiner, Nickel, *Über die Gesetze*, Zürich 1994, s.292.

[2] A.g.y.

bir şekilde anlama imkanı verecektir çünkü Stoa felsefesinin temelini onların ahlak görüşü, ahlak görüşlerinin temelini de sayılan kavramlar oluşturmaktadır.

Bu genel girişten sonra ele alınacak ilk kavram tepkisizlik (Apathie) kavramıdır.

1. Tepkisizlik (Apathie, □πάθεια,)

Apathie genel olarak duygusuz (heyecansız) olmak, duygulanımdan ve tutkudan bağımsız olmak olarak betimlenir. Bu aynı zamanda ahlaksal yönelimin ve nefis terbiyesinin biricik amacıdır. Kısaca Apathie genel bir duygusuzluk, zevke ve acıya karşı bir kayıtsızlıktır.[3]

İnsanların istediği fakat kendi içinde herhangi bir değer taşımayan bir sürü şeyler vardır. Ahlaki bir bireye düşen bu şeylere karşı duygusuz davranmak, kayıtsız kalmak ve böylece mutluluğa ulaşmaktır. Stoalılara göre erdem iyi, geri kalan herşey ya kötü ya da ne iyi ne de kötüdür. Bu bağlamda evlilik, sağlık, mülkiyet nötr olan belli başlı kavramlardır. Stoalılar bu tespite uygun olarak insanlara fakirliğe, hastalığa ve ölüme karşı kayıtsız kalmalarını salık verir. Fakat bu kayıtsızlığa oldukça az insan ulaşabilmektedir. Bireye düşen görev bu şeylere karşı kayıtsız kalmayı öğrenmektir. Bunun yolu da insanın kendi istemelerinde ve eylemlerinde açığa çıkabilecek olan duygulanımlardan özgür olmasından geçer. Bu tür duygulanımlar insanın doğası gereği yaşamını devam ettirebilmek için ihtiyaç duyduğu doğal duygular değildir. Bir davranış tarzı olan apathie sayesinde insan kendisini sayısız istek ve arzulardan kurtarabilir. Apathie'ye her insanın ulaşması da mümkün değildir. Seneca Stoalıların bu konu hakkındaki görüşlerinin kendi içinde bazı sakıncaları taşıdığını ve bu anlayışın sonunda individualizme kayma tehlikesinin olduğunu şu cümlelerle tespit eder: "Stoalılar bu tür düşüncelerle "yaşama karşı yabancı" ve "yaşam düşmanı olma" durumuna düşmüşlerdir. Onların ciddi anlamda radikalleştirilmiş istekleri Stoalıların istediği yaşam şekline sahip olanlarla bunun dışında kalan insanlar arasında derin bir uçurum meydana getirmiştir. Bu bağlamda Stoa ahlakı, güçlü bir bireyselleştirilmiş hatta ben merkezleştirilmiş bir karakter kazanmıştır ki bu öğreti bizzat kendi öğretileri olan bütün insanların kardeş olduğu ve her insanın tanrısal akıldan pay sahibi olduğu öğretisiyle açık bir çelişiklik arzetmektedir."[4]

Stoalılar genel anlamda Hellenist felsefenin insanı gereksiz bir heyecan ve yoğun bir duygu durumu içine soktukları iddiasını ileri sürerler. Hellenist düşünürler amacına ulaşmayan insanın mutsuz olduğu ve bu yüzden insanın kendisini kendi yönelimlerinden kurtaramadığını, aksine heyacanını durmadan artırdığını ve bunun doğal sonucunun mutsuzluk olduğunu ileri sürerler. Stoalılar bu duygu durumunu "pathos" ve "affekt" kavramıyla özetlerler ve mutluluğun temel şartının apathie olduğunu yani bu iki duygu durumundan kurtulmak olduğunu iddia ederler. Bunu gerçekleritirmek için akıl hayati

[3] Johannes Hoffmeister. *Wörterbuch der Philosophie*, bkz. „Apathie", Hamburg 1955.

[4] Seneca. *Vom Glückseligen Leben. Eine Auswahl aus seinen Schriften.*Hrsg. von Heinrich Schmidt, Stuttgart 1951, s.8.

bir öneme sahiptir. Akıl insanın sahip olduğu tek ölçüttür ve o bizi mutluluğa giden doğru yola götürür.[5]

Apathie ile ilgili buraya kadar anlatılanlar ve ifade edilen terminoloji Stoalıların Sokrates-Knik erdem öğretisine bağlı kaldığını ve mükemmel bir mutlu yaşamın mümkün olduğuna inandıklarını göstermektedir. Fakat burada esaslı bir soru açığa çıkmaktadır. O da şudur: Apathie'yi kazanmak için bütün duygulanımlardan kurtulmak mümkün müdür? Eğer mümkünse bu nasıl olacaktır? Stoalılar buna -yine Sokrates-Knik etiğine bağlı kalarak - pathostan uzak erdemli bir yaşamın kesinlikle mümkün olduğunu, bunun da ancak aklın pathos üzerinde hakimiyet kurmasıyla olabileceği şeklinde cevap vermektedirler. Bu bağlamda belirtilmesi gereken önemli bir fark, Stoalıların insanı tamamen duygusuz bir varlık haline getirmeyi amaçlamadıkları, onların aslında itkilerinin etkisinde kalan, akıllarını itkilerinin emrine veren, ruhlarını bedenlerinin emrine veren insanların mutluluğa erişemeyecekleri tespitidir.

2. Duygu Öğretisi (Pathos, πάθος)

Duygu öğretisi Stoa etiğinin belkemiğini oluşturur. Diğer etik kavramları temelde bu kavramdan hareketle elde edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında duygu öğretisi[6] Stao felsefesinin genel karaketerini belirleyen en önemli öğretidir.

Stoalılar duygu öğretilerini genel eylem teorisi üzerine kurarlar. Akıllı bir varlık ilk önce herhangi bir eylemin tasavvuruna sahip olur. Daha sonra bu tasavvur onu harekete geçirir. Eylemde bulunmadan önce aklın onayı gerekmektedir. Aklın onayından geçmemiş eylemler akıllı eylem sayılmadıklarından dolayı "değerli" eylemler değillerdir. İnsan ruhunu harekete geçiren şeye "güdü" (*Trieb)* denir. Bu güdü eylemek ve eylemden kaçınmak üzere iki farklı eğilim gösterir.

Duygu (*Pathos)* kavramı Stoalılarda "aşırı güdü" olarak tanımlanmaktadır. Böyle bir duygunun oluşma süreci şu şekilde açıklanmaktadır: Yanlış bir kabul, yanlış bir duyguya sebep olur. Böyle bir durumda aşırı hale gelmiş güdü –böyle bir duygulanımın yanlış olduğu bilinmesine rağmen- akıl tarafından artık engellenemez. Bu yüzden Stoalılar adı geçen duygu durumunu "ruhun akılsız eylemi" olarak tanımlarlar. "Stoalılar duyguyu sadece etik ve psikolojik açıdan değil, aynı zamanda fizyolojik açıdan da tanımlarlar. Farklı duygu tanımlarında ortak olan şey fizik, etik ve mantığın oluşturduğu birliktir. Duygu fenomeni fizyolojik açıdan doğal olmayan bir hareket olarak, psikolojik açıdan aşırı güdü ve mantıksal açıdan yanlış değer yargısı olarak tanımlanmaktadır."[7]

---

[5] Lavrence C.Becker. *A new Stoicism.* Princiton Unv.Press. New Jersey 1998, s.128.

[6] "Stoalılar duygu öğretisini bazen psikolojik bazen de etik açıdan ele almışlardır. Onlar duygu öğretisini, iyi ve kötü hakkında verilen doğru pratik kararlardan sapma olarak anlamaktadırlar." Friedrich Überweg. *Geschichte der Philosophie*, hrsg.von K.Praechter, Berlin 1909, s.263.

[7] Maximilian, Forschner. *Die stoische Ehtik.* Über die Zusammenhang von Natur-, Sprache und Morale Philosophie im altstoischen System, Stuttgart 1981, s.121.

Stoalılar dört türlü duygu (*Pathos*) durumundan bahsederler. Bunlar sırasıyla zevk, zevksizlik, arzu ve korkudur. Zevk halihazırda bulunan bir iyinin düşünülmesi, zevksizlik ya da sıkıntı, halihazırdaki bir kötünün düşünülmesi, arzu gelecek bir iyinin düşünülmesi ve korku ise gelecek bir kötünün düşünülmesidir. Bu dört çeşit duyguda tekrar kendi aralarında bir çok alt bölümlere ayrılmaktadır. Sayılan duygu çeşitleri Stoalıların "iyi duygular" ve akılsal alternatifler olarak tanımladıkları duygu çeşitlerinin karşısında durmaktadırlar. Mesela zevk memnuniyet ya da sevincin, arzu, istemenin, korku, dikkatin akli olmayan alternatifleri olarak karşılarında durmaktadır.

Akıl yanlış bir yargıda bulunmadığı sürece hiçbir duygu durumu (*Pathos)* oluşamaz. Güdü kendisini duyguya götürecek bir yönelime sahip değildir. Buna en güzel delil, duyguya sahip olan fakat aklı olmayan canlıların varlığıdır. Buraya kadar anlatılanlardan da açık bir biçimde anlaşılacağı üzere duygu kavramı Stoalılarda negatif bir anlama sahiptir. Bunun karşısına akli olarak koydukları kavramlar memnuniyet, isteme ve dikkattir. Bu bağlamda insanın negatif olarak nitelenen duygulardan kendisini nasıl koruyacağı sorusu açığa çıkmaktadır. Stoalılara göre bu sorunun cevabı hiç de güç değildir. Duygular tamamen bizim kontrolümüz altındadır. Onlardan kurtulmak için yapılması gereken şey, aklın sabit durarak kararlılık göstermesi, gelen baskılara boyun eğmemesidir. Akıl bunu yaptığı müddetçe yanlış yargılara ve dolaysıyla da yanlış duygulanımlara kapılmayacaktır. Böyle bir kaygıyı taşıyanlar mutlak bir apathie içinde yaşayacak ve dolaysıyla duygunun her türlü boyunduruğundan kurtulacaktır. Bütün duygu durumlarının akılla kontrol altına alınabileceği iddiası oldukça genelleyici ve bağlayıcı bir iddia olarak gözükmektedir. Fakat insanın bütün duygulanımlarının akılla kontrol altına alınamadığı ya da alınamayacağı her insanın kendi yaşamında bizzat tecrübe ettiği bir gerçekliktir. Bu açıdan bakıldığında Stoalıların bu iddialarının abartılı ve yanlışlanması oldukça kolay bir iddia olduğunu söylemek herhalde güç olmasa gerektir.

Zevk ve bunun karşıtı olan duygu *(pathos)* Stoalılarda istek dışı, zorlama bir duygu olarak kabul edilmekte ve mutlu bir yaşamın temel koşulu olarak insan hayatından bunların kovulması gerektiği iddia edilmektedir. Bu tespit doğrultusunda Stoalılar zevk ve isteksizliğin *(Unlust)* sadece olumsuz duyguların açığa çıkmasının sebebi olmakla kalmadığını; bizzat onların kendilerinin olumsuz duygular olduğu inancındadırlar. Buradan hareketle stoalılar duygu durumunun bizzat kendisinin güdü olduğu tespitinde bulunurlar.[8]

3. Erdem öğretisi (Arete □ρετ□, virtus)

Stoa etiğinde erdem öğretisinin özü güdülere ve duygulara hakim olmaktır. Bu tanım bağlamında erdemin oluşmasının temel şartı apathie durumunun açığa çıkmasıdır. Buna ulaşmak için tek şart aklın yanlış değer yargılarına düşmemesidir.

[8] Maximilian, Forschner. *Die stoische Ehtik*, s.141.

Erdem sadece güdü ve duygulara hakim olmak değil, aynı zamanda mutluluğun da özünü teşkil etmektedir. "İyi, erdemdir ve erdemden başka bir şey değildir. Stoalılara göre erdem iyinin özünü oluşturur. Erdem soyut iyidir ve somut iyiler bu soyut iyiden pay alırlar. Bu bağlamda Stoalılar insan eylemlerinin amacını iyi erdeme göre yaşam sürmek olarak belirlerler. İyi olan aynı zamanda insanı güzele götürür. Bu açıdan bakıldığında iyiden pay alan güzel de erdemin farklı bir yansımasıdır."[9]

Erdem Stoalılara göre öğretilebilir ve öğretildikten sonra tekrar kolay kolay unutulmaz. Erdemde herhangi bir derece yoktur; yani bir insan ya erdeme sahiptir ya da değildir. Erdemle mutluluk arasında oldukça sıkı bir ilişki vardır çünkü erdem öğretisi duygu öğretisinden hareketle anlaşmaktadır. Fakat buradan erdemin mutluluğu istemek olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Erdemin bizzat kendisi temel amaçtır. Mutluluk ise mutlak güvenlik ve emniyet halidir. Emniyet ve güven insanı mutlu kılan en önemli unsurdur. Stoalıların mutluluğu mistik bir mutluluktur."[10] Mutluluk bir telostur. Erdemli yaşamın sonucu insanı mutluluğa götürür. Erdemin gerçek "iyi" olarak tanımlanmasındaki amaç da budur.[11]

Erdem gerçek değer ilişkileri için bir ölçüt durumundadır. Erdeme kavuşan bir birey gerçek amacına ulaşmış ve duygulardan kurtulmuş demektir. Erdem sadece mutluluğun temeli değil, aynı zamanda mutlulukla özdeş olan şeydir ve bu açıdan bakıldığında tek tek erdemler mutluluğu oluşturan temel taşlardır. Erdem ve mutluluk kavramsal olup somut anlamda birbirlerinden kolayca ayırt edilemez. Mutluluk içsel barış, ruhsal denge ve harmonidir. Erdem ise aklın güdülere hakim olmasıdır. İçsel barışın temel şartı da güdünün akla karşı konuşlanması ile değil, istiyerek ve arzu ederek aklın amaçlarına hizmet etmesidir. Böylece akıl ile güdü "ortak bir istek " ile eylemde bulunmuş olurlar.

Stoalılar erdem öğretilerini metafiziğe göndermede bulunarak temellendirmeye çalışırlar. Bu bağlamda dış dünyanın düzeni Stoa'nın erdem anlayışının oluşmasında herhangi bir işleve sahip değildir. Bunun gibi erdem herhangi bir toplumsal statüye ya da bir cinse ait olmak ya da olmamaya da bağlı değildir. Erdem, Tanrı ve insanlar, erkek ve bayan, soylu ve çiftçi, özgür ve köle insanların hepsi için aynı erdemdir. Stoalılar bu erdem anlayışına uygun olarak belirli bir erdem kavramına ulaşmışlar ve bu erdem kavramı bağlamında cesaret, adalet, tedbir-basiret (*Besonnenheit*), anlayış-sağduyu (*Einsicht*) olmak üzere dört türlü temel erdemin varlığını kabul etmişlerdir. Anlayış, neyin iyi neyin kötü, neyin de ne iyi ne de kötü olduğu hakkında bir bilgiye sahip olmaktır. Basiret ya da tedbir ise neyin seçilmesi neden sakınılması gerektiği hakkındaki bilgi, cesaret, neden korkulması neden de korkulmaması gerektiği hakkındaki bilgi ve

[9] Joachim, Lukoschus. *Gesetz und Glück.*Untersuchungen zum Nationalismus der stoischen Ehtik, hrsg.von P.S.M. van Tongeren, Nijmegen 1997, s.42

[10] Paul, Weyne. *Weisheit und Altruismus.* Eine Einführung in die Philosophie Senecas, Frankfurt 1993, s.55.

[11] Maximilian, Forschner. *Die stoische Ehtik*, s.60.

son olarak da adalet, haklıya hakkı olduğu şeyin verilmesidir.[12] Bu erdemler birbirlerini hem tamamlamakta hem de içermektedirler. Birisine tam anlamda sahip olan diğerlerine de sahiptir. Gerçek anlamda cesur olup adil olmayan bir insan düşünülemez. Erdemi tanıyan ve bilen bir insan herhangi bir korkuya kapılmaz, mal ve ücret dağıtımında adaletsizlik yapmaz. Stoanın erdemlerden birine sahip olanın diğerine de sahip olacağı anlayışı eleştirilmesi gereken bir anlayış olarak gözükmektedir. İnsan adil olabilir ama aynı zamanda istenilen derecede cesur olamaz ya da basiret sahibidir fakat fedakar değildir. Bunun örneklerini her insan kendi yaşamında rahatça görebilir. Bu açıdan bakıldığında insanın erdeme ya sahip olduğu ya da hiçbirine sahip olamayacağı tespiti oldukça keskin bir saptama olup, insanları bu kesin yargılamayla erdemli ya da erdemsiz olarak değerlendirmek Stoanın erdem anlayışının eksik bir yanı olarak durmaktadır.

4. Herhangi bir değere sahip olmama (Adiaphore, αδιάφορα)

Staolılar şeyleri iyi, kötü, iyi ile kötünün arasında bulunan ne iyi ne de kötü olan şeyler olmak üzere üçe ayırırlar. Bu kavram Kniklerden beri ne değerli ne de değersiz olan, ortada kalan şeyleri betimlemek için kullanılmaktadır. Mesela sağlık, güzellik, zenginlik adiaphore'dir. Erdem iyi, günah kötüdür.[13] "Bizzat hayatın kendisi kendinde bir öneme sahip değildir. Bundan dolayı gerektiğinde ondan vazgeçilebilmelidir. Geç dönem Stoalılar bu radikal görüşleri hafifletmiş ve birtakım şeyleri tercih edilebilecek ya da reddedilebilecek şeyler sınıfına almışlardır."[14]

Erdem makul olan olarak alındığında ve sadece bu makulün yönelime değer olarak görülüp, diğerlerinin önemsiz görülmesi durumunda insanın eylem imkanları azalmaktadır. Bu tehlikeyi hisseden Stoalılar adiaphore'yi "tercih edilen", "ihmal edilebilen" ve bu ikisinin ortasında kalan, yani ne tercih edilebilen ne de ihmal edilebilenin arasında kalanlar olarak üç alt gruba bölerler. Tercih edilen adiaphore'ler kuvvetli hafıza, akıllılık gibi tinsel olanlar; yaşam, sağlık gibi bedensel olanlar ve zenginlik, şöhret, soyluluk gibi dışsal olmak üzere üç ana kola ayrılır. İhmal edilebilecek ve istenmeyen olan adiaphore'ler ölüm, fakirlik, geri zekalılık gibi şeylerdir. Ne tercih edilen ne de istenmeyen adiaphore'ler ise tamamen önemsiz olup ne bir değere ne de bir değersizliğe sahiptirler. İstenilen ve tercih edilen şeyler ile istenilmeyen şeylerden kaçınmada dikkat edilecek en önemli husus, içsel huzuru yani apathie'yi tehlikeye atmamaktır çünkü bu içsel huzur başarı ya da başarısızlığı kayıtsız bir şekilde kabulle mümkün olmaktadır. Buradaki kayıtsızlık eylem teorisi ile ilgili bir kayıtsızlıktır ve bu anlamda Stoalılar "kayıtsızlığın" iki farklı anlamından bahsederler. Birincisi, önemsememenin ne mutluluğa ne de mutsuzluğa katkısının olamayacağı, ikincisi ise önemsememenin ne pozitif

[12] Böyle bir adalet anlayışının Platonun herkese hakettiği şeyin verilmesi olarak tanımladığı adalet anlayışı ile birebir örtüştüğü görülmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Arslan,Topakkaya. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", *Flsf*, sayı:6, 2008 Güz, s.29 vd.

[13] Erwin, Metzke. *Handlexikon der Philosophie*. Bkz."Adiaphore", Heidelberg 1948.

[14] Rudolf, Eisler. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bkz. "Adiaphore", cilt I, Berlin 1910.

ne de negatif anlamda bir güdünün oluşmasına sebep olmadığı anlamındaki kullanımıdır. İstenilen ve istenilmeyen şeyler sadece birinci anlamda önemsizdir, yani onların mutluluğa doğrudan katkıları söz konusu değildir. İkinci anlamda ise güdüler onlarla ilişkisi bağlamında şöyle ya da böyle tepkilerde bulunabilirler. Güdüler adiaphore'lerle ilişkisi bağlamında belirli anlamda öneme sahiptirler. Mutluluk bireyin kendine hedef olarak seçtiği amaçlarına ulaşmasıdır. İstenilen ve istenilmeyen şeyler bizi fazla ilgilendirmemelidir. Bunlar akıllı varlık olma değerimize bir şey katmazlar. Bu tür şeyler akıldan bağımsız olarak güdünün işlevi bağlamında doğa tarafından önceden verilmiş şeylerdir ve bu anlamda akılsız hayvanlarda ve bitkilerde de bulunan bir özelliktir.

5. Doğaya uygun yaşama (homologoumenôs tê physei zen)

Stoalılar mevcut değerlerle fazla bir çatışmaya girmeden ve törelerin hepsini adiaphore olarak kabul edip onları dışlamadan normal bir yaşam sürmeye çalışmışlardır. Doğal yaşam, herhangi bir Stoa filozofunun kendi değerlerine ve hedef koymalarına bağlı olan bir yaşam olmadığından ve insanın önceden kendinde bulduğu güdülerin doğal meylinden oluştuğundan ilk önce bu "doğal" olanla bir hesaplaşmaya girişmek gerekmektedir. Bireyin normal güdülerle belirlenmiş olan yaşamı, kendisinin herhangi bir katkısı olmaksızın karşısında duran doğal bir durumdur ve o ne kazandığından mutluluk ne de başarısızlıktan üzüntü duymaktadır. O bütün bunları oldukça sakin bir şekilde karşılamaktadır çünkü bütün bunlar onun mutluluğuyla doğrudan ilgili değildir. Bu anlatılanlar Stoalıların "doğaya uygun yaşama" ilkesiyle ilgilidir. Cleanthes bu ilgi bağlamında Zenon'un "birlikte yaşama" ilkesini yeniden formüle ederek "doğaya uygun bir biçimde yaşama" şekline çevirmiştir.

Doğaya uygun yaşamanın kendine has sınırları vardır. Doğaya uygun olanın seçimi, mümkün olan eylemlerle; yani doğaya uygun olan güdüler tarafından belirlenen davranışlarla ilgilidir.[15]

Doğa ile uyum içinde olma doğa felsefesi bağlamında Stoa etiğinin en yüksek ilkesi olarak değerlendirilir. Böyle bir değerlendirmeye rağmen Stoalıların bu konu hakkındaki görüşlerinin oldukça boşluklar içerdiğini belirtmemiz gerekir. Doğaya uyum içinde olma kavramını en yüksek ilke olarak kabul etmek iki şekilde anlaşılabilir: Ya doğa düzeninin kendisi en yüksek değer olarak görülmekte; ya da doğaya uygunluğun kendisi insanı mutluluğa götüren biricik ölçüt olarak kabul edilmektedir. Böyle bir durumda doğayla uyum içinde olma ile mutluluk arsındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna dair bir izahı yapılmamış, mutlulukla doğaya uygunluğun birbirleriyle ilgileri Stoalılarda açık bir şekilde işlenmemiştir.

Doğaya uygun yaşam insan edimlerinin bir amacı olarak karşımıza çıkmaktadır. "Akılsal bir yönelim olarak insani akıl, kendisinin tecrübe ettiği ya da edemediği her şeyi tanrısal eylemin bir işlevi olarak kabul edip, bunu kendi özsel eğilimlerinin nesnesi

[15] Joachim, Lukoschus. *Gesetz und Glück*,s.48,

yaparak mutlak hale gelmektedir. Bu ise ikinci amaç formulünün etiksel anlamıdır [Bu da şöyle formüle edilebilir]: Doğa ile harmoni içinde yaşamak."[16]

İnsan mutlu bir yaşama ulaşmak istiyorsa doğa ile uyum içinde yaşamalıdır. "Stoa anlayışına göre doğa ile uyum içinde yaşama, fiziksel yasalar ve bu yasalarla meydan gelen olaylarla uyum içinde olmak demektir."[17] Fakat bu bağlamda açıklığa kavuşturulması gereken şey, neyin doğaya uygun olduğu neyin uygun olmadığı sorusudur. Bu soruya verilecek en güzel cevap Chrysipp'in geliştirmiş olduğu formüldür. Kendi içimizde ve nesnel alemde yaşadığımız doğal etkileri ve olayları onaylayarak yaşadığımızda ve onlara -onlardan daha iyi bildiğimiz iddiasıyla- karışmadığımız müddetçe doğaya uygun davranmış oluruz. Bunların aksini yapmak ise doğaya uygun yaşamamak anlamına gelir.

Stoa felsefesi, en yüksek değer olarak doğaya metafiziksel anlamda bir mutlaklık vermez. Doğa onlara göre tamamen kayıtsızdır ve bundan dolayı ona karşı çıkmanın ve ondan yüz çevirmenin bir anlamı yoktur. Yapılması gereken şey daha ziyade yaşamımızı tecrübe ettiğimiz doğaya göre ayarlamalı ve doğal olanın oluşmasına karışmamalıdır.

6.Ahlaki eylem (Kathekon,καθηκον)

Stoalılar etiksel bakış açısının doğaya uygun eylemi gerektirdiği düşüncesiyle aynı zamanda doğru ile yanlış eylem arasında bir ayırım yapmışlardır. Stoalılar insanın görünen davranışlarını değiştirmekten ziyade, onun içsel dünyasını değiştirmek isterler. Bu açıdan Stoalılar akıl sahibi bir insanın eylemlerinin sadece dışsal etkilerle açıklanamayacak kadar karışık bir yapıya sahip olduğunu ısrarla vurgularlar. Onlara göre, herhangi bir insani davranışın anlaşılmasında içsel faktörler çok daha belirleyicidir.

Stoalılar üç türlü eylemden bahsederler: 1. Doğru düşünceden doğan doğru davranış, 2.Yanlış düşünceden çıkan doğru davranış, 3. Eksik ya da yanlış eylemler. Üçüncü davranış türü doğaya uymayan yanlış "değere" sahip olmaktan ortaya çıkan "affekt" ten kaynaklanan davranış çeşididir. Bunun karşısında doğaya uygun olan ve etiksel kaygılarla sergilenmiş mükemmel davranış şekli vardır. Bu ikisi arasında kalan üçüncü bir davranış şekli daha vardır. Bu davranış biçimi gerçi doğaya uygun gibi gözükür fakat doğanın kayıtsızlığından kazanılan bir davranış değildir ve doğal olanın yanlış bir şekilde yorumlanmasıyla oluşur. Stoalılar bu tür eylemlere "vasat eylem" adını verirler. Nedeni ise bu tür eylemler ne tamamen doğrudur ne de tamamen yanlıştır. Mükemmel eylem ile vasat eylem arasındaki temel fark, içsel durumlarının farklı oluşudur. Buradan hareketle Stoalılar eylemlerin sınıflanması bağlamında diğer bir ölçüt geliştirmişlerdir. Doğru davranış açık bir şekilde en azından yanlış eylemlere karşı kendi sınırlarını çizmeli ve alanlarını belli etmelidir. Bundan dolayı mükemmel ve vasat eylem en uygun, en ölçülü anlamına gelen *Kathekon*'un alt kavramalarını oluştururlar. Kathekon yaşam-

[16] Maximilian, Forscher. *Die stoscihe Ethik*, s.164-165.

[17] M.John, Cooper. *Aristotle, Kant and Stoicks Rethinking Happiness and Duty*, Ed.by S.Engstrom and J.Whiting, Cambridge Unv.Press USA 1996.

da doğrulanmış en üst eylem ve uygulandığı takdirde insanı mutlak anlamda mutluluğa götürecek bir ilkeler dizisi olarak betimlenmektedir.

Mutluluk dışsal şartlarla ilgili bir durum olmayıp, içsellikle ilgilidir. Kim eşyaya karşı doğru bir tutum takınırsa dışardan kötü birisi olarak görülse de o kişi mutluluğa ulaşmış kişidir. Mutlu olan bir kişi yanlış davranmaz. Doğru bir yaklaşıma sahip olan ve bunu bilen birisi mükemmel davranış sergileyebilir çünkü doğru bir bakış açısına sahip olan birisi her türlü amacına ulaşabilir.

İnsani eylem insanla ve dolaysıyla da insan topluluklarıyla ilgilidir. "İnsan eylemleri toplumla ilgilidir. Toplumsal yaşama insanın temel bir isteğidir. İnsanlar akıl sahibi varlık olmaları bakımından bütün bu akılların ortak yasası, hukuku ve devleti olmak durumundadır. Bu açıdan Stoalılar tek tek devletler yerine bir dünya devletini, politika yerine kosmopolitizmi savunurlar."[18] Bununla birlikte insanın sosyal davranışları, onun hukuksal ve devlet organizasyonu ile ilişkileri Stoalılar için özel bir problem alanıdır. Fakat onlar bir anarşizmi de tasvip etmezler. Onların temel amacı erdemli bir yaşam sürmek ve bunu içselleştirmektir. Bu açıdan Stoalılar sosyal ve haklı davranışı farklı bir şekilde temellendirmektedirler. Bunun için eğilim teorisine göndermede bulunurlar ve insanın kendi özsel varlığını koruma güdüsünü başka insanların da varlığını koruma güdüsüne eklemlerler. İnsan sadece kendisini düşünen ve kendisine yönelen bir varlık olmayıp, aynı zamanda başkalarını da düşünen ve başkalarına da yönelen bir varlıktır.

Stoalılar doğru eylemin idealitesine bilge insanların sahip olduklarını iddia ederler. Bu tür insanlar her türlü durumda olması gerektiği gibi davranırlar ve ne kendilerini ne de insanları aldatırlar. Din, politika, sanat ve ekonomiden oldukça iyi anlarlar ve hiç bir biçimde kötülük yapmazlar ve "Stoa" dinginliğinde bir hayat sürerler. Stoalılar etik ilkeler bağlamında imperatife önem vermezler bunun yerine mutlu bir yaşamın resmini çizerek nasıl yaşanması gerektiğinin son kararını da insanların kendilerine bırakırlar.

Bu tür bilge insanların karşısında ahlaki bakış açısından yoksun olan kitleler vardır. Stoalılar bilge insanla cahil insan arasında ara dereceleri kabul etmezler. Bundan dolayı insan ya tam bir bilge ya da onun karşısında duran tam bir cahil olabilir üçüncü bir ihtimal söz konusu değildir. Cahil bir insanın bilge bir insan olma ihtimali vardır fakat bu oldukça uzun süren zor bir süreçtir. Bunun ilk ve temel şartı, bireyin kendisine böyle bir hedef seçmesi ve bu hedefe ulaşmak için arzulu bir yönelim içinde olmasıdır.

7. Yönelim (Oikeiosis, οἰκείωσις)

Stoalılar kendilerini güdünün yönünün nasıl olması gerektiği ile ilgili bir açıklama yapmak zorunda hissetmişlerdir. Bu zorunluluktan yönelim öğretisini geliştirmişlerdir. Canlı kendi güdülerini sadece zevk almak amaçlı kullanmaz, aynı zamanda kendi varlığını koruma ve kollama amaçlı da kullanır. Canlılar doğumdan itibaren sadece dış dünyayı algılamakla kalmaz, aynı zamanda kendi varlığını idame etmek, kendisine ait his-

[18] Friedrich, Überweg. *Geschichte der Philosophie des Altertums*, s. 262.

settiği varlık tarzını korumak için bir kaygı da taşır. Bütün bunlar genelde canlının özel de ise insanın kendine yönelimini ortaya çıkarır. İnsanın kendine yönelimi "objektif anlamda insana ait olan şeyin öznel anlamda tasdikinden başka bir şey değildir. O iyi olanın kendisini ortaya koyması, diğer bir ifadeyle doğanın insana biçtiği paya doğru bir yönelimdir."[19]

Aklı henüz tam gelişmemiş küçük çocuklar, hayvanlar ve kısmen bitkiler kendi varlıkların devamı için gerekli olan temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelirler. Bu bağlamda insan için en temel kavram varlığını idame ettirme ve varlığını dışardan gelen olumsuz etkilere karşı korumadır. "Yönelim öğretisi, rasyonel düşünen ve sorumluluk alan akla üstünlük gösteren ve kendiliğinden gelişen güdüleri ahlaki doğal bir temele oturtmayı kendine öncelikli hedef olarak seçer. Bu açıdan Stoa etiğinde naturalist bir yön bulunduğunu söylemek mümkündür."[20]

Stoalılar insani gelişimi şöyle betimlerler: Küçük çocuk ilk önce bir hayvan gibi güdülerine göre davranır. Onun sahip olduğu şeyler doğal olan ve doğaya uygun şeylerdir. Fakat aklı tamamen gelişir gelişmez artık o birey kendi varlığını idame ettirmeğe yetenek kazanmakta ve doğal olan şeyleri tek gerçek varlık olarak görmemekte ve tek gerçeklik olarak ahlaki davranışları kabul etmeye başlamaktadır. Bu yüzden daha önce asli olarak kabul ettikleri doğal şeyler değerini kaybetmekte ve bu tür şeyler onun için adiaphore haline gelmektedir.

Stoalıların yönelim öğretisi, ahlaki bir varlık olarak insanlarla içgüdülere sahip canlılar arasında temel bir ayırım olduğunu kabul eder. İnsanda üniversal logos kendisini göstermekte ve insanın sahip olduğu öznel akıl kendisini bu yönelimler sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Bu öznel akılların kendilerini gerçekleştirmelerinin ilk şartı da herbir akıl sahibinin kendilerine benzeyen akıl sahiplerine yönelmesidir. Bu açıdan Stoa ahlakı diğer insanların varlığını ahlakiliğin gelişimi için şart koşar ve onlara düşmanca değil, güzel duyugularla yaklaşılmasını ister çünkü külli akıldan pay almaları açısından her bir insan birdir ve bu ortak paydadan dolayı da kardeştirler. Diğer insanlara düşmanlık beslemek onlara saygı göstermemek bizzat külli akla düşmanlık beslemek ve saygısızlık etmektir.

Sonuç

Stoalılar insanın bütün yanlış "değerlendirmelerden" kendisini kurtarabileceğine ve bunun mümkün olduğuna dair güçlü bir inanca sahiptirler. Stoalılar ahlak felsefesinde Kniklerin etkisi altında kalmışlardır. Onlar hellenistik bir problem olarak karşılaştığımız insanın sahip olmadığı şeyleri değersiz olarak görme problemini, ahlaki aklın güdülere üstün ve ona hakim olduğunu söyleyen Sokratik-Knik gelenekle çözmeye çalışmışlardır. Stoalılarda mutluluk ancak erdeme sahip olmakla elde edilir çünkü mutlu bir yaşam her türlü şey karşısında mutlak ihtiyaç hissetmemekle elde edilebilir.

[19] Joachim, Lukoschus. *Gesetz und Glück*, s.65.
[20] Maximilian, Forschner. *Die stoische Ethik*, s.142.

Stoa etiğinin temel kavramları birbirleriyle sıkı sıkıya bağlıdır. İlk ele alınan apathie kavramı duygusuzluk, (olumsuz) duygu durumuna düşmeme ve bunlardan bağımsız olmak olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu bağımsızlığı kazanan insanlar akli davranma imkanına kavuşurlar. Apathie doğru eylemin ilk basamağıdır. Fakat buna ulaşmak oldukça zordur. Bunun için en önemli şart, insanın güdülerine hakim olmasıdır. Duygu (pathos) teorisi Stoalılar'da merkezi öneme sahiptir çünkü diğer teoriler ve daha da önemlisi doğru eylem teorisi (kathekon) bu teoriden çıkartılır. Duygu dozu artırılmış güdü olarak tarif edilir. Mutlu bir yaşam ancak bu tür duygulara hakim olarak mümkün olabilir. Bu aynı zamanda erdemin de özünü teşkil eder. O halde erdemin işlevi apathie'ye ulaşmaktır. Böyle bir duruma ulaşan insanlar ancak erdemli olarak tavsif edilebilirler. Buna ulaşmanın ilk şartı da aklın yanlış değer yargılarına düşmemesidir.

Stoalılar eşyayı iyi, kötü ve bu ikinin arasında kalanlar olmak üzere üçe ayırırlar ve bunları adiaphore diye nitelendirirler. Ne iyi ne de kötü olmayan ve bu iki nitelemeyle nitelenemeyecek olan her şey adiaphore'dir.

Mutlu ve ahlaki bir yaşam ancak doğaya uygun yaşamakla mümkündür. Doğayla uyum içinde olma, Stoa etiğinin temel tezidir. Bu aynı zamanda insani eylemin de temel amacıdır. Doğayla barışık olmayan ona gerekli özeni ve sevgiyi göstermeyen insanların ne mutlu olması ne de erdeme kavuşması mümkündür çünkü insan ve doğa bir bütünün parçalarıdır ve ikisinin de özü birdir.

Stoalılar insan davranışlarını doğru ve yanlış olmak üzere- hangisinin doğaya uygun hangisinin uygun olmadığı bağlamında- ikiye ayırırlar. Onların öncelikli hedefi insanın dışsal değil, içsel dünyasını değiştirmektir. Buna karşın duğru bir davranış kesin sınırlarla yanlış davranıştan ayrılmalıdır.

İnsan ve tüm canlılar doğar doğmaz kendi varlıklarını devam ettirme kaygısına düşerler. İnsan çocukluktan çıkıp aklı erdikten sonra ilk önceleri doğal olarak yaptığı "varlığını idame ettirme" fiiline, kendi varlığına yönelme ve kendi kendine bir aidiyet hissetmeyi de ekler. Yani insan –belki de doğası gereği- ilk önce kendine ve daha sonra hemcinslerine yönelmektedir. Bu yönelim Stoalılarda kesinlikle olumsuz bir anlamda değildir, yani bir insan diğer bir insana ona hakim olmak, onun sahip olduğu şeylere zarar vermek için değil, ona sevgi göstermek ve ona değer vermek için yönelir. Bu doğaya uygun bir davranıştır çünkü doğa ile insanın varlık ilkesi tektir o da külli akıldır.

Makalenin başında ifade edilen Stoa felsefesinin merkezini onların etik görüşlerinin oluşturduğu tezi, şimdiye kadar anlatılanlarla açıklanmaya çalışıldı. Stoalılar bilgi, varlık ve siyaset felsefelerini geliştirirken etik görüşlerini daima ön planda tutmuşlardır. Doğaya göre yaşama ve bunun ölçütünün de içgüdülerin aklın hakimiyeti altında olması gerektiği düşüncesinin çıkış noktası, evrenin bir bütün olarak canlı olduğu ve bu bütünü oluşturan parçaların kendi içlerinde özsel anlamda bir birlik oluşturduğu düşüncesidir. Akıl sadece bu bağlamda bir önem arzetmekle kalmaz; yani o sadece insanın doğaya uygun yaşamasını mümkün kılan bir ölçüt olmayıp, aynı zamanda bir bilgi kaynağıdır da. Doğru bilgi akılla elde edilen bir bilgidir. Duyu verileri ve duyguların bilgisi bizi

aldatır. Bunlar aracılığı ile doğru bilgiye ulaşmak söz konusu değildir. Duygunun bizzat kendisi, insanı ruh dinginliğinden uzaklaştıran temel faktördür.

Akıl merkezli bilgi teorisi, doğaya uygun yaşamı akılla mümkün gören –akılla duyguların kontrol altına alınması bakımından- etik anlayış, evrensel aklı bütün varlıkların temel ilkesi olarak kabul eden ve bu anlamda evreni canlı bir bütünlük olarak gören ontolojik görüş Stoa felsefesinde birleşmekte ve sayılan bütün bu alanların anlaşılması da açıklamaya çalıştığımız temel etik kavramların analiziyle mümkün gözükmektedir. Ayrıca Stoalıların tek tek devletler yerine yeryüzündeki mevcut bütün insanların vatandaşı olduğu evrensel bir devlet modeli önermeleri de bu kavramsal çerçevede anlaşılabilecek diğer bir husustur.

ZUSAMMENFASSUNG

DİE GRUNDBEGRİFFE DER STOISCHEN ETHİK

Sie versuchten das hellenistische Problem der Entwertung alles Unverfügbaren mit Hilfe des sokratisch – kynischen Modells der Herrschaft der sittlichen Vernunft über die Triebe zu lösen. Bei den Stoikern ist das Glück in der Tugend zu finden, weil ein tugendhaftes Leben zur völligen Bedürfnislosigkeit gegenüber allen anderen Dingen führt. Die Grundbegriffe der stoischen Ethik sind miteinander verbunden . Der erste diskutierte Begriff Apathie wurde Unempfindlichkeit, Affektenlosigkeit , Freiheit von Affekten definiert. Der Affekt wird als übersteigerter Trieb beschrieben. Man muß seinen übersteigerten Trieb beherrschen, um glücklich leben zu können. Das Wesen der Tugend ist in der stoischen Tradition die Beherrschung des Triebs und des Affekts . Die Leistung der Tugend bestand für sie also in der Apathie. Die Stoiker teilten die Dinge ein in gute, üble und solche, die da zwischen liegen, die weder gut noch übel, sondern "gleichgültig ", Adiaphore sind. Die Übereinstimmung mit der Natur ist Grundsatz der stoischen Ethik . Naturgemäßes Leben ist auch ein Ziel des menschlichen Handelns. Die menschliche Zuneigung ist nichts anderes als die subjektive Anerkennung dessen, was objektiv das Eigene (Oikeion) des Menschen ist.

Stichwörter: *Stoa, Pathos, Adiaphore, Apathie, Handeln, Oikeion, Tugend, Affektenlehre, Natur.*

KAYNAKÇA

Becker C. Lawrence. *A new Stoicism* . Princeton university press. New Jersey 1998.

Cicero, M.Tullius. *De le gibus paradoxa stoicorum*, Über die Gesetze stoischer Paradoxa Lateinisch und Deutsch, Zürich 1994.

Cooper. M. John. *Aristotle, Kant and the Stoics*. Rethinking Happiness and Duty. Edited by Stephen Engstrom and Jennifer Whiting, Cambridge unv. Press. U.S.A 1996.

Eisler, Rudolf. *Wörterbuch der philosophische Begriffe*. Erster Band. Berlin 1910.

Forschner, Maximilian. *Die stoische Ethik*. Über den Zusammenhang von Natur-Sprach und Moral Philosophie im altstoischem System, Stuttgart 1981.

Hofmeister, Johannes. *Wörterbuch der Philosophie*, 2. Aufl., Hamburg 1955.

Lukoschus, Joachim. *Gesetz und Glück*. Hrsg. P.S.M. von Tongeren, Nijmegen 1997.

Metzke, Erwin. *Handlexikon der Philosophie*, Heidelberg 1948.

Seneca. *Vom glückseligen Leben*. Eine Auswahl aus seinen Schriften, Hrsg. Alfred Schmidt, Stuttgart 1956.

Topakkaya, Arslan "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", *Flsf*, sayı:6, 2008 Güz, s.27-49.

Überwegs, Friedrich. *Geschichte der Philosophie des Altertums*. Hrsg. Von Karl Praechter, Berlin 1909.

Veyne, Paul. *Weisheit und Altruismus*. Eine Einführung in die Philosophie Senecas, Frankfurt a/ M. 1993.

BİR DÜŞÜNCE EKOLÜ OLARAK ANADOLUCULUK

Levent BAYRAKTAR*

Giriş

Türkiye'de Anadoluculuk** ya da Memleketçilik olarak adlandırılabilecek olan düşünce akımı, salt felsefi bir akım olmaktan ziyade, sosyolojik ve siyasi açılımları da barındıran bir düşünce hareketidir. Anadoluculuk hareketi, dağılan imparatorluk coğrafyasında savunulabilecek toplumsal, felsefi, siyasi ya da ideolojik denilebilecek tavır alışı şekillendirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken Tanzimat'tan itibaren yaşanılan acı tecrübelerin, ıslahat hareketlerinin ve ideolojik formülasyonların gözden geçirilmesini önermektedir. Anadoluculuk hareketi pek çok kaynaktan beslenmiştir. Bunların başında tarih, coğrafya, arkeoloji, folklor, edebiyat, din, tasavvuf, pedagoji, sosyoloji ve felsefe gelmektedir. Bu ilimlerin ışığında Anadolu realitesinin maddi ve manevi bir dökümünün çıkarılması hedeflenmiştir. Ancak böylelikle Anadolu Türklüğü'nün uzun yıllar ihmal edildiği düşünülen maddi ve manevi varlığı tanınabilir ve ayağa kaldırılabilirdi. İşte bu gerekçelerle Anadoluculuk, hem bir ilimcilik, hem kalkınmacılık, hem ahlakçılık ve maneviyatçılık, hem de felsefi anlamda Türk hümanizmasını gerçekleştirecek bir hareket olarak tasarlanmıştır. Burada yeni bir tarz milliyetçilik savunulmaktadır. Mehmet Halit [Bayrı], Anadoluculuk düşüncesinde neredeyse bir dönüm noktası teşkil eden Anadolu mecmuasının çıkarılmasının amacının, bir Anadolu ilmi ve Anadoluculuk mesleği vücuda getirmek olduğunu söyler. Böylece bu hareket öncelikle bir ilim hamlesi, ardından da buna dayanarak bir hümanizm ve medeniyet projesi geliştirmek niyetini ilan eder: Anadolu mecmuası bütün unsur ve ayrıntılarıyla Anadolu medeniyetini ve onu yaratanları önce kendimize, sonra bir ilim halinde herkese göstermek niyetindedir.[1]

Anadoluculuk akımı "millet" kavramına yüklediği yeni anlam dolayısıyla İslamcılık, Osmanlıcılık ve Turancılıktan ayrılır. Çünkü burada millet realitesi artık ne İslam üm-

* Yrd.Doç.Dr. Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü lebayraktar@gazi.edu.tr

** Burada, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve arkadaşları tarafından çıkarılmış olan "Anadolu Mecmuası" çevresinde şekillenen yeni bir tarih, coğrafya, folklor, sosyoloji ve tefekkür tarzı geliştirmeye teşebbüs eden Anadoluculuk hareketi ele alınmıştır. Bu hareket, Anadolu mecmuası yayın hayatını sona erdirdikten sonra da, çeşitli zeminlerde temsil edilmeye ve işlenmeye devam etmiştir. Zaman içerisinde, Anadolu mecmuasında temelleri atılan ve zenginleşerek evrimlenen bu çizgi ile adına "Mavi Anadoluculuk" denen ve öncekilerle aynı kökten ve kaynaktan beslenmeyen farklı bir Anadoluculuk anlayışı da düşünce hayatımızda yer almıştır. Mavi Anadolucular başta Cevat Şakir Karaağaçlı (Halikarnas Balıkçısı), Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat olmak üzere, öncekilerden farklı temellere dayanan bir tarih ve hümanizma anlayışıyla, bağımsız bir kol olarak Anadoluculuk kavramını işlemiş ve yeni bir okuma ve kurgu teklif etmişlerdir. Dolayısıyla müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek Mavi Anadoluculuk akımı, burada ancak anılmakla yetinilecektir. Daha geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Kaya Akyıldız, "Mavi Anadoluculuk", Modernleşme ve Batıcılık, C. 3 s. 465-481; Barış Karacasu, "Cevat Şakir Kabaağaçlı", Modernleşme ve Batıcılık, C. 3 s. 472-477; Kaya Akyıldız, "Sabahattin Eyüboğlu", Modernleşme ve Batıcılık, C. 3 s. 468-471.

[1] Mehmet Halit Bayrı, "Hasbihal", *Anadolu Mecmuası*, S. 12, 1925, s. 393-395.

meti ile ne Osmanlı tebaası ile ne de Türk ırkı ile özdeşleştirilmektedir. Buna göre artık İslamcılık, Osmanlıcılık, Turancılık gibi akımlar savunulamaz, çünkü bunların realitede karşılıkları yoktur. Ayrıca tarih anlayışları bakımından da aralarında birlik yoktur. Öğün'e göre Turancı hareket içinde en şaşalı dönemlerini yaşayan pür tarihçilik, Anadolucu akım içinde yerini felsefi düşünceye bırakmıştır. "Anadolucular, mistik anlamda felsefi düşünüşün araçları ile tarihi yorumlamaktadırlar."[2]

1. Hilmi Ziya Ülken ve Anadoluculuk

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), Anadoluculuk akımı içerisinde özel bir yere sahiptir. O, **millet** ve **milli hayat** kavramlarını hocası Mehmet İzzet gibi felsefe ve sosyal bilimlerin süzgecinden geçirerek irdelemekten yanadır.[3] Dolayısıyla konu, onun için de ideolojik olmaktan ziyade felsefi zeminde yer almaktadır. Ancak bu felsefi zemin, konuya karışması muhtemel bütün disiplinlerin ilgi ve yardımına açık durumdadır. Böylece felsefenin yanı sıra sosyoloji, psikoloji, antropoloji, etnoloji, edebiyat, tarih ve olası diğer disiplinlerin ortaklaşa irdeleyebilecekleri zengin bir kültürel alan, Anadoluculuk tartışmaları bağlamında gündeme gelmektedir.

Anadolu'nun fethi, Türkleşmesi ve İslamlaşması, göçler, nüfus hareketleri, dini hayat, dini grupların etkileşimi, tasavvufi ve edebi akım ve hareketler Ülken'in tefekkür dünyasının içinde yer almıştır. Ayrıca halk edebiyatı, masallar ve destanlar da özel ilgi konuları arasındadır. Öğrencisi ve meslektaşı Ziya Somar bu hususu şöyle aktarır:

"1923-1924 de çıkan *Mihrab* dergisinde 'Anadolu'da Dini Ruhiyat Müşahedeleri' konusu üzerinde çalışırken hem bir etnografyacı, hem de bir kültür antropolojisti gibi düşünmeye hazırlanıyordu: Masalda, halk sanatında sadece ilkel güzellik duygusunun kalıntılarını değil, Türk cemiyetinin ruh ve beden örgütü içinde oluşup gelişen sosyal davranış, politik eğilim ve fikir uyanmaları yolundaki insan hareketini, Türk dehasının yaratıcı projesini izlemek istiyordu, çünkü Anadolu Türk'ü bir insan tarihinin yüzyıllar boyunca işlediği maddi ve manevi bir dünyayı taşıyordu mitlerinde ve hikayelerinde, bunları iyi okumayı bilmek gerekirdi."[4]

Hilmi Ziya, destanları, milletin ortak değerler etrafında teşekkülü ve bütünleşmesi için mutlaka fark edilmesi ve değerlendirilmesi gereken bir kaynak olarak görür ve Anadolu'nun vatanlaştırılması sürecinde bu topraklarda yaşanan bin yıllık kültürel hayatı ve ortak mukadderatı şuurlu bir şekilde irdeler ve dile getirir. Örneğin ona göre Malazgirt, sadece Anadolu'nun kapılarını sonsuza dek Türklere açan bir zaferin adı

---

[2] Süleyman Seyfi Öğün, *Nurettin Topçu'nun Siyasal Düşüncesinde Milliyetçilik-Popülizm Etkileşimi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 1991, s. 11.

[3] Levent Bayraktar, "Mehmet İzzet'in Ardından", *Nihat Nirun'a Armağan*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, s. 239.

[4] Ziya Somar, "Türk Düşüncesi ve Hilmi Ziya Ülken", *Fikir ve Sanatta Hareket*, S. 104-105, Ağustos-Eylül 1974, s. 18.

olmayıp, kolektif hafızayı oluşturan en önemli unsurlardan birisidir. Bu yüzden Malazgirt adında bir destan yazmak istemiş ve uzun yıllar üzerinde çalışmıştır.[5]

---

[5] "Bir Fetih Destanına Başlangıç", Fikir ve sanatta Hareket, S. 104-105, Ağustos-Eylül 1974, s. 23.
"Bir Fatih aDestanına Başlangıç"
Yeni bir Oğuz seli koptu Asya'dan bakın!
Hep böyle dalgalarla koşanlar akın akın.
Kırılırdı Batı'nın muazzam sedlerinde,
Yalnız köpükdü kalan o sellerin yerinde.
Bu sefer Mülk-i Rum'a azm eden Selçuk Beyi,
Baştan başa Hak için fethetti bu Ülke'yi.
Bozkır üstünde gece, vahşi bir pars yelesi,
Aras Çayı çağlayıp dağlardan dökülesi!..
Çiğnese kal'aları, dinlemese dağ, kaya,
Bir küheylan sırtında aksa gerek ovaya.
Uçsa kartallar gibi bulutların üstüne,
Bu bir avuç arslanın yolunu bekleyen ne?
Hayır! Tanrı Dağı'ndan ses gelmiyor bu gece.
Bütün ağızlar susmuş sanki O'nu görünce.
Fırtınayı gizleyen ağır bir örtü gibi,
Uyuyordu çadırlar Malazgird ovasında.
Alp Arslan yapayalnız Suphan Dağı'na gitti,
Diz çöktü destanların uyanık rüyasında :
Battal bir cihan gibi kayalara yaslanmış,
Ardından gelecek er işte bu Alp Arslan'mış.
Seslendi Alperenler : "Cümlemiz tek başına
Ram ettik bu ülkeyi kılıcımız hakkına!
Ali, Zülfikaarı'yle ona yol gösterecek,
Hamza Hak'dan okunmuş kılıcını verecek."
Cedler ona Oğuz'dan ta Gazilere kadar,
Bu mukaddes savaş'da böyle rehber oldular!
Zannetmeyin bu sefer geçen bir kasırgadır,
Bir dalganın ardından gelen başka dalgadır.
Yaptığımız harblerin en şanlısı Malazgird!..
Rü'yasında göremez bunu hiç bir cihangir...
O koca bir Tarih'i bir hamlede hazırlar,
Ey bu aziz Toprak'da sıralanan asırlar!..
Geçin bu erenlerin nuru olan türbeden,
Orda yay gıcırtısından, Allah Allah sesinden,
Dağdan dağa akseden hala bir sada gelir;
Dünya o sada ile sona erse yeridir.
Malazgird! On asırlık şehrayin'in kapusu,
Ey vatanın bir günde ele geçen tapusu!
Malazgird! Geçitlerden esen zafer rüzgarı!
Ağıtların okunur Kop Dağı'ndan yukarı.
Göğsünde görünmeyen binbir abide yatar,
Ey sonsuz ovaları açan ulvi anahtar!

Anadoluculuk akımının merkezi şahsiyetlerinden biri olan Hilmi Ziya Ülken'e göre memleketçilik, imparatorluk yıkıldığı sırada Osmanlıcılık, Turancılık ve İslamcılığa tepki olarak doğmuştur. Çünkü bu akımlar somut bir varlık zemininden mahrum bulunuyorlardı ve aralarındaki çatışmalar da bu nitelikte idi. Osmanlıcılarda turancılığa, bir kısım batıcılarda islamcılığa karşı tepki de daima iki soyut görüşün birbiri ile savaşından ibaret kalıyordu. Oysa Anadolucular maddi ve manevi vatan realitesinden hareket ediyorlardı.

"Memleketçiliğin bu üç cereyana aldığı tepki tavrı gerçek vatan fikrinin hayali bir vatan fikrine, konkre (somut) bir görüşün abstre (soyut) bir görüşe karşı tepkisi olduğu için ötekilerden çok farklı idi. Bu görüşün millet anlayışı her şeyden önce tarihte sınırları çizilmiş belirli bir vatan anlayışına dayanıyordu. Din birliği halinde anlaşılan ümmet veya milletlerarası dini cemaat bir vatan teşkil etmediği gibi bir millet de değildir. Nitekim bir dil ailesi teşkil eden ırkın yaşadığı hudutsuz topraklar da bir vatan değildir ve bu anlamda bir ırka millet denemez."[6]

Anadoluculuk akımının ilk tohumu Türk ocağı içinde büyük Türkçülüğe karşı küçük Türkçülük veya Türkiyecilik şeklinde 1917'de atılmıştır. Ardından 1919'da Mülkiye'de Anadolu'yu Türk kültürünün gerçek kaynağı gibi gören yeni bir cereyan doğmuştur. Hilmi Ziya o günleri şöyle anlatmaktadır: "Bu fikri (Anadoluculuk) Henri Lichtenberger'nin Richard Wagner, poète et penseur adlı eserine dayanarak ileri sürmeye başladım. Elyazma olarak "Anadolu" dergisini Reşat Kayı ile birlikte 12 sayı çıkardım (1335-1336/1918-1919)(...) Yine Mülkiye'de "Anadolu'nun Bugünkü Vazifeleri" adlı bir kitap yazdım (1336/1919). Öğrenciler arasında yayılan ve okunan bu kitap yayınlanamadı."[7] Anadolu dergisinde Hilmi Ziya'nın yanı sıra Haluk Nihat [Pepeyi] Anadolu halk masallarından "Tahir ile Zühre", "Şah İsmail ile Gülizar" ve "Süleyman Şah"ı kaleme almıştır. Daha sonra bu masallar "Geçmiş Zamanın Masalları (İstanbul, 1927)" ve "Türk Destanına Giriş (Ülkü Kitabevi, 1934)" adlarıyla tekrar basılmışlardır. Derginin tarih yazarlarının başında Mükrimin Halil bulunmaktadır. Nurettin Topçu, milli hakikatler karşısında Turancılığın müflis bir dava olduğunu anlayan Anadolucu gençlerin başında onun varolduğunu şöyle ifade eder: "O tarih ilminin bu hakikati benimsediğini, bir ırktan birçok milletler çıktığını, Anadolu Türklerinin de büyük Türk ırkından çıkmış başlı başına bir millet olduğunu anlatmıştır."[8] Hilmi Ziya ise onu şöyle anlatmaktadir:

"Bu harekette ilk önayak olan Mükrimin Halil oldu. İslam tarihine yönelmiş olan araştırma şevki birden bire Anadolu tarihine çevrildi. Taşkın mizacı bu harekete hemen yarı siyasi bir şekil vermeye meyletti, böylece kültür hareketi erken koparılmış bir yemiş gibi yüksek okullar arasında yeni bir ideoloji şeklini aldı. Fakat milliyet anlayışında iki görüş daha başlangıçta birbirinden ayrılmaya başladı. Bunlardan biri Anadolu'yu

[6] Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, 1966, s. 800.
[7] Ülken, a.g.e., s. 796.
[8] Nurettin Topçu, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", *Fikir ve Sanatta Hareket*, C. 9, S. 108, 1974, s. 3.

doğacak kültürün kaynağı ve hedefi olarak gören kültürcü Anadoluculuktu. İkincisi ona siyasi ve fiili bir şekil vermek isteyen ideolojik Anadoluculuktu. Bu ikincisi Monroe'nin "Amerika Amerikalılarındır" düsturunu örnek alıyordu."[9]

2. Mükrimin Halil Yinanç ve Anadoluculuk

Mükrimin Halil Yinanç'a (1898-1961) göre Turancıların unuttuğu veya ihmal ettiği husus; vatan fikrinin temelinde bulunması gereken, tarihsel kader birliği kavramıdır. Çünkü Sibirya'dan Balkanlar'a kadar uzanan bu geniş coğrafyada kader birliğinin oluşması neredeyse imkânsızdır. Yinanç tarih görüşü bakımından hem geleneksel Osmanlı vakanüvisliği hem de Türkçü tarihçiliği eleştirmektedir. Geleneksel Osmanlı tarihçiliği, 1071'den bu yana devam eden Anadolu Türk tarihini yapay parçalara ayırmış, bir kısmına Selçuklu, bir kısmına da Osmanlı tarihi demiştir. Oysa hanedana ve iktidara göre devlet isimleri vermek, hanedan ortadan kalktığında devletin ve milletin de kaybolmuş olacağına varacağından hatalıdır. Tarih hanedana göre değil millete göre yazılmalıdır. O, milli tarihimizin ismi başlıklı yazısında şöyle der:

"Türk cemaat ve cemiyetlerini hanedan isimleriyle isimlendirmek ilim dışı ve manasız bir harekettir. Bu böyle olduğu gibi tarihimizi de Selçuklu tarihi, Osmanlı tarihi, Karamanlı tarihi ilh. unvanlarla isimlendirmek de aynı şekilde ilim dışı bir harekettir. Osmanlı Türkleri namıyla bir millet mevcut olmadığı gibi Osmanlı Türkleri tarihi de olamaz. (...) O halde tarihimizin ismini şu suretle söyleriz: Anadolu Türkleri tarihi veya sadece Anadolu tarihi."[10]

Nurettin Topçu, Anadoluculuk görüşünün şekillenmesinde Mükrimin Halil'e özel bir önem atfeder. Onun, Anadolu tarihinin bütünlüklü izahı yolunda ortaya koymuş olduğu eser ve gayreti, çığır açıcı ve ilmi prensipler koyucu olarak niteler.

"Merhum Mükrimin Halil Yinanç, Anadolu tarihini tedvin gayesiyle kırk altı yıl önce ilk adımı atarken, bu davayı benimseyen bir zümre Anadolucu gençliğe önderlik etmişti. O zaman yıpranmamış taze heyecanlarla işe başlayan nesil, müdafaa ettiği davanın insanlık huzurunda haklı ve aynı zamanda ilme dayanan bir dava olduğuna inanıyordu. Bağrından birçok milletleri çıkaran büyük bir ırkın torunları olarak Türk ismini yalnız kendi milletimize ait bir isim olarak almak veya onun adını bu milletlerden sade bir tanesine vermek, ilme ve idrake aykırı bir hareketti. (...) O halde milletimizin adı Anadolu Türk Milleti, milli tarihimiz de Müslüman Anadolunun tarihidir. İlim ve hakikat gözüyle ne gelişi güzel Müslümanların bir kısmı bir milletin adı altında birleştirilir, ne de bütün bir ırkın gücü yalnız bir milletin hayatına mal edilebilirdi. Davayı bir Anadolu ırkçılığı zannedenler de aldandılar. Anadolu, millet hamurunun yoğuruluşunda ruh ve tabiat unsurlarını sunuyordu. Burada tabiat, coğrafya unsuruyla karşılanıyor, ruh ise tarih, örflerle sanatlar ve din unsurlarından hayat alıyordu. Menşe araştırıcı ırk teorisini

[9] Ülken, a.g.e., s. 796.

[10] Fuat Hacısalihoğlu, *Türk Tarihçiliğinde Anadoluculuk Düşüncesi*, A.Ü.S.B.E. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, s.76.

manevi kaynaşma, milletine hizmet ve fedakarlık iradesiyle bertaraf eden Anadolucular, kan ırkçılığına olduğu kadar, ırk davasında şuursuzluğa ve kayıtsızlığa da karşı idiler."[11]

1924/1340 yılına gelindiğinde ise yine Hilmi Ziya önderliğinde Anadolu komandit yayın şirketi ve Anadolu dergisinin kuruluşuna tanık olunmaktadır. Burada Hilmi Ziya (1924), milli destanları milletin örfüne göre inceleyerek, "Anadolu Örfü ve Destanlar" başlıklı yazılarında kültür Anadoluculuğunu savunmuştur. Ayrıca, "Türkler ve Moğollar" ve "Kırgız Türkmen Kavimleri" gibi makalelerini de bu dergide yayımlamıştır. Dergiye kimlik kazandıran başlıca isimler ve yazıları şunlardır: Mükrimin Halil [Yinanç] "Milli Tarihimizin İsmi", "Milli Tarihimizin Mevzuu", "Anadolu'nun Fethi", "Türk Kavminin Muhtelif Milletlerden Ayrılması ve Anadolu Vatan ve Milletinin Teşkili"; Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu] "Milliyet Meselesi", "Anadolu İnkılâbı", "Anadolu Kadınlığı"; İbrahim Hakkı "Anadolu İklimi"; Hamid Sadi "Anadolu Madenleri"; Feridun Nafiz [Uzluk] "Selçuk Tabipleri; Mehmet Halit [Bayrı] "Milliyetperverliğin Manası"; Mehmet Emin [Erişirgil] "Anadolu'da Maarif Nasıl Taammüm Edebilir".

3. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Anadoluculuk

Ziyaeddin Fahri (1901-1974), Anadoluculuk akımının, Mehmet İzzet'in "Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat" isimli eseriyle ilişkilendirilebileceğini savunarak felsefi ve sosyolojik temellere ve geçmişe sahip olduğunu iddia eder. Ayrıca bu akım Gökalp'ın ve Hamdullah Suphi'nin geliştirdiği fikirlerden de ayrılmaktadır. O, "Milliyet Meselesi" adlı yazısında şöyle demektedir:

"Gökalp ile Hamdullah Suphi'nin fikirlerinin hakiki bir milliyet prensibi ile ne derece alakalı olduklarını araştırmak arzusundayız. Doğruluğu çok temenni edilen bu nokta yazık ki tersine bir hal arzediyor. Birisi bizi daha çok edebî mahiyeti olan kızıl elmacılık'ın baş döndürücü hülyası içinde bıraktı. Halbuki biz henüz realitesini tatmadığımız bir mefkure içinde yaşıyorduk. İkincisi türkü statik, şuursuz bir şey sayarak ona dıştan türklüğü aşıladı. Halbuki millet denen varlık zaten vardı.(...) Bizde bu adımı atan biricik eser M. İzzet'in Milliyet Nazariyeleri'dir."[12]

Ziyaeddin Fahri'ye göre "bugünkü Türklüğümüz büyük ve kavmi bir Türklükten tamamen ayrılmış, kendi istiklaliyeti içinde kendine has bir mevcudiyet iktisab etmiştir. Hakiki adı ile "Anadolu olan bu milli mevcudiyetin ise tarihine ve içtimaiyatına dair bir kelime olsun, henüz söylenmemiştir."[13] Dolayısıyla Ziyaeddin Fahri'nin, folklor ve halk edebiyatı ile ilgilenişi hep Anadolu'yu, üzerinde yaşayan canlı kültürden hareketle kavramak isteğiyle alakalıdır. O, 1927'de yazdığı "Erzurum Şairleri" adlı eserinde "Birkaç Söz" başlığı altında şöyle söyler:

"924-925 senesinde, Erzurum Lisesi'nin Felsefe ve İçtimaiyat Muallimi idim. Darülfünun'dan yeni çıkmış ve hayata yeni atılmış genç bir muallim harareti ile gönlüm,

[11] Nurettin Topçu, "Önsöz", *Milli Tarihimizin Adı*, Hareket Yayınları, İstanbul 1969, s. 7-8.
[12] Ülken, a.g.e., s. 801.
[13] Nurettin Topçu, a.g.m., s. 2.

mensup olduğum cemiyete bağlıydı.(...) İster umumi olsun, ister muhiti olsun, Anadolu Edebiyatı Tarihi, hiç şüphe yok ki, bir vasıtadır. Asıl gaye: o tarihin tedkiklerinden hız alacak, milli benliğini anladıktan sonra, istikbale koşacak gençliğin edebî zaferidir. Bu düşünce ile, neşrettiğim Erzurum Şairleri'ni, kendisinden edebî fecri hasretle beklediğimiz *Anadolu'nun İlim ve Sanat Gençliği'*ne ithaf ediyorum."[14]

Ziyaeddin Fahri, Türkiye'de ilk Folklor Cemiyeti olan "Halk Bilgisi Derneği"nin kurucuları arasında yer almış ve bu derneğin yayınladığı "Halk Bilgisi Mecmuası"nın Müdürlüğü ve yazarlığını yürütmüştür. Ona göre:

"Halk Bilgisi; halkın madde ve manasını, bütün genişlik ve derinliği ile bildiren bir araştırma sahasıdır. Bu mahiyeti ile ona, Bilgilerin Kaos'u demek kabildir. Avami ve iptidai olan, bugüne kadar kendini muhafaza eden bütün bilgiler, onun dairesindedir. O, bize, asırların getirdiği iptidai medeniyet enkazını, canlı bir surette gösterir. Onu bilmek, tarihi olduğu kadar, daha ziyade, yaşayan ve düzeltilmesi dilenen hâli anlatacaktır."[15]

Ziyaeddin Fahri de Hilmi Ziya gibi kültür Anadoluculuğu denilebilecek kültür (hars) milliyetçiliğini savunmuştur. Burada milleti birbirine bağlayan en esaslı unsur, ortak kavim ya da ırk olmayıp, milli harsa dayalı milli birliktir.

"*Milli Birlik;* muayyen coğrafi hudûd dâhilinde, muayyen tarihi şeniyet içinde yaşayan bir milletin, milli meselelere ait düşünce ve duygularda gösterdiği birlik, bağlılıktır. (...) Kavmî, ırkî temellerden vazgeçiniz, bu temellerin üzerine kurulan, sevdirici ve kaynaştırıcı kudretiyle fertler arasındaki kavim, ırk, dil ayrılıklarını izale eden *milli hars*, bu birliğin özüdür. Millet bu öz ile yaşayacaktır."[16]

Anadolucuların kullandıkları terminoloji ve yararlandıkları ilim dallarına bakıldığında, bir fikir akımı olarak oldukça zengin meselelerle ilgilenmiş oldukları göze çarpar. Bu açıdan bakıldığında Anadolu'nun maddi ve manevi bütün değerleri ve varlığı ilgi alanlarına girmektedir. Bu gruba dâhil edilebilecek diğer şahsiyetler arasında Remzi Oğuz Arık ve Nurettin Topçu karakteristik özellikler taşımaktadırlar.

4. Remzi Oğuz Arık ve Anadoluculuk

Remzi Oğuz Arık (1900-1954) insanla toplum arasında benzerlik görür. İnsan için hafıza ne ise toplum için de tarih odur. Ayrıca insanın vatanla bağı tarih ve hafıza sayesinde kurulur. Çünkü "hatırlanacak tarih ve hatırlayacak nesil kaldıkça vatan kalacaktır."[17] Arık'a göre bir toprak parçasının vatana dönüşebilmesi; madde olarak üzerindekilere menfaat temin etmediği zaman bile yolunda can verebileceklerin varlığı şartına bağlıdır. Aslında vatana bağlılık geniş anlamıyla düşünüldüğünde insanlık idealine bağlılıktır. Hilmi Ziya'ya göre Remzi Oğuz, insanlık idealine ancak vatan sevgisinden

[14] Fahrettin Kırzıoğlu, "Fındıkoğlu'nun Folklorcu Yetiştirme Yönü ve Folklorculara Yardımı", *Ölümünün İlk Yıldönümünde Ord.Prof.Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*, Ankara 1976, s. 56.

[15] Kırzıoğlu, a.g.e., s. 57.

[16] A.g.e., s. 57.

[17] Ülken, a.g.e., s. 810.

ve bu sevgilerin ahenginden yükselmek mümkün olduğuna inananlardandı. Onun düşüncelerinin merkezinde Anavatan olarak Anadolu bulunmaktadır.[18] Hatta bütün dünya Türklerinin kurtulması için Anadolu'nun bağımsız, kuvvetli kalması şarttır.[19] Dolayısıyla o da diğer Anadolucularla beraber, İslamcılık, Osmanlıcılık ve Turancılık'ı anavatan realitesini kavrayamamak bakımından eleştirir:

"İslamiyet bir ideal olduğu zaman ağırlık merkezi Anavatan dışında 'Makamat-ı Mübareke' idi; aslında müstemlekeler, idealin bizzat vatanı haline girmişti. Osmanlılık idealize edildiği vakit, gayenin ağırlık merkezi gene Anavatanın dışında ve ondan gayrı yerler oldu. Milliyetçilik ideal olduğu zaman da ağırlık merkezi gene Anavatan dışında teşekkül etmiş, emel başka yerlere çevrilmiştir."[20]

Vatan; herhangi bir coğrafya parçasının üzerinde insanın yerleşmesi ve üretime geçilmesi suretiyle oluşur. Fakat bir kere coğrafya vatana dönüştükten sonra o toprak parçası, üzerinde yaşayanlara maddi menfaat temin etmese bile, yoluna can verilebilecek hal alır yani vatanlaşır. Çünkü toprağın, üzerinde yaşayan insanlara katkısı sadece maddi planda değildir. Toprak manevi değerlerin ve hatıraların da yaşandığı, idrak edildiği ve aktarıldığı o zemindir. Böylece toprağın vatanlaşması, yaşanmış hatıraların var olması sayesinde mümkündür. Hatırlanan ve şuur haline gelen tarih, ancak vatanın manevi bir değer haline gelmesiyle gerçekleşir, anlam kazanır.

Remzi Oğuz Arık'a göre tarih, milletlere muayyeniyet katar ve onları şu veya bu millet olarak belirginleştirir. Tarih, millet ve vatan arasında çok sıkı ve karşılıklı ilişkiler söz konusudur.

"Müşterek tarihi yarattıran işlerin, felaketlerin ve saadetlerin potasında eriyip coğrafyaya dökülerek onu vatanlaştıran topluluk; akıcı olmaktan, muayyeniyetsizliğe her an namzet kütleler olmaktan çıkar. Millet olur. Ve artık nesiller, tarihi boyunca şu vatandan ve şu millettendir. Fertlerin hayatı için muayyeniyetsizlik burada bitmiş, muayyeniyet başlamıştır. Bu bakımdan, milliyet fikrinin esası da vatanla, vatanın doğuşu ile başlar."[21]

Remzi Oğuz Arık'ta milliyetçilik düşüncesi statik ve dinamik olmak üzere iki kaynaktan beslenir. Statik ya da değişmeyen unsurların başında **toprak** yani **vatan** gelmektedir. Diğerleri ise **din, dil, tarih** ve **soy**'dur. Dinamik unsurlar ise, milliyetçiliğin tahakkuk etmesini istediği dilek, ülkü ve iktisat birliğinden doğan **inkılapçılık, devletçilik, ilimcilik,** hürriyetçi demokrasiye dayanan **parlamentarizm, köycülük** ve **ahlakçılıktır.**[22]

Remzi Oğuz Arık ile Anadoluculuk bir düşünce akımı olmanın ötesine geçerek, ülke yönetimine talip olan siyasi bir hareket kimliği de kazanmıştır. Bu hareketin temel

[18] A.g.e., s. 811.
[19] Remzi Oğuz Arık, *İdeal ve ideoloji*, İstanbul 1947, s. 65.
[20] Arık, a.g.e., s. 63.
[21] Arık, "Coğrafyadan Vatana", *Milliyetçilik*, İstanbul 1974, s. 16.
[22] Ezel Erverdi, "Sunuş", *Milliyetçilik*, İstanbul 1974, s. 6.

motivasyonu Anadoluculuk akımı içerisinde değerlendirilebilecek olan **köycülük** düşüncesidir. Arık, Türkiye'de köy ile şehir arasında bir seçim yapmak durumunda olup olmadığımızı gündeme getirerek, köyü şehre mi benzetelim yoksa, onu, kendi kendine yeten alemi içinde organik bir inkişafa kavuşturmak üzere, köy olarak mı bırakalım diye sorar.[23] Ona göre bugün siyasi bütünlüğünü kazanmış bir vatan kurulabilmişse bunun sebebi; halkın yüzde yetmiş beşinin köylü, Türkiye topraklarının yüzde yetmiş beşinin köy olmakta devam etmesidir.[24]

"Milli benliğin saf kalan özü yahut 'milli benliğin hazırlanması için alınan bütün tedbirlerin kaynağı' denilen köylümüzün ve köylerimizin iç, ruh muvazenesini koruması veya bulması köyün köy kalması ile mümkündür. (...) Bununla beraber; 'köy kendi kendine yetecek, köy kalacak' demek; köy imar görmeyecek, köy artmayacak, büyümeyecek, demek değildir. 'Şehri besleyen nüfus, şehirleri tazeleyen enerji, şehri yaşatan asıl servet köydedir' derken burasının artan, büyüyecek olan bir organizma olduğuna, kendisinden artan her unsuru şehre vereceğine zaten inanıyoruz."[25]

5. Nurettin Topçu ve Anadoluculuk

Nurettin Topçu (1909-1975) Anadoluculuk akımı içerisinde kendine özgü bir ses ve bakış açısıyla diğerlerinden ayrılır. Osmanlı'nın Anadolu realitesini ihmal ederek Anadolu dışına öncelik verdiği ve milliyetçi olamadığı yolundaki eleştirilere de pek katılmaz. Dolayısıyla Osmanlı'nın milli hayatımız dışında bırakılması görüşünü hatalı bulur. Ziya Gökalp'ı da bu bakımdan eleştirir.

"Turancılık davasını getiren Ziya Gökalp'ın temel hatası Osmanlılığı anlamayışı idi. İlk Anadolucular da hakkın ve hakikatin yolunda oldukları halde adımlarının sürçmesinin sebebi aynı hataya düşmeleri idi. Onlar da Osmanlılığın ne olduğunu bilmediler ve bu anlayışsızlıkları yüzünden Osmanlıları milli tarihimizin dışında bıraktılar. Onların aleme örnek olan milliyetçiliklerini, şaşılacak bir gafletle, görmediler."[26]

İslamiyet'e yaptığı vurgu ve milliyetçilik anlayışı bakımından da Topçu diğer Anadoluculardan ayrılmaktadır.

"Hakikat şu ki, Osmanlılık Anadolu milliyetçiliğini içerisine almış, tarihi kaderin planı içinde bundan tam manasıyla insani değer taşıyan bir imparatorluk çıkarmış ruhuna sahip bir milliyetçilik davası idi. Bu ruh İslam'ın ruhu idi. Onu çıkarınca elde bir iskelet kalacaktı."[27]

Topçu'nun tespitleri Anadoluculuk akımının özeleştirisi gibidir. Anadolu'nun kültürüne, tarihine ve edebiyatına bakarken, bütün bunların arkasında duran İslami motif ve heyecanı görememek hep manzaranın eksik kalmasına sebep olacaktır.

---

[23] Arık, "Köylerimiz ve Köycülüklerimiz", *İdeal ve İdeoloji*, İstanbul 1969, s. 215.
[24] Arık, a.g.e., s. 215.
[25] A.g.e., s. 236.
[26] Nurettin Topçu, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", *Fikir ve Sanatta Hareket*, S. 108, Aralık 1974, s. 4.
[27] Topçu, a.g.m., s. 4.

"Dağdaki türküler, köy oyunları, milli hayat sevgisi hep satıhta, yani çehredeki nurun görünüşüdür. Onun kalbi olan kaynağı kurutunuz, geriye ceset kalır. Son yüzyıllarda Osmanlının yıkılışı temel olan İslam ruhunun kaybedilmiş olmasındandı. Genç Anadolucular kaynak olan İslam ruhunu hiç aramadıklarından az zamanda karanlıkta kaldıklarını gördüler."[28]

Nurettin Topçu ile Anadoluculuk akımı felsefi ve mistik bir derinlik kazanmıştır. Onun felsefi görüşlerinin orijinalitesini ortaya koyan hususların başında, M. Blondel'den mülhem aksiyon felsefesi ile Bergson'la diğer Fransız spiritüalistlerinin ruhçu görüşleri ve bunların Tasavvuf felsefesiyle bütünleştirilmesi yer almaktadır. Ona göre aksiyon insanla Tanrının bir terkibidir. İnsan eylemlerinin nihai gayesi Tanrı'ya yönelmek ve kavuşmaktır. Bu yüzden insan her şeyden önce bir ahlak varlığıdır. Bu yüzden o, Anadolu mistiklerinde örnek bir ahlaki yaşayış ve aksiyon bulur:

"Anadolunun bugünkü insanının gözünde hem bir Battal Gazi ve Alp Aslan, hem de bir Yunus Emre ve Nasrettin Hoca kökleşmiştir. Nasrettin Hoca, zekâsında bile derin derin gizlenmiş duran felaket ve derdin açtığı yarayı asıl Yunus'un ruhunda görmeli. Anadoluyu Buda'nın ve Schopenhauer'inkine hiç benzemeyen asıl kendi metafiziği içinde tanımalı. (...) Bu kâinat metafiziğini, ona islam dini vermekle beraber, islamı yaratan amillerden bambaşka coğrafya şartları altında yaşayan Anadolu, kendi benliğinde bu dinin kâinat görüşünü, insan felsefesini ne kadar derinden değiştirmişti."[29]

Bir yerde 'Millet'i "bizim duyuş ve inanış tarzımızı tayin eden başkalıkların yekûnu"[30] olarak tarif eden Topçu milliyetçilik anlayışını ise şöyle betimlemektedir:

1. Millet dini, onun ahlakını, örflerini ve kalbini yoğurmuş, Türk-İslam medeniyetine yön ve kaynak olmuş islam dinidir.

2. Büyük vatan Anadolu toprağıdır.

3. Soyumuz, Oğuz çocuklarının, Anadolu'nun dokuzyüz yıllık tarihi içinde bu topraklarda kaynaşmalarla eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur.

4. Dilimiz bu ülkede yüzyıllar boyunca devam edegelen tarihi olgunlaşma içinde varlık kazanan müşahhas ve zengin Türk dilidir. Ferdi isteklerin icadı olan mücerret ve hayatsız dil, milli dil olamaz.

5. Devlet, büyük çoğunluğu köylü olan kütlenin iradesini yaşatan merkeziyetçi, otoriteli ve mesuliyetli devlettir.

6. İktisadi sistemimiz, halkın bütün içtimai ihtiyaçlarını karşılayan ve her ferdi iş ahlakıyla seferber eden asrın geçer deyimiyle ruhçu sosyalist sistemdir.[31]

Sonuç

[28] A.g.m., s. 4.
[29] Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, İstanbul 1961, s. 165.
[30] Topçu, a.g.e., s. 170.
[31] Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul 1978, s. 63-64.

Bir düşünce hareketi olarak "Anadoluculuk", pek çok bakımdan derin buhranların yaşandığı bir dönemde, bir çözüm ve çıkış yolu göstermek niyetiyle tasarlanmıştır. Zira Anadoluculuk akımı bünyesinde bir araya gelen aydınlar, her bakımdan ilmi bir zihniyetle Anadolu coğrafyasının maddi ve manevi varlığının bilinip tanınmasını ve bunlar üzerine geliştirilecek bir bilinçle oluşturulacak değerlere kaynaklık etmesini öngörmüşlerdir. Böylece Anadolu yaratılmak istenen kültürün ve değerlerin beşiği olarak algılanmış, ayrıca buradan yeni bir Türk hümanizması hayata geçirilmek istenmiştir. Anadoluculara göre kültür milliyetçiliği esastır ve Turancılık zaman ve mekân yönünden belirsizliğe vardığı için Türklerin Anadolu'yu İslamlaştırarak yurt edinmeleri somut bir referans noktası teşkil etmektedir. Dolayısıyla millet kavramına yüklenen yeni anlam çerçevesinde İslamcılık, Osmanlıcılık ve Turancılıktan ayrı olarak millet realitesi, ne İslam ümmeti ile ne Osmanlı tebaası ile ne de Türk ırkı ile özdeşleştirilmektedir.

ABSTRACT

ANATOLIANISM AS A SCHOOL OF THOUGT

The trend of thought, named as Anatolianism in Turkey, comprises sociological, political, historical and ethnological extensions rather than being purely philosophical in nature. In the light of this trend, it was aimed to devise a material and spiritual inventory of Anatolian reality. This way, a kind of Turkish humanism was tried to be formulated within the range of Anatolianist movement. In this context, what is aimed is to announce the Anatolian civilization and its makers first to ourselves and then to the world in the form of a science.

Key words: Anatolia, Anatolianism, Anatolian culture, Anatolian civilization, Anatolia journal, Hilmi Ziya Ülken, Mehmet Halit Bayrı, Mükrimin Halil Yinanç, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Remzi Oğuz Arık, Nurettin Topçu.

KAYNAKLAR

Arık, Remzi Oğuz, *İdeal ve İdeoloji*, Kurtulmuş Basımevi, İstanbul 1947.

Arık, Remzi Oğuz, "Köylerimiz ve Köycülüklerimiz", *İdeal ve İdeoloji*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.

Arık, Remzi Oğuz, "Coğrafyadan Vatana", *Milliyetçilik*, Hareket Yayınları, İstanbul 1947.

Akyıldız, Kaya, "Mavi Anadoluculuk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, C. 3, s. 465-481.

Akyıldız, Kaya, "Sabahattin Eyüboğlu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, C. 3, s. 468-471.

Bayraktar, Levent, "Mehmet İzzet'in Ardından", *Nihat Nirun'a Armağan*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 2007, s.235-243.

[Bayrı], Mehmet Halit, "Hasbihal", *Anadolu Mecmuası*, S. 12, 1925, s. 393-395.

Hacısalihoğlu, Fuat, *Türk Tarihçiliğinde Anadoluculuk Düşüncesi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005.

Karacasu, Barış, "Cevat Şakir Kabaağaçlı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, C. 3, s. 472-477.

Kırzıoğlu, Fahrettin, "Fındıkoğlu'nun Folklorcu Yetiştirme Yönü ve Folklorculara Yardımı", *Ölümünün İlk Yıldönümünde Ord.Prof.Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Nurettin Topçu'nun Siyasal Düşüncesinde Milliyetçilik-Popülizm Etkileşimi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa 1991.

Somar, Ziya, "Türk Düşüncesi ve Hilmi Ziya Ülken", *Fikirde ve Sanatta Hareket*, S. 104-105, Ağustos-Eylül 1974, s. 15-18.

Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1961.

Topçu, Nurettin, "Önsöz", *Milli Tarihimizin Adı*, Hareket Yayınları, İstanbul 1969. s. 7-9.

Topçu, Nurettin, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", *Fikir ve Sanatta Hareket*, C. 9, S. 108, 1974 s.2-5.

Topçu, Nurettin, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergah Yayınları, İstanbul 1978.

[Ülken], Hilmi Ziya, "Anadolu Örfü ve Destanlar", *Anadolu Mecmuası*, C. 1, S.1, 1924, s. 25-30.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1966.

Ülken, Hilmi Ziya, "Bir Fetih Destanına Başlangıç", *Fikir ve Sanatta Hareket*, S. 104-105, Ağustos-Eylül 1974, s. 23-24.

MATEMATİKSEL (?) MANTIK

İskender Taşdelen*

I

Felsefenin başlangıcından itibaren, matematik pek çok felsefecinin ilgi odağı olmuştur. Bu ilginin sonucu olarak, matematik felsefesi doğa bilimleri felsefesinden ayrı bir felsefe dalı olarak ortaya çıkmıştır. Elbette, matematik felsefesinin ayrı bir araştırma alanı olarak ortaya çıkması sadece öznel nedenlerden kaynaklanmaz. Matematik hem metafizik, hem bilgi kuramı, hem de yöntembilim açısından, doğa bilimlerinden ve sosyal bilimlerden önemli farklılık gösterir. Matematiğin metafiziği, özellikle de matematikçinin geleneksel nesneleri olan sayıların ve geometrik şekillerin varlıkbilimsel konumu, Platon'un idealar öğretisini geliştirmesinin ardından gelişen tartışmanın, bu tartışmanın başlangıcından itibaren geniş kısmını oluşturmuştur. Platon'un, son döneminde, idealar kuramına yöneltilen eleştirilerin ağırlığı altında, Pisagorcu sayı-idea kuramına dönmesi, matematik nesnelerin diğer soyut nesnelerden ayrıcalıklı bir varlıkbilimsel konuma sahip olduğu sonucuna vardığı şeklinde yorumlanabilir.

Tümellerin neliği ile ilgili tartışma, sadece sayılar ve geometrik şekiller için değil, günlük düşünüşümüzde kullandığımız tüm genel terimler bağlamında da yapılmakla birlikte, metafizikçinin matematik nesneler ile ilgili tartışma ile özel olarak ilgilenmesinin bazı açık nedenleri vardır. Bu nedenler matematiğin bilimler arasındaki ayrıcalıklı konumunu açıklayan bilgi kuramsal ve yöntemsel farklara da işaret eder.

(A) Matematiğe ait olmayan nesneler hakkında ya da matematiğe ait olmayan kavramları içeren sağlam bilgi sahibi olduğumuz en azındanşüpheli iken, matematik bilgi sahibi olduğumuz ve bu bilginin hem kesin, -ya da, terk etmeye en az niyetli olduğumuz- hem de duyulur dünyada uygulanabilir bir bilgi türü olduğu yaygın bir kanıdır. Bu konudaki akıl yürütme iki yönde de geliştirilebilir: İlk olarak, matematik bilginin diğer bilgi türlerini aşan bir kesinlik derecesine sahip olduğuna duyulan inanç başlangıç noktası olarak kabul edilerek, matematiğin nesnelerinin -hakkında kesin bilgi sahibi olamayacağımız, duyulur nesneler ya da toplumsal yapılar gibi varlıklardan- apayrı niteliklere sahip varlıklar olması gerektiği savlanabilir. Tümeller tartışmasında Platonculuğun (aşırı gerçekçilik) temelinde bu akıl yürütme yatar. Tersine, matematik nesnelerin apayrı bir varlıkbilimsel konumu olduğu savı başlangıç noktası olarak alınarak da matematiksel bilginin özelliklerine dair yaygın inanç gerekçelendirilmeye çalışılabilir.

(B) Matematik nesnelerin varlıkbilimsel konumu ne olursa olsun, yaygın olarak iddia edilmektedir ki, tümdengelimli *kanıtlama* matematiğin nesneleri hakkında bilgiye ulaşmada apayrı bir olanak olarak belirmektedir. Denilebilir ki, matematikçinin zihninde bir matematik önermenin doğru olduğu inancını ilk olarak uyandıran, doğa bilimcisinde olduğu gibi, tümevarımlı bir düşünmedir. Ancak, nihayetinde, matematikçinin

* Yard. Doç. Dr. Anadolu Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

doğru olduğuna inandığı bir önermenin doğru olduğunu bilmesi, o önermenin tümdengelimli bir kanıtlamasını sunabilmesi ya da kendisine sunulan bir tümdengelimli kanıtlamanın ölçütlere uygun bir kanıtlama olduğunu denetleyebilmesi demektir. Doğruluğu apaçık görünen başlangıç önermelerine dayalı olarak gerçekleştirilen bir kanıtlama, matematik bilginin 'haklı gösterme' ya da 'gerekçelendirme' koşulunu sağlar. Demek ki, soyut nesneler konusundaki metafizik tartışmaların, matematik nesneler söz konusu olduğunda, matematik etkinliğin özellikleri, özellikle de kanıt-merkezli olması dolayısıyla çok daha sağlam bir zeminde ilerlediği düşünülebilir.

(C) Matematik bilgi, matematik nesneler hakkında bilgi, felsefeci için cazip bir tartışma konusu olması dışında, Parmenides'ten itibaren bir çok felsefeci için sağlam bilgiye ulaşmada bir model olarak görülmüştür. Denebilir ki burada model olması öngörülen, matematik yöntem denebilecek, matematiğe ait özel bir yöntem değil, belitsel yöntem (aksiyomatik yöntem) dediğimiz genel yöntemdir. İlkel kavramlar (başka kavramlar yardımıyla tanımlanmamış) hakkında doğruluğu apaçık görülen 'az sayıda' önermeden, sağlam akıl yürütme ilkelerine uygun olarak, sonuçlara ulaşma yöntemi olarak tanımlandığında, belitsel yöntemin, matematiğe ait bir yöntem değil, sistemli bir şekilde bilgilerimizi arttırmak amacıyla gerçekleştirilen tüm zihinsel etkinlikler için genel, ideal bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, bu yöntemi uygulayan, termodinamik gibi fizik dallarının ya da mereoloji (Parça-bütün ilişkilerinin kuramı; Yun. *μερος* ve *λόγος* kelimelerinden) gibi metafizik dallarının da, belitsel ve biçimsel sistemler olarak ortaya konulmalarıyla matematik kuramlar haline geldiğini kabul etmemiz gerektiği de iddia edilebilir. Ancak, matematiksel olmanın biçimsel ve belitsel olma ile eş tutulması mümkün değildir. Belitsel sistemler olarak ortaya konmalarının matematik kuramlar için vazgeçilmez olduğunu kabul etsek bile (ki bilişimsel matematik konusundaki kimi araştırmacılar, bazı matematik teoremlerin bilgisayar kanıtlamalarının belitsel sistem mantığı dışında gerçekleştirilebildiğini belirterek, buna karşı çıkmaktadırlar), bu kabulden yola çıkılarak, belitselleştirmenin matematikselleştirme anlamına geldiği sonucu çıkarılamaz.

II

Felsefede mantık, hem doğru akıl yürütmenin kurallarını konu edinen bir araştırma etkinliği, hem de felsefe yapmaya girişenlerin el altında hazır bulundurmaları gereken bir 'alet kutusu' olarak anlaşılmaktadır. Mantık biliminin kurucusu olarak kabul edilen Aristoteles'ten bugüne değin, mantık her iki anlamda da büyük dönüşüm geçirmiştir. En önemlisi mantığın biçimsel bir çalışmaya dönüşmesidir. Mantığın biçimselleşmesi, önermeler arasındaki mantıksal ilişkilerin önermeleri 'temsil eden' somut işaret dizileri arasındaki duyusal özelliklere göre tanımlanabilmesi anlamına gelmektedir. Bunun sonucu olarak, yeni mantık sistemleri sadece 'terim üretme' kurallarına dayalı sistemler olarak görülebilir. Biçimsel mantık, başlangıcında, önermeleri belirsizlikten uzak bir dille ortaya koyma ve akıl yürütme kurallarını hatasız uygulama imkanı doğurduğu

düşünülerek, birçok matematikçi ve felsefecinin elinde "sembolik mantık" adıyla şekillendikten sonra, "matematiksel mantık" adıyla matematiğe ve kuramsal bilgisayar bilimine terk edilmiştir.

Peki, nedir matematiksel mantık? Bu sorunun felsefeci açısından (sadece matematik felsefecisi için değil) önemli olduğunu düşünüyorum. "Matematiksel Mantık" ya da benzer adlı ders kitaplarındaki konu başlıklarının aşağı yukarı aynılaşmış olmasına bakarak, bu sorunun matematikçi-mantıkçıların gözünde yanıtlanmış olduğunu düşünebiliriz. Yine de, söz konusu anlaşmanın matematiksel mantığın neliğine dair bir yanıta dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği sorgulanabilir. İki matematikçiden alıntıladığım *anlamlı biçimde farklı* iki tanım, matematikçi-mantıkçıların, "matematiksel mantık" adı altında nelerin inceleneceği noktasında uzlaşmış olsalar bile, matematiksel mantığın ne olduğuna dair sağlam bir görüşleri olmadığı düşüncesini destekler niteliktedir. Sadece iki matematikçi tarafından verilen iki ayrı tanımdan yola çıkarak, matematikçilerin matematiksel mantık kavrayışları üzerine sonuç çıkarmaya girişmek hatalı görünebilir ancak bu iki tanımın matematikçi-mantıkçıların matematiksel mantığa bakışlarını ana hatlarıyla yansıtmaya yeterli olduğunu düşünüyorum.

Tanım 1. Mantık akıl yürütmeye dair araştırma ve matematiksel mantık matematikçiler tarafından yapılan akıl yürütmeye dair araştırmadır[1].

Tanım 2. Matematiksel mantık "matematiksel yöntemlerin mantığa uygulanmasıdır"[2].

Bu tanımlardan ilkine göre matematiksel mantık, matematiksel düşünmenin biçimsel özelliklerini ve normlarını ortaya koyan özel bir *mantık türü*, ikincisine göre ise mantığın matematiksel incelemeye konu edildiği bir *matematik dalı*dır. Şimdi bu iki kavrayışa göre matematiksel mantığın şekillenişini ele alalım.

Matematiksel mantığın bir mantık türü olarak ele alınması ne anlama gelir? Bu soruyu, *à la* Wittgenstein, 'yeryüzüne indirip' matematikte mantığın nasıl sınırlandığına bakarak yanıtlamaya çabalayabiliriz. Mantık ile, birinci derece eşitlikli standart niceleme mantığını anlıyorsak (ki matematikçilerin ezici üstünlüğü, eğitimleri gereği, mantığı bu şekilde kabul eder) mantığın matematik için özel bir kısmının olması, matematiksel mantığın, özel bir mantık türü olması söz konusu değildir. Zira, mantıkçı olmayan matematikçilerce, birinci derece niceleme mantığı, tüm kuralları ile matematiksel akıl yürütme için geçerli kabul edilmektedir: Bu mantığın tüm belitleri matematiğin geçerli önermeleri ve tüm çıkarım kuralları matematiksel doğruluğu koruyucudur (Yani, birinci derece niceleme mantığının çıkarım kuralları kullanıldığında, doğru matematik önermelerden yanlış bir matematik önerme elde edilemez).

