

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

Felsefe Dünyası



Muhsin AKBAŞ

Biyotik Bir Sorun Olarak Ötanazi: Tarihi, Çeşitleri Ve Felsefesi

Sedat YAZICI, Ash YAZICI

Kant'ın Ödev Sınıflandırmasının Felsefi Etkisi Üzerine

Arslan TOPAKKAYA

Fichte ve Ateizm Tartışmaları

Ertuğrul Rufayi TURAN

Trajik Deneyim, Heidegger ve Çağımız İçin Ağıt

Talip KARAKAYA

Heidegger'den Sartre'a Varoluş Kavramının Ontolojik, Fenomenolojik ve Varoluşçu Anlamı

Atakan ALTINÖRS

Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis

Zafer YILMAZ

William Godwin Felsefesinde Adalet

Ayşe Sıdika OKTAY

İbn Rüşd Düşüncesinde Mucizenin Kanıtlanması Sorunu

Derda KÜÇÜKALP

Heidegger, Politika ve Etik

Servet GÖZETLİK

Fenomen Kavramının Menşei Üzerine Düşünceler

Hasan AKKANAT

İslâm Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek

İbrahim ASLAN

Kadı Abdulcebbar'da ve Kierkegaard'da Korkunun Teolojisi

Necmettin PEHI İVAN

FELSEFE DÜNYASI

2010/1 Sayı: 51 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği 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. İsmail KÖZ
Doç. Dr. Erdal CENGİZ
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

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

Yazışma ADRESİ

P.K 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

20.00 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 YeniMahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İÇİNDEKİLER

Muhsin AKBAS

Biyoetik Bir Sorun Olarak Ötanazi: Tarihi, Çeşitleri Ve Felsefesi1

Sedat YAZICI, Aşlı YAZICI

Kant'ın Ödev Sınıflandırmasının Felsefi Etkisi Üzerine.....16

Arslan TOPAKKAYA

Fichte ve Ateizm Tartışmaları.....35

Ertuğrul Rufayı TURAN

Trajik Deneyim, Heidegger ve Çağımız İçin Ağıt.....45

Talip KARAKAYA

Heidegger'den Sartre'a Varoluş Kavramının Ontolojik, Fenomenolojik ve Varoluşçu Anlamı57

Atakan ALTINÖRS

Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis67

Zafer YILMAZ

William Godwin Felsefesinde Adalet.....79

Ayşe Sıdıka OKTAY

İbn Rüşd Düşüncesinde mucizenin Kanıtlanması Sorunu.....90

Derda KÜÇÜKALP

Heidegger, Politika ve Etik.....119

Servet GÖZETLİK

Fenomen Kavramının Menşei Üzerine Düşünceler.....137

Hasan AKKANAT

İslâm Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek.....144

İbrahim ASLAN

Kadı Abdülcebbar'da ve Kierkegaard'da Korkunun Teolojisi.....186

Necmettin PEHLİVAN

İbn Sina'nın "Düz Döndürme" Tarihi Hakkında Bazı Tartışmalar.....212

BİYOETİK BİR SORUN OLARAK ÖTANAZİ: TARİHİ, ÇEŞİTLERİ VE FELSEFESİ

Muhsin AKBAŞ*

İnsanlığın kültürel mirası olan geleneksel ahlâki değerlerin bir bölümü, tıp bilimi ve teknolojisi alanındaki gelişmeler nedeniyle son yıllarda her zamankinden daha yaygın olarak tartışılmaya başlanmıştır. Ölümün anlamı, öldürmenin ahlâki ve hayatın değeri, üzerinde sıkça konuşulan ve yazılan bu sorunlardan bazılarıdır.¹ Özellikle geçen yüzyılda bilim ve teknolojinin tıp alanında getirdiği yenilikler ve daha önce sahip olunmayan olanaklar ile bilimin ve toplumların sekülerleşmesi, tıp alanında geleneksel ahlâki ilkelerin tekrar tartışılması, yeniden tanımlanması ve hatta bunlara bağlı olarak yeni ahlâk değerleri sistemi oluşturulması girişimlerini beraberinde getirmiş görünmektedir. Bunun bir sonucu olarak, çocuk düşürme, kürtaj, bebek öldürme, intihar ve ötanazi gibi konular felsefe kitapları ve makalelerinde de birer biyoetik sorunu olarak ahlâki yönden tartışılmaktadır. Bu sorunlar bir yönüyle tıp biliminin konuları olmakla birlikte, toplumların davranış normlarının doğası, yeni ortaya çıkan durumlara uygun değer yargılarının belirlenmesi noktasında felsefenin de konusu olabilmektedir.

Burada ötanazi tartışmalarının genel çerçevesi çizilerek daha sonraki felsefi, hukuki ve dini çalışmalara altyapı hazırlanması hedeflenmektedir. Bunu gerçekleştirilirken öncelikle ötanazi kelimesinin kökeni ve ne anlama geldiği ifade edilecektir. Bu yapıldıktan sonra ötanazi sorununun tarihsel arka planı ortaya konulacaktır. Ayrıca bu bağlamda, günümüz tartışmalarına zemin hazırlamak üzere mensupları dünya nüfusunun çoğunluğunu oluşturan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam inançlarında ötanazinin izleri aranacaktır. Ancak bu başka bir çalışmanın konusu olarak burada sınırlı tutulacaktır. Çalışmanın sonraki kısmında ise, ötanazi uygulamalarının belli başlı çeşitlerine işaret edilecektir. Bunu günümüz tartışmalarında ötanazi lehinde ve aleyhinde öne sürülen argümanları ele alacağımız bölüm izleyecek. Şimdi ötanazi kelimesinin kökenine ve işaret ettiği anlama dönebiliriz.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

¹ Ötanazi üzerine Batı'da yapılmış çalışmaları içeren kapsamlı bir kaynakça için bakınız: <<http://philpapers.org/browse/euthanasia>> (13 Ocak 2010).

Etimolojik açıdan ötanazi kelimesi, Yunanca *euthenatos*'tan Batı dillerine ve oradan da dilimize geçmiştir. *Eutahanatos* da Yunanca iyi anlamına gelen ön ek *eu* ile ölüm anlamına gelen *thanatos* kelimelerinin birleşmesinden türetilmiştir.² Sözlükte, "rahat ve kolay ölüm," "ıstırapsız ve hoş ölüm," "ölüme izin verme," "intiharın tıbbileştirilmesi" ve "merhametli öldürme" anlamlarına gelen ötanazi, terim olarak,

"iyileşmeyeceği ve dayanılmaz acıları ölümüne kadar süreceği tıbben benimsenmiş olan, durumu kendisi ve yakınlarınca bilinen, zihinsel yeterliliğe sahip bir kişinin, kendi bilinci ve özgür iradesi ile vermiş olduğu karar üzerine kendisini tedavi eden hekim aracılığıyla acısız bir biçimde hayatının sonlandırılması,"³

olarak tanımlanmaktadır. Sözlük ve terim anlamlarından da anlaşılacağı üzere ötanazi kelimesi ile, geri çevrilemez acı ve ıstırap veren bir durumdan kurtulmak için irade sahibi olan bir kişinin ya da yakınının o kişi hakkında ölümü tercih etmesi ve bir hekim aracılığıyla bunu sağlayacak "görece huzurlu ve acısız" bir yolla acıya son vermesi kastedilmektedir.⁴ Tarih boyunca ötanaziden anlaşılan hep bu olmamıştır. Steven H. Miles ötanazi kelimesinin M.Ö. 280 yılından önce bilinmediğini, ortaya çıktığında da bu anlamda değil, "acısız doğal bir ölümü" ifade için kullanıldığını aktarmaktadır. Miles, kelimenin bu anlamda, tarihçi William Lecky tarafından 1869 yılında ötanazi kelimesine bugünkü anlamı kazandırılıncaya kadar kullanıldığı iddiasındadır. Gerald J Gruman da benzer bir şekilde, on yedinci yüzyıldan önce ötanazi kelimesinin, itidal ve erdem üzere yaşayarak huzurlu bir ölüm ile hayata veda etmeyi ifade eden bir anlamı olduğunu bildirmektedir.⁵ Kavramın anlamındaki bu değişiklik, antik dönemlerde günümüzde kullandığımız terim anlamının işaret ettiğine benzer ötanazi uygulamalarının olmadığı anlamına gelmez.

Kavramın daha açık bir biçimde anlaşılabilmesi ve sorunun kökenlerinin görülebilmesi için, çalışmanın izin verdiği ölçüde, tarihte yer almış ötanazi uygulamalarına ve bu konuda büyük dinlerin görüşlerine kısaca değinmek yararlı olacaktır. Yüzümüzü antik Yunan tarihine çevirdiğimizde, özellikle yaşlıların ve engelli bebeklerin öldürülmesi gibi ötanazi benzeri uygulamaların onaylandığını görmekteyiz. Örnek vermek gerekirse, Sardinya adası sakini yaşlı insanların pek çoğunun kendi

² John Simpson (Editör), *The Oxford English Dictionary*, CD-ROM'da İkinci Baskı, Versiyon 4.0, Oxford 2009.

³ Erdem Özkara, *Ötanazide Temel Kavramlar ve Güncel Tartışmalar*, Ankara 2001, s. 11.

⁴ James B. Tubbs Jr., *A Handbook of Bioethics Terms*, Washington 2009, ss. 54-55.

⁵ Gerald J. Gruman, "Death and Dying: Euthanasia and Sustaining Life: I. Historical Perspective," *Encyclopaedia of Bioethics*, Editör: Warren T. Reich, c. 1, London 1978, s. 261.

oğulları tarafından sopalarla öldürüldükleri bildirilir. Bunun nedeni ise, o toplumda "aşırı" yaşlıların hayata devam etmesinin utanç verici bir durum olarak kabul edilmesidir. On iki adaların en büyüklerinden olan Kos adasının antik dönem sakinleri, yurtlarına yaralı olamadıklarını düşündükleri bir yaşa gelince, bir şölen havasıyla çiçekler donanarak bir araya gelir ve baldıran otundan yapılmış zehiri içerek hayatlarına son verirlerdi. Antik Yunan şehir devleti Sparta'da Sardinya ve Kos'dan farklı bir şekilde ötanaziyi andırır uygulamalar görülmektedir. Bir çocuk doğduğunda babasının görevi zorunlu olarak onu Leschê denen yere götürmektir. Orada kabilenin ihtiyar heyeti bebeği kontrol ederdi. Eğer bebek sağlam ve güçlü ise bakımı için babasına teslim edilir ve 9000 toprak hissesinden bir tanesi ona verilir. Ancak o zayıf ya da sakat ise, Taygetos dağı yakınlarındaki sürgün yeri olarak adlandırılan bir kanyona terk edilirdi. Bunun arkasında yatan düşünce ise, sağlıktan ve güçten yoksun olarak doğan bir çocuğun yaşamasının hem kendisine hem de devlete pek çok sorunlar getireceğidir.⁶

İlkçağ felsefesinin önemli şahsiyetlerine baktığımızda, farklı görüşlerle karşılaşmaktayız. Pythagoras (M. Ö. 580–500) ve onun izinden gidenler, insan olarak beden yerine ruha değer verdiklerinden dolayı, ötanaziyi kötü görmüşlerdir. Eğer Tanrı bir insanın yaşamasını dilemiş ve onu dünyaya getirmişse, onun görevi hayatına son vermek değil bunu devam ettirmektir.⁷ Ayrıca Batı tıbbının babası olarak kabul edilen, kendi adıyla anılmakta olan Antik Yunanlı doktor Hippokrat'ın (M.Ö. 460–375), kaleme aldığı tıp etiği ilkelerinden biri ise şudur: "Ölümcül bir ilaç istenildiğinde bunu kimseye vermeyeceğim; bunun yolunu gösterecek tavsiyede de bulunmayacağım."⁸ Bu ilke, tıp etiği uzmanlarınca çoğu zaman, Pythagoras'ın düşüncelerinden etkilenmiş olabileceği düşünülen Hipokrat tarafından ötanazinin kabul edilmediğinin ifadesi olarak alınmaktadır.⁹ Ötanazi karşıtları tarafından da bu ilkeye bu gün bile sık sık başvurulmaktadır.

Eflatun'un (M.Ö. 427–347) ötanazi olarak geçmese de bunu andırır uygulamalara intihar hakkındaki düşüncelerinde rastlamaktayız. İntiharı kabul edilebilir eylem olarak görmemekle beraber o, kendi model devletinde bu tür uygulamaları yasaklamamış, hatta bir kişinin tedavi edilemez, ıstırap verici durumlarda kendi sonunu belirleme hakkı olduğunu iddia etmiştir. Eflatun'un model devleti, Sparta

⁶ H. J. Rose, "Euthanasia," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Editör: James Hastings, c. 5, Edinburgh 1912, ss. 599-600.

⁷ Carolyn S. Roberts, Martha Gorman, *Euthansia: A Reference Handbook*, Oxford 1996, s. 5.

⁸ Steven H. Miles, *The Hippocratic Oath and the Ethics of Medicine*, Oxford 2005, s. xiv.

⁹ Miles, *a.g.e.*, ss. 66-67.

anayasasının idealleştirilmiş şekli gibidir. Bu nedenle olsa gerektir ki o, ideal devlet anlayışındaki üç zümreden biri olan muhafızların neslini saf tutmak için hasta ve sakat çocuklara, alt tabakadan muhafızların çocuklarına ötanazinin uygulanmasını doğru görmektedir. Eflatun'un şu sözleri bunun açık ifadesidir: "Bu görevliler, daha iyi muhafızların çocuklarını bir çocuk yuvasına götürecek ve onları şehrin başka bir bölümünde yaşayan hemşirelerin kontrolü altına koyacaktır. Alt derecedeki muhafızların çocuklarından ve diğer bütün sakat çocuklardan sessizce kurtulunacaktır."¹⁰ Çünkü onlar, devletin ihtiyaç duyduğu yüksek zihin ve beden gelişimine sahip insanlar olamayacaklardır. *Kanunlar* adlı eserinde de Eflatun, "kaderin kendisine verdiği payı şiddetli bir şekilde zorla almak" olarak betimlediği intiharı işleyenin durumu ile ilgili hüküm verirken, bazı durumları bu hükmün dışında tutar. İntihar olarak görmediği bu istisnalar, insanın yasal bir emir üzerine hayatına son vermesi, çok acı verici ve iyileşmeyecek bir hastalığa yakalananların ölümü seçmesi ve bağışlanmayacak utanç verici bir davranışta bulunup da hayatını sonlandırarak bunu affettirmeyi seçmesi olarak belirtilir.¹¹ Burada ikinci olarak anılan davranış bugün, daha çok ötanazi uygulamalarını andırmaktadır. Ayrıca Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) de, Eflatun ile benzer bir şekilde, engelli doğan bebeklerin toplumun iyiliği için öldürülmesi gerektiğine inandığını görüyoruz.¹² Genel olarak ölümü çok kötü bir şey olarak görmekle, çeşitli musibetlerle karşılaşan kişinin ölümü tercih etmek yerine hayata sarılmasını bir beşeri erdem olarak görmekle ve bunun sonucunda intihara karşı çıkmakla beraber Aristoteles, toplumun iyiliğini ferdinkine tercih etmesi nedeniyle böyle bir düşünceyi savunmaktadır.

Stoacı filozofların ötanazi konusunda kendilerinden öncekilerden daha açık sözlü olduklarını görüyoruz. Bunların arasında en çarpıcı olanı ise Stoacı filozof Seneca (M.Ö. 4-M.S. 65) görülebilir. Stoacı filozof, hayat kalitesi kaybolmuş yaşlılara ve engelli doğan çocuklara aynı şekilde yaşama hakkı tanımamaktadır. Seneca, "Bizler canavar gibi olan kuşları yok ederiz, hastalıklı olan ve doğal bir şekilde olmayan çocuklarımızı da boğarız" derken hasta ve engelli çocukları ortadan kaldırmayı normal görmektedir. Benzer bir durum yaşlılıkta da söz konusudur. Kendi hayatından hareketle yaşlılıkta ortaya çıkabilecek dönüşü olmayan sağlık problemleri nedeniyle hayata son vermenin gerekliliğine inanmaktadır. Seneca kendi yaşlılığı bağlamında görüşlerini şöyle ifade ediyor:

¹⁰ Plato, *The Republic*, İngilizce'ye çeviren H. D. P. Lee, Middlesex 1955, s. 216.

¹¹ Plato, *The Laws of Plato*, İngilizce'ye çeviren Thomas L. Pangle, Chicago 1988, s. 268.

¹² Harold Y. Vanderpool, "Life-Sustaining Treatment and Euthanasia: II. Historical Aspects," *Encyclopedia of Bioethics*, Stephen G. Post (ed.), c. 3, 3. Basım, New York 2004, ss. 1422-23.

"Eğer benim iyi durumda olan uzuvlarım tam olarak kalırsa, yaşlılıktan vazgeçmem. Ancak benim zihnim bozmaya başlarsa, kabiliyetlerimi birer birer yok ederse, bana nefes dışında hayat bırakmazsa, bu çürük ve sallanan yapıyı terk edeceğim. Eğer bilirsem ki, iyileşme umudu olmadan acı çekeceğim, acı korkusundan değil o yaşayacağım her şeyi engelleyeceği için ayrılacağım."¹³

Monoteist dinlerin bu konu ile yaklaşımına geçmeden önce, günümüz ötanazi tartışmalarını önemli derecede etkilemiş görünen modern felsefecilerin bazılarının görüşlerini de zikretmek yerinde olacaktır. Rönesans İngiliz düşünürlerinden Thomas More (1478–1535) ideal toplumunu tasvir ettiği *Utopia* adlı eserinde, çaresiz hastaların din adamları ve senatörler tarafından ikna edilerek hayatlarına son verilmesini tavsiye eder. More, önce sağlık durumu bozulmuş hastaların mutlu edilmesi ve mümkün olduğunca rahat ettirilmesinin öneminden bahseder. Daha sonra da bunlardan sürekli bir acıya maruz kalanların, işlerini yapamaz duruma düşenlerin, düzelme imkânı bulunmayanların, hem kendilerine hem de topluma yük olduklarından dolayı, din adamlarının ve hâkimlerin teşviki ile ölümü tercih etmesinin gerekliliğinden söz eder. Kimse bunun için zorlanmamakla beraber, aç kalmak, afyon almak gibi uygun bir yöntem kullanarak gönüllü olarak hayatına son vermesinin "çok onurlu" olduğunu iddia eder.¹⁴ Ayrıca ölümden sonra o kişiyi çeşitli hazların beklediğini söyler.

Bunun yanı sıra ötanazi tarihinde Francis Bacon (1561–1626) ayrı bir öneme sahiptir. En azından ötanazi kelimesi, Bacon'ın kırk dört yaşında kaleme aldığı *Advancement of Learning* (Öğrenmenin İlerlemesi) başlıklı eseri ile, genel anlamıyla rahat bir şekilde ölmek dışında bugün kastedildiği gibi, bir doktorun uygulaması ile ölümün öne çekilmesi anlamında kullanılmaya başlanmış görünüyor.¹⁵ Bacon'a göre ise, insan hayatını uzatmanın her yolu aranmalı, bundan sonra ancak ümitsiz durumda olup acı çekenlerin hayatlarına son verilmelidir. Bacon için ötanazi son çaredir. Aydınlanmadan sonra bilimlerin özellikle de tıp bilim ve teknolojisinin gelişmesi ile -sekülerleşmenin de etkisiyle- birlikte meliorizm, genelde bilimin özelde tıp biliminin önemli bir ilkesi olmuştur. Bu doktrine göre, bu dünyada mükemmelliğe ulaşmak mümkün olmasa da, insan(lar) davranışları ile dünyayı, insan

¹³ James Rachels, *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford 1990, ss. 8-9.