Biçimselleştirilmiş bir matematik kuramda, birinci derece eşitlikli niceleme mantığının sembolleri dışındaki semboller, mantıksal-olmayan semboller olarak kabul edilir.

---

[1] Joseph R. Shoenfield, *Mathematical Logic*, Mass.: Addison Wesley Pub. Co. 1967, s. 3.

[2] John N. Crossley, "What is Mathematical Logic?", *I. Hindistan Mantık ve Mantığın Diğer Disiplinler ile İlişkisi Konferansı*, Mumbai 2005, s. 1.

Bu sembollerin, sentaktik kategorilerine göre nasıl yorumlanacağı mantığın konusu olmakla birlikte, belirli bir yorumlama içinde ne şekilde yorumlanacağı ya da hangi belitlerle belirleneceği, mantığın değil, matematiğin konusudur. Dolayısıyla, bu sembollerle genişletilmiş bir dil, matematiğe özel bir biçimsel mantık sisteminin dili değil, bir matematik kuramın sembolik dilidir.

Matematikçilerin ayrı bir mantık sembolizmini ve ayrı bir mantıksal doğruluk tanımını yaygın biçimde kullanmamaları, "matematiksel mantık" denebilecek bir şey olmadığını göstermez. Aslında, matematikçinin ve felsefecinin standart mantık olarak aynı mantık sistemini incelemesinin ve kullanmasının önemli bir nedeni, önerme eklemlerinin ve niceleyicilerin matematik pratiğinden kaynaklanan yorumlanışının genel yorumlama olarak -felsefi bakımdan sürekli eleştirilse de- yerleşmiş olmasıdır. Sonuç olarak, önemli bir kısım felsefecinin araç olarak gördüğü sembolik mantık, önemli bir ölçüde matematiksel mantıktır. Ancak, standart sembolik mantığın matematiksel mantık olduğu söylenemez. Bunu iddia etmek, çağdaş standart mantığın sadece matematiksel düşünme biçimine uygun bir mantık olduğunu iddia etmek olurdu. Oysa ki, çağdaş mantığın gelişiminde matematiğe sağlam bir temel hazırlamak amacı dışında amaçların da rol oynadığını ve bu mantığın felsefede de verimli bir şekilde kullanılan bir araç olduğunu görmezden gelmek imkansızdır. Günlük dilin, matematiksel düşünme için olduğu kadar, felsefi düşünme için de elverişsiz bir araç olduğu, yalancı çatışkısı gibi çatışkıların ortaya çıkmasından dolayı bilinmekte idi. Çağdaş mantığın gelişiminde genel semantik çatışkıların engellenmesinin de rol oynadığı kabul edildiğinde, bu mantığın aynı zamanda 'felsefi mantık' olduğu kabul edilmelidir.

Bilindiği gibi matematik felsefesinde "sezgicilik" adı verilen görüş matematik etkinliği dilden bağımsız ve algıdan farklı olan bir zihinsel süreç olarak kabul eder. Dilsel gösterim matematik düşüncenin somutlaştırılmasına ve paylaştırılmasına yarayan bir araç olarak kabul edilir. Tanım 1'e göre matematik etkinlik sonradan mantık tarafından araştırma konusu yapılabilecek bağımsız bir etkinlik olarak görüldüğünden, bu tanım, ilk bakışta, sezgicilerin kabul ettiği matematik ve mantık kavrayışına uygun görünmektedir. Ancak tanım 1 matematiğe biçimci matematik felsefesi açısından bakıldığında kabul görecek şekilde de yorumlanabilir. Biçimci matematik felsefesi bakımından, matematik kuramlar biçimsel sistemler, matematiksel akıl yürütme de biçimsel sistemler içinde gerçekleştirilen bir terim üretme etkinliğidir. Biçimsel sistemlerde, hem önermeler hem de -sonlu önerme dizileri olarak- kanıtlamalar somut sembol dizilerdir. Matematiğe bu şekilde, sentaktik ya da kanıt kuramsal açıdan bakıldığında, tanım 1 ile belirlendiği şekliyle matematiksel mantık, matematikçilerin oluşturduğu biçimsel sistemler *içinde* gerçekleştirilen 'akıl yürütme' *hakkında* bir incelemedir.

Eğer biçimselleştirme ve belitselleştirme sadece matematik sistemler için geçerli bir yöntem olsaydı, biçimci mantık ve matematik felsefesi bakımından, biçimsel belit sistemlerinin incelendiği alanın tümünü meta-matematik diye görmemiz gerekirdi. Ancak, diğer alanlarda da kuramların *aynı şekilde* biçimselleştirilmesinin ve belitselleştirmesi-

nin olanaklı ve etkili bir yol olabileceği kabul edilmelidir. Biçimsel sistemler olarak düşünüldüğünde, matematik kuramlar ile biçimselleştirilmiş felsefi kuramlar arasında farkın sadece matematikçinin ve felsefecinin niyetselliğinde olduğu gibi, matematiksel ya da felsefi mantık arasındaki fark da sadece mantıkçının niyetselliği düzeyindedir. Sonuç olarak, *uygun şekilde sınırlandırıldığında*, tanım 1'e göre matematiksel mantığın, matematikte geliştirilen biçimsel sistemlerin konu edildiği özel bir araştırma alanını, meta-matematiği, içerecek şekilde kabul edilmesi gerekir. Oysaki matematikçi-mantıkçılarca 'matematiksel mantık' adı verilen alanın biçimsel sistemlerin genel olarak incelendiği alanın tümünü kapsar şekilde yorumlandığını görüyoruz.

Bu yorumlamanın gerisinde, matematiksel kavram ve yöntemlerin kullanılmasının biçimsel sistemlerin incelenmesine dayalı bir araştırma -özel olarak meta-mantık- için vazgeçilmez olduğu düşüncesi vardır. Crossley tarafından verilen tanım 2 bu düşünceyi, tüm meta-mantığı matematiğin mantığa uygulaması sayarak, (Crossley matematiksel mantığı meta-mantığı kapsayan görüşü fiilen benimseyen bir mantıkçı olduğundan bunu söyleyebiliriz.) en aşırı şekilde dile getirmektedir. Crossley tarafından verilen ikinci 'tanımın', Shoenfield tarafından verilen birinci tanımın aksine, yanıtlanması güç sorulara yol açtığını düşünüyorum. Bu güç soruların bence en önemlisi, matematiğin mantığa *uygulanması* ile ne kastedildiğidir. Çünkü ancak bunun ardından, matematiğin 'uygulandığı' bir alan olarak matematiksel mantığın bir matematik dalı olarak görülüp görülemeyeceği ve matematiğin mantığa belirlenen şekilde uygulanmasının, 'matematiksel mantık' başlığı altında ele alınan sonuçları belirleyip belirlemediği gibi soruları ele alabiliriz. Bu amaçla, matematikçi-mantıkçıların "matematiksel mantık" adını verdikleri alana kısaca ama biraz daha yakından bakalım.

III

Matematikçiler -matematiksel mantığa dair verdikleri tanımlar bir yana- matematiksel mantık başlığı altında ele alınması gereken sonuçlarda uzlaştıklarına göre, bu sonuçları inceleyerek matematiksel mantık hakkında vardığımız yargıları sınamamıza yardımcı olacak kimi sonuçlar elde edebiliriz. Matematikçi-mantıkçılar, 'matematiksel mantık' başlığı altında, felsefe ya da bilgisayar biliminde de başvurulan mantık sistemlerinin tanıtılması dışında biçimsel sistemlerin genel olarak incelendiği alanı da ele alırlar.

Matematikçiler tarafından matematiksel mantığı oluşturduğu kabul edilen alanlar şöylece sıralanabilir: Kanıt kuramı, model kuramı, küme kuramı, yinelgen (rekürsif) fonksiyonlar kuramı. Bu alanların biçimsel mantık açısından yerini kısaca belirtelim.

Kanıt kuramı herhangi bir biçimsel mantık sistemini, sistemin diline ait önermeler arasındaki biçimsel ilişkilere göre tanımlanmış türetilebilirlik bağıntısı bakımından inceler. Bir mantık için türetilebilirlik bağıntısı, o mantığın biçimsel dilinden bahsetmek için kullandığımız meta-dilde (söz eden dil, üst-dil) tanımlanır. Örneğin, türetilebilirlik bağıntısı için, yaygınlıkla olduğu gibi, '$\vdash$' sembolünü kullandığımızda, önerme eklem-

leri mantığında türetilebilirlik bağıntısının gerekli tüm temel özellikleri aşağıdaki dört meta-önerme ile belirlenir (A, B, C herhangi birer önermeyi gösterir).

1. $\vdash (A \rightarrow (B \rightarrow B))$
2. $\vdash ((A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C)))$
3. $\vdash ((\neg B \rightarrow \neg A) \rightarrow (A \rightarrow B))$
4. $\vdash A$ & $\vdash (A \rightarrow B) \Rightarrow \vdash B$

Bu sistemde, 1.-3. sistemin başlangıç önermelerini ya da aksiyomlarını, 4. ise tek dönüşüm kuralı olarak *modus ponens*'i belirler (Aksiyomlarla dönüşüm kuralları arasındaki fark aslında yapaydır: Aksiyomlar da kolaylıkla, boş sembol dizisinden yapılan, dönüşümler olarak kabul edilebilir). Sistemin teoremleri ise şunlardan oluşur: Başlangıç önermeleri; başlangıç önermelerinden çıkarım kuralı yardımıyla elde edilen önermeler; bu şekilde elde edilen önermelerden ve başlangıç önermelerinden çıkarım kuralı kullanılarak elde edilen önermeler... *ad nauseam.*

Kanıt kuramsal bakımdan, biçimsel mantık sistemlerinde incelenen özelliklerin başında *kanıt kuramsal tutarlılık* gelir. Standart bir biçimsel mantık sisteminin kanıt kuramsal tutarlı olması demek, en az bir önermenin sistemin teoremleri arasında olmaması demektir (Sistemde değilleme eklemi varsa, daha yaygın olan, hiçbir önermenin hem kendisinin hem de değilinin sistemin teoremleri olmaması biçimindeki tanım yeterlidir).

Model kuramı ise biçimsel sistemlerin yorumlamaları bakımından incelendiği araştırmadır. Standart bir önerme eklemleri mantığının bir yorumlaması (önerme eklemlerinin yorumlamaları doğruluk tablolarıyla sabit olduğu için) bu mantığın dilindeki önerme değişkenlerine birer doğruluk değeri atanmasından ibarettir. Kanıt kuramsal tutarlılık kavramından farklı olarak, bir biçimsel mantık sisteminin semantik tutarlılığı, sistemin başlangıç önermelerinin tümünü sağlayan bir yorumlamanın olması demektir.

Meta-mantıkta elde edilen birçok ilginç sonuç, mantık sistemlerinin model kuramsal ve kanıt kuramsal özellikleri arasında var olan ilişkilerin ortaya konduğu sonuçlardır. Sistemin geçerli önermelerinin (sistemin tüm yorumlamalarında sağlanan önermelerin) tümünün aynı zamanda sistemin teoremleri olduğunu ortaya koyan *tamlık* teoremleri, sistemin teoremlerinin sistemin olanaklı yorumlamalarının hiçbirinde yanlış olamayacağını ortaya koyan *sağlamlık* teoremleri bu türden sonuçlardır. Bu sonuçlar ne salt model kuramsal ne de kanıt kuramsal sonuçlar olup, sistemlerin meta-dillerinde ifade edilen ve kanıtlanan sonuçlar olmaları ve dolayısıyla sistem hakkında bilgi vermeleri bakımından meta-mantığa aittir.

Model kuramında ve kanıt kuramında elde edilen sonuçlara ve bu sonuçların kanıtlamalarına bakıldığında, küme kuramına ve yinelgen fonksiyonlar kuramına yoğun biçimde başvurulduğunu görebiliriz. Bu nedenle küme kuramına ve yinelgen fonksiyonlar kuramına çoğu matematiksel mantık kitabında yer verilmektedir. Aslında, meta-mantık sonuçların elde edilmesindeki işlevleri bakımından, küme kuramının ve yinelgen fonksiyonlar kuramının aritmetik, topoloji gibi diğer alanlardan, derece farkı dışında, farkı yoktur. Nitekim Gödel, eksiklik teoremlerinin kanıtlamasında, aritmetiğe de (örne-

ğin, asal sayılarla ilgili basit kimi sonuçlara), yinelgen fonksiyonlar kuramına da başvurmuştur.

Meta-mantıksal teoremlerin kanıtlamalarında matematik sonuçlara başvurulduğu, - hattâ, örneğin, küme kuramının meta-mantık için vazgeçilmez olduğu- doğru bile olsa, bu durum meta-mantığı matematiğin bir dalı ya da tümüyle matematiğin uygulaması olarak görmeye yeterli değildir. Aksi takdirde, tarih, sosyoloji gibi bilimlerin, oyun kuramı ya da istatistik gibi matematik dallarını yoğun olarak kullanarak elde ettikleri sonuçları da matematik sonuçlar olarak kabul etmek gerekirdi. Belli türden tarih ya da sosyoloji yapma biçimine 'matematiksel sosyoloji', 'matematiksel tarih' adı verilebilir ancak bu *etiketlemenin* bu alanları birer matematik dalı yaptığını söyleyemeyiz. Asıl anlamda matematiksel düşünme bir yöntemden çok matematiksel nesneler hakkında düşünmedir. Matematiğin bir dalında o dala özgü kurallar var ise bu durum o alanda ele alınan nesnelerin yapısı gereğidir. Örneğin, tümevarım ilkesi tüm yapılarda değil, örneğin, doğal sayılar kümesinde geçerli bir ilkedir.

Meta-mantığı matematiğin bir dalı saymak istemeyişimin bir diğer nedeni, bu alanda kullanılan matematiğe ait kavram ve yöntemlerin her durumda vazgeçilmez olmamasıdır. Örneğin, bir mantığın kompakt olduğu bu mantığın bir topolojik uzayla karşılıklı olduğu gösterilmesinin ardından, bu uzayın incelenmesiyle de kanıtlanabilir ancak bu kanıtlama biçimi vazgeçilmez olmayabilir (Çoğu mantık ders kitabında kompaktlık kanıtlaması topolojik kompaktlık kavramına başvurmadan verilir). Demek ki 'matematikselliği' meta-mantığın da özsel bir niteliği değildir. Meta-mantığın 'matematiksel' mantık olarak nitelendirilmesinin, meta-mantığın özellikle matematikçi-mantıkçılar tarafından araştırılması ve bu mantıkçıların 'matematiksel mantık' olarak adlandırılmasında uzlaştıkları alana,

1. Yinelgen fonksiyonlar kuramı gibi, meta-mantık için kimi durumlarda başvurulabilecek araç sayılması gereken ve mantıkçı olmayan matematikçilerin yaygın olarak ilgi göstermedikleri teknik alanları,

2. Aritmetiğin modellerinin incelenmesi gibi, meta-mantığın bir matematik kurama uygulaması sayılması gereken alanları da dahil etmelerinden kaynaklandığını düşünebiliriz. Bu doğru ise, meta-mantığı sadece matematiğin mantığa uygulamasından ibaret bir alan saymaktan kaçınarak, matematiğin meta-mantık içindeki işlevini uygun biçimde ortaya koymak gerekir. Shoenfield'in verdiği tanım 'matematiksel mantık' adı altında toplanan sonuçların tümünü uygun bir anlamda matematiksel mantık olarak kabul etmemize yol açacak bir belirlenim olmamakla birlikte, matematiksel mantığın aslında ne olması gerektiğini ortaya koymaktadır: Matematikçilerin geliştirdiği biçimsel sistemler olarak matematik kuramların incelendiği alan.

IV

Bu yazıda, bu uzunlukta bir çalışmanın el verdiğince açık bir şekilde, matematiksel mantığın sınırlarına ilişkin belirsizliğe ve bu belirsizliğin felsefi anlamına dikkat çek-

meye çalıştım. Buna göre, matematiksel mantık, meta düzeyde, matematikçilerce geliştirilen biçimsel sistemlerin mantık bakımından incelendiği alanla, meta-matematikle, sınırlı olmalıdır. Bu belirlenim Shoenfield tarafından verilen tanımla, ifade bakımından büyük ölçüde uyuşmakla birlikte, Shoenfield'in -pek çok matematikçi-mantıkçı gibi- matematiksel mantık olarak fiilen kabul ettiği alan (birinci derece niceleme mantığı + meta-mantık + yinelgen fonksiyonlar kuramı + küme kuramı) göz önünde bulundurulduğunda, anlam bakımından ayrılmaktadır. Matematiksel mantığın kendine has alanı bu yazıda iddia edildiği gibi, meta-matematik olarak kabul edildiğinde, örneğin, küme kuramının ve aritmetiğin modellerinin incelemesini, içermekte, ancak genel olarak biçimsel mantık sistemlerinin incelendiği meta-mantığı içermemektedir. Meta-mantıkta elde edilen sonuçları, bu sonuçların elde edilmesinde matematiğin kavram ve yöntemlerine başvurulduğunda bile, matematik sonuçlar olarak kabul etmek yanlıştır. Zira, bir araştırma alanı, kullandığı yöntemlerden önce, konusu ile belirlenir.

Matematiksel mantığın ne olduğunun ve (bulanık da olsa) sınırlarının belirlenmesinin önemi, bu belirlemenin ardından, matematiksel mantığın -genel olarak biçimsel sistemlerin türetilebilirlik bağıntısı ve yorumlamaları bakımından incelendiği alan olan- meta-mantıktan ayırt edilebilmesi ve meta-mantığı da kapsayan mantığın böylece felsefe için araç olarak işlevinin belirginleşmesidir.

Mantıkla ilgili felsefi tartışmaların özellikle matematik felsefesi çevresinde yoğunlaşması, sembolik mantığın 'matematiksel mantık' olduğu izleniminin yerleşmesine felsefecinin katkısı olarak sayılmalıdır. Hakikaten, matematik felsefecisi için meta-mantığı hatta tüm sembolik mantığı matematiksel mantık olarak kabul etmekte bir sakınca olmayabilir. Özellikle, pek çok çağdaş analitik felsefecinin -belli bir tür- metafiziğin geleneksel sorunsallarını da anlamlı felsefe sorunsalları arasında sayıp ilgileri arasına kattığı ve bu sorunsalları ele alırken mantık sistemlerine ve bu sistemlerin meta-mantıksal özelliklerine başvurduğu düşünülürse, felsefi yöntem araştırmalarının *da* mantık felsefesi konusunda belirgin bir güdülenme sağlayacağını bekleyebiliriz. Felsefi yöntem araştırmalarının etkin olduğu mantık felsefesi çalışmaları, örneğin, belli felsefi kuramlara en uygun mantık sistemlerinin hangileri olduğu tartışmasına giriştiğinde, söz konusu mantık sistemlerinin karşılaştırılmasında sağlam ölçütlere başvurma gereği ortaya çıkacaktır (Bu tartışmanın bir örneği, felsefede uygulanabilir mantık sistemleri olarak bilinen epistemik mantık, ödev mantığı, zaman mantığı gibi felsefi mantıkların her biri için farklı bilgi, ödev ve zaman kavramlarına denk gelen onlarca farklı mantık sisteminin ortaya çıktığı dönemde yaşanmıştır). Farklı sistemlerin karşılaştırılabilmesinin en önemli gereği, bu sistemlerin arasındaki farkın olabildiğince açık şekilde ortaya konmasıdır. Tam olarak nerelerde ayrıldığımızı bilmeden tartışmanın akılcı bir tartışma olduğu söylenemez. Bu nedenle mantık sistemlerinin kesin olarak belirlenebilen özelliklerinin ortaya konduğu araştırma alanı olarak meta-mantık, mantık felsefesinin vazgeçilmez aracıdır.

Abstract

Based on a distinction according to each philosopher's choice, while a part of contemporary logic named "symbolic logic" is accepted as a tool for philosophy, another part called "mathematical logic", is regarded as a part of mathematics. Although mathematician-logicians agree upon the issues that mathematical logic should cover, that they do not have a reliable definition of mathematical logic can be seen in the two 'definitions' provided by Crossley and Shoenfield.

Keywords: Mathematical logic, philosophy of mathematics, philosophy of logic, formalization.

Kaynakça

John N. Crossley, "What is Mathematical Logic?", *I. Hindistan Mantık ve Mantığın Diğer Disiplinler ile İlişkisi Konferansı*, Mumbai 2005

Joseph R. Shoenfield, *Mathematical Logic*, Mass.: Addison Wesley Pub. Co. 1967.

FELSEFİ BİR KAVRAM OLARAK YABANCILAŞMA: ROUSSEAU, HEGEL ve MARX ÖRNEĞİ

Ferhat Ağırman*

Yabancılaşma kavramının, sosyal bilimlerin hemen hemen bütün dallarında önemli bir sorun teşkil ettiğini ve kavramın içeriğinin birçok düşünür tarafından tahlil edilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Alan çalışmalarının yoğunluk kazandığı çağımızda yabancılaşma kavramının bilimsel anlamını ilgilendiren tartışmalar, dilbilimsel ve deneysel olmak üzere iki tip sorun üzerinde kesin bir ayrım yapmaktadır. Dilbilimiyle ilgili sorunlarda yabancılaşma kelimesi, anlam ve anlamsal içerik açısından değerlendirilirken; analitik felsefede bir anlam teorisi olarak sunulan varsayımlar da bu alan içinde sorgulanmaktadır. Sosyolojik sorgulamayı ilgilendiren deneysel sorunlarda ise mevcut olgunun yabancılaşma teriminin altında sınıflandırıldığı görülür.[1]

Bu bağlamda ele alındığında gerçekten de çağdaş edebiyatın en çok üzerinde durduğu "insan çatışmasının" en başta gelen özelliğini yabancılaşma teşkil etmekte; yine sosyolojiden siyaset bilimine kadar bütün bilim dalları bu kavramı kullanmadan "çağdaş insanın ve toplumun" durumunun anlaşılamayacağını belirtmektedirler. Ne var ki, bu kadar geniş bir ilgi merkezi olması kavramı daha da karmaşık bir hale sokmaktadır. Bu yüzdendir ki, kavrama yüklenen anlamların bazen iç içe geçtiği ve farklı durumların tarifinde kullanıldığı anlaşılmaktadır.[2]

Anlaşılan odur ki insanın yabancılaşması toplumdan, sosyal yapılanmadan ve/veya modern hayat şartlarının insan üzerindeki egemenliğinden kaynaklanmaktadır. Yabancılaşmanın günümüzde sosyal bilimler, felsefe ve sanat alanlarındaki çalışmaların ana teması olması, bu genellemeyi kısmi de olsa kanıtlayan bir gerçektir. "Basitçe yabancılaşma kavramıyla ilgili yapılan tanımlamalar, a) yabancılaşmayla ilgili incelemelerde çeşitliliğin belirlenmesinden daha çok bir süreci; b) yabancılaşmanın kaynakları arasında bir ayrım yaparak, deneyimlerin bir modu olarak yabancılaşma ve yabancılaşmanın sonuçlarını ve c) birbirine aykırı düşünceler, gerçek olanla arzu edilen şey olarak gerçeklik ve ütopya terimleri açısından yabancılaşmanın belirlenmesi noktasında kesin bir formülün temellendirilmesini üstlenir."[3]

* Yard. Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyet Fakültesi, Felsefe Bölümü

1 Tronn Overend, "Alineation: A Conceptual Analysis", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 35, No. 3. (Mar., 1975) s. 302.

2 İhsan Sezal, *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 1991, s. 134.

3 Halim Barakat, "Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality", *The British Journal of Sociology*, Vol. 20, No. 1. (Mar., 1969), s. 1.

İncelemeler sonucunda, yabancılaşma kavramının çok uzun bir tarihi geçmişe dayandığı ve kavramsal bir ifade olarak ilk kez Eski Ahit'te* puta tapma ile ilgili olarak ortaya çıktığı görülmektedir.[4] Peygamberlere göre puta tapma, politeizm değil, insanların kendi yaptıkları putlara tapmasıdır. İnsanoğlu kendi yaşamı ile ilgili özel vasıfları, kendi yaptığı nesnelerde bulmakta, kendisiyle puta tapma yoluyla ilişki kurabilme yolunu seçmekte ve kendisini gerçekleştirerek aşmaya çalışmamaktadır. "İnsan böylece kendi gücüne ve kendisinde varolan potansiyelin zenginliğine yabancı kalmakta ve kendi varlığının özelliklerine, ancak putların yaşamına boyun eğerek dolaylı yoldan ulaşabilmektedir."[5]

Her ne kadar daha önceki çağlarda kullanılmış olsa da dünya yazınında birkaç yüzyıldır yer almakta olan yabancılaşma konusu, felsefe tarihinde Plotinus'un öğretisine kadar uzanmaktadır.[6] Latin kaynaklarında, "Calvin ve Luther gibi ilk teologların çalışmalarında yüzeysel olarak belirtilen yabancılaşma kavramı, Teolojik terimlerde, cennetten kovulmanın akabinde insanlığın Tanrı'dan uzaklaşmasıyla tanımlanır. Burada yabancılaşma, diğer temiz bir alemden uzaklaşma olarak varoluştur. Toplumsal sözleşme teorisyenlerinin çoğunun çalışmalarında biraz farklı kullanılmış olan yabancılaşma kavramı, Rousseau ve Grotius da açık olarak, Hobbes ve Locke'un yazılarında üstü kapalı bir şekilde ele alınmıştır. Rousseau ve diğerleri için olumlu bir fenomen olan"[7] yabancılaşma konusu, "laik felsefeye Hegel ile, iktisat ve siyaset alanına Marx ile girmiştir. Bu düşünürlerin etkisiyle de, çağımızda, sosyal bilimlerin pek çok disiplininde temel konulardan birisi haline gelmiştir."[8]

J. J. Rousseau'nun yabancılaşma konusundaki fikirleri özellikle "Toplum Sözleşmesi" adlı eserinde kendini gösterir. Her ne kadar kavram olarak yabancılaşma kelimesini kullanmamış ise de; yapıtında pek çok yerde insanların hayatlarında doğal olan ve doğal olmayan ayrımına yer veren Rousseau'ya göre; "insan özgür doğar, oysa hemen her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama, böyle sanması onlardan daha da köle olmasını engellemez. ... Toplum düzeni, bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir haktır. Bununla birlikte hiç de doğadan gelme değildir, sözleşmelere dayanmaktadır."[9]

---

* Ahd-i Atik'te denilen Eski Ahid, Hristiyan dininin mensuplarının da kabul ettiği Yahudilerin kutsal kitabının adıdır: *T. D. V. Aksiklopedisi*, İstanbul 1986, Cilt L, s. 494.

[4] Erich Fromm, *The Sane Society*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1956, s. 122.

[5] Barlas Tolan, *Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1981, s. 143.

[6] G. Lichtheim, "Alinetion", *International Encyclopedia of Social Sciences*, D. L. Sills, (ed.), Vol. 1. the Macmillan Co. And Free Press, 1968, s. 264.

[7] Iain Williamson; Cedric Cullingford, "The Uses and Misuses of 'Alienation' in the Social Sciences and Education", *British Journal of Educational Studies*, Vol. 45, No. 3. (Sep., 1997), s. 264.

[8] Doğu Ergil, *Yabancılaşma ve Siyasal Katılma*, Olgaç Matbaası, Ankara 1980, s. 31.

[9] J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul 1990, s. 14.

En eski ve tek doğal toplum olan ailede çocuklar, muhtaç oldukları sürece babaya bağlıdırlar. Bu sürecin bitiminde doğal bağ çözülür. Çocuklar babaya itaatten, baba çocuklara bakma yükünden kurtulurlar ve hep birden bağımsızlığa kavuşurlar. Bu bağımsızlığın kullanılmaması, artık doğanın zoruna değil, kendi isteklerine bağlıdır. Bu aşamadan sonra aile ancak bir sözleşmeyle varlığını sürdürür.

"Bu ortakça özgürlük insan yaratılışının bir sonucudur. İnsanın uyacağı ilk yasa, varlığını korumak, yapacağı ilk şey de kendine borçlu olduğu özeni göstermektir. İnsan kendini bilecek çağa gelir gelmez, nefsini korumaya yarayan araçlara değer biçmede tek söz sahibi olduğu için, sonunda kendi kendisinin efendisi olur."[10] Bu nedenle aile politik toplumların ilk örneği sayılabilir. Aile topluma uyarlandığında, babanın yerini yetke, çocukların yerini halk almaktadır. Hepsi de çıkarları için, eşit ve özgür doğdukları halde, özgürlüklerinden vazgeçerler. Aile ile toplum arasındaki tek fark; baba çocuklarına sevgisi nedeniyle özen gösterirken, yetkede bu sevginin yerini hükmetmek zevki alır.[11]

Aristo her ne kadar, insanların yaratılıştan eşit olmadıklarını, kimisinin köle kimisinin de efendi olmak için dünyaya geldiklerini söylemişse de, bu neden değil, sonuçtur. Kölelerin çocukları kölelik için dünyaya gelirler ve bağlı oldukları zincirler kölelikten kurtulma isteği dahil her şeyi onlardan alır, köleliklerini sever olurlar. "Kölelik doğal bir duruma gelmişse; doğaya aykırı bir köleliğin sonucudur bu. İlk köleleri köle yapan kaba güç ise; onları kölelikte tutan; korkaklıkları olmuştur."[12] Grotius'un dediği üzere fert olarak kişilerin özgürlüğünden vazgeçmesi söz konusu olsa bile; bir ulusun özgürlüğünden vazgeçmesi mümkün değildir.[13]

Bireysel bağlamda insanın doğallığından kopmasını yani yabancılaşmasını bu şekilde niteleyen Rousseau; toplumsal bağlamda yabancılaşmayı ise şöyle betimlemektedir. "En güçlü gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmadıkça hep egemen kalacak kadar güçlü değildir. Güçlünün hakkı işte, buradan gelir."[14] İnsanlar maddesel olan güce isteyerek değil kendilerini korumak için boyun eğerler. Güç sahibinin değişmesi, yeni gelen gücün önceki gücün hakkını elde etmesine neden olur. O zaman güçlü haklı olacaksa yapılacak şey, her zaman güçlü kalmaya çalışmaktır. Güç sahibinin değişmesi hak sahibinin değişmesini gerektiriyorsa o zaman güçten kaynaklanan hak, hak değildir. Güce boyun eğmek zorunda bırakılan insan, istediğinden değil, mecbur kaldığından boyun eğiyor demektir. Bu durumda haklı olmak, güç olmadıktan sonra bir anlam ifade etmez.[15]

Kabul edilmesi gereken şudur ki; güçlü olmak haklı olmayı gerektirmez ve insanlar haklı güce boyun eğmelidir. "Madem hiçbir insanın, benzeri üstünde doğal bir yetkesi

[10] A.g.e., s. 15.
[11] A.g.e., s. 15.
[12] A.g.e., s. 16.
[13] A.g.e., s. 18.
[14] A.g.e., s. 17.
[15] A.g.e., s. 17.

(otoritesi) yoktur ve madem kaba güç bir hak yaratmaz, öyleyse, insanlar arasında her çeşit yetkenin temeli olarak, kala kala, yalnız sözleşmeler kalmaktadır."[16]

Rousseau'ya göre; arızi bir durum olan kölelik dahil, insanların varoluşları itibariyle birbirlerine hiçbir üstünlükleri yoksa da, toplum halinde yaşamak zorunda olan insanın güçlü olana boyun eğmek zorunluluğu vardır. Bu durumda güçlü olmak haklı olmayı doğurmamaktadır. Fakat 'güç'e boyun eğilecekse, o zaman yapılacak şey "haklı güce" boyun eğilmesidir. Gücün "haklı" olabilmesi için ise insanlara bazı haklar tanınmalıdır. Bu haklar da ancak bir sözleşmeyle sağlanabilir.

Rousseau, baba ve çocukları arasında, çocukların da "kendileri" olabildikleri bir zaman geldiğinde, tarafların isteklerine bağlı olarak yaptıkları sözleşmeye istinaden hayatlarına devam ediyorlarsa, toplumu oluşturan insanların da "güç'ün hakkı doğurması" nedeniyle, "güçlünün iradesi dahilinde" aralarında yaptıkları sözleşmelerle hayatlarını devam ettirdiklerini, fakat insanın doğal yapısına uygun olmayan bu durum nedeniyle insanın kendi doğasına yabancılaştığını ileri sürmektedir.

İnsanın doğal durumunu kısmi de olsa kısıtlayan toplumsal sözleşmeye dayalı bir sosyal yapı, hem bireysel hem de sosyal olarak yabancılaşmaya zemin hazırlasa da doğal duruma en uygun olanıdır ve sosyal sistem için gereklidir. Çünkü insan ve toplumu güçlünün belirlediği mutlak bir otoriteye sınırsız bir şekilde boyun eğmek zorunda bırakmak; yönetilenlerin insanlık niteliklerinden, haklarından ve hatta ödevlerinden vazgeçmelerine ve hiç bir zararlarını karşılama olanağı bulamamalarına neden olacaktır. Böyle bir yönetim anlayışı insan yaratılışına en aykırı olanıdır. Dolayısıyla bu durumu destekleyen her sözleşme tutarsız ve geçersiz olur.[17]

Bununla beraber doğal yaşam halindeyken insanların tek başlarına korunmalarını güçleştiren engeller, insanların bir arada yaşamalarını ve güçlerini birleştirmelerini zorunlu kılmaktadır. Çünkü insanların korunmalarını güçleştiren engeller, diretme güçleriyle, tek tek her kişinin hayatta kalabilmek için harcayacağı çabalara, insanlar yeni güçler yaratamadıklarından dolayı, üstün gelecektir. Bu nedenle bireyler ellerindeki güçleri birleştirmekten başka bir şey yapamazlar.

İnsanlar bu güç birliğini, kendilerini korumak için en önemli araç olarak, güçlerine ve özgürlüklerine zarar vermeden oluşturmalıdır. Bu nedenle üyelerinden her birinin canını, malını bütün halindeki bir ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi oluşmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. En ufak bir değişikliğin bile yıkabileceği bu sistemin en önemli şartı; toplum üyelerinden her birinin, bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlamasıdır. Çünkü bir kez, her bir birey kendini tümüyle topluluğa verdiğinden, bu durum herkes için bir olacaktır; durum herkes için bir olunca da, bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olmayacaktır.

[16] A.g.e., s. 18.
[17] A.g.e., s. 20.

Kısacası kendini topluma bağlayan kişiyi, toplum sözleşmesinden başka bir şey ilgilendirmeyecektir. Bu durumda toplum içinde başkasına tanıdığı hakların aynını elde etmeyen hiçbir üye bulunmayacağına göre de, herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını alacak, hem de elindekini korumak için gücünü daha da artırmış olacaktır. Özet olarak, toplum sözleşmesiyle Rousseau'nun benimsediği ilke şudur: "Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü hep birlikte genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz."[18]

Bununla birlikte zamanla hukuksal yapının tamamının, mülkiyetin ve toplumsal kurumların insanı kendine yabancılaştıran yaşam tarzını somutlaştırdığı ve pekiştirdiği görülmektedir. Ötekinden farklı bir davranış ya da başarı insanlar için olanaksızlaşır veya sıradanlaşır. Bu durumu yabancılaşmış bir toplumun oluşmasının etkenlerinden biri olarak[19] değerlendiren Rousseau'ya göre; tarih çizgisinde bütünlüğü ifade eden toplum, kaynağı olan insanı, bu ister sözleşme sonucunda olsun isterse zorunlu bir tahakküm neticesinde olsun, doğal halinden uzaklaştırıp kendisine yabancılaştıracaktır. Dolayısıyla merkezinde yabancılaşmış bireyler bulunan toplumsal yapının da sözleşmeye dayalı hükümler doğrultusunda yabancılaşma sorunuyla karşı karşıya olduğunu ve bu sürecin devamlılık arz ettiğini belirtmek yanlış olmayacaktır.

J. J. Rousseau'nun özetle "insanın doğallığına aykırı durumlar" olarak tanımladığı, sonradan yabancılaşma adı verilen kavram ile; toplumsal bağlamda otoriteye kayıtsız şartsız itaatin olduğu yönetim biçimlerinin, insanı insan olmaktan çıkartan bazı özelliklere sahip olduğunu ve bu nedenle insan açısından doğal olmadığını, ancak yönetilen insanların tamamının eşit düzeyde fedâkarlık yaparak bazı haklarından feragat ettiği bir yönetim biçiminin insan doğasına en yakın ve uygun siyasal sistem olduğunu ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Fransız Devriminin hemen öncesinde yaşamını yitiren Rousseau'nun, dünyada demokrasinin olmadığı, toplumların yönetime katılamadıkları ve neredeyse tüm yönetim biçimlerinin sulta, monarşi vb. özellikler taşıdığı bir dönemde bu fikirleri ileri sürmesi, siyasal düşünce tarihi açısından oldukça önemli görülmektedir. Bu nedenle de Rousseau'nun düşününde politik açıdan yabancılaşma kavramının nasıllığının ortaya konulması önem arz etmektedir.

Rousseau her ne kadar yabancılaşmayı insanların birlikte yaşamalarının bir sonucu olan toplum açısından değerlendirmişse de, Hegel'in yabancılaşma kavramını felsefi açıdan içsel düşüncenin ve gerçek bilincin gelişmesi açısından ele aldığı anlaşılmaktadır.[20] Rousseau, insanlar eğer yetkenin tek taraflı koyduğu kurallarla yönetilirse bu insanların yabancılaşmasıdır; der, Hegel ise yabancılaşmayı politik olarak değil; psikolojik olarak değerlendirir ve insanın doğayı ve Tanrı'yı tanımadığını belirtir.

---

[18] A.g.e., s. 25.

[19] N. J. H. Dent, *Rousseau Sözlüğü*, Çevirenler: B. Gözkan, N. Ilgıcıoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya, İstanbul Trhsz. s. 332.

[20] Ufuk Ege, *Batı Kültüründe Yabancılaşma Kuramları ve David Storey'in Romanlarında Yabancılaşma Teorisi*, Ankara Üniversitesi D. T. C. F. Yayınları, Ankara 2000, s. 14.

Yabancılaşma konusunu seküler felsefeye dâhil eden[21] ve "kavramsal açıdan ilk olarak belirginleştiren Hegel, insanlık tarihinin aynı zamanda insanoğlunun yabancılaşmasının tarihi olduğuna inanır."[22]

Hegel, 1808 de yayınlanan "Tinin Fenomonolojisi" adlı eseriyle "Yabancılaşma"yı, düşünce sisteminin merkezine oturtmuştur. Bu eserinde sağduyu hakkındaki yaygın kanılara ve doğa bilimlerinin aksine dünyanın insan bilincinin dışında, ilintisiz nesnelerden oluştuğu açıklamalarına karşı çıkmıştır. Ona göre, her bir gerçek, düşünen özne(ler) olarak oluşum halindeki insanla ilişkili olmak durumundadır. Çünkü gerçek, insanın gerçeğidir. Hegel'e göre "doğa dünyasının sözde nesnelliği aslında yabancılaşmadır. Çünkü bu görüntüler ardında insanın görevi, kendi öz-yaşamını keşfetmek ve her şeyi kendi öz-bilincinin bir niteliği olarak gözlemlemektir. Aynı ilke, sanat ve din gibi alanları içeren kültür dünyası için de geçerlidir. Eğer bu alanlar insandan bağımsız olarak düşünülürse, ancak onların sonsal (nihai) anlayışta bütünleştirilmesi ve "Mutlak Bilgi" içinde toplanmasıyla önlenebilecek pek çok yabancılaşmalara yol açacaktır."[23]

Hegel'de yabancılaşma konusunu tam olarak ifade edebilmek için, onun felsefesinin temeli sayılabilecek "her us'la ilgili olan gerçektir; her gerçek olan da us'la ilgilidir" önermesini açıklamak gerekir. Onun "us" kavramı, insanların düşünebilme kabiliyetine değil; insanın -süjenin- dışında olmakla beraber; insanı da, insanı çevreleyen doğayı da, kültür dünyasını da, kısaca her şeyi oluşturan "temel varlığa" karşılık gelir. Hegel bunu temel "ide", "töz" ve kendisine ait Geist"(tin) kelimeleriyle de tanımlamıştır.

Her ne kadar değişik bir bakış açısı olarak gözükse de; Hegel'in "temel varlık" olarak gördüğü bu "Evrensel Us" tanımlaması, Batı felsefesinin ilk dönemlerinde düşünülen, araştırılan arkhe (temel varlık) sorununa verilen bir cevaptır. Hegel'e göre bütün varlık, bu evrensel us'un kendini açmasıyla, varlığına ait imkanları ortaya koymasıyla oluşmuştur. Bu oluş, dialektik biçimde bir "iç"in belli bir ereğe doğru belli bir biçimde ilerleyerek "dışlaşması"dır. Bu sürecin ereği de, kendinin ne olduğunu bilmesi ve bu bilinçle birlikte oluşan, bilincin kazandıracağı özgürlüktür.[24]

Hegel'de "bu Dünyayı açığa vurmak, Dünyayı açıklamaktır, yani varlığı, zamansal-mekansal varoluşunun tamamlanmış bütünselliği içinde açığa vurmaktır. Ve mutlak bilme -özne olarak-, Hegel adında bir insan, içinde yaşadığı Dünyayı kavradığı ve bu Dünyada yaşayan ve bu Dünyayı kavrayan olarak kendini kavradığı için gerçekleşebilir hale gelmiştir."[25]

İnsanı, verilmiş varlığı dönüştüren ve bu eylemi yaparken kendisi de değişim geçiren olumsuzlayıcı bir varlık[26] olarak kabul eden Hegel, mutlak ruhun yabancılaşması

[21] Doğu Ergil, a.g.e., s. 31.
[22] Barlas Tolan, *Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma*, s. 145.
[23] Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çeviren: Selahattin Hilav, Y. K. Yay., İstanbul 2000, s. 34.
[24] Macit Gökberk, *Hegel'in Felsefesi-Yaşayan Yönleriyle*, Felsefe Arkivi, Sayı. 18, Ayrı basım, İstanbul 1972, s. 12, 13.
[25] Alexandre Kojeve, a.g.e., s. 38.
[26] A.g.e., s. 42.

üzerine kurulu felsefesinde diyalektik süreç içerisinde mutlak ruhun eylemini bir "yabancılaşma ve yabancılaşmadan kurtulma" hareketi olarak görür. Ona göre, yabancılaşma kaçınılmaz bir oluşum olup, marazi değil tabii bir olgudur. Yani doğa, insan ve toplum var oldukça, yabancılaşma kaçınılmaz bir olgu olarak hep var olacaktır.[27]

Hegel yabancılaşma kavramıyla, insanın gerçekte kendisini ya da kendisine ait bir parçayı, kendisiyle ilgisiz ya da kendisine düşman olarak görmesini kasteder. İnsanın mutlak güç, bilgi ve iyi olarak gördüğü Yaratıcıya karşı kendisini Yaratıcının aksine zayıf, cahil ve aşağılık biri olarak görmesi, o kişinin mutsuzluğuna neden olur. Oysa insan Yaratıcının bir parçasıdır. Bu mutsuzluğu veya insanın bu yabancılaşmasını engellemenin yolu, ne Yaratıcının, ne de Yaratıcıya yüklediğimiz niteliklerin bize yabancı şeyler olmadığını anlamaktan geçmektedir.

İnsanların ve söz konusu ilahi Tin'in birlikte aynı gerçekliğin ya da aynı zihnin bir parçası olduğunu ileri süren[28] Hegel, bireylerin gerçek dayanışmasını, bireyle dünya arasındaki birliğin sevgiyle sağlanabileceğini ve dini sevginin yüceliğini savunarak insanın yabancılaşmamasının, insanın doğasındaki ve kendi dışındaki yaşamlarla bir birliktelik kurmasına bağlı olduğunu savunur.[29] "Hegel'in bu öğretisinde, Ruh kendini geliştiren gerçektir. Ruh önceleri, kendi dışında olduğuna inandığı bir dünya yaratmış, ama daha sonra bu dünyanın kendi ürünü olduğunu anlamıştır. Dünya yalnızca onun eyleminin içinde ve sonucunda vardır. Bu sürecin başlangıcında Ruh, kendini dışladığının ya da yabancılaştırdığının farkında değildir. Fakat yavaş yavaş ve tarih içerisinde Ruh, dünyanın kendi dışında olmadığını kavramıştır. Bu kavrayış eksikliğinin sonucu olan yabancılaşma, ancak insanlar tümüyle öz-bilinçlerine kavuştukları, kendi çevrelerinin ve kültürlerinin tam anlamıyla Ruh'tan kaynaklandığını anladıkları zaman son bulacaktır. Özgürlük bu anlayışta yatmaktadır ve özgürlük tarihin amacıdır"[30].

"Hegel' de olduğu üzere Marx'ta da, yabancılaşma kavramı, insan varlığının özünün ayrımı ve insanın somut varlığının özüne yabancılaşmış olduğu düşüncesi üzerine inşa edilmiştir."[31] Marx, Hegel'in yabancılaşma kavramını kesinlik arz edecek şekilde ortaya koymadığını ileri sürmekle beraber, bu kavramın çekiciliğini kabul etmiş ve 1844 te yayınlanan Economic and Philosophical Manuscripts (Ekonomi ve Felsefe Yazıları) adlı yapıtında kullanmıştır. Yabancılaşma hakkındaki fikirlerinin temelinde Hegel'in düşüncelerinin etkili olduğu bilinen bir gerçekse de, Marx'ın konu hakkındaki eleştirilerinden önceki çalışmaların, önemli ölçüde kurgusal ve özet halinde olduğu görülmektedir.

---

[27] Barlas Tolan, *Sosyoloji*, Adım Yayınları, Ankara 1993, s. 285.

[28] Bryan Magee, *Büyük Filozoflar, Platondan Wittegenstein'e Batı Felsefesi*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1980, s. 202.

[29] Ufuk Ege, a.g.e., s. 13, 14.

[30] Doğu Ergil, a.g.e., s. 32, 33.

[31] Barlas Tolan, *Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma*, s. 145.

El yazmalarında yabancılaşmayı sosyolojik ve psikolojik bir vakıa olarak gören ve bunun yaratılıştan gelen güçsüzlük ve yabancılık hisleri tarafından üretildiğini[32] ileri süren Marx'a göre; özel mülkiyet ilişkisine dayanan emek süreci, iş bölümü olgusu, insanın kendi doğasına ve içinde yaşadığı topluma yabancılaşmasına, gerçek özünden uzaklaşmasına neden olmaktadır.[33]

İnsanlık tarihi, insan varlığının giderek gelişmesini sağlamakla beraber, insanın yabancılaşmasını da ifade eder. "Bu yabancılaşma, insanın, çevresine sahip ve egemen olamamasından ziyade, çevrenin, doğanın, diğer insanların ve hatta bizzat kendisinin kendi öz varlığına yabancı kalması demektir.[34]

Hegel, yabancılaşmayı insanın bilincine dair doğal bir olay olarak karşılarken, bu durumu sosyo-ekonomik ve sonucunda oluşan psikolojik sebeplere bağlayan Marx'a göre yabancılaşma kapitalizme özgü bir olgu değildir. Ama kapitalizm, yabancılaşma olgusunu doruğa çıkaran bir sistemdir. Bunun nedeni de kapitalizmin, insan ve doğa arasındaki maddi iletişimi kendi rızası ile başlatan insan tarafından yönlendirilen ve denetlenen ve bu yolla insanın amacını gerçekleştiren bir olgu olan "emek sürecini" en küçük ayrıntısına kadar emekçinin/çalışanın özgür iradesinden soyutlamasıdır.[35]

Marx, kapitalist toplumda, yeni bir sömürü ve bağımlılık biçiminde ortaya çıkan ilişkilerin bütününe "yabancılaşma" adını vermektedir. Marx' a göre, işçi; öncelikle ürettiği ürüne, ikinci olarak harcadığı emeğe ve bunun sonucunda yaptığı işe ve bu süreçte diğer çalışanlara karşı üç şekilde yabancılaşmaktadır.

Ürünün işçiye yabancılaşması; işçinin emeğinin bir nesneye dönüşümü olduğu kadar, işçinin emeği dışında ve ona rakip bir konumda ve işçiyi sömüren ve baskı altına alan bir başkasının özel mülkiyeti haline gelmesiyle gerçekleşir. Bunun sonucunda işçinin iradesi, kendi iradesi olmaktan çıkıp kendisini sömüren ve baskı altına alan irade durumuna gelir.

Marx' a göre "emeğin ve işin işçiye yabancılaşması", ürünün işçiye yabancılaşmasına da neden olmaktadır. İşçilerin dıştan gelen bir baskıyla çalışması, isteği dışında bedenine ve tenine eziyet ederek çalışması, çalışırken mutsuz olması, insanın emeğine ve işine yabancılaşmasının sebebi olmaktadır.

İşçilerin ve genelinde insanların birbirlerine yabancılaşmaları ise, nasıl her bir işçi kendi ürettiğine yabancı kalıyor ise, bir başka işçinin ürettiğine de yabancı kalmasının sonucudur. Bu durumda her bir birey karşısındakini, kendisine hizmet ettirmek için hem bir amaç, hem de bir araç olarak kullanmaktadır.[36]

Marx, "yabancılaşmayı emeğin yabancılaşmasının (elden çıkmasının) salt ulusal-ekonomik olgusu" olarak saptamaktadır. Bu saptama, ekonomik bir trajedi ve mantıksal

[32] Iain Williamson; Cedric Cullingford, a.g.m., s. 265, 266.
[33] Doğu Ergil, a.g.e., s. 35.
[34] Barlas Tolan, *Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma*, s. 142.
[35] Doğu Ergil, a.g.e., s. 36.
[36] Hüsnü Aksoy, *Marksizmin Temel Kavramları*, Sorun Yayınları, İstanbul 1992, s. 71,-73.

bir paradoks biçimindedir: "İşçi ne kadar çok zenginlik üretirse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar çok artarsa, o kadar çok fakirleşecektir. İşçi, ne kadar çok meta yaratırsa, o kadar ucuz bir meta durumuna gelecektir."[37]

Tarihi yabancılaşmadan kurtuluş ve onu yenmek doğrultusunda bir gelişme olarak değerlendiren Marx'a göre, bu gelişmenin son aşaması komünizmdir. Gerçek insan varlığı, komünist düzene varılmadıkça hiçbir ekonomik sistem içinde kendisine ve başkalarına karşı yabancılaşmaktan kurtulamayacaktır. Komünist sistem içinde kapitalist dönemin kalıntıları olarak pek çok yabancılaştırıcı öğeye rastlamak mümkün olsa da, özel mülkiyet ilişkisiyle birlikte sömürüyü, yani yabancılaşmanın temellerini ortadan kaldıracak tek sistem budur ve yabancılaşma olgusunu da zamanla yok edecek potansiyele sahiptir.[38] Komünist sistemle birlikte özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, insanın kendisine yabancılaşmasını engelleyecektir. Bu sayede bireyin "insani doğaya" doğru yönelmesi gerçekleşebilecek ve insanlar, bireyselliklerinin ve egolarının dar kalıplarından çıkarak, toplumsal bir insan haline, yani insani bir insana dönüşecektir.[39]

Marx'ın öğretisinde yabancılaşmanın, "insanın evrensel durumunun kaçınılmaz bir sonucu olmadığı, sosyo-ekonomik kurumlardan kaynaklandığı ortaya çıkar. O halde toplumun, toplumun üretici güçlerinin yeterli düzeyde gelişmesi ve insanın temel gereksinimlerini karşılayacak toplumsal düzenlemelerin gerçekleşmesi sonucu, yabancılaşma giderilebilir."[40]

Hegel yabancılaşmanın insanın öz-bilincine kavuşmasıyla "öz bilincine kavuşan kişi açısından" sona ereceğini, ancak "yabancılaşmanın her zaman var olacağını" ve bunun doğal bir durum olduğunu ileri sürerken; Marx yabancılaşmanın kişisel değil toplumsal bağlamda ve özel mülkiyetin olmadığı komünist devlet yönetimi ile giderilebileceğini belirtmektedir.

Yabancılaşmayı güçsüzlük olarak kabul eden Hegel ve Marx'ın düşüncelerinde, kendi ürünleri ve aletleri tarafından kontrol altında tutulan insanın, aslında kendi kendine en iyi şekilde tasarlamış olduğu ve kendi aktörü ve objesi olduğu şeylere kendi kontrolünü bıraktığı gerçeği yatmaktadır. Bu bağlamda "İster Marx'çı felsefede, isterse Hegelci felsefede olsun, birey, toplumdaki uygulamalı-kılgısal (pratik) çalışma, etkinlik ve hareketlerinin gelişmesi çerçevesinde, kendisini yeniden, yepyeni bir doğuşta, çalışmasının (işinin) ana öznesi ve konusu olarak tanıyıp öğrenecektir. Böylece o, kendisini, insanlığın bir gerçek mimarı olmak ve kendi özgün varlığının bir yıkıcısı olmamak için, yabancılaşmadan işinde gerçekleştirecektir."[41]

---

[37] Yuri Davidov, *Özgürlük ve Yabancılaşma*, Çeviren: Sargut Şölçün, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara 1997, s. 58.
[38] Doğu Ergil, a.g.e., s. 36.
[39] Ufuk Ege, a.g.e, s.16.
[40] Doğu Ergil, a.g.e., s. 38.
[41] Şahin Yenişehirlioğlu, *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, Ümit Yayıncılık, Ankara 1995, s. 69.

Yabancılaşma açısından fikirlerini zikrettiğimiz bu düşünürlerin ve yabancılaşma hakkında görüşlerini serdeden diğer düşünürlerin yabancılaşma kelimesine farklı anlam ve çözüm yöntemleri sunmalarının temel sebebi ve amacı "yabancılaşma" kavramıyla kastettikleri anlamın ne olduğuyla ilgilidir.

Rousseau ve Marx'ın yabancılaşma konusunda, gerçekte yabancılaşan unsurun, insanların mensubu oldukları toplum olduğu ve toplumsal yabancılaşmanın engellenmesinin gerekliliği üzerinde durdukları anlaşılırken, Hegel'inse, yabancılaşmayı her bir insanın ayrı ayrı sona erdirebileceği bir durum olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Temel bakış açısı olarak, yabancılaşma kelimesinin bizatihi kendisini ve taşıdığı olumsuzluk vasfını her üç düşünür de kabul etmektedir. Ancak, Hegel, yabancılaşmayı Rousseau ve Marx gibi marazi, sonradan olan bir durum olarak değil, insanın öz-bilince ulaşmasıyla sona erecek bir merhale, doğal bir durum olarak görmektedir.

Yabancılaşmayı insanın doğal yaratılışına aykırı bir biçimde, yetkenin hakka değil güce dayalı kurallarına boyun eğmek zorunda kalması ve özgürlüğünden ve temel haklarından taviz vermesi olarak değerlendiren Rousseau, yabancılaşma kavramını tanımlamış ve aşılması gerektiğini vurgulayarak çare aramıştır. Marx ve Hegel de yabancılaşmayı kendi düşünce sistemlerine göre tanımlamışlardır. Fakat Marx, Rousseau gibi bir çözüm ve sonuç ortaya koymaya çalışırken; Hegel, yabancılaşmayı doğal saymış ve kabullenmiştir.

Bu bağlamda J. J. Rousseau ve Marx'ta yabancılaşmaya ortam hazırlayan neden olarak, insanın/insanlık tarihinin gelişmesini gösterebiliriz. Şöyle ki; Rousseau'nun, insanların yabancılaşmasını, insanların toplumsal halde yaşamaya başlamalarından sonra vuku bulan bir durum olarak ele aldığını görmekteyiz. İnsanlar, toplum olarak yaşamaya başlamadan önce, sadece kendilerine itaat ederlerdi. Ancak insanların gelişmelerini takip eden süreçte, insanların bir arada yaşamaları, insanların doğal yapılarında olan bazı haklardan, -insan hakları, özgürlük vb.-, feragat ederek bir yetkeye, yetkenin belirlediği kurallar çerçevesinde, boyun eğmeleri insanların yabancılaşmasına neden olmuştur.

Marx'ın da, Rousseau gibi, toplum halinde yaşamaya başlayan ve kendisi için değil sermaye sahibi kimseler için çalışan, hatta -işçilerin/insanların birbirlerine yabancılaşması meselesinde dile getirdiği üzere- çalışmayan insanların bile, birbirlerine hizmet etmelerinin nedenini; her birinin kendisine hizmet etmek için karşıdaki kişiyi aracı olarak kullanması olarak gördüğü ve en basit ticaretin dahi insanın kendine yabancılaşmasına sebep olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Bu durumda kapitalizm olsun ya da olmasın, insanların özel mülkiyet edinme hislerini ortaya koyabilecekleri her hangi bir ortam, insanların yabancılaşmasının nedeni olacaktır.

İnsanların toplu halde yaşamak zorunluluğundan yola çıkan Rousseau, bireyin hakim güç tarafından; Marx, sermaye sahipleri ve/veya özel mülkiyetin varlığı nedeniyle bilerek yada bilmeksizin yabancılaşmaya zorlandığını iddia ederlerken; Hegel ise insa-

nın, doğayı, Tanrı'yı ve kendisini tanımamasının bir sonucu olarak kendisine yabancılaştığını ileri sürmektedir.

J. J. Rousseau, yabancılaşmanın; toplumun her kesiminin bir takım haklarından feragat ettiği ve yetkenin de topluma bazı haklar tanıdığı bir devlet yapısıyla, Marx ise yabancılaşmanın asıl nedeni olan özel mülkiyetin ortadan kaldırılacağı bir devlet yapısıyla, yani komünist yönetim şekliyle, sona erdirileceğini savunur. Fakat Hegel yabancılaşmanın bitmesi için Rousseau veya Marx gibi politik bir çözüm sunmaz. Hegel'in fikirlerinde yabancılaşma, insanın kendisinin, doğanın ve Tanrının bir parçası olduğunu anlamasıyla, her bir kişide ayrı ayrı olmak üzere sona erecek bir hal olarak ele alınmaktadır.

Yabancılaşmaya tarihsel seyir açısından baktığımızda ise; Rousseau ve Marx'a göre zamanın yabancılaşma lehine işlediği söylenebilir. İlk/ilkel insanlar hâkim güç tarafından boyun eğdirilen ve özel mülkiyetin ve/veya sermaye sahiplerinin kölesi durumuna gelen "yabancılaşmış insandan" daha doğal, varlığına uygun yaşamışlardır. Hegel'de ise, yabancılaşmayla birlikte gelişmekte olan ruh, gelişimini tamamlayacaktır ve zaman ruhun bu yabancılaşma sürecinin sona ermesine doğru ilerlemektedir.

Sonuç olarak baktığımızda; yabancılaşma kavramı, bizzat içerdiği olumsuz anlamıyla birlikte, varlığı şüphe götürmeyen, insanların yaşadığı, yaşamakta olduğu ve nihayetinde bitirilmesi gereken bir süreç olarak kabul edilen bir durumdur. Yabancılaşma, Rousseau ve Marx tarafından arızi bir durum olarak kabul edilirken, Hegel tarafından doğal bir durum olarak ifade edilir. Sosyal bilimlerin tamamının ilgi alanına giren bir kavram olarak yabancılaşmanın, onu anlamaya, tanımlamaya ve çözüm bulmaya çalışan kişinin hayata bakış açısına göre biçimlendiği ve kavramı irdeleyen kişi açısından da, diğer fikirlerine hareket noktası olması bağlamında, önem kazandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yabancılaşmanın Rousseau, Hegel ve Marx'ın hayata bakış açılarına göre sebebini tespit etmeye çalıştıkları, tanımladıkları ve çözüm aradıkları bir kavram olduğu söylenebilir. Söz konusu düşünürlerden, Rousseau için, ileri sürdüğü etkileyici fikirlerden birisi olarak değerlendirebileceğimiz yabancılaşma konusunun, Hegel ve Marx'ın felsefelerinin belirleyici unsurlarından birisi olduğu anlaşılmaktadır. Yani bir anlamda, başlangıcı itibariyle tanımlanması gereken bir kavram iken, bir dönem sonra, bu filozofların fikirlerinin hareket noktası haline geldiğini söylemek mümkündür.

Abstract

It can be realized that the alienation is very important not only for social sciences in the aspect of scrutinizing; our ages social and political problems but also fort he history of philosophy. İn this study, J. J. Rousseau's, Hegel's Marx's- whose ideas shaped philosophical thinking- thoughts about alienation are closely examined. İt can be observed as one of the Rousseau's ideas a social precense a man as a naturel conservation version of the community and his own in the loyal esence, obtains an important philosophical problems, som ay it is not stated as a concept but as a meaning,

he mentioned alienation. With the general agreement of the philosophical world, Hegel, who accepts the process of alienatio as an inevitable historical fact, is the first thinker that discuss the alienation both conceptually and a content. As for Marx, who owes the beginning of his thoughts about alienation to Hegel, matured the concept of alienation in this thinking system, insists that a worker, as an individual in the capitalist system alienate both his own products and himself and like Rousseau he thinks that alienation can be ended.

Keywords: Philosophy, Alienation, Social Science, Social and Political Problems, Rousseau, Hegel, Marx.

KAYNAKÇA

AKSOY Hüsnü, Marksizmin Temel Kavramları, Sorun Yayınları, İstanbul 1992.

BARAKAT Halim, Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality, The British Journal of Sociology, Vol. 20, No. 1., Mar., 1969. Stable URL: http://links.jstor.org/sici?sici=0007-1315

DAVİDOV Yuri, Özgürlük ve Yabancılaşma, Çeviren: Sargut Şölçün, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara 1997.

DENT N. J. H., Rousseau Sözlüğü, Çevirenler: B. Gözkan, N. Ilgıcıoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya, İstanbul Trhsz.

EGE Ufuk, Batı Kültüründe Yabancılaşma Kuramları ve David Storey'in Romanlarında Yabancılaşma Teorisi, Ankara Üniversitesi D. T. C. F. Yayınları, Ankara 2000.

ERGİL Doğu, Yabancılaşma ve Siyasal Katılma, Olgaç Matbaası, Ankara 1980.

FROMM Erich, The Sane Society, Routledge and Kegan Paul, Ltd., London 1956.

GÖKBERK Macit, Hegel'in Felsefesi-Yaşayan Yönleriyle, Felsefe Arkivi, Sayı. 18,

Ayrı basım, İstanbul 1972.

KOJEVE Alexandre, Hegel Felsefesine Giriş, Çeviren: Selahattin Hilav, Y. K. Yay.,

İstanbul 2000.

LİCHTHEİM G., "Alinetion", İnternational Encyclopedia of Social Sciences, D. L. Sills, (ed.), Vol. 1. the Macmillan Co. And Free Press, 1968.

MAGEE Bryan, Büyük Filozoflar, Platondan Wittegenstein'e Batı Felsefesi,

Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1980.

OVEREND Tronn, Alineation: A Conceptual Analysis, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 35, No. 3., Mar., 1975. Stable URL: http://links.Jstor.org/sici?sici=0031-8205

ROUSSEAU J. J., Toplum Sözleşmesi, Çeviren: Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul 1990.

SEZAL İhsan, Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar, Akçağ Yayınları, Ankara 1991.

T. D. V. AKSİKLOPEDİSİ, Cilt I., İstanbul 1986.

TOLAN Barlas, Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1981.

TOLAN Barlas, Sosyoloji, Adım Yayınları, Ankara 1993.

WİLLİAMSON Iain; CULLİNGFORD Cedric, The Uses and Misuses of 'Alienation' in the Social Sciences and Education, British Journal of Educational Studies, Vol. 45, No. 3., Sep., 1997. Stable URL: http://links.jstor.org/sici?sici=0007-1005

YENİŞEHİRLİOĞLU Şahin, Birey, Toplum, Devlet İlişkileri, Ümit Yayıncılık, Ankara 1995.

BİLGİ, YANILABİLİRCİLİK VE ZORUNLU DOĞRULAR

Fatih Sultan Mehmet Öztürk*

Giriş

Descartes'ın öncülük ettiği modern epistemoloji, bilgiyi "inancın yanlış olma ihtimali tasavvur bile edilemez" düşüncesi çerçevesinde ele alır ve "yanılmış olsaydın, bilmiyorsun" savını ileri sürer. Desacartes, bu savı, inancın kesinliğinden şüphe edilemezlik yani bilgisel gerekçelendirmenin inancın doğruluğunu garanti etmesi bağlamında temellendirir. Buna tepki olarak, çağdaş bilgi teorileri "bilgi yanılabilirdir" fikrini öne çıkarır. Yanılabilirciliğe göre, "yanılmış olsaydın da biliyorsun"; çünkü sujenin *p* önermesi hakkındaki gerekçelendirmesi, ki ne kadar güçlü olursa olsun, *p*'nin doğru olduğunu mantıksal olarak gerektirmez: Suje, *p* iddiasını çok iyi bir gerekçelendirme temelinde biliyor olsa da, *p* yine de çok kolaylıkla yanlış olmuş olabilirdi.

Fakat, ne var ki, yaygın olarak savunulan bu yanılabilircilik görüşü, zorunlu doğruların *yanılabilir* bilgisinin *nasıl* mümkün olduğunu açıklayamaz. Şöyle ki, zorunlu doğrular kavranabilir hiçbir mantıksal dünyada yanlış olamaz; bundan dolayı sujenin *p* gibi bir zorunlu doğruyu yanılabilir bir şekilde bilmesi mümkün değildir. Çünkü *p*'nin karşıtı imkansızdır ve sujenin *p*'ye inanmasını sağlayan gerekçe, ki her ne olursa olsun, *p*'yi geçerli bir şekilde garanti eder. Dolayısıyla yanılabilircilik görüşü, "zorunlu doğruların yanılabilir bilgisinin imkanı problemi" ile hesaplaşmak durumundadır. Bu makalenin temel amacı, bu problemin "*S*'nin şu veya bu gerekçe temelinde inandığı *p* önermesi sırf tesadüfen gerekçelendirilmiş olabilirdi" sınırlaması çerçevesinde çözülebileceğini göstermektir.

Descartes ve Yanılmazcılık

Bilginin bir tür gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğu çözümlemesi, Platon'un *Theatetus* diyaloğundan beri yaygın olarak kabul edilen bir tanımdır. Bu çözümlemeye göre *S* öznesinin *ö* gibi bir önermeyi bilmesi, *ö*'nün doğru ve *S*'nin *ö*'nün doğru olduğuna inanması koşullarına ek olarak, inanç *ö*'nün epistemolojik açıdan gerekçelendirilmesini de gerekli kılar. Fakat bazı düşünürler, daha da ileri giderek, gerekçelendirilmiş inanç ve böyle bir inancın doğruluğu arasında mantıksal veya kavramsal bir bağıntının mevcut olması gerektiğini de öngörür.[1] Bu sabit öngörünün temel gerekçesi oldukça kökleşmiş olan şu genel düşünceye dayanır: Bir inancın tamamen *tesadüfen* ya da sırf *şans eseri* doğru olması, o inanca bilgi statüsü kazandırmaz. Çünkü *S*'nin *ö* hakkındaki gerekçelendirmesi, rastlantısal olmayan bir şekilde, doğruya duyarlı olmalıdır. Kaldı ki, tamamen *tesadüfen* doğru olan bir inanç çok kolaylıkla yanlış da olabilirdi. O halde,

* Yard. Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü

[1] Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz., *özellikle* Richard Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge: Harvard University press 1987, s. 155-57.

inanç *ö*'nün gerekçelendirilmesi ve doğruluğu arasında uygun bir bağlantının varlığı bilgi için zorunludur.[2]

Fakat bazen "doğruluk bağıntısı" olarak da adlandırılan böyle bir bağlantının nasıl belirlenip karakterize edileceği tartışmalıdır. Descartes bilgiyi "rasyonel kesinliğin özel bir türü" olarak görür. Lex Newman'ın *Oeuvres de Descartes* başlıklı çalışmadan yaptığı şu alıntıda, Descartes bunu şöyle dile getirir: "Bilgi, başka hiçbir neden tarafından sarsılamaz şekilde güçlü olan bir gerekçeye dayanan inançtır."[3] Bu yaklaşıma göre bilginin varlığı, öznenin inancının doğru olması koşulunun yanında, "söz konusu inanç tasavvur edilebilir hiçbir mantıksal dünyada *yanlış* da olamaz" şeklindeki bir sınırlamayı da gerektirir: "Yanılmış olsaydın, bilgin yok." Descartes, bilgi üzerindeki bu *yanılmazlık* (*infallibility*) sınırlamasını, inancın *kesinliği* ve kesinlik ölçütünü de *şüphe edilemezlik* bağlamında ele alır: *S* öznesi için *ö* önermesi hiçbir şekilde şüphe edilemez ve dolayısıyla *S*'nin *ö* hakkındaki inancı gerekçelendirilmişse, *S*'nin *ö*'ye ilişkin gerekçesi *ö*'nün doğruluğunu mantıksal olarak garanti eder. Eş deyişle, bilgi gerekçelendirme unsurunu gerekli kılar, ama gerekçelendirilmiş yanlış inanç kesinlikle olanaklı değildir.[4]

Descartes bilgisel gerekçelendirmeyi daha çok içselci bir çizgide ele alır. İçselciliğe göre, gerekçelendirme bilginin *gerek* koşuludur; ancak *S*'nin inandığı bir doğru önermenin bilgi sayılması için *S*, inancının doğru olduğuna ilişkin *içsel* anlamda farkında olduğu veya olabileceği bir *iyi nedene* sahip olmalıdır. Epistemolojik gerekçelendirme üzerindeki bu *erişim* sınırlaması, gerekçelendiren unsurların *S* tarafından "gerekçelendirilmiş" ya da "biliniyor" olması gerektiğini ifade eder. Gerekçelendirmenin varlığı, sujenin, bir *iyi nedene* sahip olmasının yanında, bu nedeninin *ö*'nün doğruluğunu garanti ettiğini *görmesine*, yani nedeni ile inancı arasındaki *mantıksal* veya *nedensel* bağıntıyı açıkça fark etmesine de bağlıdır.[5]

Gerekçelendirmenin burada zihinselliğe gönderme yapılarak belirlenmesinin önemli bir nedeni, bu kavramın deontik veya normatif unsurlar içerdiğinin düşünülmesidir. Bilgisel gerekçelendirme, sujenin epistemik görev ve sorumlulukları gereği inancı için uygun gerekçeler, iyi nedenler bulması sürecidir. Dahası, bu süreçte gerekçelendirme açısından belirleyici olan, sujenin, *ö* için uygun bir desteğinin olması ve bu desteği-

---

[2] Bkz. Steward Cohen, "Justification and Truth", *Philosophical Studies*, 46, 1984, s.279-80.

[3] Lex Newman, "Descartes' Epistemology", *The Standford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E/N Zalta, 2005.

[4] Benzer sunumlar için bkz., Robert Audi, *The Structure of Justification*, Cambridge University Press 1993, s.300; Keith Lehrer, "The Gettier Problem and the Analysis of Knowledge", *Essays on Knowledge and Justification* içinde, ed. George S. Pappas ve Marshall Swain, Cornell University Press 1979, s.65; Richard Fumerton, *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham, MD: Rowman&Litlefield, 1995, s.4; Bruce Aune, *Knowledge of The External World*, Routledge: London and New York, 1991, s.1; Richard Foley, *Working Without A Net: A Study of Egocentric Epistemology*, Oxford University Press 1993, s.85; Alvin Plantinga, "Justification in the 20th Century", *Philosophy and Phenomenological Research*, L, Supplement, 1990, s.51.

[5] William P. Alston, *Epistemic Justification: Essays in The Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornel University Press 1989, s.185-200; Richard Feldman and Earl Conee, "Internalism Defended", *American Philosohical Quarterly*, sayı: 38, No:1, 2001, s.1-3.

nin *ö*'nün doğru olma ihtimalini arttırdığını *a priori* bir temelde görmesidir. Doğru inancı bilgiye ancak böyle bir unsur dönüştürebilir, çünkü pozitif epistemik statünün kaynağı sujenin bilişsel erişiminin olanaklı olduğu zihinsel durumlarda yatar.[6] Buna paralel olarak, Kartezyen bilgi kuramı, yanılmazcılığı, epistemolojik gerekçelendirmenin inancın doğruluğunu mantıksal olarak garanti etmesi bağlamında ele alır ve bilginin oluşumu için şu şartı öne sürer: *ö* önermesi sadece doğru değil, ama hiçbir şekilde yanlış da olmamalıdır. Örneğin Keith Lehrer, tam da bundan dolayı, Kartezyen bilgi kuramcılarının "bilgiye, epistemik gerekçelendirmenin kesin olandan kesin adımlar aracılığı ile ilerlemesiyle ulaşıldığını savunduğunu" belirtir.[7] Benzer şekilde, Stewart Cohen'e göre,

doğruluk bağıntısı hakkında savunulabilecek en katı görüş, Descartes tarafından öne sürülen yaklaşımdır. Kartezyen adıyla da ünlenen bu yaklaşım şudur: Gerekçelendirme, doğruyu mantıksal olarak gerektirir. Biçimsel olarak ifade edilecek olursa; şu kavramsal bir doğrudur: Eğer *C* durumları, *S* öznesi için *B* inancını gerekçelendiriyorsa, *C*, *B*'nin doğruluğunu mantıksal olarak garanti eder.[8]

Böylece Descartes, bir inancın gerekçelendirilmesi ve doğruluğu arasında mantıksal veya kavramsal bir bağıntının varlığını gerekli görür. Descartes'a göre, verilen bir inancın yanlış olma olasılığı ve bilgi birbiri ile uyumsuzdur ki bu, birinin varlığı diğerinin mevcut olmadığı anlamına gelir. Nitekim, "*ö* önermesi sadece doğru değil, ama hiçbir şekilde yanlış da olmamalıdır" şeklindeki sınırlama bunun açık bir ifadesidir. Özellikle şüpheci *düşünceleri* karşılamak, bunların üstesinden gelmek için Descartes'ın geliştirdiği bu bilgi çözümlemesi, "yanlışlık mantıksal olarak *olanaksız* olmalı" şartını bilginin oluşumu için *gerek* görür. Günümüz felsefecilerinden Richard Fumerton'ın Kartezyen bilgi anlayışı üzerine yaptığı yorum bunu oldukça destekler niteliktedir:

Epistemolojik tartışmalarda sürekli olarak gündeme gelen ve neredeyse hep ön planda kendine yer edinen bir Kartezyen bilgi görüşünün var olduğuna inanıyorum. Bilgi söz konusu olduğu zaman Descartes'ın ulaşmaya çalıştığı epistemik nitelik, hatanın tasavvur bile edilemezliği, yanlışın kesinlikle olanaksız olmasıdır. Descartes, bu tür bilgiye ulaştığı taktirde, şüpheci meydan okumalara karşı dik durabileceğinden emindi.[9]

Başka bir deyişle, Kartezyen bilgi anlayışı bilgiyi mutlak kesinlik yani öznenin nedenlerinin hiçbir şekilde "sarsılamazlığı" ya da inancın yanlış olma olasılığının asla "tasavvur edilemezliği" bağlamında ele alır. Ancak, yine Descartes'ın *İlk Düşünceler*'de büyük bir titizlik ve açıklıkla ortaya koyduğu gibi, *ö*'nün doğruluğu ve gerekçesi ara-

---

[6] Alvin Plantinga, gerekçelendirme unsurunun asıl kökeninin Descartes ve Locke'ın önerip savunduğu *deontolojik* anlayış olduğunu ileri sürer. Deontolojik yaklaşıma göre, epistemolojik gerekçelendirmenin merkezi rolü, sujeye neye inanması, neyi doğru kabul etmesi gerektiği konusunda *rehberlik* etmektir. Gerekçelendirme, sujenin *ö* gibi bir önermeye inanmasında belirli görev ve sorumluluklarını yerine getirmesine bağlıdır. Sujenin epistemolojik anlamda görev ve sorumlulukları, onun kendi *delili* açısından olası olana inanmasında yatar ki, gerekçelendirme tam da bu anlamda normatif bir kavramdır. Bkz. Plantinga, 1990, s.52.

[7] Keith Lehrer, 1979, s.65.

[8] Stewart Cohen, "Justification and Truth", s.280.

[9] Richard Fumerton, 1995, s.4.

sındaki bağıntının bu tür bir mantıksal kesinlik fikri çerçevesinde karakterize edilmesinin kaçınılmaz sonucu şüpheciliktir. Çünkü *S*'nin *ö*'ye ilişkin gerekçesi ne kadar güçlü olursa olsun, *ö* yine de çok kolaylıkla yanlış olabilir ve bu nedenle, *S*'nin *ö*'yü bildiğini asla söyleyemeyiz. Ayrıca, alt edilmesi neredeyse imkansız olan bu şüpheci sonuç, doğruluk bağıntısını *yanılmazlık* bağlamında karakterize eden ve *S*'nin inanç *ö* için sahip olduğu gerekçelendirme *g* temelinde *ö*'yü bilebilmesi için, *g*'nin *ö*'nün doğruluğunu gerektirmesi ya da garanti etmesi gerektiği ilkesini benimseyen her bilgi anlayışı için kaçınılmazdır.[10]

Problem: Yanılabilircilik ve Zorunlu Doğrular

Bunun açıkça farkında olan çağdaş bilgi kuramcılarının hemen hepsi, Kartezyen bilgi anlayışının söz konusu *direkt* şüpheci sonucunun önünü kesebilmek için, Descartes'ın bilgi özellikle de "temel inançlar" için zorunlu saydığı yanılmazlık şartını bütünüyle redder ve onun yerine yanılabilircilik (fallibilism) görüşünü ileri sürer. Bu görüşe göre, epistemik gerekçelendirme bilginin *gerek* koşuludur, ama *S*'nin *ö*'nün doğruluğu için sahip olduğu nedenleri veya gerekçelendirmesi, *ö*'nün doğruluğunu mantıksal olarak garanti etmek zorunda değildir. Çünkü gerekçelendirilmiş ama yanlış inanç olanaklıdır.[11] O halde, *S*'nin *ö* için sahip olduğu gerekçelendirme, *g*, temelinde *ö*'yü bilebilmesi için *g*'nin, *ö*'nün doğruluğunu sadece *olası* kılması yeterlidir. Bu, Kartezyen bilgi öğretisinin yukarıda ifade edilen şüpheci sonucunu önlemektedir.[12]

Stewart Cohen ve Baron Reed, her çağdaş bilgi kuramının yanılabilirciliğin belli bir türü olarak kendini gösterdiğini belirtir.[13] Onlara göre yanılabilircilik görüşü, Hume'un çıkmazına paralel olarak, insan bilgisinin özde yanılabilir olduğunu savunur. Buna göre, *S* öznesi *p* önermesini "*yanılabilir bir şekilde* biliyor" demek, Hetherington'ın terimleriyle ifade edecek olursak, "*S p*'yi biliyor ama *S*'nin *p*'ye olan inancı ile ilgili gerekçelendirmesi *S*'nin *p*'ye inanmada yanılıyor olması olgusu ile uyumludur" demektir.[14] Böylece, çağdaş epistemoloji, modern epistemolojiden farklı olarak, yanılabilirciliği temel alır ve "yanılmış olsaydın da biliyorsun" savını destekler. Fakat buradaki 'yanılabilircilik' terimi, "gerekçelendirilmiş yanlış inanç olanaklıdır" kavrayışı bağlamında ele alınan 'yanılabilircilik' kavramından oldukça farklıdır. Nitekim, terimin ikinci kullanımı,

[10] Stewart Cohen, "How to Be A Fallibilist", *Philosophical Perspectives*, Sayı: 2, 1988, s. 91-92.

[11] Bu sav Gettier problemine de temel teşkil eden iki ana öngörüden birisidir. Edmund Gettier, gerekçelendirilmiş yanlış inancın mümkün olduğunu düşünür ve bunu ünlü üçlü çözümlemeyi çürütmek için esas alır. Gettier'in bu yaklaşımı yanılabilircilik görüşünün açık bir kabulüdür. Bkz. Edmund Gettier, "Is Knowledge Justified True Belief", *Analysis*, 23, 1963, s.121.

[12] Fakat bu, yanılabilircilik yaklaşımının, epistemolojik şüpheciliği tamamen saf dışı bıraktığı anlamına gelmez. Şüpheci paradokslar farklı bağlamlarda yeniden gündeme gelebilir. Örneğin bkz., Steward Cohen, a.g.e., s.92.

[13] Steward Cohen, a.g.e., s.91; Baron Reed, " How to Think About Fallibilism", *Philosophical Studies*, Sayı:107, No:2, 2002, s.143.

[14] Stephen Hetherington, "Knowing Failably", *The Journal of Philosophy*, 96 (11), 1999, s.565.

ki Descartes'ın yüklediği anlamdan çok farklı olarak fakat Gettier'in düşündüğü şekilde, gerekçelendirilmiş yanlış inancın olanaklı olduğunun varsayılmasının herhangi bir çelişkiye yol açmayacağını ima eder.[15]

Baron Reed, yanılabilirciliğin birbirine eşdeğer iki standart türü olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, Reed'e göre, yanılabilir bilginin oluşumunu şu iki şartın sağlanmasına bağlar:

A: "(1) *S* öznesi *p* önermesini *j* gerekçelendirmesi temelinde *biliyor*, ama
(2) *S*'nin *j* temelinde inandığı *p* önermesi yanlış olmuş olabilirdi."

Buna göre, sujenin *p* gibi bir inanç hakkındaki gerekçelendirmesi ne kadar güçlü olursa olsun, onun böyle bir gerekçelendirme temelinde doğru olduğuna inandığı *p* inancı aslında yanlış olmuş olabilirdi. Yani, sujenin *p* hakkındaki gerekçelendirmesi "çok iyi" olsa bile, *p* yine de çok kolaylıkla yanlış olabilir. Reed'e göre yanılabilirciliğin diğer türü ise yanılabilir bilginin varlığı için şu iki şartı öne sürer:

B: "(1) S öznesi *p* önermesini *j* gerekçelendirmesi temelinde biliyor olsa da, (2) *j*, *p*'nin doğruluğunu garanti etmez."

Eş deyişle, sujenin önerme *p* hakkındaki gerekçelendirmesi, ki ne kadar güçlü olursa olsun, *p*'nin doğru olduğunu mantıksal olarak *ima* etmez: Suje, *p* iddiasını çok iyi bir gerekçelendirme temelinde biliyor olabilir, ama söz konusu bu gerekçelendirmenin *geçersiz* olması mümkündür. Yani, inanç *p*'yi gerekçelendiren bütün unsurlar doğru olmasına rağmen, *p* yine de yanlış olmuş olabilirdi.[16]

Reed'e göre, eldeki bir çıkarımın *geçerli* olmasının ne anlama geldiği dikkate alınırsa, bu iki belirlenimin aslında eşdeğer olduğu görülür. *P*'nin öncül, *q*'nun ise sonuç olduğu bir çıkarımın geçerli olduğunu söylemek şu anlama gelir: eğer *p* doğru ise *q*'nun yanlış olması mantıksal olarak imkansızdır. Öyleyse, *p*'nin *q*'yu garanti ettiğini reddetmek, *p* doğru iken *q*'nun yanlış olmasının mantıki açıdan olanaklı olduğunu iddia etmek demektir. Bundan dolayı, **B**'de önerilen "*j*, *p*'nin doğruluğunu garanti etmez" iddiası şunu ifade eder: Suje, *j* gibi bir gerekçelendirmeye sahip olmasına ve bu temelde *p*'nin doğru olduğunu kabul etmesine rağmen, *p*'nin yine de yanlış olması mantıki olarak mümkündür. Başka bir deyişle, **A**'da da ifade edildiği şekilde, *S*'nin, *j* gibi bir gerekçelendirme temelinde inandığı *p* önermesi yanlış da olmuş olabilirdi. O halde, **A** ve **B**, "yanılmış olsaydın da biliyorsun" şeklinde ifadesini bulan yanılabilircilik görüşünün birbirine eşdeğer iki standart türünü dile getirirler.[17]

Her ne kadar bu yaklaşım, yani "yanılmış olsaydın da biliyorsun" görüşü, günümüz bilgi teorisyenleri arasında yaygın olarak savunuluyorsa da, yanılabilirciliğin yukarıda

---

[15] Trenton Merricks, "Warrant Entails Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, Sayı: LV, No: 4, 1995, s.842.

[16] Baron Reed, " How to Think About Fallibilism", s.144-45.

[17] Baron Reed, a.g.e., s.145. Dikkat edilecek olursa; hemen bütün bilim adamları tarafından özellikle bilimsel şüheciliği karakterize etmek için sıklıkla vurgulanan "bilim mutlak değildir, bilim adamı yanılabilir" şeklindeki düşünceler, çağdaş epistemolojinin öne çıkardığı bu yanılabilircilik görüşünün uzantılarından başka bir şey değildir.

ifade edilen iki türü de zorunlu doğruların epistemolojik statüsünü açıklayamaz. Buradaki problem şudur: Mevcut yanılabilircilik görüşü içerisinde, "Zorunlu doğruları yanılabilir bir şekilde bilebilir miyiz?" sorusunun üstesinden gelme olanağı bulunmamaktadır.[18] Şöyle ki, zorunlu doğrular— örneğin mantık ve matematiğin doğruları— "tasavvur edilebilir hiçbir mantıksal dünyada yanlış olamaz" gibi bir özelliğe sahip olduklarından dolayı ya da zorunlu bir doğrunun yanlış olduğunun düşünülmesi çelişkiye götüreceği için, A ya da B'de belirlenenin aksine, sujenin, *p* gibi bir zorunlu doğruyu yanılabilir bir şekilde bilmesi mümkün değildir; çünkü, *p*'nin karştı imkansız olduğu için sujenin *p*'ye inanmasını sağlayan gerekçe, ki her ne olursa olsun, *p*'yi geçerli bir şekilde garanti edecektir. Reed'in terimleriyle ifade edecek olursak;

yanılabilircilik görüşünü temsil eden mevcut yaklaşım, yanılabilirciliği zorunlu doğrulara ilişkin bilgimize genişletme konusunda çıkmaza düşer. Çünkü eğer *p* bir zorunlu doğru ise, *S*'nin doğru olduğuna inadığı *p* önermesi, yanılabilirciliğin ilk türünün önerdiğinin tersine, yanlış olmuş *olamaz*dı. Benzer şekilde, zorunlu bir doğru öncül konumundaki herhangi bir önermeden geçerli bir şekilde türetilebileceğinden dolayı, *S*'nin *p*'ye ilişkin gerekçesi, yanılabilirciliğin ikinci türünün öne sürdüğü belirlenimin aksine, *p*'yi *garanti edecektir.*[19]

Zorunlu doğruların *yanılabilir* bilgisinin mümkün olup olmadığı sorusunu konu edinen bu problemi daha yakından kavrayabilmek için, bir doğrunun *zorunlu* olmasının ne anlama geldiği, zorunlu doğruların genel olarak nasıl karakterize edildiği meselelerini, kısaca da olsa, tartışmak önemlidir. Ancak konuyu Leibniz'in görüşleri çerçevesinde ele almak yeterli olacaktır. Özellikle 17. ve 18. yüzyıl filozofları tarafından ele alınıp işlenen zorunlu ve olumsal (contingent) doğrular ayrımı, Leibniz'in "akıl doğruları" ("truths of reason") ve "olgu doğruları" ("truths of fact") ayrımı ile yakın paralellik gösterir. Leibniz, bu ayrımı bağlamında, zorunlu doğruları belirleyip karakterize etmeye çalışır. Çok genel terimlerle ifade etmek gerekirse; zorunlu doğrular *gerçekten* doğrudur ve bizi yanlış da olabileceklerini düşünmeye sevkedecek tasavvur edilebilir bir durum yoktur: Karşıtları kavranabilir değildir. Örneğin, "A, A'dır", "Tanrı vardır" ve "Eşkenar dörtgen bir dörtgendir" gibi önermeler zorunlu doğruları dile getirirler. Oysa, olgusal gerçekleri ifade eden doğrular ise zorunlu değildir, çünkü böyle bir doğruyu reddetmek ya da yanlış da olabileceğini düşünmek bizi herhangi bir çelişkiye götürmez: Karşıtları kavranabilirdir. Mesela "Leibniz vardır", "Dünya yuvarlaktır" ve benzeri önermeler bu

[18] Çoğu bilgi kuramcısının da üzerinde hemfikir olacağı gibi; makul bir bilgi anlayışı kapsayıcı olmalı ve yalnızca olgular hakkındaki *olumsal doğrular* bağlamında değil, kimi *a priori* meseleleri ya da zorunlu doğruları da içeren genel bir bilgi çözümlemesi ortaya koymalıdır. Bu bağlamda, mevcut yanılabilircilik görüşünün, "yanılmış olsaydın da biliyorsun" yaklaşımının alanını zorunlu doğruları da kapsayacak bir şekilde genişletme olanağından şimdilik yoksun olması, yanılabilircilik görüşünün, genel olarak, bütünlüğü ve makullüğü açısından önemli bir eksikliktir. Burada epistemolojiye düşen başlıca ödev, bu eksikliği giderecek bir genel bilgi anlayışı geliştirmektir. Bu makelenin amacı, yukarıda da belirtildiği üzere, literatürdeki bu boşluğu az da olsa doldurmayı denemektir.

[19] Baron Reed, a.g.e., s.145.

türden olan doğrulardır. Leibniz, zorunlu doğruları kimi zaman "akıl doğruları", "ebedi doğrular", "metafiziksel doğrular" ve "mantıksal doğrular" olarak da adlandırır. Olumsal (contingent) doğruları ise, "olgu doğruları" veya "varoluş doğruları" adı altında da toplar.[20] Leibniz, *Monadology* başlıklı kitabında, bu ayrımı şöyle karakterize eder:

Akıl doğruları zorunlu olup, karşıtları imkanzıdır. Olgu doğruları ise olumsaldır ve bunların karşıtları mümkündür. Bir doğru eğer zorunluysa, buna dair neden, onu en temel ilkelere ulaşıncaya kadar tahlil ederek, daha basit idelere, doğrulara indirgemek suretiyle bulanabilir.[21]

Mates'in, C. I. Gerhardt tarafından edit edilen *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* başlıklı eserden yaptığı şu alıntıda Leibniz, zorunlu doğruları benzer şekilde belirler:

Bir doğrunun karşıtı çelişkiye götürüyorsa, böyle bir doğru zorunludur.... "Tanrı vardır", "bütün sağ açılar birbirine eşittir" gibi önermeler zorunlu doğrulardır. Fakat, benim var olduğum gerçeği bir olumsal (ilineksel) doğrudur.[22]

Böylece, Leibniz'e göre zorunlu doğrular, karşıtları çelişkiye götüren önermelerdir. Ayrıca, zorunlu doğrular, yanlızca içinde yaşadığımız gerçek dünyada değil, ama aynı zamanda mümkün bütün dünyalarda da doğru olan iddialardır; çünkü, "ebedi doğrular" olarak da adlandırılan bu tür doğrular, sadece dünya var olduğu sürece değil, Tanrı dünyayı farklı bir plana göre yaratmış olsaydı da geçerliliklerini kesinlikle korumuş olacaklardı. Kısacası, zorunlu doğrular kavranabilir hiçbir mantıksal dünyada yanlış olamaz.[23]

A priori bilgi, çoğu filozofun da düşündüğü şekilde, zorunlu doğrular hakkındadır. Ama bu demek değildir ki, bütün zorunlu doğruları bilme yolumuz *a priori*dir. Saul A. Kripke'nin büyük bir açıklıkla ortaya koyduğu üzere; bazı zorunlu doğrular, örneğin "üzerinde yazı yazdığım bu tahta masa buzdan yapılmış olamazdı" iddiası, deney temelinde çıkarımsal olarak bilinebilir. Oysa, dış dünya hakkındaki olguları konu edinen doğruları bilme tarzımız yalnızca *a posteriori* olup, bu tür doğruları deneysel metotların dışında başka bir yolla bilme imkanı yoktur; çünkü bunların çok kolaylıkla yanlış da olabileceği mantıki bakımdan mümkün durumların varlığı kavranabilirdir.[24]

Zorunlu doğruları bilme şeklimiz *a priori* olsun ya da olmasın, gerek zorunlu doğruların bilgisi gerekse *a priori* bilgi yanılabilirdir. Fakat, ne var ki, mevcut yanılabilircilik görüşü bunun *nasıl* olanaklı olduğunu açıklayamaz. Yanılabilircilik yaklaşımına göre, *S*'nin içinde yaşadığımız gerçek dünyadaki bilgisinin doğasını olgusallıkta mevcut olmayan mümkün dünyalar belirler. Nitekim, *p* yanlış olmasına rağmen, *S*'nin, ki bura-

[20] B. Mates, *The Philosophy of Leibniz*, New York: Oxford University Press 1986, s.105-7; Bertrand Russell, *The Philosophy of Leibniz*, London: Routledge, 1992, paperback edition, s.16-24.

[21] G. W. Leibniz, *Monadology*, *G. W. Leibniz: Philosophical Essays* içinde, edited and translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company 1989, § 33, s.217.

[22] Mates, a.g.e., s.106.

[23] Mates, a.g.e., s.107.

[24] Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, New York: Basil Blackwell, 1985, s.221-222.

daki gerekçesi ne olursa olsun, *p*'ye inanmaya devam ettiği durumlar işte söz konusu bu mantıksal dünyalardır. Bu bağlamda, *S*'nin *p*'ye ilişkin bilgisi yanılabilirdir, çünkü *S* bunlardan herhangi birisin içinde de olmuş olabilirdi; ki bu, hiç de çelişkiye düşmeksizin kolaylıkla kavranılabilir bir durumdur. Ancak, şimdi daha açık olarak görüleceği üzere, zorunlu doğruların kavranılabilir bütün mümkün dünyalarda doğru olduğu ve *q* gibi bir önermeninde bir zorunlu doğruyu ifade ettiği düşünülürse; mevcut yanılabilircilik yaklaşımının, *S*'nin de içinde bulunduğu ama *S*'nin *q*'ya ilişkin inancı hakkında hatalı olduğu bir mantıksal dünyaya işaret etmesi mümkün değildir. O halde, eldeki yanılabilircilik görüşü içerisinde, *S*'nin *q*'yu yanılabilir bir şekilde bildiğini göstermenin bir yolu yoktur.[25] Öyleyse, zorunlu doğruların yanılabilir bilgisinin nasıl mümkün olduğu sorusu, yanılabilircilik öğretisinin hesaplaşması gereken bir zorluktur.

Baron Reed, "How to Think About Fallibilism" başlıklı makalesinde, problemi çözmeyi amaçlayan bazı önerileri ele alır ve bunların hiçbirisinin eldeki sorunsalın üstesinden gelemediğini öne sürer. Burada ne bu çözümler ne de Reed'in bunlar üzerine geliştirdiği eleştiriler tekrar edilecektir. Tartışmamızın geri kalan bölümünde, zorunlu doğruların yanılabilir bilgisinin nasıl mümkün olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.[26]

---

[25] Baron Reed, "How to Think About Fallibilism", s.147.