¹⁴ Thomas More, *Utopia* (Cassel & Co., 1901), s. 83-84 yeniden basım, Forgotten Books 2008, <<http://www.forgottenbooks.org/info/9781606201763>> (20/01/2010).

¹⁵ Gruman, *a.g.e.*, c. 1, s. 261.

hayatını daha iyiye doğru geliştirebilirler.¹⁶ Bunun sonucu olarak ortaya çıkan insan hayatını destekleme ve uzatma araştırmalarının büyük gelişme katetmesi ve yardımcı teknolojilerin gelişmesi, pek çok sağlık problemlerini çözmeye yararlı olmakla beraber, ötanazi probleminin her zamankinden daha etkin bir biçimde tartışılmasına da yol açmış gibidir. İntihar üzerine kaleme aldığı denemede Arthur Schopenhauer (1788-1860), intiharı ahlaki özgürlüğün önündeki engelin kaldırılması olarak göyerek bunun hayatın inkârı değil yaşama iradesi olduğunu iddia etmektedir. Aynı konudaki eserinde David Hume (1711-1776), intiharın beşeri ya da ilahi görev ve sorumlulukların inkârı anlamına gelmediğini savunmaktadır. Immanuel Kant (1724-1804) ise, bedensel ya da zihinsel bir acı durumunda bunlara tahammül ederek intihardan sakınmanın kahramanca bir davranış olduğunu söylemekle birlikte, bunun mutlak bir görev olmadığını belirtmektedir.¹⁷

Diğer taraftan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi köklü, ortak mirasa sahip ve inananları toplamı dünya nüfusunun önemli bir miktarını oluşturan tek tanrılı dinlerin kutsal kitaplarına baktığımızda, bugün anlaşıldığı anlamıyla açıkça ötanazi konusunu bulamamaktayız. Bunun yerine, kutsal metinlerde zaman zaman ötanazi ile ilişkilendirilen intihar ve öldürme konularına rastlanmaktadır. Yahudi inancı, insan öldürmeyi, nefsi müdafaa, adil bir savaşta düşmanın öldürülmesi ve bazı suçluların ölümle cezalandırılması dışında,¹⁸ "en büyük günah" kabul eder. Tanrı tarafından Musa'ya Sina Dağında verildiğine inanılan On Emir'in altıncısı, "Öldürmeyeceksin"dir.¹⁹ Ayrıca Tekvin bölümünde insan hayatının kutsallığı vurgulanmaktadır: "İnsanoğlunun kanını insanoğlu tarafından kim dökerse, onun kanı da dökülecektir, çünkü Tanrı insanı kendi imajında yaratmıştır" (Tekvin 9: 6). Ayrıca Yahudi hukukunda herhangi bir engelli ya da hasta bir insanı -bu bitkisel hayata girmiş biri de olabilir- kendi isteği ile bile olsa öldürmek meşru değildir. Çünkü hayat insana ait değildir; onun sahibi, o hayatı verenden başkası değildir. Kimse de kendine ait olmayan şey üzerinde böyle bir tasarrufa izinli değildir. Çünkü hayatın her anı değerlidir; hayatın kalitesi önemli değildir. Buna rağmen bir kişi, hastayı isteği üzerine bile öldürse katil sayılır.²⁰ Diğer taraftan Yahudi hukukçuların bir

¹⁶ W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, New Jersey 1980, s. 348.

¹⁷ Rose, *a.g.e.*, c. 5, s. 601.

¹⁸ Byron L. Sherwin, *Jewish Ethics for the Twentieth Century: Living in the Image of God* Syracuse 2000, s. 40.

¹⁹ On Emir, Tevrat'ın Çıkış kitabı 20. Bab'ında yer almaktadır.

²⁰ Sherwin, *a.g.e.*, ss. 43-45.

kısmının, acı ve ıstırapı dindirilemeyen, hastalığı iyileştirilemeyen kişinin ölmesi için dua edilmesi, böyle bir yaşamın suni olarak uzatılmasına çalışılmaması gibi uygulamalara taraftar olduğunu söylemek gerekir.²¹ Bu zaman zaman pasif ötanaziye onay olarak anlaşılma ile beraber, şunu da belirtmek yerinde olur ki, Yahudi hukuku bir insanın hayata bağlılığını sağlayan yaşam destek mekanizmalarının kullanılmasının durdurulmasına karşıdır.²² Bunu pasif ötanazi olarak görmez.

Hıristiyan düşüncesinin öldürme ve intihar konularına yaklaşımı, Yahudi anlayışından pek de ayrı değildir; genel olarak Hıristiyan inancının ötanaziye karşı olduğunu söylemek doğru olur. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, Yeni Ahit'te intihar ile ilgili bir yorum yer almaz. Mesela Hz. İsa'yı ihbar ettiğine inanılan havari Yehuda'nın²³ kendini astığı bildirilir ama onunla ilgili bile herhangi bir yorum yapılmaz (Matta 27: 5). İlk Hıristiyanlar öldürme ve intiharı Tanrı'dan ümidin kesilmesi anlamında en büyük günahlar, "hayırseverliğe," "topluma" ve "Tanrı'nın kudretine" karşı doğal olmayan suçlar olarak kabul etmişlerdir.²⁴ Hıristiyan inancı da insanın Tanrı'nın imajında yaratıldığı için değerli olduğunu, hayatın da ölümün de sahibinin Tanrı olduğunu, bir kişi canının alınmasını istese bile kimsenin başkasını öldürme hakkına sahip olmadığını öğretir. Ayrıca Tanrı'nın bir planı olduğu, acı ve ıstırapın da bu planın bir parçası olduğu önemli bir Hıristiyan inancıdır. Nasıl ki Hz. İsa'nın hayatını çarmıhta acılar içinde insanlar için vermesi ilahi planın önemli bir parçası ise, insanların da acıları ve ölümleri bu planda önemli bir yere sahiptir. Erken dönem Hıristiyan teolojisinin kuramcılarında Augustine (354–430) intihar karşıtı düşünceleri sistemleştirmiştir. Onu takip eden İtalyan teolog ve filozof Thomas Aquinas (1225–1274), intiharı Tanrı'nın hayat üzerindeki egemenliğine dair Hıristiyan inancına, doğal hukuka ve toplumun sağlığına aykırı görmüştür. Katolik Kilisesi de bu doğrultuda yüzyıllarca ötanaziye reddetmiştir. Ancak uzunca bir süredir Katolik Kilisesi iyileşme ümidi olmayan hastanın normal yollar dışında önerilecek tedavileri reddetme hakkı olduğunu belirtmektedir.²⁵ Papa Pius XII (1876–1958), "Genelde bir kişinin [hayatı ve sağlığı korumak için] sadece alışılmış

²¹ A. Carmi, "Live Like A King: Die Like A King," *Euthanasia*, Editör: A. Carmi, Berlin 1984, ss. 3-13.

²² Sherwin, *Jewish Ethics for the Twentieth Century*, s. 45.

²³ Yehuda İşkaryot da denilir. Hıristiyan tarihinde, Hz. İsa'yı ihbar ederek ölümüne yol açtığı için "katil" anlamına gelen İşkaryot lakabıyla anılır.

²⁴ Paul Badham, "A Christian Case for Euthanasia," *Death and The Value of Life*, Editör: David Cockburn, Lampeter 1992, s. 33.

²⁵ Vanderpool, *a.g.e.*, s. 1423.

araçları kullanması kabul edilir -kişisel, yer, zaman ve kültür şartlarına göre- yani kendisine ve başkalarına herhangi bir büyük yük yüklemeyen araçlar"²⁶ sözleri, pasif ötanazinin onayı olarak anlaşılacak istenmiştir. Özellikle modernist Hıristiyan teologlar ve filozoflar arasında, ötanazinin Hıristiyan inancı ile çatışmadığını iddia edenler olmakla beraber,²⁷ Metodistler dışında Hıristiyan mezhepleri resmi olarak bir insanın canını almak anlamında ötanaziye karşıdır.

İslam dininin kutsal kitabı Kur'an da, diğer kutsal kitaplar gibi, ötanazi hakkında açıkça bir şey söylememektedir. Öte yandan cinayet, en büyük günah olarak kabul edilmektedir: "Bu yüzdendir ki, İsrail oğullarına, sebepsiz yere adam öldürmenin, yahut yeryüzünde fesat çıkarmanın karşılığı olmaksızın, kim bir kimseyi öldürürse, onun, insanları topluca öldürmüş olacağını...yazdık" (al-Maide 5: 32). Bu nedenle İslam inancı, sözü edilen durumlar dışında kalan her tür öldürmeyi kanunsuz saymaktadır. Ayrıca Kur'an bir insanın ölümünün ancak Allah'ın izin vermesi ile belirlenmiş olan zamanda olacağını bildirmektedir (Âl-i İmran 3: 145). Diğer taraftan intihar ile ilgili olarak çoğu zaman Nisa Suresi 29. ayete, "...ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir," ilahi buyruğuna atıfta bulunur. Bu ayette nehyedilen öldürme, insanın herhangi bir yolla kendini öldürmesi, yanlış davranışlarının hayatına mal olması ve insanların yapılan haksızlıklar sonucunda birbirini katletmesi şeklinde anlaşılmıştır.²⁸ Ötanaziye benzer uygulamalar ile ilgili olarak bazı hadisler bulmak mümkün olmaktadır. Cündüb b. Abdullah'tan Hz. Peygamber (s.a.s)'in şöyle dediği nakledilmiştir:

"Sizden önceki ümmetlerden yaralı bir adam vardı. Yarasının acısına dayanamayıp, bir bıçak aldı ve elini kesti. Ancak kan bir türlü kesilmediği için adam öldü. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak; kulum can hakkında benim önüme geçti, ben de ona cenneti haram kıldım, buyurdu" (Buhârî, Enbiyâ, 50).

Özetlemek gerekirse, İslam inancı açısından da can kutsaldır. Allah tarafından insana verilmiş ve korunması istenmiştir. O nedenle, insanın üzerinde yetkisinin olmadığı bir konuda kendisi bir tasarrufta bulunamayacağı gibi başkasına da yetki aktarımında bulunamaz.²⁹ Ölüm gelinceye kadar insanın sabır ve ümit ile

²⁶ Sissela Bok, "Death and Dying: Euthanasia and Sustaining Life: Ethical Views," *Encyclopaedia of Bioethics*, Editör: Warren T. Reich, c. 1, London 1978, s. 270.

²⁷ Yukarıda "A Christian Case for Euthanasia" başlıklı makalesine başvurduğumuz, Prof. Dr. Paul Badham bunlardan biridir.

²⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 2, İstanbul 1982, s. 1344.

²⁹ Bk. İrfan Yücel, "Tedavisinin İmkansızlığı Sebebiyle Öldürülmesini İsteyen Hasta, Doktor Tarafından Öldürülemez," *Diyanet Gazetesi*, sayı: 281, Temmuz 1982.

Yaratıcıya teslim olması ve yaşama sarılması, ebedi mutluluğu kazanmak için gereklidir. Diğer taraftan, Mısırlı Müslüman yazar Yusuf al-Karadavi (1926-), bir İnternet sayfasında yayınladığı fetvada, ötanazinin İslam açısından izin verilemez olduğunu belirttiikten sonra, tıbbi tedavinin Müslüman âlimlerin çoğunluğu tarafından zorunlu görülmediğini, hatta izin verilen bir şey olduğunu bildirmiştir. O nedenle, tıbbi açıdan yararı olmayan yerde hastaya tedavinin uygulanmayabileceği, hatta bazı durumlarda uygulanmamasının tavsiye edileceği yönünde görüş bildirmiştir.³⁰ Şu da bir gerçektir ki, İslam toplumlarında, Batı toplumlarında olduğu gibi, ötanazi tartışmaları yapılmamaktadır. İslam âleminin en batılılaşmış ülkesi olan yurdumuzda bile bu konunun mazisi çok eskilere gitmez. Bunun en önemli nedeni olarak, İslam toplumlarında çoğunluğun ahlâki değerlerinin geleneksel anlayıştan oluşmasını, gelenekte de ötanazi uygulamasının yer almadığını söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, bu toplumdaki gelir düzeyinin yeterli ya da gelir dağılımının adil olmamasından dolayı, tıp teknolojisi alanındaki sınırlı imkânların doğal olarak pasif ötanazi uygulamalarını kendiliğinden, bir sorun oluşturmayacak şekilde ortaya çıkardığını görmekteyiz. Maddî gücün olmadığı yerde gerekli tedaviyi satın almak da mümkün olmamaktadır.

Zamanı geldiğinde rahat bir biçimde ve huzur içinde ölmek herkesin dileğidir. Ancak normal şartlar altında ölümün bir insanı ne zaman ve nerede yakalayacağı belli değildir. Bu açıdan ötanazi, belli şartlar ortaya çıktığında ölümün yerinin, zamanının ve şeklinin belirlenmesi işlemidir. Bu yönüyle çoğu zaman ötanazi, intihar ya da cinayetten farklı görülmemiştir. Ötanazi, sağlık bakımından yaşama kalitesini yitirmiş bir insanın, kendi iradesiyle görece hoş bir ölümü –zamanını, yerini ve şeklini- seçmiş olması bakımından cinayetle ve intihardan bazı yönleriyle farklı görünmekle beraber, aradaki çizgi çok da net değildir. Ötanaziyi daha iyi anlamak için, onun ile ilgili uygulamalara ve bunların arkasında yatan felsefi-ahlâki gerekçelere bakmak gerekmektedir.

Ötanazi isteğinde bulunan kişinin içinde bulunduğu durum ve bunun uygulanma biçimi bakımından ötanazi olayları arasında belirli bazı ayırmalar vardır. Ötanaziyi uygulayacak şahsın yetkisinin bulunup bulunmaması açısından, başka bir deyişle, ötanazinin gerçekleştirilme biçimi bakımından "aktif ötanazi" ve "pasif ötanazi" ayrımı yapılmaktadır. Başka bir açıdan bu ayrım, ölümün etkin ve edilgin

³⁰ <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503544774&pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar%2FFatwaE%2FFatwaEAskTheScholar> (23/01/2010).

nedenlerini belirtir.³¹ Aktif ötanazi, doktorun derin bir sakinleştirici uyguladıktan sonra ani ölüm getirecek bir ilacı tatbik ederek ötanazi isteyen iradesi doğrultusunda hayatını sonlandırmasıdır. Pasif ötanazi ise, doktorun hastanın bir süre daha hayatını sürdürmesini sağlayacak tedavi ve teknik desteği sunmayarak ya da başlanılan hayat destek işlemlerini yararsız görüp sona erdirerek ölümü hızlandırmasıdır. Bunlar yanında zaman zaman bir de "hekim yardımlı intihar"dan söz edilir. Hastanın iradesi doğrultusunda, doktorun gerekli bilgi ve teknik desteği sağlayıp, bundan yararlanan hastanın kendi kendini öldürmesidir.³² Örnek üzerinden açıklamak gerekirse, çaresiz bir hastaya doktor tarafından öldürücü bir ilaç uygulayarak ölümünü sağlamak aktif ötanazi iken, komaya girmiş bir hastanın hayatını yaşam destek üniteleri ile uzatmak için çaba harcamamak, bunları geri çekmek pasif ötanazidir. Doktor tarafından sağlanan öldürücü bir ilaç ve enjektörü kullanarak hastanın kendi kendini öldürmesi ise, hekim yardımlı intihar olmaktadır.

Hasta olan kişinin ötanaziye bakış açısını göstermek bakımından başka bir ayırım yapılır. Bu açıdan bakıldığında ötanaziler "istemli," "istem dışı" ve "istemsiz" olarak üçe ayrılırlar.³³ Eğer bir kişinin belli durumlarda ötanaziye yaklaşımı olumlu ise, bu istemli ötanazi olarak adlandırılır. Bir ötanazinin istemli olabilmesi için, hastanın temyiz gücüne sahip olması, hastadan izin alınmış bulunması ve hastanın ötanaziye istemli olması şartları aranır.³⁴ İradesini beyan edemeyecek derecede hasta ve bilinci kapalı olan kişiye uygulanmasına da istem dışı ötanazi denir. İyileştirilemez biçimde engelli olan bebeklere, bilinçleri geri gelmeyeceğine karar verilmiş hastalara, komada olan ve bitkisel bir hayat süren hastalara uygulanan ötanazi de bu türdendir. Ötanazi taraftarlarından biri olan John Harris, "bu durumdaki kişilerin ölümü tek alternatif varlığa yeğleyeceği sonucuna ulaşmanın akla uygun" olabileceğini iddia eder.³⁵ Bu açıdan makineye bağlı bir hayatın değerinden, kalitesinden söz mümkün değildir. Ötanazi, hasta olan insanın iradesine rağmen gerçekleştirilirse, bu istemsiz ötanazi olarak adlandırılır. Bunun yaşanmış en çarpıcı örneği, Nazi Almanyasının hayatlarını değersiz gördüğü Yahudi ve Çingeneleri yok etme uygulamasıdır. Sissela Bok'ın dediği gibi, "istemsiz ötanazi, Naziler ve diğerleri

³¹ Marvin E. Newman, "Voluntary Active Euthanasia: An Individual's Right to Determine the Time and Manner of Death," *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, Marvin E. Newman ve diğerleri, Philadelphia 1989, s. 173.

³² Özkara, *a.g.e.*, s. 19.

³³ Harris, *The Value of Life*, London 1985, ss. 82-83.

³⁴ Özkara, *a.g.e.*, s. 20.

³⁵ Harris, *a.g.e.*, s. 83.

tarafından gerçekleştirildiği gibi hasta ve kötürümleri ortadan kaldırma programlarına işaret eder.³⁶ Bu yöntem, sübjektif değerlendirmelere dayanmakta ve keyfi uygulamalar olarak her zaman ortaya çıkma ihtimali taşımaktadır. Buraya kadar verdiğimiz tanım ve ayrımlardan sonra yine de şunu belirtmek gerekir ki, teorideki bu kesin ayırım uygulamada her zaman net bir şekilde görülememektedir. Hastanın ötanazi doğrultusunda beyan ettiği irade, gerçekten kendine mi aittir yoksa duygusal ya da ruhsal baskıların bir sonucu mudur? Düzelmeyeceği düşünülerek hayatına son verilen bir insanın iyileşmesi hiç mi mümkün değildir? Eğer mümkünse, bunun cinayetten ne farkı vardır? Bu ve benzeri soruların cevabını bulmak pek de kolay değildir.

Ölümden sakınmak ve öldürmekten men etmek ya da en azından onu belli durumlarla sınırlandırmak genelde insanların ve toplumların ortak anlayışı olagelmıştır. Ancak zamanla insanların karşısına çıkan bazı acılar, hastalıklar ve engellilikler, hayatın anlamını yitirmesine ve ölümün istenmesine yol açabilmektedir. Böyle durumlarda, suçsuz insanların hayatını sona erdirmek ile hayatın anlamını yitirdiği dayanılmaz acı ve hastalık karşısında duyulan merhamet duygusu çakışır görünmekte, ötanazi tartışmaları ortaya çıkmaktadır. Ötanaziyi onaylayan ya da karşı çıkanlar, iddialarını desteklemek için bir takım argümanlara başvurmaktadır. Makalemın bu bölümünde bunlara kısaca göz atmak istiyorum.

Öncelikle ötanazi taraftarlarının görüşlerini temellendirdikleri yaklaşımlara bakalım. Ötanaziyi onaylayanların önemli bir kısmı, “kişisel onur” argümanı olarak adlandırılabilir bir akilyürütmeye dayanmaktadır. Buna göre, yaşanan ciddi, acı ve ölümcül hastalıklar insan varlığını sürdürme güdüsünün ve onurlu, insanca bir hayata duyulan saygı duygusunun önüne geçebilmektedir. Aşırı beden ve zihin engeli durumunda, kişinin onuru ile yaşamasının imkânı kalmadığında, onuru ile ölmesine izin verilmesinin gerekli olduğu iddia edilmektedir. Başka bir ifadeyle, acılar içinde yaşayan, iradesini gerçekleştirmekten uzak olan, bir şekilde var olmak için birilerine ve bir şeylere mahkûm olan bir insanın hayatında onur kalmadığına inanılır. “Onurlu” bir hayatın mümkün olmadığı durumda, “onurlu” bir ölüm tercih edilir. Ötanazi lehindeki bir diğer argüman, bazı ahlâki düşüncelerden hareket etmektedir. İrade özgürlüğüne dayanan bu yaklaşıma göre, her insan ne zaman öleceğini ve hayatını sona erdireceğini belirleme hakkına sahip olmalıdır. Buna göre, eğer yapıp etmelerinden insan sorumluyorsa, ki öyledir, o halde, kendi hayatının her

³⁶ Bok, *a.g.e.*, c. 1, s. 274.

safhası hakkında da karar verme yetkisi insanın kendinde olmalıdır.³⁷ Yaşamaya değer bulmadığı bir anda insan sahnedeki çekilme yönünde iradesini kullanabilmelidir. Ayrıca birey yanında toplum da bu hakka sahip olmalıdır. Bu görüşte olanlara göre, toplumun refah düzeyi bireyinkinden önceliklidir. O zaman, ötanaziyi uygulamak toplumun da en tabii hakkı olmaktadır.

Diğer taraftan, ötanaziye karşı olanların dayandıkları argümanlar ise, başlıca üç grupta sınıflandırılabilir. Ötanazi muhaliflerinin önemli bir kısmı, başta Yahudi, Hıristiyan ve İslam geleneği olmak üzere dini inanışlardaki kasıtlı insan öldürme yasağına dayanmaktadır. Buna göre, Tanrı tarafından bir hediye olarak verilen insan hayatını Tanrı'dan başka hiç kimse alamaz. Ötanazi kasıtlı bir can alma eylemi olduğu için, birçoklarınınca dini açıdan onaylanması mümkün görülmemiştir. Diğer bir grup ötanazi aleyhtarı, evrensel ahlâki değerlere, başka bir deyişle tabii kanuna dayanmaktadır. Bu argümanın bir şekline göre, evrensel olarak kabul görmüş ahlâki değerler vardır. İnsanlığın önemli bir kısmının birleştiği bu ahlâki standartlar, savaş, nefsi müdafaa ve hukuki bir ceza olması dışında insan öldürmenin kötü olduğunu kabul etmektedir. Ötanazi intihar ve cinayete benzediğine göre, o da onlar gibi ahlâki bakımdan kötüdür, kabul edilemez. Ahlâki argümanın diğer bir şekli şöyle formüle edilebilir: Bizler her şeyi bilemeyeceğimize göre, kararımızın veya teşhisimizin kesinlikle doğru olduğundan emin olamayız. Bu nedenle, ötanazi durumunda her zaman cinayet olasılığı bulunmaktadır. Burada bir insanın hayatı söz konusudur. Bundan dolayı ötanazi, ahlâki değildir. Üçüncü argüman, ötanazi hakkı tanıdığı taktirde bunun bazılarınca kötüye kullanılacağı endişesi ile ilgilidir. Ötanazi problemi birçok tartışmalı konuyu içermekte ve bu süreçte verilen kararlar pek çok zaman dışı açık değildir. Hasta veya yaşlıların psikolojik durumları, ötanazinin onaylanması ile üzerlerinde hissedeceği sosyal baskı, ailelerin, doktorların ve siyasi otoritelerin çeşitli menfaat kaygıları pek çok masum insanın hayatına son verebilir. Bu nedenle de ötanazi kabul edilemez.³⁸ Şüphesiz, burada özetlediklerimiz dışında ötanazi lehinde ve aleyhinde başka argümanlar da vardır; ancak burada ele aldıklarımız en önemlileridir.

Bütün bu argümanlar değerlendirildiğinde, önemli birkaç husus söz konusudur. Bunlardan biri, dinler bağlamında ortaya çıkmaktadır. Eğer hayatı verenin ve zamanı geldiğinde alacak olanın Tanrı olduğuna inanılıyorsa, hayatın sahibinin bildirdiği istisnalar dışında herhangi bir kişiyi öldürmenin de Tanrı'nın hakkının

³⁷ Dan W. Rock, "Life-Sustaining Treatment and Euthanasia: I. Ethical Aspects," *Encyclopedia of Bioethics*, Editör: Stephen G. Post, c. 3, 3. Basım, New York 2004, s. 1419.

³⁸ Eike-Henner W. Kluge, *The Practice of Death*, London 1975, ss. 132-169.

haksız bir şekilde kullanılması ya da Tanrı adına davranma yetkisini bazı insanların kendi ellerine alması anlamına geldiği açıktır. Bununla bağlantılı ikinci nokta ise, Yaratıcının her şeyi bir plana göre var ettiği, bu çerçevede, acı, hastalık ve ölümün bu planın önemli bir parçası olan insan hayatında önemli bir yeri olduğu inancıdır. Ruh-yapma teodisesinin iddia ettiği gibi, “özgür sorumlu varlıklar olarak gelişebilmemiz için,” acı ve ıstırapın hayatın kaçınılmaz bir gerçekliği olması gereklidir.³⁹ Bu irade sahibi bir yaratıcı inancının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca aktif ötanaziyi onaylamak, değersiz kabul edilen başka ırktan/inançtan olanların ortadan kaldırılmasına yol açabilecek tehlikeli ve önü alınması güç başka ciddi problemlerin ortaya çıkmasına da yol açacak gibi görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında ötanazi lehindeki iddialar “kaygan zemin” (İng. *slippery slope*) yaklaşımı görüntüsü vermektedir. Diğer taraftan, ötanaziyi savunanların duruşuna güç veren bir durum, konunun duygusal yapısından kaynaklanmaktadır. Kimse kendisinin, akrabalarından birinin, daha doğrusu hiç kimsenin çok şiddetli acılar içerisinde kıvranmasını, en küçük bir şey için bile başkalarının eline bakmasını istemez. Burada göz önünde tutulması gereken ise, bu durumda olanların içinde bulunduğu duygusal kırılganlık, alınganlık ve çöküntüdür. Bu insanların, hatta yakınlarının ne derece doğru karar verebilecekleri tartışılır. Psikolojik durumlarının göz önünde tutulması gerekir. Ayrıca iyileşmesinin mümkün olmadığı söylenen hasta ve engellilerin hayatta tutulması için ailelerin ve devletin harcamaları her geçen gün artan miktarlarda mali bir külfet oluşturmaktadır. Maddî imkânlar sonsuz değildir. Ancak buralardan kısılarak elde edilecek kaynakların, daha iyi yerlere harcanması düşüncesi, bazı hayatların diğerlerinden daha değerli olduğu düşüncesine çıkarır ki, kimse böyle bir tercih yapma hakkına sahip olmamalıdır, böyle bir tercihe zorlanmamalıdır. Bu insani görünmemektedir. İnsanlık ailesi, hastalıkta ve sağlıkta, varlıkta ve yoklukta, tasada ve kıvançta bir oldukça, birbirine güven duydukça, paylaştıkça dünya yaşanabilir bir yer olacak, engin bilgi ve karakter sahibi olabilecek, mutluluğa ulaşabilecektir.

ABSTRACT

EUTHANASIA AS A BIOETHICAL PROBLEM: ITS HISTORY, VARIETIES AND PHILOSOPHY

This research deals with the common issue of medicine, theology and philosophy, namely with euthanasia, which has been an important problem with the development of modern science, technology, and secularisation. Firstly, it is fo-

³⁹ Badham, *a.g.e.*, s. 37.

cused on the definition and etymology of euthanasia. Secondly, some ancient societies, philosophers and the relevant beliefs of Judaism, Christianity and Islam are explored in order to find out historical views and practices similar to euthanasia. After this, the explanation of the varieties of euthanasia in respect to the ways euthanasia conducted and the attitude of the patient follows. In the later part of the research the arguments for and against euthanasia is explored. The research ends with the evaluation of these viewpoints.

Key words: Bioethics, euthanasia, the value of life, death.

KAYNAKLAR

- Badham, Paul, "A Christian Case for Euthanasia," *Death and The Value of Life*, Editör: David Cockburn, Lampeter 1992.
- Bok, Sissela, "Death and Dying: Euthanasia and Sustaining Life: Ethical Views," *Encyclopaedia of Bioethics*, Editör: Warren T. Reich, London 1978.
- Carmi, A., "Live Like A King: Die Like A King," *Euthanasia*, Editör: A. Carmi, Berlin 1984.
- Gruman, Gerald J., "Death and Dying: Euthanasia and Sustaining Life: I. Historical Perspective," *Encyclopaedia of Bioethics*, Editör: Warren T. Reich, London 1978.
- Harris, John, *The Value of Life*, London 1985.
- Kluge, Eike-Henner W., *The Practice of Death*, London 1975.
- Miles, Steven H., *The Hippocratic Oath and the Ethics of Medicine*, Oxford 2005.
- More, Thomas, *Utopia*, Cassel & Co. 1901, yeniden basım, Forgotten Books 2008, <<http://www.forgottenbooks.org/info/9781606201763>> (20/01/2010).
- Newman, Marvin E., "Voluntary Active Euthanasia: An Individual's Right to Determine the Time and Manner of Death," *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, Marvin E. Newman ve diğerleri, Philadelphia 1989.
- Özkara, Erdem, *Ötanazide Temel Kavramlar ve Güncel Tartışmalar*, Ankara 2001.
- Plato, *The Laws of Plato*, İngilizce'ye çeviren, Thomas L. Pangle, Chicago 1988.
- Plato, *The Republic*, İngilizce'ye çeviren H. D. P. Lee, Middlesex 1955.
- Rachels, James, *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford 1990.
- Reese, W. L., *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, New Jersey 1980.
- Roberts, Carolyn S., Martha Gorman, *Euthansia: A Reference Handbook*, Oxford 1996.

- Rock, Dan W., "Life-Sustaining Treatment and Euthanasia: I. Ethical Aspects," *Encyclopedia of Bioethics*, Editör: Stephen G. Post, 3. Basım, New York 2004.
- Rose, H. J., "Euthanasia," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Editör: James Hustings, Edinburgh 1912.
- Sherwin, Byron L., *Jewish Ethics for the Twentieth Century: Living in the Image of God*, Syracuse 2000.
- Simpson, John (ed), *The Oxford English Dictionary*, CD-ROM'da İkinci Baskı, Versiyon. 4.0, Oxford 2009.
- Tubbs Jr., James B., *A Handbook of Bioethics Terms*, Washington 2009.
- Vanderpool, Harold Y., "Life-Sustaining Treatment and Euthanasia: II. Historical Aspects," *Encyclopedia of Bioethics*, Editör: Stephen G. Post, 3. Baskı, New York 2004.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982.
- Yücel, İrfan, "Tedavisinin İmkansızlığı Sebebiyle Öldürülmesini İsteyen Hasta, Doktor Tarafından Öldürülemez," *Diyanet Gazetesi*, sayı 281, Temmuz 1982.
- <<http://philpapers.org/browse/euthanasia>> (13/01/2010).
- <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503544774&pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar%2FFatwaE%2FFatwaEAskTheScholar> (23/01/2010).

KANT'IN ÖDEV SINIFLANDIRMASININ FELSEFİ ETKİSİ ÜZERİNE

Sedat YAZICI*
Aşlı YAZICI**

1. Giriş

Kant'ın ahlak felsefesinin eleştirilerinden biri onun herhangi bir içerik vermemesi, sadece eylemin biçimsel koşuluyla ilgilenmesi noktasında olmuştur. Bu eleştirilerin haklılığı veya haksızlığı konusunda adil bir değerlendirme yapmaya imkan veren dayanaklardan biri onun ödev sınıflandırmasında yatmaktadır. Çünkü Kant, en başta ahlak felsefesinin bir amaç seçimi ile ilgili değil, eylemin kendisiyle ilgili olduğu temel ayrımından hareket eder. Amacın seçimi kişinin içsel özgür seçimi ile ilişkilidir ki bu seçim başkaları tarafından zorlanamaz. Ancak, eylemler başkalarıyla da ilişkili olduğu için dışsal zorlamaya tabidirler. Bu nedenle Kant kendi kuramını dışsal özgürlükle, yani, eylemin biçimsel koşuluyla sınırlandırarak temellendirmeye çalışır. Bunu yaparken başka tür etik ödevlerin olduğunun da farkındadır. Onun ödev sınıflandırması kendi kuramıyla diğer ahlak kuramları arasındaki farkın temelini de açıkça ortaya koymaktadır.

Kant'ın ahlak felsefesinin temel kavramlarından biri olan özgürlük, onun hak ve erdem doktrininde de var olan bir koşuldur. Ancak, erdem doktrini iç özgürlüğü kapsarken hak ödevleri dış özgürlüğü kapsamaktadır. Bu ayrım, modern özgürlük kuramlarında pozitif özgürlük ile negatif özgürlük ayrımına uygun düşmektedir. Geleneksel olarak, liberalizm negatif özgürlükle özdeş tutulmuştur. Liberallerin Kant'ın siyaset felsefesini cazip bulmalarının en önemli nedeni de onun bireysel özerkliğe verdiği merkezi konumudur. Pozitif ve negatif özgürlük ayrımının önemli bir boyutu devlet ile birey arasındaki ilişkide negatif özgürlüğe müdahalenin sınırları sorunudur. Bu iki özgürlük biçiminin daha somut biçimde yaşandığı çatışma alanı sosyal ve ekonomik haklar konusunda ortaya çıkar. Kant'ın ödev sınıflandırması ve bu sınıflandırmanın dayandığı ölçüt ve ilkeler bazı libertaryan düşünürler tarafından sosyal ve ekonomik hakların bir hak kategorisi olarak görülemeyeceği, sadece er-

* Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Fakültesi

** Yard. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Fakültesi

dem ödevleri olarak kabul edilmesi gerektiği yönündeki görüşle benzer normatif temeli paylaşır. Ancak, devletin yurttaşlarına karşı pozitif yükümlülükleri açısından düşünüldüğünde, Kant bu ödevleri hak ödevleri olarak ele alır. Bu tür yükümlülüklerin bireye müdahale olup olmadığı sorununu daha iyi göstermek için konuyu Rawls, Noick ve Kant'ın görüşleri etrafında ele aldık. Ödev yükümlülükleri ile sosyal ve ekonomik hakların statüsü sorunu ilk bakışta bağlantısız gibi görünse de aslında normatif temel açısından yakından ilişkilidir. Bu ilişki siyaset felsefesindeki çoğu konunun ahlaki temellendirmeye dayandığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Bu çalışmanın birinci amacı Kant'ın sınıflandırmasında belirleyici olan ölçütleri açıklayarak ödev türlerinin taşıdığı etik değer ve sorumlulukların ne olduğunu ortaya koymaktır. İkinci olarak Kant'ın hak ödevi ve erdem ödevi ayrımının felsefi etkilerini izleyerek özellikle yirminci yüzyılda sosyal ve ekonomik haklar konusundaki tartışmaya oluşturduğu kuramsal temeli göstermektir. Sosyal ve ekonomik hakların hak yükümlülüğü temelinde değil, erdem yükümlülüğü temelinde tanımlanabileceği görüşü Kant'ın hak ödevleri ve erdem ödevleri ayrımında kullandığı ölçütlerle aynı temele dayanır. Buna karşın, devletin pozitif yükümlülüğü açısından düşünüldüğünde, Kant'ın kendisi bu tür ödevleri erdem yükümlülüğü olarak değil bir hak yükümlülüğü olarak görür ve dolaylı da olsa bireyler üzerine müdahaleyi meşru görür.

2. Erdem Doktrini ve Hak Doktrini

Kant, *Ahlak Metafiziği*'nde "Erdem Doktrini"ni bölümünün girişine bir terminolojik hatırlatma ile başlar. Antikçağda "etik" in genel olarak ahlak doktrini veya diğer adıyla ödev doktrini ifade ettiğini belirterek daha sonra ödev doktrini sisteminin "hak doktrini sistemi" ve "erdem doktrini sistemi" olarak ikiye ayrıldığını belirtir. Bu ayrımında Kant'ın "etik" sözcüğünü erdem doktrini sistemi anlamında kullandığını belirtmek gerekir.¹ Kant, hak doktrini ile erdem doktrini sistemleri arasındaki farkı şöyle açıklar:

"Hak doktrini dışsal özgürlüğün biçimsel koşuluyla (maksimi evrensel yasa olarak yapılan dışsal özgürlüğün kendisiyle tutarlılığı) yani, Hakla ilgilidir. Ancak, etik bundan daha ileri gider ve bir *konu* sunar; kendini nesnel olarak zorunlu bir amaç olarak sunan Salt aklın amacını;

¹Bu yazıda da etik sözcüğü ile erdem doktrini Kant'ın kullandığı gibi eş anlamlı kullanılacaktır.

yani, insan söz konusu olduğunda, ona sahip olmanın bir ödev olduğu amaç sunar.”²

Özgür seçimin biçimsel ve maddi koşulları ayırımına göre erdem doktrini en başta seçim durumuyla ilgilidir. Erdem ödevi zorunlu olarak içsel (etik) yasamaya tabi iken, hak ödevi dışsal (hukuki) yasamaya tabidir. Hak ödevleri diğer kişi veya kişilerin yerine getirmek üzere zorlanabileceği dışsal ödevleri kapsarken, etik ödevlerde kişi temelde başka biri tarafından bir şeyi yapmaya veya yapmamaya zorlanamaz.³ Bu ayırımın temeli bir *eylemi* gerçekleştirmek ile *amaca* sahip olmak arasındaki normatif farktan kaynaklanmaktadır. Kant’a göre, “araç olarak bir amaca yönelmiş olan *eylemleri* gerçekleştirmek için başkaları tarafından sınırlandırılabilirim, ama bir amaca sahip olmak için başkaları tarafından hiçbir zaman sınırlandırlanamam, sadece ben kendim bir şeyi kendi amacım *yapabilirim*.”⁴ Bunun içindir ki, kendi ahlak felsefesini hak kuramı temeli üzerine kuran Kant’a göre ahlakın temel sorusu “Nasıl eylemde bulunmalıyım?” sorusudur. Ahlakın temel konusunu “Nasıl bir kişi olmalıyım?” veya “Nasıl yaşamalıyım?” sorusu olarak ortaya koymak içsel özgürlük alanı ile ilgili olduğu için bireye bir müdahale gerektirir ki bu da Kant’ın ahlak felsefesinde merkezi rol oynayan özerklik ilkesine aykırıdır. Bu öncelik, ileriki bölümlerde de göreceğimiz gibi, negatif özgürlüğe pozitif özgürlükten daha fazla önem veren liberal ahlak ve siyaset felsefesini doğrudan etkilemiştir.