[26] Ancak burada önereceğimiz yaklaşımın farkını görebilmek için Reed'in tartıştığı çözüm önerilerini çok genel olarak ifade etmek önemlidir. Yanılabilircilik yaklaşımını yalnızca olguları konu edinen doğrularla sınırlı tutup, zorunlu doğrular hakkındaki bilgimizin aslında *yanılmaz* olduğunu öne sürerek problem çözülebilir. Bir diğer yaklaşım, **B**'de ifadesini bulan belirlenimi kabul eder, ama burada esas alınan mantıksal *gerektirme* kavrayışını bir kenara koymayı önerir. Reed'in ele aldığı üçüncü görüş, mevcut yanılabilircilik öğretisinde kullanılan ve "yanlış olmuş olabilirdi" şekinde dile getirilen *olasılık* kipini, mantıksal bakımdan değil, fakat epistemolojik anlamda yorumlamayı öne çıkarır. Bu durumda, pek tabii ki, bir zorunlu doğru ile ilgili inancımız da *yanlış olmuş olabilirdi*. Reed'e göre, Susan Haack ve Keith Lehrer tarfından gündeme getirilen dördüncü seçenek şudur: "Sujenin belli bir gerekçelendirme temelinde hatalı bir şekilde *p*'ye inanması *veya* Sujenin iyi bir gerekçelendirmesi olduğu halde, yine de *p*'ye inanmıyor olması mantıksal olarak mümkündür." L. S. Carrier'in, "How to Defeat a Nonsceptical Fallibilism" makalesinde önerdiği diğer bir çözüme göre ise *S*'nin *p*'yi yanılabilir bir şekilde bilmesi şu iki şartın sağlanmasına bağlıdır: (1) "*S*, *p*'yi sahip olduğu iyi bir gerekçelendirme temelinde biliyor, ama (2) "*S*, inanç *p*'nin yanlış olmadığını bilmiyor." Bu çözüm önerilerini, haklı bir şekilde, yetersiz bulan Reed, altıncı bir çözüm olarak şunu sunar: *S*, *p*'yi belli bir gerekçelendirme çerçevesinde biliyor olsa da, inanç *p* *tesadüfen* doğru olmuş olabilirdi. (Reed'in bu çözüm önerisi aşağıda daha detaylı olarak ele alınacak fakat neticede reddedilecektir.) Reed'in tartışmadığı ama eldeki problemi çözdüğünü düşündüğümüz bir diğer yaklaşım ise, empirisizmin *bütüncülük* (*holism*) türünü savunan Quine'ın geliştirdiği "tashih edilebilirlik" tezidir. Quine'ın "Two Dogmas of Empiricism" makalesinin son bölümünde ortaya attığı bu teze göre, hiçbir yargı revize edilemez ya da bütünüyle yanlışlanamaz değildir. Duyu deneyimleri karşısında en çok güvendiğimiz kabullerimizi bile yeniden gözden geçirmek, değiştirmek zorunda kalabiliriz, çünkü "hiçbir iddia revizyona duyarsız değildir." Bu bağlamda, temelciliğin sıkı sıkıya sarıldığı "kendiliğinden gerekçeli temel inançlar" olmadığı gibi, *a priori* bilginin objesi olduğu düşünülen zorunlu doğrular da yoktur. Bkz. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *From A Logical Point of View* içinde, Cambridge: Harvard University Press 1953.

Çözüm: Gerekçelendirmenin Tesadüfiliği ve Zorunlu Doğruların Yanılabilir Bilgisi

Reed, zorunlu doğruların yanılabilir bilgisini post-Gettier epistemolojisinin bilgi modeli üzerinde belierlemeye çalışır. Gettir sonrası dönemde, Gettier problemini çözmeyi amaçlayan bir çok bilgi görüşü ortaya çıkmıştır. Gettier problemi şöyle ifade edilebir: Edmund Gettier, "Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?" başlıklı makalesinde, Platon'dan devralınan "geleneksel" bilgi tanımının *eksik*, yani tanımda geçen inanç, doğruluk ve gerekçelendirme unsurlarının bilgi için *yeterli* olmadığını iki karşı örnek üzerinde net bir şekilde gösterir. Yanılabilirciliği çıkış noktası olarak alan ve böylece çağdaş epistemolojide önemli bir dönüm noktasını oluşturan bu eleştiriye göre, bilginin "gerekçelendirilmiş doğru inanç"ı mantıksal olarak gerektirdiği belki söylenebilir, ama bilgi ve "gerekçelendirilmiş doğru inanç" eşdeğer değildir. Çünkü üç *gerek* koşulu sağladığı halde, henüz bilgi statüsü kazanmamış durumlar söz konusudur. Gettier-türü durumlar olarak nitelenen bu tip karşı örnekler, *S*'nin *p*'ye ilişkin nedenleri ile *p*'nin doğruluğu arasında bir *uygun* bağıntının kurulmamış olduğu durumlarda da, *p*'nin, çok şaşırtıcı bir şekilde, *tesadüfen* doğru olabileceğini ortaya koyar. Dahası, böyle bir durumda, *p* önermesi *gerekçelendirilmiş doğru inanç* statüsü kazanır, ama *S*'nin *p*'yi bildiği söylenemez; çünkü, *S*'nin *p* hakkındaki gerekçelendirmesi, raslantısal olmayan bir şekilde, doğruya duyarlı olmalıdır. *S*'nin inanç *p*'ye ilişkin gerekçesi ve *p*'yi doğru kılan olgu arasında kurulması gereken "uygun" bağıntının yokluğundan dolayı, gerekçelendirme unsuru doğru inancı bilgiye dönüştüremez. O halde, üç gerek koşul bilgi için yeterli değildir.[27] Fakat inanç, doğruluk ve gerekçelendirme bilgi için yeterli değilse, doğru inancı bilgiye ne dönüştürür?

Gettier'in ortaya attığı problemi çözmek için geliştirilen yaklaşımlar özde farklılıklar göstermelerine rağmen, post-Gettir epistemolojisinde hemen herkesin üzerinde uzlaştığı bir bilgi modeli bulunmaktadır. Bu bilgi görüşü bilginin varlığını şu gerek ve yeter koşulların sağlanmasına bağlar: (1) *p* doğrudur; (2) *S*, *p*'nin doğru olduğuna inanır; (3) *p* gerekçelendirilmiştir; (4) *p*'nin doğruluğu tesadüfi değildir. Üçüncü koşulda geçen gerekçelendirme unsurunun nasıl belirlenip karakterize edileceği hususu tartışmalı olup, Gettir sonrası dönemde ortaya atılan bilgi anlayışları arasındaki çekişmelerin ana kaynağı bu koşuldur. Dördüncü koşulun amacı, Gettier-türü durumların önüne geçmektir; ama, tabii ki, bu konuda da uzlaşmazlıklar söz konusudur. Dördüncü koşul Gettier problemini genel olarak çözmektedir. Şöyle ki, Gettier engeline takılan bir sujenin *gerekçelendirilmiş doğru inancı* bilgi değildir, çünkü *S*'nin *p*'ye ilişkin gerekçesi ile *p*'nin doğruluğu arasında bir *uygun* bağıntı bulunmaz ve dolayısıyla *S*'nin *p* hakkındaki inancı, çok şanslı bir şekilde, tesadüfen doğrudur. Böyle bir inanç, ki bilginin diğer koşulları sağlamış olsa bile, bilgi statüsünü kazanamaz. Çünkü tesadüfen ya da raslantı sonucu doğru olan bir inanç çok kolaylıkla yanlış da olmuş olabilirdi. İşte böyle bir hata ihtima-

[27] Edmund Gettier, 1963, s.122.

linin varlığı bilginin oluşumu için önemli bir tehdit oluşturur. Oysa, dördüncü koşulun sağlanması durumunda tesadüfen doğru inanç durumlarının bilgi sayılması önlenmekte ve böylece Gettier problemi bertaraf edilmektedir. Reed, zorunlu doğruların yanılabilir bilgisinin nasıl mümkün olduğunu açıklamak için de dördüncü koşulu kullanır. Ona göre, yanılabilirciliğin A'da ifade edilen türüne dördüncü koşul bir şekilde monte edilirse problem çözülür. Reed'in önerisi şudur:

(1) "*S* öznesi *p* önermesini *j* gerekçelendirmesi temelinde *biliyor*, ama (2) *S*'nin *j* temelinde inandığı *p* önermesi tesadüfen doğru olmuş olabilirdi."

P gibi bir önerme bir zorunlu doğru olsa bile, *S*, *p* hakkındaki inancını, şansının da yardımıyla, tesadüfen oluşturmuş olabilirdi. Ancak, epistemolojik şans bilgiye kaynaklık etmez ve bu nedenle, ki *S p*'yi aslında biliyor olmasına rağmen, *S*'nin bir zorunlu doğru olan *p* hakkındaki bu bilgisinin yanılabilir olması mümkündür; çünkü, ikinci koşulda ifadesini bulan durumun, yani "*S*'nin *j* temelinde inandığı *p* önermesi tesadüfen doğru olmuş olabilirdi" ihtimalinin gerçekleşmesi hiçbir çelişki barındırmaz. Böylece, Reed'e göre, ikinci koşul zorunlu doğruların yanılabilir bilgisinin nasıl mümkün olabileceğini açıklamaktadır.[28]

Reed'in bu önerisi, ilk bakışta, problemi çözüyor gözükmektedir. Fakat, epistemolojik şansın bilgi üzerindeki hasarı, şans unsurunun bilginin varlığı için oluşturduğu tehdit tekrar göz önüne alınıp değerlendirilirse, Reed'in yaklaşımının eldeki problemi aslında çözmediği görülür. Sujenin doğru olduğuna inandığı *p* gibi bir önermenin tesadüfen doğru olması, sujenin *p*'ye inanmasına vesile olan delilleri— yani gerekçelendirme unsuru— ile *p*'nin doğruluğu arasında kurulması gereken uygun bağıntının yokluğundan kaynaklanır. Bilginin doğruluk ve gerekçelendirme unsurları arasında sağlam bir köprü kurulmadığında ya da sujenin delilleri *p*'nin doğruluğuna duyarlı olmadığı durumlarda, *p* şans eseri *tesadüfen* doğru olabilir. Şimdi, bu noktada, şu sorunun sorulması önemlidir: Tesadüfen doğru olan bir inanç bilginin oluşumunu neden engeller?

S'nin *p* gibi bir iddiayı bildiğini söyleyebilmemiz için, *S*'yi *p*'nin makul ve aynı zamanda doğru olduğuna götüren gerekçe, raslantısal olmayan bir şekilde, doğruya duyarlı olmalıdır. Çünkü *p*'nin gerekçesi ve doğruluğu arasında uygun bir bağıntının kurulmaması ve dolayısıyla *p*'nin *tesadüfen* doğru olması, *p*'nin yine çok kolaylıkla yanlış da olabileceğine kapı aralar. Fakat böyle bir hata ihtimali ve bilgi birbiri ile bağdaşmaz; çünkü yanlış bir iddia bilinemez.[29] Alvin Goldman'ın terimleriyle ifade edecek olursak;

bir inancın tesadüfen doğru olduğunu söylemek, söz konusu bu inanç çok kolaylıkla yanlış da olmuş olabilirdi demektir; işte böyle bir hata olasılığı bilginin oluşumunu

[28] Baron Reed, "How to Think About Fallibilism", s.150.

[29] Ancak, bu demek değildir ki, bir iddianın yanlış olduğunu bilemeyiz. Örneğin, "Dünya düzdür" iddiası bilinemez çünkü yanlıştır; ama, öte taraftan, "Dünya düzdür" iddiasının yanlış olduğunu bilebiliriz. Bundan dolayı, Platon'un da farkında olduğu gibi, bilgi kavramının önüne 'doğru' ya da 'yanlış' yüklemlerini koymak saçmadır.

engeller. Bilgi, şanslı tahminle elde edilen doğru inançtan çok daha fazlasını gerekli kılar... Bilgi hata tehditini elimine etmelidir.[30]

Diyelim, *p* gibi bir zorunlu doğrunun gerekçesi ve doğruluğu arasında uygun bir bağıntı kurulmamış ve böylece *p tesadüfen* doğru. Ancak, ne var ki, bu durumda *p*'nin tesadüfen doğru olduğunu söylemek, *p* "çok kolaylıkla yanlış da olmuş olabilirdi" demek anlamına gelmez. Çünkü hiçbir zorunlu doğrunun karşıtı kavranamaz; yani *p*'nin yanlış da olabileceğini düşünmek çelişkiye götürür. Öyleyse, *p* gibi bir zorunlu doğrunun tesadüfen doğru olması belli bir hata tehditi oluşturmaz, bilginin oluşumunu hiçbir şekilde engellemez. Nasıl engelleyebilir ki? O halde, Reed'in önerdiği ikinci koşul, onun düşündüğün aksine, "zorunlu doğruların yanılabilir bilgisi nasıl mümkündür" problemini çözmez. Bilginin bir insan başarısı, epistemolojinin de insanın bilme başarılarının felsefesi olduğu düşünülürse; yanılma olgusunu açıklayan faktörler bilginin öbür unsurlarında, özellikle de sujenin doğrudan katkısının gerçekleştiği öğelerde aranmalıdır. Bu makalenin tezi şudur: Zorunlu doğruların yanılabilir bilgisi gerekçelendirme unsuru üzerinden tanımlanabilir. Şimdi bunu ayrıntılandırıp temellendirmeye çalışalım.

Yanılabilircilik görüşünün alanını zorunlu doğruları da kapsayacak şekilde genişletip geliştirmek, *tesadüfi doruluk* ve *tesadüfi gerekçelendirme* ayrımını yapmamızı gerektirir. Sujenin doğru olduğunu kabul ettiği bir inancın tesadüfen veya büyük bir raslantı sonucu kazara doğru olması, böyle bir inancın doğruluğu ve buna ilişkin olarak sujenin sahip olduğu gerekçelendirme arasında uygun bir bağıntının bulunmamasının bir sonucudur. Eş deyişle, tesadüfi doğruluk, sujenin bilişselliğinin *p*'nin doğruluk değerlerine duyarsız kalmasına bağlı olarak kendini gösterir. Nitekim, Gettier-türü örnekler bunu açıkça ortaya koymaktadır. Ünlü "çiftlik evi" örneği üzerinde bir inancın nasıl tesadüfen doğru olabileceği gösterilebilir.

Bu örnek şöyledir: Henry ve oğlu etrafta çok sayıda köy ve çiftlik evlerinin bulunduğu kırsal bir bölgeden geçmektedirler. Henry bir taraftan arabasını kullanmakta, diğer taraftan da meraklı oğlunun çevrede gördüğü şeylerle ilgili sorularına cevap vermektedir. Daha önce hiç çiftlik evi görmemiş olan genç çocuk, babasına yol kenarında gördüğü bu şeylerin ne olduğunu sorar. Henry'de hem biraz dinlenmek hem de oğlunun gördüğü bu şeylerin çiftlik evleri olduğunu ona daha iyi anlatabilmek için, yol kenarında bulunun bu çiftlik evlerinin birinin önünde durur. Henry, oğluna "bu bir çiftlik evidir" der. Henry, "bu bir çiftlik evidir" önermesine *inanmaktadır*; çünkü çocukluğu köyde geçmiştir ve dolayısıyla bir çiftlik evini rahatlıkla tanıyabilecek birikime sahiptir. Henry'nin bu inancı için uygun gerekçeleri de vardır. Şöyle ki, bir çiftlik evi olduğuna inandığı bu evin tam önünde durmaktadır; ayrıca çiftlik evleri konusunda yeterli arkaplan bilgisi de vardır; hava açık ve görme duyusu kusursuzdur. Şüphesiz, çoğu bilgi kuramcısı, görsel algıya dayalı duyu deneyimlerimizin gerekçelendirmenin haklı kaynaklarından birisi olduğunu kabul eder. Bütün bunların ışığında, "bu bir çiftlik evidir" önermesi Henry

[30] Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press 1986, s.30.

için "*gerekçelendirilmiş* inanç konumundadır" diyebiliriz. Fakat, diyelim bu yol kenarında, gerçek çiftlik evi olmayan ama görme duyumuzla gerçeğinden hiç ayırt edilmeyecek şekilde ustaca inşa edilmiş çok sayıda maket ev olsun. Ayrıca Henry'nin bunu bilmediğini de varsayalım. Fakat Henry'nin önünde durup park ettiği ev maket değil, gerçek bir çiftlik evidir ve bu nedenle de "bu bir çiftlik evidir" önermesi *doğrudur*. Bu durumda, "bu bir çiftlik evidir" önermesi *gerekçelendirilmiş doğru inanç* statüsü kazanır. Ama Henry'nin, "bu bir çiftlik evidir" önermesini bildiği söylenemez. Çünkü Henry maket bir evin önünde de durmuş olsaydı, "bu bir çiftlik evidir" önermesine yine aynı şekilde inanmış olacaktı. Ayrıca, maket ve gerçek evlerin görüntüleri aynı olduğundan dolayı, Henry bu inancı için de aynı gerekçelere sahip olacaktı. Bu bağlamda, Henry'nin gerekçelendirilmiş inancı *tesadüfen* doğrudur: Henry'in "bu bir çiftlik evidir" inancı çok kolaylıkla yanlış da olmuş olabilirdi. Sonuç olarak, Henry'nin bu inancına neden olan bilişsel süreçler ve inancını doğru kılan olgu arasında, her nasılsa, bir "uygun" bağlantı kurulmamıştır. Bundan dolayı Henry "bu bir çiftlik evidir" önermesini bilmemektedir.

Bilgi teorisyenleri, tesadüfen doğru olan bu tür inanç durumlarının bilgi sayılmasını engellemek için, yukarıda ifade ettiğimiz dördüncü koşulu, yani "*p*'nin doğruluğu tesadüfi olmamalıdır" şeklindeki sınırlamayı bilginin *gerek* unsurlarından birisi olarak kabul eder. Robert Nozick'in terminolojisiyle ifade etmek gerekirse; "*S*'nin bilişselliği *p*'nin doğruluk değerlerine duyarlı olmalı" sağduyusunun bir gereği olarak bilgi için gerekli görülen bu koşul şunu ifade eder: Sujenin gerekçelendirmesi *p*'nin yanlışlığına duyarlı olmalıdır. Bilginin ilk iki koşulunun sağlanmış olması, yani *p*'nin doğru ve *S*'nin de *p*'nin doğru olduğuna inanması, *S*'nin bilişselliğinin *p*'nin doğruluk-değerine duyarlı olup olmadığı konusunu açıkta bıraktığından dolayı, söz konusu dördüncü koşulun rolü, *S*'nin gerekçelendirmesinin *p*'nin yanlışlığına duyarlı olmasını sağlamaktır. Tekrar etmek gerekirse; Henry'in "bu bir çiftlik evidir" önermesinin bilgisine sahip olmamasının nedeni, "bu bir çiftlik evidir" inancının çok kolaylıkla yanlış da olabileceği ihtimalinin varlığıdır; yani, Henry'nin bu inancı hakkındaki gerekçesinin "bu bir çiftlik evidir" önermesinin yanlışlığına duyarlı olmamasıdır. İşte böyle bir duyarlılığı sağlamak amacıyla dördüncü koşulun mevcudiyeti zorunludur.[31]

Yine "sujenin bilişselliği inancın doğruluk-değerine duyarlı olmalı" şeklindeki genel kabule paralel olarak; sujenin gerekçelendirmesi, inancın doğruluğu ve desteği arasında kurulan bağıntı aracılığıyla eldeki inancın yalnızca *yanlışlığına* değil, ama aynı zamanda *doğruluğuna* da duyarlı olmalıdır. Bu, bilgisel gerekçelendirmenin belki de en temel işlevidir. Kısaca da olsa belirtmek gerekirse; sujenin bilginin oluşumu sürecine sağladığı en temel katkı gerekçelendirme unsuru üzerinden gerçekleşir. Bilgisel gerek-

[31] Nitekim, Reed'in yaklaşımının problemi çözememesinin asıl nedeni de budur. Bir zorunlu doğrunun yanlış olma ihtimali olmadığı için, sujenin bilişselliğinin böyle bir inancın yanlışlığına duyarlı olması konusu hiçbir şekilde gündeme gelmez. Dolayısıyla, söz konusu zorunlu doğrular olunca, Reed'in dördüncü koşul bağlamında öne çıkardığı ikinci koşul burada bir işe yaramaz.

çelendirme, sujenin inancı için uygun gerekçeler, iyi nedenler bulması sürecidir. Öyle ki, bilginin oluşumu sujeye inancının doğru olduğunu düşündürecek makul bir desteğin veya güvenilir bir mekanizmanın varlığına bağlıdır. Epistemolojiye burada düşen ödev, bir gerekçenin *makul* ya da inanç oluşturan bir mekanizmanın *güvenilir* olmasının ne anlama geldiğini, bunların neyi gerektirdiğini ortaya koymaktır.[32] Gerekçelendirmenin inancın doğruluğuna duyarlı olmayı amaçladığı yeterince açıktır. Fakat bunun sağlanması nasıl gerçekleşir? Tesadüfi gerekçelenidirmenin ne anlama geldiği, zorunlu doğruların yanılabilir bilgisinin nasıl mümkün olabileceği problemlerinin çözümü işte bu soruya verilebilecek cevapta yatar. Bu nedenle, üzerinde durulması gereken ilk mesele, söz konusu bu soruya makul bir yanıt bulmaktır.

Gerekçelendirme unsuru eldeki bir inancın doğruluğuna duyarlı olmayı, bu inanç ve bu inanca neden olan kaynak arasında uygun bir bağıntının kurulmasıyla başarır. İnanç ve ona neden olan kaynak arasında kurulması gereken böyle bir bağıntının uygunluğu, *niçin* suje tarafından bu inancın kabul edildiği ile ilgili açıklamanın, *neyin* bu inancın kaynağını doğru inançlar elde etmenin bir güvenilir yolu yaptığı olgusuna sıkıca dayanmasına bağlıdır. Gerekçelendirme unsurunun eldeki bir inancın doğruluğuna duyarlı olması, sujenin şu veya bu kaynağı niçin kullandığı hakkındaki açıklamanın ancak kullanılan kaynağı neyin güvenilir kıldığı gerçeğini esas almasıyla gerçekleşir. Bunu daha yakından görebilmek için, tesadüfi gerekçelendirmenin görüldüğü örnek durumlara bakmak yeterli olacaktır.

Bu örnekler bilginin meşru kaynağı oldukları kabul edilen duyu deneyimleri ve tanıklık mekanizmaları ile ilgilidir. Görsel algıyı konu edinen ilk örnek şudur: *S*'nin beyninde bir tümör olduğunu varsayalım. Oldukça yoğun ve sürekli baş ağrılarına neden olan ve dolayısıyla amelyatla alınması gereken bu tümör, beynin görme algımızı kontrol eden bölümüne çok yakın bir yerde olsun. Doktor başarılı bir operasyon sonucunda söz konusu tümörü almayı başarır. Anacak, büyük bir ustalık isteyen bu amelyatın tam

[32] Bilginin, gerekçelendirme unsurunu gerektirip gerektirmediği, gerekçelendirme kavramının nasıl belirlenip karakterize edilmesi gerektiği konuları oldukça tartışmalıdır. Fakat, burada, söz konusu bu tartışmalar detaylı olarak ele alınmayacaktır. Gerekçelendirme hakkındaki bu tartışma ve görüşler iki genel başlık altında toplanabilir. İçselcilik olarak adlandırılan yaklaşım, "iç" unsurlara ya da sujenin zihinselliğine gönderme yapılmak suretiyle karakterize edilen bir gerekçelendirme kavramını bilgi için gerekli görür. Buna göre gerekçelendirme, sujenin inançları için kendisinin sahip olduğu nedenlerinin *farkında olması* ve bu nedenlerinin inancının doğru olma olasılığını artırdığını *görmesi* anlamında "içsel" bir durumdur. Öte taraftan, dışsalcılık adı altında ünlenen görüşlerin bazıları ise, içselci bir doğrultuda belirlenen gerekçelenedirme kavramının bilgi için hiç de gerekli olmadığı iddia eder, ama bilginin oluşumunu inançlarımıza neden olan bilişsel süreçlerin güvenilir olmasına ya da inançlarımız ile onları doğru kılan nesnel gerçeklik arasında kurulması gereken doğa kanunsal bir bağıntının varlığına bağlar. Ancak bazı dışsalcılar, gerekçelendirmeyi bilgi için zorunlu sayar, fakat gerekçelendirmeyi sadece "dışsal" bir durum olarak görür. Yani, bu yaklaşım için, gerekçelendirmenin varlığı, öznenin, inancının doğruluğu veya inancına neden olan zihinsel süreçlerin güvenilirliği hakkındaki öznel perspektifine değil, bu inanca *neden* olan mekanizmaların nesnel güvenilirliği hakkındaki olgulara bağlıdır. Bkz., *özellikle* Murat Baç, "Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi* içinde, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık: Ankara, 2007.

anlamda tesadüfen doğru olduğu kadar, gerekçelendirilmesi de *rastlantı eseri*dir. Şöyle ki; *S*'nin oluşturduğu inançların kaynağını, yani abone olduğu gazeteyi, güvenilir kılan şeylerden birisi, söz konusu kaynağın Tahran yönetimi tarafından kontrol edilmiyor olduğu olgusudur. Fakat, ne var ki, *S* bu durumu yani abonesi olduğu gazetenin kontrol altında olmadığı gerçeğini bilmemektedir, tıpkı diğer gazetelerin yönlendirildiğinden haberi olmadığı gibi. Ve bu olgu, *S*'nin bu kaynağın tanıklığı doğrultusunda şekillendirdiği inançları niçin doğru kabul ettiğine dair açıklamada yer almaz. *S*, baskı ve yönlendirme altındaki gazetelerden herhangi birisini de seçip abone olmuş olabilirdi; ve böyle bir durumda da *S*'nin oluşturacağı inançlar yanlış olmuş olacaktı, ama *S*'nin bu gazeteden edinmiş olacağı yanlış inançları neden kabul ettiğine ilişkin açıklama da yine aynı olacaktı. Bu bağlamda, *S*'nin normalde abone olduğu, güvenilir ve yazılanların da genellikle doğru olduğu gazete aracılığıyla sağladığı inançlar aslında sadece *tesadüfen* gerekçelendirilmiştir.

Bütün bunların ışığında, bir inancın rastlantı eseri doğru olması ve tesadüfen gerekçelendirilmesi olgularını birbirinden ayırmak mümkündür. İlki, yukarda da belirtildiği üzere, inanç ve inancın doğruluğu arasında kurulması gereken bir bağıntının yokluğundan kaynaklanırken; sonraki ise, verilen bir inanç ve bu inanca neden olan bilgi kaynağının güvenilirliği arasında bulunması gereken ilişkinin zaafa uğramasının bir sonucudur. O halde, tesadüfi gerekçelendirmeyi şöyle belirleyebiliriz: Sujenin eldeki bir inancı *niçin* doğru kabul ettiğine dair açıklama, bu inancın kaynağını *neyin* doğru inançlar elde etmenin bir güvenilir yolu yaptığı olgusuna dayanmıyor ise, "o inanç tesadüfen gerekçelendirilmiştir" diyebiliriz.[33]

Şimdi, bizim burada gün ışığına çıkarmak istediğimiz temel nokta şudur: Tesadüfi gerekçelendirme olgusu kullanılarak, zorunlu doğruların yanılabilir bilgisinin nasıl mümkün olduğu problemi makul bir şekilde aşılabilir. Mevcut yanılabilircilik görüşünün A'da ifade ettiğimiz türüne "*S*'nin belli bir gerekçelendirme temelinde inandığı *p* önermesi sırf tesadüfen gerekçelendirilmiş de olabilirdi" sınırlaması eklenirse, eldeki bir zorunlu doğrunun yanılabilir bilgisinin nasıl mümkün olduğunu görebiliriz. Daha biçimsel olarak ifade etmek gerekirse; *S*'nin *p* gibi bir zorunlu doğruyu yanılabilir bir tarzda bilmesinin *yeter* koşulları şunlardır:

C: (a) *S* öznesi *p* önermesini *j* gerekçelendirmesi temelinde aslında *biliyor*, ama (b) *S*'nin *j* temelinde inandığı *p* önermesi sırf tesadüfen gerekçelendirilmiş olabilirdi."

(b)'de dile getirilen sınırlamanın buradaki işlevini ortaya koymak amacıyla, zorunlu bir doğruyu ifade eden şu eşitliği ele alalım: (~(P ↔ Q) ≡ (~P ↔ Q)). Bu iki iddianın eşdeğer olduğunu iddia eden doğruyu bilme yollarımızdan birisi doğal türetimdir. Eldeki bu eşitliği ispatlamak için bunların birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdiğini göstermek yeterlidir. Ancak, (b)'nin rolunu açığa çıkarmak için, ~(P ↔ Q) öncülünün (~P ↔

[33] Bkz. Baron Reed, "Accidental Truth and Accidental Justification", *The Philosophical Quarterly*, 2000, Sayı: 50, No:198, s.57-67.

ortasında doktor, az kalsın, görme algımızı kontrol eden bölümdeki bir dokuyu da yanlışlıkla kesecek olur; ama, tecrübeli doktor tarafından bu hemen farkedilir ve muhtemelen çok kötü sonuçları olabilecek önemli bir hata böylece önlenmiş olur. Fakat diyelim, gerçekte hiç kimsenin başına gelmesini istemeyeceğimiz durum ameliyat sırasında gerçekleşmiş ve doktor söz konusu bu dokuyu yanlışlıkla kesmiş olsun. İstenmeyen böyle bir durumda, *S*, çevresinde bulunan ve aslında kırmızı olan objeleri yanlışlıkla sarı olarak görecekti. Mesela, *S*, masanın üzerinde duran bir kırmızı elma ile ilgili olarak şu yanlış inanca kapılmış olacaktı: "Masanın üzerinde sarı bir elma vardır." Şimdi, *S*'nin niçin böyle bir yanlış inanç oluşturmuş olacağına dair bir açıklamada, onun görsel algıları arcılığıyla tedarik edilmiş duyusal delillerine gönderme yapılmış olacaktı. (Burada, tabii ki, *S*'yi gözlerinin kendisini bir şekilde yanıltığını düşündürecek başka hiçbir gerekçesinin bulunmadığı da varsayılmaktadır.) Benzer şekilde, *S*'nin kendi duyu verilerine inanç oluşturmak amacıyla niçin başvurduğuna ilişkin açıklama da, onun görme algısına olan doğal güvenine dayandırılmış olacaktı. Fakat burada ilginç olan nokta, *S*'nin inancını konu edinen bu açıklama, söz konusu dokunun kesilmemiş olduğu gerçek durumda da yine aynı olacaktı. Demek ki, *S*'nin, duyu deneyimlerine bir inanç kaynağı olarak niçin başvurup kullandığı ile ilgili açıklama, beklenmedik bir şekilde, böyle bir kaynağı neyin güvenilir kıldığına dayanmaz. Çünkü kullanılan bu kaynak güvenilir olmamış olsaydı da, ki, yukarıda ifade edildiği şekilde, eğer doku kesilmiş olsaydı çok kolaylıkla böyle de olabilirdi, *S* onu yine de kullanmış olacaktı. Bundan dolayı, *S*'nin gerçek durumda sahip olduğu doğru inançlar, örneğin *S*'nin görme ile ilgili dokusunun kesilmediği olgusal dünyada oluşturduğu "Masanın üzerinde kırmızı bir elma vardır" gibi bir doğru inanç, sırf *tesadüfen* gerekçelendirilmiştir.

Tanıklık sürecini kaynak olarak konu edinen ikinci örneğimiz şöyledir: S sujesi bir öğrenci değişim proğramı aracılığı ile yalnızca bir dönem için Tahran'daki bir üniversiteye gider. İyi bir gazete okuyucusu olan ve ülkemizdeki olaylar, gelişmeler hakkındaki bir çok kabul ve inancını, genellikle, gazetelerin haber ve yorumlarına dayandıran *S*, Türkiye'deki gelişmeleri yakından takip edebilmek için, Tahran'a gider gitmez, orada yayın yapan bir Türkçe gazeteye abone olur. Ayrıca, orada Türkçe yayın yapan dört farklı gazetenin daha olduğunu ve *S*'nin, abone olduğu gazete kadar bu gazetelerede güvendiğini, bunlara güvenmemek için bir nedenin olmadığını ve dolayısıyla, bu gazetelerden herhangi birisine de abone olmuş olabileceğini de varsayalım. Ek olarak, diyelim, *S*'nin abone olmadığı ve dolayısıyla hiç okuma fırsatı bulamadığı bu dört gazete, Tahran yönetimi tarafından ele geçirilmiş ve yanlı yayın yapıyor olsun: Türkiye'deki olaylar hakkında yanlış ama makul seneryolar uydurduklarını düşünelim. Oysa, *S*'nin abone olduğu gazete oldukça güvenilir olup, Türkiye hakkında sadece doğruları kaleme almaktadır. Öyleyse, *S*'nin bu gazete aracılığı ile oluşturduğu inançlar "genellikle doğru ve aynı zamanda gerekçelendirilmiştir" diyebiliriz; çünkü, onun takip ettiği gazete güvenilir ve elinde de ona bu gazetenin güvenilir olduğunu düşündüren oldukça sağlam gerekçeleri, iyi nedenleri vardır. Buna rağmen, *S*'nin inançları yukarıda belirtiğimiz

Q) sonucuna götürdüğü çıkarım aşağıda verilecektir; ispatın diğer yarısı ise yapılması umuduyla mantık öğrencilerine bırakılacaktır.

1	**1.** ~(P ↔ Q)	**A** (Varsayım Önermesi)
2	**2.** ~P	**A (CP:** Sartlı İspat)
3	**3.** ~Q	**A (RAA:** Saçmaya İndirgeme)
3	**4.** ~Q V P	**3, VI** (Tikel Tanıtım Kuralı)
5	**5.** Q	**A (CP)**
3, 5	**6.** P	**4, 5 VE** (Tikel Eliminansyon Kuralı)
3	**7.** Q → P	**5, 6 CP (5)**
8	**8.** P	**A (CP)**
2	**9.** ~P V Q	**2, VI**
2, 8	**10.** Q	**8, 9 VE**
2	**11.** P → Q	**8, 10 CP (8)**
2, 3	**12.** P ↔ Q	**7, 11 ↔I** (↔Tanıtım Kuralı)
1, 2	**13.** Q	**1, 12 RAA (3)**
1	**14.** ~P → Q	**2, 13 CP (2)**
15	**15.** Q	**A (CP)**
16	**16.** P	**A (RAA)**
17	**17.** P	**A (CP)**
15	**18.** ~P V Q	**15 VI**
15, 17	**19.** Q	**17, 18 VE**
15	**20.** P → Q	**17, 19 CP (17)**
21	**21.** Q	**A (CP)**
16	**22.** P V ~Q	**16 VI**
16, 21	**23.** P	**21,22 VE**
16	**24.** Q→P	**21, 23 CP (21)**
15, 16	**25.** P ↔ Q	**20, 24 ↔I**
1, 15	**26.** ~P	**1,25 RAA (16)**
1	**27.** Q →~P	**15, 26 CP (15)**
1	**28.** ~P ↔ Q	**14, 27 ↔I**

Yukarıdaki ispatın *S*'nin de aldığı bir mantık dersinde dersin hocası tarafından yapıldığını varsayalım. Hocasının mantık bilgisine güveni tam olan *S*, onun yardımıyla mantıksal doğrular da dahil bazı önemli konularda bir çok gerekçelendirilmiş doğru inanç edinmiştir. S bunların farkında olduğu gibi, doğal türetimin güvenilir ve bu yöntemin işlerlik kazandırdığı çıkarım kurallarının doğruyu koruduğunu, doğru öncül veya öncüllerden yanlış sonuca kesinlikle götürmeyeceğinin de bilincindedir. Şimdi, bütün bunlara ek olarak, yukarıdaki çıkarımda türetim kurallarının hatasız bir şekilde uygulandığını da göz önünde bulundurulursa; *S*'nin, her ne kadar ispatın bütün detaylarını tam anlamıyla kavramamış ve kuralların bir kaçının uygulanımı konusunda da bazı

anlama güçlükleri yaşasa da, '~(P ↔ Q) ve (~P ↔ Q) iddialarının eşdeğer olduğuna ilişkin inancı *gerekçelendirilmiştir*. O halde, *S*'nin bu iki önermenin işdeğer olduğu hakkındaki mantıksal doğruyu *bildiğini* söyleyebiliriz.

Bütün bu söylediklerimizin çoğuyla örtüşür bir biçimde; hoca ispatın 6, 10, 19 ve 23. satırlarında, tikel evetleme eliminasyon kuralını, ki bu tür yanlışlıklar sık sık yapılır, hatalı bir şekilde uygulayabilirdi. Bu durumda, eldeki ispattaki uygulanımında bu kuralın uygulandığı satırlarla da alakalı olan ve 7, 11, 20 ve 24. satırlarda kullanılan şartlı ispat kuralı hatasız bir şekilde uygulandığı için hiç bir yanlışlık yapılmamış gibi ispat tamamlanmış olabilirdi. Belki de bu çok komplike bir çıkarım olduğu için hoca da dahil hiç kimse yapılan hatayı fark etmeyebilirdi. Örneğin 6. satırda kuralın uygulanımında şöyle bir hata yapılmış olabilirdi:

3	4. ~Q V P	3, VI	
5	5. Q	A (CP)	
X	3 6. P	4, VE	X
3	7. Q → P	5, 6 CP (5)	

Dikkat edilecek olursa; 7. satırdaki önerme de 3'e dayandığı ve burada şartlı ispat doğru uygulandığı için, 5 nolu varsayım bu satırda atılıp 3 yoluna devam edecek ama 3 ve 5 nolu varsayıma dayanan 6. satırda yapılan bu hata daha sonraki satırlara taşınmayacaktı. Her ne kadar ispat sanki bir yanlışlık yapılmamış gibi sonuçlandırılacak olsa da, bu hipotetik durumda, *S*'nin bu eşitlik hakkındaki inancının artık *gerekçelendirilmiş* olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü bu inanç ve bu inanca neden olan bilgi kaynağının güvenilirliği arasında uygun bir bağlantı kurulmamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi; bilgi ve gerekçelendirilmiş inancın oluşumu verilen bir inancın doğru olduğunu düşündürecek iyi bir desteğin veya güvenilir bir mekanizmanın varlığına bağlıdır. Doğal türetim güvenilir bir kaynaktır; ama bu metodu güvenilir kılan unsur, çıkarım kurallarının doğruya duyarlı olması, doğruyu koruma altına almasıdır. Fakat, yukarıda tasvir edilen hipotetik durumda ispatın güvenilirliği zedelenmiştir, çünkü yapılan kural hatası ve tikel evetleme kuralının böyle bir uygulanımı doğruya duyarlı olamaz: Hipotetik durumda yapılan hata, ki her ne kadar çok şanslı bir şekilde ispatı etkilememiş görünse de, ispatın güvenilirliğini bozmuştur; çünkü tek bir kural hatasının bile yapıldığı durumlarda sonuca gidilmesi genellikle imkansızdır. Bu bağlamda, *S*'nin normal durumda sahip olduğu gerekçelendirmesi rastlantı sonucudur. Nasıl?

Yukarıda belirtilenlerin yanısıra, *S*'nin oluşturduğu inancı güvenilir kılan nedenlerden birisi şartlı ispat kuralının doğru uygulanmasıdır. Fakat, ne var ki, *S*, tıpkı kimi kuralın uygulanımı gibi, bunun da açıkça farkında değildir. Dahası, bu durum *S*'nin eşdeğerlik hakkındaki inancını niçin doğru kabul ettiğine dair açıklamada yer almaz. Fakat hipotetik durum gerçek de olabilirdi ve bu durumda, *S*'nin oluşturduğu doğru inancı neden kabul ettiğine dair açıklama yine de aynı olacaktı. Böylece, *S*'nin normal

durumda edindiği bu inanç sadece *tesadüfen* gerekçelendirilmiştir. O halde, *S*, ~(P ↔ Q) ve (~P ↔ Q) iddialarının eşdeğer olduğunu ifade eden zorunlu doğrunun bilgisine sahip değildir. Bu, zorunlu doğruların yanılabilir bilgisinin de olabileceğini *tesadüfi gerekçelendirme* kavramı üzerinden ortaya koyar. Yani, "*S*'nin belli bir gerekçelendirme temelinde inandığı *p* önermesi sırf tesadüfen gerekçelendirilmiş de olabilirdi" sınırlaması, bir zorunlu doğrunun yanılabilir bilgisinin nasıl mümkün olduğunu açıklar.

Sonuç

Çağdaş bilgi teorileri, modern epistemolojiden farklı olarak fakat haklı bir şekilde, insan bilgisinin genel olarak yanılabilir olduğunu kabul eder. Buna göre, sujenin *p* gibi önerme hakkındaki gerekçelendirmesi, ki ne kadar güçlü olursa olsun, *p*'nin doğru olduğunu mantıksal olarak gerektirmez: Suje *p* iddiasını çok iyi bir gerekçelendirme temelinde biliyor olsa da, *p* yine de yanlış olmuş olabilirdi. Kısacası, yanılabilircilik görüşü için, "yanılmış olsaydın da biliyorsun." Fakat, ne var ki, aslında makul olan bu yaklaşım zorunlu doğruların epistemolojik statüsünü açıklayamaz. Zorunlu doğrular kavranabilir hiçbir mantıksal dünyada yanlış olamaz gibi bir özelliğe sahip oldukları için sujenin, *p* gibi bir zorunlu doğruyu yanılabilir bir şekilde bilmesi mümkün değildir. Çünkü, *p*'nin karşıtı imkansız olduğundan dolayı, sujenin *p*'ye inanmasını sağlayan gerekçe, ki her ne olursa olsun, *p*'yi geçerli bir şekilde garanti edecektir: Zorunlu bir doğrunun yanlış olduğunun düşünülmesi çelişkiye götürmez. Böylece, mevcut yanılabilircilik görüşü "zorunlu doğruların yanılabilir bilgisinin imkanı problemi" ile karşı karşıyadır.

Baron Reed, "*S*'nin *j* temelinde inandığı *p* önermesi tesadüfen doğru olmuş olabilirdi" sınırlamasının problemi çözdüğünü düşünür. Fakat, epistemolojik şans faktörün bilginin varlığı için oluşturduğu tehdit dikkate alınırsa, Reed'in bu önersisinin eldeki problemi aslında çözmediği açığa çıkar. Bir zorunlu doğrunun tesadüfen doğru olduğunu söylemek, onun çok kolaylıkla yanlış da olabileceği anlamına gelmez. Çünkü zorunlu doğruların karşıtları kavranılamaz. Dolayısıyla, bir zorunlu doğrunun suje açısından tesadüfen doğru olması bilgi için belli bir hata tehditi oluşturmaz.

Sujenin bilgiye yaptığı katkının gerekçelendirme unsurundan geçtiği göz önüne alınırsa, yanılabilirlik olgusunun buradan kaynaklanıyor olması doğaldır. Nitekim, yukarıda ele aldığımız örnekler, tesadüfi gerekçelendirme kavramı bağlamında, bunu yeterince anlaşılır kılmaktadır. Böylece, *p*'nin gerekçelendirilmesi sürecinde rastlantı faktörünün işe karışması ihtimal dahilindedir. Ancak, tesadüfi gerekçelendirme bilgiye kaynaklık etmez ve bu nedenle, *p* gibi bir zorunlu doğru hakkındaki bilgimizin de yanılabilirliği, "*S*'nin *j* temelinde inandığı *p* iddiası tesadüfen gerekçelendirilmiş olabilirdi" düşüncesi çerçevesinde açıklanabilir.

ABSTRACT

KNOWLEDGE, FALLIBILISM AND NECESSARY TRUTHS

Infallibilism is the view that knowledge must entail the inconceivability of error. On this view, if you could have been wrong, you do not have knowledge. Contrary to this view, fallibilism claims, reasonably, that human knowledge is *fallible*. In line with this, virtually all contemporary epistemologists assume that we have knowledge even if we could have been mistaken. Despite this near unanimity, an adequate version of fallibilism has not yet been given. The standard versions are unable to account for fallibilistic knowledge of necessary truths. In this paper, I consider and refuse some attempts to deal with this difficulty and argue that we can resolve the problem by requiring that *S's* belief that *p* could have been accidentally justified.

Keywords: Infallibilism, fallibilism, necessary truths, accidental justification, fallible knowledge.

KAYNAKÇA

Alston, W. P. *Epistemic Justification*: *Essays in The Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornel University Press, 1989.

Audi, R. *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, 1993.

Aune, B. *Knowledge of The External World*, Routledge: London and New York, 1991.

Baç, M."Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi* içinde, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık: Ankara, 2007, s.567-581.

Cohen, S."Justification and Truth," *Philosophical Studies*, 46,1984, s.279-95.

Cohen, S. "How to Be A Fallibilist", *Philosophical Perspectives*, Sayı: 2,1988, s.91-123.

Conne, E. and Feldman, R. "Internalism Defended", *American Philosohical Quarterly*, sayı: 38, No:1, 2001, s.1-18.

Dancy, J. *Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell: Oxford, 1985.

Foley, R. *Working Without A Net*: *A Study of Egocentric Epistemology*, Oxford University Press, 1993.

Foley, R. *The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge:Harvard University Press, 1987.

Fumerton, R. *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham, MD: Rowman&Litlefield, 1995.

Gettier, E. "Is Knowledge Justified True Belief", *Analysis*, 23, 1963, s.121-123.

Goldman, A. *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Hetherington, S. "Knowing Failably", *The Journal of Philosophy*, 96 (11), 1999, s.565-87.

Leibniz, G. W. *Monadology*, *G. W. Leibniz*: *Philosophical Essays* içinde, edited and

translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company 1989.

Lehrer, K. "The Gettier Problem and the Analysis of Knowledge", *Essays on Knowledge and Justification* içinde, ed.George S. Pappas ve Marshall Swain, Cornell University Press, 1979, s.65-78.

Mates, B. *The Philosophy of Leibniz*, New York: Oxford University Press 1986.

Merricks, T. "Warrant Entails Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1995, Sayı: LV, No: 4, s.841-55.

Newman, L. "Descartes' Epistemology", *The Standford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. E/N.Zalta, 2005.

Plantinga, A. "Justification in the 20th Century", *Philosophy and Phenomenological Research*, L, Supplement, 1990, s.45-71.

Quine, W. V. "Two Dogmas of Empiricism", *From A Logical Point of View* içinde, Cambridge: Harvard University Press 1953.

Reed, B. "Accidental Truth and Accidental Justification", *The Philosophical Quarterly*, 2000, Sayı: 50, No:198, s.57-67.

Reed, B. " How to Think About Fallibilism", *Philosophical Studies*, Sayı: 107, No:2, 2002, s.143-157.

Russell, Bertrand. *The Philosophy of Leibniz*, London: Routledge, 1992.

LOCKE GELENEKSEL METAFİZİĞİN AKSİNE TANRIYI NEDEN TÖZ OLMAKTAN ÇIKARMIŞTIR?

Naciye Atış*

Locke felsefe tarihinde epistemolojisiyle dikkat çeken filozoflardan birisidir. Locke epistemolojisinin temeli empirizmdir. Locke, felsefesinde bilginin kaynağı, değeri ve sınırı gibi epistemolojinin temel problemleriyle uğraşır. Locke'un, epistemolojinin bu problemleriyle uğraşmasının nedeni, insan bilgisinin kaynak, değer ve sınırını bilmek isteğidir. Locke'un bunu istemesinin nedeni de insanın bilme etkinliğindeki güç ve sınırını görmektir. Locke'a göre insanlar hakikat adına birbirinden tamamen farklı hatta birbirlerine karşıt görüşleri savunurlar ve bunun da nedeni zihinsel yetilerinin güç ve sınırlarını bilmemeleridir. Bu nedenle bilgiye ulaşmak için insanın, bilmesini olanaklı kılacak olan zihinsel yetilerini iyi tanıması ve neyi bilebileceğini bilmesi önemlidir. Locke'a göre bunu başarmak, bilgi edinme sürecinde insanın bilme gücünün ortaya çıkması demektir. Locke felsefesinde insanın bilme gücü ve sınırı anlaşılınca da insanın bileceği ve bilemeyeceği konuların neler olduğu ortaya çıkar. Locke felsefesinde insanın bildikleri, kendi varlığının bilgisi, Tanrının varlığının bilgisi, matematik ve ahlaktır. İnsanın bilemedikleri ise nesnenin varlığı ve tözdür. Böylece Locke felsefesinde ele alınan konular, bilgi-bilgi olmayan olarak ikiye ayrılır. Konuların bu şekilde ayrılmasıyla beraber Tanrı ve töz kavramları, Locke felsefesinde ayrı alanların konuları olur. Locke'un tanrı kavramını bilgiye, töz kavramını da bilgi olmayana dahil etmesi bu kavramları felsefesinde ayrı kullandığının göstergesidir. Locke'un Tanrı ve töz kavramlarını geleneksel metafiziğin aksine birbirinden ayırarak kullanmasının nedeni bu yazının problemini oluşturmaktadır. Bu yazıda amaçlanan Locke'un, empirizm temelli epistemoloji yaparken Tanrı ve töz kavramlarını neden, nasıl ve hangi bağlamlarda ele aldığını ortaya koymaktır. Bu kavramlar felsefe tarihinde Descrates, Spinoza ve Leibniz gibi, rasyonalist filozofların felsefelerinin olmazsa olmaz kavramlarıdır. Rasyonalist filozoflar için olmazsa olmazdır çünkü bu filozoflar, bu iki kavram olmadan evrenin nedeni (kaynağı) ve bu nedenin bilgisine ulaşılamayacağını düşünürler. Bu nedenle empirik temelli felsefe yapan ve rasyonalist felsefenin bu kavramlardan kaynaklanan doğuştan bilgi teziyle savaşan bir filozofun, kendinden önceki felsefenin salt metafizik tarafını oluşturan bu kavramları neden kullandığını anlamak önemlidir. Bunu anlamak için de bu çalışmada yapılacak ilk şey, Locke'un bu kavramları neden ve nasıl kullandığını göstermektir. Daha sonra Locke'un bu iki kavramı ayrı alanların konuları olarak kabul etmesinin felsefesinde doğurduğu sonuçlar değerlendirilecektir. Değerlendirme, şu iki soru bağlamında yapılacaktır: Empirist epistemoloji yapılan bir felsefede, geleneksel metafiziğin iki temel kavramını kullanmak empirist felsefede metafiziğe yer açar mı?

* Öğr. Gör. Dr. Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Yoksa Tanrı ve töz kavramlarını kullanmak empirist felsefeye, metafiziği dışarıda bırakarak felsefe yapma olanağı sağlar mı?

Locke felsefesinde Tanrı ve töz kavramlarının kullanım yeri ve statülerinin farklılığı ait oldukları alanlardan kaynaklanır. Bu kavramların ayrı konumlandırılmasının nedeni bilgi-bilgi olmayan ayrımı ile anlaşılır. Locke felsefesinde bilgi-bilgi olmayan ayrımı, insanın bildiği ve bilmediği konuların alanlarını ayırmadır. Locke felsefesinde bu ayrımın yapılma nedeni bizi, bu ayrımın önemine götürür. Locke felsefesinde bilgi-bilgi olmayan ayrımının önemi, bilgi dışındaki alanların bu felsefede yok sayılmamasıdır. Locke'a göre akıl, bilgiyi elde edemediği durumlarda inanç ve olasılığı temellendiremezse alan boş inanca kalır.[1] Bu nedenle Locke için, olasılık ve inancın değeri bilgi kadar önemlidir. İnsan, bilgisiyle olmasa da inanç ve olasılıkla bu alanları araştırır. Bu alanlar, insan aklının bilemeyeceği ama sanabileceği ve inanabileceği konuları içerir.[2] Akıl sadece kesinlikle yetinse ve kesinlik bulamadığı yerlerde tahminlerde bulunmasa, bilginin olmadığı alanlar tamamen kurguların alanı olur. Böylece akıl, bilginin alanını aşan alanları da insan çalışmasına açar. "Locke, Essay'de, kendi anlama yetimizin araştırmasını yapma, kendi gücümüzü gözden geçirme ve onların hangi şeylere uygulandıklarını görme planına, bunu da aşan bir istek ve amaç ekler. Bu, insanları, bilgi konusunda ümitsizliğe kapılmaktan kurtarma isteğidir. Locke açık bir şekilde bizim anlama ve entelektüel yeteneğimizin kapsamına yönelik araştırmasının, bu kurtarmayı gerçekleştireceğini planlar."[3] Sözü edilen kurtarma aslında insan düşünmesinin bilgi dışındaki inanç ve olasılık gibi alanları üretme eğilimi olduğunu söylemektir. Locke'un bunu söyleme nedeni insan bilgisinin kapsayamadığı bazı kavram ve konuların olduğunu düşünmesidir.

Locke felsefesinde insan aklı bilgiyi ortaya koyarken deneyle çalışır. Locke'a göre bilginin kaynağı deneydir.[4] Deneyden bilginin kurucu unsurları ideler gelir. İdeler ve ideler arasındaki bağlantılar algılanmadığı zaman Locke felsefesinde bilgi oluşamayacağı için, idelerin yokluğu bilginin olmadığının göstergesidir. Bu yüzden Locke felsefesinde ide, sadece bilginin kurucu unsuru değil bilginin sınırıdır. Bilgiye dair bu saptama Locke felsefesinde bilgi ve bilgi olmayanın yapısını ortaya koyar: Bilgi, ideler arasındaki uyum ve uyumsuzluk ilişkisinin algısıdır.[5] Olasılık, insan zihninin, ideler arasında algılayamadığı ilişkiyi varsaymasıdır.[6] İnanç ise Tanrıdan gelen bildirimlerle (vahiy) kurulan önermelerdir.[7] Locke felsefesinde Tanrı ve töz kavramlarının yeri ve statüleri de

[1] John Locke, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, çeviren: Meral Delikara Topçu, Ankara 1999, s. IV.XVII.2.
[2] Locke, a.g.e., s.IV.XVII.29
[3] R.S. Woolhouse, Locke, Minneapolis 1984, s. 8.
[4] John Locke, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, çeviren: Meral Delikara Topçu, Ankara 1999, s. II.I.2.
[5] Locke, a.g.e., s. IV. III. 1-2.
[6] a.g.e. s. IV. XIV.
[7] a.g.e. s. IV.XVIII.

bilgi-bilgi olmayanın yapısının anlaşılması ile ortaya çıkar. Locke felsefesinde Tanrının varlığı kesin olarak bilinebilir. Ama bu kavramın etkinlik ve işleyeceği alan bilgi değil inançtır. Tanrı bilgisi kesindir ama Locke'un amacı, bu bilgiyle evrenbilim yapmak değildir. Amacı bu bilgiyle inanç alanını güvenli bir şekilde kurmaktır çünkü Locke, Tanrı kavramının inanç alanının konusu olduğunu düşünür. Locke'a göre, Tanrı'nın varlığını doğrudan, aracısız bilmemiz olanaklı olmadığı gibi doğuştan bizde onun varlığı ile ilgili hazır bilgi de yoktur.[8] Bu bilgi, doğrudan aracısız değil akıl aracılığıyla elde edilen tanıtlamalı bilgidir. Bu bilgi türünde aklın ideler arasındaki ilişkileri doğrudan değil aracı idelerle kavramasının nedeni, tanıtlamalı bilgiye aracı ideler olmadan ulaşmanın olanaklı olmamasıdır. Tanrının varlığına ilişkin bilgiye ulaşmada araç olarak kullanılan ide, sonsuzluk idesidir. Bu bilgi, tanıtlamalı bilginin diğer örneği olan matematik bilginin kesinliğine sahiptir.

Locke Tanrı bilgisinin elde edilmesinde tanıtlamanın yanı sıra Tanrının varlığıyla ilgili deliller de kullanır. Bu deliller Tanrının varlığının ispatlanmasını sağlarlar. Bunlardan birisi kendi varoluşumuzun apaçık bilgisinden, başka bir varlığın apaçık bilgisine geçmeye olanak sağlayan ispattır: Biz varsak, başka bir gerçek varlık daha vardır.[9] Locke için burada, yokluğun, gerçek, olgusal bir varlık üretememesi öncesiz bir şeyin var olduğunun apaçık kanıtı olur. Bu kanıtla biz varsak, var olmamızı sağlayan başka bir varlığın olduğu kabul edilir.[10] Locke'a göre, sezgiyle bildiğim varlığım, sonsuzluktan beri var olmadığı için bir başlangıcı olması gerekir. Bu başlangıcın da sonsuzluktan beri var olan bir şey olması gerekir ve bu şey de başlangıcı olmayan bir varlık olmalıdır. Yoksa başlangıcı olan bir varlık kendisini üretmiş olacak ya da insan kendi başına olmuş olacaktı ki bu mümkün değildir. Locke felsefesinde Tanrının varlığının apaçık olduğu dolayısıyla da bilgisinin kesin olduğunun başka bir kanıtı da insanın, doğuştan bir takım yeteneklere sahip olmasıdır. İnsan kendisinde algı ve düşünme gibi yetenekler bulduğu ve bilgiye de sahip olduğu için, "varlığını ve başlangıcını başkasından edinmiş olanın, kendinde olan ve kendine ait olan her şeyi de ondan almış olması gerekir. Sahip olduğu tüm güçlerin aynı kaynaktan gelmiş ve o kaynağa ait olması gerektiğinden Tanrının da bilgili ve akıllı olması gerekir."[11]Locke felsefesinde insan aklının Tanrının varoluşuna ilişkin olarak çıkardığı apaçık kanıtlar bunlardır. Locke'a göre böyle bir varlığın adının ne olduğu önemli değildir, önemli olan böyle bir varlığın bilgisinin apaçık olmasıdır.[12] Bu apaçık kanıtların hepsi gördüğümüz gibi, insanın kendi üzerinden çıkardığı kanıtlardır. Locke'un felsefesinde Tanrı bilgisinin kaynağı ve bu bilgiye dair kanıtlar gösterir ki bu bilgi insanın deneyine dayanır, doğuştan değildir.

Locke felsefesinde doğuştan idelerin reddinin Tanrı kavramıyla ilişkisi, bu kavramın deneyden önce ya da deneysiz insan zihninde olamayacağını göstermekle ilgilidir. Tanrı

[8] A.g.e. s. IV. X.1.
[9] A.g.e. s. IV.X.1
[10] A.g.e., s. IV.X.3
[11] A.g.e., s. IV.X.2.
[12] A.g.e. s. I,V.X.6.

idesinin doğuştan olduğunu söylemek, idelerin ve bazı ilkelerin Tanrı tarafından insan zihnine yerleştirilmiş olduğunu kabul etmek demektir. Locke için doğuştan bilgiyi savunan filozofların bu savunmalarındaki en güçlü noktaları, Tanrı idesinin doğuştan olduğunu söylemeleridir. Yolton'a göre İngiltere de Locke'un döneminde doğuştan idelerin Tanrı kavramıyla ilişkilendirilerek kabul edilmesi, dönemin filozofları arasında çok yaygındır. "Bates'in, doğuştan bilgi geleneğinde Tanrı idesinin insanların zihinlerine silinmez olarak yapıştırıldığını söylemesi doğrudur. Fakat teorinin en güçlü ifadesi, Locke'un büyük rakibi Stillingfleet tarafından verilmiştir. O 'Origines Sacrae'sinde (1662) Tanrı idesinin ruha damgalanmış olduğu ifadesini kullanır."[13] Ancak Locke'a göre, idelerin varlığını bu şekilde kabul etmek, ortak Tanrı kabulünün gerektirir. Oysa Tanrı idesinin her kültür ve toplumda ortak olduğunu gösteren Tanrı kabulü yoktur.[14] Bununla birlikte Tanrı konusunda hiçbir düşüncesi olmayan toplumlar vardır. Yine bütün insanlarda Tanrı düşüncesinin bulunduğu kabul edilse bile insanların birbirinden farklı Tanrı anlayışlarına sahip olduklarını açıklamanın olanağı yoktur.

Locke'un, Tanrının bilgisini insan deneyine dayandırması, bu bilginin elde edilme şeklini, kendinden önceki rasyonalist felsefenin elde edilme şeklinden farklılaştırır. Bu da Tanrı bilgisinin olanağını, insan bilgisine indirgemektir. İnsan deneylemese ya da istemese Tanrı bilgisinden söz etmenin olanağı yoktur. Bu nedenle Locke için önemli olan Tanrının bilgisidir, ontolojisi değil. Ona göre Tanrı idesinin doğuştan olduğu kabul edilirse, Tanrı kavramının ontolojiyle bağları kesilemez çünkü bu kavram, metafizik sistem kurmanın hareket noktası olur.[15] Böylece Tanrı kavramı konusunda doğuştan idelerin reddi Locke felsefesine Tanrı kavramının ontolojiyle bağlarını kesme olanağı sağlar. Zaten Onun için felsefe yapmanın hareket noktası herhangi bir kavramın ontolojisi değil epistemolojisi olduğu için felsefe yapmaya epistemolojik problemleri araştırmakla başlar. "Locke, modern epistemolojik çağı resmen başlatır. Bu çağ, özellikle Kant'la birlikte ortaçağ dogmatizmine ve Spinoza'nın soyut ontolojisine ve Hobbes'un fizyolojik materyalizmine karşı tepkiyi içerir; ve Locke, bu problemlerden özellikle kaçınır."[16]

Locke, Tanrının var olduğuna inanan bir filozoftur ama felsefi amacı içerisinde kendinden önceki inanan filozoflar gibi, evreni bu kavram üzerine kurup bunun bilgisini vermek yoktur. O, felsefe ile insan bilgisinin kaynak, değer ve sınırını bilmek ister. Bu nedenle de Onun için felsefi öncelik insan bilgisini ortaya koymak olmalıdır. Locke felsefesinde insanın bilgisini deneyden yola çıkarak kurduğu için de bilme eyleminde etkin olan insanın kendisidir. Bu nedenle Locke için bilmede önemli olan insanın bilgideki etkinliğidir. Locke bununla felsefe tarihinde epistemoloji açısından yeni bir dönemi başlatır.[17] Bunun sonucunda da Locke

[13] W.John Yolton, Locke and the Way of the İdeas, Cambridge 1996, s.36

[14] John Locke, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, çeviren: Meral Delikara Topçu, Ankara 1999, s. I.III.14.

[15] W.T.Jones, A History of Western Philosophy Hobbes to Hume, USA 1969 s. 243.

[16] John Locke,An Essay Concerning Human Understanding, New York 1959 s. Iv.

[17] Locke, a.g.e., s. Iv.

felsefesinde Tanrının işlevi, bilgiyi kurmada değil inancın dünyasındadır. Locke'un buradaki amacı, Tanrıyı reddetmek değil, bilginin, insanın etkinliği olduğunu göstermektir. Bunun sonucunda da Locke epistemolojisinde Tanrının varlığının bilgisi de dahil bütün bilgi türlerinin kaynağı insan deneyi olduğu için, insan birincil olur.

İnsanın epistemolojide bu şekilde ön plana çıkması Locke felsefesinde Tanrının etkinlik alanının inanç dünyası olduğunu ortaya koyar. Locke felsefesinde Tanrı kavramı ve bilgisinin yeri inanç dünyası olarak belirlendiğinde de Locke'un bu kavramı kullanma amacı da ortaya çıkar. Tanrının varlığının kesin bilgisini evrenin bilgisini kurmakta kullanmak değil, inanç içerisinde kullanmaktır. Tanrı kavramı Locke'un bu amacıyla, ontolojinin kavramı olmaktan çıkarak insanın inancının nesnesi olur. Bu inancı da bilginin kesinliğiyle aynı düzeye taşır. Locke'a göre inancın temeli kesin bilgi olduğu zaman din, kuruntularla boş inançların alanı olmaktan çıkarak rasyonel bir din olur. Locke için din, rasyonel olmalı çünkü Tanrı, bilge Tanrıdır.[18] Locke'un söylediklerinde de gördüğümüz gibi önemli olan Tanrının yaratıcılığı değil, bilgisi ve sözleridir. Locke felsefesinde Tanrının bilgeliği ve bu bilgelikten yararlanılma nedeni de böylece ortaya çıkar. Bilge Tanrı, bilen olarak sözleriyle insanları yanıltmaz ve güvenlerini sarsmaz. Bu nedenle Tanrı inanç alanında etkin olacaksa bilge olması zorunludur. Ancak böyle bir Tanrının sözleriyle inanç dünyası boş inanç ve kuruntuların alanı olmaz. İnanç dünyası boş inanç dünyası olmadığı zaman da inanç ile bilgi, birbirlerine karşıt olmazlar. Locke felsefesinde inanç ile bilgi, aynı kesinlik düzeyine sahip olacağı için çatışmalarını gerektirecek herhangi bir gerekçe kalmaz. Böylece Locke'un Tanrı bilgisi ile matematik bilginin kesinliğini aynı değerde tutmasının nedeni, bilgi inanç karşıtlığına kendi felsefesinde yer vermemek olarak değerlendirilebilir.

Locke felsefesinde Tanrının inanç dünyasında konumlanmasının olanağı, Tanrının ontolojik kaygılarla temellendirilmemesinin sonucudur. Doğal olarak Locke'un, Tanrı kavramını kesin bilgi ve inancın nesnesi yapması bu kavramın, kendinden önceki rasyonalist felsefe tarafından 'kendi kendinin dolayısıyla da evrenin nedeni olarak kabul edilen' töz kavramıyla birlikte kullanılmasına kendi felsefesinde son vermedir. Locke felsefesinde Tanrı bilen ve varlığı, insan tarafından kesin olarak bilinendir. Locke felsefesinde tözün varlığı, Tanrının varlığı gibi kesin olarak bilinemez. Töz, Locke felsefesinde evrenin bilinmesini sağlayan epistemolojik dayanaktır.[19] Böylece inancın nesnesinin Tanrı olması, inancı kesin bilgiyle ayni statüye taşırken töz de doğanın bilimini olanaklı kılan dayanak olur. Birisi inancı güçlendirip dogmatiklikten uzaklaştırırken diğeri de insanı, nesne konusunda bilgisizlikten kurtaran olasılığın dayanağı olur. Locke felsefesinde Tanrı ve töz kavramlarının işlevlerinin bu şekilde koyulması, bu kavramaların ait oldukları alanların kesin olarak birbirlerinden ayrılmasına neden olur. Bunun sonucunda şu söylenebilir: Locke, Tanrı kavramı ile güvenilir ve sağlam bir inanç dünyası, töz kavramı ile de doğa bilimini kurmaya çalışır. İnan-

[18] John Locke, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, çeviren: Meral Delikara Topçu, Ankara 1999, s. IV.X.10

[19] Locke, a.g.e., s. II.XXIII.2

mak isteyen inanç dünyasına, doğa bilimi yapmak isteyen de nesneye başvurmalıdır. Locke'un bu kavramları ayırmasının felsefesinde yol açtığı sonuç budur.

Locke felsefesinde nesne kavramından söz edebilmeyi olanaklı kılan, birincil niteliklerin yanı sıra salt töz kavramıdır: "Töz adını verdiğimiz ide, var olduklarını gördüğümüz, dayanacakları bir şey olamadan varlıklarını sürdüremeyeceklerini düşündüğümüz niteliklerin bilinmeyen ancak varsayılan desteğinden başka bir şey değildir ki, buna töz diyoruz. İngilizce'de sözcüğün asıl anlamı 'substratum' ya da 'destekleyen'dir."[20] Ona göre salt töz, dayanak olarak var olmadığı zaman nitelikler bir araya gelerek basit ideleri oluşturamazlar. Ancak dayanak olarak kullanılan salt töz, nesnenin bilgisini kesin değil, olası yapar. Buna rağmen Locke, denemenin çeşitli yerlerinde duyu bilgisini yer yer bilgi olarak kabul eder. Bunun nedeni, duyu bilgisinin gerçeklikle olan ilişkisidir. Locke'a göre duyu bilgisinde, nitelikler arasında zorunlu bir bağlantıyı saptayamamamız hangi idelerin bir araya geleceğini bilmemizi engeller. Bu da duyu bilgisinin genel ve kesin olmasını engeller. Locke bu nedenle doğa felsefesinde kesin bilgi olabileceği konusunda şüpheye düşer.[21] Locke'un bu şüphesinin nedeni töz kavramıdır. Töz kavramının belirsiz doğası, doğa felsefesinde kesin bilginin oluşmasına izin vermez.[22] Bu yapıdaki salt töz kavramı, nesnenin, bilginin sınırının dışında kalmasına ve sadece olasılık düzeyinde bilinmesine neden olur. Ama aynı kavram, nesnenin olası bilgisinin kurulmasını sağlayan dayanak olarak bilgi felsefesinin vazgeçilmez unsurlarından birisi olur. Locke felsefesinde tözün bu şekilde kullanılmasının nedeni, bu kavramın ontolojisinin araştırılmamasıdır. Onun göstermeye çalıştığı şey, tözün varlığı bilinmeyebilir ama bu, onun var olduğunu varsaymayı engellemez. Locke'a göre bu varsayımın nedeni de onun varlığı değildir: "Kendimizi bir substratum varsaymaya alıştırmış olmamızı tözün varlığına değil, töz idesine dayandırırım; zaten sözünü ettiğim de tözün varlığı değil sadece idesidir. Aynı zamanda bu idenin bir substratum varsayma alışkanlığımızın ürünü olduğu ya da aslında hiçbir töz idemiz olmadığını söylemem de durumu değiştirmez."[23] Bu nedenle de Locke felsefesinde tartışılan, töz kavramın ontolojisi değil, önemidir. Locke felsefesinde töz kavramının önemi de işlevinden gelir.[24] Töz kavramının işlevi de nesneyi bilmede ortaya çıkar. Bu nedenle Locke felsefesinde amaç, tözün varlığını bilmek değil, bilgideki işlevini ortaya koymaktır. Bu işlevden dolayı töz kavramı, Locke felsefesinde kullanılmak zorundadır. Locke, töz düşüncesinin nitelikler için dayanak varsayma alışkanlığımızda temellendiğini söylemesiyle felsefesinde, bilinemeyen töz kavramının kullanımını meşrulaştırmaya çalışır. Locke'un deneyleyemediği için bilinemeyen tözün varlığını varsayıma dayandırması ve bu varsayımsal dayanağı, nesnenin bilgisinde kullanması empirist bir felsefe açısından çelişkilidir. "Nesne üzerinden niteliklerini birbiri ardına kazıyabilmek onun rengini,

[20] Locke, a.g.e., s. II.XXIII.2
[21] A.g.e.,s. IV.XII.10
[22] Mackie, Problems from Locke, Oxford 1984,s.27
[23] John Locke, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, çeviren: Meral Delikara Topçu, Ankara 1999, s. II.XXIII.11'in dipnotu
[24] Mackie, Problems from Locke, Oxford 1984,s.27

kokusunu, sertliğini, biçimini, art arda sökebilmek olanağı yoktur. Bu iş bir insanın giysilerini çıkarmasına benzemez. Bir başka deyişle, dayanağa hiçbir *zaman* ulaşılamaz: böylece de gözlemlenemez ya da algılanamaz olduğu için böyle bir töz kavramı, deneyci açıdan 'gayrı meşrudur'. Tutarlı bir deneycilik onun var olduğunu öne süremez."[25] Ayrıca Locke'un bu kavramı dayanak varsayma alışkanlığına bağlamasını, bilim dışı olarak değerlendiren yazarlar da vardır: "Bilim, nitelikleri taşıyan bu tarz substratum'u tasavvur edemez. Nitelikler için bir öznenin böyle bir idesi ne açıktır ne de bilgilendiricidir fakat niteliklerin tek başlarına nasıl var olduklarını kavrayamayız böylelikle kendimizi, açık olmayan bir kavram tarafından kuşatılmış buluruz.[26]

Böylece Locke, felsefesinde töz kavramının şu üç özelliğini ortaya koyar. Birincisi, töz kavramını Tanrı'dan ayırması onu yaratıcı neden olmaktan çıkarır. İkincisi, tözün varlığının bilgisinin aranmaması ontolojisini değil, işlevini önemli yapar. Üçüncüsü ise bu işlev, tözü, zihnin varsayma alışkanlığına bağlar. Locke felsefesinde tözün bu üç özelliği, bu kavramı, varlığının bilinmeye çalışılmamasından dolayı ontolojiden uzaklaştırır. Locke, ontolojik bir kavram olmaktan çıkardığı töz kavramı ile maddi dünya konusundaki bilgisizliği kapatmaya çalışır. Locke'a göre insan, nesnenin varlığı üzerine kesin bilgi ileri süremez ama en azından nesnenin dolayısıyla da doğanın varlığı konusunda olasılık düzeyinde varsayımlarda bulunabilir. "Locke için, insan düşüncesinde olasılığın önemi ve varsayımın rolü, kuşkusuz doğa felsefesinde ortaya çıkar."[27] Locke'un doğa felsefesinde tözün bilinemeyen olduğu ile yaptığı şey, kendinden önceki felsefenin ontolojik töz kabulünün neden olduğu evren tasarımını terk etme çabasıdır. Töz kavramı, ontolojik temelde ele alınarak evrenin nedeni olarak kabul edildiği zaman evrenin bilgisi, Locke'a göre, dogmatik olur. Töz, Locke'un felsefesinde deneylenemediği için idesi olmayan ve bilinemeyen bir kavram olduğu için, bilinmeyen üzerine bilgi kurulamaz. Böyle bir bilginin de Locke için, bilgi değeri yoktur. Onun için bunlar sadece bilgi önünde temizlenmesi gereken engellerdir. Demek ki Locke, bilinemeyen bir kavramın ortaya koyduğu dogmatik yapılı düşünceler yerine, kavram üzerine olasılık düzeyinde konuşmayı tercih eder. Bu nedenle Locke için doğa bilimi kesin olmayabilir ama şüphe edilebilen bir alan değildir. Locke için olasılık sadece duyu bilgisinin sezgi ve akıl yürütme ile elde edilen bilgi kadar kesin olmamasına neden olur.[28]

Böylece Locke felsefesinde nesnenin bilinmediği kabulü, sadece bilgi dünyasının var olduğunun söylenmesi ile sonuçlanır. Bu sonuç nedeniyle de Locke felsefesinde, bilinenin dışında kalanlar için olumlu bir felsefe söz konusu olamaz.[29] Bu da Locke felsefesinde, bilme ile varlığı özdeşleşerek bilinemeyenin varlığının yadsınmasına neden olur. Locke'un bu özdeşleştirmesi, konumuz açısından en açık şekilde Tanrı kavramında görülür. Tanrının

[25] Arda Denkel, Nesne ve doğası, İstanbul 1998, c.31
[26] W.John Yolton, John Locke: Problems and Perspectives, a collection of new essays, Cambridge 1969, s.185
[27] Peter Walmsley, "Dispute and Conversation: Probability and Rhetoric of Natural Philosophy in Locke's Essay", Journal of the History of Ideas, vol.54 no.3, 1993, s.383
[28] G.J. Warnock, The philosophy of Perception, Oxford 1967,s.75
[29] Arda Denkel, Düşünceler ve Gerekçeler, İstanbul 1997,c.164

varlığının idesi deneylendiği için, varlığı bilinebilir. Deney burada Locke felsefesinde varlığın bilgisini olanaklı kılandır. Locke bu noktada varlıktan bilgiye değil, deney aracılığıyla bilgiden varlığa geçer. Buradaki kesin bilgi, Tanrının inanç alanındaki varoluşunun güven ve garantisidir. Aynı garanti durumu töz kavramı için geçerli değildir çünkü töz deneylenemediği için bilinemeyen bu nedenle kesin olarak bilinemeyendir. Ayrıca ancak böyle bir özdeşleştirme, Locke felsefesinde Tanrı ve töz kavramlarının kullanımını ontolojiden koparabilir. Bu iki kavramı empirist epistemolojinin yapıldığı bir felsefede kullanmanın metafiziğe yer açıp açmadığı değerlendirmesini yaptığımızda ise karşılaştığımız sonuç, Locke'un, her iki kavramı ontolojiden bağımsız kullandığıdır. Bu söylediğimizi de en açık, Tanrı ve töz kavramlarını ontolojik yaratıcı neden olarak kullanmamasında görürüz. Locke'un bu iki kavramı ontolojiden ayırarak kullanması, felsefesinde, inanç ve doğa biliminin birbirinden ayrı etkinlik alanları olarak kabul edilmesini de doğurur.

Locke'un felsefesinde, Tanrı ile töz kavramını ayırarak kullanılmasının diğer bir sonucu da inanç dünyasının da ontolojik değil epistemolojik kaygıyla kurulmasıdır. Locke felsefesinde Tanrı kavramı, varlığının kesin bilgisiyle hem inancın nesnesi hem de kesinliğinin güvencesidir. Bu nedenle burada aranan inancın kesinliği ve güvenilirliğidir. Bu da herhangi bir ontolojik kanıtı değil bilginin kesinliğini önceler. Bunun sonucunda da inanç, Locke felsefesinde, oluşturulma kaygısından dolayı ontolojik deliller üzerine değil, epistemolojik deliller üzerine kurulur. Bu temellenmenin kökleri, insanda hatta insanın deneyindedir. İnsanın deneyi, insanın varlığı, insanın yeteneklerinin varlığı gibi kanıtlar, insanin bilmesinde temel bulan epistemolojik kanıtlardır. Locke felsefesinde bu epistemolojik içerik, Tanrı kavramını inancın nesnesi yapar. Bu felsefede de inanç, Tanrının mutlak varlığının ispatlandığı alan olmaktan çıkarak Tanrının bilgeliğine göre işleyen bir alana dönüşür. Tanrı burada bilgeliğiyle insan için yönlendirici olur. İnsan Tanrının bilgeliğine dogmatik bir şekilde inanmakla değil, kendi deney ve aklının işlemesi sonucunda ulaşır. Bu sonuç aynı zamanda inanç alanını, bilgi dünyasından bağımsız bir şekilde kurar. Bu kurmayla da Locke felsefesinde, Tanrı ve töz kavramlarının birbirleriyle bağları kopar çünkü etkinlik alanları, bilgi ve inanç ayrımıyla kesin olarak belli olur. Bu da aslında açık bir şekilde bilgi ile inancı ayırmaktır. Locke felsefesinde insan, anlama yetisiyle bilginin etkin varlığı, Tanrı da vahiyle inancın etkin varlığı olur. Locke'a göre, inancın bilgiye ya da bilginin inanca üstünlüğü diye bir şey söz konusu değildir. İkisi de kesinliği ve güvenilirliği içerdiği için böyle bir karşılaştırmaya gerek yoktur. Önemli olan bu alanların birbirine karıştırılmamasıdır. Bu alanları birbirine karıştırmak Locke'a göre hem bilgiye hem inanca zarar verir. Bilgiyi dogmatikleştirir inancı da boş inanç haline getirir.

Locke felsefesinde Tanrının inanç dünyasındaki etkinliğinin önemli olduğu nokta, vahiydir. Onun varlığı, kesin olarak bilinendir ve inanç bu bilgi ile kurulur. Tanrının bilgeliğinin güvencesi de bu bilgidir. Böylece Tanrının, inanç dünyasının bilge Tanrısı olması, bu Tanrının töz kavramından hem ayrı konumlandığı yeri hem de ayrı etkinliğinin göstergesidir. Tanrı Locke felsefesinde bilen varlık ve varlığı insan tarafından kesin olarak bilinen varlıktır. Töz ise algılayamayan ve düşünemeyen maddi dünyanın bilgisinin dayanağıdır.

Töz sadece doğa bilgisini olanaklı kılan dayanak olmakla doğanın bilinmeyen kurucu temel unsuru olur ve bu özelliğiyle de Tanrıdan ayrılır. Burada amaç, doğanın deneyden yola çıkarak açıklamasını vermek ve bu yolla doğa açıklamasında metafizikten uzaklaşmaktır. Ancak Locke doğa açıklamasında metafizikten kaçmak isterken empirizmle çelişen töz kavramını kullanır. Locke'un bu kavramı kullanma nedeni, doğa konusunda bilgisizliği engellemektir. Locke, felsefenin metafizik geleneğine ait olan bir kavramı, doğa biliminin olasılığını kurmak amacı için kullanır. Bu kullanım amacı, doğa açıklamasında metafiziğe yer açmamak içindir. Locke'un bu tavrı, doğa açıklamasında töz kavramını kullanırken de bu kavramın, geleneksel kullanımından uzak, empirizm temelinde açıklama verme çabasıdır. Locke, Tanrı ve töz kavramlarını bu şekilde kullanmakla, bu kavramları kullanmanın varlık felsefesi ve metafizik yapmakla sonuçlanmayacağının örneğini verir. Ayrıca Locke, Tanrının insan deneyi ile bilinebileceğinin örneğini de oluşturur. Locke'un felsefenin metafizik geleneğine ait iki kavramı kullanırken içerik ve işlevini farklılaştırması, bu kavramları, metafizik içerik ve işlevden uzaklaştırır. Demek ki Locke'un Tanrı ve töz kavramlarını kullanma amacı ve tarzı, aslında metafiziğin kendine has kavramlarını kullanırken bile metafizik yapmaktan uzaklaşmaktır.

Locke'un empirist epistemoloji yapan bir filozof olarak metafiziğin bu iki kavramını kullanma nedeni de artık açıktır. Locke, dini inanca önem veren bir filozoftur. Bunun sonucu olarak da felsefesinde dini inanca yer açar ve bu inancın değeri, bilgiyle aynıdır. Böyle bir bilgi üzerine kurulamayan inanç, Ona göre, dogmatiktir. Bunun da bilgi değeri yoktur. Locke inancı dogmatizmden arındırmaya çalışarak, ortaçağın dogmatik dinsel inancından kopmaya çalışır. Töz kavramını doğa açıklamasında kullanmasının nedeni de varsayım da olsa niteliklerin değişiminin ardında kalıcı olanı arama kaygısıdır. Bu kaygı, Locke'u, empirizm konusunda çelişkili bir duruma düşürür ama doğa biliminde de olasılığın dışında kesin bilgi olamayacağı düşüncesinin öncülerinden birisi yapar. Gördüğümüz gibi Tanrı ve töz kavramlarının ontolojik bağlarından kopması, bu kavramları hem evrenin yaratıcı nedeni olmaktan çıkarır hem de varlık felsefesi ve metafiziğin kavramları olarak kabul edilmelerini engeller. Bu da Tanrı ve töz kavramlarının empirist felsefede de kullanılmasının bir sonucudur. Locke bunu, felsefe tarihinde başaran filozoflardan birisidir.

Abstract

The concepts of God and substance are the most important concepts of the history of philosophy. It is important to understand why a philosopher whose philosophy is empiricist and who fights with the rationalist thesis of innate knowledge, uses these concepts which form the pure metaphysical dimension of philosophy before himself. In Locke's philosophy, God is the cause of the universe as a knowing being. Substance cannot be such a cause because the existence of substance cannot be known. Substance is the epistemological foundation for the possibility of human knowing. Thus, while Locke puts faith in the same status as absolute knowledge by making God the object of faith, substance becomes the foundation to make natural sciences possible. While one of

them strengthens the faith and banish from dogmatism, the other becomes the foundation for the possibility that relieves human beings from ignorance. With the concept of God, Locke tries to establish a reliable and sound world of faith and with the concept of substance he tries to establish natural sciences. Locke attaches importance to religious faith. As a result of this, he opens a place for religious faith in his philosophy and the value of this faith is the same as the value he gives to knowledge. Any faith which is not founded on such knowledge, according to him is dogmatic. The reason why Locke uses the concept of substance in the explanation of the nature is the concern of pursuing the permanent thing behind the changes in the qualities. This concern leads Locke to a contradictory situation.

Key words: God, substance, epistemology, ontology, metaphysics

KAYNAKÇA

Denkel, Arda, Düşünceler ve Gerekçeler, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997

Denkel, Arda, Nesne ve Doğası, Göçebe Yayınları, İstanbul 1998

Jones, W.T., A History of Western Philosophy Hobbes to Hume, Harcourt Brace Jovanavich Publishers, USA 1969.

Locke, John, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, I.II. Kitap, III.IV.Kitap, çev: Meral Delikara Topçu, Ankara 1999.

Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, collated and annotated by Alexander Campbell Fraser, Vol I-II, Dover Publications, New york 1959.

Mackie, J.L, Problems from Locke, Oxford University Press, Oxford 1976.

Walmsley, Peter. "Dispute and Conversation: Probability and the Rhetoric of Natural Philosophy in Locke's Essay ", Journal of the History of ideas, vol. 54, no. 3. 1993.

Warnock, G. J., The Philosophy of Perception, Oxford University Press, Oxford 1967.

Woolhouse, R.S., Locke, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.

Yolton, W. John (edited), John Locke: Problems and Perspectives, A Collection of New Essays, Cambridge at the University Press, Cambridge 1969.

Yolton, W, John Locke and the Way of the İdeas, Thoemmes Press, Cambridge 1996.

MONAD KAVRAMININ TEMELLERİ

Deniz Soysal*

Monad kavramı, Gottfried Wilhelm Leibniz'in bu kavramı felsefi sisteminin temeli yaptıktan sonra, felsefe tarihinin önemli kavramlarından biri haline gelmiştir. Ancak monad kavramının temelleri Giordano Bruno, Henry More ve F. M. Von Helmont tarafından atılmıştır ve bu düşünürlerin kavramı kullanışı ile Leibniz'in monadlar kuramı arasında hiçbir bağ olmadığını söylemek yanlış olur. Kavramın kökeni Euclid ve Aristoteles'in kullandığı Yunanca birlik anlamına gelen *monas* sözcüğüne kadar götürülmektedir.[1] Fakat Leibniz'in *Monadoloji*'sinin yayımlanmasından sonra monad kavramı Leibniz ile özdeşleşmiş, sonrasında monad kavramı üzerine yapılan incelemeler, eleştiriler ve bu kavram temel alınarak kurulmaya çalışılan tüm dizgeler monad kavramını Leibniz'in kullandığı anlam ve biçimde kullanmıştır. Modern felsefenin en önemli iki isminin eserlerinde bu kavrama sık sık yer vermiş olmaları bize kavramın önemini açıkça göstermektedir: *Monadologia physica* (Fiziksel Monadoloji) Immanuel Kant'ın gençlik döneminde sunduğu ikinci tezdir, Edmund Husserl ise *Cartesian Meditations*'da monad kavramını etkin bir şekilde kullanarak fenomenolojinin ayrılmaz bir unsuru olarak sunar.[2] İster felsefe tarihi açısından düşünelim, ister metafiziğin son örneklerinden biri olarak görelim, isterseniz de fizik biyoloji gibi bilim dallarında da kavramın kendine bir yer bulduğunu göz önünde tutalım, kavram zenginliğini ve güncelliğini hiçbir zaman kaybetmeyecek, felsefenin en önemli kavramlarından biri olmayı sürdürecektir.

Leibniz "monad sözcüğünü töz ya da gerçek birlik" terimlerinin yerini tutabilecek bir kavram olarak düşünmüş ve ilk kez bu amaçla kullanmıştır.[3] Demek ki monadı önceleyen kavram felsefe tarihinin en ateşli tartışmalarının merkezinde bulunan töz kavramıdır. Leibniz'e göre gerçekliklerinden söz edebileceğimiz tek varlık kategorisi tözdür. Leibniz *Monadoloji*'ye şu ünlü cümleyle başlar: "Burada tartışacak olduğumuz monad bileşiklere katılan basit —basit, yani parçaları olmayan—bir tözden ibarettir."[4] Elbette

* Araş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 "*Monad* sözcüğü önceleri Giordano Bruno (1591) tarafından ve daha yakın zamanda Henry More (1671) ve F. M. von Helmont (1685) tarafından kullanılmıştır. Leibniz kavramı muhtemelen bu düşünürlerden almıştır. Yunanca *monas* ('birlik') sözcüğü Euclid tarafından *Elements*'in VII. kitabında ve Aristoteles tarafından 'hiçbir yönde bölünemez' bir şeyi adlandırmak için kullanılmıştır." Gottfried Wilhelm Leibniz, Nicholas Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology: an edition for students*, London 1992, s. 46.

2 *Monadologia physica* (1756) İngilizce çevirisi "Physical Monadology." Kant'ın *Latin Writings: Translations, Commentaries and Notes*'un içinde, der. L. W. Beck, New York 1986. Edmund Husserl, *Cartesian meditations: an introduction to phenomenology*, Dordrecht 1999.

3 Stuart Brown, N. J. Fox, *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, Lanham 2006, s. 152.

4 Gottfried Wilhelm Leibniz, "Monadology," *Philosophical Essays* içinde, der. R. Ariew ve D. Garber, Indianapolis 1989, s. 213. *Monadoloji*'nin yararlanabileceğimiz Türkçe çevirileri de vardır: *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997). "Monadoloji," *Descartes*,

bu tanım açıklama gerektiren pek çok noktayı içinde barındırmaktadır. Basit ve bileşik ne demektir? Parçaları olmayan bir şey parçalı bir şey ile nasıl ilişki içinde olabilir? Töz ne demektir? Katılma ne anlamda kullanılmıştır? Bu yüzden Ruth Lydia Saw bu ilk madde için şöyle söyler: "Bu giriş ifadesinin tam bir yorumunu yapmak ve bu ifadenin içerimlerinin açılımını yapmak pratik olarak Leibniz'in felsefesinin tümünü ortaya koyacaktır."[5] Demek ki bu tanım Leibniz felsefesinin anahtarıdır. Aynı şekilde töz kavramının da bu tanımın anahtarı olduğunu söyleyebiliriz. Leibniz'in sistemini üzerine kurduğu töz kavramının belirleyici özelliklerini şaşırtıcı sonuçları olan iki başlık altında toplayabiliriz:

1. Birlik [*Unum*]: Tözler gerçek birliklerdir. Gerçekten bir olan bir şeyin parçaları olamaz, dolayısıyla tözler bölünmezdirler. Gerçekten bir olan bir şeyin dışı veya içi, kenarı veya köşesi, şekli veya büyüklüğü olamayacağı için tözler dışarıdan hiçbir etkiye açık değillerdir.

2. Etkinlik [*Actuositas*]: Tözler etkinlik ilkelerini kendi içlerinde barındırırlar, yani eylemlerinin kaynağı ya da failidirler; eyleme yeteneğine sahip olmakla kalmazlar, sürekli belli bir etkinlik içinde olan varlıklardır.

Leibniz birlik ve etkinlik ilkeleri ile açıkladığı bu tözlere monad adını veriyor. Monad kavramını anlamak için önce birlik ilkesine bakmamız gerekiyor. Birlik ilkesinin ilk sonucu cisimleri ilgilendiriyor. Cisimler sonsuz bölünebilme özelliğine sahiptirler, dolayısıyla her koşulda parçalıdırlar. Halbuki Leibniz'e göre tözler parçasızdırlar, çünkü gerçek birlik olmak bölünemezliği ya da parçalara ayrılamazlığı gerektirir. Buradan iki sonuç çıkıyor: İlk olarak, cisimler töz değildir ve ikinci olarak, monadlar yani tözler uzamlı değildir. Sonsuz bölünebilirlik cisimlerin töz olamayacağını, monadların gerçek birlikler olmaları ise monadların uzamlı olamayacaklarının kanıtlarıdır.

Monad kavramının temelindeki ikinci ilke ise etkinlik ilkesidir. Bir töz etkinlikte bulunmak için başka bir töze veya başka bir varlığa ihtiyaç duymaz, yani etkinlik ilkesini içinde barındırır. Leibniz'in etkinlik ilkesine olan güvenini Mercer şöyle belirtiyor: "Bir tözün özünde eyleyen şey olduğu ve, sonuç olarak, kendi etkinlik ilkesine sahip olan şey olduğu Leibniz'in hiçbir zaman tereddüte düşmediği bir görüştür."[6] Evrende bulunan herşey fizik kuralları ile açıklayabileceğimiz pek çok farklı hareket içindedir; düşerler, yuvarlanırlar, parçalanırlar, aşınırlar, büyürler, küçülürler vb. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar organizma oldukları için etkin, organik olmayan uzamlı nesneler, yani cisimler ise edilgen olarak düşünülür. Ancak bu durumda evrenin ve dünyanın oluşumu gibi büyük bir olaydan benim kolumu oynatmam kadar basit bir etkinliğe kadar tüm etkinliklerin kaynağı nedir sorusu ile karşılaşıyoruz. Leibniz'e göre uzamlı varlıklar dünyasında bize etkinliğin kaynağını gösterecek hiçbir yol yoktur. Bu nedenle etkinliğin

---

Spinoza, Leibniz içinde, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea, 1997) s. 91-107. "Monadoloji," *Monadoloji ve Kavrayış Gücünün Gelişimi: Leibniz, Spinoza* içinde, çev. Can Şahan (İstanbul: Kuram Yayınları) s. 77-99.

[5] Ruth Lydia Saw, *Leibniz*, London 1954, s. 29.

[6] Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge 2004, s. 85.

kaynağını arayacağımız yer uzamlı nesneler ya da varlıklar evreni değil, ancak metafizik bir düşünme ile ulaşabileceğimiz uzamsız tözler yani monadlar evrenidir. Buradan üç sonuç çıkıyor: öncelikle cisimler hareket etmek için dışsal bir güce veya etkiye gerek duyarlar, dolayısıyla cisimler töz değildir. İkinci sonuç ise sürekli değişim içindeki dünyadaki değişimin kaynağının cisimlere başvurarak açıklanamayacağı, yani fizik biliminin etkinlik kurallarını açıklayabilmesine rağmen etkinliğin kaynağını açıklayamayacağıdır. Leibniz'in bu ilkesinden üçüncü olarak çıkan sonuç dünyadaki değişimin kaynağının monadlar, yani sürekli bir etkinlik içerisinde bulunan tözler olduğudur, çünkü etkinlik ilkesini kendilerinde bulunduran varlıklar yalnızca tözlerdir.

Birlik ve etkinlik ilkeleri Leibniz'in monad kavramına nasıl ulaştığını açıklamakla birlikte felsefesindeki pek çok soruna yanıt vermekte yetersiz kalırlar. Bu sorunlar zaten bu iki temelin ortaya konulmasından sonra karşı karşıya kaldığımız dünya resmi ile ilgilidir. Birlik ve etkinlik ilkelerini temel alan *Monadoloji* bizi uzamlı dünyanın gerçek olmadığı, atomların özdeği oluşturan en küçük parçacıklar olmadığı gibi sonuçlara götürüyor. Cisimler töz olmadıklarına göre ancak bir görüngü [*phaenomenon*] olabilirler ve temelde yatan gerçeklik monadlardır. Nasıl oluyor da uzamsız monadlar uzamlı cisimleri "oluşturuyor," ya da eğer cisimler monadların bir görüngüsüyse, nasıl oluyor da uzamlı olmayan tözler uzamlı nesneler gibi görünüyorlar? Bu sorunun cevabı Leibniz felsefesi için pek çok yorumcu tarafından verilmeye çalışılmış olsa da, belli bir yorum üzerinde bir türlü anlaşmaya varılamamıştır. Bu konuda Leibniz'in metinlerine dayanarak söylenebilecek iki cevap vardır: birincisi cisimlerin bir monadlar yığını [*aggregatum*] oldukları, ikincisiyse cisimlerin iyi-temellendirilmiş görüngüler [*phenomena bene fundata*] olduklarıdır. Leibniz metinlerinde bu iki açıklamayı da kullanır. *Monadoloji*'nin ikinci maddesinde Leibniz şöyle der:

[B]asit tözler olmalıdır, çünkü bileşikler vardır; çünkü bileşikler basitlerin bir toplamından ya da yığınından başka birşey değildir.[7]

"Temel Doğrular" ["De veritatibus primis"] adlı makalesinde ise şöyle der:

Uzam ve hareket, cisimlerin kendilerinin oldukları gibi ... töz değildirler, ama gökkuşağı ve yalancı güneşler (parhelia) gibi gerçek görüngülerdir. Çünkü şeylerde hiçbir şekil yoktur ve yalnızca onların uzamını düşünürsek, o zaman cisimler töz değillerdir ama çok sayıda tözdürler.[8]

Cisimler monadların bir yığını da olsa, bir görüngüsü de olsa, temelde vurgulanması gereken nokta monadların hiçbir şekilde cisimlerin parçaları olmadığıdır. Çünkü herhangi bir cismin olası herhangi bir parçasının da parçaları olacaktır. Leibniz'in bu konuda verdiği en açıklayıcı örnek doğru parçası örneğidir. Biliyoruz ki bir doğru parçası sonsuz sayıda noktadan oluşmaktadır, fakat bu doğru parçasını oluşturan noktaların bu doğru parçasının birer parçası olduğunu söyleyemeyiz. Bunun birinci nedeni nokta ile doğru parçasının aynı türden varlıklar olmamasıdır. Doğru iki boyutlu geometrik bir

[7] Leibniz, "Monadology," *Philosophical Essays* içinde, s. 213.
[8] Leibniz, "Primary Truths," *Philosophical Essays* içinde, s. 34.

varlıktır ve doğrunun her zaman doğru parçası olacak parçaları vardır. Yani doğruyu istediğiniz kadar bölün karşınıza daha küçük de olsa doğru parçaları çıkacaktır. Nokta ise yalnızca iki doğrunun kesişmesidir ve bölünme olanağı yoktur. Peki tüm bunlar doğrunun sonsuz sayıda noktadan oluştuğu önermesini yanlışlıyor mu? Hayır. Noktalar doğrunun varlığının temelidirler. Noktaların uzayda bir yeri vardır ama uzamlı değildirler. Noktalar matematiksel gereklilikler olarak doğru parçasını oluşturuyorlar, doğruların varolması için kaçınılmaz olarak noktalara ihtiyacımız var. İşte monadlara da bu örneğe dayanarak Leibniz "metafizik noktalar" demiştir, yani cisimlerin bir gerçekliği olması için monadlara gerek vardır.