Kant’a göre amacın ödevle ilişkisi iki şekilde düşünülebilir. Bunlardan birincisi bir amaçla başlayıp ödevle uygun eylemlerin maksimini araştırabilir. İkincisi ise, ödevle uygun eylemlerin maksimi ile başlayıp kendisi ödev olan amacı arayabilir. Kant’a göre hak doktrini birinci yolu seçerken erdem doktrini ikincisiyle ilişkilidir. Demek ki, erdem ödevleri ile hak ödevleri arasındaki en genel ayırım birincisinin amaca, ikincisinin ise eyleme ilişkin olmasıdır. “Sadece aynı zamanda bir ödev olan amaç erdem ödevi olarak adlandırılabilir.”⁵ Hak ödevleri ise, dışsal özgürlüğün biçimsel koşuluyla ilgilidir. Kant, *Ahlak Metafiziği*’nin *Hak Doktrini* bölümünde iki çeşit hak olduğunu belirtir. Birincisi, apriori ilkelere dayanan *doğal hak*, ikincisi yasa koyucunun iradesinden çıkan *pozitif hak*.⁶

²I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge 1991. Bundan sonra kısaca *MO* olarak belirtilecek, 380.

³Kant’ta etik-hukuki ayırımı için bakınız, O. Nell, *Acting On Principle: An Essay on Kantian Ethics*, New York 1975, 1975, s. 44.

⁴*MO* 381.

⁵*MO* 383.

⁶*MO* 237.

Erdem ve Hak ödevleri farklı ilkelerden kaynaklanmaktadır. Birincisi erdem doktrininin yüce ilkesinden çıkar: "Herkesin sahip olacağı evrensel yasa olacak şekilde, amacın maksimine uygun biçimde eylemde bulun." ⁷ Hak ödevleri ise Hak- kın evrensel yasasından çıkarılır. "Dışsal olarak öyle davran ki, seçiminin özgür kullanımı aynı zamanda evrensel yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle birlikte var olabilsin" ⁸ Buna göre, erdem ödevleri katekorik olmalarına karşın sentetiktir- ler; çünkü, bu ödevler dışsal özgürlükten daha fazla bir şey isteyerek bu özgürlükle, evrensel yasaya uygun olarak, ödevin amacını birleştirirler. ⁹ Hak ödevleri ise anali- tiktirler; çünkü, bu ödevler dışsal özgürlük kavramının biçimsel ifadesinden başka bir şey değildirler. Hak ilkesi sadece belli eylemlerin dışsal olarak yerine getirilme- sini emrederken erdem ilkesi içsel tutumları, yani ahlaki amaçların elde edilmesini emreder. Bu ayrım da görüleceği üzere, hak ödevleri belli eylemlerin nasıl yerine getirileceğine ilişkin olmasına karşın erdem ödevleri belli amaçların peşinde koşma ödevleridir.

Anlaşılabacağı üzere, erdem doktrini sistemi, yani Kant'ın kullandığı anlam- da etik, "eylemlerin yasasını değil, sadece eylemlerin maksimlerini verir." ¹⁰ Kant'ın maksimi eylemin öznel ilkesi anlamında kullandığını hatırlarsak, bundan erdem ödevlerini gerçekleştirirken yasayı uygulamada bir serbestliğin söz konusu olduğu sonucu çıkar. Çünkü "yasa tam olarak ne şekilde davranılacağını ve ödev olan ama- cın gerçekleştirilmesi için ne kadar yapacağımızı emretmez." ¹¹ Öte yandan, erdem doktrini hak doktrininin normatif sınırlandırmasına tabidir. Yani, erdem ödevlerinin ne kadar, nasıl ve ne şekilde yerine getirileceğine bireysel tercihe göre karar veril- mesine karşın, eylem bir kez seçildikten sonra sırf ahlaki eylem olması bakımından hak doktrinine tabidir. Nell'in de belirttiği gibi birine yardım etmeye karar verebili- riz ama bunu yalan söyleyerek, hırsızlık yaparak veya başka birinin hakkını çiğne- yerek yapamayız. ¹²

Kant iki ödev sistemi arasındaki farkı bu şekilde belirttikten sonra erdem ödevleri üzerine daha ayrıntılı bir şekilde sınıflandırma yapar. Ona göre kişinin hem kendine, hem de başkalarına karşı ödevleri vardır ki bunlar aynı zamanda amaç olarak ödevdirler. Kendine karşı ödevlerin başında "kişinin kendi yetkinliği" ödevi

⁷ MO 395.

⁸ MO 231.

⁹ MO 396.

¹⁰ MO 384

¹¹ MO 390

¹² Nell, 1975, s. 57.

gelir.¹³ Kişi yetkinliği bir kişinin kendi kapasitesini geliştirmeyi (ki bunların en büyüğü anlamadır) ifade eder ve ödevin tüm gerekliliklerini yerine getirmek için kişinin kendi istencini geliştirmeyi içerir. İnsan kendini hayvanlık durumundan insanlık durumuna, istencini saf erdem eğilimi olacak düzeye yükselecek şekilde yetiştirmelidir. Öyle ki, ahlak yasasının kendisi eylemin dürtüsü olsun, böylece ödevden dolayı eylemde bulunabilsin.¹⁴ Demek ki Kant'a göre, erdem ödevlerinde hem kendimize hem de başkalarına karşı yerine getirmek durumunda olduğumuz ödevler söz konusudur. Ama bu ödevler, amaç olmaları bakımından ödevdirlir. Şunu da vurgulamakta yarar var ki, Kant'a göre, erdem ödevleri başkalarına veya kendine karşı ödevler olabilirken, tüm hak ödevleri başkalarına karşı ödevleri tanımlar.

Bu noktada Kant'ın erdem kuramını ve diğer kuramlardan farkını daha iyi anlamak için onun antikçağ erdem yaklaşımına getirdiği eleştiriden söz etmekte yarar var. Kant, *Erdem Doktrini*'nde bir yandan kendi kuramının tanımladığı hak ödevlerinin erdem ödevlerinden farkını açıklarken, öte yandan antik Yunan erdem anlayışına yönelik bazı eleştirilerde bulunur. Ona göre antikçağ erdem anlayışı şu üç temel noktada hatalıdır:

1. Tek erdem görüşü: Sadece bir erdem ve kusur (veya erdemsizlik) vardır.
2. Altın orta görüşü: Erdem her biri kusur olan iki aşırı uç arasında orta yola göre davranmaktır.
3. Deneyim görüşü: Erdem (örneğin akıllılık) deneyimden öğrenilmelidir.¹⁵

Kant'ın birinci görüşe karşı çıkma nedeni her kavramın rasyonel bilgi aracılığıyla yalnızca tek bir ahlaki kanıt sağlayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre, farklı erdemleri nihai bir amaç gibi tek bir kavramdan çıkarmak ya geçersiz bir kanıt sunmaktır ya da iki ya da daha fazla ödevin kaynağını karıştırmaktır.¹⁶ Kant bu hataya hangi antikçağ filozofunun düştüğünü belirtmese de bu karşı çıkışından muhtemelen tüm erdemleri iyi kavramından çıkarmaya çalışan Platon'u kastettiğini anlıyoruz.

Kant, Aristoteles'in erdemleri iki aşırı uç arasında orta yol olarak gören yaklaşımının da yanlış olduğunu ileri sürer. Ona göre erdemle kusur veya erdemsiz-

¹³ MO 385.

¹⁴ MO 387.

¹⁵ MO 405.

¹⁶ MO 404.

lik arasındaki fark belli bir maksimi takip etme derecesinde değil, maksimin özel niteliğinde (yasayla olan ilişkisinde) aranabilir. Ancak, Kant'ın bu yorumu Aristoteles'in erdem yaklaşımını doğru olarak yansıtmaz; çünkü, Aristoteles'in erdemi orta yol olarak gören yaklaşımı aritmetik ortalama değildir. Aristoteles'e göre erdem, doğru zamanda, doğru yerde, doğru kişiye, uygun ölçüde ve uygun duyguyla hareket etmektir.¹⁷

Üçüncü görüşe karşı çıkış konusunda ise Kant erdemin ahlaki bir güç olduğunu ve insanın eğilimlerinin üstesinden gelebilme kapasitesini elde etme yükümlülüğünün olduğuna işaret eder. Bunu elde edebilmenin yolu "ahlak duygusunu zenginleştirmek (ahlak yasası düşüncesi), içimizdeki salt rasyonel yasanın onurunu hem düşünerek hem de erdemleri uygulamakla olur.¹⁸ Aristoteles gibi Kant erdemlerin elde edilmesinde düşünmenin ve pratiğin önemini kabul eder. Ancak yine de o, ahlaki deneysel temele dayandırmanın onu zorunlu olmaktan çıkararak olumsuz yaptığını ve arı akla dayanmaktan uzaklaştırdığını ileri sürer. Daha kesin bir ifadeyle, Kant'a göre kişinin ahlaki kapasitesi yasaya göre değerlendirilmelidir ki bu değerlendirme deneysel bilgiden tamamen bağımsız olsun.

3. Yetkin (Dar) ve Yetkin Olmayan (Geniş) Ödevler

Kant'ın ödev kuramında bir eylemin ahlaki değeri onun yetkin veya yetkin olmayan ya da dar veya geniş ödev olup olmamasıyla yakından ilgilidir. Kendi ifadesiyle:

"Yetkin olmayan ödevler yalnızca erdem ödevleridir. Onların yerine getirilmesi yararlıdır (=+a); ancak yerine getirilememesi kendinde bir kusurluk değil (= -a); daha ziyade yalnızca ahlaki değerde bir eksikliktir (=o)."¹⁹

Buna göre, yetkin ödevler söz konusu olduğunda belli bir eylemi yerine getirmekle yükümlüyüz. Örneğin, birisinden aldığımız belli bir miktar parayı zamanı geldiğinde ödeme yükümlülüğümüzün olması gibi. Yetkin olmayan ödevler durumunda ise temel ölçü sadece maksime göre davranmak değildir. Bu durumda, yardımseverlik maksimine göre davranmamız gerekmesine karşın kime ve ne ölçüde yardım edeceğimiz kendi takdirimize bağlıdır.

¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Ankara 1997; Aristoteles'te erdemli davranışlarda duygunun yeri konusu için bakınız, Aslı Yazıcı, *An Inquiry Concerning the Place of Emotions in Virtue Ethics (A Comparison Between Aristotle and Kant)*, ODTÜ Felsefe Bölümü, Yayınlanmamış doktora tezi.

¹⁸ MO 397.

¹⁹ MO 390.

Dar ve geniş ödevlerle yetkin ve yetkin olmayan ödevler birbirleriyle ilişkilendirildiğinde ahlaki sorumluluk açısından ortaya şöyle bir durum çıkmaktadır: “Ödev ne kadar genişse ... kişinin o kadar yetkin olmayan eylem yükümlülüğü vardır; dar ödevle yaklaştıkça (Hak ödevleri) kişinin erdemli eylemi o kadar yetkindir.”²⁰ Bu dört ödev çeşidinin birbirlerinden farkını ve aralarındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için konuyu Kant’ın kendimize ve başkalarına karşı ödevlerimiz ayrımı üzerinden sürdürelim.

Kant, kendine karşı ödevleri açıklarken yetkin ve yetkin olmayan ödevler ayrımı yapar. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, kendine karşı yetkin ödevler arasında insanın sadece canlı varlık olmasından kaynaklanan ödevler (kendini koruma, türleri koruma, yaşamdan zevk alma kapasitesini koruma),²¹ ahlaki bir varlık olmasından kaynaklanan ödevler; kendi vicdanı bakımından ödevler yer alır. Her şeyden önce insan, ahlaki bir varlık olabilmek için doğal ve ahlaki yetkinliğini geliştirmelidir. Ancak Kant, alışkanlığın ahlaki kapasiteyi geliştirmek için uygun bir etkinlik olmadığını düşünür; çünkü “alışkanlık oluşturmanın maksimin dışında varlığını sürdüren bir eğilim geliştirmek olduğunu, bunun da bir düşünce ilkesi değil, duyum mekanizması”²² olduğunu ileri sürer. Bireyin kendi kapasitesini geliştirmek amacı bir ödev olmakla birlikte geniş yükümlülük gerektiren bir ödevdir. Çünkü, Kant’ın da belirttiği gibi “hiçbir rasyonel ilke, bir kişinin kapasitesini geliştirmek için ne kadar ileri gideceği konusunda tam olarak bir şey emretmez.” Demek ki, kendini yetkinleştirme konusunda “eylem için bir akıl yasası değil, sadece eylemlerin maksimi için bir yasa söz konusudur.”²³ Bu nedenle, kendi kapasitesini geliştirmek yetkin olmayan bir erdem ödevidir. Görüldüğü gibi Kant, aynı ödev türünün hem dar ve yetkin, hem de geniş ve yetkin olmayan ödev olabileceğini ifade ediyor. Yani, insanın kendi ahlaki yetkinliğini geliştirmek bu iki ödev niteliği bakımından her iki ödev kategorisine girebilmektedir. Bu noktadaki ayrımı iyi anlamak gerekir: “Kendine karşı bu ödev onun niteliği bakımından dar ve yetkindir; ancak, insan doğasının zayıflığından dolayı, onun derecesi bakımından geniş ve yetkin olmayan-
dır.”²⁴

Kant’a göre kişinin kendine karşı ödevinin kaynağı kendi yetkinliği iken başkalarına karşı ödevinin kaynağı bir amaç olarak onların mutluluğudur. Dolayı-

²⁰ MO 390.

²¹ MO 420.

²² MO 479.

²³ MO 392.

²⁴ MO 447.

ısıyla, başkalarına karşı ödevlerimizin başında “başkalarının mutluluğu” ödevi gelir. Sırf insan olmalarından dolayı başkalarına karşı sahip olduğumuz erdem ödevleri ise saygı ve sevgi ödevleridir. Saygı ödevi başkalarının insan onuru için kendi değerini üstün görmeyi sınırlandırmanın maksimi olarak anlaşılır. Sevgi ödevi ise iyilikle ortaya çıkan yardımseverlik maksimi olarak düşünülmelidir.²⁵ Saygı ödevinin dar ve yetkin olmasına karşın sevgi ödevi geniş ve yetkin olmayan ödevdir. Her iki ödev genel ödev türü olarak erdem ödevleri arasında olduğu için Kant’ın en başta yaptığı ayrıma göre bu ödevler geniş ve yetkin olmayan ödev kategorisi içindedir. Ancak, saygı ödevinin dar ödev olması sevgi ödevine *göredir*: “Demek ki, saygı erdem ödevi olmasına karşın sevgi ödeviyle karşılaştırıldığında *dar* olarak nitelendirilir; sevgi ödevi ise *geniş* ödev olarak düşünülür.”²⁶ Bu ayrımda görüleceği üzere ödevlerin birbirine karşı göreliliği Kant’ın ödev sınıflandırmasında rol oynayan bir ölçüttür.

Erdem ödevlerinin hangi temelde “geniş” veya “dar” olarak sınıflandırıldığı, yetkin ödevlerin erdem ödevleri içinde nasıl var olabileceği sorusu Kant yorumcuları arasında en fazla tartışılan sorular arasında yer almıştır. Yetkin-yetkin olmayan ödevlerle dar-geniş ödev türlerini bire bir eşleştirmek hak ödevlerinin yetkin ödevlerle, erdem ödevlerini de yetkin olmayan ödevlerle özdeş olduğu düşüncesine yol açabilir. Ancak, gördüğümüz üzere, böyle bir özdeşleştirme Kant’ın “Erdem Doktrini”nde verdiği sınıflandırmaya uymaz. Çünkü, Kant bu bölümde erdem doktrinini “kendine karşı ödevler” ile “başkasına karşı ödevler” olmak üzere ikiye ayırarak her ikisini de yetkin ve yetkin olmayan ödevler olmak üzere yeniden ikiye ayırır. Bu ayırım aynı zamanda erdem ödevleri içinde yetkin ödevlerin olabileceğini göstermektedir. Örneğin, kendine karşı ödevler amaç ödev olmakla birlikte saygı ödevi ile intihardan sakınma gibi belli eylemleri yapma veya yapmamaya karşılık gelen ödevler yetkin ödevlerdir. Demek ki, Kant sıklıkla yetkin ödevleri dar ödevlerle, yetkin olmayan ödevleri de geniş ödevlerle çoğu kez örtüşecek şekilde kullanmış olmasına karşın bu iki ödev türlerinin kümeleri bire bir örtüşmezler.

Onora Nell bu durumun Kant’ın ödev kuramında bir çelişki yaratmadığını savunur. Çelişki olduğunu sanmak Kant’ın dar/geniş ayrımını iki anlamda kullandığını görmemekten kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce Kant’ın kuramında ödevler dar *yükümlülük* ödevleri veya *geniş yükümlülük* ödevleri olabilirler. Bunlardan birincisi belli eylemleri yapma veya yapmamayı ifade ederken, ikinci tür ödevler

²⁵ MO 473.

²⁶ MO 450.

yükümlü olduğumuz belli amaçları kapsarlar.²⁷ Dar veya geniş yükümlülük gerektirmesi evrensel adalet ilkesinden veya Erdemin İlk İlkesinden çıkıp çıkmadığına bağlıdır. Dahası, Nell'e göre, Kant ödev kavramını *dar gereklilik* ya da *geniş gereklilik* anlamında kullanır.²⁸ Dar gereklilik ödevleri, belli eylemleri yapma veya yapmamakla yerine getirilen ödevleri kapsarken; geniş gereklilik ödevleri, belli amaçlara ilişkin belli eylem veya uygulamaları seçmek veya yerine getirmekle gerçekleştirilen ödevleri ifade eder. Daha kesin ifadesiyle, kendimize karşı yükümlülük açısından kendimize karşı dar olan ödevler vardır ki bunların bazıları gereklilik bakımından dar, bazıları da geniştir. Örneğin, kendini koruma dar yükümlülük içerir, çünkü kendimize karşı yektin bir ödevdir. Belli eylemleri benimsemeyi gerektirdiği için aynı zamanda gereklilik bakımından da dardır. Ahlaki kapasitemizi geliştirmek de dar yükümlülük içerir, çünkü kendimize karşı yetkin ödevdir. Belli yaklaşımları ve amaçları benimsemeyi ve yerine getirmeyi gerektirdiği için gereklilik bakımından dardır.