Yalnızca *töz atomları* vardır, yani parçalardan mutlak olarak yoksun, etkinliklerin kaynağı, şeylerin oluşumunun tek mutlak ilkeleri ve adeta tözsel şeylerin incelenmesindeki son unsurlar olan gerçek birlikler vardır. Onlara *metafizik noktalar* diyebiliriz: onlar *canlı bir şeye*, bir çeşit *algıya* sahiptirler, ve *matematiksel noktalar* onların evreni yansıttıkları *bakış açılarıdır*. Fakat özdeksel tözler ilişkilendiklerinde, bütün organları beraberce, bize göre, tek bir *fiziksel nokta* oluştururlar. Fakat fiziksel noktalar yalnızca görünüşte bölünmezdirler; matematiksel noktalar tamdır, fakat onlar yalnızca kiptir. Yalnızca (formlar ya da ruhlar tarafından oluşturulan) metafizik noktalar ya da töz noktaları tam ve gerçektir, ve onlarsız hiçbir gerçek şey olamazdı, çünkü gerçek birlikler olmadan herhangi bir yığın da olmazdı.[9]

Doğru parçası örneği ne kadar aydınlatıcı olsa da, monad kavramını anlamak için çok da yeterli görünmüyor. *Monadoloji* çok yoğun olmasına rağmen, oldukça kısa bir eserdir. En önemli eksikliği de Leibniz'in uzay [*spatium*] ve uzam [*extension*] kavramları arasındaki ayrımı ve bu kavramların önemini vurgulamıyor olmasıdır. *Monadoloji*'de uzaya dair bulduğumuz en önemli açıklama boş uzayın olanaksızlığıdır. Fakat ben boş uzayın olanaksızlığı düşüncesine uzayın kendisinin ne olduğunu açıklamadan geçmemeyi tercih ediyorum. Uzay [*spatium*] Leibniz'e göre aynı anda varolanların bir düzenidir. Fakat bu monadlara dayalı olarak değil, ondan bağımsız olarak ortaya koyulan bir tanımdır. Yani Leibniz monadları temellendirmek için yeni bir uzay [*spatium*] tanımı ortaya koymuş değildir. Onyedinci yüzyılda ve o yüzyıla kadar hakim olan uzam anlayışı budur. Nasıl zaman ardardalığın düzeni ise, uzam da aynı an içinde var olan şeylerin düzenidir. Uzayın eş zamanlıların bir düzeni olduğunu söylediktен sonra, eklenmesi gereken ikinci nokta uzamın kendi başına bir varlığı olamayacağıdır. Uzay bir düzense o düzeni oluşturan varlıklara bağımlıdır, biz uzayı tek tek uzamı olan varlıkların bütünü olarak düşünüyoruz, uzam ise uzamı olan varlıkların uzamıdır. Uzamı biz uzamlı varlıklardan soyutlayarak çıkarıyoruz, yoksa tek başına var olan bir uzam yoktur, tek başına bir uzay olmadığı gibi. Dolayısıyla uzam uzamlı varlıklara görelidir, mutlak değildir. Uzam ve uzay kavramları kendi başlarına ele alındıklarında eksiktirler. Uzamı açıklamak için uzamlı varlıklara, uzayı açıklamak için aynı anda

[9] Leibniz, "A New System of Nature and Communication of Substances," ("Système nouveau de la natura et de la communication des substances") *Philosophical Essays* içinde, s. 142.

varolan varlıklara ihtiyacımız var. Leibniz şöyle yazıyor: "... süre zaman için neyse, uzam da uzay için odur. Süre ve uzam şeylerin bir özelliğidir, fakat zaman ve mekan onlardan ayrı olarak alınır ve onların ölçümüne hizmet ederler."[10] Tam da bu nedenle uzam ve uzay töz olamazlar. Anapolitanos, Leibniz'de uzayın idealliği düşüncesini ve onun görüngülerle olan ilişkisini şöyle açıklıyor:

[U]zayın idealliği onun bir gönderge olarak gerçek bir varlığı olmayan bir kavram olduğu anlamına gelir. Öte yandan, uzay algılanabilir görüngülere, sayı, uzam, şekil, büyüklük gibi matematik kavramlarınının aynı algılanabilir görüngülere uymasına benzer bir şekilde, uyan bir kavramdır. Bu tür kavramlar, sonrasında görüngüler dünyasının genel özellikleri olarak kabul ettiğimiz şeylerin ayırt edilmesinde ve açıklanmasında araç olarak kullanılan, kuramsal çerçevemizin omurgasını oluşturur.[11]

Uzam bir soyutlama [*abstraction*] olduğu için töz değildir, uzay bir düzen olduğu için töz değildir. Şimdi Leibnizd'e neden boş uzayın varolamayacağını anlayabiliriz. Boş uzay olması için uzayın mutlak bir varlığı, yani şeylerden bağımsız bir varlığı olması gerekir. Halbuki uzay yalnızca bir düzendir, şeyler olmadan düzen de olamaz. Dolayısıyla evren bir *plenum*dur, yani tamamen doludur.

Tüm bu açıklamaların nesnelerin monadların bir görüngüsü olduğu tezi için tatmin edici olmadığı genelde Leibniz'in fantastik bir filozof olarak görülmesinden anlaşılıyor. Leibniz atomculuğa karşı çıkmıştır çünkü atomların da bölünebileceğini savunmuştur. Nitekim atomlar bölünmüş, *quark*lara kadar inilmiştir. Leibniz'in onyedinci yüzyılda mikroskobun geliştirilmesi ile çıplak gözle görülmeyen çok küçük canlıların keşfinden etkilendiği biliniyor. Fakat vurgulanması gereken nokta Leibniz'in, fizikle, dinamikle, ve biyolojiyle ilgili çalışmalarına rağmen, monadlara deneysel bir bakış açısıyla değil, metafizik yaparak ulaştığıdır: "Leibniz'in kendi düşüncesi, saf geometrik bir özellik olan uzamın metafizik bir şey tarafından desteklenmesi gerektiğidir, çünkü yalnızca metafizik bir şey (sonsuz bölünebilirliği olan) uzamın sahip olmadığı ve bileşik cismin gerçekliği için gereksinim duyduğu birliği sağlayabilir."[12] Monadların varlığının deneysel olarak gösterilmesi düşünülemez, tıpkı "olası dünyaların en iyisi" tezinin, Voltaire'in yaptığı gibi, dünyadaki kötülükleri göstererek bir kenara atılamayacağı gibi.[13] Deneysel olarak kanıtlayabileceğimiz tek şey atomların da parçalarının olduğudur. Monadlar algılanabilir olsalardı, monad olmazlardı. Monadları anlamak için Leibniz'in *Monadoloji*'sine temel olan düşünceleri hep göz önünde tutmak gerekmektedir. Ancak bu temelleri tartıştıktan sonra monadların özellikleri tartışılabilecektir. Bu temeller ise töz başlığı altında toplayabileceğimiz birlik ve etkinlik ilkeleridir. Leibniz'in sistemine getirilecek eleştiri, töz gerçek bir bölünmezlik gerektirir mi ve dünyadaki etkinliğin

[10] Leibniz, "Conversation of Philarete and Ariste," *Philosophical Essays* içinde, s. 261.
[11] Dionysios Anapolitanos, *Leibniz*, Dordrecht 1999, s. 96.
[12] Eric Watkins, "Kant on Extension and Force: Critical Appropriations of Leibniz and Newton," *Between Leibniz, Newton, and Kant* içinde, der. Wolfgang Lefèvre, Dordrecht 2001, p. 114.
[13] Bkz. François Marie Arouet Voltaire, *Candide ya da İyimserlik*, çev. Server Tanilli, İstanbul 2000.

kaynağı neredediir soruları karşısında nasıl bir tavır aldığımıza bağlıdır. 'Peki cisimler nedir?' sorusu ister istemez karşımıza çıktığı için Leibniz'in uzam ve uzay anlayışını da anlatmaya çalıştım.

Leibniz'in monadların özdeğin temelinde olması teziyle ön plana çıkması ve tartışmaların özellikle bu konuda yoğunlaşması Leibniz'in bilinçsiz algıların ilk felsefi savunucusu olduğunu, kartezyen ve deneysel felsefe eleştirilerini, fizik ve matematik ve birçok başka bilim dalına olan katkılarını gölgede bırakmıştır.

Buraya kadar monadların uzamsız olmaları ve bunun cisimler için yarattığı sonuçlardan bahsettik. Monadlar gerçek birlikler oldukları için uzamsızdırlar. Fakat Leibniz bunun cisimler ve monadların ayrı ayrı dünyaları olduğu anlamına gelmediğini belirtmiştir, çünkü böyle bir anlayış bizi Leibniz'in kaçınmaya çalıştığı ruh ve beden ikiciliğine götürür. Ruh ve beden ikiciliğinin temelinde yatan düşünce özdeğin ve ruhun iki farklı töz olduklarıdır. Bir tarafta uzamsız ruhlar vardır, düşünme en önemli özellikleridir, diğer tarafta uzamlı, fizik kurallarına göre duran veya hareket ettirilen cisimler vardır. Ruhlar ve özdek arasındaki ilişki ise ikiciliğin esas sorunudur: ayrı özelliklere sahip iki töz nasıl etkileşim içinde bulunabilirler? Leibniz'in monadlarını ele alırsak ikiciliğin temelinde olan düşüncenin yani iki ayrı töz olduğu düşüncesinin baştan reddedildiğini görebiliriz. Dünyayı oluşturan tözler tek bir çeşittir. Bu tözlerin belirleyici özelliği ise bir yani parçasız olmaları ve etkinlik içinde olmalarıdır. Cisimlerin töz olduklarını söylemek Leibniz'in öncüllerine göre olanaksızdır. Tek bir çeşit töz olduğuna göre iletişim ya da etkileşim sorunu ortadan kalkmış gibi görünüyor. Çünkü ikici felsefeler aynı tür tözler arasındaki etkileşimi sorunsuz olarak kabul etmişlerdir; bir cisim diğer bir cisimle, örneğin, fizik kurallarına göre etkileşir. Dünya tek bir töz türüyle açıklandığında sorun çözülmüş gibi görünse de Leibniz aynı tür iki töz arasında bile etkileşim olmadığını fakat hepsinin birbiriyle bağlantılı olduğunu söyleyerek kendi felsefesi için bir tartışma konusu yaratmıştır. Leibniz'e göre hiçbir monad diğer monadı etkileyemez. Cisimler arasında olagelen neden-etki ilişkisi monadlar için geçerli değildir. Leibniz bunu ünlü metaforu olan monadların penceresi olmadığı ifadesiyle açıklıyor. Monadların pencereleri yoktur, çünkü monadlar için dışarısı yoktur. Herhangi bir neden-etki ilişkisinden sözetmek için tam olarak ihtiyacımız olan şey uzamlı cisimlerdir. Uzamlı cisimler arası neden-etki ilişkisi bir yer değiştirme ve dönüşüm ilişkisidir. Örneğin ben masadaki kalemi yere düşürdüğümde meydana gelen değişiklik açık bir yer değiştirme ilişkisi iken, bir çiçeğin büyümesi çok da yer değiştirmeyle açıklanabilir gibi görünmüyor. Fakat dönüşüm diyebileceğimiz bu değişiklik gizli bir yer değiştirme içerir. Tohum topraktan aldığı su, mineral vb. sayesinde büyür, yoktan meydana gelmez. Evrende Leibniz'e göre hiçbir şey yok olmaz, hiçbir şey de yoktan varolmaz. Varolanlar korunur. Öldüğümüzde de bedenimiz yok olmaz, yalnızca dönüşür, parçaları yer değiştirir, ruhumuz ise uykuda ya da bayıldığımızda olduğu gibi açık algılarını kaybeder ama karmaşık algıları bilinçsiz bir şekilde devam ettiği için yok olmuştur diyemeyiz. Bunun nedeni ruhların uzamsız olmalarıdır. Uzamsız bir şeyi yok etmek mümkün değildir,

onların varolmaları ve yok olmaları yalnızca bir mucize sayesinde olabilir, bu da yaratılıştır. Tanrı ruhları bir mucizeyle yaratmıştır ve eğer yok olacaklarsa bu da Tanrının bir mucizesiyle olacaktır.

Az önce değindiğimiz gibi monadlar arasında bir neden-etki ilişkisi yoktur. Şimdi bunun nedenlerine ayrıntılarıyla bakalım. Birinci neden, neden-etki ilişkisinin yalnızca fiziksel dünyaya ait olmasıdır. Nesneler birbirlerini etkilerler, ama ruhların birbirlerini etkilediğine dair elimizde bir kanıt yok. Yani biz ilk bakışta ruhları sanki bedenlerin içinde belli bir yerde ya da bedenin tümünde varolan varlıklar olarak kavradığımız için ruhların da birbirlerini bu sayede etkiledikleri gibi bir yanılsamaya düşeriz. Halbuki böyle bir ruh kavramsallaştırmasının temelleri sağlam değildir. Ruh bedenin neresindedir, beyindeyse beynin neresindedir, eğer oradaysa neden tam yerini saptayamıyoruz, ruh bedenin heryerine nüfuz etmiş bir varlıksa kolu kopan insanların ruhları da mı eksilir gibi türetebileceğimiz pekçok soru bizi beklemektedir. Bu sorulara verilen çeşitli cevaplar olabilir ama bizi her koşulda ikiciliğe götürür. Sonuç olarak ruhların birbirini etkileyip etkilemediği hiçbir deneysel çalışma ile çözülebilecek bir sorun değildir. Leibniz karşılaştığımız bu sorunu ünlü değirmen benzetmesi ile şöyle açıklıyor:

Eğer düşünmesini, duymasını ve algıları olmasını sağlayan bir yapıya sahip bir makinenin olduğunu hayal edebilirsek, onun oranlarına sadık kalınarak, bir insanın bir değirmene girdiği gibi, bizim de bu makinenin içine girebileceğimiz kadar büyütüldüğünü tasarlayabiliriz. Bunu varsayıp bu makinenin içini incelerken yalnızca birbirlerini iten parçalar buluruz ve asla bir algıyı açıklayacak bir şey bulamayız. Ve bu nedenle algıyı bileşikte ya da makinede değil basit tözde aramalıyız.[14]

Leibniz'e göre bu sorunun tek çözümü ruhu tanımlamak ve bu tanım çerçevesinde sorunu ele almaktır. Leibniz töz kavramına bağlı bir ruh tanımı yapar. Bizim burada ruh dediğimiz şey aslında çok geniş kapsamlıdır. Leibniz'de bunun farkına varmış ve tözleri üçe ayırmıştır. Basit monadlar algılarının büyük bir çoğunluğu karmaşık olan tözlerdir. Bunlara nesnelerin temelinde olan monadları örnek verebiliriz. Ruhlar ise usa sahip olmayan ama açık algıları oldukça çok olan tözlerdir, örneğin hayvanlar. Leibniz'in *spirit* dediği üçüncü grupsa insanların oluşturduğu gruptur, usa sahip olmaları ayırıcı özellikleridir. Tüm bu tözlerin ortak noktası daha önce belirttiğimiz birlik ve etkinlik ilkeleridir. Ruh, dolayısıyla, organizmalar düzeyinde ortaya çıkar. Hayvanlar ve insanlar ruha sahiptir, fakat insanların ayrıca usları vardır. Ruhlar ve basit monadlar birbirleriyle etkileşmezler çünkü bir bedene bağlı olmalarına ya da sahip olmalarına rağmen o bedenle de etkileşim içinde değildirler, zaten özdek, organik ya da değil, monadlarla aynı gerçeklik düzeyinde değildir, onlar görüngüdür. Monadların pencerelerinin olmamasının birinci nedeni budur, yani monadlar özdekle etkileşim içinde değillerdir, dolayısıyla özdekteki neden-etki ilişkisi monadlara uygulanamaz. Uzamsız olan monadlar tam da uzamsız olmalarından dolayı neden-etki ilişkisinden muaftırlar.

[14] Leibniz, "Monadology," *Philosophical Essays* içinde, s. 215.

Bu tür etkileşimsiz bir monadlar dünyası yine bize garip görünecektir. Çünkü en temelde ruhlarımızın uzamsız olduklarını kabul etsek de onların etkileşmediğini düşünmeyiz. En azından başka insanlar bizi ya da ruhumuzu üzebilir, sevindirebilir ya da kızdırabilir ya da aynı şeyleri biz onlara yapabiliriz diye düşünürüz. Bu etkileşim değildir de nedir? Bu noktada Leibniz'in tözleri insan ruhunu örnek alarak ortaya koyduğunu belirtmemiz gerekir.

...bugün adı oldukça kötüye çıkmış tözsel biçimleri [formae substantialis] yeniden canlandırmak ya da onarmak gerekliydi, ama onları anlaşılabilecek hale getirecek ve olması gereken kullanımını daha önce kötüye kullanıldığı şeklinden ayıracak bir şekilde. Sonra onların doğalarının kuvvetten [force] oluştuğunu ve bundan duyuya ve iştaha benzer birşeyin çıktığını buldum, bu nedenle onları sahip olduğumuz ruh kavramı örneği üzerinden anlamalıyız.[15]

Burada Leibniz tözü ruh kavramına dayanarak kullandığını ortaya koyuyor, fakat bu bizim ruhlarımızın her ne kadar öyleymiş gibi görünse de neden-etki ilişkisi içerisinde olmasını gerektirmiyor. İnsan ruhu ile beden, diğer ruhlar ve cisimler arasında bir ilişkinin nasıl kurulacağı felsefe tarihinin önemli sorunlarından biridir. Leibniz bu soruna kendi monadlar kuramında şöyle bir çözüm buluyor: monadlar ne bedenleriyle ne cisimlerle ne de diğer monadlarla etkileşirler. Ben kolumu kaldırdığım zaman olan şey ruhumun bedenime etkisi değil, Tanrı'nın kurduğu *önceden kurulmuş düzen*in [*harmonie pre'etablie*] işlemesidir. Leibniz'e göre ruh ve beden, önceden kurulmuş iki saatin mükemmel bir uyum içerisinde hiç durmadan aynı zamanı göstermesi gibi, önceden kurulmuş bir düzen içinde çalışırlar. Ruhum bedenimin kolunu kaldırmasını her istediğinde (ki bu oldukça kaba bir tabirdir, çünkü aslında bedenim aslında bir görüngüdür) bedenimin kolunu kaldıracağı Tanrı tarafından yaradılış öncesi kurulmuş bir düzende zaten belirlenmiştir. Bu önceden kurulmuş düzen sayesinde Tanrı her seferinde ruh ile beden arasına girip onların etkileşimini sağlamak için mucizeler yaratmak zorunda kalmaz. Monadların penceresiz olması onların birbirleri arasında fiziksel bir neden-etki ilişkisinin olmadığı anlamına gelir ancak bu monadların metafizik bir ilişki içinde de olamayacağı anlamına gelmiyor. Leibniz'in monadları metafizik noktalar olarak nitelendirmesinin altında yatan bir neden de onların bir noktadan geçen sonsuz sayıdaki doğru gibi tüm evreni bulunduğu noktadan yansıtmasıdır. Monadlar Leibniz'in yansıtma [*expression*] dediği ve aynanın yansıtmasına benzeterek açıkladığı bu ilişki ile birbirleri ile bağlantı içine girerler. Her ne kadar öyle gibi görünse de monadlar "uzamsız hapisane hücreleri"ndeki tözler olarak düşünülmemelidir.[16] Tam aksine monadlar "evrenin ebedi, canlı ayna[ları]"dır. Monadları penceresizliği, yani uzamsız olmaları, onların tüm evrene (diğer tözlere ve Tanrıya) metafizik bir nokta olarak açık olmasını sağlar. Pencerelerinin olmaması aynı zamanda monadların soyutlanamaması, kapatıla-

[15] Leibniz, "A New System of Nature,"*Philosophical Essays* içinde, s. 139.

[16] Anapolitanos, Leibniz nesnel dünyanın monadların temellendirdiği bir görüngüler dünyası olduğunu savunarak monadları "uzamsız hapishane hücreleri"nden çıkarmıştır. Anapolitanos, *Leibniz*, s. 90.

maması, kaçamaması anlamına gelir. Monadlar bir perspektif olmaya, bulunduğu noktadan evreni yansıtmaya mecburdurlar. İnsan ruhunu örnek alarak düşündüğümüzde bu iddia daha açık hale gelir. Her bir insan ruhu ister istemez her zaman evrenin merkezindeymiş gibi bakar evrene. Ruh ne yaparsa yapsın evreni kendini merkez alarak görmek durumundadır, perspektifinden çıkamaz, kurtulamaz ya da sıyrılamaz. Dünyada ne kadar ruh varsa o kadar da dünyanın merkezi vardır.

Tıpkı aynı şehrin farklı yönlerden bakıldığı zaman tümüyle farklı görünmesi ve, adeta, görüş açısına göre çoğalması gibi, tam da aynı şekilde, basit tözlerin sonsuz çokluğundan dolayı, yine de tek bir evrenin yalnızca görülüş açıları olan, her monadın farklı bakış açılarına karşılık gelen, adeta bir o kadar çok farklı evren var olmuş olur.[17]

Birlik ve etkinlik ilkelerinin monad kavramının temelinde olduğunu göstermeye çalışırken aslında monad kavramının temelde neredeyse mantıksal bir akıl yürütme ile bu ilkelerden türetildiğini göstermek istedim. Leibniz önce dünyanın temelinde monadlar adını verdiği tözler olmalıdır diye düşünüp sonra da onları temellendirmek için bir takım ilkeler ortaya koyuyormuş gibi görünüyür olmasına rağmen aslında durum tam tersidir. Yani Leibniz'in değişmez doğrular olarak gördüğü birlik ve etkinlik ilkeleri onu kendi akıl yürütme çizgisine göre zorunlu olarak monadların varlığına götürmüştür. Bu makalede bu akıl yürütmenin ayrıntılarını açık bir şekilde ortaya koymaya çalıştım. Birlik ve etkinlik ilkeleri köken olarak metafizik ilkeler olsalar da aslında tam da gerçekliğin kendisine dair ya da gerçekliği açıklayabilmeye dair ilkelerdir. Bu yüzden Leibniz bu ilkelerin gerçekliği açıklamakta kullanıldıklarında ortaya çıkardığı sorunları çözmek için Leibniz büyük çaba harcamıştır. Bu sorunların en büyüğü tüm görüngülerin temeli olan monadların uzamsız olmasıdır. Dolayısıyla Leibniz uzam üzerine bir çok yazı yazmıştır. Sonuçta uzamın bir töz değil, uzamlı nesnelerin uzamı olduğu, yani bir düzen ve bir ilişki türü olduğu iddiası ile monadların uzamsızlığını uzlaştırmaya çalışmıştır. Uzam aynı anda varolanların bir düzeni ve ilişkisi olarak tanımlandığında, monadlar uzamsız da olsalar aynı anda varoldukları için kaçınılmaz olarak uzamsal bir ilişki içine girerler. Leibniz'in sunduğu bu çözümü yukarıda ayrıntıları ile sunmaya çalıştım.

Bu makalede Leibniz'in monad kavramının dayandığı temelleri açıklayarak bu temeller üzerinden monadların özelliklerinin daha iyi anlaşılabileceğini ortaya koymaya çalıştım. *Monadoloji*'nin savunduğu dünya resminin sorunsuz olmadığı açıktır, fakat bu sorunlar monad kavramına kaynaklık eden birlik ve etkinlik ilkelerinin kabulü ya da reddedilmesine bağlı olarak farklılaşmaktadır. Dolayısıyla olası bir *Monadoloji* eleştirisi bu temellerin incelenmesi üstünden yapılmalıdır. Monadların uzamsız olması ve monadlar arasında neden-etki ilişkisinin bulunmaması ya da Leibniz'in deyimiyle monadların pencerelerinin olmaması birlik ilkesinin kaçınılmaz sonuçlarıdır. Uzamsız monadların gerçek tözler olarak kabulü cisimlerin gerçekliğini sorusallaştırmaktadır.

[17] Leibniz, "Monadology," *Philosophical Essays* içinde, s. 220.

Cisimlerin sonsuz bölünebilirliğinin, boşluğun varlığının, nesnelerin canlılık düzeylerinin hala tartışılıyor olmasından dolayı, *Monadoloji* gerçekliğin yorumlanmasına dair değerini korumaktadır.

Abstract

The Basis of The Concept of Monad

Principles of unity and activity constitute the basis of Leibniz's concept of monad. These principles are necessary for explaining both Leibniz's thoughts on extension and space and the kind of a relationship between material world and the world of monads. Monads are defined as unextended metaphysical points, whereas objects are defended to be well-founded phenomena. This worldview, which carries many philosophical problems, is not a fantastical fiction but but a result of metaphysical reasoning based on principles of unity and activity.

Key words: Leibniz, monad, unity, activity, extension, space, substance.

KAYNAKÇA

Anapolitanos, Dionysios, *Leibniz*, Dordrecht: Kluwer, 1999.

Brown, Stuart ve Fox, N. J. *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, Lanham: Scarecrow Press, 2006.

Leibniz, G. W. ve Rescher, N. *G.W. Leibniz's Monadology: an edition for students*, London: Routledge, 1992.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Essays*, der. R. Ariew ve D. Garber, Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.

Mercer, Christia, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Saw, Ruth Lydia, *Leibniz*, London: Penguin Books, 1954.

Voltaire, François Marie Arouet, *Candide ya da İyimserlik*, çev. Server Tanilli, İstanbul: Alkım Yayınları, 2000.

Watkins, Eric, "Kant on Extension and Force: Critical Appropriations of Leibniz and Newton," *Between Leibniz, Newton, and Kant* içinde, der. Wolfgang Lefèvre, Dordrecht: Kluwer, 2001.

ROYCE'UN AHLÂK TEMELLENDİRMESİNDE İYİLİK VE KÖTÜLÜK KAVRAMININ YERİ

Önder BİLGİN*

Giriş:

Ahlâkın temeli ya da ahlâkî temellendirme ile ahlâk ilkelerinin neye dayandırıldığı, başka bir ifade ile "en yüksek iyi"nin ne olduğu kastedilir. Bu çalışmada bir ahlâk teorisyeni olarak ülkemizde yeni yeni tanınmaya başlamış olan Josiah Royce (1855–1916)'un, 'en yüksek iyi' veya aynı anlama gelen 'ahlâkın temeli' için, ne önerdiğini bir makale sınırları içerisinde, ana hatlarıyla ifade etmek hedeflenmiştir.

Ancak daha önce ahlâk, etik, ahlâkın temeli, iyi/lik, kötü/lük ve kötülük problemi gibi kavramları kısaca ele alıp, bu kavramların Royce'un sadakat ahlâkıyla ilişkisi ve ahlâk temellendirmesi içerisindeki yeri, rolü ve değeri nedir? Sorusuna yanıt bulmaya çalışacağız. Daha sonra da ahlâk temellendirmelerine yeni bir kavram ve perspektif getiren, kavramın anlamını genişleterek *sadakati (loyalty)* ahlâka temel yapan Royce'un, 'iyi,' ve 'kötü'yü ahlâk anlayışı içerisinde nasıl konumlandırdığını tartışacağız.[1]

Farklı yaklaşımlar birçok farklı ahlâk tanımının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ahlâk, kelimenin en dar anlamıyla, neyin doğru veya yanlış sayıldığı veya sayılması gerektiğini konu edinir. Buna göre ahlâk "insana maddi ve manevi vazifelerini öğretir ve sonuç olarak da dünya ve ahiret saadetine mazhar eyler." Ahlâk "insana iyi ve kötünün neden ibaret olduğunu, hayatın gayesinin ne olmak lazım geleceğini bildirir." Ahlâk, iyi bir yaşamın temelini teşkil eden inançlar bütünü olarak da görülebilir. İnsanlık tarihinin büyük bir kısmında, dinler ideal bir yaşama dair görüş ve düzenlemeler getirmiştir, bu nedenle ahlâk, çoğunlukla dini emir ve prensipler ile karıştırılmıştır.

Ahlâkı sistematik biçimde inceleyen dal, felsefenin bir dalı olan etiktir. Etik, ahlâk hakkında çeşitli sorular sorar ve ahlâka dair sorunları inceler. *Etik*'in İslâm düşüncesindeki karşılığı *nazarî ahlâk* bugünkü Türkçedeki karşılığı *ahlâk felsefesi*dir. *Ameli ahlâk* ahlâkî ödevlerin kısımları, vasıfları ve türlerini bildirir. Bugünkü karşılığı "uygulamalı etik"tir. Ahlâk filozofunun bütün ahlâk ifadeleri, ahlâki bir durum veya görüşü nasıl kanıtlayacağı "*normatif etik*" veya kural koyucu ahlâk felsefesi olarak isimlendirilir. Ahlâk filozofunun, ahlâkî terimlerin kullanımları veya ahlâkın kökten yapısını nasıl anlayacağı ise analitik "meta-etik" ahlâk felsefesi olarak isimlendirilir.[2] Her toplumda,

* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Araştırma Görevlisi. onderbilgin58@hotmail.com

[1] Çok yönlü bir şahsiyet olan Amerikalı Josiah Royce; mühendis, psikolog, hatip, edebiyat eleştirmeni, şair, çevirmen, ansiklopedist, felsefe tarihçisi ve aynı zamanda bir ahlâk ve din filozofudur. Royce dünyanın birçok ülkesinde düşünceleri üzerine birçok bilimsel tez ve çalışma yapılan, dahası adına araştırma enstitüleri kurulan bir düşünürdür. Royce'un hayatı, eserleri ve Felsefedeki yeri için bk. Önder Bilgin, *Josiah Royce'un Ahlâk Anlayışı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, s. 12–39.

[2] Recep Kılıç, Ed., *Din ve Ahlâk Felsefesi*, Ankuzem Yay., Ankara, 2006, s. 180-185.

isimlendirmede olduğu gibi, nasıl davranmamız gerektiği ile gerçekte nasıl davrandığımız arasında bir ayrışma vardır; yani hipotetik bilgelik, töre veya âdet ile ahlâk arasında da çeşitli farklar mevcuttur.

Bu açıdan bakılınca varlığını devam ettirmek isteyen sosyal bir varlık olarak insan, hem insanla hem de eşya ile ilişki içerisindedir. Bu ilişki, insanı tüm yönleri ile değerlendirildiğinde olması gereken bir takım kurallarla etkileşim içine sokar. Bu kurallar, eşyanın tabiatına uygun eylemde bulunmak anlamında, doğa yasası dediğimiz kurallardır. Bir de insan ilişkilerine hâkim olan ve bu ilişkilere yön veren kurallar vardır. Felsefenin insan etkileşimi ve ilişkilerinde hâkim olan kuralları değerlendirme ve bu ilişki ve etkileşim süreci içinde ortaya çıkan problemlere çözüm bulma isteği, felsefenin "etik, hukuk, siyaset" olarak ifade edilebilecek olan pratik yönünün doğmasına neden olmuştur. Aristoteles'ten beri felsefî bir disiplinin adı olarak kullanılan etik, "ahlâkî eylemin bilimi"[3] adını alır. Bir bilim olarak etik , "herhangi bir rasyonel haklı çıkarım zemininden yoksun olan moral pozisyon"[4] ve kaidelerin irdelenmesi, temellendirilmesi, sınıflandırılması, eleştirilmesi ve analizine yönelir.

Bu anlamıyla etik, aklı esas alarak, iyi ve kötüyü epistemolojik olarak temellendirme çabasıdır. Etik, sorgulama, temellendirme ve analizlerini bu rasyonalite zemininde gerçekleştirir. Dolayısıyla insan eylemleri için hiçbir zaman tam bir ölçüt sağlayamamış olmasına rağmen pratik olarak deneyimlenen ve insan eylemleri ile cisimleşen ahlâki kural ve kaideler, etik sayesinde teorik bir boyut kazanmış olur. Böylece bir eylemi ahlâki açıdan iyi bir eylem yapan neden üzerinde yoğunlaşan etiğin konusu da, insanın her türlü faaliyeti değil de özellikle ve öncelikle ahlâki eylem olarak belirlenir.

Bütün bu söylenenlerden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkün olabilir. Ahlâk (*morality*) yaşanan; ahlâk felsefesi (*ethics*) düşünülendir. Meta-etik ise ahlâk felsefesi üzerine felsefe yapmaktır. Artık bu sınıflama üzerinde, fikir beyan edenlerce, çeşitli yanlış ve/veya farklı kullanımlarına rağmen, uzlaşma sağlanmış gibi görünmektedir. Ancak üzerinde uzlaşılamayan ve uzlaşmanın da pek mümkün görünmediği bir şey var ki; içinde etik veya ahlâk kelimelerini barındıran bütün cümleleri anlamsızlaştıran veya 'göreceli' kılan 'en yüksek iyi' ya da aynı şey demek olan 'ahlâkî temellendirmenin' 'niçin' ve 'neye' göre yapılacağı sorunudur. Gerçektende en yüksek iyinin ne olduğu veya ne olması gerektiği ahlâk temellendirmelerindeki tasnifleri de belirleyen bir mahiyet arz eder.

Ahlâkın muhatabı olarak bilen (*sapiens*), alet yapan (*faber*), iktisadî (*economicus*), sosyal (*socius*)...bir varlık olarak insan, hayatta karşılaştığı her türlü 'kötü/lük' ve sorunların çözümünde, herkesin üzerinde uzlaştığı 'değişmez bir ilkeye' sadakat göstermek ve anlaşmazlıklarda kendisine başvurmak ister. Bu bağlamda ahlâk, hangi temelde ele alınırsa alınsın, üzerinde geniş bir uzlaşmanın olması beklenir. Esasen ahlâk anlayışları bir açıdan en geniş mutabakat arayışıdır ve ahlâk temellendirmelerinin başarısı bu

[3] A. Pieper, *Etiğe Giriş*, Çev: V. Ataman - G. Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 22.
[4] A. MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, Çev: H. Zelyüt, S. Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, Sunuş IX.

uzlaşma ile değerlendirilir. Nitekim uzlaşma zemini, çeşitli normlar arasında bir seçme ve bağlanma eylemidir. Hırsızlık kötüdür yargısı hemen her toplumda geniş bir kabul görürken, töreye dayalı ahlâkî yargılar daha dar toplum kesimlerince bir ahlâk ilkesi olarak görülür.

Bu açıdan bakıldığında *ahlâk*, hukuk ve siyaset 'pratik' bir alan olarak normatiftir. Oysa *etik* ve *meta-etik* ahlâk ilkelerini betimler veya analiz eder. Bununla birlikte ahlâk ile etik arasında başka bir ifade ile yaşanılan ile düşünülen arasında bir uygunluğun olması beklenir. Ahlâk işte bu temel üzerinde yükselir. Nitekim "ahlâkı hak saklasın" duası günümüz insanının 'etik olmak' ama 'ahlâklı davranmamak' anlayışına bir nazire ve sitem gibidir.[5]

Ahlâkın Temeli, İyi, Kötü ve Kötülük Problemi:

Ahlâk felsefesi tarihinde *ahlâk temellendirmeleri* veya aynı şey demek olan *en yüksek iyi,* 'kötü' ve 'iyi'nin nasıl tanımlandığına bağlı olarak değişir. Aynı şeyi başka bir şekilde ifade etmek gerekirse ahlâk temellendirmeleri ahlâk teorisi veya teorisyenlerinin 'iyi' ya da 'en yüksek iyi' olarak neyi esas aldıklarına göre, yani ahlâkın muhatabı olan insanın neyi temele alarak ahlâki hayatını tanzim edeceğiyle ilgilidir. Felsefenin doğuşundan beri ahlâkın temeli meselesi, spekülatif düşüncede ana problem sayılmış, büyük düşünürlerin zihinlerini sürekli meşgul etmiş, birbiriyle çetin mücadelelere girişen mezhep ve ekollerin oluşmasına neden olmuştur.[6]

Kendi içerisinde farklı şekiller almış olmakla birlikte dinî veya din dışı –aklî, sezgisel, duygusal- şeklinde iki ana başlık altında ele alınan ahlâk temellendirmeleri arasındaki fark iyi ve kötü kavramına yüklenen anlam etrafında şekillenir. Mesela dine dayalı ahlâk temellendirmesi ile "en yüksek iyi"nin dini referanslara, Tanrı'nın vahyi dışında başka hiçbir ilkeye dayandırılmadığı ve hiç bir şeyin esas alınmadığı kastedilir. Buna karşın en yüksek iyinin 'akıl' olduğunu iddia eden Sokrates, Aristoteles ve Kant gibi düşünürler din-dışı (rasyonel) ahlâk temellendirmeleri içerisinde ele alınır.

Sadece bir örnek olması bakımından kısaca açıklamak gerekirse, Sokrates'in ahlâk anlayışını geliştiren Aristoteles ve Platon, ahlâkı akıl ile temellendirirler. Sofistlerin 'her şeyin ölçüsü insandır' anlayışı hem ahlâki hem de epistemolojik açıdan 'görece, rölatif' bir yaklaşımı da beraberinde getirir. Oysa 'ahlâk değişen şartlar içerisinde değişmeyen ilkeler bütünü' olmak bakımından göreceliliği yadsır. Sokrates sofistlerin göreceliliğine karşı genel-geçer evrensel ilke ve kavramlara ulaşmaya çalışır. Ona göre ahlâklı olmakla bilgili olmak bir ve aynı şeydir. Bilgi yani akıl en yüksek iyidir. İnsan bile bile kötülük yapmaz, kötülük cehaletten kaynaklanır. Bu haliyle rasyonel ve epistemolojik ahlâk anlayışlarının kaynağı Sokrates'e dayandırılır.

Ahlâk tarihi iyi ve kötünün tanım, tarif ve tezahürlerinin tarihidir. Ahlâk tarihinde şimdiye kadar yapılan ahlâk tanımları iyi ve kötünün bir yönünü ele aldığı gibi bilimsel

[5] Bilgin, 2008, s. Giriş (iii).
[6] Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. 73.

disiplinlerin yaklaşımlarını da yansıtır. İyi ve kötü kavramını ontolojik, etik, psikolojik... Açılardan tarif etmek, ele almak mümkün olduğu gibi filozoflar ve felsefi sistemlerin bakış açılarına göre de tanımlamak pekâlâ mümkündür. Bu bağlamda, İyi/lik (*good, goodness, kiddness*) ve Kötü/lük (*bad, evil, worthless, badness*) hakkında yapılan tanımlardan birkaç tanesini burada ele alabiliriz. Ontolojik anlamda iyi, yokluğa bulaşmamış olan salt varlıktır. Kötü ise, eşyanın kemalinin yokluğudur. Burada varlığın bir özelliği olan yetkinlik veya tamlığın iyi ile değil de *ekmel, mükemmel* ve *güzel* ile karşılanması gerekir. İyilik veya kötülük varlığın aslî değil arızî bir niteliğidir.[7] Ahlâkî anlamda iyi yukarıdaki gibi karşıtlık ilkesine göre de yapılır. Buna göre iyi maksada uygun olan kötü ise maksada uygun düşmeyen şeydir. Fayda veya en büyük mutluluk ilkesini ahlâkın temeli olarak kabul eden J. S. Mill'in teorisine göre, mümkün olduğu kadar çok insana mümkün olduğu kadar çok haz veren davranışlar *ahlâken* iyi, acı veren davranışlar da kötüdür.[8] Buradaki iyi, fayda (*utility, pragma*) anlamına gelir. Utilitarianism ve pragmatizm iyinin bu anlamını temele alıp, iki farklı ahlâk anlayışı olarak ortaya çıkmıştır. Psikolojik anlamda fıtratın yöneldiği başka bir ifade ile insanın bozulmamış doğasına uygun olan iyi; fıtratın reddettiği, mizaca uygun olmayan şey kötüdür.

Felsefe, sorunları çeşitli bakış açılarıyla ("bilim önermeleri") ele alma ve gücü oranında insan aklının ulaşabileceği bir noktaya taşıma ("mantıksal analiz") etkinliğidir.[9] Bu cümleden olarak felsefenin bir dalı olan etik, en özel anlamda "iyi/lik ve kötü/lük" önermelerinin araştırılması ve mantıksal analizi etkinliğidir. Bununla birlikte ahlâk tarihi, iyiliği değil kötülüğü merkeze alarak tartışır. Yani sorun iyilikte değil, iyiliğin karşısında onunla sürekli mücadele halinde olan kötü/lük kavramı ile karşılaşıldığında ortaya çıkar.

Öyleyse kötülük nedir? Ontolojik yapısı nasıldır? Mutlak acı mıdır? Yoksa bir yandan Tanrı'nın iradesine, diğer yandan insanın özüne aykırı olan bir şey midir? Yahut yaşama ve insanın yücelmesine engel olan davranışların bütünü müdür? Bir cümleyle "her olumsuz şeydir" diyebilir miyiz? Düşünce tarihinde kötülükle ilgili buna benzer pek çok soru sorulmuş, bu sorulara ilişkin cevaplar aranmıştır. Kötülüğün insan zihnini bu kadar çok meşgul etmesi, aslında pek de şaşırtıcı bir durum değildir. Çünkü insanoğlu, kötülüklerle karşılaştıkça ve bu kötülüklerden zarar gördükçe kötülüklerin neden var olduğunu anlamaya, yaşadığı acılara hayat içinde bir yer bulmaya çalışmıştır.

Kötülük problemi de, "kötü" ve "iyi" nin tanımlanmasına göre şekillenen bir problemdir. Kötü/lük iyi/lik'in bir parçasıdır. İyi olmadan kötü, kötü olmadan iyi anlamdan yoksundur. Bu fikir ahlâk felsefesi açısından yeni değildir. Batı din felsefesi literatüründe kötü "olgusu", ahlâkî (*moral*) ve doğal (*natural*) olmak üzere iki büyük kategoriye ayrılır. "Moral kötülük", rasyonel özgürlüğün kötüye kullanılmasından doğan kötülükler anlamında kullanılırken, "doğal kötülük", ahlâkî olmayan (*nonmoral*) failler yüzün-

[7] İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 77, 78.
[8] J. Stuart Mill, *Utilitarianism*, ed. by Mary Warnock, London: The Fontana Library, 1967, s. 257, 292.
[9] Nusret Hızır, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1976, s. 6.

den ortaya çıkan bütün kötülüklere işaret eder. Bunların dışında bir de "metafiziksel" kötülük ayırımı yapılmaktadır ki sadece yapısı itibarıyla değil, mahiyet, derece ve ilke olarak da ahlâkî ve doğal kötülükten ayrılan bu terimi ilk defa Wilhelm Leibniz (1646–1716) kullanmıştır.[10]

Teodise tabirini Batı felsefesinde meşhur eden Leibniz'in, "mümkün dünyaların en iyisi" ifadesinde anlamını bulan metafiziksel kötülük, "sonlu varlıkların yetkin olmayışları", "yaratıklardaki aslî kusurluluk" temeline dayanır. Gazâlî (1058–1111)'nin "mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamı" cümlesini âdeta iktibas eden Leibniz'e göre, her türlü kötülüğe rağmen, ilahî adalet âlemde tecelli etmiştir, işte "teodise" (*theodicy*) bu demektir.[11] Bu sınıflandırma batı din felsefesinde olduğu gibi bizim literatürümüzde de çok az farklarla neredeyse klasik bir ayırım hâlini almıştır.

Sadece filozofların değil, birçok bilim adamının da kendi disiplinlerini ilgilendirdiği oranda tartışa geldiği kötülük problemi, felsefenin en çetrefilli konularından biridir. Royce, "felsefedeki hiçbir konu kötülük probleminden daha yıldırıcı değildir,"[12] der. Günümüzdeki durumu hâlâ değişmemiş olan soruna getirilen her yeni yorum, onun ilmeğini çözmek yerine ona yeni bir düğüm katmaktadır.[13] Ahlâk, din ve felsefe kitapları sanki bu sorunla baş etmek için yazılıyor gibidir. Her yeni eser, kötülük problemine yeni bir çözüm bulurken aynı zamanda yeni bir tartışma alanına da zemin hazırlamış olur.

O hâlde önemli olduğu kadar çözülmesi güç olan kötülük problemini Royce nasıl ele almıştır? Royce'un çözüm önerisi nedir? Onun sadakat temelinde ele aldığı ahlâk anlayışının kötülük problemiyle ilişkisi nedir? O bütün bu sorulara yanıt verebilmek amacıyla ilk dönem çalışmalarında Kötülüğün epistemolojisi, kötülük problemi ve kötülükle mücadelenin hayatın anlamı ve ahlâki hayata yansımalarını ele alır.[14]

Ontolojik tanıma benzeyen ancak bu yaklaşımdan da farklı olan bir iyi ve kötü tarifini N. Öner'in hürriyet tanımını örnek alarak yapmak mümkün olabilir diye düşünüyo-

---

[10] Bk. Cafer S. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 25- 28.

[11] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1994, s. 150. Teodise, sözlüklerde, en yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için kötülüğün gerekli olduğunu iddia ederek Tanrı'nın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe olarak tanımlanmıştır. Bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 365.

[12] Josiah Royce, *The World and the Individual*, Second Series, New York: Macmillan Company, 1923, s. 380.

[13] Kötülük probleminin çeşitli boyutları hakkında bk. Yaran, 1997; Mehmet S. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi," *AÜİFD*, C. XXVII, Ankara, 1985, s. 31–87; Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001; Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, Çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul, (1988); Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, Charles Werner, *Kötülük.Problemi*, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

[14] Royce ilk felsefi makalelerini "İyi ve Kötü Üzerine Denemeler/*Studies of Good and Evil*" (1898)'da toplar. Bu eser, Royce'un 1893–1897 yılları arasında kötülük problemi üzerine ele aldığı denemelerinden oluşur. Bu eserinde iyi ve kötünün epistemolojik statüsü üzerine kaleme aldığı makalesi "İyi ve Kötünün Bilgisi/The Knowledge of Good and Evil," ve daha sonra 1897'de yazdığı "Eyüp Problemi/The Problem of Job" adlı makale, ilk olarak 1896'da sözlü olarak sunulmuş, daha sonraki yıl *New World 6* (1897) 261–281. sayfaları arasında yayımlanmış ve 1898'de, *Studies of Good and Evil* adlı kitabın başmakalesi olarak eserin başına almıştır (s. 1–29).

rum. Öner; hürriyetin varlığını, onun kısıtlandığı, hürriyetsizlik tecrübesinin yaşandığı durumla temellendirir ve tanımlar. Hürriyetin yokluğunun bilinci, hürriyetin mevcudiyetini ortaya koyar. Başka bir ifadeyle tam tanımlanamayan hürriyetin tanımı ve tanıtımı tezahürleriyle yapılır. Dolayısıyla insan, hürriyetin bilincine seçmede değil, yapmada erer, der.[15] Biz de bu kavramlar etrafında bir iyi ve kötü tanımı ve tarifi yapabiliriz. İyi, iyinin kısıtlandığı, kötünün daha bir ön plana çıktığı bir durumla temellendirilebilir. İyiliğin yokluğunun bilinci, iyiliğin varlığını ortaya koyar. Burada "Tanımlanan şey tanımda bulunmamalıdır" ilkesine ters düşen bir durum ve bir totoloji varmış gibi görünür. Yani yukarıdaki tanım "iyi olmak bakımından iyi iyidir"den farklıdır. Biz bize yansıyan tezahürleriyle iyinin var olduğunu anlarız ve onun bilgisine ulaşırız. Yani hürriyet gibi tam tanımlanamayan iyinin tanımı ve tanıtımı tezahürleriyle yapılır. Dolayısıyla insan, iyinin bilincine seçmeyle değil, yapmayla veya eylemle ulaşır.

Yukarıdaki tarife benzer bir şekilde Royce'da iyiyi değil de kötü veya kötülüğü esas alarak bir tanım yapar. O, kötülüğü tezahürleriyle tanıyabileceğimizi iddia eder. Kötülüğün bilincine seçme değil yapmayla ulaşan ve kötülüğün varlığını kötülükten nefret ettiği anlarla temellendiren Royce'a göre kötülüğün tezahürü, ondan nefret etmekle ortaya çıkar: "Kötülük dürtüsüne karşı daha büyük bir ahlâkî iyilikle (*goodness*) yaklaşıyorum, kötülük dürtümün varlığını temellendirmek veya doğrulamak ondan nefret ettiğim zamanlarda oluyor. İyilik de masum değil, zira kötülüğü yok edememekte, onu hâlâ içinde barındırmakta ve muhafaza etmektedir."[16] Hoşnut olduğumuz veya yapılmasını umduğumuz, beklediğimiz, hayatta sürekli karşılaşmak istediğimiz davranışlara *"iyi"*; çirkin, iğrenç ve tekrar yaşamak istemediğimiz deneyimlerimize de *"kötü"* adını vermekteyiz diyen Royce'a göre, bu kavram ve duygularla olaylar hakkında yorum yapabilmekte ve bir hüküm verebilmekteyiz.[17] Royce'a göre 'aktarılabilir,' 'öğretilebilir' olması dolayısıyla iyilik veya kötülük, önsel (*apriori*) değildir. Bu yüzden insanın, 'en yüce iyi' idealine ulaşabilmesi ancak bir dinin varlığına bağlıdır.[18]

Kötülük problemini Royce açısından tartışılmaya değer kılan, onun sadakat ahlâkının bu sorunun üstesinden gelebileceğine olan inancıdır. Ona göre sadakat, kötülük problemine verilebilecek cevabın ayrılmaz bir parçasıdır. O, kötülükle mücadelenin kaçınılmaz olduğunu, ancak kötülükle mücadele ederek iyiliği tesis edebileceğimiz sonucuna ulaşır. Bu durum onun kötülük problemine verdiği cevabın *pratik* yönüdür. Royce'un kötülük problemine verdiği cevabın *teolojik yönü*, "Tanrı'nın bizimle acı çektiği", acılarımıza ortak olduğu anlayışında kendini gösterir ki, onun teodisesi *"bizim-*

[15] Bk. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 1987, s. 3–6.

[16] Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, (*SMP*), (1892), New York: W.W. Norton & Co., Inc., (1967), s. 459.

[17] Josiah Royce, *Studies of Good and Evil*, (*SGE*), New York: Copyright 1898, By D. Appleton and Company, Archon Books, Hamden, Connecticut, 1964, s. 18.

[18] Bilgin, 2008, s. 215.

le acı çeken bir Tanrı" fikriyle ortaya çıkar. *Pedagojik yön* ahlâkî kötülük ve acının, doğal bilimleri öğrenmemizi sağlayan bir *öğretici* şeklinde takdim etmesiyle belirginleşir.[19]

Royce, felsefesinin tümünde kötülüğe her zaman olumlu bakmıştır. Ahlâkî kötülüğü doğal kötülükten ayıran Royce'a göre hayat, hataları ve hayal kırıklıklarını bir arada barındırır. Royce'a göre 'ahlâkî iyi' için 'ahlâkî kötü'yü bilmek lazımdır. Ahlâklılık, ahlâksızlığı bilmeyi gerekli kılar. Yani insan zıtlıkların bilgisine ulaşmalıdır ki ancak o zaman ayırt edebilsin –farkındalık– ve sorumluluk alabilsin. Son iki kavram Royce'un *sadık Ben* anlayışının çok önemli yapı taşlarıdır. Bütün bu zıt şeylerin bilgisini elde ederken içine düştüğümüz çelişki, çatışkı ve nihayet paradoks nasıl çözümlenecektir? Kötülüğün bilgisini edinirken amacımız iyiliği istemekse bütün bunlar nasıl oluyor? İşte bu duruma Royce, "yılan paradoksu" der.[20]

Royce'a göre ahlâkın en temel soru ve sorunlarından biri "insan eylemlerinin son gayesi nedir?"e verilen yanıtlarda gizlidir. Kötülük ve iyilik arasında ontolojik ve epistemolojik bir bağ kuran Royce'a göre kötülüğün varlığı iyiliğin varlığını ortaya koyar. İyiliğin bilgisine ulaşmak içinde yine kötülüğün bilgisine ihtiyaç vardır. Bu sonsuz ilişki 'hayatın anlamı' tartışmalarının olduğu kadar ahlâk probleminin esası, ilk ilkesi, 'ahlâkın temeli' veya 'en yüksek iyi' problemine de hem kaynaklık eder hem de bu sorunun çıkış yolunu gösterir. Sorun ahlâk felsefesinin en esaslı ve kadim meselelerinden biridir. Ahlâkın konusu, insan fiillerini yöneten ilkeler bütünü olduğuna göre Royce, sadakatin, 'evrensel bir ahlâk ilkesi,' 'ahlâkın temeli' veya 'en yüksek iyi' olabileceği iddiasındadır. Royce'a göre, en yüce iyilik, 'zevkle', 'mutlulukla', 'hedonistik bir hesapla' veya 'ödevle' ölçülemez.

Royce "dünyaya sonsuzluk perspektifinden bakabilseydik, doğada var olan her şeyin bir gerekliliğe sahip olduğunu, *doğada var olan her şey gibi kötülüğünde gerekliliğini*, kötülüğün iyilik tarafından bozguna uğratılamayacağını, onun da bir amaç için gerekli olduğunu görebilirdik. Kötülük, iyiliğe dönüşebilecek şeylerin sadık bir görünüşüdür" der. Royce bu görüşünü, Platon ve Augustinus gibi kötülük iyilikten *türediğinden* "iyi" olarak gözükmektedir şeklinde ortaya koyar. Ama O, bunu vurgularken "dünyanın düzenden yoksun olduğunun söylenemeyeceğini, ihtilafının ve onlardan ayrıldığı noktanın bundan kaynaklandığını" belirtir.[21]

Kötümserliğin son derece uzun bir tarihi olduğunu, ancak öğreti olarak çok da *eski bir doktrin olmadığını* ifade eden Royce, 'kötümserliğin pratik önemine' dair bilgiler verdiği makalesinde kötümserliğin etimolojik bir tahlilini yapar. Kötümserliği "hayatın, mümkün ya da düşünülebilir (*conceivable*) en kötü hayat olarak ele alındığı durumda mevcut olandan daha kötü bir durumun tasavvur edilemediği bir doktrin" şeklinde tanımlar. Ancak

[19] Royce, 1964, s. 23.

[20] Royce, 1964, s. 50, 51; ayrıca bk. Bilgin, 2008, s. 80 ve 93.

[21] Josiah Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, (*RAP*), 1885, New York: Harper Torchbooks, 1958, s. 266.

Royce'a göre felsefi kötümserlik, bir ruh durumu olarak değil, genelde hayata dair bir doktrin şeklinde değerlendirilmelidir. Zira kötümserlik, tek bir bireyin hayatını değerlendirmez; aksine "tüm hayatın, gerçekte kötülüklerle dolu olduğunu ve sona erdirilmesi gerektiğini açıklar."[22]

Sınırsız bir mahzende rastgele bir araya toplanmış, her türlü zayıflık, yetersizlik, hastalık ve cehalet gibi niteliklere sahip her mizaçtan insanlar topluluğu, insanlığı oluşturur. Kabaca ifade etmek gerekirse kalabalıklar içindeki her birey, emellerine boyun eğen, umutsuz bir istekle dünyaya gelir. Onlar zorlu muamelelerle, tuzaklarla, yaralanmalarla, kan ve gözyaşıyla, yerine getirilemeyecek şeyleri, aşamayacakları engelleri, yenemeyeceği düşmanları ve gerçekleştiremeyecekleri amaçları olduğunu zamanla öğrenirler. Şayet görevi çok zor değilse bu kısır döngüde yaşamayı öğrenir ve daha sonra homurdanarak, daha iyi bir geleceği umut ederek, yitirilmiş mitik mutluluktan sızlanarak ve kendisinden daha şanslı olduğunu düşündüğü dostlarına ve arkadaşlarına lanet ederek son nefesini verip kasvetli günlerini tüketir. İnsanlar gözden uzakta bir yere koyar ve onu unutur.[23]

Filozofların kötülük problemine verdiği cevapları yeterli bulmayan Royce'a göre sadakat, kötülük problemine verilebilecek cevabın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu problemin sadakatle çözümlenebileceğine okuyucularını ikna etmeye çalışan Royce, kötülük problemine cevap ararken, öncelikle, kötülük hakkında deneyim sahibi olunup olunamayacağını, kötülüğün ne demek olduğunun tam olarak kavranıp kavranamayacağını sorgular. O, daha sonra kötülükle mücadelenin kaçınılmaz olduğunu, ancak kötülükle mücadele ederek iyiliği tesis edebileceğimiz sonucuna ulaşır.

Kanaatimizce Royce'un ahlâka temel arayışı içerisinde iyi ve kötüyü ele alınışının asıl amacı ahlâk felsefesini eleştirel bir süzgeçten geçirerek mevcut tanım ve yaklaşımların sorunu çözemediğini okuyuculara göstermek ve onları yeni bir ahlâki temele yönlendirmektir. Bu temellendirmenin sosyolojik ve tarihi arka planı Amerikan tarihi ile örtüşen bir özellik arz eder ve bu çalışmanın sınırlarını aşar.

Royce, mevcut etik sistemlerin, dinlerin, teodiselerin ve filozofların etik sorunlara tatmin edici bir cevap sunamadıkları yaklaşımından hareketle; çağın Amerika'sının sosyal, demografik, dini ve ahlâkî yapısına uygun ve etik sorunlara tatminkâr bir cevap ve 'genel geçer' (mutlak), en yüksek ahlâkî iyinin sadakat olduğunu iddia eder. Royce'un sadakat ahlâkı aynı zamanda, 'yeni' bir ahlâk temellendirmesi anlamına gelir. Zira her yeni ahlâka temel arayışı, ahlâkın hâlâ çözümlenmemiş bir sorun olduğunu gösterdiği gibi, zımni olarak, diğer ahlâk temellendirmelerinin ve sistemlerinin başarısız olduğu anlamına da gelir. Nitekim hiçbir ahlâk filozofu ve sistemi, ilkelerinin mutlak doğruluğu içermediğini söyleyerek yola çıkmaz. Bu açıdan bakarak Royce'un en yüksek iyi anlamında; ahlâk yasasının tamamı, esası, temel ilkesi olarak gördüğü sadakatin

[22] Josiah Royce, "The Practical Significance of Pessimism," (1879), ed. Jacob Loewenberg, *Fugitive Essays* (*FE*) içinde, Harvard University Press, Cambridge, 1920, 133- 154, s. 135, 136.
[23] Royce, a.g.m., *FE* içinde, s. 150, 151.

tanım ve formlarından yola çıkıp bir ahlâk temeline nasıl dönüştürdüğünü kısaca ele alabiliriz.

Sadakat:

Sadakat doğru olmak, sözünde durmak ve sözünü yerine getirmek anlamına gelen Arapça 'Sa-da-ka' fiil kökünden türemiş bir isimdir. Sadakatin sözlük anlamı "bir kimseye, bir şeye gösterilen sürekli, güvenilir ve içten bağlılık," "sağlam, güçlü dostluktur."[24] Ahlâk terimi olarak sadakat "bir kimseye samimi bir şekilde bağlı olma durumu," birbiriyle ilişkide olanlardan beklenen, ahlâkî bir aidiyet yükümlülüğü, sarsılmaz bir bağlılıkla kendini adama, "güvenilirlik," doğru muamelede bulunmak, sıdk ve ihlâs ile dostluk etmek, kendinden daha çok başkasının iyiliğini istemek, kardeşlik ve dostlukta halis ve samimi olmak, doğruluk ve dürüstlük üzerine kurulmuş samimi ve sağlam dostluk, içten bağlılık ve gerçek dostluk, kalp doğruluğu, samimiyet ve ihlâs anlamında bir ahlâk terimidir. Sadakatin zıddı hıyanet veya ihanettir.[25] Konuşma dilinde sadakatin eşanlamlısı olarak özveri, adanma, vefakârlık, fedakârlık, bağlılık, iman kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Royce, *'loyalty'* ile ifade ettiği sadakati; "his ve duygulanmalarda sağlamlık, ihanet etmeme, hakikate uygunluk v.s." anlamlarına gelen (Fr. *fidélité*) ve "bir bağlılık ifade eden söz veya ahit, bir iş hususunda karşılıklı bağlanmak, taahhüt altına girmek" demek olan, 'bağlanmak' (*engagement*),[26] anlamını da içerecek şekilde kullanır.

Oysa Royce, "ahlâk yasamın tamamı" dediği sadakati sadece (*loyalty*) kavramı ile ifade eder. Diğer kavramları sadakatin yerine kullanmayacağını söyler. Sadakatin doğru tanımlanmış ve anlaşılmış olması hâlinde, insanın 'hayat planını' gerçekleştirebilecek bir güce sahip olduğunu iddia eder. Royce biri fizik diğeri metafizik ögeleri daha fazla içeren ve birbirini tamamlayan üç sadakat tanımı yapar. Bu bağlamda onun ilk sadakat tanımı şu şekildedir: sadakat: "*Bir insanın irade göstermesi ve bir ülküye (cause) pratik bir biçimde ve tamamen adanmasıdır.*"[27] Royce'un bu ilk sadakat tanımı içerisinde ahlâkın temel taşlarının başarılı bir şekilde yerli yerine oturtulduğunu görürüz. 'İnsan,' 'irade,' 'hedef (ülkü),' 'eylem' ve 'tam olarak/tamamen,' sadakatin olduğu gibi ahlâkın da en önemli bileşenleridir. Royce'un ilk sadakat tanımına göre 'en yüksek iyi' bir kişinin bir ülküye, eylemleriyle de göstererek, içten, esaslı bir şekilde bağlanmasıyla elde edilebilir.

Royce'a göre sadakat, bir gönül işi değil bir zihniyet, tutum ve akıl işidir. "*En özel bağlılıklarımız*" veya *''tüm bağlılıkların üstünde merkezi bir bağlılık''* ifadesini, sadakatin

---

[24] Bk. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2005, 10. Baskı, s. 1675.

[25] Bk. Ali Seyyar, *Ahlâk Terimleri*, Beta Yayınları, İstanbul, 2003, s.345. *Büyük Larousse Sözlük*, sadakat maddesi.

[26] Murtaza Korlaelçi, "Gabriel Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat," *Felsefe Dünyası*, S. 6, Türk Felsefe Derneği Yayını, Ankara, Aralık 1992, s. 36, 37.

[27] Royce'un ilk sadakat tanımının tam metni şu şekildedir: *"The willing and practical and thoroughgoing devotion of a person to a cause."* Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, (1908), New York, The Macmillan Company, 1918, s. 16, 17.

en kısa ve özlü tanımı olarak sunan Royce'a göre bağlılıklarımız, en genelden en özele doğru derinleşmekte, şüphe ve kötümserlik kalesini yıkmaktadır. Sadakat kendisini en iyi kalple değil, bilinçle ifade eder. Yani sadakat salt duygusal bir kavram olmaktan çıkarak, pratik hâle gelir. Royce, yaygın anlayışların aksine, sadakatin duygusal olduğu kadar pratik olması, bir kimsenin bir ülkü için hissedebileceği inanç ve sevgiyi değil; aynı zamanda *çalışmayı* da içermesi gerektiğini ileri sürer. O, pratik sadakatin en büyük göstergesinin vatanseverlik olduğu anlayışına da karşı çıkar.

Royce bireysel iyiyi, bir kimsenin kendi mutluluğuna dayanarak aramak, çıkmaz bir sokağa girmektir. Mutluluğun arzuların tatminini içerdiğini; ama arzuların da doğal olarak sınırsız olmasından ötürü bir rehber olarak iş göremeyeceğini iddia eder. Royce'un "bu dünya için olamayacak kadar değerli şeylere bağlanmak diye tanımladığı kayıp ülküler (*lost causes*) anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde," sadakat mistisizmin bir formu olarak görünür.

Royce'un bu ilk sadakat tanımı bizi, vatanseverlik, karı-koca, işçi-işveren, alıcı-satıcı vd. ilişkilerden doğan bireysel bağlılıklarla tanıştırır. Burada sadakatin fizik boyutu ön plana çıkar. Sadakat temelde ikiye ayrılabilir: "söz verdiğim şeyi yerine getirmem" veya olduğum gibi olmam, kendime ihanet etmemem, 'kendime;' bağlanılmış olana saygı 'başkasına' sadakattir.[28] İşte Ben'in- Ben'e ve Ben'in- Sen'e yönelmesi olan sadakat, Ben'in, 'içe' ve 'dışa' doğru, iki türlü, yönelmesini ifade eder.

Royce eserinin sonlarında ikinci bir sadakat tanımı daha verir. Bu tanım ben'in – Sen'e yönelmesini ifade eden metafizik bir tanımdır. Bu tanım W. James'in "inanma iradesi" ile bir hakikat arayışına kapı aralar. "*Sadakat; bireysel benliğin eylemlerinin formundaki yaşamın insanüstü birliği ve bilinci olan Sonsuz, Ezelî- Ebedî (Eternal) olana, mümkün olduğunca bağlanma iradesidir.*" Royce'un üçüncü tanımı da ikinci tanımın açtığı alana oturur. Buna göre "*Sadakat, ezelî olana İnanma ve bu inancı insanın pratik hayatında ifade etme İradesidir.*"[29] Royce, bu yeni ve metafizik sadakat tanımlarını, kendisinin son tanımı olduğunu belirtir.

En bilinen ahlâk anlayışlarını ele alıp eleştiren ve kendi ahlâk temellendirmesini Schopenhauer ile karşılaştıran Royce kendi yaşadığı çağın en yeni görüşü olarak Nietzsche'nin *Güç*, ya da *İktidar* anlayışının da yeni olmadığını ve sorunun çözümüne bir katkı sağlamayacağını ifade eder. Eğer hâlâ bir ülküye sadakatle adanmanın en yüksek iyi olduğuna ikna olmadıysak, *en yüksek iyi* olarak *iktidar* düşüncesine bakalım diyen Royce, iktidar arzusunun, Yunanlılar kadar eski; ama her kuşakta yenilenen bir öğreti olduğunu iddia eder. Nietzsche'nin ahlâkî bireyselciliğin temel ilkesinin "Güç İstenci (*Der Wille Zur Macht*)" olduğu yolundaki görüşü, bu öğretinin en yeni telaffuzudur.[30]

Royce sadakatin doğasının, ahlakın olmazsa olmaz ilkesi, özgürlükleri yok ettiği yaklaşımına kesin bir dille karşı çıkar. Nitekim failin ülküsünü iradî ve istekli olarak

[28] Korlaelçi, Aralık 1992, s. 37, 38.
[29] Royce, 1908, s. 357.
[30] Royce, 1908, s. 85.

seçimi onun özgürlüğüne işaret eder. Fakat ülkünün seçimi ve bu seçimin kabulü ile birey artık ülküsü tarafından belirlenen, çevrelenen bir şey haline dönüşür. Royce açısından ülkünün bireyi bu şekilde kuşatması, onu sınırlaması ya da belirlemesi, bireyin özgürlüğünü tehdit edecek ya da ortadan kaldıracak herhangi bir unsur teşkil etmez. Çünkü böyle bir durumdaki birey, sınırlı ya da belirli eylemleri ile tıpkı Kant'ın savunduğu gibi, aslında kendi ahlâk kanununu ortaya çıkarmakta, kendi maksimine uygun eylemlerde bulunmaktadır.[31] Dolayısıyla Kant'ta 'yasalılık, ilkelilik, maksim, ahlâk kanunu' olarak adlandırılan şey, Royce'un görüşlerinde 'sadakat' olarak ifade edilir. Bir amaca istekli ve irâdî olarak adanma anlamında sadakat, birey ya da fâilin özgürlüğünü tehdit etmenin aksine, gerçekte bireyin özgürlüğüne işaret eder.

Royce'un pratik felsefesinin merkezini oluşturan 'sadakat', hem insanların bir arada yaşamalarını ve tek olarak elde edemeyecekleri ahlâki yetkinliğe ulaşmalarını hem de genel irade ile bireyin özel iradesi arasındaki çelişkileri ya da tutarsızlıkları ortadan kaldıran bir misyona sahiptir. Şöyle ki, sadık bireylerin her birinin ülküsünün emirlerinden başka ne görmek için bir gözü ne de konuşmak için bir dili vardır. Böylece benzer şekillerde eyleyen her birey, örneğin ortak bir ülküye sadakat göstererek yaşayan her sadık, sadakatleri vasıtasıyla, oluşturdukları ruhsal birliğin birer parçası haline gelir.[32]

Royce, ahlâk tarihindeki temellendirmeleri tek tek bazen de birbirine benzeyen yönleriyle ele alır ve kıyasıya eleştirir. Bu çalışmanın sınırları içerisinde bu eleştirileri ifade etmek mümkün olamayacağı için şu kadarını açık ve seçik olarak söyleyebiliriz. O, kendi ahlâk sistemini temellendirirken, İslâm düşüncesi hariç, hemen her düşünceye müracaat etmiş, yaşadığı çağa kadar gelen bütün anlayışları gözden geçirmiş ve bu anlayışlara üstün bir vukufiyet göstermiştir. Ancak pek çok Royce eleştirmeninin de belirlediği gibi, bu geniş yelpazede bir hakikat ve temel arayışı, onun felsefesinin eklektik oluşunu engelleyemez. Royce'un sadakat ahlâkına; akıl, sezgi, duygu, ödev veya din ile temellendirilen ahlâk anlayışlarının dışında, başka bir temel arayışı, onun bu anlayışların kendi anlayışına uyan yanlarını esas almasıyla oluşur. Nitekim sadakat, hürriyet, adalet, ümit, aşk gibi "ruhî veriler" tam tanımlanamadığı gibi, "varlığın sırrı" olmaya da devam ederler.[33]

Esasen Royce'un ahlâk anlayışı, ontolojik, epistemolojik, teleolojik, linguistik ve sosyolojik ilke ve öğeler içerir. Royce'un sadakat ahlâkı aslında içinde yaşadığı toplumun sosyolojik, kültürel, dini ve etnik yapısının gerektirdiği ihtiyaçlarından doğmuştur. O, Amerikalılara sadakati teklif ederken buraya göç eden farklı din, dil, ırk, mezhep mensuplarının bir arada yaşamalarının en sağlam dayanağını da teklif etmiş olmaktadır.

---

[31] Kant'ta ahlâk kanunu-özgürlük ilişkisi için bk. Aslan Topakkaya, "Kant'ın Ahlâk(iliğ)in Metafiziği Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi," *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 4, 3. baskı, (Mayıs 2004), s.71.

[32] Royce, 1908, s. 16–17, 120.

[33] Roger Verneaux, "*Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*," Çev., Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri, 1994, No: 67, s. 83.

Bu ahlâkî temel ve teklif, klasik Amerikan düşünüşüne uygun, pratik yararı önceleyen bir etik öneridir.[34]

Her ahlâk öğretisi gibi Royce'un sadakat ahlâkı da bir anlamda toplumu ruhen eğitmeyi amaçlayan bir metot önerisidir. Bu cümleden olarak bir bakıma ahlâk araştırmaları ve öğretileri, Tanrının ahlâkî teklifini reddeden (ateist), görmezden gelen (pasif ateist), başka türlü de olabileceğine inanan (rölâtivist) veya ahlâkî emir ve tekliflerin akla uygunluğunu araştıran (rasyonalist teist) insanın insana teklifidir.

Bir ahlâkî eylemi telkin, teklif veya dikte eden otorite ne kadar büyük olursa etkisi de o derecede büyük olur. Eylemi telkin eden üç büyük otorite vardır. Dinde eylemi telkin eden kaynak, yani ilâhî otoritenin kaynağı *Allah*'tır. Dünyevi otoritenin etki alanı en geniş ve etkisi en fazla olanı *devlet*tir. Diğer bir otorite de *kolektif şuur*dur. İyilik bu otoritelerin etkisi oranında tezahür eder. İyilik; aşk, hürriyet, adalet gibidir. Bunlar tam tanımlanamadıkları gibi, potansiyel, durağan veya statik değil, fiilî ve dinamik tezahürleriyle kendini gösterirler. Yani eski Türkçe'deki ifadesiyle bi'l- kuvve değil bi'l- fiil iken varoluşa çıkarlar. İyilik, bir defa erişilip daha sonra kaybedilmez bir hâl de değildir. İdeal bir hâldir. Gerçekleşmesi asla tamamlanmaz. İnsanlar onun peşinden koşup dururlar. Kabiliyetleri oranında ondan pay alırlar.[35]

Abstract

In the history of moral philosophy, "moral end" alter as depending on the defination of "the good" and "the evil". Difference between religious and nonreligious moral fundamentals shape around meaning undertaked to the good and the evil. Royce accept ontological and epistemological relationship between the good and the evil. For this reason, according to him, the being of the evil produce the being of the good. Furthermore, to reaching the knowledge of the good have got to the knowledge of the evil. This eternal relation, as well as the meaning of the life's discussions, is principal and primary principle of moral problem, and moral's basic; besides, the problem of the best good take root from this eternal relation showing problem's solution. For Royce, loyalty is the principle of the universal moral, marol's basic or the best good.

Key Words: Josiah Royce, good, evil, moral, eternal relation, trustworthiness.

Kaynakça:

Aydın, Mehmet S., "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi," *AÜİFD*, C.XXVII, Ankara, 1985.

---------- *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1994.

[34] Royce'un yaşadığı dönemde Amerika'ya yapılan göçler, göçmenler ve azınlıklar ile o dönemde bu sorunla ilgili alınan tedbirler ve siyasi gelişmeler hakkında geniş bilgi için bk. Allan Nevins, Henry Steele Commager, *"ABD Tarihi,"* Doğu Batı Yayınları. Ankara, 2005, s. 283 vd.

[35] Öner, 1987, s. 87, 132- 138.

Bilgin, Önder, *Josiah Royce'un Ahlâk Anlayışı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

Hızır, Nusret, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1976.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992.

---------- Ed., *Din ve Ahlâk Felsefesi*, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2006.

Korlaelçi, Murtaza, "Gabriel Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat," *Felsefe Dünyası, S. 6*, Türk Felsefe Derneği Yayını, Aralık 1992.

Kuçuradi, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara, 1998.

MacIntyre, Alasdair, *Etik'in Kısa Tarihi*, Çev: Zelyüt, H., Hünler, S., Paradigma Yayınları İstanbul, 2001.

Mill, J. Stuart, *Utilitarianism*, ed. by Mary Warnock, London: The Fontana Library, 1967.

Mutahhari, Murtaza, *Adl-i İlâhî*, Çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988.

Nevins, Allan, Commager, Henry Steele, *ABD Tarihi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005.

Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını., 2. baskı, Ankara, 1987.

Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.

Pieper, A., *Etiğe Giriş*, Çev: V. Ataman - G. Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Royce, Josiah, "The Practical Significance of Pessimism," (1879), ed. Jacob Loewenberg, *Fugitive Essays*, içinde, Cambridge, Harvard University Press, 1920.

---------- *The Religious Aspect of Philosophy*, (1885), New York: Harper Torchbooks, 1958.

---------- *The Philosophy of Loyalty*, (1908), New York, Macmillan Company, 1918.

----------*The World and the Individual*, Second Series, New York: Macmillan Company 1923.

----------"The Problem of Job," *Studies of Good and Evil*, 1898, New York: Copyright 1898, By D. Appleton and Company, Archon Books, Hamden, Connecticut, 1964.

---------- "The Knowledge of Good and Evil," *Studies of Good and Evil*, New York: Copyright 1898, By D. Appleton and Company, Archon Books, Hamden, Connecticut,1964.

---------- *The Spirit of Modern Philosophy*, (1892), New York: W.W. Norton & Co., Inc. 1967.

Topakkaya, Aslan, "Kant'ın Ahlâk(iliğ)in Metafiziği Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi," *Doğu Batı Düşünce Dergisi,* S. 4, 3. baskı, Mayıs 2004.

Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev., Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayını, No: 67 Kayseri, 1994.

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

HÜRRİYET KAVRAMI VE BATI DÜNYASINDAKİ GELİŞİMİ

Kemal GÖZ*

"**Hürriyet**" kavramı, onunla ilgisi hiçbir zaman kesilmemiş olan "**İnsan**" ve "**Hak**" kavramları ile beraber değerlendirilmelidir. Bu üç kavram, bir arada olduğu zaman anlamlı bir bütün ifade eder. Bir başka ifadeyle bu kavramlar birbirinin olmazsa olmazlarını oluşturan temel argümanlardır. Şunu da ifade etmek gerekir ki, kavramlar onlara yüklenen anlamlarla birlikte zihinlerde şekillenir ve aynı doğrultuda bilfiil hayata yansır.

Şüphesiz tarihi serüveni içinde insanlık, sadece yeme, içme ve barınma gibi doğal ihtiyaçlarının karşılanmasıyla sınırlı kalmamış, özellikle yerleşik hayatla birlikte hak ve hürriyet kavramları, hangi adla anılmış olursa olsun bizzat hayatın içinde yer almıştır.

İNSAN

İnsan, Arapça "ins" kelimesinden türetilmiş olup, insan türünün erkek ve dişi her ferdine verilen bir isimdir. Kelimenin "unutmak" manasındaki nesy'den geldiğini düşünenler olmuştur. Bunun yanında bu kelimenin "alışmak, uyum sağlamak" mânâlarına gelen "üns" mastarıyla irtibatlandırıldığını da görmekteyiz ki, "cana yakın olma, vahşi hayvanın evcilleşmesi" gibi anlamları içermektedir.[1] Bu manada "enes" vahşetin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Müfredat yazarı Ragıb el-Isfehanî de kelimenin insanın hemcinsleriyle birlikte uyum halinde yaşayabilmesiyle alakalı olduğunu bildirir[2].

İnsan, sosyal bir varlık olduğuna göre, birlikte yaşayabilmenin gerektirdiği asgarî müşterekleri oluşturmak zorundadır. Menfaatlerin çatışması, yaşama sınırlarına müdahaleler ve dünyaya bağlılığın ağır basması, asgarî müşterekleri oluşturulmasını zorlaştırmaktadır. İnsanlık tarihi bu konuda çok acı tecrübelerle doludur.

Kendine ait hak ve hürriyetlerinden bahsettiğimiz insan, yalnızca biyolojik anlamda bir varlık değildir. Hak ve hürriyetler düşüncesi, insanın sahip olduğu değerlerle birlikte var olmuştur. Bu değerler insanın akıl taşıması, düşünmesi, hissetmesi, yorumlaması, yargılaması ve aynı zamanda psikolojik bir varlık olması ile ifade edilebilir. İnsanın sahip olduğu değerlere, düşünce sistemlerinin bakışı ve yorumu da elbette önemlidir. İnsan, acaba doğuda, batıda, inanç sistemlerinde nasıl anlaşılmakta ve ne şekilde değer ifade etmektedir? Değerlendirmeler batı insanı, doğu insanı, İslâm insanı, Hıristiyan insanı, Yahudi insanı diye kategorize mi etmektedir? Yoksa dünyanın neresinde olursa olsun, insan ve insan anlayışı aynı mıdır?

Sosyal bir varlık olduğu konusunda herhangi bir şüphe söz konusu olmayan insan, ruhî ve aklî donanımı ile, yeryüzünde bir taraftan güzele, diğer taraftan da faydalı olana

* Dr. Felsefe ve Din Bilimleri Doktoru, Başöğretmen.

[1] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "ü-n-s" maddesi

[2] İlhan Kutluer, "İnsan", *DİA*, c. 22, ss.320-323, İstanbul-2000, s. 321.

yönelerek insanlığın menfaatine işler yapmış ve buluşlar gerçekleştirmiştir. Onun hemcinsleriyle beraber yaşayabilmesinin sırrı da burada yatmaktadır.

HAK

İnsanlık tarihi kadar eski olan "hak" kavramı, sözlükte gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek, bir şeyi gerçekleştirmek, bir şeye yakinen muttali olmak anlamlarına gelmektedir.[3] "Hakk"ın asıl manasının "mutabakat ve muvafakat" olduğunu belirten "Müfredat" yazarı Ragıb el-Isfehanî, kavramın dört anlama geldiğini zikreder:

1. Bir şeyi hikmetin gereğine uygun olarak icad eden anlamında, Allah'ın bir ismi veya sıfatı sayılmıştır.

2. Hikmetin gereğine uygun olarak yapılan işler bağlamında Allah'ın bütün fiilleri haktır.

3. Bir şeye, aslına uygun ve doğru olarak inanma ve bu şekilde kazanılan iman, inanç, bilgi toplamı da haktır.

4. Gerektiği şekilde, gerekli ölçüde ve gereken zaman diliminde oluşan eylemler de haktır[4].

Sosyal hayatın gereği olarak, devamlı birbirleriyle ilişkiler içerisinde yaşamak mecburiyetinde olan insanın varlık sahnesine çıktığı andan itibaren bu kavramla tanışıklık içerisinde bulunduğu aşikârdır.

İnsana izafe edildiği zaman hak kavramının ahlâkî ve hukukî olmak üzere iki yönü vardır ve bunlar insanın temel haklarını ifade eder.

Ahlâkî yönü itibariyle insan toplumda yüksek, onurlu ve itibarlı bir mevkiye sahip olarak saygıya değer bir varlıktır. Toplumun diğer fertleri gibi saygı görmeye hakkı vardır.

Temel hakların diğer yönü ise hukukîdir. Buna göre mevcut hakların yasallığının kabul edilmesi ve ülkenin en yüce kanunlarıyla güvence altına alınmasıdır. Zira bu haklar bütün insanların "insan" olduğu için doğuştan sahip oldukları ideal haklardır[5].

Temel haklar veya geleneksel olarak doğal haklar dediğimiz kavram, her insanın her yerde ve her zaman diğer bütün yaratıklardan bilinç ve ahlâkı ile üstün olmasından dolayı sahip olduğu ahlâkî haklar şeklinde tarif edilebilir. Hiçbir insan adalet kuralları tamamen çiğnenmeden bu haklardan mahrum edilemez[6]. Nitekim "Temel Haklar" kavramı Batı'nın kendine özgü tarihî geçmişinde birçok mücadeleler sonucu ortaya çıkmıştır.

Bin yıllık iç savaş, kralların mutlak idaresi, feodal baskı ve zulüm, fertlerin şahsî yaşantılarına kilisenin dayanılmaz baskısı insanların izzet-i nefsini derinden yaralamış,

[3] İbn ManZur,*Lisanu'l-Arab*, h-k-k mad.
[4] Ragıb el-Isfehanî, *Müfredat*, h-k-k mad.
[5] Mehmet Bayrakdar,. "Editörden", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 11, sa..: 3-4, s. 160.
[6] M Selahaddin,. *Özgürlük Arayışı ve İslâm*, Çev: N. A. Asrar,İstanbul 1989, s. 29-30.

bunun sonucunda insana ait hakların korunması gündeme gelmiştir. Sonuçta, temel haklar düşüncesi büyük toplum kesitlerinde destekçiler bulmuştur[7].

İnsanla birlikte var olduğunu söylediğimiz "hak" kavramı, XXI. yüzyılda hâlâ dünyanın en taze gündemini oluşturmaya devam etmektedir. Özellikle Batı, yüzyılımızın ilk yarısında geçirdiği ve milyonlarca insanın canından ve malından olmasına sebep olan iki dünya savaşından sonra söz konusu kavramlara kendi çıkarları için daha çok sarılmıştır.[8]

HÜRRİYET

"Hürriyet", sözlüklerde hem "soylu olmak", hem de "azâd" edilmek, bağımsızlığına kavuşmak" mânâsı taşıyan bir kelimedir. Hür kelimesi ise "köle olmayan, şerefli, soylu, her şeyin en iyisi" gibi anlamlara gelmektedir.[9]

Sözlük yazarlarının büyük çoğunluğu, tespit edebildiğimiz şekliyle hürriyeti köleliğin zıddı olarak tanımlamakla yetinmektedirler. Hâlbuki hürriyet tek yönlü değil, çok yönlü bir kavramdır. Bu nedenle birbirinden farklı olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.

Hürriyet, adeta ışığa tutulduğunda onu renklere bölen bir prizma gibidir. Herkes ona bakarak kendi açısından gördüğü rengi veya renkleri tasvir etmektedir. Kimine göre hürriyet her şeyden önce bağımsızlık demektir. Her türlü zorlamadan, kayıtlamadan ve dış baskıdan uzak olarak insanın kendi kaderini kendisinin çizmesi demektir. Kimisinin hürriyetten anladığı onun özellik ve gizlilik ifade eden yönüdür. Kimisi için de başta imkân eşitliği ya da sadece eşitliktir. Bazılarına göre ise hürriyet dinamik bir kavramdır, bir iktidardır.

Soyut bir kavram olarak hürriyet sihirli bir kelimedir. Onu, sosyal hayattaki kullanılış temelinde yorumlamak gerekmektedir. Bütün sistemlerde hürriyet kendisine bir yer mutlaka bulmuştur. Ancak her sistem onu kendi yorumuyla ortaya koymuştur[10].

Hürriyet, şuur ve irade sahibi varlık olan insanı programlanmış robotlardan ayıran çok önemli bir olgudur. Programlanmış bir robotun hür olduğunu düşünemediğimiz gibi söyleyemeyiz de. İşte insanı robottan ayıran en önemli nitelik hürriyettir. Hür diyebileceğimiz bir davranış "karar" ve "seçim"i gerektirmektedir[11].

Hürriyetin bir yaşama hali olarak duygusal alana ait olduğunu daha önce de zikretmiştik. Onun için herkes tarafından kabul edilebilir bir tanımının yapılması elbette zordur. Hürriyet kavramının çeşitli felsefî ve siyasî ekollerce farklı anlam ve yorumlarıyla ortaya konulması bu özelliğine dayanmaktadır.

---

[7] *a.g.e*, s. 31.

[8] Bayrakdar, *a.g.m.*, s. 160.

[9] Mustafa Çağrıcı, *"Hürriyet", DİA*, c. 18, ss. 502-505, İstanbul1998 , s. 502.

[10] Münci Kapanî, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara1993, s. 3-5.

[11] Şeref Günday, "Hürriyet Problemi", *Felsefe Dünyası,7, ss.67-73, Ankara1993*, s. 70-72.

"Hürriyet nedir?" sorusuna verilecek cevap, insanın toplumla ve toplumun bireyle olan ilişkilerini de içine almalıdır. Bu manada hürriyet, arzu ve istekten ibaret değildir. Ancak arzu ve isteği hürriyetin içinde zikretmek mümkündür. Hürriyet, bir mesele üzerinde yalnız düşünmekle, yalnız karar vermekle kalmaz yapmaya kadar uzanır ve yaptıktan sonra da muhakemeyi gündeme getirir[12].

Hürriyet üzerinde düşünmek için sağlam dayanak noktası olarak hürriyet veya hürriyetsizlik tecrübesini almamız gerekmektedir. Eğer ben bir insan olarak bir şeyi yapıyorsam kendimi hür, yapamıyor ve bir engelle karşılaşıyorsam hür olmadığımı hissederim.

Hürriyetin temel unsurlarından birisi "seçme"dir. Seçme tesadüfen olandan çok farklıdır. Seçme olgusunda işin içine bilinç girmektedir[13]. Bilinç, özgürlüğü içinde bulunduran bir isteme halidir. İnsanın tasarımları ve görüşleri üzerinde düşünüp taşınma ile seçerek yapmaya karar verme yeteneğidir[14]. Hürriyetin bir diğer temel unsuru da eylemdir[15]. Eylem insanın seçme neticesinde karar verdiği şeyi yapması ve insanın hür olduğunun en açık göstergelerinden biridir.

Hak ve hürriyet kavramlarını değerlendirirken de belirttiğimiz gibi bu iki kavram çoğunlukla bazen aynı manayı taşıyan terimler olarak kullanılmaktadır. Hak ve hürriyet aslında bir tek hukukî gerçeğin iki yönüdür. Hürriyet bir haktır ve hak hürriyetle gerçekleşebilir. Bu değerlerden biri olmadan diğerinin de olamayacağı açıktır. Gerçekleştirilecek bir hak yoksa hürriyetin bir manası kalmayacağı gibi, hürriyet yoksa hakkın da bir mana ve değeri yoktur. Denilebilir ki, "hak", hürriyetin temeli ve konusu, "hürriyet" ise hakkın gerçekleşme vasıtasıdır[16].

Hak ve hürriyet kavramlarını eşit kavramlar olarak görmeyen düşünürlerin varlığı da göz ardı edilmemelidir. Ancak uygulamada birlikte anılmaları mümkündür[17].

Nasıl tanımlanırsa tanımlansın hak ve hürriyet kavramlarını birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu değerler, insanın yaratılışında mevcuttürlar ve onun hayatına anlam katan değerlerdir. Her ne kadar sözünü ettiğimiz kavramlar insanlık tarihiyle birlikte var olmuşsa da, onlara yüklenen anlamlar zamana ve toplumların değer yargılarına göre farklılıklar göstermiştir. İlkçağdaki hürriyet anlayışı ile günümüzdeki hürriyet anlayışı elbette birbirinden çok farklıdır. Bu nedenle hak ve hürriyet kavramlarının tarihi sürecine bakmadan herhangi bir yargıda bulunmak isabetli olmayacaktır.

---

[12] Mehmet Akgün,"Dağarcık Dergisinde Felsefeye Verilen Önem",*Felsefe Dünyası 22, ss. 8-28 Ankara1996*, s. 21.

[13] Necati Öner, *İnsan Hürriyet* , Ankara 1995, s. 14-15.

[14] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*,Ankara1984, s. 100.

[15] Öner, *a.g.e.*, s. 16-17.

[16] Hüseyin Nail Kubalı, *Anayasa Hukukunun Genel Esasları*,İstanbul1971, s. 318; Niyazi Kahveci, *İnsan Hakları ve İslâm*, Ankara1999, s. 6-7.

[17] İlhan Akın, *Kamu Hukuku*, İstanbul1974, s. 264.

HÜRRİYETİN TARİHÎ GELİŞİMİ

Düşünce tarihi boyunca yetişmiş olan pek çok fikir adamı ve filozof hürriyet kavramı üzerinde uzun uzun durmuş ve düşündüklerini insanlarla paylaşmışlardır. Her biri hürriyet kavramına kendi perspektifinden bakarak özgün yorumunu ortaya koymuştur. Bu problemin çözümüne yönelik değerlendirme ve yorumlar halen devam etmektedir.

Hürriyet kavramının tarihî sürecini ele alırken onu tabiî ve manevî olmak üzere iki boyutuyla değerlendirmek gerekir. Biri tabiî hak ve hürriyetlerdir ki, doğuştan insanla beraber var olan ve insanın insan olduğu için sahip olduğu hak ve hürriyetlerdir. Bu hürriyetleri kişinin sevgi ve saygıya layık, iptali mümkün olmayan hürriyetleri olarak da açıklamak mümkündür[18]. İkincisi ise manevî hürriyetler olarak da isimlendirilebilen, insanın düşünce ve inanç dünyasını ilgilendiren hürriyetleridir.

BATI DÜNYASINDA HÜRRİYET

İnsana ait hak ve hürriyetler bir yönüyle de toplumun ahlâk anlayışıyla ilgilidir. Ahlâkî değerleri göz ardı eden toplumlarda hak ve hürriyetlerin sağlıklı bir şekilde yerleştiğini söylemek mümkün değildir. Ahlâkî değerler insanın mutlu ve huzurlu bir yaşam sürmesini gaye edinirler. Sevgi, saygı ve hoşgörü gibi kavramların bu değerlerin ana unsurları olduğunu da hatırlayarak Batı dünyasının hürriyet anlayışı değerlendirilmelidir.

İnsanın onurlandırılması ve diğer canlılardan üstün kılınmasıyla ilgili temel değerler, hürriyetin insana yaratılışta bahşedildiğini göstermektedir. Şu halde hürriyet, insanın düşünmesi, düşündüğünü ifade etmesi, kendi varlığını sürdürmesi imkânı ve bu alandaki eylemde bulunma hakkı ile başlar. Dolayısıyla bu hakkın soyut değil, somut olması gerekir. Hakkın sadece var olması yetmez, kullanılması için zeminin de uygun olması bir zarurettir[19].

Temel hak ve hürriyetlerin doğuşu, genellikle XVI. yüzyılda Avrupa'da başlayan düşünce akımlarına kadar götürülmektedir[20]. Ancak bu değerlendirme, bu yüzyıldan önce bir hürriyet anlayışının olup olmadığı sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Tarihin eski dönemlerinde hürriyet kavramının incelenmesi, bu uğurda birçok savaşların olduğunu bize göstermektedir. Devam eden zaman dilimi içerisindeki bu hürriyet mücadeleleri hayal kırıklıkları ile doludur. Özgürlüğün beşiği olarak kabul edilen İngiltere'de bile 1215 tarihli Magna Carta Libertatum'unu beklemek gerekmiştir[21].

İlkçağda Hürriyet

Sokrates(M.Ö. 469–399) felsefî düşüncesinin merkezine insanı yerleştirmiş ve insanın kendisiyle, kâinatla ve toplumla olan ilişkilerine yön vermeye çalışmıştır. İnsan

---

[18] Hayrani Altıntaş,"Kur'ânî Düşünce Sisteminde İnsan Hakları", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası*, c. 2,ss.90-95, Ankara 2000, s. 910.

[19] M. Balcı, – G.Sönmez, *Temel Belgelerde İnsan Hakları*, İstanbul 2001, s. 16.

[20] Akın, *a.g.e.*, s. 277; Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul1986, s. 439.

[21] Akın, *a.g.e.*, s. 277.

hayatında kişisel, toplumsal ve ahlâkî olanları ön plana çıkarmış ve bunları da kendi hayatında göstermiştir[22].

Sokrates erdemli bir hayatı yaşamayı çevresinde örneklendirmiş bir şahsiyettir. Gerçek hürriyetin değerlendirmesini, Eflâtun'un "Pheidon" diyalogunda görmekteyiz[23].

Eflâtun(M.Ö.427–347), gençlik yıllarından başlamak üzere siyasetle uğraşmasını, siyasî karışıklıklar sebebiyle hep ertelemiştir. O, ne hatiplerin elinde oyuncak olan bir demokrasiyi içine sindirebilmiş, ne de aristokrat idaresinin zorbalıklarına göz yumabilmiştir[24].

Toplum eğer bilgelik, yiğitlik, ölçü ve adalet çizgisinde olursa, devletin yasalara gerek kalmadan da yönetilebileceğini söyleyen Eflâtun, erdem değerlerini öne çıkararak insanların kendi aralarındaki ilişkilerinde bu ölçülere uymalarının çok önemli ve gerekli olduğunu vurgulamıştır. Buna göre, hak ve hürriyet henüz söz konusu değildir.

Aristoteles(M.Ö.384–322) yaşadığı toplumda yurttaşlık herkesin hakkı değildir. Kölelik, o günün toplumunun en önemli ve vazgeçilmez kurumlarından biridir. En aydın düşünürlerin bile bu vakıayı olduğu gibi kabul ettikleri ve üzerinde herhangi bir tartışmayı gereksiz karşıladıkları görülür. Kölelere yurttaşlık haklarının ve siyasî yetkilerinin verilmesine karşı çıkmışlar, ancak onlara insanca davranılmasını istemekten daha ileri gidememişlerdir. Sitelerde yaşayanlar, her şeyden çok özgürlüklerine düşkündürler. Bu özgürlükleri de halkın kendi kendini yönetmesi olarak tanımlarlardı. Bu haklara her özgür yurttaş aynı ölçüde sahipti. Onların özgürlükleri devletin kontrolü altındaydı.[25]

Eski çağlardaki düşünürlerin özgürlük anlayışlarının yaşadıkları toplumların içtimaî hayatlarıyla çok yakından ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim Eflâtun ve Aristo sınırsız bir özgürlüğe karşı çıkmışlardır. Onlar için esas olanın toplumun iyi yöneticiler tarafından sağlıklı bir şekilde yönetilmesidir.

Ortaçağda Hürriyet

Ortaçağ dönemi, bir görüşe göre, M.S.395–1453 yılları arasındaki zaman dilimidir. Bilindiği gibi Roma İmparatoru Theodos'un ölüm tarihi olan 395 yılı aynı zamanda Roma İmparatorluğunun parçalanma tarihidir. 1453 yılı İstanbul'un Türkler tarafından fethi ve Doğu Roma İmparatorluğunun yıkılış tarihidir.