Ne var ki, Schaller'in de belirttiği gibi, Nell'in bu çözümü salt terminolojik bir seçime mi yoksa gerçekte kavramsal bir ayrıma mı dayanmaktadır sorusu açık değildir.²⁹ Buradaki amacımız bunun doğruluğunu tartışmak değildir. Açık olan şu ki, Kant'ın en baştaki ikili ayrımında yetkin olmayan ve geniş ödevler olarak nitelenen erdem ödevlerinin içinde yetkin ve dar ödev çeşitleri bulunmaktadır. Yetkin olmayan ödevler içinde ödevin biçimsel ve maddi yönü yeni bir ayrıma temel oluşturmaktadır. Kendine karşı ödevlerin ilkesini araştıran Kant, ister yükümlü olan, isterse yükümlü yapan olsun, bu ilkenin özne açısından değil ödevin nesnesi açısından olabileceğini; insanın beden ve ruh olarak iki cevhere sahip olsa bile bunun hiçbir farklılık yaratmayacağını belirttikten sonra şu ayrımı yapar:

“Demek ki, kendine karşı ödevlerin tek nesnel ayrımı kendine karşı ödevlerde neyin biçimsel, neyin maddi olduğu ayrımıdır. Bunlardan birincisi sınırlandırıcı (negative) ödevlerdir, ikincisi genişleticidir (kendimize karşı pozitif ödevler). Negatif ödevler doğasının amacına karşı davranmasını yasaklar ve sadece ahlaki olarak kendini koruma zorunluluğunu ifade eder; pozitif ödevler ki amacını belli bir seçim nesnesi yapmasını emrederler,

²⁷ Nell, 1975, s. 52-53.

²⁸ Nell, 1975, s. 52-53.

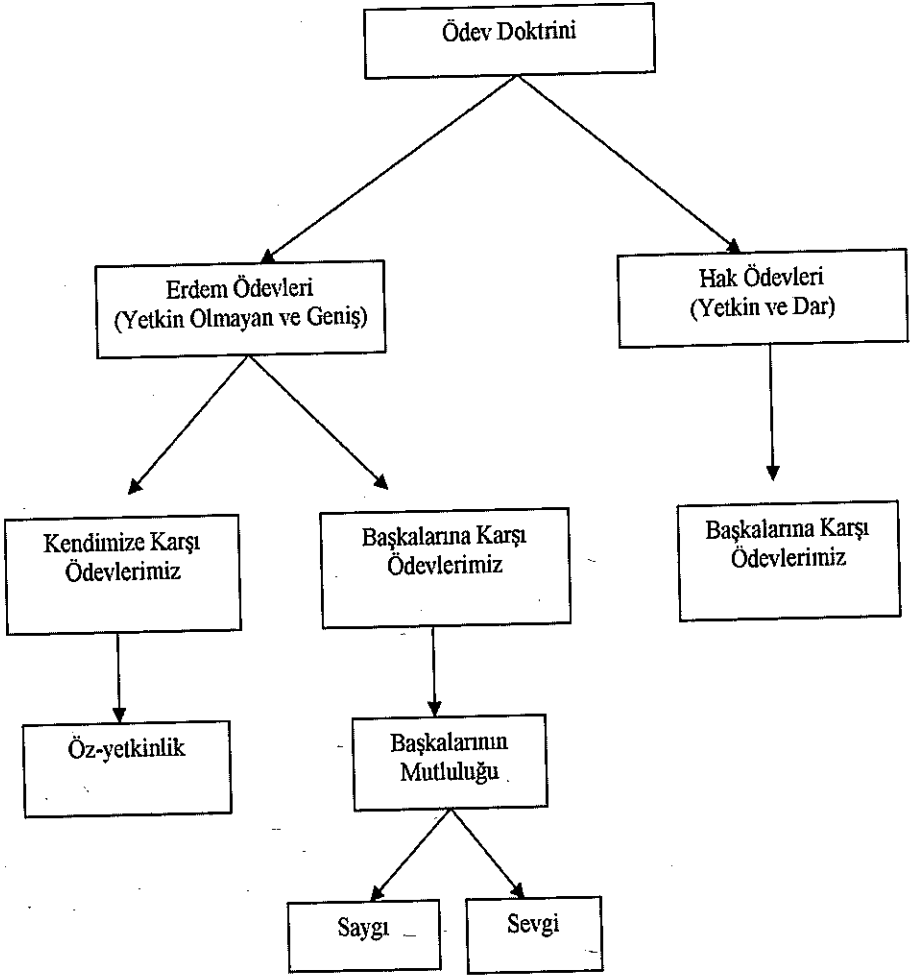
²⁹ Walter E. Schaller, “Kant's Architectonic of Duties” *Philosophy and Phenomenological Research*, 48 (2), s. 305.

kendini yetkinleştirmesi ile ilgilidir. Yapma veya yapmama olarak olsun, her ikisi erdeme aittir, ancak erdem ödevleri olarak ona aittirler.”³⁰

Bu ayırmada da görüldüğü gibi, kendine karşı ödevlerde ödevin biçimsel yönü onun yetkinliğini, maddi yönü de yetkin olmayan yönünü ifade etmektedir. Yetkin olmayan ödevler içinde de ödevlerin doğrudan bir eylemi yapmak veya yapmamak gibi ahlak yasasına biçimsel bakımdan uyma veya uymama durumu olabileceği için bu ödevler yetkin ve dar ödevler olarak nitelendirilmektedir. Özetle yinelemek gerekirse, Kant’ın ödev kuramında erdem ödevleri belli amaçları seçmeyi ifade ederken, hak ödevleri belli eylemleri yapmayı veya yapmamayı gerektirir. Erdem ödevleri geniş yükümlülükler olabildikleri için kişiye özgür seçim için serbestlik tanırlar. Buna karşın, hak ödevleri böyle bir serbestlik tanımazlar.³¹ Kendimize karşı ödevler yetkin veya yetkin olmayan olabilir. Biçimsel yön onun yükümlülüğünü tanımlar. Örneğin kendimizi korumamız ve ahlaki kapasitemizi geliştirmemiz gerekir. Ancak kendini koruma veya geliştirme maddi olarak farklı olabileceği için bu yönüyle geniş anlamda ödev kategorisine girerler. Buna göre, kendini korumak veya kapasitesini geliştirmek biçimsel açıdan yetkin olmakla birlikte maddi bakımından geniş ödevdir.

³⁰ MO 419.

³¹ Yetkin olmayan ödevlerdeki serbestlik konusunda daha ayrıntılı açıklama için bakınız, Marcia W. Baron, *Kantian Ethics Without Apology*, Ithaca 1995; N. Sherman *Making A Necessity of Virtue: Aristotle and Kant On Virtue*, Cambridge 1997; Thomas E. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant’s Moral Theory*, Ithaca and London, 1992.



Şekil 1: Kant'ın ödev sınıflandırması

Yukarıdaki açıklamalarımız doğrultusunda Şekil 1'in Kant'ın ödev sınıflandırmasını ana hatlarıyla verdiğini düşünüyoruz. Bu bölümün genel bir özetini vermek ve Kant'ın ödev sınıflandırmasında normatif açıdan temel aldığı ölçütleri daha açık biçimde göstermek amacıyla da yaptığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz. Kant'a göre bir ödevin yetkin veya yetkin olmayan, dar veya geniş ödev olması şu özelliğine veya özelliklerine göre sınıflandırılır:

1. Ödevin hak ödevi veya erdem ödevi oluşu,
2. Ödevin dışsal özgürlük veya içsel özgürlükle ilgili oluşu,
3. Ödevin bir amaç veya eylem hakkında oluşu,
4. Ödevin öznesi veya nesnesi,
5. Ödevin maddi yönü veya biçimsel yönü,
6. Ödevin nitelik veya derecesi.

4. Kant'ın Etkisi

Daha önce belirttiğimiz gibi, Kant ahlak felsefesinin temel kavramlarından biri olan özgürlük her iki ödev doktrininde var olan bir ön-koşuldur. Ancak, erdem doktrinin iç özgürlüğe, hak doktrininin dış özgürlüğe karşılık gelmesi modern özgürlük kuramlarında pozitif özgürlük ile negatif özgürlük ayrımına uygun düşmektedir. Kant'ın ödev sınıflandırmasından çıkan sonuç ahlaki değer bakımından dışsal özgürlüğün daha önemli olduğu düşüncesidir. Bu öncelik, pozitif ve negatif özgürlük ayrımının kuramsallaşmasında ve yaygınlaşmasında önemli katkısı olan Berlin'in özgürlük anlayışında da belirleyicidir. Berlin, "İki Özgürlük Kavramı" başlığını taşıyan çalışmasında, negatif özgürlüğü kişinin eylem ve seçimlerinde diğer insanlarla zorlanmaması veya müdahale edilmemesi olarak tanımlar. Pozitif özgürlük ise kişinin kendi istencine göre eylemde bulunması, yani kendi kendinin efendisi olmasıdır. Bunun için kişi, yaşamdaki amaçlarını ve isteklerini, bunlara ulaştıran araçları kendisi seçer. Kant'ın diliyle ifade etmek gerekirse, bu seçim, doğrudan eylemin kendisi değil, belli eylemlerle gerçekleşen amaç ve hedeflerin seçimidir ki içsel olarak belirlenirler.

Berlin'in pozitif ve negatif özgürlük ayrımının içsel özgürlük ve dışsal özgürlük ayrımıyla olan ilişkisini göstermek için onun görüşlerinden kısaca bahsetmemiz gerekir. Berlin'in genel amacı bu iki özgürlük türünün sanıldığı gibi aksine birbirini destekleyen değil, zayıflatan ve hatta birbirleriyle çatışan iki ayrı özgürlük türü olduğunu göstermektir. Ona göre bu çatışma pozitif özgürlükte ben'in "üst ben" ve "alt ben" olarak yaşadığı gerilimden kaynaklanmaktadır. Bu ayrımında, alt ben yaşayan ben'i, yani "deneysel" ve "psikolojik ben"i ifade ederken; üst ben ise metafiziksel anlamda "ideal" veya "gerçek ben"e karşılık gelir. Berlin'e göre bu üst ben, antikçağdan günümüze değin geleneksel olarak, dilde, düşüncede ve eylemde kurumlarla, kiliseyle, ulusla, ırkla, devletle, kültürle; bazen de genel istenç ve ortak iyi gibi daha belirsiz varlıklarla özdeşleştirilmiştir. Böyle olunca, "özgürlük doktrini olarak başlamış olan şey, zamanla otorite ve baskı doktrinine döndü ve despotiz-

min en sevdiğim silahı oldu.”³² Bunun temel nedeni, yalnızca metafiziksel anlamda ideal bir özgürlük aramaktan değil, aynı zamanda özgürlükle özgürlüğün koşullarını özdeşleştirmekten kaynaklanmaktadır. Özgürlük başka şey, özgürlüğün koşulları başka şeydir. Özgürlük, klasik düşünürlerce engellerin ortadan kaldırılmasından ziyade, çoğunlukla kurumsal yaşam biçimlerinin pozitif etkinlikleriyle özdeşleştirilmiştir.³³ Berlin seçimini negatif özgürlükten yana koymuş olsa da amacı pozitif özgürlüğün değerini azaltmak değildir. Ona göre negatif ve pozitif özgürlük aynı şey olmasa da her iki özgürlük “kendinde amaçtır.”³⁴

Geleneksel olarak, liberalizm negatif özgürlükle özdeş tutulmuştur. Liberallerin Kant’ın siyaset felsefesini cazip bulmalarının en önemli nedenlerinden biri de onun bireysel özerkliğe yüklediği merkezi konumdur. Negatif özgürlüğün pozitif özgürlüğe göre öncelikli durumu insan hakları kuramında negatif hakları ifade eden sivil ve siyasi haklar karşısında pozitif hakları ifade eden sosyal ve ekonomik haklara göre önemli ve öncelikli olduğu görüşünü destekler. Dahası, bazı liberal veya libertarianlar sosyal ve ekonomik hakların hak yükümlülüğü değil, ancak erdem yükümlülüğü olarak görülebileceğini savunur. Bu düşünürlere göre, doğrudan veya dolaylı olarak bireylerin üzerine herhangi bir yükümlülük yüklemek onların negatif özgürlüklerine müdahaleyi gerektirir. Bu bağlamda, pozitif ve negatif özgürlük ayrımının önemli bir boyutu devlet ile birey arasındaki ilişkide negatif özgürlüğe müdahalenin sınırları sorunudur. Bu iki özgürlük biçiminin daha somut biçimde yaşandığı çatışma alanı sosyal ve ekonomik haklar konusunda ortaya çıkar. Bu bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, Kant’ın ödev sınıflandırması ve bu sınıflandırmanın dayandığı ölçüt ve ilkeler sosyal ve ekonomik hakların bir hak kategorisi olarak görülemeyeceği yönündeki iddiayı destekliyor görünse de Kant’ın kendisi böyle bir sonuca varmaz. Ne de tüm liberaller sosyal ve ekonomik haklar konusunda aynı görüştedir. Bu görüşümüzü desteklemek için, sosyal ve ekonomik haklar konusundaki tartışmayı yansıtıktan sonra tartışmayı John Rawl ve Robert Nozick’in yaklaşımı ile Kant’ın kendi pozisyonunun ne olduğunu göstererek sürdürürelim.

Günümüzde insan hakları konusunda bir yandan artan bir evrenselleşme eğilimi gözlenirken öte yandan konuya ilişkin ulusal ve uluslararası düzeyde önemli

³² Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, s. xlv.

³³ a. g. e., s. xlv.

³⁴ A. g. e., s. xlix. Berlin’in özgürlük anlayışı ile liberal ve cumhuriyetçi özgürlük arasındaki fark ve benzerlik konusunda bakınız, Sedat Yazıcı, “Atina, İsparta ya da liberal Cumhuriyetçilik” *Liberal Düşünce*, 2003, 29, ss. 115-129.

tartışmalara da tanık oluyoruz. Bu tartışmaların önemli bir kısmı insan hakları ihlallerinden değil, tam da insan hakları kuramlarının kendisinden kaynaklanmaktadır. Bunun önemli bir nedeni, insan haklarının dinamik bir gelişme sürecine sahip olmasıdır. Gerçekten de bugün, en azından kuramsal açıdan, bazı insan hakları konusunda yüzyıl öncesinden, bazılarında elli yıl öncesinden diğer bazılarında da yirmi yıl öncesinden oldukça farklı ve gelişmiş durumdayız. Bu dinamik gelişme, bazen insan hakları enflasyonu olarak da nitelendirilmekte; nelerin insan hakkı sayılacağına yönelik ölçüt geliştirme tartışması devam etmektedir. Bu nedenle, insan hakları kategorileri arasında sosyal ve ekonomik haklar konusundaki tartışmanın önemi felsefi ve kuramsal açıdan büyük ölçüde zayıflamış olmakla birlikte literatürde varlığını sürdürmektedir.

Sosyal ve ekonomik hakların statüsüne ilişkin tartışmanın özünde a) insan haklarının temelde negatif haklar olduğu; b) pozitif hakların evrensel olamayacağı; c) birinci kuşak ya da sivil ve siyasi hakların üstün olduğu; d) sosyal ve ekonomik hakların sivil ve siyasi hakları zayıflatığı veya engellediği görüşleri yatar.³⁵ Bunlardan sonuncusuna göre sosyal ve ekonomik hak olarak gösterilen ödevler aslında öznesiz kişilerin öznesiz kişilere karşı yükümlülüğünü tanımlar.³⁶ Örneğin, ihtiyacı olanlara yardım yükümlülüğü söz konusu olduğunda burada *kimin, kime ve ne kadar* sorumluluğunun olduğu belirsizdir. Dikkat edilirse bu görüş Kant'ın erdem ödevleri konusundaki ayırımındaki ölçütle aynıdır. Bu tür yardımlar erdem davranışları olarak görülebilir ama bireylere açık bir yükümlülük yüklemek onların eylemlerine ve bireysel özerkliklerine müdahale etmeyi gerektirdiği için ahlaki bakımdan temelsizdir.

Sosyal ve ekonomik haklara yönelik bu eleştirinin bir başka biçimi Nozick tarafından savunulur. Nozick'e göre, "tüm dağıtımçı adalet ilkeleri kalıba sokulmuş ilkelerdir. Hepsi de *ahlaki erdeme* veya ihtiyaçlara veya marjinal katkı veya kişinin ne kadar çok çaba göstereceğine veya devam eden şeylerin ağırlıklı toplamına vs. dayanmaktadır."³⁷ Nozick'in eleştirisine konu olan kuramlar, başta Rawls'un hakkaniyet olarak adalet kuramı olmak üzere, tüm dağıtımçı veya dağıtımçı adalet kuram

³⁵ Bakınız, Oktay Uygun, "Küreselleşme ve Özgürlük" *Felsefe Tartışmaları*, 2001, 28, ss. 91-104. Bu iddialarla ilgili daha ayrıntılı açıklama ve karşı yanıtlar için bakınız, David Beetham, *Demokrasi ve İnsan Hakları*, Türkçesi: Bilal Canatan, Liberte: Ankara, tarihsiz.

³⁶ Bakınız, David Beetham, *Demokrasi ve İnsan Hakları*, Türkçesi: Bilal Canatan, Liberte: Ankara, tarihsiz.

³⁷ Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Türkçesi: Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 211.

ve yaklaşımlarıdır. Bilindiği gibi Rawls, *hakkaniyet olarak adalet* kuramını iki özel ilkeye dayandırır:

Birinci İlke: Her birey, diğerlerinin benzer özgürlük sistemine uygun en geniş özgürlükler sisteminde eşit hakka sahiptir.

İkinci İlke: Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmeli ki;

- a) bu eşitsizlikler en az avantajlı olanların en fazla yararına olmalı ve
- b) toplumdaki görev ve mevkiler adil fırsat eşitliği koşullarında herke-
se açık olmalıdır.³⁸

Rawls'a göre bu iki adalet ilkesinin etkili bir şekilde uygulandığı bir toplum iyi ve adaletli bir toplumdur. Birinci ilke özgürlüklerin nasıl anlaşılması gerektiğini, ikinci ilke ise temel iyiliklerin nasıl dağıtılacağına ilişkin bir düzenlemeyi öngörür. Rawls, böyle bir düzenlemede, toplumsal ve doğal eşitsizliklerin ahlâkî bakımdan keyfi olduklarını düşünerek temel iyiliklerin *en az avantajlı olanların* en fazla yararına olacak şekilde dağıtılması gerektiğini savunur.