Ortaçağda sosyal, siyasal, ekonomik ve hukukî düzeni belirleyen sistem feodalitedir. Feodal düzen hem ilkçağın hem de modern çağın toplum yapısından farklıdır[26]. Feodal ekonomik düzen, kapalı tarım ekonomisi olarak kendisini gösterir. Müslümanların ve Macarların fetihleriyle, Doğu ticaret merkezleriyle iletişimi kesilen Avrupa'da zarurî olarak oluşmuş ekonomik bir hayattır. Ticaretin ve yerleşik şehir hayatının etkisini

[22] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul1999, s. 782.
[23] Eflâtun, *Phaidon*, Çev. S.K.Yetkin-H.R. Atademir, İstanbul 1997, s.35.
[24] *a.g.e,s.* 49; Eflatun'un görüşleri için bkz. Eflâtun, *Devlet*, Çev: S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, İstanbul 1975
[25] Akın, *a.g.e.*, s. 277.
[26] Göze, *a.g.e*, s. 61.

yitirmesiyle, halk kırsal kesimlere, köylere çekilmiş ve malikânelerin etrafında kümelenerek yeni kapalı merkezler oluşturmuşlardır. Buranın yerleşik halklarına da Burjuva adı verilmişti.

Onuncu yüzyıldan sonra, nüfusu hızla artan Avrupa ülkelerinin halkları etrafa yayılmaya başladılar. Bu dönemde, malikânelerin halkları, yetiştirdikleri ürünleri çarşı ve pazarlarda satma imkânına kavuşarak, ekonomik serbestlik, kişi özgürlüğü ve özel mülkiyet kavramlarıyla tanıştılar[27].

Burjuvazinin en fazla ihtiyaç duyduğu şey özgürlüktü. İstediği gibi seyahat etmeyi, istediği işle iştigal etmeyi ve istediğiyle yuva kurup evlenmeyi çok önemsiyorlardı. Bu haklarını senyörlerden satın alarak özgür olmayı istediler ve gerçekleştirdiler.

Ortaçağın felsefî görüşlerinin özetini Aquinolu Thomas'ın düşüncelerinde bulmak mümkündür. 1226–1274 tarihleri arasında yaşayan Aquinolu Thomas'ın en önemli özelliği, Aristo düşüncesini Hıristiyanlık temel inanç ilkeleriyle bağdaştırmaya çalışmasıdır. Agustinus, Eflâtun öğretisiyle Hıristiyanlığı kaynaştırmış, Aquinolu Thomas da Aristo düşüncesinin öğretileriyle Hıristiyanlığı kaynaştırmıştır.

Kölelik müessesesini, İlkçağ ve Ortaçağdaki uygulamalarıyla olduğu gibi kabul eden Aquinolu Thomas, köleliğin ilk günah mahsulü olduğunu kabul etmektedir.

Vicdan hürriyetini de kesinlikle reddeden Aquinolu Thomas, vicdanlar üzerinde kilisenin egemenliğinin mutlak olduğunu söylemektedir. Bu hususta en küçük bir hoşgörüye dahi rastlamak mümkün değildir[28].

Paul Janet'e göre, Aquinolu Thomas'ın demokrasisi, başına demokrasi tacı giydirilmiş bir teokrasidir[29].

Batı Ortaçağında özgürlüğün gerçek anlamını kazanamadığı görülür[30]. Bu dönemin özgürlük anlayışının derebeylerin kendi küçük çiftliklerindeki özgürlükleri ile sınırlı olduğu söylenebilir. Ortaçağ siyasî düşüncesinin Hıristiyanlığın dinî ilhamı ve Antikçağ filozoflarının entelektüel miraslarından[31] etkilendiği açıktır.

Sebebi ne olursa olsun Ortaçağın düşünce tarihi açısından en verimsiz dönem olduğu ve Batı için bu çağın karanlık bir çağ olduğu aşikardır.

Yeniçağda Hürriyet

Yeniçağ, 1453 İstanbul'un fethinden, 1789 Fransız Devrimine dek süren zaman dilimini kapsar. Temel hak ve hürriyetlerin gelişim sürecini batı düşünce sistemi içerisinde incelerken o toplumların genel sosyal ve ekonomik durumlarının da bilinmesi elbette önemlidir.

---

[27] *a.g.e*, s. 75.
[28] Kapanî, , *a.g.e.*, s. 25.
[29] *a.g.e.*, s. 25.
[30] Akın, *a.g.e.*, s. 279.
[31] William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev: İsmet Özel, İstanbul 1996, s. 81.

Bu çağa gelirken insan toplulukları arasında hürriyet telakkisinin ve uygulamasının bazı merhaleler kat ettiği görülür. Hürriyetlerin gelişme sürecinde, İngiltere kralı 1215'de "Magna Karta" (Büyük Ahitnâme) adındaki bir hak taahhüdünü imzalar ve güvence olarak, kontlardan ve kilise mensuplarından yirmi beş kişilik bir meclis teşekkül ettirir. Bu meclis, kralın bu taahhüdüne ne kadar riayet edip etmediğini takip eder ve bir sapma olduğunda bu hakları kraldan ister.

On dört, on beş ve on altıncı yüzyıllarda önce İtalya'da daha sonra da diğer Avrupa ülkelerinde hümanizm ciddi bir şekilde yayıldı. Öyle ki, aklın hürriyete, bilginin terakki yoluna kavuşabileceği bir zihnî atmosfer vücuda getirdi. Matbaanın icadı ve dünyanın yeni bölgelerinin keşfi otoritenin zayıflamasına imkân hazırladı[32].

İnsanlar yeni coğrafî keşifler neticesinde ekonomik hayatlarında yeni atılımlar yapmışlar ve matbaanın icadıyla da düşünce alanında yeni ufuklara yönelmişlerdir[33].

Bu dönemde, öne çıkan düşünürlerin hürriyet anlayışları ve değerlendirmeleri hürriyetin gelişimini ortaya koyması açısından önemlidir.

Nicolo Machiavelli (1469–1527), Jean Bodin (1530–1596), Descartes (1596–1650), Thomas Hobbes (1588–1679), John Locke (1632–1704), Montesquieu (1689–1755), Jean Jack Rousseau (1712–1778), Edmund Burke (1729–1797) ve Jeremy Bentham (1748–1832) bu çağın hürriyet anlayışını aksettirebilecek örneklerdir.

Nicolo Machiavelli(1469–1527), hürriyet ateşi ve düşüncesiyle dolu bir hayat yaşamıştır. Onun "Hükümdar"[34] adlı eseri, siyaset ve devlet hakkındaki düşüncelerini aksettiren halen de siyaset bilimciler ve düşünce tarihi üzerine araştırma yapanlar tarafından devrinin aynası olması yönüyle değerlendirilmekte, üzerinde yorumlar yapılmaktadır.

On altıncı yüzyılın düşünce hareketlerini etkileyen en önemli faktörlerden biri olan Reform hareketi, Martin Luther'in (1483–1546) öncülüğünde kişi hak ve özgürlüklerinin elde edilmesi ve demokrasinin yerleştirilmesi yolunda çok önemli bir merhale olarak kabul edilmiştir[35].

Bu dönemin düşüncesinin aynası olarak görülen Jean Bodin (1530–1596) görüşlerini "Devlet Hakkında Altı Kitap" adlı eserinde açıklamıştır.[36]

Thomas Hobbes (1588–1679) İngilizlerin düşüncede ve siyasette etkin filozoflarından biridir. Gelişmekte olan özgürlük mücadelesine karşı durarak mutlak yönetimin savunucularından olan[37] Thomas Hobbes, The Element of Law Natural and Politic (Doğal ve Siyasal Hukukun Öğeleri) adlı kitabında toplum hayatı ile ilgili fikirlerini açıklamış ve Leviathan adlı eserinde de devlet yapısını incelemiştir.

---

[32] J.B., Bury, *Fikir ve Söz Hürriyeti*, Çev.A. Başman, İstanbul 1954 s. 69.

[33] Göze, *a.g.e*, s. 99.

[34] Nicolo Machiavelli'nin Türkçemize Mehmet Özay tarafından "Hükümdar" adıyla tercüme edilen eserinin orijinal ismi Il Principe, İngilizce çevirisi de "The Prince"dır.

[35] Göze, *a.g.e.*, s. 121; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1977, s. 266; Ebenstein, *a.g.e.*, s. 147 vd.

[36] Göze, *a.g.e.*, s. 123 vd.; Ebenstein, *a.g.e.*, s. 155.

[37] Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1992, s. 325.

18. yüzyıl aydınlanma devrinin kurucusu olarak çok haklı bir üne sahip olan John Locke(1632–1704) ise eserlerinde düşünce özgürlüğünü ve davranışlarımızın ölçüsünün akıl olması gerektiğini etkin bir şekilde savunmuştur[38].

İnsanların, birbirlerine karşı hoşgörülü, birbirlerinin mallarını koruyan, birbirleriyle eşit, canlarına ve özgürlüklerine saygılı olduklarını[39] eserlerinde geniş bir biçimde işleyen John Locke, özgürlüğün başkalarına zarar vermeden kullanılması gerektiğini belirtmiştir[40].

Montesquieu (1689–1755) soylu bir aileye mensubiyeti dolayısıyladır ki 1700–1705 yıllarında Bordeaux Parlamentosu'nda bulunmuş ve1734 yılında "Romalıların büyüklük ve çöküşü üzerine düşünceler", 1748'de de "Kanunların Ruhu" adlı eserlerini yayınlamıştır[41].

Montesquieu, fikirleriyle, Voltaire'in yanında, Fransız Devrimi'ni hazırlayan düşünürlerin en önemlilerinden biri olarak kabul edilir[42].

J.J.Rousseau (1712–1778) çok düzensiz ve plansız bir hayatın akışı içinde düşünceleriyle yaşayışını bağdaştırabilen ender düşünürlerdendir. Voltaire ve Montesquieu, Avrupa'da büyük imkânlar içerisinde gezerken o yokluk içerisinde kıtayı dolaşıyordu.

Fikirlerini ve felsefî görüşlerini "Toplum Sözleşmesi" adlı eserinde geniş bir şekilde açıklayan J.J.Rousseau'ya göre; "*İnsan özgür olarak doğar, ama kendini birtakım zincirler ile bağlanmış bulur.*"[43]

Yakınçağda Hürriyet

Yakınçağ, 1789 Fransız Devrimi'nden günümüze kadar devam eden zaman dilimini kapsamaktadır.

Batı dünyasının yaşadığı değişikliklere ve düşünce hareketlerine bakıldığında 1789 Fransız İhtilâli'nin çok önemli bir yere sahip olduğunu görmek mümkündür. Fransız İhtilâli çok sıkıntılı ve zorluklarla dolu bir hürriyet mücadelesinde farklı bir dönemin başlangıcının müjdeleyicisi bir olaydır.

Fransız İhtilâli, sadece Fransa'yı değil, bütün Avrupa'yı derinden etkilemiş ve aynı zamanda fikir ve düşünce tarihini de dalgalandırmıştır. Etkiler ve tepkiler beraberce müşahede edilmiştir.

---

[38] John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev.: Melih Yürüşen, İstanbul 1998, s. 13 vd.

[39] *a.g.e.*, s. 15

[40] John Locke, *Two Treatises of Government*, s. 111; John Locke'un özgürlükler konusundaki görüşlerinin daha geniş açıklaması için bkz. Locke, *Mektup*.

[41] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1977, s. 391.

[42] Göze, *a.g.e.*, s. 175; Gökberk, *a.g.e.*, 392; Ebenstein, *a.g.e.*, s. 192 vd.

[43] Gökberk, *a.g.e.*, s. 397.

Batı'da, "Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi"nin[44] ilkeleri yakınçağ ve günümüz düşünürlerinin hürriyet alanındaki görüşlerini etkilemiş ve aynı zamanda bazı düşünürler tarafından da tepkiyle karşılanmıştır.

"Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi", İnsan temel hak ve hürriyetleri açısından çok sıkıntılı günleri yaşayan Batı toplumunu kısmen rahatlatmış ve kendinden sonra ortaya konulacak belgelere kaynaklık etmiştir.

Batı toplumunda eşitlik ilkesini fiilen savunan düşünürlerin ancak "Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi"nden sonra ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu dönemde "Fransız İhtilâli Üzerine Düşünceler" adlı eserini kaleme alan Endmund Burke (1729–1797) ihtilâl karşıtlarının yüreğine su serpmiş, ancak ihtilâl hayranlarının sempati ve heyecanına da set çekmiştir.

Rönesans, İngiliz düşüncesinin bakış açısını açarken Reform da Hıristiyanlığın saf kaynaklarını yeniden değerlendirmiş ve yeni bakış açılarına kapı aralamıştır. Tanrı, vatan ve hürriyet kavramlarının, Protestan dünya görüşüyle yeni bir güç ve yeni bir anlam kazandığı görülmüştür[45].

"Amerika'da Demokrasi" adlı eseriyle tanınan Tocqueville(1805–1859) eşitliği, özgürlükten bile üstün tuttuğunu belirtmekten çekinmez. Özgürlüğün eşitlik kadar önemli olmadığını eserinde uzun uzun anlatır. Ona göre, insan kölelik içinde eşitliği, özgürlük içinde eşitsizliğe tercih eder".[46]

"Biri hariç, bütün insanlık aynı kanaatte olsalar ve yalnızca bir kişi zıt kanaate sahip olsa, insanlık bu insanı susturmakta haklı olmaz, tıpkı onun iktidarı ele geçirdiğinde insanlığı susturmasının haklılaştırılamayacağı gibi."[47] Sözlerinin sahibi olan İngiliz düşünürü John Stuart Mill (1806–1873)'e göre, hürriyet meselesi yalnızca bir iktidar meselesi değil aynı zamanda hak ve vazife meselesidir.

"Tabiî Haklar" doktrinine göre insan bazı temel haklarla birlikte dünyaya gelir. Bu temel haklar, kesinlikle başkasına devredilemez, ipotek altına alınamaz ve aynı zamanda hiçbir yolla ortadan kaldırılamazlar. Özetle; Batı dünyasındaki temel hak ve hürriyetlerin ulaştığı seviye, birbirini tamamlayan olaylar dizisinin eseridir. Her Avrupa ülkesi bu değerlere kendine has katkılarda bulunmuştur. Özellikle İngiltere, Fransa ve Amerika'daki gelişmeler bu sürecin en önemli halkalarıdır.

Kral ve Baronlar çatışması 1215 tarihli Magna Carta Libertatum'a[48] bağlanır. Kral John'dan zorla ve savaşla alınan bu hürriyetler birçok kral tarafından yenilenmiş ve bunun sonucunda basamak basamak gelişmeye devam etmiştir. Daha sonraları ise

---

[44] Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin ilkeleri ve metni hakkında daha geniş bilgi için bkz. Göze, *a.g.e.*, s. 224 vd.

[45] Akın, *a.g.e* , s. 283.

[46] Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, Çev.: T.Timur, İstanbul1962, s. 50.

[47] J.S. Mill, *Özgürlük Üstüne*, Çev. A. Ertan, İstanbul 1985, s. 57.

[48] Magna Carta Libertatum hakkında daha geniş bilgi için bkz. Münci Kapanî, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara 1993

1787'de ABD federasyonunda doğan dünyanın ilk yazılı Anayasası ile kişi hak ve hürriyetleri hukukî açıdan güvenceye kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Batı'da hürriyetin bir savaş ürünü olduğu, Fransa'da 1789'da yayınlanan "İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi"[49] örneğiyle de açıktır. Batı düşüncesinde birey, devlet ya da iktidar karşısında bir taraf olarak tanınmıştır. Kişinin hak ve hürriyetleri, iktidarın akılcı ve doğal sınırı sayılmıştır.

Kişi hürriyetlerinin toplumsal kalıbının bağımsızlık olduğunu söylemek mümkündür. Bağımsızlık, her türlü baskıdan kurtuluş demek olup kolektif bir hürriyettir. Bu hürriyetlerin gerçekleştirilebilmesi için yapılan kolektif savaşların eseri olarak millî devletler ortaya çıkmış ve onlar hürriyeti kendi içlerinde, kendi yurttaşları için geçerli saymışlardır. Kendilerinin dışındaki toplumlara, aynı hak ve hürriyetleri layık görmemişler ve onlarla aralarındaki ilişkileri köle efendi diyaloguyla gerçekleştirmişlerdir.[50]

Batı dünyası hürriyet anlayışını bireycilik anlayışı üzerine temellendirmiştir. Birey toplumdan öncedir ve hürriyetlerine sahip olarak doğar. Bu gerçek, Reform ve Aydınlanma çağlarında ulaşılan bir sonuçtur[51]. İnsan hakları evrensel beyannamesi ve Avrupa İnsan hakları sözleşmesi gibi milletlerarası belgelerle gelişen hak ve hürriyetleri diğer bir çalışmamızda ele alacağız.

Son olarak şu tespiti aktarmamız faydalı olacaktır: Batı toplumunda hürriyet, kişinin aklının ve iradesinin yol göstericiliğinde kendi kaderini çizmesidir. Yani hürriyet, akıl ve irade bağımsızlığıdır, aynı zamanda başkasına zarar vermemek esasıyla sınırlıdır.

SONUÇ

İnsanlık tarihi boyunca dünya gündemini olanca yoğunluğuyla meşgul eden temel hak ve hürriyetler konusunda düzenlemeler ve kazanımlar hâlâ devam etmektedir.

Batının ortaya çıkardığı ileri sürülen insan hak ve hürriyetleri meselesi tüm insanlık âleminin ortak deneyimi olarak görülmelidir. Zira hürriyetin tarihî gelişiminde isimlerini zikrettiğimiz filozofların katkıları göz ardı edilemez.

İnsanın farklı bir varlık olarak diğer canlılardan üstün kılınması ile ilgili ilkeler hürriyetin insana daha yaratılışla bahşedildiğini göstermektedir. Bunun sonucu olarak insan, en güzel muamele ve saygıya layık olan bir varlıktır.

Hürriyet, insanın düşünmesi, düşündüğünü ifade etmesi, kendi varlığını sürdürmesi imkânı ve bu sahada eylemlerindeki serbestlik hakkı ile başlar. Bu hakkın soyut olarak varlığı çok şey ifade etmemektedir. Aksine bu hakların kullanılmasının önünde hiçbir engelin bulunmaması gerekmektedir.

---

[49] Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi'nin tam Türkçe tercümesi için bkz. Thomas Paine, *İnsan Hakları*, çev.: Mehmet Osman Dostel, Ankara 1954, s. 137-141.

[50] Kahveci, *a.g.e.*, s. 12.

[51] Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 74.

İnsanlar arasındaki ilişkilerde öne çıkan en önemli konu, kişilerin birbirlerine saygılarıdır. Birey olarak insan, empati ile kendisine yapılmamasını istediği şeyi başkalarına yapmayacak ve böylece saygı ortamında birbirlerinin haklarına riayet edecektir.

Hürriyet kavramı çerçevesinde ortaya konan hak ve hürriyetler, bütün insanlar için bir ihtiyaçtır. Toplumun bütün fertlerinin istisnasız bu hak ve hürriyetlerden istifade etmeleri hususunda bütün yollar açık olmalıdır.

Hürriyetler, toplumların sosyal kültürel değerleriyle uyumlu olmalıdır. Aksi halde sosyal hayatın sıkıntılı olacağı, sosyal patlamaların ve anarşinin kaçınılmaz olacağı açıktır

Hürriyetler insanın, insan olması sebebiyle sahip olduğu değerlerdendir. Bu değerler manzumesi, günümüz insanı için de hâlâ çok önemlidir. Bütün mücadelelerin temelinde en önemli unsur olarak yerini korumaktadır. İnsanlık var olduğu sürece hürriyet mücadelesinin devam edeceğini söylemek için medyum olmaya ihtiyaç olmasa gerektir.

ABSTRACT

This article, "The Concept of Freedom and its Development in the Western World", has examined and clarified further the phases, in which the concept of freedom has developed throughout history. In doing so, the article has first investigated the concepts of "human", "right", and "freedom".

The study has ascertained an undeniable fact that human being as a social creature has certain rights and should have freedom. As a result, it has been observed that right and freedom are the most fundamental values human being has ever possessed.

The article has explored in detail the historical development of freedom in the Western World with reference to the views and ideas of antique, medieval, modern and contemporary intellectuals.

For the sociological point of view, freedom is an avoidable need of the whole human beings. In this respect, the system of values is still of vital importance for human beings even today, so that many people, as before, go through a lot of difficulties and struggle enormously to defend freedom intact.

Key Words: Freedom, human being, right, right and freedom, freedom in Antique Age, Middle Ages, Modern and Contemporary Ages.

KAYNAKÇA

Afşar, Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1992.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1984.

Akgün, Mehmet, "*Dağarcık Dergisinde Felsefeye Verilen Önem*", Felsefe Dünyası 22.

Akın, İlhan, *Kamu Hukuku*, İstanbul 1974.

Altıntaş, Hayrani, "Kur'ânî Düşünce Sisteminde İnsan Hakları", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası*, II, Ankara-2000, ss.90-95.

Balcı, M. – Sönmez, G., *Temel Belgelerde İnsan Hakları*, İstanbul 2001.

Bayrakdar, Mehmet, "*Editörden*", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 11, ss: 3-4

Bury, J.B., *Fikir ve Söz Hürriyeti*, Çev. A. Başman, İstanbul 1954

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999.

Çağrıcı, Mustafa, "Hürriyet", *DİA*, c. 18, ss. 502-505, İstanbul 1998.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul 1993.

Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, İstanbul 1996.

Eflâtun, *Devlet*, Çev.: S. Eyüboğlu- M.A. Cimcoz, İstanbul 1975.

-----, *Phaidon*, Çev. Ord. Prof. S.K. Yetkin-H.R. Atademir, İstanbul 1997

el-Isfehanî, Ragıb, *Müfredat*, h-k-k mad .

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1977.

Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul 1986.

Günday, Şeref, "Hürriyet Problemi", *Felsefe Dünyası, 7, ss.67-73, Ankara 1993.*

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1977.

İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "*ü-n-s*" mad.

Kahveci, Niyazi, *İnsan Hakları ve İslâm*, Ankara 1999.

Kapanî, Münci , *Kamu Hürriyetleri*, Ankara 1993.

Kubalı, Hüseyin Nail, *Anayasa Hukukunun Genel Esasları*, İstanbul 1971

Kutluer, İlhan, "*İnsan*", *DİA*, c. 22, ss. 320-323, İstanbul 2000.

Locke, John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, Çev.: Melih Yürüşen, İstanbul 1998.

Mill, John Stuart, *Özgürlük Üstüne*, Çev.: A. Ertan, İstanbul 1985.

Nicolo, Machiavelli, *Hükümdar*, Çev.: M. Özay, İstanbul 1999.

Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1995

Paine, Thomas, *İnsan Hakları*, Çev.: M.: O. Dostel, Ankara 1954.

Selahaddin, M., *Özgürlük Arayışı ve İslâm*, Çev.: N. A. Asrar, İstanbul 1989.

ss. 8-28, Ankara1996 .

Tocqueville, Alexis De, *Amerika'da Demokrasi*, Çev.: T.Timur, İstanbul 1962.

KANT'TA AKLIN METAFİZİK BİR DEĞERİ OLARAK TANRI İDEALİ

Mehmet Günenç*

Tanrı kavramı, felsefe tarihi boyunca filozofların ilgilendikleri konuların başında gelmiştir. Çünkü Tanrı en yüce varlık olarak düşünüldüğünde ontolojik, ispatlanmasıyla ilgili olarak düşünüldüğünde epistemolojik, inanç ya da inançsızlık açısından düşünüldüğündeyse ahlâki olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu halde birden fazla alanı kapsamasından dolayı, Tanrı kavramının bir felsefe sisteminin kurulmasında önemli bir unsur olduğunu söyleyebiliriz.[1] Bu yazıda, Tanrı kavramının Kant'ın felsefe sistemi içerisinde nasıl bir yer aldığını göstermeye çalışacağız. Bu bağlamda, Kant'ın epistemolojisi açısından bakıldığında, Tanrı kavramının olumsuzluğundan hareketle olumlu bir duruşa nasıl geçildiğini ve ayrıca Tanrı kavramının saf aklın sistemliliğine nasıl katkıda bulunduğunu göstermeye çalışacağız. Kant'ın felsefesinde bu kavramın epistemolojik açıdan başlatılan olumsuzluğu ahlâki açıdan olumlu olmasıyla sonlandırılarak, Kant'ın felsefe sistemine ilişkin bir fikir verecektir. Şu halde, Kant'ın Tanrı anlayışını onun felsefe sistemi içinde anlayabilmek mümkün olduğu gibi, Kant'ın sisteminin ana fikrini de yine onun Tanrı anlayışını takip ederek anlamak mümkündür. Buna karşın amacımız, Kant'ın bütün felsefe sistemini açıklamak değil, Tanrı kavramının bu sistem içerisinde nasıl bir seyir izlediğini gösterebilmektir.

Konumuza geçmeden önce, kısa da olsa, Kant'ın epistemolojisiyle ilgili olarak açıklama yapmamızın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Kant'ta, dimağın[2] önemli bir özelliği kendi yetilerinin biribirleriyle devamlı olarak ilişkide olmasıdır. Kant'a göre, bilginin oluşturulma sürecinde bilginin tasavvurgücü[3] ve anlamagücü[4] olmak üzere iki önemli ayağı vardır. Bu süreç, bilginin duyu verilerinden oluşan malzemesinin elde edilmesine imkân sağlayan tasavvurgücüyle başlar. Sonra bu malzemeler, anlamagücünde yer alan a priori formlar olan kategoriler (saf kavramlar) ile birleştirilir. Bu birleştirmeye Kant, sentez/birleştirim adını vermektedir.[5] Bir cisimle[6] karşılaşıldığında tasavvurgücünün formlarıyla bu cisim *görünür* kılınır, daha sonra da anlamagücü ile bu görünen cisim, bir kavram altına yerleştirerek *bilinir*. "Bu bir taştır" yargısında, taş kavramının altına bir cisim yerleştirilmekte ve doğru ya da yanlış olsun bilgi yargısı verilmektedir. Şu halde, bilginin Kant'a göre tasavvurgücü ve anlamagücü olmak üzere

* Dr. Araştırma Görevlisi, Fatih Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1 Elbette birden fazla alanı kapsaması sistemin olması anlamına gelmiyor. Buna karşın sistemin bu bahsedilen alanlarla bahsetmeden olması da mümkün değildir.

2 Gemüt/Mind.

3 Tasavvurgücü/Anschauung/Intuition. **KrV**, B34/A20.

4 Anlamagücü/Verstand/Understanding. **KrV**, B137.

5 Sentez, birçok farklı noktayı daha içinde taşırsa da konumuzdan uzaklaştıracağından vermeyi uygun görmedik.

6 Belirlenmemiş nesne. Der Unbestimmte/Undetermined object Bkz. **A.eg.**, B34/A20.

iki ayağı bulunmaktadır. Bu iki yetiden sonra gelen akılsa bilgi oluşturmaz ama oluşturulmuş bilgiyi işler.[7]

Yazımızın başlığında da anlaşılacağı üzere, Kant'ın, Tanrı kavramını, metafizik bir değer olarak ele aldığını düşünüyoruz.[8] Bu anlamda, Tanrı kavramını metafizik bir değer olarak ele almanın iki yönü bulunmaktadır: Bir açıdan bakıldığında Tanrı kavramının metafizik olması bir bakıma olumsuzdur, çünkü metafizik Kant için bir savaş alanıdır.[9] Öteki açıdan bakıldığındaysa bir değer olarak olumludur hatta olumlu olması gerekmektedir.[10]

Kanaatimizce, bu bahsedilen çift yönlülük Kant'ın felsefe sisteminin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Çünkü Kant, metafiziğin problemlerinin kesin bir çözümü yoksa ve bunun yanında kaçınılmazcasına soruluyorlarsa o zaman bu durumun kabulünden hareketle çıkış yolunun aranması gerektiğini savunmaktadır.[11] Nitekim Kant'ın problematik terimini bu gergin durumu ifade etmek için kullandığını ve bu anlamda problematiği iki yönlü olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.[12] Bu yaklaşıma göre Tanrı, ruh, özgürlük gibi metafizik varlıklar duyularla algılanmadığından somut bir nesne haline getirilemez. Şu halde, "Tanrı var mıdır?", "Ruh var mıdır?" veya "Ruh ölümsüz müdür?" soruları somut nesneye ilişkin olmadığından, tecrübe dünyasında karşılığı bulunabilecek türden değildir.[13] Tecrübe dünyasında karşılığı olmayan bu varlıklar, Kant açısından *problematiğin* bir yönüyken ikinci yönüyse, tecrübe alanında karşılığının olmamasına rağmen, aklın sınırlarını aşmasından dolayı, cevabı olmayan bir takım sorularda ısrar etmesiyle ilgilidir. Bir bakıma, bu ikinci yönden bakıldığında problematik, duyulardan sınırlı malzeme gelmesine rağmen aklın sınırlarını aşmasını ifade etmektedir. Yani sorun aklın dışında değil, aklın içindedir. Duyular, bu soyut varlıkların var olduğunu göstermek için yeterince malzeme vermese de akıl, Tanrı'nın, ruhun varolup olmadığını hem sormakta hem de cevaplamaya çalışmaktadır. Aklın sorular sormasının zaten onun temel görevi olduğu söylenebilir. Ama yeterli malzeme olmadan cevaplar vermeye çalışması bir problem teşkil etmektedir. Aklın bu probleminden kaçınılması mümkün değildir.[14] İşte özellikle bu ikinci yön problematiğin özünü oluşturmaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz durumu daha iyi ifade etmek için, Kant'ın eleştirisinde, akıl tarafından kaçınılmazcasına sorulan soruların nasıl değerlendirildiğinin üzerinde durma-

---

[7] A.e.g., A644/B672.

[8] Metafizik derken genel olarak Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük gibi değerleri kasdetmekteyizdir. Bu yaklaşım Kant'ın kendisi tarafından da belirtilmektedir. A.e.g., Bxxx.

[9] A.e.g., Aviii.

[10] A.e.g., A697/B725.

[11] KpV, 5:107.

[12] KrV, A339-B397. Problematisch/Problematic/Promlematik. Problematiğin karşılığı olarak sorunsalı kullanabilirdik. Ama doğrudan bu terimden bahsettiğimizden orjinalinin türkçede de anlaşılır olmasından dolayı problematik olarak bıraktık.

[13] A.e.g., A328.

[14] A.e.g., A681/B709.

lıyız. Tanrı var mıdır yok mudur? Ruh var mıdır? Dünya (varlık) ezeli midir? Bunlar aynı zamanda saf aklın metafizik değerlerine ilişkindirler.[15] Bu soruları sorun haline getiren husus, onların anlamagücünün işleyişinde olduğu gibi tecrübe dünyasında somut bir karşılığının bulunmamasıdır. Buna rağmen, akıl, sanki somut bir karşılığı varmış gibi anlamagücüne ve dolayısıyla tecrübe alanına saldırır. Hâlbuki Kant'a göre, aklın bu sorularına karşılık olarak tecrübeden alacağı malzemesi dolayısıyla olası cevabı yoktur.[16] Çünkü ne Tanrı, ne dünyanın ezelde olup olmadığı, ne de ruhun varlığı algı konusu olabilir. Bu durumda akıl, yukarıda bahsedildiği üzere, hudutlarını *ister istemez* aşmakta, sonuç alamayınca da çaresizce hareket etmekte ve dogmatik metafiziğin yaptığı gibi kimi zaman hayallere dalmakta, kimi zaman da şüphecilerin yaptığı gibi bu değerleri (Tanrı gibi) yok sayarak kendi kendine küsmektedir.

Metafizikten yani sorundan hareketle sorunu çözmeye çalışmak, soruna yapıcı bir tarzda yaklaşmaktır. Yani, ilk olarak metafiziğin bu yeni durumunda Tanrı'nın varolduğuna ve Tanrı'nın doğasına ilişkin sorulara somut bir cevabın akıl tarafından verilemeyeceği kabul edilmelidir. Bu anlamıyla problematik, aklın kendi durumunu olağan olarak kabul etmesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü Kant, metafiziğin problem haline gelmesinin nedeninin, bu değerlerin olup olmamasına değil, aklın sınırlarıyla ilgili olmasına bağlar.[17]

Problematik, işte bu aşamada soruna ilişkin olarak bir ışık vermeye başlar. Metafizik varlıklar, aklın bahsedilen tarzdan sorulara cevap verememesinden dolayı, problematik haline gelirler. Bu anlamıyla Kant'ın eleştirel felsefesini aklın bu durumunu; hastalığını teşhis eden doktor olarak nitelendirebiliriz. Eleştirel felsefenin görevi, aklın *sınırlarını* belirlemek olduğu kadar *sınırlılığını* da belirtmek yani nerede durması gerektiğini belirlemek kadar, niçin durması gerektiğini de ortaya koymaktır.[18] Bu belirleme, Kant'a göre, nesneler üzerine bilgiden daha kesin bir biçimde yapılabilir, çünkü nesneler üzerine bilgi olsa da, nesnelerin aslına ilişkin nihai bir bilgi yoktur. Buna karşın eleştirel felsefe, aklın kendi iç işleyişinden sorumlu olduğundan, konusu üzerine tam anlamıyla konuşma yetkisine sahiptir.[19]

Daha önceleri metafizik problemlerin aklın bir hatası olduğu şeklinde yaklaşımlar olmuşsa da bunu detaylı olarak veren ve yine bu detaylarda problematiğe ilişkin çare[20] sunan -ama *çözüm* değil- filozof, Kant olmuştur. Kant'ın deyişiyle, metafizik sorular aklın yapısına mündemiçtir.[21] Binealeyh, akıl metafizik konular üzerinde düşünmeye kalkıştığında bu *problemler* çözümsüz kaldığından problematik haline gelirler. O halde, problematiğe ilişkin yapılması gereken, problematiğin aklın yapısından kaynaklandığını

[15] **A.e.g.**, A841-A846/B869-874.
[16] **A.e.g.**, A328.
[17] **A.e.g.**, B23.
[18] I. Kant, **Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 107.
[19] **A.e.g.**, s. 103.
[20] Bu ifade için bkz. Ş. Teoman Duralı, **Sorun Nedir**, Dergah Yayınları, Mart 2006, s. 38.
[21] **KrV**, A339/B397.

belirleyerek aklın bu konuyla ilgili sınırlarını gösteren röntgenini çekip, hastalığı teşhis etmektir. Ancak bu şekilde metafizik Hume'un yaptığı gibi sorunlu, hasta olarak nitelendirilmekten çıkıp, sorunlarla, hastalıklarla ilgilenen bir doktor hüviyeti kazanabilir.

Kant, hastalığı tedavi edişini, onun felsefede *Kopernik devrimi* olarak da adlandırdığı, insanın dış dünyayla olan ilişkisini kendi zamanına kadar yapılan tanımlamaların tam tersi bir biçimde açıklamasıyla ilgili olarak değerlendirmiştir.[22] Bilindiği üzere, geleneksel felsefe anlayışında düşüncenin ilkeleri varlıkla örtüştüğü gibi, duyular aracılığıyla zihinde oluşan izlenimler de varolanlarla örtüşür. Bu örtüşme veya uyuşmada aklın, varlığın ilkelerini bilebileceği kabul edilir. Özellikle modern dönemle birlikte ağırlık kazanan deneycilikte insan aklı dış dünya karşısında pasif-alıcıdır ve ağırlıklı olarak aklın rolü dış dünyadan duyular aracılığıyla verilenin düzenlenmesinden ibarettir. Buna karşın Kant'ın düzenlemesiyle sözkonusu akıl, dış dünyadan duyularla gelen malzemeleri kontrol eden *mekanizma* olmaktan ziyade, kendi şaşmaz özellikleriyle birlikte duyularımız aracılığıyla dış dünyadan gelen verileri en başından itibaren *dönüşüme*[23] uğratarak dış dünyayı *inşa eden usta* haline gelir. Dikkat etmemiz gereken husus, Kant'ın akla verdiği üstünlüğün aslında daha büyük bir sorumluluk demek olduğu ve bu nedenle aklın yapısı üzerine çok daha dikkatli olunması gerektiğidir. Binealeyh, Kant'ın aklımızın yapısı doğrultusunda belirli bir biçimde algılanan doğayı oluşturuyor, inşa ediyorsak, problemlerin kaynağı yani problematikler de yine aklımızın yapısından kaynaklanıyor sonucunu çıkarmasını, bu dikkatin önemli bir yansıması olarak değerlendirebiliriz.[24]

Yukarıdaki açıklamalardan sonra, bahsedilen hastalığın aklın yapısıyla nasıl ilişkili olduğuna geçerek konumuzu biraz daha anlaşılır kılmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Bunun için ilkönce, Kant'ın felsefesinde önemli bir nokta olan anlamagücü ve akıl ilişkisini açıklamak gerekmektedir. Anlamagücü, kavramlarını duyulardan gelen malzemeyle sentezleyerek yargılarda bulunur. Anlamagücünün saf kavramlarına Kant *kategoriler* adını verir. Örnek vererek açıklamak gerekirse, güneşin taşa vurduğunu duyular bize gösterir. Buna karşın, güneşin taşı ısıttığı yargısını anlamagücü bize verir. Bu türden bir yargıda bulunma imkânımız, Kant'a göre anlamagücünün kategorilerinden birisi olan *nedensellik* ile mümkün olmaktadır.[25] Kategorilere burada değinmeyeceğimizden yalnızca anlamagücünün duyulardan gelen malzemeyi kendi kavramları (kategorileri)ya da kuralları çerçevesinde yargılara dönüştürdüğünü belirtmekle yetineceğiz. Yukarıdaki örnekten hareket ederek açıklamak istersek, güneşin taşı ısıtması sonucunu yargı olarak çıkarmamamız ancak nedensellik kavramı ya da kategorisi ile mümkündür.

---

[22] **A.e.g.**, BXI-BXII.

[23] Bu ifade için bkz. Julian Marinas, **History of Philosophy**, Dover Publications, Newyork, 1967, p. 290.

[24] Öznenin bir parçası olan aklın bu durumunu üstünlük olarak değil, kendine güven olarak nitelendirmek gerekir. Çünkü akıl sınırsız değildir ama sınırlarını kendisi belirleyecek yeterliliğe sahiptir ve sahip olmalıdır. Dolayısıyla özne, işlevselliğini bu yeterlilik üzerinden pekiştirmeye rahatlıkla devam edebilir.

[25] **KrV**, A766/B794.

Kant'ta, anlamagücünün yargılarının doğanın bütünlüğüne ilişkin değerlendirme oluşturacak şekilde alanını genişletmesi aklın devreye girmesiyle mümkündür.[26] Bu anlamıyla, anlamagücü ile akıl kendi başlarına değil, beraber olduklarında işlevlerini tam anlamıyla yerine getirirler, yani bir sistem halinde bilgiyi bize sunarlar. Akıl, sistem arayışıyla, bilgide belirli bir nizam, birlik, bütünlük oluşturmaya çalışır.[27] Bir diğer deyişle, Kant, bilgideki sistemin bir bütünlük kurduğunu, bu bütünlüğün de tecrübe alanındaki yargılara daha üst bir form kazandırarak doğayı daha derinden anlamaya imkân sağladığını ifade etmeye çalışmaktadır.[28]

Bilgiyi oluşturan teorik akıl, kendini daha üst bir formda ifade etmek; kendi değerini arttırmak için bir takım kavramları, ideaları kullanır. Bu kavramlar salt olarak bilgiyi üreten anlamagücünün kavramları değildir. Bunlar daha çok akıldan gelirler ve aklın değerleri olarak adlandırılabilirler. Bundan dolayı bilgiyi oluşturan *anlamagücü* olsa da onu nitelikli kılma çabasıyla birtakım değerlerle donatan *akıldır*. Anlamagücü duyulardan gelen malzemeyle kendi kavramlarını sentezleyip, tecrübe dünyası hakkında bir takım yargılarda bulunarak bilgiye ulaşmaktadır. Anlamagücünün elde ettiği bu bilgide henüz bir bütünlük yoktur. Bu nedenle tecrübe dünyasıyla sınırlı bir alan hakkında bilgi sahibi değil, varlığın bütünü hakkında değerlendirme imkanına sahip olmak istenirse, aklın sistemliliğine ihtiyaç duyulur.[29] Akıl, anlamagücüne bütünlüğü sistem aracılığıyla vermeye çalışmaktadır. O halde, bir bakıma sistematik bir bilgiden ziyade sistematik bir düşünmenin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle sistematikliğin kendisi *bilgi olmamakta* ama *bilgi üzerine* olmaktadır. İşte bilgi olmasa da kendi iç kullanımına ait olan aklın bu ideaları ya da saf kavramları birer akıl *değeridirler.* Tanrı ideali de bunların başında gelmektedir.

Anlamagücü, bilginin üst bir form kazanmasında ihtiyaç duyduğu kavramları kendisinde bulamadığından bu formu yapıca farklılık arzeden metafizik değerlerden, akıl sayesinde, devşirmektedir. Bilginin bir yığın olarak kalmasını akıl hiçbir zaman kabul etmez. Belirli bir düzen aradığı gibi aynı zamanda bu bütünlüğün mutlak olmasını ister.[30] Bu ise aklın bir ilkeye göre *hareket etmesi,* dolayısıyla bilgideki bütünlüğü düzenlemesi sonucunda, bir anlam dünyası inşa edebilmesi demektir. O halde şunu söyleyebiliriz: Anlamagücü ve tasavvurgücü aracılığıyla oluşturulan bilginin bir üst formda ya da sistem formunda olması için aklın değerlerine ihtiyaç duyulur. İşte bu değerlerin kazandırdığı üst formlar şunlardır: Düşünen sujenin mutlak birliği, görünüşlerin şartlarının seriliklerinin mutlak birliği ve son olarak düşüncenin nesnelerinin şartlarının mutlak birliği.[31] Kant, ilkini ruhla ilgisi olması açısından *psikoloji,* ikincisini dünyayla ilgisi

[26] A.e.g., A645.

[27] Susan Neiman, **The Unity of Reason**, Oxford Universtiy Press, 1994, p. 51.

[28] Michelle Grier, **Kant's Doctrine of Transcendental Illusion**, Cambridge University Press, 2001, p. 254.

[29] Sistematik birlik/Systematischen einheit/Systematic unity

[30] Mutlak/Absolut/Absolute. Bütünlük/Totalität/Totality. Mutlak bütünlük/Absolute Totalitat/Absolute totality.

[31] Totality/Inbegriff.

olması açısından *kozmoloji* üçüncüsünü de Tanrı ile ilgisi olması açısından *teoloji* içinde tasnif eder.[32]

Bütün bunlara karşın aklın mutlak birliği sağlama arzusundan dolayı, anlamagücünün alanına geçtiğinde yanılsamalar, deyim yerindeyse, hastalıklar nüksetmeye başlar. Çünkü aklın arzusunu karşılayacak imkanlardan anlamagücü yoksundur. Aklın arzusunu anlamagücünün de imkanları değiştirilemeyeceğinden ortaya, *antinomi, paralogism, saf aklın ideali*[33] adını verdiği sorunlar çıkmaktadır. Buna göre, bir önceki paragrafla da uyumlu bir şekilde tasnif etmeye devam edersek, hastalıklar, ruha ilişkin ya da düşünen nesneye ilişkin olarak aklın *paralogismleri*, şartların totalitesiyle yani dünyayla ilgili olarak aklın *antinomileri* ve son olarak şartların totalitesinin genel bir nesnede düşünülmesiyle ilgili olarak da *saf aklın ideali* adını almış olur. Dikkat edilirse saf aklın ideali olan Tanrı diğer sorunlardan farklıdır. Çünkü Tanrı kavramı, teorik alanda aynı zamanda olumlu bir işlev kazanabilir. Bunun anlamı, Tanrı idealinin inşa edici, bilgi verici(konstitütif) bir kavram olmaktan ziyade düzenleyici (regülatif) bir kavram olarak değerlendirilmesidir.

Tanrı ideali, teorik bilginin inşasında, aklın içinde, kaçınılmazcasına vardır. Çünkü akıl bilgiye sistemlilik kazandırmak istediğinde Tanrı kavramını kullanmaktadır. Bir diğer deyişle, akıl ancak Tanrı'yı varsaymakla varlık üzerine olan bilgisinin nihai bir sona ulaştığını; bir bütünlük kazandığını sanmakta Kant'ın ifadesiyle ancak bu şekilde tatmin olmaktadır.[34] Kant'a göre Tanrı aklın bir idesidir. Tanrı kavramı bilgi vermez bilgiye birlik, bütünlük kazandırma yolunda bir değer katması açısından önemlidir. Bu anlamda Kant, Tanrı idealinin bilgi üretmesi(konstitutif) açısından değil, bilgiyi düzenlemesi (regülatif) açıdan ele alınması gerektiğini gösterir. Şu halde metafizik sorunlar regülatif açıdan ele alındıklarında bir değer olarak kabul edilebilirler.[35]

İdea'lar akla ait olan ve deneyimde somut karşılığı; bir nesnesi olan *kavramlardan* farklı olarak, bilişsel (cognitif) değildirler.[36] Ama kavramlarla karıştırılma tehlikeleri olduğundan, yani cognitif olma iddiasında olduklarından problematik haline gelirler. O halde, aklın bir ideası olarak Tanrı'yı teorik alanın içinde deneyimle ilişkili olan kavramlardan ayırmak, deyim yerindeyse, yerinde tutmak gereklidir. Sonrasında Tanrı'nın her ne kadar bir idea olsa da gerek ahlâk alanında gerekse din alanında etkin bir kimlik kazanarak çare haline geleceği kendiliğinden görülecektir.[37]

Teorik alanda Tanrı kavramının işlevlerini (negatif ve pozitif olarak) göstermeye çalıştık. Buraya kadar Kant'ın felsefesine ilişkin gözden kaçırılmaması gereken nokta,

---

[32] **KrV**, B391/A334.

[33] Tanrı bir kavram olmanın ötesinde bir kişi (individuo)olduğundan idea değil de ideal olarak tanımlanır Kant tarafından **A.e.g.**, A568/B596.

[34] **A.e.g.**, A673/B701.

[35] **A.e.g.**, A674/B702.

[36] Steven Palmquist, **Kant's "Appropriation" of Lampe's God**, Harvard Theological Review,Vol.:85, No.1, Jan.1992, p. 92.

[37] **KpV**, 5:136.

metafiziğin önemli bir değeri olarak Tanrı'nın, teorik akıl tarafından sadece bir nesne olarak değil, aynı zamanda bilgiye derinlik kazandırmada kullandığı bir araç (regülatif anlamda) olmasıdır. Metafizin kavramlarının bir değer haline gelmesi yani olumsuz bir kavram olmasından olumlu bir kavram olmaya geçilmesinin ilk aşaması burada anlaşılır hale gelmektedir. Bu aşamada, metafiziğin Tanrı kavramı, teorik alanda bilgi vermese de, bilgiyi düzenlediği için önemli bir değer olur. Önemli olan nokta bu düzenleyici değerin inşa eden yani bilgi veren bir yapısı olmayacağını anlamaktır.

Aslına bakılırsa, Kant'ın belirtmek istediği husus, teorik aklın Tanrı'yı boş yere kullanmadığı ama yanlış şekilde kullandığıdır. Bu yanlışlık teorik aklın yapısından kaynaklandığından kaçınılmazdır. Bundan dolayı Tanrı kavramını inkâr etmek yerine teorik bilginin alanını daraltılmalı ve başka bir alanda; pratik alanda ona yer açılmalıdır. Kant'ın "inanca yer açmak için bilgiyi sınırladım" sözünün bu anlamıyla değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.[38]Nitekim Tanrı ideali, Kant için, teorik alanda problematik olsa da pratik alanda olumsal bir kimlik kazanır. Bu anlamda teorik alanda herhangi bir bilgi inşa edemeyen Tanrı kavramı, pratik dünyada,[39] kurucu değerlerden birisi olur.[40] Teorik alanda akıl, bilgiyi inşa eden yargının somut karşılığı olması için deneyim dünyasında bulunmayı şart koşar. Zaman ve mekânda yer almayan ya da bu bakımdan somut olma imkânı taşımayan Tanrı ideali, teorik akılda da bu yüzden, bilgi konusu olamaz. Buna karşın, pratik akıl tam da bu somut olma durumunu yani zaman ve mekân dışı, daha doğrusu zaman ve mekân ötesi olmayı şart koşar. Bu sebeple, Kant göre, somut olmayan alanın dışında bir varlık alanından bahsettiğimizde metafizik ve öznel de olsa etik değerlerin somutluktan farklı olarak gerçekliğinden bahsedebiliriz ve hatta bahsetmek zorundayızdır.[41] İşte bu zorunluluk ikinci aşamayı oluşturmaktadır. Böylelikle yazımızın başında belirttiğimiz gibi Tanrı'nın, Kant'ın felsefe sistemi içerisinde karşımıza çıkması anlaşılır olmaktadır. Sistemin ikinci ayağı teorik değil pratiktir. Bu ikinci ayakta Tanrı ilkine nazaran daha kullanılırdır.

Kant'ta göre teorik anlamda Tanrı'nın varlığını ya da yokluğu ispat edilemeyeceğini göstermeye çalıştık. Nitekim Kant, pratik akılda Tanrı'yı ispatlamaya değil, rasyonel bir biçimde kullanmaya çalışmaktadır.[42] Bu rasyonel kullanımın nasıl olduğunu anlamak için düşünme ile inanç arasında tutarlı bir bağlantı kurmayı sağlayan Tanrı postulasının Kant'ın felsefesindeki anlamını incelemeliyiz. Tanrı postulası, teorik akılda olduğu üzere, varsaymanın yeterli değil, varsaymanın zorunlu olduğu bir durumu ifade etmektedir.[43] Ahlâklı olmak için değil, ama ahlâki hedeflerin gerçekleşmesi için Tanrı'nın varsayılması zorunludur. Bu hedef, pratik aklın temel kavramı olan *en yüksek*

[38] **KrV**, Bxxx.
[39] Değer alanında.
[40] **KpV**, 5:133.
[41] **KrV**, A698/B726.
[42] Akıl inancı/Vernunftglaube/Rational belief. **KpV**, 5:126.
[43] **A.e.g.**, 5:142

iyidir.[44] Dikkat edilirse sözkonusu olan Tanrı kavramı değil, O'nun varlığıdır ve O'nun varlığı, en yüksek iyi bağlamında düşünüldüğünde insanı ilgilendirmektedir. Bir diğer deyişle, Tanrı'nın niteliklerine yönelik teorik bir bilgi arayışından ziyade, Tanrı'nın var olmasına yönelik pratik bir ihtiyaç söz konusudur.[45]

Pratik akıl en yüksek iyiyi gerçekleştirmeyi buyurur. İşte, Kant'a göre, mutluluk ve erdemliliğin en yüksek uyumu olarak değerlendirilebilecek en yüksek iyi, ancak Tanrı ile mümkün olur.[46] Kant'a göre insanda mutluluk isteği doğal olarak vardır.[47] Bu istek engellenemez ama yönlendirilebilir ve mutluluğu elde etme hakkı bu yönlendirme sonucunda ortaya çıkabilir. Kant'a göre en yüksek iyinin ilk şartı erdemliliktir. Erdemli olunursa mutlu olma ve mutluluğu taleb etme hakkı vardır. İşte erdemli olunduktan sonra, bu hakkın Tanrı tarafından verilmesi istenebilir. Çünkü insanın olarak kalıcı mutluluğu elde etme hakkı vardır ama erdemlilik sonucunda bunu bahşedecek olan ise Tanrı'dır.[48] Nitekim mutluluğun amaç olmaktan çıkarılması ve erdemli davranma sonucunda alınması gereken bir hak haline gelmesi bu yönlendirmenin neticesindedir. Ancak erdemlilik ile yönlendirilmiş eylemler sonucunda mutluluk, hak edilen yani ahlâki olarak da taleb edilmesinde sakınca olmayan bir hale sokulabilir. Bu anlamdaki erdemlilik, mutluluğu elde etme hakkını sağlar. Burada, ilk aşamada, önemli olan bu hakkın elde edilmesidir. Dolayısıyla bu hakkın insana Tanrı tarafından verildiğinin söylenmesine gerek olmadığı gibi gibi, ancak erdemli olmak ile Tanrı'dan hakkın istenmesi durumunun yani *mutluluğa layık olmanın* ortaya çıktığını iddia edilebilir.[49] Tanrı'nın hak edilen mutluluğu vermemesi, tanımı gereği, O'nun iyi olmasıyla bağdaşmaz.[50] Çünkü O, hak edileni vermek zorundadır. Şu halde (erdemli) insan, Tanrı'dan taleb eden değil, Tanrı'dan hakkını isteyendir.

Bu belirlenmiş ahlâk anlayışı içersinde ortaya çıkan Tanrı'nın, Kant'a göre, herşeye gücü yeten olması gerekir. Çünkü bütün dünyanın ahlâki düzeni O'nun iradesinde tecelli etmelidir. Her şeyi bilen olmalıdır. Çünkü insanın içindeki niyetleri bilen ve takdir eden olmalıdır. Herkesin hakettiği mutluluğu verebilen olmalıdır. Çünkü en yüksek iyinin gerçekleşmesi ancak bununla mümkündür.[51] Dikkat edilirse, Tanrı'nın sıfatları kişinin anlam dünyasını, ahlâkı da içine katacak şekilde, tamamlayan özelliklerle bezenmiştir. Şu halde, bu sıfatlar Tanrı'nın ne olduğuna değil, ne olması gerektiğine ilişkindir ve insanın imkânlarının aşıldığı yerlerde Tanrı'ya ihtiyaç duyulduğuna işaret eder. Zaten ancak bu şekilde olan bir etkinlikten bakıldığında Tanrı'nın bir kavram ya da

[44] En Yüksek İyi/Höchsten Gut/Highest Good/Summum bonum. A.e.g., 5:110.
[45] A.e.g., 5:125.
[46] A.e.g., 226, s. 136.
[47] A.e.g., 45, s. 28.
[48] A.e.g., 224-226, s. 135-136.
[49] A.e.g., 234, s. 141.
[50] A.e.g., 198, s. 120.
[51] A.e.g., 251, s. 151.

postula olmanın ötesine geçerek gerçeklik kazanması anlaşılır olmaktadır. Çünkü ancak ahlâki anlamda ihtiyaç duyulan Tanrı inancın kesin nesnesi olabilir. [52]

Kanımızca, Kant'ın felsefesi içerisinde postula, Tanrı'nın olmama ihtimalini de dışarıda bırakmaktadır. Yani Kant, Tanrı olsun ya da olmasın tutarlı ve yetkin bir ahlâk anlayışının olması için Tanrı'nın varlığını varsaymak zorunluluğu vardır. Nitekim ahlâkın içini dolduran unsurlar Tanrı'ya dayanılarak oluşturulmaz. Fakat ahlâk, Tanrı ile ilişki içerisine sokulmasa, ahlâkın kendisi ve içini dolduran bütün bağlı diğer kavramlar havada kalacağından Tanrı'nın varsayılması, inançtan önce ahlâki anlayışın bir gereğidir.[53]Binealeyh, teorik alandaki Tanrı bilgisinin kesinlik iddiasına karşın Kant, böyle bir kesinliğin sadece *imkânsız* olduğunu göstermekle kalmamış, aynı zamanda aranması gereken kesinlik formunun ahlâki anlamda ele alındığında *gereksiz* ve yanlış olduğunu da iddia etmiştir.[54] Çünkü ahlâki inanç, mantıksal kesinliğe değil, manevi tatmine ulaştırır ve bu sebeple Kant'a göre, "(kesin olarak) *biliyorum"* ki Tanrı vardır yerine "(ahlâken) *eminim"* ki Tanrı vardır ifadesi kullanılmalıdır.[55]

Kant'ın Tanrı anlayışının gerek teorik akılda gerekse pratik akılda izlediği yolu göstermeye çalıştık. Bu yol, kanaatimizce, Kant'ın felsefe sistemini de ifade etmektedir. Teorik akılda problematik olan Tanrı kavramına çarenin pratik akılla mümkün olduğunu ifade etmeye çalıştık. Bunun yanında Kant'ın kendisi "Pratik Aklın Eleştirisinde" ve "Yalın Aklın Sınırları İçinde Din" adlı eserlerinde ahlâkın dine doğru bizi zorunlu olarak götürdüğünü belirtmektedir.[56] Bu anlamda, kısmen de olsa, konumuzun dışına çıkarak Kant'ın din anlayışında Tanrı'nın nasıl ele alındığını vermek istiyoruz.

Pratik akılla hareket eden insana ahlâkın içinde Tanrı'yı *kurucu* unsur olarak devreye sokması ve dinde de bunu *kurtarıcıya* dönüştürmesi ahlâktan dine geçişte önemlidir.[57] Ahlâk yasasının aklın reçeteleri doğrultusunda ideal bir insan formu oluşturmayı hedeflediğini belirmiştik. Ahlâk yasası insanda vardır ama insanı aşar.[58] İnsanın bu ideal hale ulaşması için ahlâk yasasının ilkeleri ya da irade yeterli değildir. Kant'ın deyişiyle, "İnsan gibi eğri bir odundan nasıl düzgün bir şeyin çıkacağını beklemek bir hayaldir."[59] Bu hayali mümkün kılmak ahlâkın içerisinde Tanrı'yı postula etmek ile mümkün olabiliyordu. Dinde ise bu hayalleri gerçekleşebilir kılmak önemlidir. Şu halde dinin ahlâka eklenmesi ve ahlâkın içerisindeki Tanrı'nın dinin içersindeki Tanrı ile pekiştirilmesi demek ideal olanın (en yüksek iyinin) nasıl uygulanabilir hale geleceğini belirlemekle

---

[52] **KrV**, A829/B857, p. 650.

[53] Gordon E Michalson, **Kant and the Problem of God**, Blackwell Publishers, 1999, p. 45.

[54] **KrV**, A829/B857.

[55] **A.y.**

[56] **KpV**, 5:130, Ayrıca bkz. **R**, pp. 4-5.

[57] Kant'ın kurtarıcı olarak hıristyanlık dini ile uyumlu bir biçimdse Hz. İsa'yı düşündüğünü ve bunun için rasyonel imanın (rational faith) yanında kurtarıcı imanı (saving faith) kullandığını belirtmememiz gerekli-dir.

[58] **KpV**, 5:87.

[59] **R**, p. 92.

ilgilidir. Ahlâk alanında, düşünmede kavranan en yüksek iyiye ulaşmak için postula edilen Tanrı, din alanında daha etkin bir biçimde kullanılmalıdır. Nitekim bu etkinlik, Hz. İsa'nın aklımızda bir arketip olarak bulunması[60] ve sosyal anlamda kilise tarafından temsil edilmesi[61] olarak ifade edilmiştir. Yani Tanrı, Hz. İsa ve kiliseyle insan için somut hale gelmektedir. Şu halde Kant'ın felsefe sisteminde Tanrı'yı anlamak, O'nu teorik, pratik ve dini açıdan ele almayı gerekli kılmaktadır. Çünkü girişte belirtildiği üzere, Tanrı kavramının hem epistemolojik hem ontolojik hem de ahlâki yönleri buna zorlamaktadır.

Yazımızı bitirirken Kant'ın ahlâk ve din içindeki Tanrı anlayışının farklılığıyla ilgili bir değerlendirme yapmayı uygun buluyoruz. Tanrı teorik alanda sorunlu olsa da aktiftir. Pratik akılda ise Tanrı olumlayıcı olsa da pasiftir. Bu pasiflik ne pratik akılda O'nun bir kurucu unsur olmasını ne de inancın bir nesnesi olmasını engeller. Bu anlamıyla pratik akılda Tanrı kavramından birçok yerde bahsedildiği görülebilir, ama bu, Tanrı'nın etkin olduğunun kabul edilmesi için, kanımızca, yeterli değildir. Nitekim pratik akılda O'nun varlığı ispat edilemez, ancak O'nun varlığının zorunlu olarak varsayılmasından bahsedilebilir. Nihayetinde Kant'ın bilgi ve değer arasındaki soruna problematik yaklaşması yerinde bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ama ahlâk alanına geçildiğinde daha öncesinde sistematiği kurulmuş ve idealize edilmiş olan bir aklın, Tanrı'dan ziyade kendi kurgusuna önem verdiği söylenebilir.[62] Nitekim ahlâk alanında en yüksek iyinin Tanrı'ya karşı olan önceliği bu kurgunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak Kant'ın postulasının, rasyonel imanın doğru olduğundan bahsetsek bile, aklın artık Tanrı'yı uzağında tutmak istediğini söylemek mümkün hale gelmektedir.

KAYNAKÇA

Kant, Immanuel, **Critique of Pure Reason**, trans. Norman Keimph Smith, St Martin's Press, Newyork 1929.

Kant, Immanuel, **Prolegomena**, çev.:İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Kant, Immanuel **Religion Within the Limits of Reason Alone**, trans. Thedoroe M. Greene, Hoyt H. Hudson Harper Torchbooks, 1960.

Kant, Immanuel, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Eylül 1980.

Duralı, Teoman, Kutadgu Bilig, **Vefatının 2. yüzyılında Tarihteki En Önemli fikir Binalarından Birinin Mimarı Immanuel Kant'ı Anarken III**, Sayı 8, Ekim 2005.

Duralı, Teoman, **Sorun Nedir**, Dergah Yayınları, Mart 2006.

[60] A.e.g., p. 56.
[61] A.e.g., p. 91.
[62] Michalson, a.g.e., p. 48.

Neiman, Susan, **The Unity of Reason**, Oxford Universtiy Press, 1994.

Michelle Grier, **Kant's Doctrine of Transcendental Illusion**, (Çevrimiçi) www.ebrary.com.

Steven Palmquist, **Kant's "Appropriation" of Lampe's God**, Harvard Theological Review,Vol.:85, No.1, Jan.1992, pp. 85-108.

Michalson E. Gordon, **Kant and the Problem of God**, Blackwell Publishers, 1999.

Kısaltmalar

KrV	: **Critique of Pure Reason**
R	: **Religion Within the Limits of Reason Alone**
Pratik Aklın Eleştirisi	: **KpV, 5**

Key words: Kant, God, mtaphysic, reason,epistemologi, pure reason, practical reason.

ABSTRACT

In this article, we've tried to show how Kant dealt with God as a metaphysical concept. The concept of God is problematic in the construction of knowledge. However, it's important in the regulation of same knowledge. This regulation belongs to reason and as such it contributes to God as a value of reason rather than a concept. Moreover, this valuableness of God distincts itself by going beyond the regulation of the theoretical reason and also becoming a constituve factor in the practical reason.

EGOİZM VE ÖZGECİLİK: ARİSTO FELSEFESİ KAPSAMINDA YORUMLAMALAR

Işıl MUTAFÇILAR*

Engin KARADAĞ**

GİRİŞ

Etiği kuramsal felsefeden [*örn*: mantık, fizik, matematik] ayırarak kendi başına bir felsefe alanı olarak ele alan Aristo, *egoizm* ve *özgecilik* kavramlarının etik felsefede birbirlerinden ayrıldıklarına ilişkin açık ifadelerde bulunmamıştır. Buna karşın bazı felsefeciler Aristo'nun özgecilik düşüncesini egoizmin özgeciliğe karşı olduğu bağlamında sorgulamışlardır. Bu araştırmacıların çağdaş kullanımda özgecilik ve egoizm terimleri iki zıt görüş olarak kullanılmışlardır. Milo[1] bu kullanımlarda egoizm için, etikte iki önemli kullanıma işaret etmiştir: (*i*) Etik egoizm: kişinin diğerlerinin çıkarlarını daha geriye atarak, kendi çıkarlarını yükseltmek için davranışta bulunması gerektiği. (*ii*) Psikolojik egoizm: kişinin kendi çıkarlarını takip etmesi ve öncelikli bağıntısının iyiliğinin sağlanması için hareket etmesidir. Aristo'nun fikirlerini destekler mahiyette olan Milo özgeciliğin egoizmin zıttı olarak kullanılan bir terim olduğuna dikkat çeker: Özgecilik bencil olmamak ve diğerleri için doğrudan planlanmamış endişelere sahip davranışlarla eş tutulmalıdır. Burada, egoizm çoğunlukla başkalarının zararına da olsa kendi iyiliğini takip etme konusuna gönderme yapmaktadır. Murphy[2], egoizm gibi özgeciliğinde etik ve psikolojik özgecilik olmak üzere ikiye ayrılabileceğini de belirtmektedir. *Etik özgecilik*; kişinin, başkalarının çıkarlarını ön plana almalısını ifade ederken, *psikolojik özgecilik;* insanların -en azından bazı zamanlarda- başkalarının çıkarlarını ön plana almalarını ifade etmektedir.

Başkalarının çıkarlarına kendini adama yoluyla, kişinin davranışlarına rehberlik yapmaya gönderme yapmak, kişinin kendisini, kendi çıkarlarına adaması demek olan egoizme karşı olduğunun ifadesidir[3]. Comte, insan hayatındaki öncelikli problemin *özgeciliğe karşı egoizmin değerini düşürmeyi* içine aldığını belirterek, özgeci etiği savunmuştur. Egoizmin tarihe ait kökleri, *Leviathan* ve *Hukukun Elementleri* gibi eserlerde psikolojik ve etik egoizmi savunan Thomas Hobbes'a kadar inmektedir. Hobbes[4]

* Ümraniye Anadolu Ticaret Meslek Lisesi ve Ticaret Meslek Lisesi

** Araştırma Görevlisi Yeditepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İstanbul, *ekaradag@yeditepe.edu.tr & engin.karadag @ hotmail.com.*

[1] Ronald Dmitri Milo, *Egoism and Altruism.* California 1973, ss. 27-38.

[2] James Murphy, "Virtue and the Good of Friendship", *American Catholic Philosophical Quarterly, 71,* Virginia 1997, ss. 189-201.

[3] Ellen Frankel Paul, Fred Miller, & Jeffrey Paul, *Altruism.* New York 1993, s. 78.

[4] Thomas Hobbes, "Leviathan I and II." *Englewood Cliffs,* Editör: Herbert W. Schneider, New Jersey 1958, s. 5.

psikolojik egoizm görüşünü, bireyin gönüllü hareketleri, kişinin kendi iyiliğini araştırmasına inandığı görüşü içinde açıklamıştır.

Bu açıklamalar ışığında bu çalışmanın temel amacı; Aristo'nun özgecilik kavramına yüklemiş olduğu anlama ve etik felsefesi açısından egoizm ve özgecilik bağıntısına ilişkin olarak var olan tartışmaları ortaya koymaktır. Çalışmanın yönteminde ise literatür değerlendirme yöntemlerinden *bütünleştirici değerlendirme* yöntemi kullanılmıştır. Bütünleştirici değerlendirme yöntemi, bir konu ile ilgili mevcut bilgi durumunun sunulduğu ve özetlendiği, o konudaki uzlaşmalara ve uzlaşmazlıklara yer verilen literatür değerlendirme yöntemidir[5].

EGOİZME KARŞI ÖZGECİLİK

MacIntyre[6], Aristo'nun etik felsefesinde, kişinin kendi iyiliğinin ve kişinin toplum içerisinde bağ kurduğu diğer kişilerin iyiliğiyle aynı şey olduğu ifade etmektedir. *Egoizme karşı özgecilik* ikiye bölünmesine ilişkin Aristo etiğinde ifadesi bulunmamaktadır. Çünkü kendi iyiliğinin peşinden giden *sen*'e muhalif olan *ben*im iyiliğimin peşinden gitmemin hiç yolu yoktur. İyilik ne özellikle benimdir, ne de özellikle senindir. İyilik özel mülkiyet değildir. Bu kapsamda Aristo'nun değere bakış açısında, topluluğundaki diğer kişilerin iyiliği ile kişinin kendi iyiliğinin dayanışması, egoizme karşı özgecilik tartışmasının Aristo etiğinde yer almadığının bir göstergesidir. Benzer nitelikte *Egoizm ve Özgeciliğin Ötesinde* adlı eserinde, Madigan[7] Aristo egoizm ve özgecilik terimi tartışmasını kabul etmediğini ve planlamadığını belirtmiştir. Madigan[8] Aristo'nun, *kişinin kendi çıkarından farklı olarak, başka birinin çıkarları için davranışta bulunmanın iyi bir nedeninin olup olmadığı* sorusundan çok daha önemli endişeleri olduğunu eklemiştir. Cordner[9], Aristo'nun görüşü egoizm ve özgecilik arasındaki çağdaş ayrımın her iki tarafına da tahsis edilemeyeceğini savunarak benzer düşünceleri savunmuştur. Murphy[10] egoizm ve özgecilik yönündeki Aristo etiğini tartışmayı daha öteye taşımıştır: O'na göre, dostluk ilişkisi içindeki kişiler ve benliğin kutuplarına bakmak yerine, önerme olarak kişinin kendisinin iyiliklerine bakmayı savunmaktadır. Egoizme karşı özgecilik sorusunu, Aristo etiğine azletmek çabaları bir şekilde, Aristocu değerler ya da Aristo'nun dostluk görüşündeki birey ve diğerlerinin birbirleriyle dayanışmasına odaklanmaktadır.

Madigan[11], bazı Aristocu nosyonlarla, *asillik* gibi, iyi ya da soylu, başkalarının çı-

---

[5] Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative And Quantitative Approaches*. Toronto 2006, s. 79.

[6] Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study In Moral Theory*. Notre Dame 1984, s. 71-73.

[7] Arthur Madigan, "Eth. Nic. 9.8: Beyond Egoism and Altruism?" *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics* Editörler: John Peter Anton, & Anthony Preus, New York 1991, ss.73-94

[8] Madigan, *a.g.e.*, s. 73-94.

[9] Christopher Cordner, "Aristotelian Virtue and Its Limitations", *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, London 1994, 69 (269), ss. 291-316.

[10] Murphy, 1997, ss. 189-201

[11] Madigan, 1991, ss. 73-94.

karlarıyla benliğin çıkarlarını birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını savunmaktadır. Asillik ile iyi ya da soylu olan davranışları yapmak kişiye mutlak iyilik getirir. Dahası, soylu davranışlar çoğunlukla başkalarının iyiliği için kişisel fedakârlıklar yapmayı içermektedir. Asillik gibi Aristocu nosyonlar için, iyi olan şeyin kararlaştırılmasındaki bireylerin dayanışması, birey için mutlak iyilik, başkaları için kişisel fedakârlığı icap ettirdiği paradoksuna yol açmaktadır. Böylece, bu tür kavramlarda, bireyin çıkarları ile diğerlerinin çıkarları arasında keskin bir ayrım çizilememektedir. Madigan[12] böyle keskin bir ayrımın egoizm ve özgecilik probleminin ayrımının temelini oluşturmuş olduğuna inanmaktadır.

Cordner[13], Aristo'nun egoizm ve özgecilik ayrımına uymadığına inanmaktadır. Asillik gibi nosyonları tartışır. Aristocu nosyonlarda, bireyin ahlaki varoluşu, bireyin bir parçası olduğu grupla bütünleşmesinden gelir. Aristo ahlaki benliğin *atomistik kavramına zıt olarak toplumcu*ya sahiptir. Burada, *toplumcu* kendini bireyle bir bütün olarak görmeye gönderme yaparken, *atomistik* kendini izole edilmiş birey olarak görmeyi akla getirmektedir. Kişinin iyilik kavramı, kendini bütünleştirdiği topluluğun ya da grubun iyiliği tarafından yapılandırılmaktadır. Kişinin kendi iyiliğini araması fikri bile, ayrı atomistik bireylerin kendi çıkarlarını memnun etmek için başkasıyla mücadeleye sokulduğu terimin modern anlayışı içerisinde egoistik değildir. Cordner'in[14] soyluluk örneğiyle bu durumu şöyle özetler: *Erdem sahibi insanın, kendi onurunu araması, aynı zamanda kendi içinde kendi etik topluluğunun ahlaki değerlerinin kutlamasının bir teyit edicisidir.* Bu sebepten, bir kere daha, kişinin diğerleriyle birbirlerine bağlılığı, egoist ve özgeci terimlerinin sık sık kullanıldığı çağdaş muhalefet ve atomistik anlayışlar içinde Aristo ne egoist ne de özgeci diye anlamlı bir şekilde sınıflandırılamaz.

İNSANLARIN BİRBİRİNE OLAN BAĞLILIĞI

Egoizme karşı özgecilik ile ilgili karıştırılan ilk konu -birbirinden tamamıyla farklı olmasına rağmen- bağımsızlığa karşı, kişinin birbirine olan bağlılığı konusuyla ilişkilidir. İki arkadaş arasındaki bağlılık ya da ait olduğu sosyal grup içindeki diğer kişilerin iyiliği ile kişinin kendi iyiliği arasındaki bağlılık, Aristo'nun kişi ve diğerleri hakkındaki görüşünün ana kavramı olarak meydana gelmektedir. Aristo'ya göre, kişinin iyiliği ve diğerlerinin iyiliği tamamıyla birbirinden bağımsız olmadıkları için, -aslında Aristo'nun görüşüne göre biri diğerine bağlıdır- bir kısım felsefeci egoizm ve özgecilik kategorilerinin Aristo'ya uygulanamayacağını iddia etmektedirler. Bu iddiada ifade edilen, kişi ve diğerlerinin iyiliğinin birbirine bağlı olduğu doğru olsa bile, yine de Aristo egoizme karşı özgeciliği adres göstermediği ifade edilerek cevap verilebilinir. Etik egoizme karşı etik özgecilik ile ilgili esas soru şudur: *Nihai hedef olarak kimin iyiliğini takip etmeliyim, kendi iyiliğimi ya da başkalarının iyiliğini ya da her ikisini de mi?* Şimdi, kişinin kendi

[12] *a.g.e.*, ss. 73-94.
[13] Cordner, 1994, ss. 291-316.
[14] *a.g.e.*, ss. 291-316.

iyiliği ile başkalarının iyiliğinin birbirine bağlı bir ilişkiye sahip olması gerçeği, bu soruya nasıl cevap verileceğini etkilemektedir. Ayrıca şu sorular sorulabilir: *Beni güdülemesi gereken benim iyiliğim midir? Yoksa başkalarının iyiliği midir? Ya da her ikisi de midir? Ya da birleştirilmiş iyiliğin nihai güdülenmeme mi olması gerekmektedir?* Kişi, bireyin ve diğerlerinin iyilikleri birbirine bağlı olduğu için her ikisi de nihai hedeftir ya da ilişkisel bir bütün olarak grubun iyiliği nihai amaçtır, sonucuna varılabilir. Yine de olası başka sonuçlar da vardır. Kişi, dostluğun ve erdemin bireyin ve diğerlerinin birbirinden ayrılmaz iyiliğini içermesine rağmen, yine de kişinin nihai hedefi olarak görülmesi gereken kişinin kendi iyiliği olduğuna, başkasının iyiliği olmadığına inanabilmektedir. Ya da tam tersine, birbirinden ayrılamaz olmasına rağmen, diğerlerinin iyiliğinin nihai hedef olarak görülmesi gerektiğine inanabilmektedir. Bu yüzden, iyiliklerin bağımsızlıklarına karşı bağlılıkları farkının altında yatan soru şudur: *Benim iyiliğim ile diğerlerinin iyilikleri birbirinden ayrı, farklı iyilikler midir, yoksa birbirine bağlı, birbirini saran iyilikler midir?* Bu soru, etik egoizm ve özgecilik ayrımının arkasındaki temel sorudan farklı bir sorudur. Bu ayrım kişinin amacı olarak kimin iyiliğinin aranması gerektiği üzerinde durmaktadır. Kişinin bu sorulardan birine verdiği cevap, diğer soruya verdiği cevabı etkileyebilir. Dahası, kişi bağlılık sorusuyla ilgili bir görüş geliştirse bile, bu onu egoizme karşı özgecilik konusunun kendisine *kimin için?*i hala adres göstermesine engel olmamaktadır. Bağımsızlığa karşı bağlılık konusunda sahip olduğu görüşlere rağmen, *kimin için?* sorusunun kendisini adres göstermek ve ona cevap vermekle ilgilenmektedir[15].

Aristo'yu tartışırken egoizm ve özgecilik kategorilerini bazı felsefecilerin reddetmesine neden olan kafa karışıklığının bir kısmı çağdaş felsefedeki *etik egoizm* ve *özgecilik* terimlerini aykırı kullanımından meydana gelebilmektedir. Bazı zamanlar, bu terimler etikte kimin iyiliğinin izlenecek amaç ya da hedef olduğu konusuna gönderme yapmak için kullanılmaktadır. Bu kullanım bu ayrımın daha zayıf olan yorumu olarak adlandırılabilmektedir. Diğer zamanlarda, kişinin iyiliği ile diğerlerinin iyiliğinin, birinin diğerine zıt olduğu ve birinin diğerinden ayrı olduğu daha güçlü bir ayrıma gönderme yapmak için kullanılmaktadır[16]. Bu daha güçlü olan ayrımın kökleri Comte'nin özgecilik ve egoizm kullanımı ve Hobbes'un atomistik egoizmine dayanmaktadır. Fakat zaman geçtikçe bu terimlere anlamları dışında birçok farklı anlam yüklemesi yapılmıştır. Öyle ki daha zayıf ve genel ayrımlarda -ki bunlar aranan *kimin iyiliği*dir diye basitçe sorulan ayrımlardır- egoizme karşı özgecilik diye adlandırılmaktadırlar. Kişi biraz olsun egoizme izin veren özgeci görüşü ya da tam tersini bile tartışabilmektedir. Ortaya çıkan bu resim, bu tartışmadaki kendilik ve diğerleri vurgusunun değişik dereceleri arasındaki bölünmemişliğin fazlasıdır[17].

---

[15] Kieffer, *Aristotle's Eudemonism and the Rivalry between Egoisms and Altruism.* Unpublished Dissertation, New York 1995, s. 64.

[16] Murphy, 1997, ss. 189-201

[17] Galston, W. A. (1993). Cosmopolitan altruism. E.F. Paul, F.D. Miller Jr., & J. Paul (Eds.) Altruism (s. 135-

Egoizm ve özgeciliği kesin bir ikiye bölmeden çok birbirine bağlı iki kutup olarak kabul edilirse, o zaman Aristo'nun bu konuyla ilgisi olduğunu iddia edilebilir. Aristo'nun çağdaş egoizm ve özgecilik tartışmasına yaptığı bir katkı şudur: kimin iyiliğinin –kendinin mi? karşıdakinin mi?- kişinin hedefi olacağı sorusu, aslında atomizm ve bağımsızlığı içeren konudan ayrıdır. Doğrusu, Aristo'nun çalışmaları, adres gösterilen felsefi soruları hedef almak için çağdaş kategorilerin daha kesinlik ve açıklığa ihtiyaç duyduğunu öne sürmektedir[18]. Bu açıklığı takip etmenin bir yolu, bu ayrımın güçlü olduğu kadar, daha özel ve daha genel yorumlarının beraberce tanımlamaktır. Temel egoizm ve temel özgecilik arasında bir yandan daha ileri bir ayrım yapılabilirken, diğer yandan katı egoizme karşı katı özgecilik arasında daha ileri bir ayrım yapılabilir. *Temel Egoizm* etik hayatta izlenecek temel hedefin, kişinin kendi iyiliği olması gerektiği görüşüne gönderme yapmaktadır. Hâlbuki *temel özgecilik* başkalarının iyiliğinin temel hedef olması gerektiği görüşüne gönderme yapmaktadır. Bu temel tanımlamalar, iki farklı tür etiğe ve bu iki farklı vurgular arasındaki zıtlığı ortaya koymaktadır. Fakat bu durum kavramların ikiye bölünmesine için gereçli bir neden ortaya koymamaktadır. Aksine, bir bölünmez hakkındaki vurgunun iki kutbunu yansıtmaktadır[19]. Temel egoizmin altında, nihai amaç kişinin iyiliği iken, temel özgeciliğin altında, başkalarının iyiliği nihai amaçtır. *Temel Etiksel Egoist*, kişinin daima başkalarının iyiliklerinin zararına da olsa kendi iyiliğini takip etmesi gerektiğini ama kişinin böyle yapmayabileceğini savunmaktadır. Böylece, temel etiksel özgeci kişilikte kişinin kendi iyiliklerini başkasının iyiliği adına her zaman feda etmesi gerektiğini, bazı durumlarda ise buna gerek kalmayabileceğini savunmaktadır. Bu durum temel egoist ve temel özgeci kişilik vurguda farklılık gösterdiğinin kanıtıdır. Egoizm ve özgecilik terimleri *temel* şekilde kullanıldıklarında, yukarıda belirtildiği üzere, kategoriler Aristo'yla ilgilidir[20].

Ayrımın ikiye bölünmüş kullanımı katı etiksel egoizme karşı, katı etiksel özgecilik olarak adlandırılabilmektedir. Kişinin kendi iyiliği ve diğerlerinin iyiliği ayrı, bağımsız iyiliklerdir ki, bunların biri diğeriyle yarışmakta ve bazı durumlarda tamamen çatışmaktadır[21].

ÖZGECİLİK BİÇİMLERİNİ ORTAYA KOYAN ARİSTO YORUMLARI

Aristo'nun en güçlü iddiası *Adalet Açısından ve Dostluk Açısından Etik Kitapları VIII* ve *IX*'daki kendi felsefesinin bazı özgecilik biçimlerinin olasılığını desteklemektedir. Yine de, *Rhetoric*'te; dostluğu, kişinin kendi iyiliğini değil, dostunun iyiliğini dilemesi olarak ifade etmektedir[22]. Egoist yorumların eleştirisinde, bu sözlere dikkat çekil-

165). New York: Cambridge University Press.

[18] Kieffer, *a.g.e.*, s. 65

[19] Galston, 1993

[20] Kieffer, 2005, ss. 71-74.

[21] Murphy, 1997, ss. 189-201

[22] Kieffer, *a.g.e.*, s.71-74.

mekte ve sorulmaktadır: *Eğer böyle bir şeyi iddia ediyorsa Aristo'ya nasıl etiksel egoist diyebiliriz? En azından bazı özgeci kanıtlar yok mudur?* Léon Ollé-Laprune, Aristo'nun kişinin kendi mutluluğunu takip etmesi mantığını savunduğunu söylemesine rağmen, yine de erdemin tarafsız yönünü onaylamaktadır. Yakın tartışmalara bakarsak, Fortenbaugh[23] en azından başlangıçta dostluk temelli kişilik, *iyiyi istemek bencillik değildir ve dostların ahlaki iyiliğine dayanmaktadır* demektedir.

Aristo'nun savunduğu, başkalarına, özellikle dostlara, duyulan endişe vardır ki: Bu bir şekilde, kişinin kendisi için yararların bağımsızlığıdır. Ross gibi egoist yorumcular, Aristo'nun özgecilik temelli dostluk kavramının aslında egoizm olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedirler. Ross'un fikirleri, tüm özgeciliğin gerçekten azaltılabileceğini ima eder. Annas[24], diğer yandan, önceki ayrımı yansıtan görüşler ortaya koymaktadır. Annas[25], en azından bazı zamanlar kendi çıkarlarımıza gönderme yapmadan, başkalarının çıkarlarının iyiliği için davranışta bulunabildiğimiz doktrin olarak özgeciliği tanımlamaktadır. Özgecilik egoizmi dışlamaktadır: özellikle kişinin tüm yaşam hedefleri bağlamında.

Aristo, *kişisel-saygı* ve *diğerlerine-saygı* terimlerini kullanarak ilerlemektedir. Çünkü özgeciliğin önceden bahsedilen kullanımı çağdaş kullanımın sadece bir şeklidir. Bu terimin diğer modern kullanımları, kişisel fedakârlık isteyen özgeciliğin daha güçlü şekillerini içinde barındırmaktadır. Bu yüzden, *Aristo'nun özgeciliğini* tarif etmek için *başkalarına saygı* demek daha doğru olur. Aristo'daki başkalarına saygı, o kişi için endişelendiğinden, o kişinin iyiliği için davranışta bulunmaktır. Annas[26], Aristo'nun doğru yorumlamaları, başkasının yararına davranışta bulunarak kendi yararına da harekette bulunduğun egoist çekişmeyi koruduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda, davranışın kendisi başkalarının iyiliği için davranışta bulunmayı da içine almaktadır. Başkalarının iyiliği davranışın acil hedefidir. Böylesi bir başkalarına saygı duyma görüşü gerçektir ve egoistik amaçlarla tamamıyla azaltılabilirde değildir. Davranışın asilliği başkaları için gerçek endişeyi icap ettirmektedir. Annas[27] egoistik yorumlamayanlara karşıt olarak: Aristo kişinin kendisi iyi ya da soylunun yüksek menfaatini kazanır derken başkaları için endişe etmeyi açıklamaktadır. Onun yerine, Aristo erdemli davranışın bir parçası olarak başkalarının iyiliği için başkalarına yardım etme amacını kabul etmektedir. Aristo böylesi davranışların kişinin kendine değer vermesinin davranışları olduğunu, çünkü bu davranışların soylu davranışlar olduğu ve soylu davranışların iyi bir yaşama katkıda bulunduğunu da eklemektedir.

Aristo sadece erdemli kişilerin, ya da kişilik temelli dostluklara sahip olanların,

---

[23] William Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric's, Poetics, Politics and Ethics.* London 1975, s.38-41.
[24] Julia Annas, *The Morality of Happiness.* Oxford 1993, ss. 21-47.
[25] *a.g.e.*, ss. 21-47.
[26] *a.g.e.*, ss. 21-47.
[27] *a.g.e.*, ss. 21-47.

gerçek ve tam bir dostluğa sahip olduklarını belirtir. Sadece onlar, gerçekten dostlarının iyiliği için dostları hakkında endişe duyarlar, çünkü dostun sahip olduğu insan tipini temel alan dostunun kendisine dost olarak değer vermektedir. Erdemli dost için endişe, kişinin karakterinin sağlamlığındadır. Aristo bu yüzden, metafiziksel özgeciliğe sahiptir ve bu sağduyunun basit özgeciliğinin ötesine gitmektedir. Kişi ve kişinin dostunun öz ve mantıklı doğasına odaklandığı noktada metafiziktir[28]. Irwin[29], erdemli dostun *dostunun iyiliği için dostunu önemsemeyi* işaret etmektedir. Aristo'nun metafiziksel özgeciliğinde, kişi uzlaşmaktadır. Kişiliğe olan önemseme ve iyi niyetin seviyesi dostu temel almaktadır. Çünkü bu dostta, mantıklı bir kişi olarak, kendi benliğinin yaptığı gibi kişinin değeri olan başka bir mantıklı kişidir. Bu yüzden özgecilik, kendine değer verme ile çatışmaktadır.

Hakiki özgecilik ya da başkalarına saygı duymanın bazı seviyeleri vardır. Erdemli dostluğun karşılıklı ilişkisinde, dostlar kendi bencilliklerinin bir aracı olarak birbirlerini kırmazlar. Bu yüzden, erdemli dostun diğerine karşı olan tavrı tamamıyla kendini ihmal eder tarzda olmamasına rağmen, yine de dostun iyiliği için ve dostu için gerçek endişe ile birbirine tutarlıdır. Böyle bir hakiki endişe soyludur, zariftir ve kişinin iyiliğine katkı yapmaktadır. Bu nedenle, erdemli dost asla *kendini feda etmez*, eğer bu başkası için kendi çıkarlarını feda etmek ise; *kendini feda eden* kişinin olması gerekenden daha az dostunun iyiliği için dostu için endişe etmez. Bu yüzden, Aristo'nun görüşünde, erdemli kişi bencil olmaksızın kendine değer verendir[30].

Cooper[31] ise Aristo'da özgeci elementlerin varlığını savunmaktadır. Dostluk ile belirli davranışlarda, davranışın içinde kendi çıkarımızın olmadığı halde, başkalarının davranışlarından davranışta bulunabiliriz. Fakat davranışta bulunanın kendisi *ilişkinin bünyesinden* çıkar sağladığı için bencilliğin elementi bulunmamaktadır. Cooper[32] kişinin kendini arama, bencil olmayan iyilik isteme ve iyilik yapmanın karmaşık ve usta bir karışımının varlığını ifade etmektedir. Irwin'e benzer şekilde, kişinin kendine değer vermesi Cooper[33] için öncelik görünmektedir. Çünkü kişinin kendine değer vermesi kişinin kendini sevebilmesi ve değer vermesi olan anlamına gelen başkasının hatırına başkasını sevme düşüncesini meydana getirmektedir. Fakat Irwin[34], özgecilik ve kişinin kendini beğenmesini, iki erdemli insanın paylaştığı ortak uslüb ve dostların, diğer mantıklı davranışların değerini arttırdığı gerçeğiyle bağlantı kurmaktadır. Diğer yandan

---

[28] Terence H. Irwin, "Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle", *The Monist*, 73 (1), New York 1990, ss. 59-79.

[29] Terence H. Irwin, "Aristippus Against Happiness". *The Monist*, 74 (1), New York 1991, ss. 55-82.

[30] Terence H. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977, ss. 117-121.

[31] John Cooper, "Aristotle on Friendship," *Essays on Aristotle's Ethics*, Editör: A. O. Rorty, Berkeley 1980, ss. 6-13.

[32] *a.g.e.*, ss. 6-13.

[33] *a.g.e.*, ss. 6-13.

[34] Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*. Oxford 1988, s. 37.

Cooper[35], öz bilginin elde edilmesi için, dostların rolü üzerine odaklanmaktadır. Erdemli dostun önemli değerlerinden biri, kişinin dostunun hareketlerini gözlemleyerek, kendininkileri gözlemleyebilmesidir. Aristo, dosta değer verme, sevme ve dostluğun yüksek değerini açıklamak için mantık ilerletmektedir. Cooper[36], Aristo'nun dostluğun tüm üç tipi içinde -fayda, zevk ve karakter dostluk- gerçek başkalarına saygının bazı elementleri içine aldığını iddia ettiğini savunmaktadır. Fayda ve zevk temelli dostlukta, kişi ilişkide kendi fayda ya da zevkini aramaktadır. Fakat kişi hala dostlarını sevmektedir ve onların iyiliğini istemektedir. Bunu yaparken, kişinin dostlarının çıkarlarından kaynaklı davranışları gerçekleştirebilir. Fayda ve zevk dostluklarında, kişinin kendini araması ve bencil olmayan iyiyi dileme kavramlarının karışımını buluruz: Burada fayda dostluk karşılıklı avantajlı olmayı içinde barındırmaktadır ve zevk dostluğu karşılıklı zevki içinde barındırmaktadır[37]. Cooper'in karakter dostluğu görüşü, karakter dostluğun daha büyük miktarda özgecilik ve tüm dostluk türlerindeki egoizmin daha az miktarını içinde barındırmakta olduğunu savunmaktadır. Bencil olmayan iyiliği dileme daha sınırsız ve daha derindir. Keza, fayda ve zevk dostluktaki kişinin kendini araması karakter dostlukta önemli ölçüde daha az bulunmaktadır. Burada Cooper'in görüşü daha çok Irwin'in metafiziksel özgeciliğine benzemektedir. Cooper'a[38] göre, karakter dost dostunu sever: *aslında dosta ait olan ve sadece tesadüfi olmayan şekilde dosta ait olan özellikler yüzünden.*

KİŞİSEL OLMAYAN ÖZGECİLİK

Bazı felsefeciler Aristo'ya *kişisel olmayan özgecilik* diye tarif edilen bir tür özgecilik yüklemişlerdir. Irwin'nin metafiziksel özgeciliği *kişisel olmayan* şeklinde tarif edilebilir. Whiting[39] de, karakter temelli dostluk hakkındaki Aristo görüşünde, yorumlamanın bu biçimini adres göstermektedir. Dostlarımız için sahip olduğumuz endişe belli bir türün insanı olmaları gerçeği tarafından doğrulanmaktadır. Onların karakterleri, projeleri ve bağlılıkları, onları endişemizin değeri yapmaktadır.

Rogers[40], tüm Aristocu dostlukların, diğer kişideki değerlerin keşfine cevap olarak meydana gelmekte olduğunu iddia ederek benzer bir görüş sunmaktadır. Fayda ve zevk dostluklarında, başkasının değeri onun kullanılırlığından ve zevkliliğinden meydana gelmektedir. Karakter dostlukta diğerini erdemli karaktere sahip olduğu için severiz ve bu sevgi içseldir, çünkü kişinin karakteri aslında *kim olduğudur.* Bu çeşit dostlukta onu kendi olduğu için severiz. Böylece, diğerinin iyiliği için onu sevme ve ona yarar sağla-

[35] Cooper, 1980, ss. 6-13.
[36] *a.g.e.*, ss. 6-13.
[37] *a.g.e.*, ss. 6-13.
[38] John Cooper, "Contemplation and Happiness: A Reconsideration", *Synthese*, 72(2), Netherlands 1987, ss. 187-216.
[39] Jennifer Whiting, "Impersonal Friends", *The Monist*, 74 (7), New York 1991, ss. 3-29.
[40] K. E. Rogers, "Aristotle in loving another for his own sake", *Phronesis*, 39 (3), New York 1994, ss. 292-302.

dığımızda, sevginin temelleri ve sevginin temini diğerinin iyi karakterinden etkilenmemizden kökleşmektedir.

Whiting ve Rogers'in karakter dostluk tarifinde, sevgi ve dost için hürmet, kişinin dostu için olan endişesinin dostun belli bir türün kişisi olduğu için meydana geldiği anlayışında kişisel olmayandır. Endişe dostun benliğe olan ilişkisi gibi temellenmemektedir. Dost endişesinin değeri olan iyi bir karaktere sahiptir. Whiting'in[41] yorumlaması, erdemli bireyin kişisel endişesi bile, erdemli kişinin belli bir türünün kişisi olarak, kendini düşündüğü durumlarda kişisel olmayandır.

Kişiyi endişenin değeri yapan erdemli türün insanı olmaktır. Kişiye yakınlık ya da bireysel teklik değil, başkaları için -benliğin kendi için olduğu kadar- endişeyi haklı çıkartan ve başlatan karakter çeşididir. Bu yüzden, özgecilik bu çeşit insan için hissedilebildiği için kişisel olmayandır. Bu görüşte dost, tür olarak aynı olduklarından başkası için endişe ettiği ve kendisi için endişe ettiği durumda *başka benlik*tir. Kendimize değer verdiğimiz için başkasına da değer vermek için aynı sebebe sahibiz[42].

Karakter dostlukta başkaları için duyduğumuz özgeci sevgiye odaklandığımızda, Aristo'ya göre endişenin temeli *diğerinin karakterinin özü ya da içeriğidir*. Erdemli insan için -Aristo'nun etik sisteminde- iyi karakter, bir karakter çeşidi olarak, kendi içinde değer verilmektedir. Erdemli kişi o karaktere sadece kendisi için değil başkaları içinde değer verecektir.

Irwin'in[43] Aristo'nun metafiziksel özgeciliği yorumu dostluk ilişkisindeki kişilerin karakterinin sağlamlığına ve özellikle *başka kişinin kendisi için endişesi onun karakteri için endişesini de içermesi gerektiği* durumlarda odaklanmaktadır. Ortak karakter üslubunu paylaşmak erdemli dostlara ortak hedefleri paylaşmayı, karar verme ve davranışlarda iş birliği yapmayı ve aralarında anlaşmayı sağlayan önemli konularda aynı görüşleri paylaşmayı sağlamaktadır. Özgeciliğin kişisel olmayan biçiminin metinsel kanıtı özellikle karakter temelli dostluğun doğası ve fayda ile zevk temelli dostluktan nasıl farklılaştığı hakkında Aristo, dostluğun tam biçiminin erdemlerinde birbirine benzeyen iyi insanların biçimi olduğunu belirtmektedir. Böyle insanlar dostturlar. Çünkü dostlarının iyiliği için iyi şeyler dilerler. Bunu herhangi bir tesadüfü sebep için değil, dostlarının olduğu şey için böyle yaparlar[44].

TOPLULUK TEMELLİ ÖZGECİLİK

The Nicomachaen Ethics'in açılış kısmında Aristo: tek başına bireyin iyilik elde etmesinin değerli olmasına rağmen, tüm şehir için elde etmesi daha soyludur. Dahası, *Kitap I* de biraz daha ilerde, Aristo, insanoğlu doğal olarak sosyal ve politik hayvanlar-

[41] Jennifer Whiting, "Friends and Future Selves". *Philosophical Review*, 95, New York 1986, ss. 547-580.

[42] John Cooper, "Aristotle on the Forms of Friendship", *The Review of Metaphysics*, 30, Washington 1977, ss. 617-648.

[43] Terence H. Irwin, *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Indianapolis 1995, s. 77.

[44] Irwin, 1991, ss. 55-82.

dır. Bazı çağdaş yorumcular bu çeşit cümlelere, dostluk temelli özgecilik türüne ek olarak ve/veya ötesinde Aristo etiğinde daha genel bir özgecilik türünü keşfetmek için odaklanmışlardır. Aristo'nun etiği ve politiklerinin, birinin diğerine bağlı olduğu insanların birliği olarak insan topluluğunun resmini yapmasının içinde Aristo'nun özgeciliğine toplumsal bir boyut bulunmaktadır. Toplum üyeleri birbirine psikolojik olarak bağlıdırlar, çünkü bireyler grubun boyutu ile kendi tüm benliklerinin gerçekleşmesini bulurlar. Keza, birbirlerine pragmatik açıdan da bağlıdırlar. Çünkü toplumda, kişiler bireysel farklılıkların kolektif avantajını kullanılabilir, kişiler özelleşebilirler[45]. Gruptaki üyelik insan tanımının öz elementidir. İnsan olmak, daha geniş bir bütünün bir parçası olmak demektir. İnsanoğlu başkalarıyla birlik arayışına meyillidir. Politik toplumun dışında, izole edilmiş bireyle canavar gibi yaşarlar. İnsanoğlu gibi yaşamazlar[46]. Bireysel-yeterlilik bile toplumsaldır ve doğadan kaynaklanan toplum Aristo'nun görüşüne göre, *polis* (*şehir*) mantıksal açıdan bireyden öncelikli durumdadır. Şehrin dışında, kişi insan değildir ve toplumsallık, insanlığın tanımının içsel bir parçasıdır. Yani, kişinin kendisine içseldir[47].

Kişi doğal olarak toplumsal bir varlık olduğu için, kişinin endişeleri, ailesine, dostlarına, hemşerilerine doğru genişlemektedir. Aslında, Cordner[48], kişinin kendi ahlaki değerinin bireysel anlayışının bile özellikle, toplumsal gruba bağlanan *onur*un fonksiyonu olarak kişiye verildiğini savunmaktadır. Kişinin bireysel onuru, sadece toplumsal grubu ya da topluluğunun gelişimi ile ahlaki varlık olarak tanımladığında kişi için önem taşımaktadır.

Eisengberg-Pedersen[49] özellikle, Aristo'nun özgeciliğinin toplumsal tarafını vurgulamaktadır. Aristo'nun bireysel-yeterliliğin toplumsal doğasına işaret eden Eisengberg-Pedersen[50]: Aristo'nun doğrudan, bunun kişinin gönderme yaptığı izolasyon içinde yaşayan kişinin hayatı olmadığını, aksine, *bireysel-yeterli* hayatı hiçlik içinde arzu edilir. Eksik hale getirme yoluna gönderme yaptığını, *doğal olarak insanın bir toplumsal varlık olduğu* için bireysel-yeterliliğin aile, dostlar ve hemşerileri de içine aldığını belirttiğini vurgulamaktadır. Eisengberg -Pedersen[51] için bu bölüm önemlidir. Onun *önemi abartılamaz*. İnsanın sosyal doğasını göz önüne almak sadece Aristo'nun mutluluk görüşünü etkilemez, aynı zamanda soyluluğun prensibine temel olarak hizmet etmektedir. Eisengberg -Pedersen'e[52] göre soylu davranışı oluşturan kriter, *üyesi olduğu bir bütün olarak toplumun en çok iyiliğini* aramaktadır.

---

[45]Joseph Allen Matter, *Love, Altruism and World Crisis: The challenges of Pitirim Sorokin.* Chicago 1974, s. 119-127.

[46]James R. Ozinga, *Altruism.* Westport, 1999, ss. 7-33.

[47]Richard Kraut, *Aristotle: Political philosophy.* New York 2002, ss. 98-101.

[48]Cordner, 1994, ss. 291-316.

[49]Troels Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight.* New York 1983, ss. 124-138.

[50]*a.g.e.* ss. 124-138.

[51]*a.g.e.* ss. 124-138.

[52]*a.g.e.* ss. 124-138.

Eisengberg -Pedersen[53], doğal iyiliklere sahip olma konusu *soylu davranışın tümüyle sahip olduğu şey* olduğunu iddia ederek devam etmektedir. Böyle bir davranış iyiliğin kriteri ortak iyiliktir ve özellikle de doğal iyilik ihtiyacının tatminidir. Eisengberg -Pedersen[54] Aristo'nun şu sözlerine dikkat çekmektedir: *Eğer insanlar tüm çabalarını soylu davranışlar göstermek için ortaya koyarlarsa, toplumun tüm ihtiyaçları karşılanacaktır.* Eisengberg -Pedersen[55] özgeciliğin genel biçimini kişinin soyluluk prensibinin kendi versiyonu fark edildiğinde, kişi anlayacaktır: Kişinin kendi mutluluğunu başkalarına yarar sağlayan davranışların performanslarını kapsamak olarak görmekte hiç bir problem yoktur. Böyle davranışları gerçekleştirdikleri için kişinin gerçekten yaptığı şey kendine ve başkalarına yani topluma yarar sağlamak için davranışta bulunmasıdır, şeklinde açıklamaktadır. Aristo'nun özgecilik görüşünü kişinin kendisi gibi başkalarının, tüm toplumun iyiliğini aramak temeli üzerine kurmaktadır.

Kraut[56] da Aristocu özgeciliği toplumu vurgulayarak savunmaktadır. Kraut[57], Aristo'nun düşüncesini, mutluluğu iki türe ayırarak, felsefi yaşamın daha yüksek bireysel mutluluk, sivil ve politik değerlerin yaşamını yaşamanın ikinci derecede mutluluğu, yorumlamaktadır. Eğer, Aristo gerçekten egoist olsa, Kraut'a[58] göre, kişi daima şehre ya da topluma hizmet etmek için gerekenleri reddetmemesi ve felsefi hayatı seçmesi gerektiğini söylemesi gerekirdi. Fakat Aristo, bu şekilde davranışta bulunmanın etik açıdan daima doğru olmadığını savunmamaktadır. Kraut[59], politikaların varsayımı *toplumun, eşit üyelerinin her biri üzerinde önceliğe sahip olduğu anlamına geldiğini* savunmaktadır. Kraut'a[60] göre, Aristo'nun; kişinin felsefi hayat yerine politik hayat sürmesi gerektiğini savunmasında bazı durumlar olduğu konusunda hemşerilerinin mutluluğunda hem fikir olabilir kişi. Dahası, kişi gerçekte kendi azami olası mutluluğunun üzerinde tuttuğu daha az kişisel mutlulukla memnun olmalıdır. Aristo, toplum içindeki diğerlerine ve/ve ya toplumun bütüne karşı olan görevlere dayanan özgeciliği onaylıyor gibi görülebilir. Eisengberg-Pedersen[61] düşünmenin en ulu davranış olduğunu, sadece kişinin gerçekten onun iyiliğini amaç edinmeye değer bulduğunu onaylayarak hem fikir olmaktadır. Yine de, insan sosyal bir varlık olduğu için diğer iddialar başta gelmektedir. İnsan olarak, diğerlerinin arasında yaşamaktadır. Kişi; böylece, *başka her şeyi tercih etmede (ahlaki) erdeme göre davranmayı seçecektir.*

Irwin[62] de Aristo'nun özgeciliğini daha kolektif temelli seviyelerini, kişisel olma-

[53] *a.g.e.* ss. 124-138.
[54] *a.g.e.* ss. 124-138.
[55] *a.g.e.* ss. 124-138.
[56] Richard Kraut, *Aristotle on the human good.* Princeton 1989, ss.17-32.
[57] *a.g.e.*, ss. 17-32
[58] *a.g.e.*, ss. 17-32
[59] *a.g.e.*, ss. 17-32
[60] *a.g.e.*, ss. 17-32
[61] Engberg-Pedersen, 1983, ss. 124-138.
[62] Irwin, 1985, s. 77.

yan dostluk temelli özgecilikten öte tartışmakta ve erdem dostluğun hayli gelişmiş özgeci endişeleri kabul etmekte olduğuna işaret etmektedir. Fakat bu endişeler çok az sayıda insana doğru genişlemektedir. Bu yüzden, özgeciliğin başka bir görüşü dostluğun ihtiyaç var gibi görünenden ziyade adalet ve erdemleri temsil etmektedir. Irwin[63] şehrin ve politik dostluğun iyiliğine, kişinin kendi kişisel dostları çemberinin ötesinde başkalarına gerçek saygının genişlemesinin bir parçası olarak bakmaktadır. Aristo'nun bizzat kendisi, kişinin kendisinin tartışması ötesinde, başkalarına saygıyı doğrudan doğruya savunmamaktadır. Ama yine de, genişletilmiş özgeciliğin -kişisel dostluğun ötesinde- akıllıca yapılabileceğini, eğer Aristo için gösterebilirse, *dostluğun endişelerini savunan nedenler, diğer değerlerin ve adaletin daha geniş çaptaki endişelerini de savunur* olduğudur.

SONUÇ

Genel olarak Aristo, kişinin para, onur ve zevkleri takip etmesinde başkalarıyla mücadeleye sokan kişinin kendisine değer vermesinin biçimini tartıştığında katı egoizmi de reddetmektedir. Kişinin kendisine değer vermesinin bu biçimlerini ahlaki olmayan ve kaçınılması gereken bir şey olarak açıklamaktadır. Aristo farklı, daha erdemli sağlıklı bir kişinin kendi kendisine değer vermesini istemektedir. Bu -çağdaş terimler ve ayrımlarda- özgeciliğin ikiye bölünmüş zıtlı içinde gerekli bir şekilde var olmayan daha temel bir egoizme yol açmaktadır. Keza, katı egoizmin reddinde, Aristo, dostların mutluluk elde etmenin benlikler içi gerekli olduğunu ve özellikle iyiliği dokunması için dost edinmenin kişinin kendi erdemi ve kendi mutluluğu için gerekli olduğunu iddia etmektedir. Aristo, katı egoizm ve katı özgecilik kavramlarından, daha temel ve farklı egoizm ve farklı özgeciliğe geçişe zemin sağlamaktadır. Ek olarak, bu temel biçimler ikiye bölünmüş değildir, aslında bazı durumlarda birbirlerini tamamlayabilmektedir[64]. Ayrıca Aristo'nun egoizme karşı özgecilik tartışmasına katkıda bulunmadığını söylemek doğru olmaz. Aristo, kendine değer vermeye karşı başkalarına değer vermeyi ve ikisinin arasındaki ilişkiyi tartıştığı kadar tartışmıştır. Dahası, Aristo'nun çalışmaları çağdaş felsefi görüşlerde yaygın olan daha dar katı egoizm ve özgecilik kavramlarının zayıflığını açıklamaktadır[65]. Aristo, kişinin kendine değer vermesi ile başkalarına değer vermesi ikiye bölünmüş zıtlıklar olarak görülmesine gerek olmadığını ve böylesi ikiye bölünmeleri reddederek gerçek hayat ahlaki yararların olduğu gibi felsefi yararlarında olduğunu göstermektedir. Böylece, Aristo'nun tartışmaları, ikiye bölünmüş katı egoizm ve özgecilik tartışmalarının ötesine geçmek ve onun yerine, sınırlandırılmış varsayımlar olmadan değer verme ve diğerlerinin kıymetini bilme ve ikisinin arasındaki ilişkinin daha özgürce kabul edilebileceği ve karşılaştırılabileceği temel egoizm ve özgeciliğin daha serbest kategorilerine odaklanmak için iyi bir neden vermektedir. Böylece, eğer temele karşı

[63] *a.g.e.*, s. 77.
[64] Kieffer, 2005, ss. 81-88.
[65] Cooper, 1977

katı ayrımı yapılırsa, temel etiksel egoizm ve özgeciliğin kategorileri anlamlı bir şekilde Aristo'ya uygulanabilmektedir. Aristo'nun benlik ve diğerleri tartışmasına ve egoizme karşı özgecilik hakkındaki çağdaş tezde köprü olarak kullanılabilmektedir.

Özellikle son otuz yıl boyunca, birçok araştırmacı Aristo etiksel egoisttir ya da Aristo sadece etiksel bir egoisttir görüşüne meydan okumuştur. Aristo'nun etiksel felsefesinde özgeciliğin olası var oluşunun yeniden incelenmesi konusunca güçlü bir dalga vardır. Meydana çıkan bazı yorumlar Aristo'nun etiksel egoizm yönleri olduğunu inkâr etme görüşleriyle karıştırılmaktadır. Fakat Aristo'da etiksel özgeciliğinde var olduğunu öne sürmektedir. Bazı yorumcular, diğerlerine saygının meşru biçimlerini bulmaya odaklanırken, bazıları başkalarının iyiliği bağımsız iyiliğin bir çeşidi olduğunu savunmaktadırlar. Bazıları özgecilik, nihayetinde gerçekten önceliklidir diye düşünerek, özgeci yorumcuların en güçlüleri bile Aristo'nun egoist olup olmadığını bile sorgulamaktadırlar. Şu ana kadar bahsedilen tüm felsefecilerin iddiaları bir şekilde şu fikri içermektedir: Aristo'nun etiklerinde, kendin için iyilik ile başkaları için iyiliğin birbirine bağlı görünmesi gereğidir. Kişi başkalarının iyiliğini takip etmeksizin kendi gerçek iyiliğini takip edemez. Keza, diğerinin iyiliğini takip etmek kişinin kendi için de iyi olacaktır[66]. Sonuç olarak *Aristo'nun özgeciliğini* tarif etmek için *başkalarına saygı* demek daha doğru olur.

EGOISM AND ALTRUISM: INTERPRETATIONS WITHIN THE SCOPE OF ARISTOTELIAN PHILOSOPHY

Although there has been a long time since French Philosopher Auguste Comte (1875) displayed the altruism concept, the discussions on the concept have been going on. Altruism, which has been discussed by especially some philosophers, is studied within the scope of Aristotelian Philosophy. The base of these studies is focused on whether egoism and altruism are separated in Ethical Philosophy. In this study, It is aimed to display the meaning which altruism was attributed by Aristotle and the discussions which are connected with the relation of egoism and altruism in Ethical Philosophy.

Key Words: Egoism, altruism, Aristotle

KAYNAKÇA

Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study In Moral Theory*. Notre Dame 1984, s. 71-73.

Arthur Madigan, "Eth. Nic. 9.8: Beyond Egoism and Altruism?" *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics* Editörler: John Peter Anton, & Anthony Preus, New York 1991, ss.73-94

[66]MacIntyre, 1984, s. 71-73.

Christopher Cordner, "Aristotelian Virtue and Its Limitations", *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy,* London 1994, 69 (269), ss. 291-316.

Ellen Frankel Paul, Fred Miller, & Jeffrey Paul, *Altruism.* New York 1993, s. 78.

Galston, W. A. (1993). Cosmopolitan altruism. E.F. Paul, F.D. Miller Jr., & J. Paul (Eds.) Altruism (s. 135-165). New York: Cambridge University Press.

James Murphy, "Virtue and the Good of Friendship", *American Catholic Philosophical Quarterly, 71,* Virginia 1997, ss. 189-201.

James R. Ozinga, *Altruism.* Westport, 1999, ss. 7-33.

Jennifer Whiting, "Friends and Future Selves". *Philosophical Review,* 95, New York 1986, ss. 547-580.

Jennifer Whiting, "Impersonal Friends", *The Monist,* 74 (7), New York 1991, ss. 3-29.

John Cooper, "Aristotle on Friendship," *Essays on Aristotle's Ethics,* Editör: A. O. Rorty, Berkeley 1980, ss. 6-13.

John Cooper, "Aristotle on the Forms of Friendship", *The Review of Metaphysics,* 30, Washington 1977, ss. 617-648.

John Cooper, "Contemplation and Happiness: A Reconsideration", *Synthese,* 72(2), Netherlands 1987, ss. 187-216.

Joseph Allen Matter, *Love, Altruism and World Crisis: The challenges of Pitirim Sorokin.* Chicago 1974, s. 119-127.

Julia Annas, *The Morality of Happiness.* Oxford 1993, ss. 21-47.

K. E. Rogers, "Aristotle in loving another for his own sake", *Phronesis,* 39 (3), New York 1994, ss. 292-302.

Kieffer, *Aristotle's Eudemonism and the Rivalry between Egoisms and Altruism.* Unpublished Dissertation, New York 1995, s. 64.

Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative And Quantitative Approaches.* Toronto 2006, s. 79.

Richard Kraut, *Aristotle on the human good.* Princeton 1989, ss.17-32.

Richard Kraut, *Aristotle: Political philosophy.* New York 2002, ss. 98-101.

Ronald Dmitri Milo, *Egoism and Altruism.* California 1973, ss. 27-38.

Terence H. Irwin, "Aristippus Against Happiness". *The Monist,* 74 (1), New York 1991, ss. 55-82.

Terence H. Irwin, "Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle", *The Monist,* 73 (1), New York 1990, ss. 59-79.

Terence H. Irwin, *Aristotle's Nicomachean Ethics.* Indianapolis 1995, s. 77.

Terence H. Irwin, *Plato's Moral Theory,* Oxford 1977, ss. 117-121.

Terence Irwin, *Aristotle's First Principles.* Oxford 1988, s. 37.

Thomas Hobbes, "Leviathan I and II." *Englewood Cliffs,* Editör: Herbert W. Schneider, New Jersey 1958, s. 5.

Troels Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight.* New York 1983, ss.

124-138.

William Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric's, Poetics, Politics and Ethics.* London 1975, s.38-41.

HEIDEGGER'IN NIETZSCHE YORUMU: "SON METAFİZİKÇİ" OLARAK NİETZSCHE

Senem KURTAR*

Köken, köklerin kendisi içindir. Kökler, kökeninde
kendi varlığını ağaç için unutur. O halde soru şudur : 'Kökleri
besleyen ve kökler tarafından unutulan bu özsu nedir?'
M. Heidegger, *Existence &Being* [1]

Bu çalışmada, Nietzsche'nin ne anlamda ve hangi çıkarımlar ağı temelinde metafiziğin sonunun simgesi ya da son metafizikçi[2] olarak anlaşılabileceğinin Heidegger'in Nietzsche yorumu eşliğinde değerlendirmesi yapılacaktır. "Nihilizm", "güç istenci" ve "sonsuz döngü" kavramlarının metafiziğin "öz" (*essentia*) / varoluş (*existentia*) ayrımına indirgenerek açımlanması temel bağlamı biçimlendirecektir. Metafizik kavramının, Heidegger düşüncesinin bütünsel dinamiğinde modernite metafiziğin son aşaması olarak görülür. Bu bağlamda Nietzsche Heidegger için metafiziğin bu özelliğini en uç noktasına kadar genişleten ve eleştiren bir düşünürü simgelemektedir. Ancak Nietzsche'nin yoğun metafizik eleştirisi onu metafizik yapmaktan uzak tutamaz. Heidegger'e göre, Nietzsche'nin metafizik yaparak metafizik geleneğe bir dönüm noktası olması düşünürün kullandığı kavramlar ya da düşünsel içerikte bulunmamaktadır. Nietzsche'nin tüm düşünsel izleğini metafiziğin temel kavramları ve anlamlarına geri götürmek olanaklıdır. Ancak burada, Nietzsche'nin düşünsel devriminin dille ilgili olduğunu da vurgulamadan geçmemek gerekir. Heidegger için, düşünürü metafizik gelenekten ayıran onun keskin, şiddetli ve sert söylemiyle tam bir dil ustası olmasıdır. O, metafiziğin, söylenenlerin ardında gizlenen söylenmeye cesaret edilemeyen yüzünün açığa çıkmasını simgeler. Nietzsche üst anlatılardan arınmış bir dünyanın, gerçekliğin ve yaşamın metafiziğini yaparak bizi modern insanın bilinçliliğine götürür. Heidegger'e göre, Nietzsche'deki bu söyleme ya da açma biçimi ustalığı değerler metafiziği olarak açığa çıkar.

Nietzsche ve Nihilizm

Heidegger'in Nietzsche yorumunda önceliği "*nihilizm*"in kendisinin sorgulanması biçimlendirir. Heidegger'e göre, bu sorunun ele alınıp irdelenmesi Nietzsche'nin batı

* Araş. Gör. Senem Kurtar, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-posta : senemkurtar@hotmail.com

[1] M.Heidegger, **Existence & Being**, (Kampman), Washington D.C., 1988, s.62

[2] Heidegger, **Nietzsche (Vol. IV : Nihilism)**, (Translated by David Farrell Krell), Harper & Row Publishers, 1982,s.147

metafizik düşüncesi içerisindeki yerini ve anlamını açımlar. Bu, metafiziğin son aşamasının görünüşe gelmesi için gereklidir. "Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü"'nde Heidegger şöyle söyler: "*Nietzsche ile metafizik en temel, özsel olanağındadır ve onun tüm olanakları açığa çıkmıştır*."[3]

Heidegger, Nietzsche'yi metafiziğin aşılıp geride bırakılması olarak değerlendirirken, onda metafiziğin gereksiz yani artık iş görmeyen tüm kavram ve anlayışlarının atıldığını savlamaktadır. Bu bağlamda, Heidegger'e göre, Nietzsche'de tanrının ve tüm yüksek değerlerin ölümü ya da çöküşü aslında metafizik düşüncenin "*duyu-üstü*" dünya anlayışının ortadan kalkması olarak anlaşılmalıdır. Nietzsche metafiziğinde "*duyu-üstü*" olan, duyumun durağan olmayan yani dinamik bir biçimde oluşturulmasına dönüşür. Böylece, "*duyu-üstü*" olanın duyum üzerindeki etkisinin ya da geçerliliğinin azaltılması ile duyuma ait olanın özü de yadsınmış olur. Heidegger için, duyumun özünün yadsınması beraberinde duyumun kendisinin yadsınması tehlikesini taşımaktadır. Nietzsche'de "*duyu-üstü*" olanın yitimi *'Tanrı'nın Ölümü'*nün temsil eder. "Duyusal" (*aestheton*) ve "duyusal-olmayan" (*noeton*) arasındaki ayrıma dayanmaz. Dolayısıyla, "*duyu-üstü*"nün yitimi "duyum"un bu bağlamda da "anlam"ın yoksunluğuna dönüşmekte ve bunun sonucu olarak anlamsızlık açığa çıkmaktadır. Heidegger'e göre, anlamsızlığın ortaya çıkması aslında *paradoksal* bir yapı taşımaktadır. Bu, açıkça duyu-üstü olanın doruğa ulaşması demektir. Nietzsche'de duyu-üstü olanın yeni biçimi, anlam ve duyumu belirleyecek yeni bir yapı, yeni bir kavram arama noktasına getirilmektedir.[4]

Heidegger'e göre, metafiziğin farklı dönemlerindeki farklı biçim alışları varlığın yazgısının açımlanma süreci içerisinde kendisine her ne ise o "olan"ın aşılması için değişik yollar aramakta olduğunu göstermektedir. Bu yollar, doğruluğun ya da gerçekliğin hiç hesaplanmamış, tasarlanmamış anlarında açılır. Nietzsche de bu açılma noktalarından birisi olarak batı düşünsel tarihinin yönünü, doğrultusunu metafizik bir biçimde yorumlamaktadır. Bu tarih, nihilizmin gelişiminin tarihidir.

Heidegger, daha önce de değinildiği gibi, nihilizmin Nietzsche'de açığa çıkan tarihsel bir devinim olduğu düşüncesindedir. Öyle ki, bu devinim ona göre, daha önceki yüzyıllarda gizlenerek varlığını sürdürmüş olmakla birlikte modern çağda ve bu çağa biçim vererek açığa çıkmıştır. Heidegger, Nietzsche'nin bu tarihsel harekete ilişkin tüm yorumlarını şu kısacık yargıda topladığını söyler: *'Tanrı öldü'*.[5]

Nietzsche, *'Tanrı öldü'* sözünü ilk kez Şen *Bilim*'de dile getirir. Bu yapıt, Heidegger'e göre, Nietzsche'nin metafizikçi kimliğinin oluşmaya başladığı yapıtıdır. *Trajedinin Doğuşu*'nda da düşünür buna yakın olarak şöyle söyler: "*Eski bir Alman söylemine katılıyorum; tüm tanrılar ölmeli*". Heidegger, bu noktada *'Tanrı'nın ölü-*

[3] Heidegger, **The Word of Nietzsche: 'God is Dead'**, In **Nietzsche: Critical Assessments**, (Ed. by Daniel W. Conway), Volume II, pp.91-136, London: Routledge, 1992, s.91.

[4] Heidegger, **a.g.e.**, s.91-92.

[5] Heidegger, **The Word of Nietzsche: 'God is Dead'** , s.94.

mü'ne ilişkin olarak- Nietzsche'deki kadar sert ve açık olmasa da- Hegel'in *İnanç ve Bilgi* adlı çalışmasında da değiniler olduğuna[6] dikkat çeker ve şöyle irdeler:

Genç Hegel'in İnanç ve Bilgi adlı çalışmasında belirttiği gibi, modern dönemin dinsel duyumu aslında tanrının kendisinin ölü olduğunun duyumsanmasıdır. Metafiziğin temelinde bu bildirim bulunmaktadır.[7]

Daha önce irdelendiği gibi, Nietzsche'de *"Tanrı öldü"* sözü, Platon'dan beri gerçek dünya olarak bilinen *"duyu-üstü"* dünyanın etkin gücün dışına atılması demektir. Heidegger'e göre, bütünsel anlamda metafizik *"Platonculuk"*tur ve her metafizik karşıtlığı *"Platonculuğa"* karşı olmaktır.[8] Nietzsche, bu karşıtlığın ta kendisidir. Heidegger, metafiziğin kendi kökenine dönüp bakmadığı, bu köken üzerine düşünmediğini ve sonuç olarak da metafiziğin kendisinin yine metafizik tarafından ve metafizik adına gizlendiğini düşünmektedir.

Heidegger'e göre, Nietzsche'de açıkça dile gele *"Tanrı'nın Ölümü"* olgusu beraberinde bir sorun taşımaktadır. Eğer, *"Tanrı'nın Ölümü"* *"duyu-üstü"* olanın yokluğu demek ise bu durumda her tür zorunluluğun da ortadan kalkması gerekmektedir. Bu ne anlam taşımaktadır? Heidegger'in aşama aşama ilerlettiği bu yol aslında *"hiçliğin"* bu bildirimden nasıl çıkarsanacağını gösterme amacını taşır. Heidegger'e göre, Nietzsche'de *"hiç"* ya da *"hiçlik"*, *"duyu-üstü"* olanın yokluğu ve bu yokluğun yerine "modern insan"ın konulmasıdır. Bu nedenle, Nietzsche'nin teoloji (tanrıbilim) eleştirisi aynı zamanda yazgının ve tarihsel bir olgu olarak gördüğü Hıristiyanlığın eleştirilmesidir. Çünkü kilise tüm dünya siyasetini de belirleyen bir olgudur. Bu bağlamda ele alındığında *"Tanrı öldü"* yargısındaki *"Tanrı"*, özsel olarak düşünülen bir *"Tanrı"*dır. *"Tanrı"* *"duyu-üstü"* dünya ve onun *ideaları* için vardır. Bu *"öte-dünya"* anlayışı ve "Tanrı" içinde bulunduğumuz dünyanın üst-anlatısal biçimde belirlenimidir.

Heidegger'in *Metafizik Nedir?*'de irdelediği gibi, metafizik varlığın yazgısının ve tarihinin açık alanıdır. Bu nedenle, metafizik ne bir öz ne de temeldir; ancak o bir sonuçtur ve bu sonuç nihilizmin açığa çıkmasıdır. Böylece, nihilizm aslında özü metafizik olan tarihsel bir devinimdir. İnsanlığın kendi kendisini, kendi özü ve anlamını yitirdiği tarihsel sürecin bir bütün olarak ortaya çıkmasıdır.[9] Nietzsche nihilizmi *Güç İstenci*'nde şöyle tanımlar: "Nihilizm, açıkça kendi kendisini değersizleştiren en yüksek değerler

---

[6] Hegel'in *"Tanrı'nın ölümü"* ile ilgili belirlemelerinden bir diğeri de *Tinin Fenomenolojisi*'nde yer almaktadır. Burada Hegel, *"mutsuz bilinç"*in ölüm olgusunu hissetmesini en son noktada *"Tanrı'nın kendisinin ölümünün acı veren duyumu"* olarak sembolize eder. (G.W.F.Hegel, **Phenomenology of Spirit**, Translated by A.V.Miller with analysis of the Text and Foreword by J.N. Findlay, NY: Oxford University Press, 1977, s.476).

[7] Heidegger, **a.g.e.**, s.94.

[8] R. J. Dostal, *Beyond Being: Heidegger's Plato*, In **Heidegger: Critical Assessments**, London:Routledge, 1992, s.73.

[9] Heidegger, **Pathmarks**, (Edited by William Mc Nail), Cambridge, NY:Cambridge University Press, 1998, s.89.

demektir."[10] Batı tarihinin iç mantığı olarak "*nihilizm*" Nietzsche'de iki biçimde ya da iki olgu ile birlikte ele alınır ve değerlendirilir. Bunlardan ilki -bu tarihsel olarak önce gelendir; amacı açısından ikinci sırada olandır- tüm en yüksek değerlerin çöküşü değersizleşmesidir (*Devaluation*).[11] Nihilizmin tarihsel olarak ikinci gelen anlamı değerlerin yeniden değerlendirilmesi (*Revaluation*)'dir. Nietzsche için bu, değer verme ediminin kendisinin ya da anlamının sorgulandığı bir nihilizm çağıdır. Burada tek tek değerler değil, "değer verme ediminin doğası ya da durumu"[12] üzerinde yoğunlaşılır. Nietzsche, bunlardan ilkini yani değerlerin değersizleşmesini "*tamamlanmamış nihilizm*" (*incomplete nihilism*) olarak adlandırırken, diğerini "*tamamlanmış nihilizm*" (*complete nihilism*) olarak adlandırır. Bu kavramlar, G. Deleuze'nin yorumlarında "*edilgin nihilizm*" ve "*etkin nihilizm*" olarak dönüştürülmüştür.[13]

Nietzsche, *Güç İstenci*'nde içinde bulunduğu dönemin "*tamamlanmamış nihilizm*"in tam ortası olduğu belirlemesini yapar. Öyle ki, bu içinde bulunulan nihilizm her "an"ı ya da "dönem"i biçimlendiren bir nihilizmdir. Burada, Nietzsche'nin temel sorunu düşünce sistemini biçimlendiren temel kavramlara ulaşacağı yolu da belirleyen ve bir değeri değer kılan yani, onu bir değer olarak olanaklı kılan şeyin ne olduğu ya da olabileceğine ilişkin bir sorundur. Nietzsche'nin "*etkin*" ya da "*tamamlanmış nihilizm*"den anladığı şey tam da bu sorunla ilgilidir. "*Değer verme ediminin durumu ve doğası*"nın belirlenmesidir. Heidegger'in Kökenin *Özü Üzerine*'de irdelediği bu değerler sorunu onun Nietzsche'yi bir metafizikçi olarak değerlendirmesinin temelini oluşturmaktadır. Çünkü Heidegger'e göre, Nietzsche düşüncesinin merkezini ve açımlanma biçimini temsil eden "*değer ve değer verme edimi*" anlayışı batı metafiziğinin "*öznellik*" düşüncesinin bir devamıdır. Heidegger bu sonuca bir şeye değer diyebilmenin özünü sorgulama yoluyla ulaşmıştır. Ona göre, herhangi bir şeyin bir değer olarak ortaya çıkması ona bizim verdiğimiz ya da yüklediğimiz bir anlamdır. Bu durumda, Heidegger'e göre, kullanım değeri olgusu öznelliğin en açık göstergelerinden birisidir.[14]

Nietzsche'de en yüksek değerlerin çöküşü olarak anlamlandırılan "*tamamlanmamış nihilizm*"in eksik-kusurlu olma nedeni ve bu bağlamda tamamlanmak için bir adım daha atılmasını gereksinmesi nihilizmin doğasında yatan bir kötümserlikten kaynaklanmaktadır. Nietzsche nihilizmin bu biçimini sıkıntılı ve başarısız olarak değerlendirir. Bu tarz bir nihilizm son noktada hastalıktan başka bir yere varamaz. Bu nedenle, Nietzsche için, "*tamamlanmamış nihilizm*"in kötümserliği "*modern insanlığı*" ve bu

---

[10] G.W.F. Nietzsche, **Will to Power**, (Trans.by W.Kaufmann & R.J.Hollingdale), NY: Random House, 1967, s.188

[11] Nietzsche buna "Deccal" (*der Antichrist*)'de "*decadence değerleri*" adını verir. (Nietzsche, **Deccal, der Antichrist**, Çev: Oruç Aruoba, Hil Yayın, 1995, s.16)

[12] Heidegger, **The Word of Nietzsche: 'God is Dead'**, s.101

[13] G.Deleuze, *Active and Reactive*, In **Nietzsche: Critical Assessments**, (Edited by Daniel W. Conway), Volume II, pp.44-74, NY: Routledge, 1998, s.45

[14] Heidegger, **Pathmarks**, s.121

bağlamda da *"öznelliği"* koşulsuz gerçekliği içerisinde oluşturmuştur. (Burada, öznellik "her ne ise o olan"ın öznelliğidir ve modern insanın çıkış noktası bu öznelliktir.)[15]

Heidegger'e göre, Nietzsche'nin temel tasarısı, içinde bulunduğu dünyanın yani *"modern insanlığın"* öznel yapısının bilinçlenmesi ve en yüksek değerlerinin nasıl çökmekte olduğunu görmesidir. Böylece, Nietzsche asıl amacını gerçekleştirebilecektir. Bu amaç, ona göre, daha yüksek değerlerin ortaya çıkmasının tasarımlanabilmesini sağlayacaktır. Bu nedenle, Nietzsche'ye göre, bir tarih kapanmalı ve yepyeni bir tarih başlamalıdır. (Bu yeni tarih, *"üst insan"*ın tarihidir ve *"modern insan"*ın aşılmasını gerektirir.) Nietzsche *Güç İstenci*'nde şöyle açıklar:

Modern insanın nihilizmden kaçma çabaları, en yüksek değerlerin tümünün yeniden ve yeniden değerlendirilmesinden kaçmaktır. Bu kaçış, karşıt olanın yaratılmasıyla sonuçlanır ve sorunumuzu daha şiddetli bir soruna dönüştürür.[16]

Nietzsche için, nihilizmin ulaştırılmaya çalışıldığı amaç tamamen yaşama, o çok canlı, devinimli ve dönüşümlü olana temel olan öğenin ne olduğunun bulunmasıdır. Ona göre, bu öğe ancak ve ancak yine yaşamın kendisine aittir ve yaşamın kendisinden çıkarsanabilir. Bu nedenle, Heidegger'e göre, değer kavramının Nietzsche'de ne anlam taşıdığının açıkça ve yeterli bir biçimde anlaşılması onun, metafizikten anladığı şeyin ne olduğunun açıklanabilmesi için bir anahtar görevi görmektedir. Heidegger'in *Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü*'nde irdelediği gibi, değerin özü ya da değer olarak olanaklılığı hiçlik değildir; fakat varlıktır ya da varlıkta olmaktadır. Bu bağlamda Heidegger temel sorununu şöyle biçimlendirir: Nietzsche, *değer* kavramıyla ne anlatmak istiyor?, Değerin kendisi nedir? ve Nietzsche metafiziği değerler metafiziği olarak okunabilir mi?[17]

Nietzsche, *Güç İstenci*'nde değeri iki temel kavramla birlikte ele alır. *"Değer, artış ya da yükselişin korunma ve sürdürülme koşulları için bir görüş açısıdır."*[18] Başka bir deyişle, değerde bir tür hesaplama ve göz önünde bulundurma mantığı bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre, yaşam bu artışın ya da yükselmenin kanıtıdır ve bu kanıt kendisini değer verme edimi biçiminde açımlar. Bu noktada, Nietzsche için, "olma" ya da kesintisiz olarak gerçekleşme, olagelme kavramı son derece önemlidir. Ona göre, yaşamın olagelmesi devinen ve devindirilen bir şeyden bir diğerine geçiştir. O halde, yaşamın olagelmesi tüm şeylerin bir arada akışı mı, durumların gerçek anlamda değişmesi mi yoksa gelişme ya da belirsiz bir biçimde ortaya çıkma, açımlanma mı demektir? Nietzsche için, tüm bu soruların kısa ve öz yanıtı: "Güç İstenci" (*Wille zur Macht*)'dir. Böylece, Nietzsche, yaşamı *"gücü isteme"* biçiminde bir olagelmede temellendirmektedir. Bu, aynı zamanda, Heidegger'in özellikle dikkat çektiği "her ne ise o olan"ın özün-

[15] Heidegger, **The Word of Nietzsche: 'God is Dead'**, s.101-102
[16] Nietzsche, **Will to Power**, (aph.1021)
[17] Heidegger, **The Word of Nietzsche : 'God is Dead'**, s. 104
[18] Nietzsche, **Will to Power**, (aph.715)

de "güç istenci" olarak belirlenmesi demektir. Gerçek olan, varolan ve her şeyin temel ilkelerini belirleyen temel biçim "güç istenci" ya da "gücü isteme"nin bilinçliliğidir.

Nietzsche hem "doğa" (*physis*)'ya ait olanı hem de kültürel olanı (değerler bağlamında) en geniş anlamıyla yani metafizik anlamda kullanarak bunları olagelme kavramıyla eşleştirmektedir. "Güç istenci", "varlık", "yaşam" ve "olagelme" hepsi "kendiyle özdeşlik"tir. Değerler, bu "kendiyle özdeşliğin" görünme-gerçekleşme biçimleri ve de durumlarıdır.[19] Nietzsche'nin *Güç İstenci*[20]'nde belirttiği gibi, "*değerler ve onların değişimleri, onları ortaya koyan gücün artışı ile ilişki içerisindedir.*"[21]

"Güç İstenci"nin "Öz" Olarak Yorumu

Nietzsche felsefesinin temelini oluşturan "*güç istenci*", görünüşe gelen, gerçek olan, doğru olan ve gerçek olanın gerçekliği olarak kavranan her şeyin temel biçimidir. Heidegger'e göre, Nietzsche'nin "*değer verme ediminin doğası*"nı ve durumunu sorgulamasının sonucu olarak ortaya çıkan bu ilke, "varlığın" dışında, "her ne ise o olan"ın temelidir. Nietzsche, bu ilkeyi ilk kez *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün ikinci bölümünde tanımlar.

Her nerede yaşama ilişkin bir şey buluyorsam, orada aynı zamanda güç istencini, gücü istemenin bilinçliliğini buluyorum ve hatta bu istençte istenenin her durumda yönetmeyi ya da egemen olmayı, efendi olmayı istemek olduğunu buluyorum.[22]

Nietzsche'nin sözlerinden de anlaşılacağı gibi, onda istek ya da isteme yönetme, egemen olma isteğidir. Nietzsche'ye göre, köle olmak bile aslında efendi olmayı istemektir. Hem *Zerdüşt*'te (*I ve II.bölümler*) hem de *Güç İstenci*'ndeki belirlemelerinde (özellikle, *668. aforizma*) Nietzsche'nin istek kavramını böyle bir anlamda kullandığı görülmektedir.Yönetmenin, bir tür baskı kurmanın özü, etkin bir eylemdeki olanaklar üzerinde bilinçli bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Nietzsche için, yönetme ya da hükmetmede bir yönetilenin olması isteğin başarıya ulaştığının en açık göstergesidir.

Nietzsche'de "istek", daima ve halihazırda, kendi sahip olduğu her ne ise onu ister. Bu nedenle, istek kendi kendisini isteyen bir istektir. İsteği kendisi olarak olanaklı kılan bu kendi varlığını isteme ya da varlığının kendisini isteme onun kendini aşarak öteye geçmesidir. Nietzsche, *Güç İstenci*'nde şöyle söyler: "*İstek, istek olarak kendi ötesini ister ve bu onun aynı zamanda kendisini geride tutmasıdır.*"[23] Böylece, "istek" özünde

---

[19] Heidegger, **a.g.y.**

[20] H.Arendt'in irdelediği gibi, "Nietzsche'nin *Wille zur Macht* (Güç İstenci) adı altında yazdığı bir eseri yoktur. Aforizmalar biçiminde olan bu kitap onun aforizmaları, fragmanları ve karalama notlarının ölümünden sonra bir araya getirilmesi ile oluşturulmuştur. Aslında bu eserin ilk basıldığı isim, *Wille und Welle* (*İstenç ve Dalga*)'dir. Daha sonra, *Wille zur Macht* biçiminde değiştirilmiştir. (H.Arendt, *Nietzsche's Repudiaton of the Will*, In **Nietzsche: Critical Assessments**, Ed. by D.A. Conway, VolumeII, pp.7-19, London:Routledge,1998, s.11)

[21] Nietzsche, **a.g.e.**, (aph.14)

[22] Nietzsche, **Thus Spoke Zarathustra**, (Trans.by R.J.Hollingdale), London:Penguin, 1969, s.110

[23] Nietzsche, **Will to Power**, s.213

daha güçlü olmanın istenilmesidir. Yönetme olgusunda istek, kendisiyle, kendi istediği şeyle birleşir. Nietzsche'ye göre, bu onu hep daha güçlü kılar.

Ahlakın Soykütüğü Üzerine'de, Nietzsche isteğin en son noktada "*hiçliği*", hiçbir "*şey*" olmamayı istediğini irdelemektedir. Nietzsche'ye göre, isteğin bu yapısı belli bir sona ulaşamamayı açımlar. Bu açıkça bir tür "*döngü*"nün ama "bitimsiz" (*infinitum*) bir "*döngü*"nün olumlanmasıdır. Bu noktada, nihilizm hem "*varlığa*" hem de "*hiçliğe*" bağlanmaktadır. "*Hiçliğe*" olan bu istek, "*varlığın*" açımlanmasının "sonsuz döngü" biçiminde gerçekleşmesidir. Bu nedenle, Nietzsche'ye göre, biz "*hiçliği düşünürken aynı zamanda varlığı da düşünmekteyiz.*"[24] Bu, olumsuzlamanın yeniden uyandırılmasıdır. Olumsuzlama, hiçliğin kendisini varlıkta maskelemesidir ya da varlığın maskesinin düşürülmesidir.

Nietzsche'de olumsuzlama ilkesi yaşamın daima kendi kendini olumsuzlayarak daha yüksek değerler için olması, olmaya devam etmesi biçiminde açığa çıkar. Ancak tek bir farkla, Nietzsche için, bu ilerleme anlamına gelmez. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de yaşamın olumsuzlanması ilkesini ilkel toplumların "kurban etme" edimi ile anlatısallaştırır. Nietzsche'ye göre, "kurban etme" ediminin kendisinde gizlenen doğruluk ya da gerçeklik onun "hiçliği" istemek, yaşamdan iğrenmek ya da nefret etmek ve yaşamın temel yapısına, varsayımlarına karşı isyankar bir tavır sergilemek anlamını taşımasıdır.[25] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de de "kurban etme" olgusu bir tür olumsuzlamadır. Tanrılarına sunak taşında kurban sunan insanlar, "kurban etme" ediminin gerçekleşmesi sırasında kendilerinden geçmekte, duyulan *acı*, *korku* ve hatta *zevk* duygularıyla bir tür "*katharsis*"e (arınma ya da kendi sınırlarının bilincine varma) ulaşmakta ve yaşamla ölüm arasındaki o incecik çizgiyi tanımaktadır.[26] Nietzsche, bu iki eserinde ahlak ve din biçimi altında yaşamın nasıl olumsuzlandığını tartışmaktadır.

Nietzsche felsefesi, doğal olanın, yaşamın kendisinin açıkça evetlenmesidir. *Şen Bilim*, yaşamı evetlemenin *çoşkun* duygularını dillendirmektedir. Nietzsche'de yaşamın evetlenmesi yalnızca Zerdüşt figüründe açığa çıkabilir. Zerdüşt, kendisinden önce gelen tüm en yüksek değerlerin yıkılmasının habercisi ve daha yüksek değerlerin oluşturulmasının bekleyişidir. Nietzsche'ye göre, o bir geçiştir; köprüdür. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de şöyle irdelenir: "*Doğruluğu istemek, kendisini yine bu doğrulukta gösterecektir. Bu doğruluk, aslında onun kendi kendisinin doğruluğudur.*"[27]

Nietzsche'ye göre, ne zaman ki Hıristiyan doğrusu (gerçeği) kendisine doğruluğu istemenin anlamını sorar; işte o zaman kendi kendisini aşma edimi ile kendisinin yıkımını gerçekleştirir. Dolayısıyla, Nietzsche'ye göre, yeryüzündeki tüm iyi, doğru, yüce

---

[24] Nietzsche, **On the Genealogy of Morals and Ecce Homo**, (Translated by W.Kaufmann & R.J. Hollingdale), NY:Vintage, 1998, s.87 .

[25] Nietzsche, **a.g.e.**, s.71

[26] D.K.Keenan, *Nietzsche and the Eternal Return of Sacrifice*, **In Research in Phenomenology**, pp.167-184, Leiden, The Netherlands 2003, s.167-168

[27] Nietzsche, **a.g.e.**, s.73

olarak bilinen şeyler kendi kendini aşmalıdır. Böylece, yaşamın ilkesi ya da temel yasası "kendini-aşma"(*selbs-staufhebung*)'nın zorunlu yasasından başka bir şey olamaz. Nietzsche için, bu "kendini-aşma" olgusu nihilizmin bir adım ötesine geçmektir. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de bu olgu, bir "*uyanış*" olarak dile getirilir.[28] Zerdüşt, bu "*uyanış*"ın sembolüdür. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te, Nietzsche bu "*uyanış*"ı şu biçimde anlatısallaştırır;

Zerdüşt bir gün (işte tam da o gün), öfkeyle ve biraz da kaygılı, yatağından doğrulur. Herkes rahat yataklarında uyumayı sürdürürken o, tüm geride kalan düşüncelerini henüz orada yani yatağında bırakarak dağlara doğru yola çıkar. Tek başınadır, yalnız olmalıdır. Uyanış onun kendisine aittir ve kendi varlığına çekilmelidir.[29]

Nietzsche'ye göre, bu "*uyanış*"ın anlamı yaşamın ve yaşamsal olanın özünün "güç istenci" olarak açımlanmasıdır. Heidegger, Nietzsche'nin şu ana kadar sözü edilen savlarından yola çıkarak Nietzsche'de "güç istenci"nin "öz"(*essentia*), metafizik anlamda "*öz*", olduğu sonucuna varır. Yine, Heidegger'in Nietzsche okumalarına göre, bu "*öz*"ün gerçekleşme biçimi ise, Nietzsche'nin "sonsuz döngü" olgusudur.[30]

"Sonsuz Döngü"nün Varoluş Olarak Yorumu

Heidegger, *Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü*'nde, "sonsuz döngü" kavramının Nietzsche'de açıkça varoluşa, metafizik anlamda yani "edimsellik" (*actualitas*) olarak "varoluş"a, karşılık geldiğini savlamaktadır.[31] Nietzsche'nin *Güç İstenci*'ndeki "sonsuz döngü" ile ilgili sözleri Heidegger'in bu savının temelini vermektedir. Nietzsche, şöyle söyler: "*Varoluş, kendinde anlamdan ve amaçtan yoksun olan bir döngüdür. Bu döngü, kaçınılmaz bir biçimde herhangi bir sona ulaşamayacak olan bir hiçliktir yani sonsuz döngüdür.*"[32]

Nietzsche'de "hiçliğin" istenilmesi hiçbir şeyin varolmamasını ya da gerçek olan her şeyin yokluğunu isteme anlamına gelmez. Hiçliği isteyen istek hiçbir "şey" olmamayı istemek yaşamın bolluğunu, verimliliğini istemektir. İsteği istek olarak olanaklı kılan ise, isteğin "öz"ü olan gücü istemektir. Böylece, Heidegger'e göre, "güç istenci" Nietzsche'de "öz"dür. Güç istenci varlığın en içteki "öz"üdür. Burada, "öz" o şeyi o şey olarak sürdüren, devam ettiren anlamına gelmektedir ve varlık da metafiziğin diline ait olan anlamını korumaktadır. Metafizik anlamında varlık, bir bütün olarak "olan"ların ya da tek tek "şey"lerin birleştirici bütünlüğüdür. Heidegger için, eski zamanlardan beri "olan" (her ne ise o olan) varlığı açısından ele alınmıştır. Ama varlığa (olanın varlığına) göre, bu ele alış "subjectum" (hypokeimenon) yani "taşıyıcı"olarak, Aristo'nun "*ousia*" kavramı da "olan"ın bir "şey" olması, "şey"in özü olarak anlaşılmıştır. "*Ousia*" Aristo'nun *Ruh Üzerine*'de tanımladığı gibi, bir şeyin tamamen, yani her ne ise o olarak

[28] Nietzsche, **On the Genealogy of Morals**, s.160
[29] Nietzsche, **Thus Spoke Zarathustra**, s.131-132
[30] Heidegger, **The Word of Nietzsche: 'God is Dead'**, s.109
[31] Heidegger, **a.g.y.**, s.109
[32] Nietzsche, **Will to Power**, s.262

görünüşe çıkmış olmasıdır.[33] Heidegger'e göre, *"taşıyıcı"*nın özü olarak burada kendisini öne getiren *"ousia"*, daha sonra özellikle, *"modern dönem"*de kendi bilincinin öznelliğine dönüşmüştür. İşte Nietzsche'de bu *"öznellik"* isteğin kendini istemesi olarak görünür. Böylece, Nietzsche'de "istek" (gücü istemenin bilinci olarak istek) değer, değer verme edimi ve yaşam arasında kaçınılamaz bir ilişki olduğu açıkça görünmektedir.

Heidegger için, Nietzsche'nin güç istenci metafiziğinde varlık, değere dönüşmüştür (Burada varlık, "olan"ın yani her ne "dır" olarak varsa onun varlığı olarak anlaşılmalıdır). Gücü istemenin metafiziği, varlığı doğruluğu düşünmesinde düşünür. Bu doğruluk, "olan"ın (*her ne ise o "olan"ın*) açıklığı, gizlenmemiş olmasıdır. Bu anlamda, Nietzsche'de varlık bu dünyanın doğruluğu olarak değere dönüştürülür. Değer ise, istemenin edimliliğinin gücü için yani istemenin kendisinin açımlanması için belirli bir koşuldur. Bu bağlamda, "olmak" bir değer olmak ya da bir değere iye olmaktır. Varlık, "gücü isteme"nin bilinçliliği biçimindedir. Ancak Heidegger'e göre, burada ele alınan varlığın kendisi değildir. Varlık kavramı burada, tek tek "şey"lerin ilkesi, özü olarak onların varlığıdır.

Nietzsche'de varlık kendisini bir değer biçiminde göstermektedir. Bu bağlamda, varlığın kendisi de gücü istemenin bilinçliliği olarak düşünülür. Heidegger bunu, varlığın karmaşık bir ilişkisi olarak görür. Bu, varlığın her ne var ise onunla ve insan varlığı ile olan karşılıklı ilişkisidir. Buradaki ilişkiyi biçimlendiren temel olgular, varlığın özü olarak düşünülen güç istenci ve bu özün gerçekleşme biçiminin bütünlüğü olarak *"kendiyle özdeşliğin sonsuz döngüsü"*dür. Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta *"kendiyle özdeşliğin sonsuz döngüsü"*nü "öz"ün edimliliği (*actualitas*) olarak değerlendirmektedir.[34]

Nietzsche'de *"kendiyle özdeşliğin sonsuz döngüsü"*nün ne anlam taşıdığı tek tek çözümlenilirse burada "kendiyle özdeşlik" isteğin kendisine dönmesi, kendi kendisini istemesidir. Bu, aslında *"hiçliğin"* yani hiçbir "şey" olmamanın istenilmesinin daima isteğin kendisine dönen döngüselliğidir. Dolayısıyla, eşit olma anlamına gelmemektedir. Kendi olma, kendisi olarak açığa çıkma anlamı taşımaktadır. "Sonsuz döngü", döngünün değişmezliğidir. Ancak bu değişmezlik, döngünün açımladığı tek tek olguların değişmemesi değil; döngünün dünyanın, gerçekliğin, doğruluğun "öz"ü olmasının değişmezliğidir. Döngünün "güç istenci"nde temellenen sürekliliğini bildirir ve varlık olarak bu döngüde üst insanla yani insanın, modern insan olgusunun aşılmasıyla olan ilişkisine sahiptir. Döngü, düzenli bir biçimde açığa çıkan ve gittikçe daha iyi olanın yinelenmesidir. Bu, Nietzsche'nin zamanı salınımlı bir devinim olarak gören yaklaşımına da uygun gelmektedir. Nietzsche'de iyileştirilmiş *bir çizgisel zaman anlayışı* bulunmaktadır. Düşünüre göre, zaman, bir sarkaç devinimini andırır. Onda her şey akışın

[33] Aristotle & Joe Sachs, **Aristotle's On the Soul and On Memory and Recollection**, Green Lion Press, 2002, s.102

[34] Heidegger, **Basic Writings**, (Translated by Julian Young, Kenneth Haynes), Harper Perennial Modern Classics (November 4, 2008), s.232

döngüselliğinde kendi varlığına, kendi olarak açığa çıkmaya döner. Heidegger, *NietzscheII*'de, Nietzsche'de düşünme ediminin özünün üst insanı düşünmek olduğunu belirtir. Düşüncenin özselliği üst insan tasarısına sahip olmakta yatmaktadır.[35]

Sonuç olarak, irdelenen üç kavramın bize gösterdiği gibi, metafiziğin sonu olmak olgusu, Heidegger'in bu olguya yönelik açımlamaları göz önünde bulundurulduğunda, hiçbir zaman metafiziğin geride bırakılmış bir şey olduğunu açımlamaz. Nietzsche, metafiziğin tüm olanaklarının açığa çıkması olarak hem metafiziğin sonunun etkin simgesi hem de son metafizikçidir.

Abstract

Heidegger uses the concept of metaphysics for grounding his age. According to him it is not other than Nietzsche who indicates end of our age and even prepares a new age. For Heidegger, in Nietzsche, what is ending an age and even preparing a new age not belongs his ideas and concepts. According to Heidegger, all of his concepts and his philosophy in usual sense has metaphysical meanings. So, If we look for where is Nietzsche's revolution we must look at his using mode of language. For Heidegger, his language is violent, affective and very hard. Then his philosophy discloses twofold character: Nietzsche is either an end of metaphysics or a last metaphysician. For Heidegger, Nietzsche makes a kind of metaphysics that was purified from all super language and world ideas, discourses, etc. This metaphysics by which modern man identified himself and his conciousness.

Key Words : Metaphysics, Essence (*Essentia*), Existence (*Existentia*), Nihilism, Will to Power, Eternal Recurrence of the Same, Sensual / Super Sensual World (*Aesthetonl Noeton*), Devaluing, Revaluing

Kaynakça

Arendt, H., *Nietzsche's Repudiaton of the Will*, In **Nietzsche: Critical Assessments**, Ed. by D.A. Conway, VolumeII, pp.7-19, London: Routledge, 1998.

Aristotle & Sachs J., **Aristotle's On the Soul and On Memory and Recollection**, Green Lion Press, 2002, s.102.

Deleuze, G., *Active and Reactive*, In **Nietzsche: Critical Assessments**, (Edited by Daniel W. Conway), Volume II, pp.44-74, NY: Routledge, 1998.

Dostal, R. J., *Beyond Being: Heidegger's Plato*, In **Heidegger: Critical Assessments**, London:Routledge, 1992, s.73.

Hegel, G. W. F., **Phenomenology of Spirit**, Translated by A.V.Miller with analysis of the Text and Foreword by J.N. Findlay, NY: Oxford University Press, 1977.

[35] Heidegger, **Nietzsche (Vol. II : The Eternal Recurrence of the Same)**, (Translated by D.F.Krell), NY:Harper&Row, 1979, s.260-261

M. Heidegger, **Existence & Being**, (Distributed by Kampman), Washington D.C., 1988

Nietzsche (Vol. II: The Eternal Recurrence of the Same), (Trans.by D. F. Krell) NY: Harper & Row, 1979

Nietzsche (Vol. IV: Nihilism), (Translated by David Farrell Krell), Harper & Row Publishers, 1982

The Word of Nietzsche: 'God is Dead', In **Nietzsche: Critical Assessments**,(Ed. By Daniel W. Conway), Volume II, pp.91-136, London: Routledge, 1992

Pathmarks, (Edited by William Mc Nail), Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1998

Basic Writings, (Translated by Julian Young, Kenneth Haynes), Harper Perennial Modern Classics, (November 4, 2008)

Keenan, D.K., *Nietzsche and the Eternal Return of Sacrifice*, In **Research in Phenomenology**, pp.167-184, Leiden, The Netherlands 2003

Nietzsche, G.W.F., **Will to Power**, (Trans.by W.Kaufmann & R.J.Hollingdale), NY: Random House, 1967

On the Genealogy of Morals and Ecce Homo, (Translated by W.Kaufmann & R. J. Hollingdale), NY: Vintage, 1998

Thus Spoke Zarathustra, (Trans. by R.J.Hollingdale), London: Penguin 1969

Deccal, der Antichrist, (Çev: Oruç Aruoba), Hil Yayınları, Aralık 1995

DECONSTRUCTION *AS* EXPERIENCE AND ETHICO-EDUCATIONAL POSSIBILITIES

Çetin Balanuye*

I
Introduction

It is hardly possible if not impossible at all to derive clear ethical or political instructions out of Derridean deconstruction. This is so not only because Derrida is one of the most obscure thinkers of our time, but because the very idea of deconstruction does not lend itself to any kind of moral-ethical guidelines or principles that we are partially familiar from Utilitarian and Kantian schools. This does not rule out, however, other ways of conceiving deconstruction in which many indirect ethico-political and educational implications can reveal. One of these possible understandings, I will argue, is to conceive deconstruction as a special type of engaging in texts, which leads one to create a temporary background on which dominant voice(s) in the text weakens. This, what I call, "power diminishing effect of deconstruction" comes with the experience *of* deconstructive reading or deconstructive reading *as* an experience. Conceived in this way, ethical promises of deconstruction become apparent. Because, according to Derrida "...writing cannot be thought outside of the horizon of inter subjective violence..." Deconstruction in this sense is both self-protecting and ethical way of reading as it is helping reader see how violence is constituted in the text, while allowing one at the same time to communicate with the "other(s)" of the text.

Thus, my essay will try to show three things: First, I will argue that deconstruction in ethical context can best be understood as an "experience", rather than a method or technique. Second, this experience, when achieved adequately, may bear on a power diminishing effect. And finally, deconstruction, by succeeding an ethical deal with texts where violent acts are always at work, has significant implications for education..

II
Deconstruction and experience

There is no point in recalling once more that deconstruction, if there is such a thing, is not a critique and even less so a methodologically run, theoretical or speculative operation, but that if there is such a thing, it takes place – as I have

* Yrd. Doç. Dr. / Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü / balanuye@akdeniz.edu.tr

said too often, and yet once again in psyche, to dare repeat it again – as the experience of the impossible.[1]

Though Derrida himself always seems to object to such labeling attempts as "deconstruction is a method", or "... is a technique" or etc. there is an obvious inclination in philosophical literature to read deconstruction as a skill-generating activity designed specifically to apply in philosophical works. Understood in this way, deconstruction turns to be a specific set of skills one can practice and master over time. Although deconstruction might also inspire such uses to certain extent, reducing deconstruction simply to skill learning would be to ignore "ethico-experiential" aspects of it. Derrida writes:

What I consider as deconstruction, can produce rules, procedures, techniques, but finally it is no method and no scientific critique, because a method is a technique of questioning or of interpretation, which should be repeatable in other contexts also, without consideration of the idiomatical characters. The deconstruction is not a technique. It deals with texts, with special situations, with signatures and with the whole history of philosophy where the concept of method would be constituted.[2]

Despite all this difficulty in conceiving what deconstruction is, one's experience of deconstructive engagement in text(s) can be thought, and thinking of this can bring further possibilities. As Derrida points out, when asked in an interview whether there is anything normative in deconstruction, we, like him, "should prefer to speak *of experience*" too. This word (experience), he says, "... means all at once crossing, journey, ordeal, at the same time *mediatized* (culture, reading, interpretation, work, generalities, rules, and concepts) and *singular*--I do not say immediate." Derridean dictum "there is nothing outside text" becomes more powerful when it is understood as a call for awareness of what has always already been *there* in the text.

However, this sense of awareness does not happen to one just because one is reading a text. It is true, as Johnson writes in her introduction to *Dissemination*, that Derrida is, first and foremost, a reader, a reader who constantly reflects on and transforms the very nature of the act of reading.[3] And it is also true that "deconstruction as experience" presupposes a deliberate reading. All this, yet, does not mean that reading, whether deliberate or not, is sufficient condition of "experience", even if it has always been necessary condition of "deconstruction as experience".

---

[1] Jacques Derrida, "A Certain 'Madness' Must Watch Over Thinking", *Educational Theory* / Summer 1995 / Volume 45 / Number 3. p. 96

[2] Ibid, 70

[3] Johnson, B. in Derrida (1981) *Dissemination*, The University of Chicago Press: Chicago 1981 p. x

No doubt, "reading", as a necessary condition, must take place if "experience" is to be experienced. In Derridean sense –or better to say after a Derridean insight- reading is first of all a "juxtaposition" of different texts in different contexts and for different purposes. This type of reading begins where so-called philosophical analysis ends. Pre-Derridean philosophy and its methods expected "reading" to bring clarification, disclosure of essential meaning and dissolution of ambiguities in the text. With Derrida, on the other hand, reading can in no sense be unifying. It rather disrupts the assumed thesis, arguments or messages text is supposed to convey. This is not something that requires particularly an educated reader. Perhaps it is not related to reader at all. It refers to a general problem (or promise) of signs and writing that Derrida calls "non-concept" or "différance". Before referring Derrida, it is worth quoting Moran on difference:

All signs, by pointing away from themselves, involve a deferral of meaning, while at the same time creating the illusion that the meaning is present. The sign stands for the absent and represents the presence in its absence.[4]

Derrida's insistence on "retrospective" nature and, at the same time, "provisional" function of "preface" can be linked to his reflection on difference. This is important, as Spivak writes in his preface to *Of Grammatology*, because how "difference" is created and what is "dislocated" in text and the very act of *différance* become visible by this way. "Preface" is the name of something that is "pre" or "before" than something *else*, but at the same time it is constituted in this *something else*, or out of it in the end. Derrida's treatment of prefaces is, according to Spivak, akin to Hegel's discussion of "familiar": "What is 'familiarly known' is not properly known, just for the reason that it is 'familiar."[5]

According to Spivak, " ... a certain view of the world, of consciousness, and of language has been accepted as the correct one, and, if the minute particulars of that view are examined, a rather different picture (that is also a non-picture) emerges."[6] This passage summarizes, in a sense, what Derrida reminds us: different moments of speech are accessible only in "writing", though they are still never stable and inert even as graphic structures. Derrida relates his understanding of language of this kind to that of Saussure, who pointed out, language, is a system of differences rather than a collection of independently meaningful units. [7] (Johnson, ix) Language never constitutes itself by

[4] Moran, D, *Introduction to Phenomenology*, London 2000, p. 466
[5] Jacques Derrida, *"Of Grammtology"*, Trans. G. Spivak, Baltimore 1976, xiii içinde Hegel, 1976, p. Xiii.
[6] Ibid. p. xiii
[7] Johnson, B. in Derrida (1981) *Dissemination*, The University of Chicago Press: Chicago 1981

aggregating numerous labels for things. It rather operates based on the "distances" and "differences", and is shaped by "is not" rather than "is". Louis Althusser was undoubtedly right to describe Spinoza's philosophy

as so ''terrifying to its own time'' that it could only provoke philosophical repression. But is the fear this philosophy provokes today the same fear that it provoked then? Are the passages whose literal existence could be experienced as dangerous the same? The answer is probably no:

Understanding of language as such brings awareness of "différance" in both senses as "to differ" and "to defer". Derrida's attempt to read entire tradition of Western metaphysics as an unfolding of numerous "différance" situations lies in this account of language. Such "familiar" and therefore dominant conceptions as "preface", "speech" or "immediacy" are reconciled with their "others" in such a way in which "others" are no longer oppositions. Preface, for instance, from the standpoint of "différance" is both 'different' and -in a disguised form- geographically distant from it. Yet, preface is neither identical to itself nor perfectly different from book (text). Preface and text become, by virtue of différance, "thing" and "thing", ie. two things that are never separate but not "one" either.

The pre of the preface makes the future present, represents it, draws it closer, breathes it in, and in going ahead of it puts it ahead. The pre reduces the future to the form of manifest presence. ... But does a preface exist?[8]

Likewise, the "movement of différance" creates an "order" in which we are asked to become aware that "speech" and "writing" are in no sense in relation with each other as either "essence" or "supplement". According to Derrida, différance blurs any so-called relationship of privilege between speech and writing in which the former is favored.

Here, ... we must let ourselves refer to an order that resists the opposition, one of the founding oppositions of philosophy, between the sensible and the intelligible. The order which resists this opposition, and resists it because it transports it, is announced in a movement of différance between two differences or two letters, a différance which belongs neither to the voice nor to writing in the usual sense, and which is located, as the strange space ... between speech and writing, and beyond the tranquil familiarity which links us to one and the other, occasionally reassuring us in our illusion that they are two.[9]

[8]Jacques Derrida, *Dissemination*, Chicago 1981, p. 7-9
[9] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Brighton 1982

Deconstructive reading[10], which refers to and is constantly informed by "différance", turns particularly in ethical context into an "experience". This turn is apparent especially in recent writings of Derrida. In *Before the Law*, *Force of Law* and *Specters of Marx* one can trace, in order, a possibility of hope *for* and suspension *of* justice, deconstruction *as* and *on behalf of* justice, and finally responsibility as never ending opportunity to be just (less unjust) under the conditions of "spectrality".

Before the Law is first and foremost a prologue for possibility of hope for future in the darkness of present. Derrida argues in this paper, in the form of an interplay-reading at the margins of philosophy and literature, that "... it (justice) is possible but not now"[11]. According to Beardsworth, in *Before the Law* three aspects need to be emphasized concerning relationship between Law and literature. He writes: "The first aspect of their relation is to be located, for Derrida, in the fact that law and literature share the same conditions of possibility: the origin of law (in the phenomenal sense of a positive law) is also that of literature." [12] The second aspect is related to general failure of Law, a failure that arises from "undecidable relation between the general and the singular".[13] Beardsworth's point is helpful: "No law can be general enough not to be violent, not to engender exceptions or instances of counter-violence which... are appropriately thought of as 'singular'." [14] And the third aspect is about possibility of literary influence on undecidability situation in Law. I will deal with this aspect later, while arguing for possibility of making "less violent" decision out of undecidability. Now, I want to elaborate on "undecidability" notion.

Undecidability plays a very key role in Derrida's philosophizing on justice. As one of the several aporias that Derrida employ throughout his treatment of law, justice and decision, "undecidable" marks perhaps the most difficult aporetic relationship between "necessity" and "necessary failure" of judgment.

---

[10] In writing "deconstructive reading" I do not mean to take side in the ongoing debate that if deconstruction has a telos. My conviction is that every deconstructive reading might be purposefull in its own way. This is to say that "plurality of telos" is possible, though "deconstruction" as a non-concept might not have one ultimate purpose.

[11] In Before the Law Derrida does not make any mention of justice, nor he makes a distintion between "Law" and "justice". Law as prohibition is constituted here as an original source of violence. Considered later uses, it might be thought that Derrida want to bring in focus not justice but 'right to ask for judgement' and how this right is always delayed, delayed in the sense of différance and impossibility of decision. Nevertheless, here I want to keep it as 'justice' as it makes better sense in a wider context.
Jacques Derrida, "Before the Law" in *Acts of Literature*, ed. Attridge, D., NewYork-London 1985, p. 196

[12] Beardsworth, R, *Derrida and the Political*, London 1996, p. 25
[13] Ibid. p.25
[14] Ibis. P. 25

Remember the tale: "No one else could ever be admitted here, since this gate was made only for you. I am now going to shut it". Beardsworth's question denotes the aporetic situation: "How can a law to which a particular individual has no access be a law only for this individual above?"[15] Derrida leaves us without answer in *Before the Law*, yet with a sense of "hope" for possibility of "decision" through undecidability. Relatively clearer answer (say 'no answer') comes in *Force of Law*, the answer in which the term "experience" appears first time:

The undecidable is not merely the oscillation or the tension between two decisions; it is the *experience* of that which, though heterogeneous, foreign to the order of the calculable and the rule, is still obliged – it is this obligation that we must speak – to give itself to the impossible decision, while taking account of laws and rules. *A decision that did not go through the ordeal of the undecidable would not be a free decision...* [16]

Suspension of rules and re-accordability of law (iterability) under the general law of différance makes the task of decision making "an ordeal-like experience". Besides this very experience of ordeal of undecidability, Derrida cites the third aporia: "But justice, however unpresentable it may be, doesn't wait."[17] Then how is justice to be achieved, if ever possible? What is justice after all?

Derrida's answer is that "Deconstruction is justice".[18] Going through the experience of deconstruction is the only condition for "fresh judgment". Derrida's conception of fresh judgment requires what I call "deconstruction as experience" as he writes:

This 'fresh judgment' can very well –must very well- conform to a preexisting law, but the reinstituting, reinventive and freely decisive interpretation, the responsible interpretation of the judge requires that his 'justice' not just consist in conformity, in the conservative and reproductive activity of judgment.[19]

III
Deconstruction versus Power

I have discussed so far that it is possible to read "deconstruction" as experience and reading of Derrida's deconstruction as such can shed light on

[15] Beardsworth, R, *Derrida and the Political*, London 1996, p. 41

[16] Jacques Derrida, "Force of Law: The 'mystical foundation of authority", in Cornell, D, Rosenfeld, M & Carlson, G. D. (eds) *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London 1992b, p. 24. (italics are mine)

[17] Ibid. p. 26

[18] Ibis. P. 15

[19] Ibid . p. 23

what ethico-educational and political promises can possibly follow from it. In this part I will argue that one of these promises is that of "power diminishing effect" in the sense of constituting a multi-associating way of reading under the terms of différance

Aichele argues in *Reading Beyond Meaning* that "Reading is an endless and violent playing with the text, and the reader is in a perpetual struggle with the law of the text."[20] His reference to Italo Calvino's postmodern novel, *If On a Winter's Night a Traveler*, presents an ironic picture that how madly one would want to avoid from violence of text. Aichele summarizes what the tale tells:

... there is a character named Irnerio. Irnerio is a "non-reader"--a person who has taught himself how not to read. He is not illiterate, not even "functionally illiterate." Irnerio refuses to read. Yet Irnerio does not refuse to look at written words. Rather, he has learned how to see strange and meaningless ink marks on pages where others see words. Irnerio is beyond reading; for him the books, pages, and words are no longer the transparent vehicles for immaterial ideas, but they are solid, opaque objects.[21]

Irnerio's caution to violence of text (reading) is no doubt thought stimulating. However, it is not realistic at all. As Aichele points out "... no one can actually learn not to read ... for the unconscious habits of reading cannot be entirely unlearned".[22] Yet, a question arises: What is there in text that one is supposed to face with caution? Force of Law presents some of the answers. According to Baker, "Force of Law" offers some fundamental ways of understanding the question of violence in its social context. In Force of Law, Baker argues, Derrida's reflection on the relationship between "violence" and "force as legitimate power" led him to offer that violence is necessarily social in character, and violence and law never come apart.[23] Derrida reads "force as legitimate power" as the force that derives its "enforceability" from very nature of différance. He writes:

For me, it is always a question of differential character of force, of force as différance (différance is a force différée-différante), of the relation between force of form, between force and signification, performative force, illocutionary or perlocutionary force, of persuasive and rhetorical force, of affirmation by signature, but also and especially of all the paradoxical situations in which the

[20] Aichele, G, "Reading Beyond Meaning", *Postmodern Culture*, vol.3, no.3, 1993, p. 11
[21] Ibid. p. 12
[22] Ibis. P. 17
[23] Baker, P. "Deconstruction ad the Question of Violence", Available: http://www.towson.edu/~baker/pulpqv.html (Accessed: 2002, August 20)

greatest force and the greatest weakness strangely enough exchange places. And that is the whole history.[24]

As it is obvious from the above passage, "force as différance" means here the textual possibilities of contradictory "actions". Because, the Wittgenstenian question of "how do we play language games?" changed to Austin's popular phrase "how to do things with words?", and finally transformed by Derrida to "how to do things (*just* or *unjust*) with (con)texts? This is différance (in the negative sense, in the sense of iterability) and this gives law (power) the possibility of 'force'.

Fortunately, possibility of deconstruction as justice shows up at the same point where deconstructive analysis leaves us pessimistic with iterability of law and force of law against singularity of the individual. Because, as Derrida argues in "The Violence of Letter", in *Of Grammatology*, the structure of violence is matched with the very structure of the trace or writing. Then, if a non-violent deal with violence is to be experienced, one must search it in writing (text). This is to say that deconstruction must subject "writing" to deconstructive reading, in the end of which constitution of violence that is in the form of "dominance" (dominant voice, judgment or value) is to be deconstituted. But, deconstruction as such neither requires nor allows one to step outside the power struggle. Deconstruction, quite the opposite, asks one to stay inside and experience a juxtaposition of different texts and contexts to let binary oppositions reveal and to make the spectral movement of signs (in the sense of différance) possible. This point is elaborated very well by Grosz:

... Derrida suggests that this question of violence and its relation to the law inheres in, is, the very project of deconstruction. It is not a peripheral concern, something that deconstruction could choose to interrogate or not, but is the heart of a deconstructive endeavor: the violence of writing, ..., of judging or knowing is a violence that both manifests and dissimulates itself, a space of necessary equivocation. The spaces between this manifestation and dissimulation are the very spaces that make deconstruction both possible and necessary and impossible and fraught; the spaces that deconstruction must utilize, not to move outside the law or outside violence, but to locate its own investments in both law and violence.[25]

[24] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Brighton 1982, p. 7

[25] Grosz, E. "The Time of Violence: Deconstruction and Value, College Literature, Winter 1999, Vol. 26, Issue 1. p. 8-11

This space is the space for experience. Through experience one may become aware of what is inside text. And, in a similar way, through experience one may become aware of the possibility of displacement almost in any text, of binary constructs and possibility of différance.

IV

Educational Significance

Taking deconstruction as something which is more than a skill or method to be grasped, as I tried to do in the first part, makes our task in this part perhaps more difficult, as educators will always need to hear about some sort of practical bearings. But this difficulty must be tackled if we are to appreciate that both educational theory and practice are inevitably about decisions and judgments, and, both decision and judgment demand in Derridean sense no less than going through the 'ordeal of undecidability'.

As pointed out by Wringe, the view that there is unity between morality and self-interest gave ancient moral educators important advantages. [26] These advantages are no longer available for modern (or postmodern) educators. In the considerable amount of written works on criticality and morality in education, what we generally see is that it is said in the former "Do not let others deceive you." and in the latter "Have concern for others." The former is obviously compatible with one's self-interest, and therefore provided that one is well informed about the value of critical thinking she will need no further justification to foster it. The latter, on the other hand, is more vulnerable to skeptical questions that are inevitable particularly in liberal democratic societies, where traditional beliefs and convictions are constantly challenged by diverse point of views. Feeling responsibility for others, for this reason, needs to be made palatable especially for those who are living in a self-centric western culture.

More important is that the imperative "Have concern for others", in traditional moral sense, isolates and freezes "other" in its otherness, and describes "presence" in the total absence of "other". For Derrida, however, the notion of différance reminds us that language does never function as a naming process, but rather in language there is an infinite interplay of differences. Biesta, in his extremely useful account of deconstruction, argues for ethical implications of the idea that 'In language there are only differences without positive terms':

[26] Wringe, C. (1999) "Being Good and Living Well: Three Attempts to Resolve an Ambiguity", *Journal of Philosophy of Education* 33 (2):287–293. p.287.

First of all, the idea of differences without positive terms entails that the 'movement of signification' is only possible if each element 'appearing on the scene of presence, is related to something other than itself'. What is called 'the present' is therefore constituted 'by means of this very relation to what it is not'.[27]

According to Biesta, this view of 'constitutive outside' suggests that deconstruction cannot be understood merely in terms of its attack against metaphysics of presence. "Deconstruction is first and foremost an affirmation of what is excluded and forgotten. An *affirmation*, in short, of what is *other*."[28]

I think one can already get an idea, in what I have discussed so far, of ethico-educational echo of "deconstruction as experience". Deconstruction might very well be read as a new approach to literacy, an approach in which one finds not only deconstructive possibilities of self-protection and criticality, but also ethical effects of the feeling of "double bind" that helps policymakers of education, philosophers, teachers, textbook writers and students become aware of the place and the necessity of *hesitation* and *undecidability* in the very urgency of their decisions.

V
Conclusion

I have discussed so far that deconstruction is not indifferent to ethical, educational and political concerns. I have argued that ethics of deconstruction lies in the very experience of deconstructive reading. I have also turned repeatedly to some key concepts of deconstruction in trying to clarify how this experience can be achieved.

One may still argue, however, that deconstruction can disclose what is de-emphasized, or suppressed in the text, or it can associate all the key words with their unexpected relatives does not mean that all what is done will be "ethical". One might perform all this just to get what he/she does not deserve. Then how can one differentiate between ethical deconstruction and unethical one? This essay has in fact tried to clarify what is misrepresented in all these questions about deconstruction. In suggesting "deconstruction as experience" rather than "deconstruction as a strategy or method" it was intended to show that deconstruction cannot be understood "instrumental" in ethical realm. Derrida writes in *Force of Law* that "nothing is more just than what I today call

[27] Biesta, G. (1998) "The Right to Philosophy of Education: From Critique to Deconstruction", Available: http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/1998/biesta.html (Accessed: 2002, November 12)

[28] Ibid. p. 5

deconstruction.[29] This is to say that deconstruction is the only possibility through which one can establish an ethical relationship with "other" through textual embodiment. Derrida suggests:

For me, there is always, and I believe that there *must be more than one* language, mine and the other (I am greatly simplifying) and I must try to write in such a way that the language of the other does not suffer [*souffrir*] because of mine, that it puts up with me [*me souffre*] without suffering from it [*sans en souffrir*], receives the hospitality of my language without getting lost or integrated in it.[30]

It is always possible, of course, to move here to some sort of 'transcendental' realm and define ethical relationship in terms of these transcendental assumptions. Another route is also possible in deconstructive experience. In this route one experiences deconstruction as an intrinsically valuable endeavor, through which self-protection from violence and others-concerning way of dealing with contexts become possible at the same time.

[29] Derrida, J. (1992b) "Force of Law: The 'mystical foundation of authority", in Cornell, D, Rosenfeld, M & Carlson, G. D. (eds) *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London: Routledge. P.21

[30] Derrida, J. "A Certain 'Madness' Must Watch Over Thinking", *Educational Theory* / Summer 1995 / Volume 45 / Number 3.

DECONSTRUCTION *AS* EXPERIENCE AND ETHICO-EDUCATIONAL POSSIBILITIES

Çetin Balanuye*

ABSTRACT

It is hardly possible if not impossible at all to derive clear ethical or political instructions out of Derridean deconstruction. This is so not only because Derrida is one of the most obscure thinkers of our time, but because the very idea of deconstruction does not lend itself to any kind of moral-ethical guidelines or principles that we are partially familiar from Utilitarian and Kantian schools. This does not rule out, however, other ways of conceiving deconstruction in which many indirect ethico-political and educational implications can reveal. One of these possible understandings, I will argue, is to conceive deconstruction as a special type of engaging in texts, which leads one to create a temporary background on which dominant voice(s) in the text weakens.

Key words: Derrida, deconstruction, ethics, politics, education.

ÖZET

Derrida'cı yapısökümden açık-seçik bir etik ya da politik yönlendirme türetmek olanaksız değilse de güçtür. Bu yalnızca Derrida'nın çağımızın en karmaşık düşünürlerinden biri olmasından ötürü değil, yapısöküm düşüncesi fikrinin bizzatihi kendisinin, Faydacı ya da Kant'çı okullardan bir ölçüde alışık olduğumuz türden bir etik-ahlaki ilkeselliğe elverişli olmayışından ötürüdür. Buna karşın, bu durum yapısöküm düşüncesinin etik-politik ve pedagojik pek çok etkisinin açığa çıkarılabileceği farklı tür bir okuma olanağını ortadan kaldırmaz. Bu türden olanaklı okumalardan biri, bu yazıda tartışmayı amaçladığım gibi, yapısökümün, metinlerle özel bir ilişki kurma biçiminde deneyimlenebileceği ve böylece metindeki baskın seslerin etkisini azaltmayı başarabileceği yönündedir.

Anahtar Sözcükler: Derrida, yapısöküm, etik, politik, eğitim.

* Yrd. Doç. Dr. / Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü / balanuye@akdeniz.edu.tr

REFERENCES

Aichele, G. (1993) "Reading Beyond Meaning", *Postmodern Culture*, vol.3, no.3.

Baker, P. (2002) "Deconstruction ad the Question of Violence", Available: http://www.towson.edu/~baker/pulpqv.html (Accessed: 2002, August 20)

Beardsworth, R. (1996) *Derrida and the Political*, London: Routledge.

Biesta, G. (1998) "The Right to Philosophy of Education: From Critique to Deconstruction", Available: http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/1998/biesta.html (Accessed: 2002, November 12)

Derrida (1981) *Dissemination*, The University of Chicago Press: Chicago.

Derrida, J. (1976) *Of Grammtology*, Trans. G. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1982) *Margins of Philosophy*, Brighton: Harvester.

Derrida, J. (1985) "Before the Law" in *Acts of Literature*, ed. Attridge, D., Routledge: NewYork-London.

Derrida, J. (1992b) "Force of Law: The 'mystical foundation of authority", in Cornell, D, Rosenfeld, M & Carlson, G. D. (eds) *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London: Routledge.

Derrida, J. (1995-96) "For the love of Lacan", *JEP* - Number 2 - Fall 1995-Winter 1996

Derrida, J. (1995) "A Certain 'Madness' Must Watch Over Thinking", *Educational Theory* / Summer 1995 / Volume 45 / Number 3.

Grosz, E. (1999) "The Time of Violence: Deconstruction and Value", College Literature, Winter 1999, Vol. 26, Issue 1.

Johnson, B. (1981) in Derrida (1981) *Dissemination*, The University of Chicago Press: Chicago.

Moran, D. (2000) *Introduction to Phenomenology*, Routledge: London.

Wringe, C. (1999) "Being Good and Living Well: Three Attempts to Resolve an Ambiguity", *Journal of Philosophy of Education* 33 (2):287–293.

DENEYİM *OLARAK* YAPISÖKÜM VE ETİK-EĞİTİMSEL SONUÇLARI**

Çetin Balanuye*

I
Giriş

Derrida'cı yapısökümden açık-seçik bir etik ya da politik yönlendirme türetmek olanaksız değilse de güçtür. Bu yalnızca Derrida'nın çağımızın en karmaşık düşünürlerinden biri olmasından ötürü değil, yapısöküm düşüncesi fikrinin bizzatihi kendisinin, Faydacı ya da Kant'çı okullardan bir ölçüde alışık olduğumuz türden bir etik-ahlaki ilkeselliğe elverişli olmayışından ötürüdür. Buna karşın, bu durum yapısöküm düşüncesinin etik-politik ve pedagojik pek çok etkisinin açığa çıkarılabileceği farklı tür bir okuma olanağını ortadan kaldırmaz. Bu türden olanaklı okumalardan biri, bu yazıda tartışmayı amaçladığım gibi, yapısökümün, metinlerle özel bir ilişki kurma biçiminde deneyimlenebileceği ve böylece metindeki baskın seslerin etkisini azaltmayı başarabileceği yönündedir. Bu, benim deyimimle, "yapısökümün iktidar zayıflatıcı etkisi", yapısökümcü okuma deneyimiyle ya da bir deneyim olarak yapısökümcü okumayla birlikte gelir. Böyle anlaşıldığında, yapısökümün etik vaatleri açıklık kazanır. Çünkü, Derrida'ya göre "... yazmak öznelerarası şiddetin ufku dışında düşünülemez..." Yapısöküm bu bağlamda, okura metinde şiddetin nasıl kurulduğunu görmek konusunda yardım ederken, diğer yandan metnin "öteki(ler)"i ile iletişim kurmasına izin veren, hem kişinin kendisini koruyan hem de etik olmayı başaran bir okuma biçimidir.

Böylece bu yazıda üç şey göstermeye çalışacağım: Öncelikle, etik bağlamda yapısökümü anlamanın en iyi yolunun onu, bir yöntem ya da teknikten ziyade bir "deneyim" olarak görmek olduğunu savunacağım. İkinci olarak, bu deneyimin, yeterli bir biçimde başarıldığında iktidar zayıflatıcı etkiler yaratabileceğini ve sonuçta, şiddetin her zaman iş başında olduğu metinlerle etik bir hesaplaşmayı gerçekleştiren yapısökümün, eğitim açısından önemli anlamlar barındırdığını savunacağım.

II
Yapısöküm ve deneyim

There is no point in recalling once more that deconstruction, if there is such a thing, is not a critique and even less so a methodologically run, theoretical or speculative

** Bu makalenin İngilizce orjinali, Oxford Uluslararası Eğitim Felsefesi Kongresinde (2003) sunulmuş, Türkçe çevirisi Ayşegül Baran tarafından yapılmıştır.

* Yrd. Doç. Dr. / Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü / balanuye@akdeniz.edu.tr

operation, but that if there is such a thing, it takes place – as I have said too often, and yet once again in psyche, to dare repeat it again – as the experience of the impossible.[1]

Derrida her ne kadar "yapısöküm bir metoddur" ya da ".... bir tekniktir" gibi etiketlere karşı dursa da felsefe literatüründe yapısökümü özellikle felsefi çalışmalara uygulanan bir yöntemsel beceri gibi görmek oldukça yaygın bir eğilimdir. Bu şekilde anlaşıldığı zaman, yapısöküm zamanla öğrenilebilen ve uzmanlaşılabilen bir yeteneğe dönüşür. Bu tür kullanımlara karşı bir parça aşısız olmasına rağmen yapısökümü böyle bir yönteme indirgemek onun "etik-deneyimsel" yapısını görmezden gelmek olacaktır. Derrida şöyle der:

Yapısöküm olarak tanımladığım şey kurallar, prosedürler, teknikler yaratabilir, ama sonuçta bir yöntem ya da bilimsel bir eleştiri değildir, çünkü yöntem başka bağlamlar içinde de geçerli olabilecek bir tür soru sorma ya da yorumlama tekniğidir, idiomatik karakterleri dikkate almaz. Yapısöküm bir teknik değildir. Yöntem kavramının içinde oluşacağı metinlerle, tekil durumlarla, bu tekil durumların sahipleriyle ve bütün bir felsefe tarihi ile ilgilenir.[2]

Yapısökümün kendisinin ne olduğunu kavramanın güçlüğüne rağmen metinlerle *yapısökümcü bir ilişki deneyimi* düşünülebilir ve bu düşünce daha ileri bazı olanaklara pencere açar. Kendisiyle yapılan bir röportajda yapısökümün normatif bir içerik taşıyıp taşımadığı sorusu üstüne Derrida'nın vurguladığı gibi, biz de "*deneyimden* bahsetmeyi tercih etmeli"yiz. Bu sözcük (deneyim) "... geçiş, yolculuk, sınama anlamlarının hepsini bir arada barındırır, aynı anda hem *birleştirilmiş* (kültür, okuma, yorumlama, çalışma, genellemeler, kurallar ve kavramlar) hem *bireyseldir*-dolaysız olanı kastetmiyorum." Derridacı ünlü deyiş "metin dışında hiçbir şey yok", baştan beri ve her zaman metnin içinde, *orada* olan konusunda bir farkındalık çağrısı olarak anlaşıldığında daha da güçlenir.

Ancak, bu tür bir farkındalığı kazanmak yalnızca okuma eylemine bağlanamaz. Johnson'un *Dissemination*'ın önsözünde yazdığı gibi, Derrida'nın öncelikle bir okuyucu olduğu doğrudur; okuma eyleminin doğası üstüne durmadan düşünen ve onu dönüştüren bir okuyucu.[3] "Bir deneyim olarak yapısöküm"ün, üstüne kafa yorulmuş bir okuma gerektirdiği de doğrudur. Bütün bunlar yine de, üstünde düşülmüş olsun olmasın okumanın, her ne kadar her zaman "bir deneyim olarak yapısöküm"ün zorunlu koşulu olmuşsa da, "deneyim" için yeterli koşulu oluşturduğu anlamına gelmez.

Şüphesiz, "okuma", "deneyim" deneyimlenecekse gerekli bir koşul olarak gerçekleşmelidir. Derridacı anlamda –ya da Derridacı bir içgörüden sonra demek daha uygun olabilir- okuma, öncelikle, farklı bağlamlarda ve farklı amaçlardaki farklı metinlerin

[1] Jacques Derrida, "A Certain 'Madness' Must Watch Over Thinking", *Educational Theory* / Summer 1995 / Volume 45 / Number 3. s. 96

[2] A.g.e. s. 70

[3] Johnson, B. in Derrida (1981) *Dissemination*, The University of Chicago Press: Chicago 1981

yanyanalığıdır. Bu okuma biçimi, sözde felsefi analiz denilen okuma biçiminin bittiği yerde başlar. Derrida öncesi felsefe ve yöntemleri "okuma"dan, metni açıklığa kavuşturma, asıl anlamını ortaya çıkarma ve metindeki belirsizlikleri sona erdirme gibi işlevleri yerine getirmesini bekliyorlardı. Diğer yandan Derrida'yla birlikte okuma hiçbir anlamda birleştirici olamaz. Metnin taşıdığı düşünülen tezleri, argümanları ya da mesajları parçalarına ayırarak bozar. Özellikle eğitimli bir okuyucu gerektirmez. Belki okuyucuyla ilgisi bile yoktur. Bu Derrida'nın "kavram-olmayan" ya da "différance" olarak tanımladığı işaretlerin ve yazmanın daha genel bir sorununa (ya da vaadine) işaret eder. Derrida'ya geçmeden önce, fark üstüne Moran'dan alıntı yapmakta yarar var:

Bütün işaretler, kendilerinden uzağı göstererek anlamın ertelenmesine yararken, aynı anda anlamın orda bulunduğu illüzyonunu yaratırlar. İşaret, olmayanın yerine geçer ve yokluğunda varlığını temsil eder.[4]

Derrida'nın "önsöz"ün "geçmişe yönelik" doğası ve aynı anda "hazırlayıcı" işlevi konusundaki ısrarı fark düşüncesiyle bağlantılandırılabilir. Spivak'ın *Of Grammatology*'nin önsözünde yazdığı gibi, bu, "difference"ın nasıl yaratıldığı, metnin içinde "yerinden edilen"in ne olduğu ve *différance* eyleminin bizzat kendisi bu yolla görünür olduğu için önemlidir. "Önsöz" *başka* bir şeyden "ön" ya da "önce" olan bir şeyin ismidir, ancak aynı zamanda o *başka şeyin* içinde ya da ondan dolayı kurulur. Spivak'a göre, Derrida'nın önsözleri ele alış biçimi, Hegel'in "aşinalık" tartışmasına benzer: "'Aşina olarak bilinen', yalnızca 'aşina' olduğu için yeterince bilinemeyendir."[5]

Spivak'a göre, "... dünyaya, bilince ve dile dair belirli bir bakış açısı doğru olarak kabul edilmiştir ve eğer bu görüşün en önemsiz noktaları sınanırsa, oldukça farklı bir resim (aynı zamanda resim olmayan) ortaya çıkar."[6] Bu cümle, Derrida'nın bize hatırlattığını bir anlamda özetler: Konuşmanın farklı anları, çizimsel yapılar olarak bile hiç bir zaman sabit ve durağan olmamalarına rağmen yalnızca "yazı"da erişilebilir olur. Derrida, bu türden dil anlayışını, dilin, bağımsız anlamlı parçaların bir koleksiyonundan ziyade bir farklar sistemi olduğuna işaret eden Saussure'ünküyle ilişkilendirir.[7] Dil kendini nesnelerin etiketlerini toplayarak oluşturmaz. Daha çok "mesafeler" ve "farklar" temelinde işler ve "var olan" yerine "var olmayan" tarafından şekillenir. Louis Althusser, Spinoza'nın felsefesi hakkında "kendi zamanı için o kadar dehşet verici" olduğu için ancak felsefi baskılanmaya neden olabildiğini söylerken şüphesiz haklıydı. Ama bu felsefenin bugün yol açtığı korku, o zaman yol açtığı korkuyla aynı mıdır? Kelimenin tam anlamıyla varlıkları deneyimlenebilen metin parçaları aynı derecede tehlikeli midir? Yanıt muhtemelen hayır olacaktır.

---

[4] Moran, D, *Introduction to Phenomenology*, London 2000, s. 466

[5] Jacques Derrida, *"Of Grammtology"*, Trans. G. Spivak, Baltimore 1976, s. xiii.

[6] A.g.e

[7] Johnson, B. in Derrida (1981) *Dissemination*, The University of Chicago Press: Chicago 1981, s. ix

Böyle bir dil anlayışı hem "farklılaşmak" hem "ertelemek" anlamlarında "différance" farkındalığını beraberinde getirir. Derrida'nın bütün bir Batı metafiziğini çok sayıda "différance" durumunun açılımı olarak okuma girişiminin temeli de bu dil anlayışında yatar. "Önsöz", "konuşma" ya da "doğrudanlık" gibi "tanıdık" ve dolayısıyla baskın kavramsallaştırmalar kendi "ötekiler"i ile öyle bir uzlaşıma girerler ki "ötekiler" karşıtlık oluşturma özelliklerinden sıyrılırlar. Örneğin önsöz, "différance" açısından hem 'farklı"dır hem de –saklı bir şekilde- coğrafi olarak ondan uzaktır. Yine de önsöz ne kendiyle özdeş, ne de kitaptan (metinden) tamamen farklıdır. Önsöz ve metin, différance ayrıcalığında, "şey" ve "şey" haline gelir, birbirlerinden ayrı düşünülemeyen ancak "bir" de olmayan iki şey.

Önsözün "ön" kısmı geleceği şimdide var eder, onu temsil eder, yakınlaştırır, içine çeker, ve ondan önde giderek onu kendi önüne yerleştirir. Ön- geleceği varlığın kendini açıkça gösteriş formuna indirger. ... Ama önsöz bir varlık taşır mı? [8]

Benzer bir biçimde "différance hareketi", içinde "konuşma"nın ve "yazı"nın "özsel" ya da "tamamlayıcı" anlamda hiçbir ilişki içinde olmadıkları konusunda bir farkında olma gerekliliğini barındıran bir "düzen" yaratır. Derrida'ya göre, différance konuşma ve yazı arasında bulunduğu söylenen ve konuşmanın yararına gerçekleşen her türlü ayrıcalık ilişkisini bulanıklaştırır.