Nozick, bu tür dağıtıcı adalet kuramlarını kalıba sokulmuş adalet kuramları olarak görür ve onları uygulamanın insanların yaşamlarına ve haklarına müdahale etmeden mümkün olmadığını savunur. Kendi yaklaşımını tarihsel adalet kuramı ilkeleri üzerine kuran Nozick, bir şeyi hak etmenin veya yetkilenmenin üç koşulu olduğunu ileri sürer:

1. Bir mülk adil olarak elde edilmişse,
2. Adil olarak elde edilen bu mülk adil olarak değiş-tokuş edilmişse,
3. 1. ve 2. koşullar yerine getirilmişse.³⁹

Ona göre, dağıtıcı adalet ilkeleri bir şeye yetkilenmede tarihsel koşulları görmezlikten gelerek usule ve yapıya odaklanarak kalıplaşmış bir adalet anlayışına dayanırlar. Böyle olunca, tüm doğal yetenekler ortak bir mülkiyet gibi görüldüğü için herkesin başkasının bu bireysel yeteneği üzerine hakkı olur. Nozick, bu karşı çıkışı şu örnek üzerinden temellendirmeye çalışır:

“Şimdi farz edelim ki, Wilt Chamberlein, basketbol takımlarının almak istediği ve peşinde koştuğu bir oyuncudur. (Yine farz edelim ki sözleşmeler bir yıl sürmekte ve oyuncular istedikleri gibi davranabilmektedir.) Bir takımla şöyle bir sözleşme imzalıyor: Kendi sahasında yapılacak her maçta satılan bilet başına yirmi beş sent alacaktır. Sezon başlıyor ve insanlar neşe içinde maça geliyorlar. Biletlerini satın alıyorlar ve her defasında biletlere ödedik-

³⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, MA: Harvard University Press, 1971, s. 302.

³⁹ Bu ilkelerin kısıtlanmamış ifadesi için bakınız Nozick, 2007, s. 205.

leri paranın yirmi beş sentini üzerine Chamberlein'in isminin olduğu özel bir kutuya atıyorlar. Bu insanlar onu oynarken seyretmekten dolayı çok mutludurlar ve ödedikleri ücrete değmektedir. Farz edelim ki, bir sezon boyunca bir milyon kişi maçları izler ve Cahmberlain 250.000 dolar kazanır.”

Nozick'in burada sorduğu temel soru söz konusu basketbolcu bu parayı neden hak etmemiş olsun ki? Bu insanlar önceki durumlarında (D1 durumunda) gelirlerini adil biçimde elde etmişlerse, kazançlarının bir kısmını gönüllü olarak Chamberlein'i seyretmek için ona aktarıyorlarsa (D2 durumu) bu durumda adaletsiz olan bir şey söz konusu mudur? Nozick, bu örnek üzerinden insanların doğal yetenekleriyle veya kişsel uğraş ve becerileriyle elde etkilerini ortak mal veya servet olarak gören her tür kalıplaşmış dağıtıcı adalet sisteminin insanlara müdahale etmeden bu amacını gerçekleştiremeyeceğini savunur:

“İster maaşlara veya belli bir miktarın üzerindeki maaşlara getirilen vergilendirme yoluyla yapılsın veya isterse neyin nereden geldiği ve nereye gittiğinin belli olmadığı büyük bir sosyal kap kullanılarak yapılsın, dağıtıcı adaletin kalıba sokulmuş ilkeleri, diğer insanların eylemlerinin düzene konmasını gerektirir. Herhangi birinin çalışmasının sonuçlarına el koymak, onun saatlerine el koymaya ve onu başka faaliyetlere yöneltmeye denk düşer. Eğer insanlar sizi belli bir süre herhangi bir karşılıksız çalışmaya zorluyorlarsa, sizin ne yapacağınıza ve yaptığınız işin sizin kararlarınız dışında hangi amaçlara hizmet edeceğinize karar veriyorlar demektir.”⁴⁰

Nozick'e göre, dağıtıcı adalet ilkeleri “insanların, eylemlerinin ve emeklerinin başkaları tarafından sahiplenilmesini kurumlaştırır.”⁴¹ Oysa, ona göre, bir kişinin kendi doğal yeteneklerinden dolayı tamamen özgür irade sonucu kazanılan bir gelirini hiç bir devletin dağıtma hakkı ve izni yoktur. Buna karşın Rawls'un adalet kuramında bir toplumda beraber yaşayan insanlar kendi kaderlerini bir ölçüde paylaşmışlardır. Bir kişiye hak ettiğini vermek için adalet işbirlikçi bir yapı gerektirir. Bunun için vergi politikalarıyla bir devlet gerekli olduğunda insanlara müdahale eder: Rawls'a göre, vergiler ve belli sınırlamalar ilkesel olarak önceden öngörülebilir şeylerdir çünkü mal ve mülkler belli devir ve yeniden dağıtımın yapıla-

⁴⁰ Nozick, a. g. e. , s. 229.

⁴¹ Nozick, a. g. e. , s. 229.

cağının bilinmesi koşuluna göre elde edilir.⁴² Rawls'un kuramında temel yapıyı düzenleyen adalet ilkelerinin en başta bu koşula göre düzenlendiği bilindiği için insanlar böyle bir durumun olacağı ve olması gerektiği üzerine zaten anlaşmışlardır.

Burada Rawls ve Nozick'in adalet anlayışlarının karşılaştırmasını yapmak amacıyla değiliz. Birey açısından düşündüğümüzde, Nozick'in görüşü Kant'ın ayırımından destek alır. Kant da bireysel açıdan kalıplaştırılmış bir erdem ödevi anlayışını başkalarına müdahale etme olarak görür. Ancak, devlet içinde genel adalet ve pozitif yükümlülükler açısından düşünüldüğünde Kant'ın kendisi Nozick gibi değil, Rawls gibi düşünmektedir. Bu tür pozitif yükümlülükleri hak doktrini içinde gören Kant şöyle söyler:

“Halkın genel istenci kendini ebedi bir şekilde devam ettirecek biçimde toplumda kendini birleştirmiştir; bu amaçla toplumda kendini idame ettiremeyen üyeleri desteklemek için bu istenç devletin dâhili otoritesine kendini teslim eder. Devlet olmanın gerekçesiyle, yönetim en doğal ihtiyaçlarını bile karşılayamayanların gıda ihtiyacını karşılamak için zenginleri sınırlama otoritesine sahiptir. Zenginlerin devlete karşı sorumluluğu vardır, çünkü onların devleti koruma ve kollamaya varlık borçları vardır ki yaşamak için buna ihtiyaçları vardır; devlet kendi yurttaşlarını idame ettirmede destekleme hakkını bu yükümlülük üzerine dayandırır. Bu, devletin ihtiyaçları için değil (çünkü o zengindir) halkın ihtiyaçları için, ya mülkiyete veya yurttaşların ticaretine vergi yüklemekle, ya da fonlar kurarak veya onlardan faiz kullanarak yapılabilir. (Burada sadece devletin halka karşı hakkını konuştuğumuz için) devlet bunu sadece gönüllü katkılarla değil zorlama ile yapacaktır.”⁴³

Kant, benzeri düzenlemelerle yapılan katkıların toplamının fakirlerin sayısıyla artacağını kabul etse de, eleştirilerin aksine, bu durumun “fakirliği, tembel birinin bir şeyi elde etmenin aracı yapmadığını ve halkın omuzlarına *adaletsiz* bir yük yüklediğini”⁴⁴ söyler. Görüldüğü gibi Kant, amaç olmaları bakımından erdem ödevlerinin taşıdığı ahlaki değer ve bunlara karşılık gelen yükümlülükleri belirlerken konuyu tamamen bireysel ahlak açısından ele almaktadır. Birey açısından erdem dav-

⁴² J. Rawls, *Siyasal Liberalizm*, Türkçesi: M. F. Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 312.

⁴³ MO 326

⁴⁴ MO 326

ranışları olarak görülen bu ödevler devlet için pozitif yükümlülüklerdir ve hak ödevlerinde olduğu gibi dışsal zorlamaya tabidir. Yukarıdaki metinsel kanıt bu yorumu açıkça desteklemektedir. Eğer öyleyse, devlet açısından amaç olan ödevler de tıpkı hak ödevleri gibi aynı statüye sahiptir. Nozick'in aksine Kant bu amaçların yerine getirilmesinde dışsal zorlamayı özerklik ve özgürlük sınırlaması olarak görmez.

ABSTRACT

Kant's general taxonomy of duties includes substantial claims that normatively and theoretically differentiates it from other moral theories. Basing his moral theory on a conception of Right, he also made a general classification of several duties with their corresponding moral worth. The general aim of this study is to identify the basic principles and criteria that determine Kant's classification of duties. Another aim is to trace some implications and effects of Kant's conception of duties in the contemporary discussion of social and economic rights. We argue that the normative basis of the argument against social and economic rights is very similar to that of the principles Kant uses in his classification of duties. However, from the responsibility of the state, Kant imposes legitimate obligations over individuals, albeit indirectly.

Key Words: Ethics, Duty, Kant, Social and Economic Rights, Nozick.

Kaynakça

- Aristoteles (1997). *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ayraç:Ankara.
- Baron, Marcia W. (1995). *Kantian Ethics Without Apology*, Cornell University Press: Ithaca.
- Beetham, David. (tarihsiz). *Demokrasi ve İnsan Hakları*, Türkçesi: Bilal Canatan, Liberte: Ankara.
- Berlin, Isaiah (1969). "İki Özgürlük Kavramı", *Four Essays on Liberty* içinde, Oxford University Press: Oxford.
- Hill, Thomas E. (1992). *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press: Ithaca and London.
- Kant, I. (1982). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Türkçesi: İonna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları: Ankara.
- Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge University Press: Cambridge.
- Nell, Onora (1975). *Acting On Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Columbia

University Pres: New York.

- Nozick, Robert. (2007) *Anarşi, Devlet ve Ütopya, Türkçesi: Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.*
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Harvard University Pres: MA.
- Rawls, John, (2007). *Siyasal Liberalizm*, Türkçesi: M. F. Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Schaller, W. E. (1987). "Kant's Architectonic of Duties" *Philosophy and Phenomenological Research*, 48 (2), s. 299-314.
- Sherman, N. (1997). *Making A Necessity of Virtue: Aristotle and Kant On Virtue*, Cambridge University Pres: Cambridge.
- Uygun, Oktay, (2001). "Küreselleşme ve Özgürlük" *Felsefe Tartışmaları*, 28, s. 91-104.
- Yazıcı, Aslı, (2005). An Inquiry Concerning the Place of Emotions in Virtue Ethics (A Comparison Between Aristotle and Kant), *ODTÜ Felsefe Bölümü, yayınlanmamış doktora tezi.*
- Yazıcı, Sedat, (2003). "Atina, İsparta ya da liberal Cumhuriyetçilik" *Liberal Düşünce*, 29, s. 115-129.

FICHTE VE ATEİZM TARTIŞMALARI

Arslan TOPAKKAYA*

J.G. Fichte (1762-1814) Alman İdealizminin ilk sistem kuran filozofu olarak bilinir.¹ Fichte bir çok felsefe tarihçisi tarafından Kant ile başlayan fakat gittikçe farklı bir boyut kazanan bu idealist felsefenin tamamlayıcısı olarak görülür. Bu genel kabule karşı Hegel'in Fichte'yi -aynen Kant'ta olduğu gibi- dualizmden tam olarak kurtulamamakla suçlaması gerçeğini de yabana atmamak gerekir. İlginç bir biçimde Fichte Kant'ı haklı olarak dualizmle suçlarken, aynı suçlamayı Hegel Fichte'ye yöneltir ve ancak kendi felsefesiyle idealizmin dualizmden kurtulduğu iddiasında bulunur.

Fichte felsefesi için Kant (kendinden sonra gelen birçok filozofta olduğu gibi) vazgeçilmez bir isimdir. Fakat Fichte ondan bu kadar etkilenmesine karşın, onun felsefesine ilk ciddi eleştirileri de getiren kişidir. Fichte özellikle Kant felsefesinin anlaşılma zorluğundan, ortaya atılan ispatlama yöntemlerinin (özellikle Saf Aklın Eleştirisi'nde) farklılığından şikayet eder. Fakat onun en önemli eleştirisi, Kant'ın sağlam bir temel ilkeden hareket etmediği yönündeki eleştirisidir. Bu eleştiri sadece Fichte tarafından ortaya atılmış bir eleştiri değildir; sıkı bir Kantçı olan Reinhold (1757-1823) da Fichte'yle aynı fikirdedir.²

Fichte sadece geliştirdiği felsefeyle değil, aynı zamanda yaşadığı dönemdeki politik ve siyasi hayata aktif olarak katılması ve Berlin'i işgal eden Fransızlara karşı direniş hareketini başlatan ve organize eden önemli isimler arasında olmasıyla da dikkat çeken bir filozoftur.³ Fichte sadece pratik siyasal yaşamla içiçe değildir. O aynı zamanda siyaset ve hukuk felsefesinin de önemli teorisyenleri arasındadır. Hukuk felsefesi tarihi gözönüne alındığında Fichte'nin bu disipline kazandırdığı birçok yeni düşünce ve kavramlar söz konusudur.⁴ Fichte'yi çağında meşhur kılan bu özelliklerinin yanında diğer bir önemli bir husus ise meşhur ateizm tartışmaları

* Doç. Dr., Erciyes Üniv. Fen- Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü.

¹ J. G. Fichte *Alman İdealizmi I*, hazırlayan E.Ali Kılıçaslan&Güçlü Ateşoğlu, s. 9.

² Arslan Topakkaya, "J.G. Fichte'nin "Bilim Öğretisi" Adlı Eserinde Varlık Açılımının Yöntemi Olarak Diyalektik", *Kaygı, Uludağ Üniv.Felsefe Bl.Dergisi*, sayı:9, (2007), s.50.

³ Hans Joachim, Störig, *Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart/München 1985, s. 443.

⁴ Arslan Topakkaya, "J.G.Fichte'de Devlet ve Mülkiyet İlişkisi", *Kaygı, Uludağ Üniv.Felsefe Bl.Dergisi*, sayı:11, güz 2008, s. 182.

ve Fichte'nin ateistlikle suçlanmasıdır. Oldukça ilginç ve bir o kadar da tuhaf olayların yaşandığı bu süreç hiç haketmediği halde Fichte'ye pahalıya patlamış fakat bu suçlamalardan ve neticesinde açığa çıkabilecek olan (ve pratikte de yaşanmış olan) bir takım olumsuz durumdan çekinerek düşüncelerini açıkça savunmaktan da geri durmamıştır. İşin daha da ilginç bütünü bir sistemini doğrudan ya da dolaylı bir biçimde Tanrı fikri etrafında şekillendirmiş bir filozofun ateizmle suçlanmasıdır.

Biz bu makalede sürecin baştan sona nasıl geliştiğini, süreçte Fichte'nin bireysel tavrını ve olayın daha sonra nasıl dal budak sardığını ana hatlarıyla izah ettikten sonra Fichte'nin gerçekten ateist bir filozof olup olmadığının cevabını kendi açımızdan vermeye çalışacağız.

Fichte "Ahlak Öğretisini" (*Sittenlehre*) tamamladıktan sonra bu öğretiyi kendi din felsefesinin bir kısmı olarak yayınlamayı düşüncümüş fakat bu eseri din felsefesinin bir parçası olarak değil ayrı bir eser olarak yayınlamıştır. 1798/99 yılları arasında ortada mantıksal bir sebep yokken meşhur "Ateizm Tartışmaları" başlamıştır. Fichte kendini bu tartışmaların içinde buluvermiş ve bu tartışma Jena Üniversitesindeki profesörlüğünün sona ermesiyle sonuçlanmıştır.

Bu olayın çıkış şeklini şöyle özetlemek mümkündür: 1797 yılında Fichte'nin eski bir öğrencisi olan Karl Forberg (1770-1848) "Din Kavramının Gelişimi" adlı bir makaleyi yayınlamak üzere *Philosophischen Journal* adlı dergiye gönderir. Fichte bu derginin editörüdür ve makalede ifade edilen bütün fikirlere katılmasa bile makaleye sansür uygulamaktan da kaçınır. Forberg, Fichte'nin makaleyi bizzat kendisinin düzeltme ricasını da reddeder ve adı geçen makale aynı derginin 1798 yılının ekim sayısında yayınlanır. Bu sayının ilk yazısı Fichte'nin "Tanrısal Dünya Hükümetine Dair Olan İncancımızın Sebepleri Üzerine"⁵ adlı yazısıdır ve ikinci yazı da öğrencisi Forberg'in zikredilen makalesidir. Bu yazının yayınlanmasından hemen sonra kendi inançlarına saldırıldığı iddiasında bulunan birçok insan dergi editörlüğüne şikayette bulunur. Derginin yayınlanmasından hemen sonra "Bir Babanın Fichte ve Forberg Ateizmi Üzerine Araştırma Yapan Oğluna Yazdığı Bir Yazı" adlı anonim bir yazı daha yayınlanır. Yazarının kim olduğu bugün bile tam belirlenmemiş bu yazı tepkileri daha da çok artırmıştır. 29 Ekim 1798'de Dresden protestan yüksek temsilciliği, Sachen Katolik prensi F. August'a (1750-1827) gelişen olaylar ve ateizm tartışmaları bağlamında neler yapılabileceğine dair görüşlerini sorar. Bu görüş sorma gazetelere büyük ilanlar verilerek halkın haberdar olması sağlanır. Fichte bu ilanın kendi dergisinde yayınladığı yazı dolayısıyla verildiğini anlar. Bundan sonra işin rengi tamamen değişir ve iş resmi bir hal alır. Adı geçen

⁵ Bu yazı Fichte'nin toplu eserlerinin V cildi, 175-190 sayfaları arasındadır.

dergi Kursachen ve diğer şehir devletlerinde (Prusya hariç) toplatılır. Aynı senenin Aralık ayında Dresden'den resmi makamlar Jena Üniversitesi'ne konuyla ilgili başvuruda bulunurlar. Fichte bu başvurudan sonra kendisini savunma amaçlı "Ateizmi Çağrıştıran İfadeler Yüzünden Sachen Prensini Eserin Toplatılması Emri Üzerine Halka Çağrı"⁶ adlı bir yazı kaleme alır. Bu yazı gereken ilgiyi görmez ve konu aleyhinde bir çok yazı daha kaleme alınır. Weimar (Dresden şehrinin bulunduğu eyaletin başkentidir), Kursachen'deki bu olay hakkında gelen şikayetler üzerine harekete geçer. Bu eyaletteki üniversite çağına gelen öğrenciler ve onların velileri resmi makamları Jena Üniversitesine gitmemekle ve oraya kimseyi de göndermemekle tehdit ederler. Bu durumun bir üniversite için oldukça sıkıntılı bir durum olduğu aşikardır. Başbakan Voigt, Goethe ve Herzog C. August (1757-1828) konuyla bizzat ilgilenirler ve bu sıkıntılı durumu diplomatik yollarla çözmeye çalışırlar. Anılan bu insanlar, bir taraftan üniversiteyi kurtarmak ve orada yaşayanları rahatlatmak, diğer taraftan da düşünürlerin görüşlerini serbestçe ifade edebilmek özgürlüğüne hanel gelmemesini istiyorlardı. Yüksek makamda bulunan bu insanların tutumları ilginç bir biçimde kamoyunda ateizm tartışmaları kadar tartışma meydana getirmişti. Fichte ilk yazısının fazla yankı bulmaması ve olayın gittikçe ciddiyet kazanması üzerine "Ateizm Suçlamalarına Karşı Felsefe Dergisinin Yayıncısının Hukuki Sorumluluğuna Dair Bir Makale" adı altında bir yazı daha kaleme alır. Fichte bununla da kalmaz 22 Mart 1799 yılında başbakan Voigt'e bir de mektup yazar. Fichte bu mektubunda Herder'in (1744-1803) *Tanrı* adlı yazısından dolayı da ateizm suçlamalarına maruz kaldığını fakat suçlamalara cevap vermek üzere Herder'in sorgulandığını ve aynı uygulamanın kendisi için de yapılmasını ister. Voigt bu mektubu konuyla ilgili tek yetkili olan Herzog'a sunmuştur. Bu mektuba karşılık 1 Nisan 1799'da doğrudan Fichte'ye değil de Jena Üniversitesi'ne cevap yazılmıştır. Bu mektuptan anlaşıldığı kadarıyla formel anlamda Fichte'nin işine son verilemeyeceği fakat ondan nazikçe istifasının istenebileceği ifade edilmektedir. Fichte 3 Nisan 1799'da Voigt'e tekrar bir mektup yazar ve durumun değişmesini rica eder fakat artık çok geçtir ve Fichte hakkında karar verilmiştir.

Sürecin oluşum şeklini bu şekilde özetledikten sonra Fichte'nin görüşlerinin gerçekten ateizm olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine daha yakından bakalım. Fichte Tanrı inancının algısal dünyadan hareketle temellendirilemeyeceğine inanır. Tanrı bu dünyanın ne yaratıcısı ne de düzenleyicisi olarak düşünülebilir. Aşkın bakış açısından hareketle evren Ben kavramına irca edilmelidir. Fichte belirli bir plana göre Tanrı tarafından yaratılmış bir evren anlayışının tamamen anlamsız

⁶ Bu yazı Fichte'nin toplu eserleri cilt V, s. 191-238 arasındadır.

olduğunu söyler.⁷ Fichte'nin bu görüşlerinin dindar hristiyanlar ve düşünürler arasında tepki toplamaması imkansızdı. Kant da kozmolojik ve teleolojik Tanrı delillerini delil olma bakımından çürütmüştü fakat buna rağmen özellikle teleolojik delile de saygı duyuyordu. "Bu delil her zaman belirli bir dikkati kendinde toplamaktadır. Bu delil en eski, en açık ve insan aklına en yakın bir delildir."⁸ Kant'ın insan aklına en uygun delil dediği delili Fichte tamamen anlamsız bulmaktaydı. Bu bağlamda Fichte'nin bu düşüncelerinin bizzat onun idealist felsefesinden kaynaklandığı unutulmamalıdır. Fichte düşüncesine paralel bir biçimde Kant Tanrının görünenlerin yaratıcısı olduğunu söylemenin bir çelişki olabileceğini söylemekteydi.⁹ Fichte'nin bu tutumu daha sonra yazdığı ve genelde teist izler taşıyan din felsefesine rağmen devam etmiş, evrenin belirli bir amaca göre yaratıldığı görüşünü her zaman reddetmiştir. Fichte'nin Tanrısı kendisini algısal dünyanın üzerinde olan ahlâksallıkta (*Sittlichkeit*) gösterir. Ahlâkîlik insanın özüne aittir ve insan onu uygulamakla yükümlüdür. Bu açıdan bakıldığında insanda bir "moral düzen" olduğunu ve bunun da tanrısal özellikler taşıdığını söylemek pekala mümkündür. İnsanın içindeki ahlâksal öze dayanmayan, kaynağını oradan almayan bir Tanrı tasavvuru Fichte'ye göre bir kıymete haiz değildir. Sadece ahlâkın değil, bütün her şeyin kaynağı olarak görülen geleneksel bir Tanrı anlayışı ile (yaratan, öldüren, nimetlendiren, şifa veren vs.) Fichte'nin kaynağını insandaki moraliteden aldığı iddia ettiği bir Tanrı anlayışının farklılığı gün gibi aşikardır. Kant, Tanrı'nın varlığına dair delillerin hareket noktasının gerçek mutluluk kavramı olduğunu, bu kavramın çok farklı şekillerde farklı yorumlarla anlaşılabilirliği ve en önemlisi de Tanrı fikri olmadan gerçek mutluluğun bulunamayacağı tespitini yapmıştı. Tanrı olmadan kısmi mutluluk da mümkün değildir. Fichte Kant'ın ileri sürdüğü bu görüşü de kabul etmez ve esas amacın kısmi mutluluk olmayacağını, gerçek mutluluğun ancak doğadan tam bir bağımsızlık kazanmakla mümkün olduğunu söyler. Buradan moral bir eylemin başarıya ulaşması ya da başarısız olmasının arasındaki farkın ne olduğu anlaşılmamaktadır. Yani ahlâkî eylemlerin insanı mutlu edip etmeyeceği sorusunun cevabı Fichte'de çok açık değildir.

Fichte'nin Tanrı'nın varlığına ve anlaşılabilirliğine dair ilginç görüşleri bunlarla sınırlı değildir. Mesela o, moral düzenin insan için yeterli olduğunu bunun dışında ilk sebep anlamında başka bir temel neden aramanın gereksiz olduğunu söyler. Fichte şöyle devam eder: Tanrı'ya herhangi bir personalite ve bilinç de atfe-

⁷ J.G.Fichte, Toplu Eserleri, cilt V, s.179.

⁸ I.Kant, KrV B 651.

⁹ I.Kant, KpV, AA V, 102.

dilemez. Bu tespitler belki de şimdiye kadar anlatılanlardan daha ilginç bir kırılma noktasıdır. Teizmden anlaşılan şey, sonsuz bir personaliteye ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çeşitli özelliklere sahip bir Tanrı'ya inanmaksa Fichte'nin bu söyleminin ateizmden farklı olmadığını söylemek mümkündür. Fichte'nin Tanrı kavramının özel bir cevher olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığı, böyle bir şey kabul edilse bile bunun çelişik bir şey olacağı iddiası karşıtlarını oldukça öfkelenmiştir.

Fichte'nin ateizmle suçlanması bağlamında "Bir Babanın Fichte ve Forberg Ateizmi Üzerine Araştırma Yapan Oğluna Yazdığı Bir Yazı"da dile getirilen görüşlere gözetmek faydalı olacaktır (bu yazının yazarı belli değildir ve burada Fichte ve öğrencisi Forberg'e tanrı tanımazlıkla ilgili ağır eleştiriler getirilir). Bu yazıda teolojinin geleneksel kavramları anlamlı ve geçerli olarak kabul edilmektedir. Yazar burada teizmden ne anladığı şu cümlelerle dile getirir: Evrenden farklı olan, belirli bir iradeyle bir amaca göre eyleyen Tanrı mutlak güç sahibidir, herşeyin ilk sebebidir ve ceza ve mükafat sonunda ona aittir. Bu makalede ifade edilen teizme göre Fichte'nin pozisyonunun ateizm olduğu açık bir biçimde görülmektedir. Burada esas sorun bunları yazan kişinin bunları inanarak mı yazdığı yoksa teist bir dinin özelliklerini anlatırken sıralamış olduğu şeyler mi olduğu sorusunun cevabının tam olarak verilememesidir. Fichte Tanrı'ya iman noktasında Hristiyanlığın kabul ettiği tarzda bir açıklamayı kabul etmez. O kendine başka bir yol bulmuştur. O da, tanrısal dünyayı felsefi açıdan temellendirmeye olan inancıdır. O algısal dünyanın üzerine ancak moralite sayesinde çıkılabileceğini inandığından dolayı, ona göre iman da ancak entellektüel açıdan temellendirilebilir ve ondan kazanılacak şeylerle de sınırlıdır. Fichte'nin bu yolla ulaştığı Tanrı, teizmin kabul ettiği tarzda yağmur yağdıran, nimet veren bir Tanrı değildir. Buna rağmen Fichte'nin tanrısal bir evren düzenine olan inancı ve bunun öznelikte ispat edilebileceğini iddia etmesi ateizm suçlamalarını reddetmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Adı geçen yazıda beş temel kabulün yanlış anlaşıldığına dair eleştiriler vardır. İlk olarak geleneksel anlamda bir yaratıcı Tanrı fikrinin imkansızlığını savunan görüşün eleştirisi. İkinci olarak yazar, herhangi bir personaliteye sahip olmayan bir Tanrı anlayışıyla bir moral düzene sahip olmanın imkansızlığı görüşünü dile getirir. Üçüncü olarak Fichte'nin sonsuz bir personel-özel varlığa inanmanın çelişik olduğuna dair tespitinin yanlışlığı, dördüncü olarak Tanrıyı cevher olarak düşünmenin anlamsız olduğuna dair görüşün eleştirisi söz konusu edilir. Son olarak Kant'a açık bir eleştiri yapılır. Yazar'a göre her şeyi gören geleneksel Tanrı anlayışı olmadan ahlâk sağlam bir temele sahip olamaz. Buradan da rahatça anlaşılacağı gibi yazar geleneksel kabulleri kendi içinde herhangi bir kritiğe tabi tutmadan sıralamış

ve kendi pozisyonunu temellendirmek için herhangi bir entellektuel çaba içine girmemiştir. Adı geçen yazının yazarı klasik kabuller ve aktarılanlarla yetinmiş gözükmektedir.

Bu yazı üzerine Fichte yazıda ifade edilen eleştirilere kendi cevabını verdiği bir makale kaleme almıştır. Fichte'nin heyecanı ve sinirliliği yazıdan rahatça anlaşılmaktadır. Bu yüzden bu yazı mantıksal bütünlük ve felsefi temellendirme açısından çok başarılı bir yazı değildir. Yazının iki temel vurgusu vardır. Birincisi felsefi araştırmalardaki bağımsızlık ki bu bağımsızlık ateist iddiaların ifade edilmesine imkan tanımak zorundadır. İkincisi kendisine yapılan bu ithama karşı savunma hakkının teslim edilmesi hususu vurgulanır. Fichte bu yazıda ve diğer yazılarda açık bir biçimde ateist olduğu suçlamalarına sert bir biçimde karşı çıkmıştır. Yukarıda sıralanan ilk suçlamaya Fichte "Halka Çağrı.." adlı eserinde kısa bir biçimde cevap verir. Daha sonraki eserlerinde konuyla ilgili daha detaylı açıklamalarda bulunur. Bu cevaplamalarda Schiller'in 26 Ocak 1799 yılında yazmış olduğu tavsiyelere uyar. Schiller şöyle yazar: "Benim konu hakkındaki özel fikrim sizin din hakkındaki görüşlerinizi özel bir yazıda gayet sakin bir biçimde Sachen hükümet komisyonunun görüşlerinden en az etkilenerek yazmanız. Aynı zamanda yayınladığımız derginin toplatıldığını da belirtmeniz gerekir. Oldukça rasyonel bir şekilde yazınızın neden yasaklanmamasının -hatta ateizm propagandası yapsa bile- gerektiğini temellendirmeniz gerekir. Aydınlanmış ve hukuka bağlı bir hükümet ileri düzeyde bir aydının toplu eserlerinde dile getirilen herhangi bir görüşten dolayı onu yargılayamaz. Burada herkes ve karşıt tarafta bulunan filozoflar bile bu konuda size hak vereceklerdir. Bütün bir tartışma düşünen ve kendisini korumak zorunda olan her insanın katılabileceği geniş bir alanda yapılmaktadır."¹⁰

Fichte Schiller'in bu mantıklı tavsiyesine ve sakin olması gerektiğine dair ricalarına uymaz. O kendisini hakikatin yılmaz savunucusu olarak görmekte ve sesini hiçbir biçimde kısmak istememektedir. Fichte herşeyden önce kendisinin ateizmle suçlanmasına çok içerlemiş ve aşağıdaki düşünceleri ileri süren birisinin nasıl ateist olabileceğini sormuştur. "Tanrı tanımazlıkla suçlanmak ve bu suçlamayı taşımakla itham edilmek bizzat en kötü şekliyle Tanrı tanımazlıktır. Birinin beni Tanrı'ya inanmamakla suçlaması, benim insanı insan yapan en önemli bir özelliğe sahip olmadığımı söylemesi demektir. Böyle bir insan hayvandan farklı değildir."¹¹ Fichte'nin bu iddiasının oldukça tartışmalı bir iddia olduğu bir tarafa bırakılırsa, Tanrı'ya imana bu derece önem veren ve bunu insan olmanın alamet-i farikası ola-

¹⁰ J.G.Fichte, Toplu Eserleri (Bayeyische Gesamtausgabe), cilt III, s.184.

¹¹ J.G.Fichte, Toplu Eserleri, cilt V, s.194.

rak gören bir düşündürün ateizmle suçlanması gerçekten ilginç bir durumdur.

Fichte bu suçlamalara vermiş olduğu cevaplarda moralite ve din kavramlarının birbirlerinden ayrılamayacağı hususu üzerinde özellikle durur. "Kim bizim moral doğamızla ilgisi olmayan ve böyle bir doğadan kesinlikle bağımsız olan bir Tanrı kavramına ulaşmak istiyorsa bu kişi hiçbir biçimde Tanrı'yı tanımamış demektir. Moralite ve din mutlak anlamda birdirler. Her ikisi de algısal olmayanın anlaşılması olup, birincisi eylem aracılığıyla, ikincisi iman aracılığıyla gerçekleşir."¹² Din son tahlilde moralin kendi kendisini amaç olarak ortaya koymasına irca edilebilir. Bu amaç aynı zamanda kendi kendisiyle yetinen moral aklın gerçek kutsallığa sahip olduğu şeklinde de anlaşılabilir. Moraliteden bağımsız (Kant'da kısmi mutluluk anlayışına benzer) kısmi bir mutluluk söz konusu değildir.

Fichte'yi bu tartışmalarda en fazla zayıf düşüren konu, onun konuyla ilgili ilk makalesinde dile getirmiş olduğu düşüncelerdir. Fichte'nin iddia ettiği anlamda Tanrı'nın bir personaliteye sahip olmaması çelişik bir düşünce olarak gözükmektedir. Bu aynı zamanda sonlu insan aklına da zıt bir durumdur. Fichte Tanrı'nın bir cevher olarak düşünülemediği iddiasını, cevherin zorunlu olarak zamanda ve mekanda yer kaplayan algısal olarak varolabilen bir varoluş tarzı olduğu görüşüne dayandırır. Bunu söyleyen ve bu iddiada bulunan Fichte 1798 tarihli *Ahlâk Öğretisi*'nde sık sık mutlak Ben'i cevher olarak adlandırdığını unutmaktadır. Buradaki cevherin hiçbir biçimde zamanda ve mekanda yer kaplayan bir varlık olmadığı aşikardır. Burada Fichte açık bir biçimde kendisiyle çelişmektedir. Fichte kendisini ateizmle suçlayanların aslında kendilerinin yanlış bir moralite ve Tanrı anlayışına sahip oldukları suçlamasında bulunur. Bunlar moral doğal yapımızla Tanrı arasında hiçbir ilişkinin olmadığını iddia etmektedirler. "Zevk ve sefa isteyen biri dinden muradını almamış ve dini yetiye sahip olmayan sadece et ve kemikten oluşan cismani bir insandır. Bizdeki ilk ciddi dini duygulanım heves ve arzulardır. Mutluluk bekleyen biri kendisi ve sahip olduğu bütün şeylerle birlikte bilinmeyen bir kapıda bekleyen biri gibidir. Mutluluk yoktur; mutluluk mümkün değildir. Böyle bir beklenti ve bu beklentinin doğal bir sonucu olarak açığa çıkan Tanrı kavramı sadece saçma bir fikirden ibarettir."¹³

Fichte'ye göre bütün bu suçlamaların temel sebebi kendisinin demokrat ve jakoben birisi olmasıdır. "Ben bir demokratım, bir jakobenim,¹⁴ mesele budur."¹⁵

¹² A.g.e., s.208 vd.

¹³ J.G.Fichte, Toplu Eserleri, cilt V, s.219.

¹⁴ Fransız devriminin en radikal parti taraftarlarına verilen isim.

¹⁵ J.G.Fichte, Toplu Eserleri, cilt V, s.286.

Fichte böylece 1793 tarihli devrim yazılarıyla arasına bir mesafe koyar. "Ben devrim isteyemem çünkü benim istediğim [devrim (Fransız İhtilali)] gerçekleşmiştir."¹⁶

Bu dönemde açığa çıkan ateizm tartışmaları aynı zamanda Kantçı felsefenin bir krizi olarak da görülebilir. Bu tartışmanın en azından teorik anlamda başlangıcı aslında Kant felsefesinin gittikçe artan oranda kamoyunda ilgi görmesi ve bu ilginin doğal bir sonucu olarak bu felsefeyle teolojinin yüzleşmesidir. Bu bağlamda Reinhold kendi çağının düşünsel bir krizde bulunduğunu, bunun temel sebebinin de akıl ile din arasındaki bağın tamamen koparılması olduğu saptamasında bulunur. O, Kant felsefesinde bu krize bir çare bulunabileceğini ummuştur. Yine Reinhold Kant felsefesinden hareketle dinde bir yenilenmenin de mümkün olabileceğini söyler. Fakat hem ateizm tartışmaları hem de bizzat Reinhold'un kendisi bunun sadece bir temenni olmaktan öteye geçemediğini bize göstermiştir. Fichte bu meseleyle ciddi anlamda ilgilenmiş Tanrı kavramının dışında hiçbir kavramın kalmaması gerektiğini vurgulayarak tanrısal özün moraliteden farklı bir şey olduğunda ısrar etmiştir. O aynı zamanda dinin algısal dünya ile ilgili olan yönünü tırpanlamış ve hatta dinle ulaşılabilecek bir mutluluk kavramını saçma bir fikir olarak kabul etmiştir. Bütün bunların sonucu olarak Fichte ateizmle suçlanmıştır. Gerçek dinsel bir hayattan beklenen şeylerin Fichte'nin kabul ettiği din anlayışıyla gerçekleşemeyeceği gayet açıktır. Diğer bir ifadeyle akıl ile vahiy arasındaki muhtemel barışmanın Fichte'nin din anlayışıyla olamayacağı ve içine düşülmüş olan krizden Fichte'nin din anlayışı sayesinde kurtulanamayacağı ortadadır. Fichte'den sonra gelen idealist filozoflar ya da idealizm eleştirmenleri kendilerini bu krizden çıkış noktasında sorumlu hissetmişlerdir. Mesela Hegel 1802 yılında akıl ile vahiy uzlaştırmak bağlamında "İman ve Bilgi" (*Glauben und Wissen*) adlı bir eser kaleme almış, fakat bu eserinde Hegel, Kant ve Fichte'nin moral anlayışından oldukça farklı bir moral anlayışı geliştirmiştir. Dinle yaşanan bu kırılmanın Fichte'den sonra Hegel, Schelling vs.gibi diğer idealist filozoflar tarafından giderilip giderilmediği ayrı bir tartışma konusudur.