Burada, ... kendimizi karşıtlığa, felsefenin duyumsal olan ile kavranabilir olan arasında beliren temel karşıtlıklarından birine direnen bir düzene başvurmakta özgür kılmalıyız. Bu karşıtlığa onu kendi içinde taşıdığı için direnen düzen, iki fark ya da iki harf arasındaki différance hareketinde seslendirilir, genel anlamıyla ne sese ne yazıya ait olan ve konuşma ve yazı arasındaki tuhaf alan olarak bizi birine ve diğerine bağlayan, ara sıra onların ayrı iki şey olduğu yanılsamamızı tazeleyen sakin tanıdıklığın ötesinde bulunan bir différance.[9]

"Différance"a gönderme yapan ve onun tarafından devamlı bilgilendirilen yapısökümcü okuma[1], özellikle etik bağlamda bir "deney"e dönüşür. Bu dönüşüm Derrida'nın özellikle son yazılarında belirgindir. *Before the Law, Force of Law ve Specters of Marx*'ta sırayla, adalet için bir umut olanağı ve adaletin askıya alınması, adalet olarak ve adalet adına yapısöküm, ve son olarak "spektralite" koşulları altında sonsuz sayıda adil olma (daha az adaletsiz olma) fırsatı olarak sorumluluğun izleri gözlenebilir.

Before the Law öncelikle şimdinin karanlığı içinde geleceğe dair umut olanağı için bir önsözdür. Derrida bu yazıda felsefe ve edebiyatın sınırlarında etkileşimli okuma biçiminde, "... (adalet) mümkün ama şimdi değil" der.[10] Beardsworth'e göre, *Before the*

[8] Jacques Derrida, *Dissemination*, Chicago 1981, s. 7-9

[9] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Brighton 1982.

[10] Jacques Derrida, "Before the Law" in *Acts of Literature*, ed. Attridge, D., NewYork-London 1985, s. 196

Law'da kanun ve edebiyat ilişkisiyle ilgili vurgulanması gereken üç yön var. Şöyle yazar: "İlişkilerinin birinci yönü, Derrida'ya göre kanun ve edebiyatın aynı olanaklılık koşullarını paylaştığı gerçeğinde bulunabilir: kanunun (pozitif kanunun olgusal anlamında) kökeni aynı zamanda edebiyatın da kökenidir."[11] İkinci yön Kanun'un genel başarısızlığıyla ilişkilidir, "genel ve tekil arasındaki karar verilemez ilişki"den[12] kaynaklanan bir başarısızlık. Beardsworth'ün vurgusu yardımcıdır: "Hiçbir kanun şiddet içermeyecek, uygun bir şekilde 'tekil' olarak düşünülen sıradışılıkları ya da karşı-şiddet durumlarını tehlikeye atmayacak kadar genel olamaz."[13] Üçüncü yön ise Kanun'un karar verilemezliği üstünde edebi etki olasılığıyla ilgilidir. Bu yöne daha sonra, karar verilemezlikten "daha az şiddet" içeren kararlar doğma olasılığını savunurken değineceğim. Şimdi, "karar verilemezlik" kavramı üstünde durmak istiyorum.

Karar verilemezlik Derrida'nın adalet kavramına odaklanan felsefesinde anahtar bir rol oynar. Derrida'nın kanun, adalet ve karar konusunu ele alış biçimlerinde kullandığı çeşitli *aporia*lardan biri olarak "karar verilemez", adaletin "gerekliliği" ve "zorunlu başarısızlığı" arasındaki belki de en zor "aporetik" ilişkiyi gösterir. Hikayeyi hatırlayalım: "Senden başka kimse buradan içeri alınamazdı, çünkü bu kapı yalnız senin için yapılmıştı. Şimdi onu kapatacağım." Beardsworth'ün sorusu bu aporetik durumu gözler önüne serer: "Belirli bir bireyin erişimine kapalı olan bir kanun, nasıl yalnızca sözü geçen birey için olabilir?"[14] Derrida, *Before the Law*'da bizi yanıtsız bırakır, ancak karar verilemezlikten doğan bir "karar" olanağı "umudu" hissiyle birlikte. Görece daha açık bir yanıt (yanıtın olmadığına dair bir yanıt) *Force of Law*'da verilir, ilk defa içinde "deneyim" teriminin geçtiği bir yanıt:

Karar verilemez olan, yalnızca iki karar arasındaki bir salınım ya da gerilim değildir; heterojen olmasına, hesaplanabilirliğin ve kuralın düzenine yabancı durmasına rağmen hala kanunları ve kuralları dikkate alarak kendini imkansız karara vermek zorunda olma *deneyim*idir –hakkında konuşmamız gereken bu zorunluluktur. *Karar verilemez olanın ıstırabından geçmemiş bir karar, özgür bir karar olmayacaktır...* [15]

Différance'ın genel yasası altında kuralların askıya alınması ve kanunun yeniden uyumlaştırılması (tekrarlanabilirlik), karar verme görevini "ıstırap-benzeri bir deneyim"e dönüştürür. Karar verilemezliğin ıstırap deneyimi yanında, Derrida üçüncü aporia'yı aktarır: "Fakat adalet, ne kadar gerçekleştirilemez olursa olsun, beklemez."[16] O halde adalet olanaklıysa bile nasıl gerçekleştirilebilir? Adalet son kertede nedir?

[11] Beardsworth, R, *Derrida and the Political*, London 1996, s. 25
[12] A.g.e. s.25
[13] A.e.g. s. 25
[14] Beardsworth, R, *Derrida and the Political*, London 1996, s. 41
[15] Jacques Derrida, "Force of Law: The 'mystical foundation of authority", in Cornell, D, Rosenfeld, M & Carlson, G. D. (eds) *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London 1992b, s. 24 (italikler bana aittir)
[16] A.g.e. s. 26

Derrida "Yapısöküm adalettir." yanıtını verir.[17] Yapısökümcü deneyiminden geçmek "diri yargı"nın tek gerçekleşme koşuludur. Derrida'nın diri yargı kavramı, benim "bir deneyim olarak yapısöküm" dediğimi gerektirir:

Bu 'diri yargı' önceden varolan bir kanuna çok rahat uyabilir –çok rahat uymalıdır- fakat yeniden kuran, yeniden yaratan ve özgürce belirleyen yorum, yargıcın sorumlu yorumu, onun 'adalet'inin yalnızca uygunluğa, yargı etkinliğinin tutucu ve üretken temeline dayanmamasını gerektirir.[18]

III

İktidara karşı yapısöküm

Buraya kadar "yapısöküm"ü deneyim olarak okumanın olanaklı olduğunu ve Derrida'nın yapısökümünün bu şekilde okumanın, içinde taşıdığı etik-eğitimsel ve politik olasılıklara ışık tutabileceğini tartıştım. Bu bölümde bu olasılıklardan birinin différance uyarınca çoklu-ilişkilendirilmiş bir okuma oluşturmak anlamında "iktidar azaltıcı etki" olduğunu savunacağım.

Reading Beyond Meaning'de Aichele "Okumak metinle bitimsiz ve şiddetli bir oyun oynamaktır, ve okuyucu metnin kanunuyla devamlı bir boğuşma halindedir" der.[19] Italo Calvino'nun postmodern romanı *If On a Winter's Night a Traveler*'a yaptığı gönderme, metnin şiddetinden kaçınmanın nasıl delice isteneceği ile ilgili ironik bir tablo çizer. Aichele hikayenin söylemini özetler:

Irnerio isimli bir karakter var. Irnerio bir "okuyucu değil"—kendine nasıl okunmayacağını öğretmiş biri. Kara cahil değil, hatta "pratik olarak okur-yazar olmayan" biri de değil. Irnerio okumayı reddeder. Ama Irnerio yazılmış kelimelere bakmayı reddetmez. Daha ziyade, başkalarının kelime gördükleri yerde tuhaf ve anlamsız mürekkep işaretleri görmeyi öğrenmiştir. Irnerio okumanın ötesinde durur; onun için kitaplar, sayfalar ve kelimeler soyut fikirleri taşıyan saydam araçlar değildir artık, fakat katı, donuk nesnelerdir.[20]

Irnerio'nun metnin (okumanın) şiddetinden sakınması kuşkusuz ilham verici olarak düşünülür. Ancak, hiç gerçekçi değildir. Aichele'nin vurguladığı gibi "... kimse gerçekte okumamayı öğrenemez ... çünkü okumanın bilinçdışı alışkanlıkları hiçbir zaman tümüyle unutulamaz". [21] Yine de bu noktada bir soru kendini gösterir: Metinde sakınılarak yüzleşilmesi gereken şey nedir? *Force of Law* verilebilecek yanıtlardan bazılarını barındırır. Baker'a göre, *Force of Law* şiddet sorununu toplumsal bağlamı içinde anlamanın bazı temel yollarını sunar. Baker, "şiddet" ve "meşru bir otorite olarak güç" ilişkisi

[17] A.g.e. s. 15
[18] A.g.e. s. 23
[19] Aichele, G, "Reading Beyond Meaning", *Postmodern Culture*, vol.3, no.3, 1993, s. 11.

[20] A.g.e. s. 12
[21] A.g.e. s, 17

konusunda düşüncelerinin Derrida'yı *Force of Law*'da, şiddetin zorunlu olarak toplumsal bir karakteri olduğu, şiddet ve kanunun birbirinden ayrılamayacağı fikrine götürdüğünü savunur.[22] Derrida "meşru bir otorite olarak güç" kavramını, kendi "söz geçirebilme gücünü" différance'ın doğasından alan güç olarak okur. Şöyle yazar:

Benim için sorun her zaman gücün farklılaştırıcı karakteri ile ilgilidir, différance olarak güç ile (différance ayırıcı-erteleyici bir güçtür), güç ve şekil arasındaki ilişkiyle ilgilidir, güç ve ifade ilişkisiyle ilgilidir, "performative" güç, "illocutionary" ya da "perlocutionary" güç, ikna ve retoriksel güç, imzayla onaylama, ama ayrıca ve hepsinden önemlisi içlerinde en büyük gücün ve en büyük zayıflığın şaşılası bir biçimde yer değiştirdiği tüm açmaz durumlarla. Ve işte bütün tarih bundan ibarettir.[23]

Yukarıdaki pasajda açıkça görüldüğü gibi, "différance olarak güç" burada karşıt "eylemler"in metinsel olanakları anlamına gelir. Çünkü, Wittgensteincı "dil oyunlarını nasıl oynarız?"sorusu, Austin'in "kelimelerle nasıl bir şeyler yapılır?" yönündeki popüler ifadesine, en sonunda da Derrida tarafından "bağlamlarla nasıl (adaletli ya da adaletsiz) bir şeyler yapılır?" sorusuna dönüştürülmüştür. Bu (negatif anlamda, tekrarlanabilirlik anlamında) différance'tır ve kanuna (otorite) "güç" olanağını verir.

Neyse ki, yapısökümcü analizin bizi bireyin tekilliğine karşılık, kanunun tekrarlanabilirliği ve kanunun gücü ile karamsarlık içinde bıraktığı aynı noktada, adalet olarak yapısöküm olanağı ortaya çıkar. Çünkü, Derrida'nın *Of Grammatology*'de, "Violence of Letter" kısmında tartıştığı gibi, şiddetin yapısı bizzat bırakılan izin ya da yazının yapısına denk düşer. O halde, şiddetle şiddet-dışı bir karşılaşma deneyimlenecekse, bu deneyimin yazıda (metinde) aranması gerekir. Bu da, yapısöküm "yazı"yı, sonunda şiddetin "egemenlik" formu (baskın ses, yargı ya da değer) halindeki kuruluşunun parçalarına ayrılacağı yapısökümcü okumasına konu etmeli demektir. Ancak, bu şekilde anlaşıldığında yapısöküm iktidar mücadelesinin dışına çıkmayı ne gerektirir ne de buna izin verir. Yapısöküm, tam tersine, içeride kalmayı ve farklı metinlerin ve bağlamların yanyanalığını deneyimlemeyi, ikili karşıtlıkların kendilerini göstermesine izin vermeyi ve imlerin hayaletvari hareketlerini (différance anlamında) olanaklı kılmayı gerektirir. Bu nokta Grosz tarafından son derece doğru değerlendirilmiştir:

Derrida şiddet sorununun ve yapısında var olan kanunla ilişkisinin yapısökümün asıl projesini oluşturduğunu söyler. Bu yapısökümün sorgulamak ya da sorgulamamak arasında bir seçim yapabileceği merkezden uzak bir ilgi değildir, yapısökümcü çabanın kalbini oluşturur: yazmanın, ..., yargılamanın ve bilmenin şiddeti, kendisini hem belli eden hem başka türlü göstererek saklayan bir şiddettir, zorunlu kelime oyunlarının alanıdır. Bu kendini belli etme ve saklama arasındaki açılan boşluklar yapısökümü aynı

[22] Baker, P. "Deconstruction ad the Question of Violence", Available: http://www.towson.edu ~baker/pulpqv.tml (Erişim: 2002, August 20)

[23] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Brighton 1982, p. 7

anda hem olanaklı, hem zorunlu, hem imkansız, hem dolu kılan boşluklardır; yapısökümün kanunun ya da şiddetin dışına çıkmak için değil, kanun ve şiddetin kendisini nerede kuşattığını görebilmek için kullanması gereken boşluklar. [24]

Bu alan deneyim için açılan alandır. Deneyim yoluyla metnin içindeki konusunda farkındalık sağlanabilir. Ve, benzer bir şekilde, deneyim yoluyla hemen her metinde ikili yapılanmayı yerinden etme ve différance olanağının farkına varılabilir.

IV. Eğitimsel Önem

Birinci bölümde yapmaya çalıştığım gibi, yapısökümü bir beceri ya da pratik edilmesi gereken bir yöntemden daha fazla bir şey olarak tanımlamak, eğitimcilerin pratik davranış şekillerine duydukları ihtiyaç sebebiyle bu bölümdeki görevimizi daha da zorlu hale getiriyor olabilir. Fakat eğitimin teori ve pratiğinin kararlar ve yargılarla kaçınılmaz bir biçimde ilgili olduğunu, karar ve yargının ikisinin de Derridacı anlamda "karar verilemezliğin ıstırabından" geçmeyi gerktirdiğini kabul ediyorsak bu zorlukla başedilmesi gerekir.

Wringe'in vurguladığı gibi, ahlak ve kişisel çıkar arasında bir birlik olduğu düşüncesi eski ahlaki eğitmenlere önemli avantajlar sağlamıştı.[25] Bu avantajlar modern (ya da postmodern) eğitimciler için artık kullanılabilir değil. Eğitimde eleştirellik ya da ahlak konusunda yazılan çok sayıda çalışmada, birincisinde "Ötekilerin seni aldatmasına izin verme" denildiğini, ikincisinde ise "Ötekilerin gereksinim ya da sorunlarına duyarlı ol" tavsiyesinin öne çıktığını görürüz. Birincisi açıkça kişisel çıkarla uyumludur ve eleştirel düşünmenin değeri konusunda bilgi sahibi olmak şartı ile daha başka gerekçeler aramaksızın sürdürülebilir. Diğer yandan ikinci tavsiye, özellikle geleneksel değer ve inançlara çok çeşitli bakış açıları tarafından sürekli meydan okunan liberal demokrat toplumlarda kaçınılmaz olan kuşkucu sorulara karşı daha savunmasızdır. Ötekilerin sorumluluğunu duymak, bu nedenle, özellikle ben-merkezci batı kültürü içinde yaşayanlar için cazip kılınma gereksinimindedir.

Daha da önemlisi, "Ötekilerle ilgilen" emri, geleneksel ahlak anlamında, "öteki"ni ötekiliği içinde yalıtır ve dondurur, ve "bulunuş"u "öteki"nin kesin yokluğu içinde tanımlar. Oysa Derrida için différance kavramı, dilin hiçbir zaman bir isimlendirme süreci olarak işlemediğini; aksine dilin, farkların bitip tükenmeyen karşılıklı etkileşimlerini barındırdığını hatırlatır. Biesta, son derece yararlı yapısöküm değerlendirmesinde, 'Dil-

[24] Grosz, E. "The Time of Violence: Deconstruction and Value, College Literature, Winter 1999, Vol. 26, Issue 1, s. 8-11.

[25] Wringe, C. (1999) "Being Good and Living Well: Three Attempts to Resolve an Ambiguity", *Journal of Philosophy of Education* 33 (2):287–293.

de yalnızca pozitif terimlerle ifade edilemez farklar vardır' düşüncesinin etik etkilerini savunur:

Öncelikle, pozitif terimlerle ifade edilemez farklar düşüncesi 'gösterge ediminin' yalnızca 'bulunuş sahnesinde görünen' her unsurun 'kendinden başka bir şeyle ilişkide olması' durumunda olanaklı olabileceği gerektirmesini içerir. Dolayısıyla 'Burada olan' diye tanımlanan 'kendisi olmayan ile ilişkisi aracılığıyla' kurulur.[26]

Biesta'ya göre, bu 'kurucu dışarı' görüşü, yapısökümün, yalnızca bulunuşun metafiziğine saldırısı açısından anlaşılamayacağını akla getirir. "Yapısöküm öncelikle dışarıda tutulan ve unutulanın olumlanmasıdır. Kısaca *öteki* olanın olumlanması."[27]

Sanırım şimdiye kadar tartıştıklarımda "deneyim olarak yapısöküm"ün etik-eğitimsel yankısı konusunda bir fikir sahibi olunabilir. Yapısöküm okuryazarlığa yeni bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir, öyle bir yaklaşım ki içinde yalnızca kişinin kendini koruma ve eleştirellik olanaklarını barındırmıyor; aynı zamanda eğitim politikası oluşturanlara, filozoflara, öğretmenlere, ders kitabı yazarlarına ve öğrencilere kararlarının aciliyeti içinde duraksamanın ve karar verilemezliğin yeri ve gerekliliğinin farkına varmalarında yardımcı olan "double bind"(eli kolu bağlı olma?) hissinin etik etkilerini de taşıyor.

V
Sonuç

Şimdiye kadar yapısökümün etik, eğitimsel ve politik ilgilere kayıtsız olmadığını tartıştım. Yapısökümün etiğinin tam da yapısökümcü okuma deneyiminin içinde bulunduğunu savundum. Aynı zamanda bu deneyimin nasıl başarılabileceğini açıklığa kavuşturabilmek için yapısökümün bazı anahtar kavramlarını tekrarlayarak gözden geçirdim.

Ancak hala, yapısökümün, metinde nelerin vurgusunun azaltıldığı ya da bastırıldığını açığa çıkarması, ya da bütün anahtar kelimelerin beklenmeyen akrabalarıyla bağlantılandırılmasına yaraması, bu yapılanın "etik" olacağı anlamına gelmediği savunulabilir. Bütün bunlar yalnızca hak edilmeyen bir çıkar elde etmek uğruna da yapılmış olabilir. O halde etik yapısöküm ile etik olmayan arasında nasıl bir ayrım yapılabilir? Aslında bu yazı, yapısökümle ilgili tam da bu sorularda açığa çıkan bir yanlış kavrayışı açığa kavuşturmaya çalıştı. "Bir strateji ya da metod olarak yapısöküm" yerine "deneyim olarak yapısöküm" ifadesinin önerilmesindeki amaç, yapısökümün etik alanda "araçsal" olarak anlaşılamayacağını göstermekti. Derrida *Force of Law*'da şöyle yazar: "Hiçbir şey benim bugün yapısöküm olarak tanımladığımdan daha adil değildir." [28] Bu,

[26] Biesta, G. (1998) "The Right to Philosophy of Education: From Critique to Deconstruction", Available: http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/1998/biesta.html (Erişim: 2002, November 12)

[27] A.g.e. p. 5

[28] Derrida, J. (1992b) "Force of Law: The 'mystical foundation of authority", in Cornell, D, Rosenfeld, M & Carlson, G. D. (eds) *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London: Routledge.

yapısökümün, metinsel somutlaşma dolayımıyla "öteki" ile etik bir ilişki kurabilmenin tek olanağı olduğu anlamına gelir. Derrida şöyle der:

Benim için, her zaman *birden fazla dil* vardır ve *olmalıdır*, benimki ve öteki (fazlasıyla sadeleştiriyorum) ve öyle bir şekilde yazmalıyım ki ötekinin dili benimki yüzünden acı çekmesin, zarar görmesin [*souffrir*], benimle beraber acı çekmeden [*sans en souffrir*] benim dilime katlansın [*me souffre*], içinde kaybolmadan ya da bütünleşmeden benim dilimin konukseverliğini alsın.[29]

Elbette, buradan bir tür 'aşkınsal' alana geçiş yapmak ve etik ilişkiyi bu aşkınsal varsayımlarla tanımlamak her zaman mümkündür. Yapısökümcü deneyimde başka bir yol izlemek de olanaklıdır. Bu izlenecek yolda yapısöküm, şiddetten korunma ve ötekini de şiddetten koruma açısından, bu ikisini aynı anda olanaklı kılan, doğası gereği değerli bir çaba olarak deneyimlenir.

[29] Jacques Derrida, "A Certain 'Madness' Must Watch Over Thinking", *Educational Theory* / Summer 1995 / Volume 45 / Number 3.

DENEYİM *OLARAK* YAPISÖKÜM VE ETİK-EĞİTİMSEL SONUÇLARI**

Çetin Balanuye*

ÖZET

Derrida'cı yapısökümden açık-seçik bir etik ya da politik yönlendirme türetmek olanaksız değilse de güçtür. Bu yalnızca Derrida'nın çağımızın en karmaşık düşünürlerinden biri olmasından ötürü değil, yapısöküm düşüncesi fikrinin bizzatihi kendisinin, Faydacı ya da Kant'çı okullardan bir ölçüde alışık olduğumuz türden bir etik-ahlaki ilkeselliğe elverişli olmayışından ötürüdür. Buna karşın, bu durum yapısöküm düşüncesinin etik-politik ve pedagojik pek çok etkisinin açığa çıkarılabileceği farklı tür bir okuma olanağını ortadan kaldırmaz. Bu türden olanaklı okumalardan biri, bu yazıda tartışmayı amaçladığım gibi, yapısökümün, metinlerle özel bir ilişki kurma biçiminde deneyimlenebileceği ve böylece metindeki baskın seslerin etkisini azaltmayı başarabileceği yönündedir.

Anahtar Sözcükler: Derrida, yapısöküm, etik, politik, eğitim.

DECONSTRUCTION *AS* EXPERIENCE AND ETHICO-EDUCATIONAL POSSIBILITIES

ABSTRACT

It is hardly possible if not impossible at all to derive clear ethical or political instructions out of Derridean deconstruction. This is so not only because Derrida is one of the most obscure thinkers of our time, but because the very idea of deconstruction does not lend itself to any kind of moral-ethical guidelines or principles that we are partially familiar from Utilitarian and Kantian schools. This does not rule out, however, other ways of conceiving deconstruction in which many indirect ethico-political and educational implications can reveal. One of these possible understandings, I will argue, is to conceive deconstruction as a special type of engaging in texts, which leads one to create a temporary background on which dominant voice(s) in the text weakens.

Key words: Derrida, deconstruction, ethics, politics, education.

KAYNAKÇA

** Bu makalenin İngilizce orjinali, Oxford Uluslararası Eğitim Felsefesi Kongresinde (2003) sunulmuş, Türkçe çevirisi Ayşegül Baran tarafından yapılmıştır.

* Yrd. Doç. Dr. / Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü / balanuye@akdeniz.edu.tr

Aichele, G. (1993) "Reading Beyond Meaning", *Postmodern Culture*, vol.3, no.3.

Baker, P. (2002) "Deconstruction ad the Question of Violence", Available: http://www.towson.edu/~baker/pulpqv.html (Accessed: 2002, August 20)

Beardsworth, R. (1996) *Derrida and the Political*, London: Routledge.

Biesta, G. (1998) "The Right to Philosophy of Education: From Critique to Deconstruction", Available: http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/1998/biesta.html (Accessed: 2002, November 12)

Derrida (1981) *Dissemination*, The University of Chicago Press: Chicago.

Derrida, J. (1976) *Of Grammtology*, Trans. G. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1982) *Margins of Philosophy*, Brighton: Harvester.

Derrida, J. (1985) "Before the Law" in *Acts of Literature*, ed. Attridge, D., Routledge: NewYork-London.

Derrida, J. (1992b) "Force of Law: The 'mystical foundation of authority", in Cornell, D, Rosenfeld, M & Carlson, G. D. (eds) *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London: Routledge.

Derrida, J. (1995-96) "For the love of Lacan", *JEP* - Number 2 - Fall 1995-Winter 1996

Derrida, J. (1995) "A Certain 'Madness' Must Watch Over Thinking", *Educational Theory* / Summer 1995 / Volume 45 / Number 3.

Grosz, E. (1999) "The Time of Violence: Deconstruction and Value, College Literature, Winter 1999, Vol. 26, Issue 1.

Johnson, B. (1981) in Derrida (1981) *Dissemination*, The University of Chicago Press: Chicago.

Moran, D. (2000) *Introduction to Phenomenology*, Routledge: London.

Wringe, C. (1999) "Being Good and Living Well: Three Attempts to Resolve an Ambiguity", *Journal of Philosophy of Education* 33 (2).

DELEUZE VE GUATTARI'NİN ARZU FELSEFESİ ve POLİTİKASI

Kasım Küçükalp*

Giriş

Geleneksel felsefe kavrayışları ve problematikleriyle kıyaslandığında, çağdaş Batı felsefesinin en ayırt edici yönünün, felsefenin, salt teorik bir disiplin olmaktan çıkmak suretiyle, gittikçe etik ve politik meselelere odaklı bir düşünce etkinliği haline gelmesi olduğu söylenebilir. Bu hususla bağlantılı olarak, çağdaş düşüncenin ayırıcı bir diğer özelliği de, felsefe, edebiyat, sanat, estetik, psikoloji, sosyal teori vb. disiplinlerin zaman zaman birbirleriyle etkileşim içerisinde, zaman zaman da aralarındaki birtakım ayırımların dahi ortadan kalktığı bir düşünme etkinliği içerisinde birbirine nüfuz etmesidir. Birçok çağdaş düşünürün de altını çizdiği üzere, gerek felsefenin, etik ve politik mevzuların ön plana çıktığı bir muhteva kazanmasında, gerekse disiplinler arasındaki ayırımların ortadan kalkmasında etkili olan en önemli husus, klasik ve modern düşünce ve teorilerin, büyük ölçüde rasyonel bir epistemolojinin vücut vermiş olduğu özcü, evrenselci ve totalleştirici bir söylem pratiğine sahip olması gerçeğinde karşılığını bulur.

Aralarında G. Deleuze ve F. Guattari'nin de zikredildiği birçok post-yapısalcı ve post-modern düşünür, klasik ve modern Batı düşüncesine yönelik geliştirmiş oldukları eleştiriler bağlamında, rasyonalist, özcü ve evrenselci felsefe kavrayışlarınca ileri sürülen varlık ve hakikat telakkilerinin, nihayetinde totalleştirici bir söylem içerisinde farklılıkları, oluşu ve yaşamı yadsıyan bir düşünce tarzına vücut verdiğini ileri sürmüştür. Söz konusu düşünürlere göre, klasik ve modern felsefelerde ileri sürülen rasyonel ve evrensel bilgi ve hakikat teorileri, gerek Batı'nın bizatihi kendi içerisinde gerekse Batılı olmayan dünyada farklı düşünce ve felsefelerin imkânını ortadan kaldırdığı gibi, etik ve politik alanda da bir özdeşlik mantığı içerisinde farklı yaşam tarzlarının ve kimlik biçimlerinin yadsınmasına vücut vermiştir.

Kanaatimizce Deleuze ve Guattari tarafından kaleme alınan *L'Anti-Oedipe: Capitalism et Shizophrenia* [Anti-Ödip: Kapitalizm ve Şizofreni] ve *Mille Plateaux: Capitalism and Shizophrenia* [Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni] adlı eserlerde geliştirilen ve bir arzu felsefesi veya politikası olarak niteleyebileceğimiz düşünce tarzı da, farklılıkları, tekilliği ve oluşu olumlayan bir teori/pratik arayışına tekabül etmektedir. Elbette ki, Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında, farklılık, tekillik ve oluşu olumlayan boyut yalnızca bir arzu analizi ekseninde kalmamaktadır. Bununla birlikte, başta Deleuze olmak üzere, onların ortaya koymuş oldukları düşünce tarzının pratik yansıma veya daha ihtiyatlı bir ifadeyle imalarını en iyi şekilde, kendilerinin doğası itibariyle devrimci olduğunu düşündükleri arzu analizlerinde bulması nedeniyle, biz de çalışma-

* Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

mızda, zaman zaman onların düşüncelerinin başka boyutlarına da göndermede bulunmakla birlikte, yoğunluklu olarak arzu analizlerine odaklanacağız.

Arzu Felsefesi ve Politikasının Etikası Olarak Anti-Oedipus

Oldukça genel bir değerlendirmeyle ifade edildiğinde, Deleuze ve Guattari'nin, *Kapitalizm ve Şizofreni* adlı çalışmalarının, gerek geleneksel teorik ve pratik felsefelerden bir kopuşa veya özgürleşmeye işaret etmesi, gerekse çağdaş dünyanın kapitalist yaşam pratiklerinin radikal bir eleştirisini sunması bakımından son derece devrimci bir arzu felsefesi, etiği veya politikası olarak okunması mümkündür. Zira Foucault'nun, söz konusu çalışmanın İngilizce baskısına yazmış olduğu önsözde de ifade ettiği üzere, yeni bir teorik gönderme olarak okumanın büyük bir hata olacağı *Anti-Oedipus*, arzunun mahiyetine odaklanan teorik bir çalışma olmaktan ziyade, arzunun nasıl olup da düşünce, söylem ve eylem alanlarına dâhil edildiğine; güçlerini nasıl olup da politika alanında ve kurulu düzenin tersyüz edilmesi sürecinde genişletebildiğine ve hatta genişletmesi gerektiğine odaklanan bir çalışma olarak, en iyi şekilde bir *etika* kitabı olmak vasfını haizdir.[1] Bu açıdan bakıldığında, Deleuze ve Guattari'nin söz konusu çalışmalarının, arzunun çeşitli biçimler altında kodlanışının genel bir tarihi çerçevesinde, özellikle modern yaşam koşulları içerisinde kapitalizm tarafından kolonileştirilen arzunun adem-i merkezileştirilmesini sağlamak ya da başka bir ifadeyle arzulama-üretiminin önündeki engelleri kaldırmak suretiyle göçebe arzulayan makineler olarak niteleyebileceğimiz yeni şizo-özneler yaratmak amacıyla geliştirdikleri bir arzu felsefesi veya politikasına gönderme yaptığı söylenebilir.[2]

Her ne kadar son derece geniş bir çerçeve içerisinde insanî arzuların çeşitli teori ve pratikler içerisinde yaratılan birtakım arzu nesnelerine kodlanışının sıkı bir eleştirisi olarak karşımıza çıksa da, Foucault'nun da işaret ettiği üzere, *Anti-Oedipus*'u önemli kılan hususların başında, onun, baş düşman ve stratejik bir rakip olarak konumlandırdığı faşizme yönelik eleştirileri gelmektedir.* Söz konusu eleştirilerin önemi ise yalnızca kitlelerin arzusunu muazzam bir biçimde harekete geçirmek suretiyle kendi politikaları doğrultusunda kullanan Hitler ve Mussolini'nin faşizmini karşısına almasından değil, belki de onların faşizminden daha da etkili olan bir faşizm türüne, yani "hepimizin için-

[1] Foucault, "Anti-Oidipus'a Önsöz", Çeviren: Ali Akay, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1996, ss. 91-92.

[2] Steven Best; Douglas Kelner, *Postmodern Teori*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 111.

* Deleuze ve Guattari'nin arzu düzenlemeleri bağlamında eleştiriye tabi tutmuş oldukları faşizm kavramı bağlamında, özellikle Guattari tarafından altı çizilen ve Foucault'nun, içimizdeki faşizm olarak gönderme yapmış olduğu "mikroskopik faşizm" kavramı son derece önemlidir. Zira bu kavram, kaba bir güç olarak kendini dayatan faşizmden ziyade, Deleuze ve Guattari tarafından arzulama makineleri olarak kavramlaştırılan şeyin içerisinde yer almak suretiyle, baskının içselleştirilmesinin sağlanmasına tekabül eder. Bu yüzden Guattari, arzu cephesinde verilen mücadelenin, süreklilik arz eden bir analiz yoluyla, "her düzeydeki, her türlü iktidarın bozulmasını" gerektirdiğini düşünür. Felix Guattari, "Politika ve Psikanaliz", Çeviren: Ali Akay, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1996, s. 77.

de bulunan, gündelik yaşamdaki tin ve davranışlarımızda kol gezinen, bize iktidarı sevdiren, bize hâkim olan ve bizi sömüren şeyin bizatihi kendini arzulattıran" faşizme yönelik eleştirilerinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada, yine Foucault'nun, François de Sale'e referansla, *Anti-Oedipus*'u, "faşist olmayan bir yaşama giriş" olarak yorumlaması ve *Anti-Oedipus*'la alakalı birtakım temel ilkelerin altını çizmesi, Deleuze ve Guattari'nin gerçekleştirmeye çalıştıkları projenin anlaşılması bakımından son derece önemlidir. Buna göre, *Anti-Oedipus*, politik eylemin bütünleştirici ve bütüncül paranoya biçimlerinden kurtarılmasını; eylem, düşünce ve arzuların hiyerarşik bir yapı ekseninde ele alınmasından ziyade, çoğaltma, kesişme ve ayırmayla büyütülmesini; "tek biçimliliğe karşı farkı, birimlere karşı akımları, sistemlere karşı hareketli düzenlemeleri", dolayısıyla olumlu bir çokluk fikrinin geliştirilmesini; çeşitli düzenlemelerin çoğaltılmasını ve yer değiştirmesini sağlamak suretiyle iktidarın ürünü olan birey fikrinden kurtularak, bireysizleştirmeyi ve nihayet iktidara âşık olmamayı salık vermesi[3] bakımından son derece önemli etik ve politik içerimlere sahiptir.

Toplumsal Bilinçdışı, Güç İlişkileri ve Arzu

Her şeyin hiyerarşik bir varlık düzlemi içerisinde ve özdeşlik mantığına bağlı olarak yerli yerine oturtulduğu geleneksel ve modern felsefe kavrayışlarının eleştirisi bağlamında, Deleuze ve Guattari, aşkın bir varlık ve hakikat anlayışı karşısında içkinliği, arzuların çeşitli epistemik pratikler içerisinde kodlanması veya yerli-yurtlu kılınması karşısında yersiz-yurtsuzlaştırmayı ve hiyerarşik bir karakter arz eden dikey eksenli düşünce karşısında ise göçebeliği ön plana çıkaran bir arzu politikasına sahiptir. Deleuze ve Guattari için bu kavramlar kendi başlarına amaç olmayıp, onların amacı, içkin ilişkilerin üretilmesini mümkün kılacak bir toplumsal mekân kurmak amacıyla, toplumsal ilişkileri yoğunlaştırmaktır. Onlar için içkin ilişkilerin ayırt edici ve önemli yönü, aşkın bir senarist tarafından biçilen rolü harfi harfine yerine getiren bir oyuncu olmak yerine, "dolayımlayıcı etmenleri biçimlendirme, etkileme ve değiştirme" yeteneğine bağlı olarak, ilişkilerin içeriden biçimlendirilmesine imkân tanımalarıdır. Bundan dolayı Deleuze ve Guattari açısından toplumsal mekân, içkin ilişkilerden önce varolan bir karaktere sahip olmayıp, içkin ilişkileri biçimlendiren çizgilerin çizilmesine bağlı olarak oluşturulan bir karakter arz eder. Elbette ki, böyle bir toplumsal mekânın kurulabilmesi, içkin ilişkilerin etkin bir biçimde kurulmasına bağlıdır. Söz konusu toplumsal mekân ancak bu yolla, yani en temel öğelerini, (a) "heterojen koşulları içeren *çokluk*", (b) içkin ilişkilerin içerisinde bulunan nesnelerin birbirini etkilemeye açıklığı ve içkin ilişkilerin kendi süreçlerini üretmesi anlamında "*yaratım*" ve nihayet (c) söz konusu süreçleri harekete geçirecek edimsel güce ve ilişkileri üreten bir kendiliğinden ortaya

[3] Foucault, *a.g.e.*, s. 92.

çıkışa gönderme yapan "*arzu*"nun oluşturduğu bir içkin ilişkiler düzleminde kurulabilir.[4]

Deleuze ve Guattari, hakikatin, bilinçli öznenin deneyimine veya aklına referansla tesis edildiği modern veya Aydınlanmacı yaklaşımın aksine, herhangi bir hakikat deneyiminin bilinçdışından, özellikle de toplumsal bilinçdışından bağımsız bir biçimde ele alınamayacağını vurgulama cihetine gitmişlerdir. Bu yönüyle de onlar, bir yandan soyut özne anlayışını, öznenin toplumsal bağlamdaki üretimine vurgu yapmak suretiyle eleştirirken, diğer yandan da toplumsal bilinçdışı kavramına bağlı olarak, teori ve pratik ayırımının ötesine uzanan bir düşünce biçimi ortaya koymuşlardır. Deleuze ve Guattari'ye göre, çokluk, yaratım ve arzu, toplumsal bilinçdışının başlıca öğeleri olup, onların anlaşılması "yersiz yurtsuzlaşma (yabancı alanlarda gezinme), yoğunluk (canlılık ve dirimsellik), makine (bileşenlerin oluşturduğu üretken toplanış), tutarlılık (bir arada durma), edimsellik (somut mevcudiyet), virtüellik (kendi başına algılanamaz olan gerçek potansiyel) ve içkinlik (yan yana mevcudiyet, etkileme yeteneği)" gibi kavramlarla bağlantılarının anlaşılmasına bağlıdır. Yine bu bağlamda ifade edilmelidir ki, Deleuze ve Guattari'nin amacı, çokluk, yaratma ve arzuyu toplum içerisinde mevcut hâle getirmek ve kuramın, toplumla arzu içerisinde ve arzu dolayımıyla ilişki kurmasını sağlamaktır.[5]

Aslına bakılırsa arzuyu böyle bir içkin ilişkiler düzlemi bağlamında ele almak, en rasyonel olduğu düşünülen akıl yürütmelerin ve buna bağlı olarak ileri sürülen kategori ve ayırımların dahi, toplumsal bilinçdışı olarak adlandırabileceğimiz arzudan ve arzu politikalarından bağımsız bir biçimde ele alınamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari fark ve oluş kavramıyla ilişkisinden ötürü, geleneksel varlık-oluş dikotomisini ortadan kaldırdığını düşündükleri arzunun, hayatın karşısında olmayıp, içinde yer aldığını ileri sürerler. Bu yüzden Deleuze ve Guattari için son derece devrimci bir doğaya sahip olan arzu, gerçekte yaşamın yaratma ve dönüştürme aracılığıyla genişlemesi anlamında, yaşamla örtüşen bir karaktere sahiptir.[6] Şayet arzu yaşam, yaratma, oluş, fark ve dönüşümle doğası gereği böyle bir bağlantı imkânına sahipse, bu durumda Deleuze ve Guattari'nin, arzuyu mutlak kodbozumuna uğratma çabalarını gerekli kılan ve arzunun kendi kendine üretimini engelleyen toplumsal ve düşünsel oluşumların kaynağı sorusu gündeme gelir.

Kanaatimizce böyle bir sorunun yanıtı, bir yandan Deleuze'ün, Nietzsche'nin güç istemi doktrinine yönelik okumaları ekseninde ortaya koyduğu aktif-reaktif güç ayırımından, diğer yandan da Deleuze ve Guattari'nin, "sabit bir statüye ve metafizik bir varoluşa sahip görünüm taşıyan, belirli toplumsal düzenlemeler içerisinde üretilmiş olan içgüdü, gereksinim, istek ve çıkarı, arzudan" ayrı bir konumda değerlendirmelerinden[7]

---

[4] Philip Goodchild, *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, Çeviren: Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, ss. 16-18.

[5] *A.g.e.*, ss. 18-19.

[6] Claire Colbrook, *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, Crows Nest 2002, pp. 167, 181.

[7] Goodchild, *a.g.e.*, s. 19.

hareketle verilebilir. Öncelikle ifade edilmelidir ki, Deleuze ve Guattari için arzu, belirli bir uygun toplumsal statü ve metafizik içerisinde üretilen yoksunluk, istek, içgüdü, isteme, ilgi ve ihtiyaç gibi kavramlardan farklı bir şeydir. O, bütün bu gibi kavramları üreten bilinçdışı arzudur. Onların teorisine göre, arzunun içkin üretimi engellendiği zaman, arzu başka bir arzu tarafından baskı altına alınabilir. Arzu politikası da arzu ve ilgi arasındaki dikotomiyi bozmayı amaçlayarak, insanların, kendi ilgilerine göre arzulayabilen, düşünebilen ve eyleyebilen varlıklar hâlini almalarını ve kendi arzularına göre ilgi alanlarını belirlemelerini sağlamak gibi bir amaca matuftur.[8]

İşte bu noktada Deleuze ve Foucault'nun hemfikir oldukları bir şey olarak, iktidarın belirsizliği ve arzu ile olan ilişkisi hususu açığa çıkar. Deleuze, özellikle Marksizmde iktidarın çıkar terimleriyle algılandığını ve sorunun bu şekilde ortaya konulmasının, gerçekte hiçbir çıkarı olmayan insanların, nasıl olup da iktidarı izlediklerini ve ondan küçük bir parça elde etmek uğruna adeta bir yalvarış içerisinde olduklarını açıklamakta yetersiz kaldığını ifade ederek, gerek ekonomik gerekse de bilinçdışı anlamda tüm kuşatmaların, çıkar teriminden ziyade arzunun kuşatılması bağlamında anlaşılması gerektiğini öne sürer. Zira Deleuze'e göre, çıkar daima arzuyu izler ve arzunun kendisini konumlandırdığı yerde bulunur; yani iktidar, muktedir olunanların çıkarları aleyhine değil, onların çıkarlarından çok daha derinlere uzanan arzulama yetileriyle paralel bir biçimde kendisini gerçekleştirir. Zaten Deleuze ve Guattari'ye göre, arzu düzenlemeleri iktidar düzenlemelerine nazaran öncelikli olup, iktidar tertibatları da, son tahlilde, arzu düzenlemelerinin bir bileşkesidir. Bu yüzden, Deleuze bizi, Reichl'in çığlığını duymaya davet eder: "Hayır, kitleler aldatılmadılar, belli bir anda faşizmi arzuladılar." Bu anlamda, iktidarı biçimlendirip yayan ve iktidarın herhangi bir yapı farklılığına tabi tutulamamasını sağlayan, gerçekte arzu yaratımlarıdır.[9]

Arzunun özü itibariyle devrimci olduğu şeklindeki Reichcı aksiyomdan hareketle Deleuze ve Guattari, arzunun, söz konusu sıfatı nedeniyle, herhangi bir toplum ya da ülfet (*socius*) biçimini altüst edip yıktığını ileri sürerler. Arzu doğası gereği merkezsiz, bölük pörçük ve dinamik bir karaktere sahiptir. Çünkü arzu, her şeyin mümkün olduğu bir sentez bölgesinde iş görmesinden, göçebevari ve çokanlamlı akışların peşinden koşmasından dolayı, temel fonksiyonu arzuyu evcilleştirmek, bastırmak olan toplumun ötesine taşmakta ve daha fazla nesne, bağlantı ve ilişki arayışına girmektedir.[10] Deleuze ve Guattari'nin yapmaya çalıştıkları şey de, böyle bir arzu nosyonu ekseninde, arzunun farklılık, tekillik ve oluşa açık olan söz konusu devrimci karakterini bastıran veya evcilleştirme cihetine giden yaklaşım biçimlerinin radikal bir eleştirisini ortaya koyup, arzuyu özgürleştirmektir.

---

[8] *A.g.e.*, s. 20.

[9] Foucault, "Entelektüeller ve İktidar", Çeviren: Işık Ergüden, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: 'Seçme Yazılar 1'*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 39.

[10] Steven Best, Douglas Kelner, *a.g.e.*, ss. 111

Marx ve Freud'u modern Batı kültürünün gündoğumu olarak gören Deleuze ve Guattari, birey olarak olmasa bile, Marksizm ve Freudçuluğun, geleneksel kodlardan kopan modern toplum için yeni kodlar üretme cihetine gittiklerini düşünür. Buna göre, Marksizm, devletin kodlarını, Freudçu psikanaliz ise ailenin kodlarını yeniden oluşturmak suretiyle, biri genel diğeri özel olmak üzere, amaçları, Batı kültüründe çözülmekte olan şeyi yeni kodlara bağlamak olan iki temel bürokrasi fonksiyonu görmüştür.[11] Buna karşın, Nietzsche'yi, karşı bir kültürün gündoğumu şeklinde değerlendiren Deleuze ve Guattari'ye göre, Nietzsche'nin sorunu, kendini kodlara bırakmayan ve bırakmayacak olan bazı şeyleri, geçmiş, bugün ve geleceğin kodları arasından seçip kodlamak olmuştur. Bu anlamda onlar için, Nietzsche, yeniden kodlamayı denemeyen biri olarak, mutlak kod dışına çıkma teşebbüsünde bulunan bir düşünür olma statüsüne sahiptir.[12]

Deleuze ve Guattari açısından bakıldığında Nietzsche, oluşa, yaşama ve içgüdülere yapmış olduğu vurgu nedeniyle, bir yandan Batı düşünce geleneğinde büyük ölçüde rasyonel bir Varlık ve hakikat anlayışına bağlı olarak teşekkül etmiş olan düşünce tarzlarını karşısına alırken, diğer yandan da hâkim düşünce ve yaşam tarzlarından farklı olarak, yaşamı, oluşu, insanî içgüdü ve arzuları olumlayan bir düşünce anlayışı ortaya koyma çabası içerisinde olmuş olması nedeniyle, kendi felsefeleri açısından da son derece önemli bir arka plan teşkil etmiştir. Zira Nietzsche, klasik teori-pratik ayırımını köklü bir biçimde tartışmaya açacak şekilde, bilinç terimlerine bağlı olarak varsayılan ve apaçık birer hakikat olarak düşünülen şeylerin arka planında dahi, yaşamı harekete geçiren ve koşullandıran bilinçdışı kuvvetlerin varlığını[13] savunmak suretiyle, her türlü anlamlandırma etkinliğini güç ilişkileri bağlamında değerlendirmeye tabi tutan bir felsefe anlayışına sahip olmuştur. Nietzsche felsefesi için tüm yaşam, bedenler aracılığıyla ifade bulmuş olan güç ilişkileri açısından anlaşılabilir. Bu nedenle, Nietzsche felsefesi, Hegelci diyalektik başta olmak üzere, yaşamı, bilinç içerisinde üretilmiş olan anlamlara referansla yorumlamaya çalışan felsefelerle tam bir karşıtlık ilişkisi içerisinde olmuştur.[14]

Deleuze'ün de özellikle vurguladığı üzere, felsefesinin merkezine, her şeyin bilinçdışı kaynağı olarak gördüğü güç istemi doktrinini alan Nietzsche'nin felsefesinde güç istemi, başkalaşmayı, yeniden üretimi, farklılığı ve onun tekrarını açıklama prensibidir. Güç istemi, hem gücü tamamlayıcı anlamda, hem de ona içsel bir şekilde dâhil olan bir şey olduğundan ötürü, bir yüklem olarak güce isnat edilemez, yani gücü isteyen bir şey olarak tanımlamak mümkün değildir. Güç istemi, yalnız başına isteyen bir şeydir. O, güç bile olsa, diğer süjelere yabancılaştırılmaya veya onlar tarafından temsil edilmeye

[11] Deleuze, "Göçebe Düşünce", Çeviren: Aslı Kayhan, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1996, s. 53.

[12] *A.g.e.*, s. 54.

[13] Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Translated by: Hugh Tomlinson, The Athlone Press, New York 1989, pp. 40-42.

[14] Goodchild, *a.g.e.*, ss. 56-57.

izin verilmez. Bundan dolayı, Nietzsche felsefesinde "farklılık", zorunlu olarak ilişkili güçlerin farklılığıdır ki, bu, ayrıca güçlerin niteliklerinin genetik öğesidir. Dolayısıyla güç istemi, hem farklılaşan özellik hem de genetik olarak gücün soy kütüksel unsurudur. Güç istemi hem ilişkili güçlerin niceliksel farklılığını hem de her bir gücü bu ilişkiye intikal ettiren niteliği ortaya çıkaran öğedir. Güç istemi burada güçlerin sentezinin bir prensibi olarak kendini ifşa eder. Zamanla ilişkili olan bu sentezlerde, güçler tekrar aynı farklılıkların içinden geçerler (nüfuz ederler) veya farklılık yeniden üretilir. Sentezler, güçlerin farklılığının ve yeniden üretiminin bir sonucudur; ebedi dönüş ise güç istemi olan sentezlerdir.[15]

Deleuze'e göre, Nietzsche'nin güç istemi doktrini, gücün veya güçlerin soy kütüksel öğesi olarak tanımlanmak zorundadır. Güç istemi sayesinde bir güç diğer güçleri yener, onlara galip gelir ve onları idare eder. Güç istemi bir ilişki içinde bir gücü itaat ettirir. Şayet Nietzsche Kantçı tarihe aitse, bu, onun orijinal bir yolda post-Kantçı arzularla ilişkili olmasındandır. Zira Nietzsche, sentezleri, güçlerin bir sentezine çevirmek ve güçlerin sentezini ebedi dönüş olarak anlamak suretiyle, farklılığın yeniden üretimini sentezlerin kalbinde keşfetmiştir.[16]

Nietzsche'ye göre, her türlü yorumun temelinde bulunan güç istemi sadece yorumlayan bir şey değildir, aynı zamanda değerlendiren bir şeydir de. Her istem bir değerlendirmeyi ima eder. Yorumlama bir şeye anlamını veren gücü belirleyecektir. Değerlendirme ise, bir şeye değer veren güç istemini belirleyecektir.[17] Nietzsche'nin, Hıristiyanlığın da içerisinde bulunduğu Batı metafizik geleneğine ait ahlâk anlayışına güç istemi doktrini bağlamında yöneltmiş olduğu eleştirileri Deleuze ve Guattari için önemli kılan husus da, bu bağlamda açığa çıkmaktadır. Zira tıpkı Deleuze ve Guattari'nin yapmaya çalıştığı gibi, Nietzsche de, onların felsefelerini önceleyecek şekilde, yaşamı, oluşu ve farklılığı olumlayan güçlerle, onları birtakım üst değerler adına körelten ve iğdiş eden güçler arasında bir ayırıma gitmiştir. Nietzsche söz konusu olduğunda ayırım, aktif ve reaktif güçler arasında yapılan bir ayırım olmak durumundadır.

Deleuze'ün de özellikle vurguladığı üzere, güç istenci aktif güçlerin, kendi farklılıklarını olumlaması anlamında, farklılıklarını eğlence ve onaylamanın bir objesi haline getirmelerini sağlarken, reaktif güçlerde ise, itaat söz konusu olduğunda dahi, aktif gücün sınırlandırılmasına, ona sınırlar ve kısmî sınırlayıcı kuralların empoze edilmesine yol açar. Dolayısıyla reaktif güçler negatif ruh tarafından kontrol edildiği için, aktif güçteki evet deyiş reaktif güçte "hayır"a dönüşür. Aktif güçte olumlama birincil, olumsuzlama ise bir sonuç, zevk ve fazlalıktan başka bir şey değilken, reaktif güçte öncelikli olan, düşman bir ötekine bağlı olarak kendini tanımlamak olduğundan ötürü, reaktif güçlerin özü, olmadıkları şeye karşı olmak ve ötekini sınırlandırmaktır.[18] Deleuze'ün

[15] Deleuze, *a.g.e.*, ss. 49-50.
[16] *A.g.e.*, ss. 51-52.
[17] *A.g.e.*, s. 54.
[18] Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Çeviren: İlke Karadağ, Otonom Yayınları, İstanbul 2005, s. 26.

Nietzsche okumaları bağlamında ifade edildiğinde, bir bütün olarak Batı metafizik geleneğini ve ona ait ahlâk anlayışını reaktif güçlerin aktif güçler üzerindeki zaferiyle ilişkilendirmek mümkündür. Reaktif güçlerin veya yadsıma istencinin ortak zaferi, Nietzsche açısından nihilizmdir. Nietzsche'ye göre, tarihsel seyri bağlamında düşünüldüğünde, reaktif güçler anlamında köle ve zayıfların zaferi negatif istem ve buna bağlı olan yokluk istenci yoluyla sağlanmıştır. Zira reaktif güçler zaferlerini, sahip oldukları güçleri birbirine ekleyerek değil, ötekini, yapabileceği şeyden ayırmak ve gücünü azaltmak suretiyle gerçekleştirirler.[19] Bundan dolayı Deleuze, Nietzsche'nin, reaktif gücün zaferinin her durumda üstün bir güç formuna girmek suretiyle olmadığını, fakat aktif gücü yapacağı şeyden ayırmak suretiyle gerçekleştiğini gösteren bir düşünür olduğunun altını çizer.[20] Bu durumda yapılması gereken, farklılık, çeşitlilik, çoğulculuk ve oluşa yönelik bir olumsuzlamayı, dolayısıyla da totalleştirici bir monist düşünceyi temsil eden reaktif güçlere karşı, farklılıkları, oluşu ve çoğulcu olmaya gönderme yapan aktif güçleri canlandırmanın yollarını aramak olmalıdır. İşte Deleuze ve Guattari'nin arzunun mutlak kodbozumunu ve yersiz-yurtsuzlaştırılmasını öngören felsefelerini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Arzunun Yersiz-Yurtsuzlaştırılması Olarak Deleuze ve Guattari'nin Arzu Felsefesi

Böyle bir Nietzscheci perspektiften hareketle, mutlak kodbozumunun gerekliliğinde ısrar eden Deleuze ve Guattari de, *Anti-Oedipus* adlı çalışmalarında, Marksizm ve Freudçuluğun aksine, arzunun politik bir teorisini geliştirmeye, Marksist şuur ve ideoloji karşıtlığı ile Freudiyen bilinç ve arzu karşıtlığını uzlaştırarak, politik ekonominin üretici bir özelliği olarak şuursuz bir arzu nosyonu sunmaya çalışırlar. Bununla birlikte, Ronald Bogue'nin de işaret ettiği üzere, Deleuze ve Guattari'nin, "arzulama-makineleri", "organsız bedenler" ve "göçebe şizo-özne" gibi kavramlar bağlamında yapmış oldukları değerlendirmelerini, psikolojik bir model olarak ele almak, "onların felsefelerinde geleneksel psikiyatriden bozulmadan kalan çok az şeyin olmasından dolayı" yanlış olacaktır. Onlarda "bireysel özne, birey-üstü toplumsal ve doğal makinelerin unsurları olarak işlev gösteren parçaların bir toplamı" olarak ele alınır ve bu yüzden onların sunmaya çalıştıkları, "doğrudan doğruya fiziksel ve toplumsal bir arzu modelidir."[21] Deleuze ve Guattari'nin ortaya koymuş oldukları bu model, arzunun, yalnızca çağdaş toplumlardaki baskı altına alınış süreciyle yetinmeyip, bütün bir tarih boyunca çeşitli baskı mekanizmalarıyla kodlanışına ve yersiz yurtsuzlaştırılışına odaklanan genel bir arzu teorisi olma niteliğini de haizdir.

[19] Deleuze, *Nietzsche* s. 27.

[20] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 57.

[21] Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari*, Çeviren: İsmail Öğretir ve Ali Utku, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 127.

Bu doğrultuda olmak üzere onlar, "vahşi yerliyurtlu", "barbar despot" ve "medeni kapitalist" makine şeklindeki üç temel toplumsal makine tasnifinden hareketle, arzulama-üretiminin evrensel bir tarihini de sunarlar. Söz konusu yaklaşım ekseninden bakıldığında tarih, sosyal bir üretim olarak arzunun yersiz yurtsuzlaştırıldığı veya yeniden yerli yurtlu kılındığı bir süreçtir. Başlangıçta, her şeyin kodlandığı ilkel yerli yurtlu kılan makine olarak ilkel kabile bulunmaktaydı. Bu toplum, her jest, eylem ve hatta bedenin, hem ekonomik hem de libidinal/arzulama üretimi düzeyinde kurallar tarafından yönetildiği, statik karaktere sahip ve yurdun açıkça tayin edildiği bir toplumdu. Daha sonra kabilenin gücünü, zamanla, bir despotun egemenliğine verdiği, imparatorluk çağı başlamıştır. Burada barbar yerliyurtlu kılıcı söz konusu makine, kabileyi yersiz yurtsuz kılmış, fakat sosyal düzenin yüksek ölçüde kodlanmış bir üretimi yoluyla hayatiyetini sürdürmesini sağlamıştır. Uygarlaşmış kapitalist makine ile ifadesini bulan tarihin sonu ise, Ortaçağ'ın despotik rejimlerine ait sosyal yaşamın radikal bir şekilde kod bozumuna uğratıldığı ve yersiz yurtsuz kılındığı bir döneme işaret eder. O, kendi bedeninin ve işinin sahibi özel bireyi ürettiği gibi, söz konusu yersiz yurtsuzlaştırmanın başarılı olabilmesi için, ritüeller ve gelenek de dâhil olmak üzere, kutsal olan her şeyin terk edilmesi gerektiğini de salık verir. Deleuze ve Guattari'ye göre, her ne kadar kapitalizm, otonom bireylere baskı yapan her şeyi ortadan kaldırdığı için, kendisini özgürleştirici bir sistem olarak sunsa da, gerçekte, tarihteki sistemler içerisinde arzulama üretimine yönelik en baskıcı rejim konumundadır.[22]

Deleuze ve Guattari'ye göre, arzu, sürekli olarak yeni bağlantılar ve başlangıçlar peşinde olmaya zorlayan üretken enerji bolluğu şeklinde işlediğinden dolayı, Hegel, Freud veya Lacan'nın eksiklik olarak arzu kavramlaştırmasının aksine, en iyi şekilde dinamik bir makine olarak teorileştirilebilir. Arzuyu "bilinçdışı akışların toplumsal bir alanda üretildiği anlamlandırmayan bir göstergeler sistemi" olarak tanımlayan Deleuze ve Guattarici arzu kavramlaştırması ekseninde bakıldığında, söz konusu anlamlandırmayan gösterge bilgisi, anlamlandıran gösterge bilgisinden, temsile, dilsel şemalara ve toplumsal kodlamalara öncel olarak işlemesi bakımından ayrılır. O, anlam etkileri üretmediği gibi, kendi göstergeleriyle de dolaysız ilişkilere girmeye elverişli bir karaktere sahiptir. Yani arzu, bilinçdışı tarafından yaratılmış olan çeşitli sentezler içerisinde duygulanımsal ve libidinal enerjinin sürekli üretimine tekabül etmektedir. Bu açıdan bakıldığında arzu, dışlayıcı olmaktan ziyade içerici ilişkiler peşinde olup maddi akışlar ve kısmi nesnelerle rastlantısal, bölük pörçük ve çok katlı bağlantılar kuran yüzer gezer bir fiziksel enerjidir. Bu yapısından dolayı arzunun akışların dışında bir nesnelliğinden bahsedebilmek de mümkün değildir.[23]

Deleuze'ün, Guattari ile yapmış olduğu çalışmasında, maddî bir akış şeklinde algıladığı yaşam kavramını destekleyen, üretici ve pozitif bir arzu kavramı geliştirmesi de

[22] Jan Sjunnesson, "Power and Desire in the Political Ontology of Spinoza and Deleuze/Guattari", http://elwa.ilu.uu.se/jansju/spinoza.html 07.04.2009

[23] Steven Best, Douglas Kelner, *a.g.e.*, ss. 111-113.

bu yüzdendir. Böyle bir arzu kavramlaştırması, yoksunluk veya hukuk tarafından düzenlenmesi gereken negatif içerimlere sahip arzu kavramlaştırmalarıyla açık bir mücadele içerisindedir. Bu doğrultuda olmak üzere, Deleuze ve Guattari, Freudçu psikanalizde, *oidipal* yasa tarafından düzenlenen doymak bilmeyen bir yoksunluk veya eksiklik şeklinde kavramlaştırılan arzu kavramlaştırmasını sıkı bir eleştiriye tabi tutar ve ego yanılsaması anlamında *oedipus*'u, suçluluğu, yasayı ve hadım edilmeyi yıkmadan bahsederler. Bununla birlikte bu yıkma, Hegel'de olduğu gibi, muhafaza etme ve tüm farklılıkları daha üst bir rasyonel söylem içerisinde eritmeye değil, yoksunluk ve yasalılık bağlamında tanımlanan arzuyu, özellikle kapitalist söylem ve yaşam pratikleri içerisinde kodlandığı şekliyle, kodlanmışlığından kurtarıp, mutlak kodbozumuna uğratmaktır.[24] Dolayısıyla, Deleuze ve Guattari, yoksunluk veya eksiklikle oluşturucu bir ilişki sağlayan yasaklarla bağlantılı olarak, harici bir biçimde organize edilmiş olan arzu tanımının yerine, içkinlik düzlemindeki bir deneyim süreci olarak arzu kavramlaştırması geliştirir. Bu üretici arzu kavramlaştırması, aynı zamanda bütünüyle pozitif, yani olumlu bir karaktere de sahiptir. Psikanalitik teoride arzu zayıf bir güç olarak bireyin içerisine yerleştirilmişken, Deleuze ve Guattari'nin, pozitif ve üretici arzu kavramlaştırması, arzuya sosyal bir güç atfeder. Bundan dolayı onların yeniden yorumlanmış arzu kavramlaştırması, yalnızca deneyimsel üretici bir güç olarak değil, aynı zamanda, bağlantıları şekillendirmeye ve kendileriyle bağlantılarında bedenlerin gücünü artırmaya muktedir bir güç olarak da görülür.[25]

Tıpkı Nietzsche'nin aktif ve reaktif güç ayırımına bağlı olarak gerçekleştirdiği oluş felsefesindeki güç analizleri gibi, Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında da üretici ve pozitif arzu kavramı operatif bir sözcük olarak kullanıma sokulur. Örneğin, Deleuze ve Guattari için faşizm, arzunun bastırılmasına yönelik arzu olarak anlaşılabilir. Aynı şekilde onlar, görevi, aktif ve reaktif arzular arasındaki farklılaşmayı açığa çıkarmak olan yeni bir şizoanalitik etik geliştirirler. Bu hususla bağlantılı olarak Deleuze ve Guattari, arzu kavramlaştırmasını, felsefî düalizm eleştirisi için de kullanıma sokar. Buna göre ister Kant'ın felsefesinde isterse psikanalizde olsun, düalizm, arzuya yasal bir düzenleyici sistem içerisinde boyun eğdirir. Zira düalizm, varoluş alanını düzenleyici prensiplerle ilişkisini belirleyen aşkın değerler alanından ayırmak suretiyle, arzuyu sınırlandırır. Aynı şekilde psikanalizde de aşkın düzenlemenin varlığı, arzuyu hatalı bir biçimde öznenin cinselliği sahasına hapsederek, onu bir yorum problemi içerisinde ele alır. Buna karşın Deleuze ve Guattari, arzuyu cinsellikten ve bireysellikten ayırma cihetine gider. Zira onlar için cinsellik, bir montaj içerisinde diğerleriyle birleşmeye giren bir akıştır.[26]

---

[24] Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Translated by: Barian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis and London1987, p. 331.

[25] Alison Ross, "Desire", *The Deleuze Dictionary*, Ed: Adrian Parr, Edinburgh University Press, Edinburg 2005, p. 63

[26] *A.g.e.*, s. 64.

Onlara göre, psikanalizle ilgili temel problem psikanalitik arzu kavramlaştırmasında yatmaktadır. Platon'a kadar geri götürebileceğimiz çok erken dönemlerden beri arzu, filozoflar ve tüm psikanalistlerce bir eksiklik olarak ele alınmıştır. Nietzscheci açıdan bakıldığında söz konusu olumsuz arzu nosyonunu tam da köle zihniyetinin bir dışavurumu olarak değerlendirmek mümkündür. Deleuze ve Guattari ise bu olumsuz ve sınırlayıcı arzu nosyonunun aksine, haz da dâhil olmak üzere arzuyu, başlangıçtaki ihtiyaç ve hedeflerin ikincil bir işlevinden ziyade, birincil bir güç olarak ele alan bir arzu teorisi tesis etmeye çalışır. Onlara göre arzu, üretim ya da arzulama-üretimi olarak Nietzsche'nin güç istenci ve Freud'un libido diye nitelediği, sınırsız ve serbestçe dolaşan bir enerji olarak, doğal ve toplumsal etkinlikle aynı yere uzanır. Zira onlar, arzu ile tanımlanan bireysel ve kanun/hukuk yoluyla tanımlanan kolektif arasında bir ayrım görmeyip, yalnızca sosyal bir arzunun varolduğunu düşünürler. Zira psikanalizin, psişik bastırmanın, sosyal baskı karşısında her nasılsa otonom bir karaktere sahip olduğunu ve sosyal koşullardan bağımsız bir biçimde varolduğunu iddia etmesine karşın, Deleuze ve Guattari, tam tersine sosyal-üretimin kendisinin, saf ve basit bir biçimde, belirli sosyal koşullarda gerçekleşen bir arzulama-üretimi olduğunu iddia eder. "Yalnızca arzu ve toplumsal olan vardır, başka bir şey değil."[27]

Deleuze ve Guattari'ye göre, toplum ve teori arasındaki ilişki, bir temsil, model veya referans sorunu olmaktan çok, toplumun teoriyi ürettiği, biyolojik, tarihsel ve sosyal içerikli genetik bir ilişkidir. Onların politik bilinçdışı nosyonlarında, Jacques Lacan'ın etkisi kaçınılmaz olmuştur. Freud'un arzu ve Marx'ın politika kavramlarını birleştiren Lacan, psikolojik baskıyı politik baskıyla ilişkilendiren bir teori ortaya koymuştu. Deleuze ve Guattari ise Lacan'ın teorisinden daha politik olan bir arzu analizi geliştirmiştir. Onlara göre arzu, iki alternatiften birini seçebilir; o ya kendisini onaylamak suretiyle yapabildiği kadar ötelere gidebilir, ya da amaç olarak düzenin kuruluşunu ve kendi merkezi olarak gücü seçebilir. Tercihlerini ilk seçenekten yana kullanan Deleuze ve Guattari, arzunun ideolojiye ait olduğu şeklindeki Marxçı nosyonu reddeden üretici bir arzu nosyonu geliştirir. Aynı doğrultuda olmak üzere onlar, rüyalar hariç üretici olmayan bir arzu nosyonunu muhtevi olan Freudiyen bilinçdışı nosyonunu da reddeder. Bunu yapmalarındaki amaç ise, arzuyu zayıflatmak suretiyle hareketsiz kılan toplumsal güçlerin sıkı bir eleştirisi yoluyla, arzunun üretkenliğini sağlamaya matuf oluşturucu bir arzu teorisi geliştirmektir.[28]

Bu teoriye göre, temelde bilinçdışı bir karaktere sahip olan arzu, kişisel özdeşlik ve beden imgelerine kayıtsız olduğu gibi, dilbilime ait ifade ve yorumlardan da tümüyle

[27] Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia Vol. I*, Translated by: Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, p. 29; Eugene Holland, "Desire+Social-Production", *The Deleuze Dictionary*, Ed: Adrian Parr, Edinburgh University Press, Edinburg 2005, pp. 65-66.

[28] Steven Best; Douglas Kelner, *a.g.e.*, s. 107.

bağımsızdır.[29] Bu noktadan hareketle Foucault da, *Anti-Oidipus'a Önsöz* adlı çalışmasında, her gösterge ve semptomu kaydetmelerinden ve arzunun çoğulcu bir tarzda örgütlenmesini, onu yapı ve yokluğun ikili yasasına indirgemek suretiyle engelleyen psikanalistleri ve göstergebilimcileri arzunun acınası teknisyenleri olarak niteler.[30] Zira Foucault'a göre, *Anti-Oidipus*, bize, "eylemi, düşünceyi ve arzuları, bölümlere ayırma ve piramit şeklindeki hiyerarşikleştirme yoluyla değil; çoğalma, yan yana koyma ve birbirinden ayırarak birbirine bağlama yoluyla" arttırmamızı salık verir.[31] Bunun anlamı, arzunun, doğal veya kendiliğinden olsun hiçbir belirlenme ile bir ilgisinin olmadığıdır. Yalnızca "makineleşmiş, düzenlenmiş, düzenlenmekte olan arzu vardır." Hatta akılcılık ve verimlilik gibi düzenlenmeye has kavramlar bile, ortaya koymuş oldukları tutkuların dışında değil, arzuların düzenlenmeyi, düzenlenmenin de arzuları oluşturması ölçüsünde varolabilirler.[32]

Deleuze ve Guattari açısından bakıldığında, bireyler arzulama-makinelerini oluşturmaktadır ve bizler de insan ve doğa gibi geleneksel kategorilerin aşıldığı, arzulama-makinesi, üretim-makinesi ve şizofrenik-makine gibi değişik makinelerden müteşekkil bir toplumda yaşamak durumundayızdır. Bu toplum ise, modern psikanalizin bakış açısı çerçevesinde şekillenmiş olduğundan, burada arzulama-makineleri baskı altında tutuldukları gibi, çeşitli baskı mekanizmaları yoluyla arzunun ifade edilmesinin de önüne geçilmiştir. Oysa söz konusu baskı mekanizmalarının aksine arzulama-makinesi, akıldan ziyade yaratıcı ve üretken bir karakter arz eden libidinal enerjiden neşet eder ve çoğunlukla Batı kültürü ile ilişkilendirilen birlik nosyonunu ortadan kaldıran bir görünüm sergiler.[33] Nietzsche'nin, Batı metafizik geleneğinin yaşamı adeta hiçe sayan rasyonalist karakterine yönelik eleştirilerini hatırlatan bu husus, Deleuze ve Guattari'nin niçin bedeni ve eylemleri arzu ve toplumsalla ilişkisi bağlamında ele aldıklarını da izah eder niteliktedir.

Deleuze ve Guattari'ye göre beden, bir kısmı doğal dünyada bir kısmı da toplumsal dünyada bulunan ve diğer arzulama-makineleriyle bağlantılı olmakla birlikte, bütünlüklü bir karakter arz etmeyen çeşitli arzulama-makinelerinden oluşmaktadır. Deleuze ve Guattari, açıklanması oldukça güç olan arzulama-makinelerini değişik şekillerde tasvir ederler. Genelde makineler, asli bir bedenin saf sürem içerisindeki, yeme, içme, cinsel ilişki kurma vb. değişik makinelerin birbirine bağlandığı renkli imajı içerisindeki üretim ve tüketim süreçlerine gönderme yapar. Bu aşamada makineler bir bacak kemiğinin dizkapağına bağlı olmasına benzer bir işleyişe sahiptirler. Daha özgül olarak makineler bilinçdışının içgüdü veya oluşumundaki değişik aşamalara gönderme yapar. Bunun yanı

---

[29] Bogue, *a.g.e.*, s. 118.

[30] Foucault, "Anti-Oidipus'a Önsöz", Çeviren: Işık Ergüden, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: 'Seçme Yazılar 1'*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 56.

[31] Foucault, *a.g.y.*, s. 57.

[32] Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1*, "Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinası", Çeviren: Ali Akay, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 118.

[33] Stuart Sim, *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Routledge, New York 1998, s. 228.

sıra ondaki her makine de, "içinden geçen sürekli bir maddi akışla ilişkilidir." Onları, makine kavramını kullanmaya sevk eden sebep ise, bilinçdışını bir tiyatrodan ziyade, bir fabrika olarak düşünmeleridir. Çünkü, şayet bilinçdışını bir fabrika olarak görmeye muktedir olabilirsek, makine kavramının ruh ya da kişilik fikrine kapalı olmasından dolayı, kozmosun olumlu ve dinamik bir anlamından, dinsel ve antropomorfik bir dirimselciliğe düşmeden söz etme imkânımız olabilir. Aynı şekilde arzulama-makineleri, bağımsız parçalardan müteşekkil olduklarından ve yalnızca bozuldukları zaman, yani sürekli bozuldukları için çalıştıklarından ötürü, bu kavram mekanizmi de dışarıda bırakır.[34]

Arzuya yönelik bu değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde, Deleuze ve Guattari'nin niçin arzulama-makinelerini, herhangi bir amaç barındırmayan, anlamlandırmayan ve temsil düşüncesini tamamıyla dışarıda bırakan moleküler birimler olarak kavramlaştırdıkları da açıklık kazanır. Buna göre arzulama-makineleri söz konusu moleküler karakteristiğinden dolayı, ekonomik, politik kurumları ve aile gibi büyük toplumsal makineleri içeren molar kümelerden ayrılır. Bir yandan Nietzsche'nin aktif-reaktif güç ayrımını ve reaktif güçlerin zamanla aktif güçleri pasif, nihayetinde reaktif hale dönüştürme süreçlerini, öte yandan Foucault'nun disiplin ve denetim toplumu analizlerini ve modern toplumsal yapılanmada bireylerin disipline edilişi, akabinde de bedenler üzerindeki hâkimiyetin daha stratejik bir tarzda sağlanışına gönderme yapan denetleme süreçlerini hatırlatan bu ayrım da, hiyerarşiyi, tabakalaşmayı, tahakkümü ve arzuların çeşitli yollarla kodlanışı anlamına gelen molar olanla, arzunun mikro-fiziksel düzleminde ortaya çıkan sabitlenmemiş, yersizyurtsuz ve göçebe bir karaktere sahip moleküler olan arasındaki karşıtlığa işaret eden özgürleştirici bir süreci olumlamaktadır.[35]

Deleuze ve Guattari'nin teorik şemasını "yalnızca dirençlerin ve böylece arzulama-makinelerinin varolduğu" ifadesinin biçimlendirmesi de bundan dolayıdır.[36] Onlar, Freud'un "*oedipus* kompleksi" şeklinde ifade etmiş olduğu teorisinin, hiyerarşik ve ağaç biçimli düşünceyi pekiştirmeye hizmet eden bir teori olduğunu düşünürler. Her ne kadar, *libido* gibi üretken bir arzuyu keşfetmiş olsa da, geliştirmiş olduğu psikanaliz dolayımıyla, onun, ailevi temsil şeması içerisinde yabancılaştırılmasını ve arzunun aile içerisinde etkinsizleştirilmesini sağlayan da yine Freud olmuştur.[37]

Deleuze ve Guattari'ye göre, *oedipus* prensibi, kaçınılmaz bir şekilde aslî günah veya travma nosyonuna yol açtığı gibi, hayal edilemez ölçüde de indirgeyici bir karaktere sahiptir. Lacan'dan farklı olarak onlar, eksiklik/yoksunluk üzerine kurulu bir arzu

[34] Bogue, *a.g.e.*, s. 122.

[35] Best, Steven , Kelner, Douglas, *a.g.e.*, s. 117.

[36] Jerry Aline Flieger, "Overdetermined Oedipus: Mommy Daddy and Me as Desiring-Machine", *The Sout Atlantic Quarterly* 96:3, Summer 1997, s. 601.

[37] Gilles Deleuze, Felix Guattari ve Catherine Backes Clement, "Kapitalizm ve Şizofreni Üzerine", Çeviren: Kadri Mustafa Orağlı, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1996, ss. 80-81.

teorisini reddetmelerinin yanı sıra, Freud'un bastırma kavramını da kabul etmezler. Freud'a göre, özne ve nesne arasındaki ayrım, bastırma üzerine kuruludur. Baskı, çocuğun annesinden ayrılması ve (Lacan'ın anladığı şekliyle) sembolik düzen içerisine, yani babanın ismi altına ve hukuk düzenine girmesi sürecinde ortaya çıkar. Deleuze ve Guattari ise net bir biçimde, kimliğin kaynağı anlamındaki söz konusu baba prensibini reddeder. Onlara göre, kapitalist toplumlar açısından bakıldığında, oedipal aile yapısı, sınırlayıcı arzunun birincil kiplerinden biri olup, psikanaliz de söz konusu sınırlamaların yürütülmesine yardım etmek ve kapitalizmin meşrulaştırıcı ideolojisi olmak gibi bir fonksiyon icra eder. Freudçu psikanalizde arzunun, aile içi darmında ve engellenmesinde ana-baba-ben şeklindeki üçlü örüntülenmesi, bir yandan çocuğu, gelecekteki bütün baskılanımlarıyla damgalamakta, öte yandan da kapitalist toplumsal yapılanmanın öngördüğü bireycilik için ideolojik bir meşruiyet zemini sağlamaktadır. Deleuze ve Guattari'nin, oedipus kavramını, bizim içkin kolonyel eğilimimizle, yani içsel bir kolonileştirme ile özdeş görmeleri de gerçek anlamını bu noktada kazanır.[38] Zira kapitalizmle birlikte tüm toplumsal ilişkiler evrensel bir eşitlik nosyonuna indirgendiğinden ötürü, arzu, toplumsal ilişkileri ve üretimi sınırlayan geleneksel kodlarından koparılarak, kapitalizmin eşitlik biçiminin dar sınırları içerisinde, hayatiyetini devam ettirebileceği yeni yurtlara kodlanır. Bunun anlamı, kapitalist toplumlarda oedipus kompleksinin kapitalizmi, insani arzunun çekirdek aileye yoğunlaşmasını, bireyleşmesini ve böylece de sermayenin ekonomik ilişkileri tarafından daha geniş toplumsal alana yatırım yapmasını sağlayarak meşrulaştırdığıdır.[39] Yani kapitalizm önce arzuyu geleneksel kodlarından koparak yersiz yurtsuzlaştırır ve daha sonra da, nevrotik oedipal baba-anne-ben çerçevesi içerisinde yeniden yerli yurtlulaştırarak, pazar ilişkilerini her yere egemen kılar.

Söz konusu kapitalist süreç içerisinde, toplumsal ve psişik parçalanmanın yanı sıra kapitalizmin ihtiyaç duyduğu ego/süperego ile donatılmış özel bireyler de üretilir.[40] Buna mukabil Deleuze ve Guattari açısından bakıldığında, şizofren diye nitelenen kimseler, oedipalleşme tuzağına düşmemiş, fakat arzuları doğrultusunda davranma hususunda hiçbir olumlu araç bulamadıklarından ötürü, boşlukta dönüp duran insanlara gönderme yapar.[41] Bu yüzden Deleuze ve Guattari, bilinçdışı arzunun gerçek sorunlarını ve arzulama üretiminin doğasını açığa çıkarmak amacıyla, psikozluların deneyimlerine başvurur. Zira söz konusu bilinçdışı arzu ile tüm insanlar karşı karşıya olsalar da, psikozlular onu doğrudan tecrübe ederler. Buna göre, psikozluların bedenlerinin çeşitli uzuvlarını müstakil kendilikler ve bazen de saldıran, zulmeden makineler olarak tecrübe etmeleri; şizofrenlerin kendilerini hiçbir organa sahip değilmiş gibi algılamaları ve birtakım şizofrenlerin de, değişken, çoğul kişiliklere sahip olarak önemli tarihî şahsiyetlerin kimliklerini üstlenme anlamındaki deneyimleri, arzulama üretiminin arzulama-

[38] Edith Wyschogrod, *Azizler ve Postmodernizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, ss. 273-274.
[39] Bogue, *a.g.e.*, s. 117.
[40] Steven Best, Douglas Kelner, *a.g.e.*, s. 115.
[41] Bogue, *a.g.e.*, s. 117.

makineleri, organsız bedenler ve göçebe özne olarak ifadelendirebileceğimiz üç asıl evresine tekabül etmektedir.[42]

Bu anlamda kapitalist yersiz yurtsuzlaştırmanın* en iyi örneği şizofrenliğin üretimi olup, şizofreni ne biyolojik bir durum ne de bir hastalıktır. Şizofreni mutlak kodbozumunun bir ürünü anlamında, potansiyel olarak özgürleştirici bir durumdur. Şizofreni yoluyla özneler, baskı altına alındıkları ego ve süperego kısıtlamalarından ve oedipal tuzaklardan kurtularak, kapitalizmin istikrarına ve yeniden üretilmesine karşı radikal bir tehdit oluşturma imkânını ele geçirebilirler. Deleuze ve Guattari için, modernliğin normalleştirici koşullarından kurtuluşa işaret eden şizofrenik süreç içerisindeki şizo-özne, kapitalizme yönelik gerçek yıkıcı bir güç anlamına gelmektedir.[43] Bu yüzden belki de, kapitalist yaşam koşulları altında yalnızca şizo-özneler, kişisel motivasyonlar ve toplum tarafından etkilenmemeye elverişli olması gereken standartları ve Deleuze'ün "kurumsal zincirler ve iletişime sahne olmayan görüş noktaları" şeklinde ifade ettiği şeyi ele geçirmeye muktedir olarak görülebilirler.[44]

Sonuç

Kısacası, yetişkin cinselliğinden yersiz yurtsuzlaştırılmış bir kavram olan arzu, arzu felsefesi açısından, erotik karakterini kaybetmediği gibi, değişik bağlam ve ilişkilerde müracaat edilebilir bir kavram fonksiyonundadır. Herhangi bir indirgemeciliğe düşmeksizin, çeşitliliğin bir sentezi yoluyla, yeni ilişkilerin yaratıldığı ani bir zuhur edişe tekabül eden arzu, Deleuze ve Guattari için, hem gücün vücut bulması, hem de ona bir kararlılık sağlayan söz konusu çeşitlilik bakımından, mekanik bir ilişkiye sahiptir. Zaten, Deleuze ve Guattari'nin, bir şeyin eksikliğinin hissi anlamındaki arkaik arzu tanımlamasına karşı çıkarak, arzunun herhangi bir şeyden yoksun olmadığı, yani objesinden mahrumiyete işaret etmediği, "arzu ve nesnesinin bir ve aynı şeye tekabül etmesinden dolayı, özne-nesne düalitesini imkânsız kıldığı" şeklindeki ifadeleri de, arzunun söz konusu tabiatından kaynaklanmaktadır.[45] Çünkü onlara göre, arzunun eksiklikle bir ilgisi olmadığı gibi, o verili doğal bir şey olarak da düşünülemez. Zira yapı veya doğuştan ziyade, sürece tekabül eden arzu, duygusalın tersine etki (duyarlılık), öznelliğin tersine vakıa ve bir şey ya da kişinin tersine olay olarak düşünülmelidir. Aynı şekilde arzu, kendini yal-

---

[42] Bogue, *a.g.e.*, s. 121.

* Sosyal-üretimin daima arzulama-üretimini biçimlendiren belirli koşulları tedarik ettiğini vurgulayan Deleuze ve Guattari açısından bakıldığında, bir sosyal-üretim modu, sosyal üretimin mümkün kıldığı arzulama-üretiminin formuna göre değerlendirilmek durumundadır. Kapitalizmin değeri de, Marx tarafından takdir edildiği şekliyle, sosyal üretim modu olarak yalnızca olağanüstü materyal üretkenliğinde değildir, fakat bunun da ötesinde, arzulama-üretiminin radikal derecede özgür bir formu olan şizofreniyi yaratmaya meyilli oluşundadır. Eugene Holland, *a.g.e.*, p. 66.

[43] Steven Best , Douglas Kelner, *a.g.e.*, s. 116.

[44] John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 78.

[45] Crystal Elerson, "What is Desire?", http://www.uta.edu/HyperNews/get/delgua/96.html 08.07.2009

nızca "yeğinlik alanlarıyla, eşiklerle, yumaklarla, akımlarla tanımlayan bir içkinlik planı veya 'organsız bedenin' oluşumunu" içerdiğinden dolayı, biyolojik olduğu kadar politik içerimlere de sahiptir. Söz konusu politik içerimine bağlı olarak da arzu ve organsız beden kavramları, iktidar örgütlenmeleri de dâhil olmak üzere, her türlü örgütlenme katmanlarıyla tam bir karşıtlık arz eder.[46]

Abstract

Deleuze and Guattari's Philosophy and Politics of Desire

In a very general evaluation, it can be said that one of the most importance issues in contemporary philosophy is the debates which are turning around the concepts of identity and difference. By the same token, it can be said that, Deleuze and Guattari's analysis of desire which is connected to these debates, corresponds a philosophy and politics of desire that gives priority becoming over Being and difference over identity. In this context, this paper investigates Deleuze and Guattari's critique of classical and Freudian concept of desire that is defined as a lack of something. For Deleuze and Guattari, the problems of "identity and difference" in contemporary world depands on the philosophical and psychanalytical conception of desire. For example, according to Deleuze and Guattari, Freudian psychoanalysis is a technology that attempts to recode desire and control it by inextricably linking desire to the Oedipal complex and the guilt of incest. In this way, Freudian psychoanalysis, defining desire as a lack of something, destroys desire's free flows and encode it in capitalist life practices. Therefore, Deleuze and Guattari try to introduce a philosophy of desire that aims absolute decoding of the flows of desire.

Key Words: Deleuze, Guattari, Arzu, Anti-Oedipus, Nietzsche, Social Unconscious, Capitalism, Philosophy of Desire,Shizoanalysis.

KAYNAKÇA

Alison Ross, "Desire", *The Deleuze Dictionary*, Ed: Adrian Parr, Edinburgh University Press, Edinburg 2005.

Claire Colbrook, *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, Crows Nest 2002.

Crystal Elerson, "What is Desire?", http://www.uta.edu /HyperNews /get/delgua/96.html 08.07.2009

Deleuze, "Arzu ve Zevk", Çeviren: Ali Akay, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1996.

Deleuze, "Göçebe Düşünce", Çeviren: Aslı Kayhan, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1996.

Edith Wyschogrod, *Azizler ve Postmodernizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

[46] Deleuze, "Arzu ve Zevk", Çeviren: Ali Akay, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1996, s. 62.

Eugene Holland, "Desire+Social-Production", *The Deleuze Dictionary*, Ed: Adrian Parr, Edinburgh University Press, Edinburg 2005.

Felix Guattari, "Politika ve Psikanaliz", Çeviren: Ali Akay, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1996.

Michel Foucault, "Anti-Oidipus'a Önsöz", Çeviren: Ali Akay, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1996.

Michel Foucault, "Anti-Oidipus'a Önsöz", Çeviren: Işık Ergüden, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: 'Seçme Yazılar 1'*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

Michel Foucault, "Entelektüeller ve İktidar", Çeviren: Işık Ergüden, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: 'Seçme Yazılar 1'*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Translated by: Barian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis and London1987.

Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia Vol. I*, Translated by: Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.

Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1*, "Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinası", Çeviren Ali Akay, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Gilles Deleuze, Felix Guattari ve Catherine Backes Clement, "Kapitalizm ve Şizofreni Üzerine", Çeviren: Kadri Mustafa Orağlı, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1996.

Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Translated by: Hugh Tomlinson, The Athlone Press, New York 1989.

Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Çeviren: İlke Karadağ, Otonom Yayınları, İstanbul 2005.

Jan Sjunnesson, "Power and Desire in the Political Ontology of Spinoza and Deleuze/Guattari", http://elwa.ilu.uu.se/jansju/spinoza.html 07.04.2009

Jerry Aline Flieger, "Overdetermined Oedipus: Mommy Daddy and Me as Desiring-Machine", *The Sout Atlantic Quarterly* 96:3, Yaz 1997.

John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Philip Goodchild, *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, Çeviren: Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari*, Çeviren: İsmail Öğretir ve Ali Utku, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.

Steven Best, Douglas Kelner, *Postmodern Teori*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

Stuart Sim, *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Routledge, New York, 1998.

DÖRDÜNCÜ ŞEKLİN ÂİDİYATI, MEŞRÛİYETİ ve İSLAM MANTIK DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Hasan AKKANAT*

1. Giriş

İzmirli, Felsefe Dersleri'nde, (a) dördüncü şekli tesis eden mantıkçının Galen, (b) İslam dünyasında ilk itibar eden mantıkçıların da Fahreddin Razi ile Ebheri olduğunu[1] ileri sürmüştür. Araştırmamızın amacı, bu iki savı birer varsayım olarak belirlemek, belirlenen varsayımlar üzerinden bir olgu kritiği yapmaktı. Buna karşın Ortaçağ'da yazılan özgün mantık eserleri ile son yüzyılda yazılan mantık tarihine dair kaynakları inceleyince, araştırmamız bu iki varsayımı aşarak daha geniş bir inceleme alanına ulaştı. Böylece ilkin dördüncü şeklin gerek Ortaçağ gerekse yirminci yüzyıl araştırmaları eşliğinde aidiyatını sorguladık. İkinci olarak dördüncü şeklin meşruiyetini ve rasyonel çıkarımlardaki doğallığını; son kısımda ise İbnü's-Salah ile Fahreddin Razi'nin söz konusu şekli nasıl düzenlediklerini ve haleflerinin onu nasıl anladıklarını inceledik.

2. Dördüncü Şeklin Aidiyatı Sorunu

Mantık tarihinde dördüncü şeklin uzunca bir geçmişi vardır. Aristoteles, Birinci Analitikler'de varolan modlara ek olarak artı modların düzenlenebileceği konusunda bir takım imalarda bulunmakla birlikte[2] yine aynı eserinde kıyasın üç şekli olduğunu ilan etmişti. Çünkü ferdi cevherlere yaslanan Aristotelesçi realizm, muhtemelen dördüncü şekil için geçiş bekleyen Aristocu rasyonalizme izin vermemişti. Reel ve rasyonel özdeşliği açısından ontolojik cevher ve olguları hakikatin biricik mebdei olarak gördüğünden dolayı Aristoteles'in ontik gerçekliği bulandıracak ya da zorlayacak salt zihinsel idelerden ve -rasyonel kullanım istidadına sahip olsalar bile- salt formel çıkarımlardan uzak durması gayet tabiidir.

Aristoteles'in üç şekilli kıyas doktrini, erken dönem Yunan ve İslam Peripatetikleri üzerinde etkili olmuştur. Ancak bu etki, Prantl ve Dumitriu'a göre sınırlı seviyededir. Onlar elimizde bulunan iki zıt olgudan, (a) Aristoteles'in hakikat arayışında, salt formel doktrinleri ontolojik lehinde terk etmesi ve (b) Galen'le (m.s. 130-200) dördüncü şeklin ortaya çıkması olgusundan hareketle Aristoteles ile Galen arasındaki boşluğu bir yorumla doldurmuşlardır. Bu yoruma göre, Aristoteles'in öğrencileri ve varisleri Theophrastus ile Eudemus, Aristoteles'ten sonra Lyceum'da 'doğru'dan -dolayısıyla ontolojiden- bağımsız kıyas mekanizması arayışına girmişlerdir[3]. Dumitriu'ya göre onlar, daha çok kıyas mekanizmasındaki yargılar arasındaki ilişkiyle ilgilenmişlerdir. Prantl ise bu ilgi-

* Ar. Gör. Dr., Çuk. Ünv. İlahiyat Fak. Fels. ve Din Bil. İslam Fels. A.B.D. e-mail: hakkanat@cu.edu.tr

[1] İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe Dersleri, İst. 1303, s. 203-204.

[2] Aristoteles, Prior Analytics, translated by A.J.Jenkinson, (The Works of Aristtole içinde, Ed: David Ross), Oxford 1928, 29a 19, 53a 8.

[3] Anton Dumitriu, History of Logic, trans. by : Duiliu Zamfirescu vd., vol: 1, England 1975, p. 208.

nin sonucu olarak önermelerin mantıksal fonksiyonunun, yerini tedrici olarak gramatikal fonksiyona bıraktığını düşünür[4].

Elbette bu yorumu haklı çıkaracak tarihsel veriler de vardır. Lyceum'da ortaya çıkan yeni anlayışla Theophrastus, Aristoteles'in dört mod olarak belirlediği birinci şeklin daha fazla mod verebileceğini dile getirmiştir. Dumitriu, Alexander of Aphrodisias'ın Commentaries on the Prior Analytics ile Boethius'un De Syllogismo Categorico isimli eserini referans göstererek, Theophrastus'un, Aristoteles'in belirlediği modları dolaysız [direct], kendi belirlediği modları da dolaylı [indirect] olarak isimlendirdiğini, dolayısıyla dört mod olan birinci şekle beş mod daha ekleyerek onu toplam dokuz moda çıkardığını söylüyor[5]. Galen ise öteden beri süregelen formel mantıkçı geleneğe yenik düşerek Theophrastus'un ilave ettiği dolaylı beş modun kimi kez önermelerini veya terimlerini kimi kez de sonuçlarını döndürerek onları ayrı bir şekil yapıyor ve dördüncü şekli tesis ediyor.

Yine Galen'in bugün için elimizde bulunan tek mantık eseri Institutio Logica'yı İngilizce'ye çevirerek inceleyen J.S. Kieffer'in Galen'e yönelik yorumu, yukarıdaki sav bağlamında serdedilecek delillerdendir:

"Galen'in ilgisi, mantığın bilimsel kanıtlamadaki kullanışlılığı [usefulness] üzerine yönlenir. Ancak bu, onun mantıktaki teorik ilgisinden ziyade pratik ilgiye sahip olduğunu söylemek değildir. Ona göre, kanıt açısından kullanışlılık, mantıksal formların geçerliliğini tesis etmede kullanılacak teorik bir ölçüttür."[6]

Kieffer'in Galen hakkındaki yorumunu incelediğimizde, onun 'kullanışlılık' kavramının, İbn Rüşd'ün Birinci Analitikler şerhindeki 'doğallık' kavramından, sırf teorik olması bakımından, büsbütün ayrıldığını görüyoruz. Zaten Hülser de Kieffer'in düşüncesinden yola çıkarak Galen'in kullanışlılığı çıkarımlar mantığının teorik ölçütü olarak belirlediğini, o dönemde asıl tartışmanın bu yönde olduğunu söylüyor[7].

Bugün dördüncü şeklin Galen'e ait olduğu yönündeki bilgi, doğruluk ve yanlışlık değerinden çıkıp gelenekselleşmiştir. Buna karşın gerek İbnü's-Salah (m.1090-1153) gibi İslam mantıkçıları arasında gerekse Kneale gibi Batı mantıkçıları arasında bu geleneğin tartışılabileceğini gösteren isimler bulunmaktadır. İşte şimdi de bu savlar üzerinde durmak istiyoruz.

Dumitriu ve Plantl'ın dördüncü şekille ilgili olarak Aristoteles-Galen arasındaki bağıntıdan dördüncü şekli Galen'e tahsis etme girişimleri, üstelik çoğu kere referans gösterdikleri The Development of Logic'te William ve Martha Kneale'in getirdiği kanıtlar-

[4] A.e., p. 207.

[5] A.e., p. 209.

[6] Karlheinz Hülser, "Galen Und Die Logik" Aufstieg und Niedergang Der Römischen Welt içinde ed: Widmen Dieses Werk v.d. 1997. s. 3531. Hülser bu alıntıyı Galen's Institutio Logica'dan yapıyor. (J.S. Kieffer, Galen's Institutio Logica, Translation, Introduction and Commentary, Baltimore 1964, p. 16-17.)

[7] Karlheinz Hülser, a.g.m., p. 3531.

la bir bakıma tekzip edilmektedir.* Kneale, Theophrastus'un bize ulaşan hiçbir eseri olmadığı için, Dumitriu gibi ilkçağ şerhlerindeki alıntı ve yorumlardan yola çıkarak Theophrastus mantığının Aristotelesçi doktrinin sistemleştirilmesi ve geliştirilmiş bir formdaki sunumu olduğunu ileri sürüyor[8]. Bu ise Theophrastusçu doktrinin, Aristoteles'in Birinci Analitikler'deki[9] yaptığı bazı açıklamaları detaylamaktan başka bir şey olmadığı yönündeki Alexander of Aphrodisias'ın (ö.200) teziyle de örtüşüyor[10]. Mademki bu konu Lyceum'daki ilk dönem mantıksal değişimin mahiyetini bize gösterecektir, o halde Theophrastus'un detaylama işlemine göz atalım.

Theophrastus, ilkin Aristoteles'e uyarak birinci şekilde dört mod kabul eder:

1) Bütün **'B'** 'A'dır
Bütün 'C' **'B'**dir
Bütün 'C' 'A'dır

2) Hiçbir **'B'** 'A' değildir
Bütün 'C' **'B'**dir
Hiçbir 'C' 'A' değildir

3) Bütün **'B'** 'A'dır
Bazı 'C' **'B'**dir
Bazı 'C' 'A'dır

4) Hiçbir **'B'** 'A' değildir
Bazı 'C' **'B'**
Bazı 'C' 'A' değildir[11]

Theophrastus bu modları dolaysız [direct] olarak isimlendirir. Eğer ilk üç modun sadece sonucu döndürülürse, bu dolaysız modlara ek olarak üç dolaylı [indirect] mod elde edilir:

5) Bütün **'B'** 'A'dır
Bütün 'C' **'B'**dir
Hiçbir 'A' 'C' değildir
(Baraplipton)

6) Hiçbir **'B'** 'A' değildir
Bütün 'C' **'B'**dir
Bazı 'A' 'C'dir
Bazı 'A' 'C'dir
(Celantes)
(Dabitis)

7) Bütün **'B'** 'A'dır
Bazı 'C' **'B'**dir

Beşinci modu şu şekilde örnekleyebiliriz:
Bütün insanlar canlıdır
Bütün düşünenler insandır.

* Dumitriu'nun eseri History of Logic, yıl bakımından sonra yazılmış olmakla birlikte her iki eser aynı yıllarda kaleme alınmıştır.

[8] William Kneale ve Martha Kneale, The Development of Logic, Oxford 1988, 10. bas. (1. basım 1962), p. 100;

[9] Aristotle, Prior Analytics, 29a 19, 53a 8.

[10] Kneale'in Alexander of Aphrodisias'ı referans gösterdiği eser: In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium, ed: M. Wallies (Commenteria in Aristotelem Graeca II (I), pp. 69 f.

[11] Dumitriu, a.e., p. 208.

Bütün düşünenler canlıdır.

Birinci şekin birinci modu olan bu çıkarımın sonucunu düz döndürürsek tikel olumluyu elde ederiz: **"Bazı canlılar düşünendir."**

Altıncı modu şu şekilde örnekleyebiliriz:.

Hiçbir insan taş değildir

Bütün düşünenler insandır

Hiçbir düşünen canlı değildir.

Birinci şeklin ikinci modu olan bu çıkarımın sonucunu düz döndürdüğümüz zaman bu kez özne ve yüklemi değişmiş bir tümel olumsuz elde ederiz: **"Hiçbir taş düşünen değildir."**

Yedinci modu şu şekilde örnekleyebiliriz:

Bütün insanlar düşünendir

Bazı canlılar insandır

Bazı canlılar düşünendir.

Birinci şeklin üçüncü modu olan bu çıkarımın sonucunu döndürdüğümüz zaman özne ve yüklemlerinin yerleri değişmesi dışında bir fark ortaya çıkmaz: **"Bazı düşünenler canlıdır."**

Yukarıda örneklerini verdiğimiz beş, altı ve yedinci çıkarımlarda içlem-kaplam ve akıl yürütme açısından herhangi bir sorun yoktur.

Dumitriu'nun naklettiğine göre, Alexander of Aphrodisias, Commentary on Prior Analitics'te, Theophrastus'un diğer iki modun sonucunu çıkarmak için Birinci Analitikler'e başvurduğunu söylüyor. Çünkü Aristoteles, orada, *terimlerden birisinin (tümel/tikel) olumlu, diğerinin de tümel olumsuz olduğunda sonuç verebileceğini* söylemektedir[12]. Buna göre şöyle bir tablo çıkar:

Bütün 'B' 'A'dır (olumlu) Bazı 'B' 'A'dır (olumlu)

Hiçbir 'C' 'B' değildir (tümel olumsuz) Hiçbir 'C' 'B' değildir (tümel olumsuz)

Bu ikili cümleler gerçekte sekizinci ve dokuzuncu modların öncülleridir. Ancak Theophrastus'a göre biz yukarıdaki cümleleri, kıyası oluşturan önerme çiftleri olarak değerlendirirsek, zikredilen Aristotelesçi görüşe göre hiçbir sonuca ulaşamayız. İşte Theophrastus'un farkı burada ortaya çıkmaktadır: Bu öncüllerin her ikisini ilkin döndürecek, sonra büyük ve küçük öncüllerin yerleri değiştirecektir. Düz döndürmeyle değişen tek önerme tümel olumlu olandır. Bilindiği gibi tümel olumlunun düz döndürülmesi tikel olumludur. Böyle bir uygulamayla o, hem hocasının kuralına bağlı kalıyor hem de birinci şeklin yapısını bozmamış oluyor ve zorunlu olarak sonuç veren öncül çiftlerine ulaşıyor:

Hiçbir 'B' 'C' değildir Hiçbir 'B' 'C' değildir

Bazı 'A' 'B'dir Bazı 'A' 'B'dir

[12] Aristotle, Prior Analytics, 29a 18.

Bazı 'A' 'C' değildir Bazı 'A' 'C' değildir[13]

Bu son iki modu diğer dolaylı modların yanına koyarken tekrar eski düzenine alıyor:

8) Bütün 'B' 'A'dır
Hiçbir 'C' 'B' değildir
Bazı 'A' 'C' değildir (Fapesmo)

9) Bazı 'B' 'A'dır
Hiçbir 'C' 'B' değildir
Bazı 'A' 'C' değildir [14]
(Frisesomorum)

Sekizinci modu şu şekilde örnekleyebiliriz:

Bütün insanlar canlıdır
Hiçbir at insan değildir
Bazı canlılar at değildir.

Bunu "insanların tamamı canlı olduğuna, at da insan olmadığına göre" şeklinde gündelik dile aktardığımız zaman bizde oluşan anlam "demek ki 'canlılık' tümelini paylaşan [tam girişimlilik halinde olan] bir takım varlıklar var" olur. Biz, ancak böyle bir çıkarımdan sonra aralarında ayrıklık ilişkisi olan "bazısı diğeri değil" şeklindeki sonuca ulaşırız. Dolayısıyla zihin, ikinci bir çalışma ile kimi kez de kestirimlerle sonuca ulaşır. Ama ulaştığı sonuç, bütün bunlara karşın, ontolojiyle mutabıktır.

Dokuzuncu modu da şu şekilde örnekleyebiliriz:

Bazı insanlar beyazdır
Hiçbir kalem insan değildir
Bazı beyaz (olanlar) kalem değildir.

Bu modu ise "insanların bazısı beyaz olduğuna ve hiçbir kalem de (beyaz/sarı/siyah) insan olmadığına göre" şeklinde dile getirdiğimizde kalemin, insan [orta terim] aracılığıyla beyaz içerisine dahil olup olmadığının tetkik edildiğini görürüz.

Son beş mod Theophrastusçu modlar olarak anılır. Özellikle son ikisinin aklın çıkarım gücünü zorlaştırdığı söylenebilir ancak buradan yola çıkarak dolaylı modların ontolojiden kopuk, tamamen formel bir yapıya yöneldiğini söylemek zorlama bir sav olur. Çünkü Theophrastus, ilkin, birinci şekli bozmamak, dolayısıyla artı şekiller tesis etmemek adına ortaya koyduğu modlarda orta terimin birinci öncülde özne, ikinci öncülde yüklem olmasına dikkat etmiştir. İkinci olarak, uyguladığı rasyonel döndürmeleri zaten Aristoteles'teki gibi reel alanla mutabık olabilmesi için yapmıştır. O halde Dumitriu'nun yorumuna tamamen katılmamız olanaksız gibi görünüyor. Demek ki, elimizdeki verilere göre Theophrastus'un Aristocu kıyas teorisini tamamen salt formel yapıya döndürme gibi bir girişimi olduğunu söyleyemiyoruz. Şimdi tekrar Galen'e dönebiliriz.

Kneale, Aristo şarihlerinin verilerine dayanarak, şu an kayıp olan Notes About Demonstrations isimli eserinde Galen'in Aristotelesçi kıyas şekillerini açıklayıp ikinci ve üçüncü şekil kıyaslarının birinciye nasıl irca edildiğini ortaya koyduğunu ama bir

[13] Dumitriu, a.e., p. 209.
[14] A.y.; Ayrıca bkz, Kneale, a.e., p. 100.

dördüncü şekli reddettiğini bildiriyor[15]. Aynı bilgiye İbnü's-Salâh'ın -Galen'e ait olduğu ileri sürülen bir risaleden düzenlediği- "Yüklemli Kıyas Şekillerinden Dördüncü Şekle Dair" isimli makalesinde de rastlıyoruz. İslam mantıkçısı, Aristoteles'in olduğu gibi Alexander of Aphrodisias, Porfiryüs ve diğer şarihlerin eserlerinde dördüncü şekle hiç rastlamadığını söylüyor. Asıl önemlisi, Galen'in Burhan Kitabı'nı (muhtemelen Notes on Demonstratins) gördüğünü, bu kitabın dokuzuncu makalesinde ünlü tabibin yüklemli kıyasları üçe ayırdığını, dördüncüsünü ise kesin bir dille inkar ettiğini, bir başka eseri olan Kıyasların Sayımı'nda da aynı şeyleri tekrarladığını söylüyor[16]. Bundan başka ittifakla Galen'in olduğu kabul edilen bir diğer mantık kitabına rastlamadığını ama içinde dördüncü şeklin kabul edildiği, aidiyatı kuşkulu olmakla birlikte Galen'e atfedilen iki eserin ortalıkta kol gezdiğinden haber veriyor[17].

Pekala, dördüncü şeklin Galen'e ait olduğu savı nereden çıkmaktadır? Atay'ın bildirdiğine göre Rescher, Galen and Syllogism'de, Batı düşüncesinde dördüncü şekilden ilk söz edenin Lambert of Auxerre (1250) olduğunu[18]; dördüncü şekli İbn Rüşd (1126-1198) üzerinden Galen'e iade edenin de Marsilius of İnghen olduğunu haber veriyor[19]. Kneale ise ünlü Ortaçağ mantıkçısı Zabarella'yı (ö.1589) örnek verir. Onun bildirdiğine göre Zabarella, De Quarta Syllogismorum Figura isimli eserinin girişinde, dördüncü şeklin, Birinci Analitikler şerhinde İbn Rüşd tarafından Galen'e atfedildiğinden söz etmekte ve İbn Rüşd'ün onu Galen'in orta çağlarda kaybolan kimi eserlerinde bulduğunu düşünmektedir. Gerçekten İbn Rüşd, Telhîs-ü Kitabi'l-Anâlûtika'l-Evvel'de, gayr-i tabii olarak düşündüğü dördüncü şekli Galen'in ortaya koyduğunu [vaz'] söylemektedir[20]. Burası önemlidir, zira Batı mantıkçılarının gösterdikleri bütün referanslar işte bu esere dayanmaktadır. Buna karşın karşın İbn Rüşd o bilgiyi nereden edindiği konusunda herhangi bir referans vermemektedir. Ayâtü'l-Beyyinât şârihi İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâinî (1190-1258) de dördüncü şeklin temel bahislerini ve yan konularını inceleyenin Galen olduğunu bildirdikten sonra dönemin müteahhirûn mantıkçılarının onu tartıştıklarını ve kitaplarına aldıklarını söylüyor[21]. İbn Rüşd'ün, dördüncü şekli Şifa'da[22] Galen'e atfeden İbn Sina'dan mı, Farabi'nin kaybolan büyük şerhinden mi yoksa İbnü's-Salâh'ın (1090-1153) "Yüklemli Kıyas Şekillerinden Dördüncü Şekle Dair"de anılan Papaz Dinha'dan[23] mı aldığı meçhuldür. Ama kesin olanı, İbn Rüşd'ün, Galen'in

[15] Kneale, a.e., p. 183.

[16] İbnü's-Salâh, *Yüklemli Kıyas Şekillerinden Dördüncü Şekle Dair*, "Mantıkta Kıyasın Dördüncü Şekline Dair" isimli makalenin içerisinde, Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F.D. c. XVI, Ank. 1968, s. 47.

[17] A.y.

[18] Atay, a.g.m., s. 37.

[19] A.g.m., s. 38.

[20] İbn Rüşd, Telhîs-ü Kitabi'l-Anâlûtika'l-Evvel, tah: Gerard Gihami, Beyrut 1992. c. 4, s. 152, 172; Marsilius ve Zabarella'dan sonra Niphus (ö. 1546) da aynı referansı kullanacaktır.

[21] İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâinî, Şerh-u Ayâti'l-Beyyinât, tah: Dr. Muhtar Celbî, Beyrut 1996. s. 229.

[22] İbn Sina, Şifa, *Kıyas*, tah: Said Zayed, Kahire 1964, s. 107.

[23] İbnü's-Salâh, a.g.m., s. 47.

yukarıda ismini verdiğimiz kitaplarını anmadığı ve muhtemelen de onları görmediğidir. Atay, Rescher'in İspanya'da etkili olan mantığın Farabi mantığı olduğunu, dolayısıyla İbn Rüşd'ün bu konuyu Farabi'nin kaybolan büyük şerhinden görebileceğine ihtimal verdiğini bildiriyor[24]. İbnü's-Salah da Farabi'nin bu konuya değindiğini teyit etmekle birlikte, aynı haberler dördüncü şeklin izlerini ilk büyük İslam filozofu zamanına kadar izlememiz gerektiğini ima ediyor. Çünkü İbnü's-Salah, verdiği bilgilerde, içinde dördüncü şeklin anlatıldığı ve Galen'e ait olduğu ileri sürülen bir makalenin Kindî (ö.870) zamanında var olduğuna işaret ediyor:

"Mantıkçıların çoğunun bu (dördüncü) şekli attığını ve onun hakkındaki münakaşayı reddettiğini görüyoruz, öyle ki İlk Analitikler'e yapılan büyük şerh kitaplarının pek azı hariç tutulursa onu anmaktan tamamen kaçındıklarını görüyoruz. Bu hariç tutulan risaleler bile tabiilikten uzak olmasına dayanarak ona sadece dokunup bırakmıştır. Aynısı İbn Sina'nın Kitabü'ş-Şifa adında telif ettiği büyük eserin Kıyas Kitabı'nın ikinci bölümünün dördüncü faslında bulunmaktadır. Bir kısmı onu tamamen reddeder ve (şekillerin) bölünmelerinin bunu gerektirmediğini söyler; mesela Ebu'l-Ferec b. Tayyib'in Kıyas kitabına yazdığı şerhte de böyledir. O, Calinusu (Galen) tenkit eder ve sadece tıpta mümtaz olmasına rağmen mantıkta kuvvetli olmadığını ileri sürerek onu *hiçbir delile dayanmadan yanılmak*la suçlar.

Ahmed b. Tayyib Serahsi, Kıyas Kitabı'nın özetinde, birisinin, hocası Ya'kub b. İshak el-Kindî'ye Calinus'un bu hususta Süryanice bir risalesi olduğunu zikrettiğini yazmıştır. Fakat Kindi bu (şekli) inkar etti ve aklî bölümlemenin ancak üç şekilden başkasını gerektirmediğini ifade etti ve böylece dördüncü bir şekil tanımadı. Ve Ebu'n-Nasr el-Farabî'nin bu şeklin durumuna ve reddine dair benim görmediğim bir sözü olduğu nakledilmektedir. Bu şekli anmış olan kitaplar işte bunlardır. Bize kadar gelen geri kalan, Aristo'nun, İskender'in (Alexander of Aphrodisias), Porfiryüs'un ve diğer eski ve yenilerin kitap ve şerhlerine gelince, bunu zikrettiklerini görmedik, fakat onların hepsi şekilleri böldüklerinde onu üçe bölüyorlar ve dördüncüsü olmadığına açıkça hükmediyorlardı. Calinus'un da Burhan Kitabı'nın dokuzuncu makalesinde aynı şeyi yaptığını görüyoruz. Zira yüklemli şekilleri üçe ayırıyor ve kesinlikle dördüncüsü olmadığını söylüyor; aynı şeyi yine kendisi Kıyasların Sayımı kitabında yapmıştır. Bununla beraber Fihrist, büyük miktarda kitaptan bahsetmiş olmasına rağmen Calinus'a nispet edilen kitaplar arasında bu ikisinden başkasını görmedik. Fakat Dinha papazı olarak tanınan bir adam tarafından "Calinus'un Dördüncü Şekli" diye ad verilen bir makalesi bize kadar gelmiş bulunmaktadır.

Biz onu gözden geçirince şeklin şartları (ve) birleşimlerini [mod] saymaktaki mananın bozukluğunu /ve bunların bazısını/ kısır kıldığını ve bu (dördüncü) şeklin irca edildiği birinci şekli eksik anladığını gördük. Bunu anlayınca biz, bu şekli ve muteber

[24] Atay, a.g.m., s. 36.

şartlarını ve bilinen üç şekle benzeyişlerini ve ayrılığını, ondan ayrıldığı farkları araştırdık."[25]

İbnü's-Salah, somut verilere göre hareket ettiğimiz zaman Galen'in kendi eserlerinde dördüncü şekli inkar ettiğini söylüyor ancak ortada dolaşan haberlere ve söz konusu risaleye bakınca şaşkınlık yaşıyor. Onun ikinci şaşkınlığı, risalenin yetkin değil de acemi bir mantıkçının elinden çıktığı konusundadır. Zaten İbnü's-Salah da risaleyi doğrudan Galen'e isnat etmekten kesinlikle kaçınmaktadır. Bu büyük İslam mantıkçısının bıraktığı yerden kanıtlayıcı bir ilke ile hareket ettiğimizde, dördüncü şeklin -en azından- dillendirilmesinin Galen öncesine dayandığını pek rahatlıkla söyleyebiliriz. Madem Galen, gerek elimizde bulunan gerekse kaybolmuş eserlerinde dördüncü şekli açıkça reddetmiştir, o halde Kneale'in de belirttiği gibi[26] dördüncü şekil tartışmaları Galen'den önce varolmalıdır. Bununla birlikte şu da bir gerçektir ki, diğer üç şekle bakarak dördüncü şeklin varlığını akla getirmemek neredeyse imkansızdır:

1-			2-			3-			4-		
O	B		B	**O**		**O**	B		B		
K	OK	O		O	K		O	K			
	K	B		K	B		K	B			K

B

Orta terimlerin (**O**) sırasını izleyerek ilerlediğimizde, akıl, üçüncü şekilden sonra – sonuç verip veremediğine bakmadan- bir dördüncü şeklin daha olabileceğini pek tabii olarak kestirir. Ama hem Kneale'in ikincil eserlerden hem de İbnü's-Salah'ın Galen'in eserlerinden edindiği izlenim, onun böyle bir çıkarımı, meşruiyet açısından, kesinlikle kabul etmediği yönündedir.

Yukarıdaki bilgi ve yorumlar, dördüncü şeklin Galen'e atfedilmesinin oldukça güç olduğunu ortaya koyuyor. Ama buna karşın, aidiyat konusunda etkin bir gelenek de oluşmuştur. Galen'in kendi eserlerinde ve yorumcularının bize kadar ulaşan bilgilerinde onun dördüncü şekli kabul etmediğini söylemesine karşın niçin böyle bir gelenek oluşmuştur?

Kneale'nin naklettiğine göre, In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium adlı eserinde ünlü Peripatetik şarih Ammonius, Galen'e ait dört şekilden söz ediyor:

"Üç tip kıyas vardır: Kategorik, hipotetik ve bunlara ilave farazi [assumption] olanı. Kategorik olanlar iki türdür: Basit ve bileşik. Basit kıyas da kendi içinde üçe ayrılır: Birinci, ikinci ve üçüncü şekiller. Bileşik kıyas da dörde ayrılır: Birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü şekiller. Basit kıyasların üç terimle kurulduğunu düşündüğü için Aristo üç şeklin olduğunu söylemiştir. **Buna karşın Galen kendi Apodeictic'inde,** -pek çoğuna

[25] İbnü's-Salâh, a.g.m., s. 46-47
[26] Kneale, a.e., p.

Platon'nun diyaloglarında rastlanan- **bileşik kıyasların dört terimle kurulduğunu düşündüğünden dolayı dört şekil olduğunu söylüyor.**"[27]

Bu alıntı dikkate şayandır, zira Galen'in dört şekliyle ilgili olarak ilk kez dolaysız bilgi veren Ammonius'tur. Görüldüğü gibi o, Galen'in kategorik kıyasları basit ve bileşik olarak ikiye ayırdığını, basit kıyaslarda üç şekil, bileşik kıyaslarda ise dört şekil kabul ettiğini söylüyor. Diyelim ki basit kıyaslar ve üç şekil bize pek yabancı değil. Peki, onun anladığı bileşik kıyaslar ile dört şekil doktrini neydi? Kneale'in tablosu bunu açıkça ortaya koyuyor:

Galen'in bileşik kıyas şekillerinden	Aristoteles'in basit kıyas şekillerinden	
I. şekil I ve II'yi	birleştiriyor	
II. şekil	I ve II'yi veya II ve I'i	birleştiriyor
III. şekil	I ve III'ü veya III ve I'i	birleştiriyor
IV. şekil	II ve III'ü veya III ve II'yi	birleştiriyor.

Galen'in şekilleri, Aristo mantığında belirlenen şekillerden amaç bakımından farklıdır ve oldukça ilginçtir. Kıyas, üç öncülden oluşur ve orta öncülün hiçbir öğesi sonuçta belirtilmez. Ortaya ise zincirleme ve mefsulü'n-netaic adıyla ifade edilen bileşik kıyaslara benzer bir formülasyon çıkmaktadır. Örneğin Galen'in birinci şekli, Aristoteles'in birinci ve ikinci şeklinin bileşimidir. Onu şu şekilde formüle edebiliriz:

Bütün 'A' 'B'dir _____ Aristotelesçi
Bütün 'C' 'A'dır _____ I. şekil
Hiçbir 'D' 'A' değildir. _____ II. şekil
Hiçbir 'D' 'B' değildir

Örneklemesi şu şekildedir:

Bütün hayvanlar ölümlüdür
Bütün insanlar hayvandır
Hiçbir taş hayvan değildir
O halde hiçbir taş ölümlü değildir.

Kneale'e göre Skolastikler, yukarıdaki alıntı bağlamındaki ifadelerden Galen'in dört terimli önermeler kurduğunu düşünmüşlerdir[28]. Oysa Aristo mantığındaki basit kıyaslar, Cürcani'nin de incelediği üzere[29], yapısı itibarıyla dört terimi kaldıracak bir açılıma sahip değildir. Dört terim ancak üç öncüllü kıyaslardan, yani bileşik kıyaslardan elde edilebilir. Nitekim Galen, yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi, dört terimli (A, B, C ve D) kıyası, üç öncülden elde ediyor. Bu şekilde düşünülen dört terimli kıyas mekanizması, pek tabii olarak, Galenci dört şekli verecektir. Galenci şekiller ise Aristotelesçi

[27] Kneale, a.g.e., p. 183-184.
[28] Kneale, a.e., p. 184.
[29] Seyyid Şerif Cürcani, Haşiyetü's-Suğra ale'l-Kutb, İst. 1318, s. 157.

şekilleri, o şekillerin birbiriyle kaç değişik kombinasyon kurulabileceği açısından incelemektedir. Galenci şekillerin hikayesi de muhtemelen bundan başka bir şey değildir.

Galen'in kendi eserlerinde kabul etmediği halde dört şekil teorisinin ona atfedilmesi, sanıyoruz ki, büyük bir yanılgının ürünüdür ve galat-ı meşhur halini almıştır. Bizim savımıza göre, erken Ortaçağ mantıkçıları, sadece isim ve sayıya bakarak, Galen'in bileşik kıyaslardan elde ettiği dört şekil teorisi ile Aristocu basit kıyaslara ilave edilen dördüncü şekil teorisinin aynı olduğunu zannetmişlerdir. Dolayısıyla dördüncü şekille ilgili her nasıl bir eser ortaya çıksa, onun Galen'e ait olduğunu düşünmüşlerdir. Bu karışıklık, pek muhtemeldir ki, Süryanice, İbranice veya Arapça'ya yapılan tercümeler esnasında, tıpkı Esûlicya örneğinde olduğu gibi, mantıkçı mütercimlerin bilgi eksikliğinden kaynaklanmış olabilir. Bu yanlışlığa bir ilave de mantık tarihçilerinden gelmiştir. Onlar bir olguyu delillere bağlı olarak araştırma yerine ellerindeki olguya bağlı olarak delil aramayı yeğlemişlerdir. Buna karşın biz de böyle bir çıkarımı, Ammonius'un verdiği (Galenci) dört şekil teorisi ile İbnü's-Salah'ın anlattığı tarihi bilgilerden elde ediyoruz. Bu çıkarım doğrultusunda İslam düşüncesinde dördüncü şeklin –bir karışıklık nedeniyle- Galen'e ait olduğu yönünde oluşan geleneğin, İbn Rüşd üzerinden olduğu gibi Batı'ya geçtiğini düşünüyoruz.

3. Dördüncü Şekil Doğal Bir Çıkarım mıdır?

Aristoteles Birinci ve İkinci Analitikler'indeki açıklamalarında, aklın kendi edimlerinde indüktif olarak saptadığı doğal çıkarım şekillerin üç tane olduğunu, teşkikî bir derecelendirmeye tabi tutarsak en doğal kullanımın birinci şekil olduğunu belirtmiştir. Büyük şarih İbn Rüşd, doğallıktan, kıyasın varlıkla (ontolojiyle) uyumlu olmasını anlıyordu[30]. O, birinci şeklin doğal olduğunu, çıkarımlar mantığında teorik ölçüt olan birinci şekle irca olunmadan anlaşılamadığı için dördüncü şeklin suni olduğunu söylemişti[31]. Buna göre birinci şekil, reel ve rasyonel özdeşlik açısından, aklın ontolojik olguları doğal olarak kavradığı şekil olmaktadır. Çünkü orta terim orada, ilk öncülde özne, ikinci öncülde yüklem olur. Bu ise metafizikteki illiyet prensibinin doğal işleyiş yönüyle de doğru orantılıdır. Orta terim, birinci öncüldeki yüklemini ikinci öncüldeki öznesiyle bağlayarak sonucun formel ve akli bir zorunluluğa göre çıkmasını sağlıyor. Bunu şu şekilde inceleyebiliriz:

Bütün **insanlar** canlıdır.

Bütün düşünenler **insandır**.

'İnsan' orta terimi, 'canlı' ile 'düşünen' terimleri arasında bir illiyet bağı kuruyor. Ontolojik sahadaki malülün illetten zorunlu olarak çıkması tasavvurundan hareketle akıl, kıyasta da meydana gelen illiyet aktından sonucun zorunlu olarak çıktığını düşünür. Buna göre yukarıdaki kıyasın 'bütün düşünenler canlıdır' dışında sonuç verme olanağı yoktur. Başka bir sonuç, Aristotelesçi rasyonalizm açısından, akıl ilkelerinin

[30] İbn Rüşd, Telhîs-ü Kitabi'l-Anâlûtika'l-Evvel, s. 173.
[31] A.e., s. 172.

ihlali anlamına gelir. Dolayısıyla kıyas şekillerinin doğallığı savı, işte bu düşünceye dayandırılır. Kaldı ki ontolojik alanda illet ile malûlün arasını ayırarak ileri süreceğimiz bir savı kanıtlama imkanımız yoktur. Çünkü kanıtlamanın kendisi zaten illiyet bağıyla sağlanıyordu. İlliyeti tamamen reddetmiş olsaydık, kurguladığımız kıyasın öncüllerinden ilerleyerek sonucunu zorunlu olarak elde edemezdik[32]. Dolayısıyla yukarıdaki kıyas bağlamında, bütün düşünenlerin canlı olup olamayacağı konusunda net bir tavır takınamaz ya agnostisizme ya da septisizme kayardık. İşte metafizikte ele alınan illiyetin doğal aktı mantıkta ele alınan kıyasın birinci şekliyle aynı edime sahiptir. Bir başka ifadeyle, öncelikle birinci, sonra da ikinci ve üçüncü şekillerin ontolojik tekabüliyeti illiyet prensibidir. Dolayısıyla şekillerin rasyonel çıkarımlardaki doğallığı da yine Aristotelesçi realizme raci oluyor.

Kıyasla ilgili bir ikinci nokta, orta terimin mahiyeti ve kaplamı konusudur. Çünkü bütün yüklemler, öznelerinin mahiyetini ya zatî olarak kuran tümellerdir* ya da mahiyetten ayrık ilave arazsal tümellerdir[33]. Orta terimin zati ve arazsal yüklemlerini ve aynı şekilde öncüllerdeki kavramların içlemlerini ve kaplamlarını bilemezsek kıyasın sonucunun doğru olma şansı olasılıklara kalır.

Bu incelemeleri hatırda tutarak, mantıkçıların dördüncü şeklin meşruiyetine yönelik tutumları üzerinde durmak istiyoruz.

Galen'in dördüncü şekli reddetmesine bağlı olarak en azından zamanında dördüncü şeklin tartışıldığını çıkarsamamız dışında, elimizde erken Ortaçağ düşüncesinden önce dördüncü şeklin ele alındığına ve meşruiyet sağlandığına dair veri yoktur. İbnü's-Salah,

---

[32] Gazali filozofları eleştirirken, ilahiyat felsefesindeki tezleri açısından illet ve malûlün arasını hem zatî hem de zamansal olarak açmış, dolayısıyla illetin zorunlu atkını ortadan kaldırmıştı. Ancak aynı tür uygulamaya kıyasta yer vermediği için filozofları eleştirebilme imkanına sahip olmuştu. Eğer aynı uygulamayı kıyasa da tatbik etmiş olsaydı, öncüllerden zorunlu sonuçlar elde edilemeyeceği için burhani kanıtlamanın da imkanı ortadan kalkacak, ya septisizm ya da nihilizm batağına saplanacağı için filozofların ne lehinde ne de aleyhinde zorunlu sonuçlara varamayacaktı. Kendisi bunun farkında mıydı? Tehafüt'ün üçüncü mukaddimesine göre evet. Nitekim onun felsefe eleştirilerinin hemen sonrasına rast gelen kuşkuculuk dönemi bir tesadüf değil, geç kalan yaşamsal bir itiraftır. "Tanrı'ın inayeti ile kuşkuculuktan kurtulma" metaforu ise, mantık açısından bakıldığında, öncüllerle sonuç arasındaki gerekliliğin (telazum) mekanist-determinist olarak düşünülen paradigmadan alınarak Tanrı (fail-i muhtar) iradesine iadeden başka bir şey değildir. Buna karşın her iki halde de gereklilik baki kalmaktadır. Yine İskoç filozof Hume da illiyet prensibini ontolojik olarak reddederek onun bir zihin alışkanlığı olduğunu söyleyecek ama sırf bu *çıkarımını* -içsel bile olsa- illiyet prensibine göre zorunlu sonuç veren rasyonel kanıtlamalardan elde edecektir. (An Enquiry concerning Human Understanding, U.S.A. 1957, Section VII "of The Idea of Necessary Connection" s. 59 vd.)

* Burada İbn Sina'nın belirttiği kurucu arazsal yüklemleri göz ardı ediyoruz.

[33] Peripatetik Okul, mahiyeti belirlemek üzere özsel yüklemleri kullanmış ve doğru tasavvurî bilgide tanımı [hadd] yegane bilgi türü olarak görmüştür. Betim [resm] ise cevherin gelip geçici, arızî bilgisini verdiği, dolayısıyla mahiyetini saptayamadığı için doğru bilgi olarak görülmemiştir. Bu anlayış, Kant'la birlikte tam tersine çevriliyor. Ona göre, eğer biz şeyleri -tanıma denk düşen- analitik önerme ile bilmeye kalkarsak sonsuz özdeşliklerden başka bir şey elde edemeyiz. Örneğin 'insan düşünendir' önermesi bize, özne ve yüklem özdeş olduğu için hiçbir bilgi vermez. Bilgimizin çoğalması, işte bu özdeşliği kırarak, örneğin 'insan oturandır' gibi artı bilgiler sunan sentetik a priori önerme ile mümkündür. Bu ise betimden başkası değildir.

ilkin Kindî'nin, daha sonra da Farabi'nin dördüncü şekilden haberdar olduğunu, buna karşın onu reddettiklerini söylüyordu. İbn Sina ise Kıyas Kitabı'nda söz konusu şeklin tabii olmadığını söylemiş[34] ama onun geçersiz olduğu yönünde artı bir fikir belirtmemişti.

İbnü's-Salah ise Galen'e atfedilen sözkonusu risaleyi iyileştirmek adına üzerinde düzenlemelere gittiğini belirtiyor. Bu da bize gösteriyor ki, İbnü's-Salah, dördüncü şeklin tesisinde önemli bir konumda bulunmaktadır. Risalede dördüncü şeklin meşruiyetini o kadar ileri derecede savunmaktadır ki, söz konusu şeklin sıralamada ikinci ve üçüncü şekillerden önce gelmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü orta terimin öncüllerden birinde özne, diğerinde yüklem olduğu durumu bir cins olarak kabul edilirse birinci ve dördüncü şekil aynı zatî yüklemi paylaşan iki tür olacaktır[35].

İkinci olarak, birinci şekil dört, ikinci ve üçüncü şekil iki, dördüncü şekil de üç mahsüratı[36] (tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz) sonuç olarak vermektedir. Mademki üçünü sonuç olarak veriyor, o halde ikinci sırada yer almalıdır[37].

Üçüncü olarak, İbnü's-Salah, ikinci ve üçüncü şeklin aksine, dördüncü şeklin birinciye ircası için iki kez döndürülmesi, bu nedenle dördüncü sırada bulunması gerektiği itirazına karşın ikinci ve üçüncü şekildeki bir takım modların yine iki kez döndürüldüğünü, dolayısıyla aynı itirazın onlar için de geçerli olduğunu söylemektedir[38]. Yine ikinci ve üçüncü şekil, birinciye irca ile değil, hulf ile ispatlanmaktadır. Oysa dördüncü şeklin içerisinde hulf ile ispatlanacak bir mod yoktur. Hulf ile ispatlamak, döndürme ile ispatlamaya nazaran doğallığa daha çok aykırıdır[39]. Gerçi sonradan İbn Rüşd, Fahreddin Razi ve ardılları ile birlikte dördüncü şekil hulf yoluyla da ispatlanacaktır.

Dördüncü olarak, şekillerdeki mod sayısına göre bir sıralama söz konusuysa, dördüncü modun daha öne alınması gerekmektedir[40].

İbnü's-Salah, bütün bu incelemelere karşın, dördüncü şeklin birinciye göre doğallıktan daha uzak olduğunu ve birinci şekle göre ispatlanması gerektiğini ifade etmekte, ancak meşruiyeti açısından, dördüncü şeklin bağımsız bir şekil olmayı fazlasıyla hak ettiği kanaatini taşımaktadır[41]. Buradan anlaşılıyor ki, dördüncü şekil, İbnü's-Salah'ın risaleyi düzenlemesinden önce de yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Nitekim risalede, dördüncü şeklin modlarını sayıca beşin üzerine çıkaran papaz Dinha'ya yönelik itirazlar bunun açık örneğidir.

---

[34] İbn Sina, Şifa, *Kıyas*, s. 107.
[35] İbnü's-Salah, a.g.m., s. 51.
[36] Mahsürat, niceliği belirli olan önermelerdir ve dört tanedir. Bunlar, tümel ve tikel önermelerin niteliklerine göre düşünüldüğünde, tümel olumlu veya olumsuz; tikel olumlu veya olumsuzdur.
[37] A.g.m., s. 51.
[38] A.g.m., s. 52.
[39] A.y.
[40] A.g.m., s. 50.
[41] İbnü's-Salah, a.g.m., s. 50-52.

İbn Rüşd, dördüncü şeklin nizamî olduğunu ama doğal düşünüş yoluyla öğrenilemeyeceği için doğal bir şekil olmadığını söylemektedir[42].

Fahreddin Razi'nin konu hakkındaki söylemleri, düşünce çizgisindeki fevriliğe paralel olarak ilerler. İlkin 1180 yılında yazdığı Şerhu'l-İşarat'ta, diziliş bakımından birinci şekle zıt olmasından dolayı dördüncü şeklin doğallıktan uzak olduğunu ileri sürer[43]. Şerhu'l-İşarat'tan sonra yazdığını düşündüğümüz Risale fi'l-Mantık'ta[44], dördüncü şeklin meşruiyetini savunur. Çünkü dördüncü şekil, kendileri de birinciye irca edilebilen ikinci ve üçüncü şekillerden birisine irca edilmeksizin de mahiyeti bakımından bir tikel sonuç (birinci mod) verebiliyor. Fahreddin Razi de dördüncü şeklin, diğer şekillere irca etmeye gerek duyulmayan bir şekil olabilmesi için en azından bu tikel sonucun yeterli olduğunu düşünüyor. Ona göre mütekaddimün, üçlü geleneğe uymak adına, bu sonucu görmezden gelerek dördüncüyü reddediyor[45]. Bu eserinden sonra kaleme aldığı Mulahhas (1180 veya 1184) ve Ayatü'l-Beyyinat isimli eserlerinin mantık bölümünde, Razi'nin dördüncü şekil için artık meşruiyet arayışı yoktur. Konu, diğer üç şekil gibi mantığın sıradan konusu olup çıkmıştır. Ayatü'l-Beyyinat şarihi Ebu'l-Hadîd el-Medâinî, dördüncü şekli "zihne uzak olmasından ve ondan sonuç çıkarmadaki zorluktan dolayı" dönemin mantıkçılarının tartıştıklarını ve sonrasında eserlerine onu aldıklarını kaydediyor[46]. Yine Razi, ömrünün son yıllarında yazdığı ileri sürülen Uyûnü'l-Hikme şerhinde dördüncü şekilden hiçbir surette söz etmemiştir.

Ebheri, İsagûcî'de dördüncü şeklin insan yapısına aykırı olduğunu[47]; Hidaye'de zihnin o şeklin kıyasını kavramakta zorlandığı için daha geniş bir eserde ayrıntılı olarak ele alınması gerektiğini ileri sürmektedir[48]. Daha hacimli bir eseri olan Keşfü'l-Hakâik'te ise dördüncü şekle ait herhangi bir şerh düşmeden onu sıradan bir konu olarak ele almaktadır.

Ürmevi, Beyanü'l-Hakk ve Metaliu'l-Envar'da; Kazvini, Şemsiyye ve el-Mantıkü'l-Kebir'de; Kutbüddin Razi, Muhakemat, Levami ve Şerhu'ş-Şemsiyye'de dördüncü şekli kullanmayı sürdürmüşlerdir. K. Razi, Muhakemat'ta dördüncü şekille ilgili güçlüğü şu şekilde tespit ediyor:

---

[42] İbn Rüşd, Telhîs-ü Kitabi'l-Anâlûtika'l-Evvel, s. 152, 172-173.

[43] Fahrettin Razi, Şerhu'l-İşarat, Carullah Efendi, kayıt no: 1303. vr. 76b.

[44] Bu eserin ülkemizdeki tek nüshası Laleli kütüphanesindedir ve tek nüshadır. Bu eser, Mulahhas'ın mantık bölümünün bir taslağı gibidir. Eğer bir başka yazar Mulahhas'ın özetinin çıkarıp onu Razi'ye atfetmemiş ise eser kesinlikle Razi'ye aittir ve Şerhü'l-İşarat ile Mulahhas arasında yer alır. Çünkü Şerhu'l-İşarat'ta ele almadığı kimi konuları Risale-i fi'l-Mantık'ta kabaca ele almış, çoğu kere aynı cümle ve paragrafları olduğu gibi Mulahhas'a koymuştur. Kaplan, Şerhu'l-İşarat'ın 1180 yılında, Mulahhas'ın da 1180 veya 1184 yılında bitmiş olabileceğini ileri sürüyor. "Hayri Kaplan, Fahreddin Razi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak, (basılmamış doktora tezi, A.Ü.S.B.E. Ankara 2001) s. 354." Öyleyse bu eser, 1180 ile 1184 yılları arasında yazılmıştır. Eserle ilgili daha geniş bir araştırma şu an yapılmakta ve bir makale haline getirilmektedir.

[45] Fahreddin Razi, Risale fi'l-Mantık, Laleli 3774, vr. 52a.

[46] Ebu'l-Hadîd el-Medânî, Şerhu Ayâti'l-Beyyinât, Tah: Dr. Muhtar Celbî, Beyrut 1996, s. 229.

[47] Ebheri, İsagûcî, tah ve çev: Hüseyin Sarıoğlu, İst.1998, s. 77.

[48] Ebheri, Hidayetü'l-Hikme, tah: Abdullah Yormaz, (M.Ü.S.B.E. İst. 2003, basılmamış yük. lis. tezi) s. 100.

"[Dördüncü şekil] onlara iki yönden zor geldi: Birincisi, doğallıktan uzak olmasıdır. Çünkü doğal diziliş, birinci şekildir. Zira zihin (birinci şekilde), sonucun öznesinden orta terime, ondan da yükleme intikal eder[49]. Dördüncü şekil buna, her iki yerde ve kıyasın iki tarafındaki orta (terimde) aykırıdır. Dolayısıyla zihin orta terimden küçük terime intikal eder ve durur. Sonra büyük terimden orta terime intikal eder, altta ve sonuç vermede şaşırır, tereddüde düşer. İkincisi ise, iki öncülün döndürülmeye muhtaç olmasından dolayı artı külfete şamil olmasıdır."[50]

Molla Fenari Şerh-ü İsaguci'de, Muhammed Fevzi el-Edirnevi, Şerh-u Hulasatü'l-Mizan'da ve Mahmud b. Hasan el-Bursevi de Muğni't-Tullab'ta dördüncü şeklin doğallıktan uzak olduğunu, çünkü her iki öncülde de doğal dizilişe sahip olan birinci şeklin tam tersi olduğunu söylemelerine karşın onun meşruiyetini kabul ediyorlar[51].

Burada sayamadığımız diğer ondokuzuncu yüzyıl İslam mantıkçıları, tıpkı erken dönem mantıkçıları gibi diğer şekilleri birinci şekle irca etmeye çalışmışlarsa da[52] dördüncü şekil günümüze kadar kullanılmaya devam edilmiştir. Nitekim Muhammed Rıza el-Muzaffer, orta terimin öncüllerdeki doğal dizilişine bakarak dördüncü şeklin aykırı olduğunu, aykırı olduğu için doğallıktan uzak olduğunu, doğal olmadığı için de zor anlaşıldığını, bu nedenle bir gurup mantıkçının onu terk ederek üç şekille yetindiğini söylüyor[53].

Batı mantıkçıları ise geç Ortaçağda öğrenip de reddettikleri dördüncü şekli aydınlanmada tekrar tetkik etmişlerdir. Ancak ondokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren Theophrastus'a uyarak birinci şeklin dolaylı modları olarak kabul edip dördüncü şekli kullanmayı bırakmışlardır. Nitekim geç ondokuzuncu yüzyıl mantıkçılarından Frierich Uebeweg, System of Logic'te (1871) dördüncü şekli sıradan bir konu olarak ele alır[54]. George Stock, Deductive Logic'te (1888) onun nizami olduğunu kabul etmekle birlikte derece bakımından değersiz olduğunu söylüyor[55]. W.R. Royce Gibson ise yirminci yüzyılın başında kaleme aldığı Problem of Logic'te (1908) dördüncü şeklin yapısal bütünlüğünün, onu reddeden mantıkçıları zorda bıraktığını düşünüyor. Ona göre söz konusu şekil geçerli bir akılyürütmedir. Bu nedenle çağdaşları onu kıyas dışında bırakamamışlar, birinci şekle irca etmişler ve modlarını da Theophrastus gibi birinci şeklin

[49] İslam mantıkçıları, kıyastaki öncüllerin diziliminde küçük önermeyi, bir kural olarak, birinci öncül olarak tanzim ederlerdi. Bu nedenle K. Razi de "sonucun öznesinden orta terime" derken küçük önermeden söz etmektedir.

[50] Kutbüddin er-Razi, el-Muhakemat beyne'r-Razi ve't-Tüsi, Laleli no: 3398, vr: 40b

[51] Molla Fenari, Şerh-i İsaguci, trz., s. 21; Muhammed Fevzi el-Edirnevi, Şerh-u Hulasatü'l-Mizan, trz., s. 122; Mahmud b. Hasan el-Bursevi, Muğni't-Tullab, İst. 1320, s. 43.

[52] Örneğin Mustafa Kamil Mar'aşi'nin Usül-ü Akyise isimli küçük risalesinin 'Reddü'l-Eşkal' bölümü, kıyasların birinciye ircasına ayrılmıştır. (Usül-ü Akyise, İst. 1307).

[53] Muhammed Rıza el-Muzaffer, el-Mantık, Beyrut 1980, s. 230.

[54] Frierich Uebeweg, System of Logic – History of Logical Doctrines, trans. from German by Thomas M. Lindsay, London 1871, s. 427-429.

[55] George Stock, Deductive Logic, Oxford 1888, s. 565.

dolaylı modları yapmışlardır[56]. Öner'in Tricot'tan naklettiğine göre kimi yirminci yüzyıl mantıkçıları dördüncü şekli terk etmişlerdir.

4. İslam Mantık Düşüncesinde Dördüncü Şekil

Orta terimin kıyastaki yerleşim düzeni açısından birinci şeklin tam tersi olduğunu söylemiştik. Buna göre orta terim büyük öncülün yüklemi, küçük öncülün de öznesi olur:

B O
O K
K B

Böyle bir sıra-düzeni bütün mantıkçıların mutabık olduğu doğallık sorununu ortaya çıkarıyor. Çünkü akılyürütmede doğal diziliş, birinci şekli ortaya koymaktadır. İbn Rüşd'ün örneği, birinci ve dördüncü şeklin sıra düzeni arasındaki farkı oldukça çarpıcı açıklıyor:

"Örneğin 'E' 'C'de midir? diye soruduğumuzda deriz ki: [Evet] 'E', 'C'dedir, çünkü 'E', 'B'dedir, 'B' de 'C'dedir. İşte bu kıyas, insanların konuşmalarında sıkça kullandığı doğal bir kıyastır ve birinci şekildir. (...)

Ama 'E', 'C'dedir, çünkü 'C', 'B'dedir, 'B' de 'E'dedir, dersek, bu, tabii olarak akledilecek bir kıyas değildir. Çünkü 'C', 'E'de olduğu halde, ondan çıkan, beklenilmeyen bir sonuçtur. İşte bu "'E', 'C'dedir, çünkü 'E', 'B'dedir ve 'B' de 'C'dedir" diyenin durumuyla aynıdır:

Düşünce, doğal olarak böyle bir şey üretemez. Buradan hareketle Galen'in [Câlînûs] zikrettiği dördüncü şeklin, düşüncenin doğal olarak çıktığı bir şekil olmayacağı açıklanabilir. Şöyle ki:

"E, C'de midir?" diye sorduğumuzda 'E' 'C'dedir çünkü 'B', 'E'dedir. 'C' de 'B'dedir, deriz. Dolayısıyla iki durum ortasında kalırız: Ya bu kıyastan çıkan sonucu dikkate alır ve 'E'nin 'C'de olduğu halde o matlubu tamamen reddederiz. Oysa bu, bizim sorduğumuzun aksinedir. Ya da bu kıyası getirdiğimiz anda –kendisindeki özne özne iken, yüklem de yüklem iken- sonuç [matlub], sorduğumuzda nasılsa öylece zihinlerimizde kalır."[57]

İbn Rüşd'ün kaygılarını aşağıya örnekleriyle çıkardığımız modlarda incelemeye çalıştık. Ama bu konudan önce dördüncü şeklin şartlarını kısaca ele almamız gerekiyor.

İbnü's-Salah, öncelikle bütün şekillerin ortaklaştığı şartlardan başlayarak (1) iki olumsuz öncülden (2) iki tikel öncülden bir kıyasın oluşmayacağını ve (3) küçük önerme olumsuz, büyük önerme de tikel olduğunda kıyasın sonuç vermeyeceğini söylüyor. Burada dördüncü şeklin ayrıldığı özel şartlarını ise iki başlık altında ele alıyor:

1- İster büyük önerme isterse küçük önerme olsun öncüllerden birisi olumlu olmalı.

[56] W.R. Royce Gibson, Problem of Logic, London 1908, s. 236.
[57] İbn Rüşd, Telhîs-ü Kitabi'l-Anâlûtika'l-Evvel, s. 171-172.

2- İki öncülden en az birisi tümel olmalı[58].

F. Razi, Ebheri, Kazvini, K. Razi ve Siyalkuti bu şartları olduğu gibi kabul etmektedir[59]. Öner ise yukarıdaki mantıkçıların saptadıkları ama çoğu kere temel şartların içerisine dahil etmedikleri şartları da ele alarak daha sarih bir çerçevede inceliyor:

1- Büyük önerme olumlu olursa küçük önerme de tümel olmalıdır.

2- Küçük önerme olumlu olursa sonuç daima tikel olur.

3- Olumsuz modlarda büyük önerme tümel olmalıdır[60].

Demek ki, dördüncü şekilden söz ederken, temel şartımız, orta terimin büyük önermede yüklem, küçük önermede özne olmasıdır. İkinci olarak bütün şekiller için genel şartlar ve nihayet dördüncü şekil için yukarıdaki özel şartlar geliyor.

Dördüncü şeklin, diğer şekillerde olduğu gibi, toplamda onaltı modu bulunuyor ama İbnü's-Salah'a göre bunların sadece beşi sonuç veriyor. Bununla birlikte risalede papaz Dinha, beş mod dışında sonuç verdiğini iddia ettiği diğer modlar da bulunmaktadır. Nitekim aynı savı Ürmevi de ileri sürmüş ancak artı modları diğer şekillere irca etmişti. Daha sonraları Kazvini, Kutbüddin Razi ve Taftazani gibi bir gurup mantıkçı, bu artı modları da bağımsız modlar olarak ilan edecek ve dördüncü şeklin sonuç veren sekiz modu olduğunu ileri süreceklerdir. Şimdi konuya İbnü's-Salah'ın mahsürat-ı erbaa ile incelediği onaltı mod üzerinden devam edelim:

1- İki tümel olumlu öncülden oluşur ve tikel olumlu sonuç verir.

Dördüncü şeklin birinci modudur. Şu şekilde formüle edilir:

Bütün B O

Bütün O K

Bazı K B

İkinci ve üçüncü şekilde olduğu gibi, dördüncü şekil de birinci şekle irca edilerek doğruluğu test edilmekte, böyle bir doğrulama da o modun delili olarak sunulmaktadır. İbnü's-Salah'a göre yukarıdaki modun delili, ilkin öncüllerin düzenin değiştirmek ve çıkan sonucu döndürmektir. Buna göre şu şekilde bir kıyas ortaya çıkar:

Bütün O K

Bütün B O

Bütün B K

Bu kıyas, birinci şeklin birinci modudur. Tümel olumlunun düz döndürülmesi tikel olumluyu verir. Bu nedenle sonuç, 'Bazı K B' olur. İbnü's-Salah örnek olarak şu kıyası verir:

Bütün insanlar düşünendir.

Bütün düşünenler hayvandır.

---

[58] İbnü's-Salah, a.g.m., s. 49.

[59] F. Razi, Ayatü'l-Beyyinat, s. 228; Ebheri, Keşfü'l-Hakaik, s. 132-133; Kazvini, el-Mantıkü'l-Kebir vr. 161a-b; Şemsiyye, s. 24; K. Razi, Şerhu'ş-Şemsiyye, s. 107; Levami, s. 264; Siyalkuti, Siyalkuti ala't-Tasdikat, İst. 1320, s. 134.

[60] Öner, Klasik Mantık, s. 118.

Bazı hayvanlar düşünendir[61]

Fahreddin Razi, bu modu dördüncü şekli tesis etmede en büyük delil olarak görüyor[62]. Çünkü bu delil, hem mantık açısından hem verdiği sonuç açısından son derece isabetli ve doğrudur. Yine de böyle bir değerlendirme, bizim onu birinci şeklin dolaylı modlarına dahil etmemize engel değildir.

İbn Rüşd dördüncü şekli her ne kadar kabul etmese de, F. Razi, Kazvini ve Bursevi ile beraber bu modun bundan başka iki delilinin daha olduğunu haber veriyor: (a) Onun büyük öncülü döndürülerek üçüncü şeklin dördüncü moduna irca edilir. (b) Bu sonucun yanlış olmasına göre hulf tekniği uygulanır. Şöyle ki: Eğer üçüncü şekle irca edilen kıyasın sonucu yanlış olursa, sonucun çelişiği büyük önerme olarak alınır ve irca edilen kıyasın küçük önermesi olduğu gibi muhafaza edilir[63].

2- İki tümel olumsuz öncülden oluşmaktadır. Ancak iki olumsuz öncülden oluşan kıyas sonuç vermez.

3- Tümel olumlu büyük önerme ile tümel olumsuz küçük önermeden oluşan kıyas, tümel olumsuz sonuç verir.

Bu mod, İbnü's-Salah dışındaki diğer mantıkçılarca dördüncü şeklin ikinci modu olarak kabul edilir. Şu şekildedir:

Bütün B O

Hiçbir O K değildir.

Hiçbir K B değildir.

İbnü's-Salah, bu modu, birinci şeklin ikinci moduyla delillendirir. Buna göre, öncüllerin yerini değiştirirsek şöyle bir diziliş ortaya çıkar:

Hiçbir O K değildir

Bütün B O

Hiçbir B K değildir.

İşte bu, birinci şeklin ikinci modudur. Sonucu döndürdüğümüz zaman, kendisini incelediğimiz mod ortaya çıkar: "Hiçbir K B değildir"

İbnü's-Salah şu örneği veriyor:

Hiçbir hayvan taş değildir

Her insan hayvandır

Hiçbir taş insan değildir[64]

Fahreddin Razi, bu modun birinci şekle ircası konusunda İbnü's-Salah ve Bursevi'yle[65], ikinci şekle ircası konusunda Ebheri ve Kazvini'yle mutabıktır[66]. Bunlara

[61] İbnü's-Salah, a.g.m. s. 58.

[62] Fahreddin Razi, Risale-i fi'l-Mantık, vr. 55a.

[63] İbn Rüşd, Telhîs-ü Kitabi'l-Anâlûtika'l-Evvel, s. 173.; F. Razi, Mulahhas, vr. 53b; Ayatü'l-Beyyinat, s. 234; Kazvini, el-Mantıku'l-Kebir, III. Ahmet no: 3401, vr. 161a; İbn Ali el-Bursevi, Mizanü'l-İntizam, İst. 1305, s. 256.

[64] İbnü's-Salah, a.g.m. s. 60.

[65] İbnü's-Salah, a.g.m., s. 59; F. Razi, Mulahhas, vr. 53b; Bursevi, Mizan, s. 257.

ilave olarak Kazvini, el-Medaini ve Bursevi ile birlikte onun hulf yoluyla delillendirilebileceğini ileri sürüyor[67].

4- Tümel olumsuz büyük önerme ile tümel olumlu küçük önermeden oluşarak tikel olumsuz sonuç verir.

İbnü's-Salah'ın üçüncü olarak belirlediği bu mod, diğer mantıkçılara göre dördüncü moddur. Şu şekildedir:

Hiçbir B O değildir

Bütün O K

Bütün K B değildir [*ya da Bazı K B değildir*]

İbnü's-Salah'ın çıkardığı sonuç aslında tümel olumsuz olmaktan öte kısmi olumsuzlama, yani tikel olumsuzlama olduğundan "Bazı K B" çıkarımıyla eş değerdir. O, bu modu birinci şeklin ikinci moduna irca ederken nedenini de izah etmektedir: Her iki öncülü düz döndürürsek şöyle olur:

Hiçbir O B değildir. (Tümel olumsuzların nicelemeleri olduğu gibi kalır)

Bazı K O

Bütün K B değildir[68].

İbnü's-Salah'ın örneklemesi şöyledir:

Hiçbir at insan değildir

Bütün insanlar hayvandır

Her (yani bazı) havyan insan değildir[69].

İbnü's-Salah'ın bu çıkarımına Razi bütün eserlerinde, Ürmevi de Beyan'da katılmaktadır[70]. Ancak Ebheri'nin Keşf'te, Ürmevi'nin Metali'de, Kazvini'nin Risale-i fi'l-Mantık'ta, K. Razi'nin Şemsiyye şerhinde ve Bursevi'nin Mizan'da düşündüğü gibi sonucu tikel olumsuz olarak isimlendirmekle -sadece isimlendirmede- İbnü's-Salah ve Razi'den ayrılmaktadırlar[71].

Bu modun, tıpkı yukarıdakiler gibi birinci şekle döndürülebileceği konusunda bütün mantıkçılar mutabıktır. Buna ilave olarak F. Razi, Ebheri ve Kazvini küçük önermeyi döndürerek ikinci şekle; büyük önermeyi döndürerek de üçüncü şekle irca ediyor. Buna ilave olarak yine F. Razi, Ürmevi, Kazvini ve Bursevi bu modun hulf yoluyla da delillendirilebileceğini ileri sürmektedirler[72].

---

[66] F. Razi, a.e., vr. 53b; Risale-i fi'l-Mantık, vr. 53b; Ebheri, Keşfü'l-Hakaik, s. 135; Kazvini, el-Mantıkü'l-Kebir, vr. 162a.

[67] A.y.; Kazvini, a.e., vr 162a; el-Medaini, Şerh-u Ayati'l-Beyyinat, s. 236; Bursevi, Mizan, s. 257.

[68] İbnü's-Salah, a.g.m., s. 60.

[69] A.y.

[70] Fahreddin Razi, Mulahhas, vr. 54a. Risale fi'l-Mantık, 53a. Ayatü'l-Beyyinat, s. 237; Ürmevi, Beyanü'l-Hakk, Atıf Efendi no: 1567, vr. 34b.

[71] Ebheri, Keşfü'l-Hakaik, s. 135; Ürmevi, Metaliu'l-Envar, çev: H. Akkanat "Kadı Siraceddin el-Ürmevi ve Metaliu'l-Envar (Tahkik-Çeviri- İnceleme), basılmamış doktora tezi A.Ü.S.B.E. Ankara 2006" cilt II 'çeviri', s. 80; Kazvini, a.e., vr. 162a; K. Razi, Şerh-ü Risaletü'ş-Şemsiyye, trz, s. 108.

[72] F. Razi, Mulahhas, vr. 54a; Ayatü'l-Beyyinat, s. 237; Ürmevi, Metali, s. 81; Kazvini, a.e., vr. 162a; Bursevi, Mizan, s. 258-259.

5- İki tikel olumludan meydana gelmektedir. Ancak iki tikel öncülden oluşan kıyasın sonuç vermediği kabul edilir. Çünkü İbnü's-Salah'ın belirttiği gibi, hem tümel olumsuzu hem de tümel olumluyu sonuç olarak verebilmektedir.

6- İki tikel olumsuzdan meydana gelmektedir, yine iki zıt sonuç verdiği için geçersizdir.

7- Tikel olumsuz büyük önerme ile tikel olumlu büyük önermeden meydana gelmektedir. Aynı anda iki zıt sonuç verebildiği için geçersiz olduğu kabul edilir.

8- Tikel olumlu büyük önerme büyük önerme ile tikel olumsuz küçük önermeden meydana geldiği için yukarıdakilerin hükmündedir.

9- Tikel olumlu büyük önerme ile tümel olumlu küçük önermeden oluşmaktadır. İbnü's-Salah mantığında, dördüncü şekil içerisinde dördüncü olan bu mod, diğer mantıkçılara göre ikinci moddur. Formülasyonu şu şekildedir:

Bazı B O

Bütün O K

Bazı K B

İbnü's-Salah, bu modu birinci şeklin üçüncü moduyla delillendirmektedir. Bunu ise iki öncülün yerlerini değiştirerek elde ederiz:

Bütün O B

Bazı K O

Bazı K B

İbnü's-Salah'ın örneği şu şekildedir:

Bazı düşünenler insandır

Bütün insanlar hayvandır

Bazı hayvanlar düşünendir[73].

F. Razi bu modun delillendirilmesi konusuna girmemiştir. Buna karşın el-Medaini, Kazvini, K. Razi ve Bursevi, birinci şekle ircası konusunda İbnü's-Salah ile mutabıktır. Buna ilave olarak el-Medaini büyük önermeyi döndürmekle kıyasın üçüncü şeklin ikinci moduna irca olunacağını; Ürmevi ve Kazvini ile birlikte hulf yolunun açık olduğunu kaydediyor[74].

10- Tikel olumsuz büyük önerme ile tümel olumsuz küçük önermeden meydana gelmektedir. Aynı anda iki sonucu birden verdiği için geçersiz sayılmaktadır.

11- Tikel olumsuz büyük önerme ile tümel olumlu küçük önermeden meydana gelmektedir. İbnü's-Salah, Aristo'nun I. Analitikleri'ni referans göstererek, iki çelişiği, yani hem tümel olumlu hem de tümel olumsuzu sonuç verdiği için geçersiz olduğu görüşündedir. Bu iki sonucu, ünlü mantıkçının örnekleriyle inceleyelim:

a- Tümel olumluyu sonuç vermesi:

Bazı cisimler insan değildir

Bütün insanlar hayvandır

[73] İbnü's-Salah, a.g.m. s. 61.

[74] El-Medaini, Şerh-ü Ayati'l-Beyyinat, s. 235-236; Ürmevi, Metali, s. 81; Kazvini, a.e., vr. 162a.

Her hayvan cisimdir.

Bize göre bu kıyasın sonucu, kural açısından sorunludur. Öncüllerden birisi olumsuz olduğu için sonuç da kesin olarak olumsuz olmalıydı. İkinci olarak, sonucun tümel değil tikel olması gerekmektedir. Yani sonuç "Bazı hayvanlar cisim değildir" olmalıdır.

b- Tümel olumsuzu sonuç vermesi:

Bazı/her taş hayvan değildir.

Bütün hayvanlar duyguludur

Bütün duygulular taş değildir.

İbnü's-Salah bu örnekte Aristo'ya uyduğunu söylüyor. Gerçekten Aristo bu modun sonuç vermeyeceğini açıkça belirtiyor:

"Olumlu ya da olumsuz olsun büyük önerme tümel, küçük önerme de tikel olumsuz olduğunda, (...) bir kıyas oluşmaz. Örneğin,

Bütün B A

Bazı C B değil ya da Hiçbir C B değil, olur. Çünkü büyük terim küçük terimin hem bir kısmına uyacaktır hem de hiçbirine (...)"[75]

Bununla birlikte bu çıkarım, Ürmevi, Kazvini, Kutbüddin Razi ve Taftazani gibi sonraki dönem mantıkçılarının yedinci modunu oluşturmaktadır. Onlar, bizim yukarıda düzelttiğimiz ve doğrusunu yazdığımız sonucu kabul ediyorlar. Şu şekilde formüle edilir:

Bazı B O

Hiçbir O K değildir

Bazı K B değildir.

Onlar bu modu, büyük önermeyi döndürerek üçüncü şekle irca etmişlerdir[76]. İşte bu mod, İslam mantıkçılarının oluşturdukları özgün modlardan birisidir. Oysa Öner'in naklettiğine göre Lachelier "*ne dördüncü şekil ne de dördüncü prensip vardır. Yalnız birinci şekilden elde edilen modlar vardır. Bunlar da birinci şeklin öncüllerinin veya sonucunun döndürülmesi ile meydana gelir*" demişti[77]. Böyle bir yorum, Batı dünyasında son üç modun hala bilinmediği anlamına gelmektedir.

12- Tikel olumlu büyük önerme ile tümel olumsuz küçük önermeden meydana gelir.

İbnü's-Salah'a göre iki çelişiği, yani hem tümel olumluyu hem de tümel olumsuzu sonuç olarak verebildiği için bu mod geçersizdir.

Tümel olumlu sonuç vermesinin örneği:

Bazı büyüyenler insandır

Hiçbir insan at değildir.

Her at büyür.

---

[75] Aristoteles, Prior Analytics, 26b 5.

[76] Ürmevi, a.e, s. 81; Kazvini, Şemsiyye, s. 24; Kutbüddin Razi, Şerhü'ş-Şemsiyye, s. 108-109; Taftazani, Tehzibü'l-Mantık, tah: A. Es-Saidi, Kahire, s. 139;

[77] Öner, Klasik Mantık, s. 123.

İbnü's-Salah'ın kıyasının sonucu bize göre hatalıdır, çünkü öncüllerden birisinin olumsuz, diğerinin de tikel olmasından dolayı sonucun da olumsuz ve tikel olması gerekmektedir.

Tümel olumsuz sonuç vermesinin örneği:

Bazı hayvanlar insandır

Hiçbir insan taş değildir

Hiçbir taş hayvan değildir

Ancak onun belirttiğine göre Dinha, bu modun, yukarıdaki itirazımız bağlamında, sonuç verdiğini söylüyor:

Bazı B O

Hiçbir O K değil

Her K B değil = Bazı K B değil[78]

İbnü's-Salah'ın bu kıyasta gördüğü yanlış, Theophrastus'un dolaylı modları belirlerken birinci şeklin dördüncü modu üzerinde herhangi bir oynama yapmamasındaki gerekçeye dayanır. Theophrastus ilk üç modu döndürerek altıncı yedinci ve sekizinci modları elde etmiş ve kesinlikle dördüncü mod üzerinde bir işlem yapmamıştı. İbnü's-Salah da yukarıdaki kıyasın öncüllerinin yerlerini bir biriyle değiştirdiğimiz zaman birinci şeklin dördüncü modunu elde edeceğimizden dolayı yukarıdaki kıyasın bu haliyle sonuç veremeyeceğini belirtmektedir. Elbette ortaya çıkan önerme, sonucun ters çevrilmesidir ama kesinlikle istenilen sonuç değildir, ki bu nedenle mantıkçımız, Dinha'ya karşı çıkıyor[79]. Buna ilave olarak bu modun sadece Dinha tarafından değil, eskiler tarafından da ileri sürüldüğünü belirtiyor. Onun 'eskiler'den kimleri kastettiğini bilemiyoruz ancak kendisinden sonra gelen müteahhirunun onu kabul ettiğini rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Bu mod Aristocu mantık açısından yanlış olduğuna göre nasıl oluyor da Ürmevi, Kazvini, Kutbüddin Razi ve Taftazani onun sonuç verdiğini düşünebiliyorlar? Gerçekten müteahhirun mantıkçılar bu modu, dördüncü şeklin sekizinci modu olarak belirliyorlar. Kazvini ve K. Razi, öncüllerin yerlerini değiştirip birinci şekle irca ettikten sonra sonucun döndürülmesi gerektiğini ileri sürüyorlar[80]. Buna göre şöyle bir kıyas ortaya çıkar:

Hiçbir O K değil

Bazı B O

Bazı B K değil

Sonra da bu sonucu döndürüyoruz: 'Bazı K B değildir.' İşte bu, birinci şekilden delillendirilen dördüncü şeklin sekizinci modudur. Buna karşın sonuç, terimlerin içlem ve kaplamı açısından sorunlu olabilir. Bu takdirde Ürmevi'nin ve Taftazani'nin belirttiği gibi hulf tekniği uygulanabilir[81]. Yine de bu, İbnü's-Salah'ın itirazlarını ortadan kal-

[78] İbnü's-Salah, a.g.m., s. 63.

[79] A.g.m., s. 64.

[80] Kazvini, Şemsiyye, s. 25; K. Razi, Şerhü'ş-Şemsiyye, s. 109.

[81] Ürmevi, Metali, s. 81; Taftazani, Tehzib, s. 139.

dıran bir çözüm olamamaktadır. Nitekim Ürmevi, altıncı, yedinci ve sekizinci modlardan sözedip, onların üç şekle ircasını göstermesine rağmen dördüncü şeklin beş mod olduğunu kabul etmiştir. İslam mantıkçıları sorunu bu şekilde aşmaya çalışmışlardır ancak salt formel yapı içerisinde kalan bu son üç modun güçlükler barındırdığı itirafı, Şemsiyye şerhinde Kutbuddin Razi'den gelecektir[82].

13- Tümel olumlu büyük önerme ile tikel olumlu küçük önermeden meydana gelmektedir. İki çelişiği, yani hem tümel olumluyu hem de tümel olumsuzu sonuç olarak verebildiği için İbnü's-Salah'a göre bu mod geçersizdir.

Tümel olumlu örneği şu şekildedir:

Bütün düşünenler hayvandır
Bazı hayvanlar insandır
Bütün insanlar düşünendir[83].

Tümel olumsuz örneği de şöyledir:

Bütün atlar hayvandır
Bazı hayvanlar insandır
Hiçbir insan at değildir[84].

Bunun yanısıra bizim tespitimize göre, bu mod, tikel olumlu da vermektedir:

Bütün yazıcılar insandır
Bazı insanlar gözlüklüdür
Bazı gözlüklüler yazıcıdır.

Bu mod, İslam mantıkçılarınca kabul görmemiştir. İbnü'-Salah'ın bildirdiğine göre, Dinha bu modun geçerli olduğunu düşünmektedir. O, birinci şekle irca etmek üzere iki öncülün yerlerini değiştirerek tikel sonuç elde etmiştir. Ancak İbnü's-Salah'ın da belirttiği gibi, böyle bir kıyas birinci şekilden bir kıyas olamaz. Çünkü birinci şekle irca etmek üzere önermelerin sıra düzenini değiştirdiğimiz zaman, tikel olumlu büyük önerme olmaktadır. Oysa birinci şeklin bir kuralına göre, büyük önerme tümel olmalıdır. Bu nedenle Dinha'nın delillendirmesi geçersiz kalmaktadır.

14- Tümel olumsuz büyük önerme ile tikel olumsuz küçük önermeden meydana gelmektedir. İki olumsuzdan oluştuğu ve iki çelişiği sonuç olarak verebildiği için geçersizdir.

15- Tümel olumlu büyük önerme ile tikel olumlu büyük önermeden oluşmaktadır. Sonuç olarak tikel olumsuzu verir.

Bu mod, bütün İslam mantıkçılarınca dördüncü şeklin beşinci modunu oluşturur. Şu şekilde formüle edilir:

Hiçbir B O değildir
Bazı O K
Bazı K B değildir

[82] K. Razi, Şerhü'ş-Şemsiyye, s. 109.
[83] İbnü's-Salah, a.g.m., s. 64.
[84] A.g.m., s. 65.

İbnü's-Salah'ın bu modu örneklendirmesi şu şekildedir:

Hiçbir taş hayvan değildir

Bazı hayvanlar beyazdır

Bazı beyaz (olan şeyler) taş değildir[85]

Fahreddin Razi, Ebheri, Ürmevi, Kazvini, K. Razi ve Taftazani, dördüncü şeklin bu son modunun delilillendirilmesini küçük önermeyi döndürerek ikinci şeklin üçüncü moduna, büyük önermeyi döndürerek de üçüncü şeklin beşinci moduna irca yoluyla elde etmişlerdir[86]. Ürmevi, Taftazani ve Bursevi ayrıca hulf yoluyla da olabileceğini söylemişlerdir.

16- Tümel olumlu büyük önerme ile tikel olumsuz küçük önermeden meydana gelmektedir. İki çelişiği, yani hem tümel olumluyu hem de tümel olumsuzu sonuç olarak verebildiği için İbnü's-Salah açısından muteber değildir. Onun tümel olumluya verdiği örnek şöyledir:

Bütün düşünenler hayvandır

Her hayvan insan değildir (Bazı hayvanlar insan değildir)

Bütün insanlar düşünendir

İbnü's-Salah'ın bu kıyasında sorun bulunmaktadır. Çünkü o, ikinci öncülü tümel olumsuz olarak telakki ettiği için sonucun da tümel olarak ortaya çıkacağını düşünüyor. Oysa bu haliyle bile sonucun tikel olması gerekir. Çünkü 'bütün düşünenler insandır' önermesindeki terimlerde tam girişimlilik, 'her hayvan insan değildir' önermesindeki terimlerde ayrıklık değil eksik girişimlilik vardır. Bu nedenle sonuçta öncelikle olumsuzluk, ikinci olarak eksik girişimlilik bulunması gerekiyor. Buradaki asıl sorun, orta terim gibi büyük ve küçük terim de birbirine eşit olarak alınmıştır. Bu nedenle terimler değiştirildiği zaman daha farklı bir sonuç elde edebiliriz:

Bütün düşünenler insandır

Bazı insanlar beyaz değildir

Bazı beyazlar düşünen değildir

Kazvini, Kutbüddin Razi ve Taftazani de bu moda itibar etmiş, dolayısıyla onu dördüncü şeklin altıncı modu olarak tanzim etmişlerdir. Bursevi bu modun birinci şekle ircasının olmadığını söylüyor[87]. Dört düşünür bu modu küçük önermeyi döndürerek ikinci şekle irca etme yoluyla delillendirmişlerdir[88].

İbnü's-Salah'ın tümel olumsuz sonucu veren kıyası da şudur:

Bütün atlar hayvandır

Her hayvan insan değildir

---

[85] A.g.m., s. 65-66.

[86] F. Razi, Ayatü'l-Beyyinat, s. 239; Mulahhas, vr.54b; Ebheri, Keşfü'l-Hakaik, s. 135; Ürmevi, Beyan, vr. 134b; Kazvini, el-Mantıkü'l-Kebir, vr. 162a; Şemsiyye, s. 25; K. Razi, Şerhü'ş-Şemsiyye, s. 108; Levami s. 266; Taftazani, Tehzib, s. 138-139.

[87] Bursevi, Mizan, s. 260.

[88] Kazvini, Şemsiyye, s. 25; K. Razi, Şerhu'ş-Şemsiyye, s. 108; Taftazani, Tehzib, 138-139.

Hiçbir insan at değildir.

İbnü's-Salah bu kıyasında küçük önermeyi, lafzen tikel ama mana bakımından tümel olumsuz, yani tam ayrık olarak düşünmüştür. Dolayısıyla sonuç da tümel olmuştur. Ama bu modun kuralında küçük önermenin tikel olması gerekiyordu. Nitekim sonra gelen mantıkçılar, yukarıda gördüğümüz gibi, bu modu geçerli kabul etmişlerdir.

5. Sonuç

Galen'in dördüncü şekli tesis ettiği düşüncesi, çeviri dönemi mantıkçıları ve mütercimlerinden kaynaklanan bir hatadır ve İbn Rüşd vasıtasıyla olduğu gibi Batıya geçmiştir. Nitekim böyle bir aidiyat düşüncesi, bizzat Galen'in –şu an bulunmayan- mantık eserlerini görenler tarafından yalanlanmaktadır. Yine onun Fahreddin Razi ve Ebheri ile İslam düşüncesine girdiği görüşü kısmen doğrudur. Çünkü İbnü's-Salah'ın verilerine göre dördüncü şeklin varlığı İslam düşüncesinde Kindi zamanına kadar geri gitmektedir. Ama onun İslam düşüncesinde bir gelenek olarak ortaya çıkmasında İbnü's-Salah'ın hakkını teslim ederek ilk sıralara koymamız gerekiyor. Öyle ki, kendisi dördüncü şekille ilgili olarak zamanında Galen'e ait olduğu düşünülen eseri düzelterek yanlışlardan arındırdığını ileri sürmektedir. O halde dördüncü şeklin ortaya çıkışında olmasa bile onun şekillenişinde İslam mantıkçısının büyük payı olduğunu düşünüyoruz.

Dördüncü şeklin meşruiyetinin sağlanmasından sonra İslam düşünürleri, daha önce ortaya konulan ve konulmayan bütün modların üzerinde oldukça ayrıntılı olarak çalıştığını görüyoruz. Bu nedenle Theophrastus'un dolaylı modlarının dışında, Dinha ile birlikte ve ondan ayrı olarak özgün modlar geliştirmişlerdir. Öyle görünüyor ki, dördüncü şeklin beş modunu Theophrastus'a iade eden Batı düşüncesi bu son üç moddan (altıncı, yedinci ve sekizinci modlardan) bîhaberdir. Çünkü mantık tarihi üzerine yazılan eserlerde genel olarak İbn Sina ve İbn Rüşd dışında başka mantıkçılara yer verilmemektedir. Oysa araştırmamızda ima edildiği gibi, klasik mantık altın çağını geç Ortaçağ İslam düşüncesinde yaşamıştır.

ÖZET

Felsefe çevrelerinde, dördüncü şeklin Galene ait olduğu yönünde çok yaygın bir gelenek oluşmuştur. Araştırmamızda ilkin bu geleneği sorguladık ve tarihi verilerden hareketle onun yanlışlığı üzerinde durduk. İkinci olarak, mantıkçıların görüşlerini göz önüne alarak dördüncü şeklin nasıl bir çıkarım olduğunu saptamaya çalıştık. Son olarak İslam düşüncesinde nasıl ortaya çıktığını ve İslam mantıkçılarının onu nasıl anladığını çözümledik.

ABSTRACT

There has been a prevalent tradition which forth figure belongs to Galen within philosophy circles. Firstly we studied that tradition and dwelled on its mistake by historical knowledges. Secondly, we determined how fourth figure is syllogism

considering thoughts of logicians. Then we analysed how it apperared in Islamic thought and how Islamic logicians understood it.

ANAHTAR KELİMELER: Galen, kıyas, dördüncü şekil, dolaylı mod, İbnü's-Salah.

KEY WORDS: Galen, Syllogism, fourth figure, indirect mood, İbnü's-Salah.

FÂRÂBÎ

Yaşar Aydınlı

İsam Yayınları, İstanbul 2008.

İslâm Araştırmaları Merkezi'inin (İSAM) Temel Kültür Dizisi çerçevesinde yayınlanan Yaşar Aydınlı'nın *Fârâbî* adlı kitabı okuyucularla buluştu. Yazar, Önsöz'ünde çalışmayı, Türkçe'deki Fârâbî literatürüne katkı sağlayarak özellikle genç okuyucuları filozof hakkında daha kapsamlı araştırmalara yönlendirmek hedefine yönelik bir çaba olarak ortaya koyuyor. Okumakta olduğunuz bu yazı büyük oranda kendi görüşlerinden hareketle yazarın eserini tanıtmayı ve elden geldiğince de kısa bir değerlendirme yapmayı hedeflemektedir.

Bilindiği gibi Fârâbî, felsefî düşüncenin en önemli temsilcilerinden biridir. İslâm felsefesinin de kurucusu olan Fârâbî'yi ve felsefesini 190 sayfalık kitabın arka yüzünde yer alan şu ifadeler esasen son derece iyi ve doğru tahlil etmektedir: "Çağdaşları arasında antik dünyanın felsefî mirasını İslam kültür ortamına taşımış bir düşünür olarak öne çıkan Fârâbî, Yeni Eflatuncu felsefe geleneğinin Aristocu tarafı ağır basan önemli bir temsilcisidir. Fârâbî'nin Doğu'da ve Batı'da Aristo'dan sonra 'ikinci muallim' (magister secundus) olarak tanınması onun felsefe tarihindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. O, özgün bir sistemin kurucusu olarak mensubu bulunduğu kültürün entelektüel problemlerini felsefenin kavramlarıyla çözümlemeye çalışan bir tarz geliştirmiştir. Bu tarz onun, sadece mantık, metafizik ve siyaset felsefesi alanlarındaki dehasını göstermekle kalmaz, aynı zamanda klasik dönem İslâm felsefesi çalışmalarını mümkün kılan kavramsal zemini de içerir."

Yazar, çalışmasında, filozofun mantık sahası da dahil olmak üzere felsefesini altı bölümde ele almaktadır. Birinci bölümde; filozofun hayatı, mantık, matematik (riyâzî ilimler), tabiat ilimleri, metodoloji, metafizik, ahlâk ve siyasetten oluşan eserleri ve bu eserlerin İslâm felsefesi ile Batı düşüncesi arasındaki etkileşimde oynadıkları rol yalın bir dille anlatılmaktadır. Bu cümleden olarak Fârâbî'nin, doğrudan olmak üzere Dominicus Gundissalinus, Cremoneli Gerard, Shareshilli Alfred, Ramon Marti, Michael Scot, Albertus Magnus, St. Thomas Aquinas ve Maimonides gibi filozoflar; dolaylı olarak Spinoza ve Leibnitz gibi filozoflar üzerindeki etkilerinin altı çizilmektedir.

İkinci bölüm ilimlerin sınıflandırılması ve bilgi teorisine hasredilmiştir. Aydınlı Fârâbî'nin ilimler sınıflamasının genel olarak iki amaca yönelik olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki; ilimler arasında konu, metod ve gaye bakımından varolan ilişkiye işaret etmek, ikincisi ise; ilimlerin tahsil ve öğretimindeki sıralamayı göstermektir. Bilindiği gibi, Fârâbî'nin Aristoteles'in ilimler sınıflamasına genel olarak katılmakla birlikte, katkıları felsefede haklı bir yer edinmesine vesile olmuştur. Bu mealden olarak onun eserlerinde iki farklı ilimler sınıflandırmasından söz edilmektedir. Bunlardan ilkinde Aristocu geleneğe bağlı bir sınıflama, ikincisinde ise özgün katkısını ortaya koyan bir sınıflama görülmektedir. Aydınlı burada, Fârâbî'nin yaşadığı kültürel çevrenin etki-

siyle fıkıh ve kelâmı felsefe ve siyaset bilimiyle ilişkilendirerek felsefî ilimlere entegre etmesi gibi özgün katkılarına işaret etmekte, özellikle *İlimlerin Sayımı* adlı eserini esas alarak sınıflamanın arka planına vurgu yapmaktadır. Aydınlı, özellikle fıkıh ve kelâmın felsefî ilimler arasında sayılmasının, Fârâbî'nin felsefe-din ilişkisi probleminin çözümüne yönelik projesinin bir parçası olduğunu; dolayısıyla ilimler sınıflamasının arka planının, felsefe, bilgi ve mutluluk arasında kurduğu bağ ile doğrudan ilgili olduğunu düşünmektedir (s.54). Yanı sıra bilgi teorisinin, metafizik uzantısının, biri psikoloji diğeri de mantıkla ilgili olarak iki temel boyuta sahip olduğuna dikkat çekmektedir.

Eserin üçüncü bölümü Fârâbî'nin Tanrı tasavvuruna ayrılmış; Tanrı'nın varlığı, nitelikleri ve Tanrı-evren ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Bu bölümde Aydınlı'nın altını çizdiği noktalar şunlardır: Fârâbî'nin felsefî sisteminde Tanrı, sadece metafizikle değil, ahlâk, siyaset ve bilgi teorisiyle de merkezi bir konumdadır. Bu bakımdan O, *el-Medînetu'l-Fâzıla* (*Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*) adlı temel eserine Tanrı ile ilgili tasvir ve temellendirmelerle başlamaktadır. Fârâbî, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan ziyade onun nasıl bir varlık olduğu; dolayısıyla Tanrı'nın nitelikleri üzerinde durmaktadır. Bilindiği gibi Fârâbî Tanrı'nın varlığını, varlık, yetkinlik ve zorunluluk kavramları ile temellendirerek bir bakıma İbn Sînâ, St. Anselm ve Descartes tarafından kullanılacak ve geliştirilecek olan ontolojik kanıtın da ilk adımlarını atmıştır. İnsan, varlık, zorunluluk ve imkân kavramlarını zihninde adeta hazır bulur ve bunların anlamlarını doğrudan kavrar. Evren esasen mümkün varlıklardan oluşur. Mümkün varlıklar, özü bakımından zorunlu olan bir ilk sebebin varlığına yani zorunlu bir varlığa muhtaçtırlar ki, bu zorunlu varlık Tanrı'dır. İlk Sebep'in kendisi ise, mutlak olarak sebepsiz varlıktır. Kendisine denk bir varlıktan söz edilemeyeceği için İlk Sebep aynı zamanda tam ve yokluğu hiçbir surette tasavvur edilemeyen bir varlıktır. Zira Tanrı aynı zamanda her bakımdan fiil halinde olduğu için yokluğun hiçbir türü ona ilişmez (s. 71-74).

Aydınlı'nın belirttiği gibi, Tanrı'nın varlığı ve sahip olduğu nitelikler konusu felsefenin ve İslâm'da felsefî-teolojik düşüncenin en temel problemlerinden biridir. Aslında Tanrı'nın varlığı İslâm filozofları arasında tartışma konusu olmamıştır. Ancak sıfatların Tanrı ile olan ilişkisi, yani Tanrı'nın mahiyeti pek çok farklı görüşün doğmasına vesile olmuş ve kutuplaşmalara yol açmıştır.

Fârâbî'nin, Aristocu olmakla birlikte metafiziğinde Tanrı-evren ilişkisini ele alırken Yeni Eflatunculuğa da yer verdiği bilinmektedir. Bu mealden olarak Aydınlı'ya göre Fârâbî, Aristocu madde-form düalizmi yerine İslâm inancının tevhid anlayışı açısından daha az sorun teşkil edecek olan sudûr (*emanation*) teorisini benimsemiştir. Kendisinden sonra da çok tartışılacak olan sudûr teorisi Tanrı'yı bütün var olanların etkin sebebi olarak ortaya koymakta, böylece dinî anlayışa daha uygun düşmektedir. Tanrı'nın varlığı ile evrenin varlığı arasında zaman bakımından değil de varlık bakımından bir önceliğin olduğunu savunan Fârâbî'ye göre aslında evrenin Tanrı'dan sonra oluşu, varlığını ondan almış olması ile açıklanabilir. Varoluş, Tanrı'nın varlığının yetkinliğinden, başka

herhangi bir şeye gereksinim duyulmaksızın zorunlu olarak meydana gelmektedir. Bu nedenle, ne Tanrı'da ne de onun dışında bunun önüne geçecek veya bunu geciktirebilecek bir engel söz konusu olamamaktadır (s. 81).

Dördüncü bölüm, filozofun evren anlayışına hasredilmiştir. Bu bölümde, kozmik akıllar, gök cisimleri ve faal aklın ele alındığı ay üstü âlemle nefs/ruh ve madde-sûret/kuvve-fiilin ele alındığı ay altı âlem eserin tamamına hakim son derece anlaşılır bir dille açıklanmaktadır. Buna göre Fârâbî'nin evren tasarımı, önemli ölçüde Aristocu-Batlamyusçu ilkelerden hareket etmektedir. Bu tasarıya göre evren, merkezinde dünyanın yer aldığı iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır. Evrenin dış kabuğunda yer alan ilk gök, sabit yıldızlar küresidir. Diğer kürelerdeki hareketlerin fâil sebepleri bağlı bulundukları kozmik akıllardır. Fârâbî, Aristo'yu izleyerek, evreni dünyaya en yakın küre olan ay küresi ekseninde ay üstü ve ay altı evren olarak iki ana bölüme ayırmaktadır. Aristo'dan mülhem bu anlayışı, Yeni Eflatuncu metafizikle kaynaştıran Fârâbî böylece kendi sistemine ulaşmaktadır.

Beşinci bölümde biyopsişik varlık ve akıl varlığı olarak insan ele alınmakta, insanın yeryüzüne gelişinin nihaî amacı olarak ortaya konan mutluluğun tanımı, elde edilmesi ve felsefî boyutu filozofun penceresinden ortaya konmaktadır. Bilindiği gibi Fârâbî, Yeni Eflatunculuktan ilham alarak varlıkların oluşunun Tanrı'dan sudûr (feyz/taşma) yoluyla gerçekleştiğini kabul eder. Aydınlı çalışmasında, Fârâbî'nin bu teorisinin iki boyutuna dikkatleri çekmektedir. Bunlardan ilki; ilk yetkin varlık olan Tanrı'dan en noksan varlık olan ilk maddeye kadar inen süreçle ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Tanrı mutlak anlamda bir, madde ise mutlak anlamda çok olduğu için bu süreç esasen bir yetkinlik ve birlik kaybı olarak değerlendirilmektedir. İkincisi ise; noksan olandan yetkin olana, yani ilk maddeden tabiatın insanî varlığı meydana getirdiği aşamaya doğru yükselen süreç olarak açıklanmaktadır. Esasen bu teorinin her iki boyutunda ortak olan nokta, varlıkların hiyerarşik bir yapılanma içerisinde ele alındığı hususudur. Ay altı dünyanın varlıklarının zirvesinde ise insan yer almaktadır. İnsan, tabiatın bir gayeye yönelik olarak ele alındığı sistemde madde ve ruh varlığı ve bütünlüğü olarak ortaya çıkmakta ve bu ikisinin mükemmel uyumunu temsil etmektedir. İnsan denen varlık, ruhun aslî ve talî yetileriyle bunlara karşılık gelen aslî ve talî organların hiyerarşik bir yapı içinde ortak bir hedefe yönelik uyumlu bir ruh-beden bütünlüğü göstermektedir. Bu uyum, insan zihninin en yüksek fonksiyonu olan düşünme yetisi, felsefe, bilim, teknoloji, sanat ve ahlâk gibi yüksek etkinlikleri mümkün kılmaktadır.

Fârâbî felsefesinde mutluluk kavramı son derece önemli bir yere sahiptir. Filozof pek çok eserinde bu konuya değinirken *Tahsîlu's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)* adlı müstakil bir eseri de bu konuya ayrıca hasretmiştir. Fârâbî insanın yeryüzündeki mücadelesinin mutluluk hedefine yönelik olduğunu belirtmektedir. Bu hedef esasen insanın doğasından kaynaklanmaktadır. Gerçek mutluluk ise, insanın maddeye olan bağımlılığının aşılması ile mümkün olabilecektir. Aydınlı bu bölümde, Fârâbî'nin mutluluk anlayışının mantıktan metafiziğe bütün boyutlarında felsefî sisteminin mutluluk kavramı

etrafında örülen etik-politik bir hedefi gerçekleştirmeye yönelik olduğunu belirtmektedir (s. 111).

Altıncı bölümde, toplum, siyaset ve din başlığı altında, vahiy ve peygamberlik anlayışı, toplum ve siyaset görüşü, erdemli toplumun karakterleri, erdemli başkan, bilgisiz, fâsık ve sapkın şehirlerden mütevellit erdemsiz toplumların karakterleri ve durumları, din anlayışı, din ve felsefe ilişkisi kapsamlı olarak ele alınmaktadır.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde ay altı dünyanın faal akılla olan ilişkisi onun din anlayışının da dayandığı noktadır. Faal aklın insan aklına hulûl ettiği ya da insanın faal akılla ittisâl ettiği noktada kişi filozof veya peygamber olmaktadır. Dikkat edilirse insanın faal akılla olan ilişkisi ittisâl tecrübesiyle ifade edilmektedir. Aydınlı burada haklı olarak, faal akılla ittisâl tecrübesinde ortaya konan çabayı felsefî, bu felsefeden doğan sonuçların yansımalarını ise siyasal-toplumsal nitelikli çabalar olarak belirlemektedir. Bilindiği gibi, Tanrı; nitelikleri, evren ve insanla ilişkisi, ruh, âhiret ve ahlâk gibi konular felsefe ile dinin ortak noktalarıdır. Genelde İslâm filozofları, özelde de Fârâbî, bu problemleri bağlı oldukları felsefî gelenekleri içerisinde aklın ışığı ile, İslâm teologları ise daha çok vahiyle izah etmeye çalışmışlardır (s. 122). Bu cümleden olarak vahiy, manevî-entelektüel gelişim aşamasının en son evresinde yani kazanılmış akıl düzeyinde ortaya çıkmakta; faal akılla arasında hiçbir mertebe kalmayan insana vahiy gelmektedir. Böylece vahiy, insanın ilahî varlık sahasıyla kurmuş olduğu ittisâl sonucunda ortaya çıkan bir tecrübe olarak ortaya konmaktadır.

Fârâbî insanı siyasal-toplumsal bir varlık olarak görmekte ve doğal olarak onun diğer insanlarla bir arada yaşamak istediğini belirtmektedir. Bu bağlamıyla sosyal bir varlık olarak insanın gayesinin mutluluğu elde etmek olduğu gibi, toplumların gayesi de budur. Bu itibarla din, pratik hayatın şekillenmesinin yanı sıra toplumun belli bir hedef doğrultusunda yönlendirilmesi ve idare edilmesi için gereklidir. Bu bakımdan erdemli bir toplumda yardımlaşma, dayanışma ve ahlâka dayalı bir düzen için ortak bir dinin bulunması zorunludur. Bundan ötürü din iyi olsun kötü olsun her bir toplumun en temel toplumsal-siyasal unsurlarından biri olarak görülmüştür. Peygamber ve filozof ise toplum için rehberlik edecek iki önderdir. Dolayısıyla toplumu eğitmede/yönlendirmede din ile felsefe arasında hem yapı olarak hem de amaç olarak büyük benzerlikler söz konusudur. Aydınlı'ya göre bu benzerlikler o kadar güçlüdür ki, aradaki sınır neredeyse ortadan kalkmaktadır. Şöyle ki: "Felsefî olanın toplum nazarındaki yansıması dinin alanını oluşturur. Bu bakımdan din, halkın felsefesi, popüler, zahirî felsefe olarak adlandırılır; dinî olanın filozofun zihnindeki yansıması ise felsefeyi oluşturur. Fârâbî'nin din hakkındaki bu yorumu, belki kendi ilkeleri çerçevesinde bir problem taşımamaktadır; ama dinî, felsefî olanın örnek, sembol ve temsillerle anlatımı sayan bu yorum paradoksaldır ve klasik din âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Dolayısıyla önerdiği yorum, kendisinin din ile felsefe arasında İslâm toplumunda varlığını günümüzde bile devam ettirmekte olan problemleri çözmeye yönelik ümitlerini gerçekleştirme gücüne sahip olamamıştır." (s. 175)

Kısa Bir Değerlendirme

Fârâbî'nin felsefî sisteminin, felsefe-din ilişkisi problemi çerçevesinde odaklandığı bilinmektedir. Onun felsefesi, Grek felsefi mirasının İslâm düşüncesiyle harmanlanmasından oluşan eklektik bir karakter taşır. Buna karşın onun felsefesinin orijinal pek çok yönünün olduğu da yaygın olarak kabul görmektedir. Esasen İslâm filozoflarının, devraldıkları felsefî mirasa sadık kalmakla birlikte bir takım katkılar yaptıkları da bilinmektedir. Bu bağlamda Fârâbî felsefesinin, genel olarak eklektik bir yapı arz etse de, aslında orijinal yönleriyle bütün Ortaçağ boyunca ve sonrasında doğrudan ya da dolaylı olarak kendisini derinden hissettirecek bir etki yaptığı görülmektedir. Nitekim günümüzde de yapılan çalışmalar bu etkinin halen devam ettiğini ortaya koymaktadır. Halihazırda filozofun eserlerini ve felsefesini, günümüzün felsefî birikimiyle ele alacak, güncel/yaşayan duru çalışmalara her zamankinden daha çok ihtiyaç olduğu/olacağı açıktır. Bu bağlamda Aydınlı'nın *Fârâbî* adlı kitabı felsefenin evrensel çizgileri içerisinde kendisine yer bulan Fârâbî ve felsefesinin bugüne taşınan ve tartışılan yönlerini, felsefe üzerinde odaklanan hemen her yaştan okuyucu ve araştırıcılar için gerçekten de son derece duru ve anlaşılır bir dille ortaya koymaktadır. Buna ilaveten okuyucu/araştırmacı kanaatimce eserde şunlarla karşılaşmaktadır:

1. Günümüz felsefesi ve dinî anlayışlarına paralel olarak filozofun felsefesi Tanrı, evren ve insan kavramları etrafında tartışılmıştır.

2. Fârâbî felsefesi, felsefesinin anlaşılması güç (müphem) kavramları ve hususları, felsefî eserlerde kolayca rastlanılmayan duru bir Türkçe ile ortaya konmuştur.

3. Fârâbî felsefesi, felsefî sistemine sadık kalınarak, problematik (sorun/çözüm) odaklı bir perspektifle ele alınmıştır.

4. Fârâbî felsefesi, mantıktan metafiziğe bütün yönleriyle/çeşitliliğiyle ele alınmıştır.

5. Eser, Fârâbî hakkında bilgi sahibi olmak isteyen sıradan okuyucudan akademik çalışma yapan araştırmacıya kadar geniş bir kitleye hitap etmektedir.

Eyüp ŞAHİN
sahin_eyup@yahoo.com

Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

(1) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.

(2) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.

(3) Gönderilen yazı bir bildiriyse ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.

(4) Yazılar A4 boyutunda, kâğıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.

(5) Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) cm olmalıdır.

(6) Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplamı 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.

(7) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.

(8) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenişehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

topdemir@hotmail.com
koz@divinity.ankara.edu.tr

(9) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.

(10) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özetin altına yerleştirilmelidir.

(11) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.

(12) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı,* Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası,* 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı,* Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası,* 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap;

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı,* Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat' tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı,* Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı,* Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, "Türklerde Felsefe", *Türk Düşünce Tarihi,* Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı,* Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe,* Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, *a.g.e.,* s. 23.

a.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri;

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, "madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı,* Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

"Madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı,* Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(13) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.