Sonuç olarak başta sorduğumuz soruya cevap bağlamında şunları söylemek mümkündür. İlk olarak Fichte klasik anlamda ve geleneksel Hristiyanlık çerçevesinde teist bir filozof değildir. Diğer bir ifadeyle Fichte, kilisenin ve vahyin inanmasını istediği ve bütün Hristiyanlar tarafından kabul edilen bir "Tanrı" fikrine sahip değildir. Yaratan yokeden, hem Tanrı olan hem de ilk günahın kefareti için ete kemiğe bürünüp yeryüzüne İsa suretinde inen bir Tanrı anlayışı Fichte'nin kabul ettiği bir Tanrı anlayışı değildir. Fichte bu görüşünü her fırsatta dile getirmiştir. Fakat bu durum Fichte'nin ateist bir filozof olduğunu bize göster-

¹⁶ A.g.e., s.293.

mez. Fichte açık bir biçimde deist bir filozoftur. Fichte'nin yazdıklarından ve Fichte üzerine yazılanlardan bu sonucu çıkarmak mümkündür. Tanrı kavramı hiç şüphesiz Fichte felsefesinin en temel kavramıdır. Tanrı kavramıyla bu kadar içli dışlı bir felsefeyi ve bu felsefenin sahibi bir filozofu ateist olarak suçlamak ancak iki açıdan mümkündür: Eğer Hıristiyanlığın Tanrı anlayışını kabul etmemek (böyle bir anlayış tek doğru Tanrı anlayışının sadece Hıristiyanlığa ait olduğunu kesin olarak kabul eder) ateizm olarak görülüyorsa bu anlamda Fichte ateisttir. İkinci bir ihtimal ise Fichte felsefesi'nin kasıtlı olarak yanlış yorumlanması ve bu suçlama sayesinde felsefi anlamda onun etkisinin azaltılmak istenmesidir. Fichte kesinlikle ateist olmadığını kendisini savunma amaçlı yukarıda zikrettiğimiz makalelerinde açık bir biçimde ifade eder. Fakat esas sorulması gereken soru onun deist mi yoksa teist mi olduğu sorusudur. Bu sorunun kesin cevabı olmamakla birlikte Hıristiyanlığın geleneksel Tanrı anlayışını açık bir şekilde eleştirmesinden dolayı Fichtenin deizme daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre insandan Tanrı'ya giden yol -Kant' a benzer bir biçimde- insanın özünde varolduğuna inandığı ahlâkîlikten geçmektedir.

ZUSAMMENFASSUNG

FICHTE UND DER ATHEISMUSSTREIT

Ein Aufsatz Fichtes im Philosophischen Journal von 1798 "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" trug ihm den Vorwurf des Atheismus ein, und Fichte musste demzufolge 1799 Universitaet Jena verlassen. Fichte bezeichnet sich nicht als ein Atheist. Seine ganze Philosophie dreht sich um den Begriff des Gottes. Es ist ganz klar, dass Fichte nicht Atheist war. Aber er war auch nicht einverstanden mit der Gottauflösung des Christentums. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob Fichte ein Theist oder ein Deist ist. Unsere Meinung nach war Fichte höchst wahrscheinlich ein Deist aber auf keinen Fall ein Atheist.

Stichwörter: *Atheismusstreit, Sittlichkeit, Kant, Hegel, Religion, Gotteslehre, Christentums.*

KAYNAKÇA

Fichte, Johann Gottlieb, *Fichtes Werke*, (Hg.) I.H. Fichte, 11 Bände, Berlin 1971.

Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (Hg.) R.Lauth und H.Jacob, Stuttgart -Bad Cannstadt 1962.

Fichte, Johann Gottlieb, *Alman İdealizmi I*, hazırlayan E.Ali Kılıçaslan&Güçlü Ateşoğlu, Dogu-Batı yayınları, Ankara 2006.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, Werke in sechs Baenden, Band II, Köln 1995.

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*, Werke in sechs Baenden, Band III, Köln 1995.

Störig, Hans Joachim, *Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart/München 1985.

Topakkaya, Arslan, "J.G. Fichte'nin "Bilim Öğretisi" Adlı Eserinde Varlık Açılımının Yöntemi Olarak Diyalektik", *Kaygı, Uludağ Ünv.Felsefe Bl.Dergisi*, sayı:9, (2007), 49-61.

Topakkaya, Arslan, "J.G.Fichte'de Devlet ve Mülkiyet İlişkisi", *Kaygı, Uludağ Ünv.Felsefe Bl.Dergisi*, sayı:11, (güz 2008), 181-191.

TRAJİK DENEYİM, HEİDEGGER VE ÇAĞIMIZ İÇİN AĞIT

Ertuğrul Rufayı TURAN*

1-Giriş

Bu yazıda, pişmanlıkların arttığı umutların azaldığı bir çağda kurtuluşun düşünsel izleğinin açığa çıkacağı tartışma alanı olarak saptanan bir savı irdelemeye çalışacağım. Bu sava göre, her *umutsuz dönem* kendini yaratan değerler ve o değerlerin temellendiği düşünsel donanım ile kendini eleştiremez. Çıkış yolu için bir karar anı, bir düşünsel sıçrama gereklidir. Bu çağımız içinde geçerlidir. Dolayısıyla, çağımız kendi ile birlikte getirdiği *tehlikenin*¹ ortadan kaldırılmasını sağlayacak ne

* Doç. Dr., Ankara Üniv. DTCF, Felsefe Bölümü

¹ Heidegger modern teknolojiyi bir tehlike olarak betimliyor. Ancak bu tehlike bir teknoloji düşmanlığı biçiminde sunulmamalıdır. Çünkü Heidegger yeni *Luddite* değildir. Heidegger'e göre, tehlike varlığın deneyiminin tümüyle unutulması tehlikesidir. Var-olanları açığa çıkaran ve bu süreçte geri çekilen varlık deneyiminin tümüyle unutulması ve yalnızca onun açığa çıkardığı şeylerin nesneye dönüşmüş biçimiyle sonul varlıklar olarak algılanmasıdır. Ancak, tümüyle umutsuzluğa kapılmamak için bir açık kapı bırakıyor: Tehlike büyürken, kurtarıcı güç de açığa çıkar (*Wo aber Fefahr ist, wächst, Das rettende auch*). Kurtarıcı güç teknoloji toplumunun içinde gizil olarak var olsa bile, onun çelişkilerinden evrilerek ortaya çıkmıyor. Bundan dolayı Heidegger metafiziği simgeleyen tüm sahte umutları ve görüntüleri geride bırakacak bir düşünsel sıçramadan söz eder. Sıradan olan sıra dışını yaratmaz. Sıra dışı olana uyanmalıyız. Bu kurgusal bir söylemin başaracağı bir görev değildir. Düşünsel sıçrama kurgusal düşüncenin kıldığı koptuğu, yerine Poetik/trajik düşüncenin yerleştiği bir deneyim alanında gerçekleşecektir. İnsan, doğa, varlık, sorumluluk, özgürlük, mutluluk, toplumsal düzen gibi tüm kavramlar üzeri çizilerek kullanılmalıdır. Bizi metafiziğin düşünme çizgisine çekecek her türlü kavram ivedilikle terk edilmelidir. Peki, nasıl bir düzen bizi bekliyor diye sorduğumuzda, Heidegger'in yanıtı doğal olarak gizemli bir 'bilmiyorum' olarak kendini gösteriyor. Çok zorlandığında kurtuluşun tek tek bireylerin yürekli seçimlerinin onurlu bir ortaklaşma yaşamı yaratacağı söyler. Heidegger'e göre bu sıçrama öyle bir derin düşünceden kaynaklanacak ki; tamdık ve alışıldık olan her şey terk edilecektir. Birbirini tanımayan çok az sayıdaki insan Da-sein'in özgür zamanmekân oyununa kendini hazırlayarak varlığa yakın bir biçimde bir araya geleceklerdir. Bu yakınlık bizim yaşam için doğru bildiğimiz her şeyden öztünde uzak ve ona yabancı olandır. (Martin Heidegger. *Contribution to Philosophy -from Enowning*. Indiana University Press: Bloomington, 1999, s. 122, 123, 161, 162) Henüz gelmemiş olan tarihsel bir dönemin bekleyişi değildir bu. Bu zaten insanın içinde büyüyen trajik alaşağı olmanın meyvesidir.

düşünceyi nede coşkuyu barındırıyor. Bir dönem eleştirisi sunma uğraşı felsefeyi kendi tarihi içinde bir geri dönüğe zorluyor. Vico'nun tarihsel gerçeği kavramak için önerdiği gibi, felsefe de dönem eleştirisi için gerekli olan kavramsal donanımı kendi başlangıcında arıyor. Çağın kendi ile hesaplaşması için unutulmuş olan ve felsefenin gerçek doğumunu ve ondan kopma noktasını simgeleyen, hem doğuşu hem de çöküşü, sanatsal nesnesinde ve kendinde barındıran² varlığın trajik deneyiminin düşünceye geri çağırılması gerekmektedir. Uyulması gereken çağrı bir anımsama biçiminde ortaya çıkar: Varlığın trajik deneyiminin Poetik açılımının görülebileceği tek dönem Helen trajedileridir. Bu dönem trajedilerinde varlığın trajik deneyimini görmek, aslında varlığın Sokrates öncesi düşünceye nasıl deneyimlendiğinin izini sürmektir. En azından Heidegger böyle düşünmektedir. Ancak batı düşüncesinin Yunan trajedilerine olan tutkusu yalnızca Heidegger ile sınırlı değildir. George Steiner'in çarpıcı sözleri bunu doğrular niteliktedir. Steiner'e göre, Bu sanki tüm batı düşüncesinin üzerinde uzlaştığı tek şey gibi görünmektedir: "Rousseau ve Kant'tan sonra felsefe yapmak, insanın tinsel, toplumsal ve tarihsel durumu için normatif ve kavramsal ifadeler bulmak trajik düşünmektir."³ Daha cesurca bir sav ise şöyle dile getirilmektedir: "Trajik düşünce [Nietzsche ve Heidegger'in özümlediği biçimiyle] batı tarihin anlatı paradigmasıdır."⁴ Bu savların doğruluğunun geçerliliğini en geniş kapsamda sunmak bu yazının amacını aşar.⁵ Soruyu daha dar bir alana aktarıp, kaygıyı genişleterek sormak gerekiyor:

² Stathis Gourgoris. *Does Literature Think? Literature as Theory for an Amythical Era*. Stanford University Press: Stanford, 2003. s. 116-157. Bu yapının "Philosophy's need for Antigone" (Felsefenin Antigone'ye Gerekisini) adlı bölümünde felsefesin bu paradoksu betimleniyor.

³ George Steiner. *Antigones. The Antigone Myth in Western Literature, Art and Thought*. Oxford University Press: Oxford, 2003, s. 2.

⁴ James Crooks. Getting Over Nihilism: Nietzsche, Heidegger and the Appropriation of Tragedy. *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 9, No. 1, Summer 2002, s. 36-50. Ayrıca, Dennis J. Schmidt. *On Germans and Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*. Indiana University Press: Bloomington, 2001, s. 226.

⁵ Trajedilerin büyüü ve çözümleyici gücü yalnızca Heidegger'i etkilemedi. Hegel, Nietzsche, Freud, Lacan bu büyüün gönüllü tutsaklarıydı. George Steiner'e göre Fransız devriminden sonra kurgulanan tüm düşünsel dizgeler trajik dizgelerdi. Steiner devamla şunları dile getiriyor: Bu geniş dönemde yaşayan tüm bu düşünürler *fatım*'un büyüünü ve açıkladıklarını yapıtlarında sergilemişlerdir. Fichte, Hegel, Marx'da başat çözümleme olan insanın yabancılaşması, yine Hegel'de yaşamın parçalanmışlığını çözen diyalektiğin kökeni ve törebilimin meşru zemini, Nietzsche'de Hıristiyan ahlakının temelinde süren "çöküşü," Freud'da uygarlığın mutsuz yüzünü açığa çıkaran süreci, Lacan'da Arzu'nun sınır tanımayan gücü, tüm metaforik örüntülerini Helen trajedilerinden almıştır.

Heidegger düşüncesi için bu sav ne kadar geçerlidir? Heidegger' in trajik kökenli düşünce önerisinde bu çağ için bir ağıt var, peki gelecek çağlar için bir muştı var mıdır? Sezgisel de olsa, felsefenin trajediyi özümsemiği doğuş günleri çağın hastalıklı ruhunu kavrayacak birkaç ipucu elde etmeyi sağlayabilir. Ancak dingin ve mutlu birlikteliklerin yolunu çizmek ipuçları ile kolayla kotalarılacak bir göreve benzemiyor. Varlığın trajik deneyimi üzerine yapılan tartışmalar kabaca yorumladığında derin bir kaygı ile karşılaşmanın kaçınılmazlığı kendini gösteriyor. Yaşadığımız düşünsel kısırlık, ortak bir geleceğin, ortak bir yazgının ne düşüncede nede imgesel düzlemede kendini gösterememesinden kaynaklanmaktadır. Çağdaş toplum bir son ve bir başlangıç yaşayacaktır. Son düşünsel düzlemede "felsefenin sonu" ya da " metafiziğin sonu" olarak dillendirilmektedir. Yeni bir başlangıcın biçimlenmesi ise sonun yarattığı kâbusun nasıl algılanacağına bağlıdır. Trajik deneyimin sahnelendiği dönem, aslında polis olarak adlandırılan ortak yaşamın tüm öğelerinin birlikte görülebileceği, o öğelerin yoksunluğunun yarattığı karşıtlıkların tanımlanabileceği, bir dönemdir. Trajedi "tüm görüntülerin bir arada görülebileceği bir model"⁶ gibi algılanmaktadır. Tekno-küresel bir çağda toplumsal yaşamın derin çözümlemesini sağlayacak bu öğeleri bir arada bulma olanağı görünmüyor. Bir apolis çağında polis arayışı tutkusu düşünceyi tutsak almış gibi duruyor. Kâbusun farkına varmayı sağlayacak geçmiş-şimdi-gelecek tarihsel genişliği modern insanın şimdiki zaman ve onu simgeleyen "An" a sıkışmış yaşamında artık geçerliliğini yitirmiş durumdadır. Çünkü çağımızın başat düşüncesinde her şeyin kendini mutlak olarak açması söz konusudur. Kısaca, algıladığımız, kullandığımız ya da kullanmaya aday her şey bir varlıkbilimsel kusursuzluk sergileyerek kendini açmaktadır. Böyle bir

⁶ Charles Segal. *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*. University of Oklahoma Press: Norman, 1999. Segal'in adı geçen yapıtının 1-43 sayfalarında betimlediği Trajedinin paradigmatic özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: *Polis Agros*---kent/kır karşıtlığı--- karşıtlığı içinde uygarcı olanın sorgulanır ve belirlenir. Polis sonrası Mutluluğun ve tanrısal kutsanmışlığın alanıdır. Trajik kahraman polis'in tinsel ve uzamsal varlığını belirleyen tüm değerleri aşma sınırında bu değerlerle sorun yaşar. Bu bağlamada, uzamsal ve ahlaki boyut örtülür. Polis her şeydir. Trajik kahramanlar kendilerini ve toplumu saran kaos'a insani düzen uygulama çabasının model insanlarıdır. Bu aynı zamanda *nomos* ile *physis* arasındaki gerilimde belirginleştiği alanı açarlar. Her şeyin ölçüsü olan insan trajedilerde kendi doğasının şiddet ve usdışı itkilerini açığa çıkarır. Şiddet doğrunun açığa çıkması gereğini açıklayan bir itki olarak trajedinin baş tacıdır. Doğru için mücadele gereğini anımsatmak için trajedilerde hep şaşkınlık, korku ve şiddet açığa çıkar ve dinginliğe erişir. Yaşamın ussal işleyişi var-oluşun karanlık ve karmaşık doğası ile karşılaşır. Trajik kahraman yoluyla, insan varoluşunun daha geniş bir evrensel düzen içindeki işleyişi ve yeri tartışılır.

kusursuzluk ne geçmişi nede geleceği o şeyin anlatısı olarak açıklamayı gerektirir. Şeylerin kusursuzluğu ve tarihe kapalılığı yanında modern bireyin kendi algısı da dar bir alana sıkıştı. Varlığın açıklığındaki fırtınalara sabırla karşı durma ve bunun ödülü dingin ve ılıman esintiler, kutsal olanın görünmezliği ve belirsizliğinin verdiği acı ve bu büyüklüğü olanaklı kılmanın karşılığında gelen sevgi, artık yok. Bunlar özlenen ve öykünülen bir duruşu simgeliyor. Ancak varlıkbilimsel/varoluşsal bir *dementia* çağdaş insanı sarmış gibi. Yitirilenler unutuldukça, insan kendinden başka hiçbir şeye gereksinim duymamanın koşulsuzluğunda kendi yalnızlığına kapatıldı. Tüm mutluluğu sürekli kendine dönüşün kısa ve gururlu yürüyüşünde bulacağı yanılsamasının aptalca güvencesinde otistik bir yaşama güle oynaya evet dedi. Çağdaş bir *Narcissus* olarak yalnızca kendinde olanı tanıdığı için başkalarının duygularını anlama ve duygudaşlık geliştirme yetisini de kaybetti. Başkalarında olanı anlayarak kendinde olmayanı ya da eksik olanı geliştirme ortadan kalkınca modern toplumda *birlikte yaşama* kavramı da biçim değiştirdi. Toplumsal dayanışma yerini ussal bireyin kendi çıkarları doğrultusunda eyleme başarısına bıraktı. Birey bu çabası ve somuta indirgenmiş tüm kazanımları ile çağdaş bir *ariston* olarak değer görmeye başladı. Bu yoldaki başarısızlıkları ise onu ortak yazgı içinde çözüm arama yerine bir “düş kırıklığı alanı”na kapattı. Ya başarılısın ya da girişimcilik yeteneğinin kısırlığının cezasını bu alana gönüllü olarak kapanarak çekmelisin! Aslında şeylerin bir sömürü-kullanım ağı içinde kusursuz bir varlık olarak algılanmasına koşut olarak çağdaş insanın kendisi de bir kullanım alanı kaynağına dönüştü. Bireyin kendisi de başka bireylerin girişimcilik alanının nesnelere olmaya başladı. Böyle bir kusursuz kapalılık varoluşsal kaygıları da, elbette, farklı bir alana taşıdı. Çağdaş birey şeyleri ve kendini tarihsel/yitimsel süreçten soyutladığında görebildikleri ve haz aldıkları ile yetinen ve yalnızca sahip olma istenci ile geleceğe sürüklenen bir yaratığa dönüştü. Bu kaygılı betimleme bizi sorulması gereken soruyu ivedilikle sormaya taşır: *Bireyin, toplumun ve “üzüntüsü yüzünden sessizleşmiş şeylerin” varlıkbilimsel kusursuzluk içinde sunduğu bu parçalanmış yaşamı aşmak için söyleneceken ve trajediden ne tür yardım alınabilir?* Teknolojiyi metafiziğin son aşaması olarak gören Heidegger, teknolojik toplumun aşılmasının bir düşünsel sıçrama ile gerçekleşeceğini savunur. Peki, Heidegger bu savunusunu desteklemek için trajik deneyimi felsefesinde nasıl özümser? Bu sorunun yanıtını verme çabasında olan küçümsenmeyecek sayıda çalışma var. Bu çalışmaların içerdiği yorum ve gözlemlerin irdelenmesine ek olarak, bu yazıda trajik deneyimin çağ eleştirisinin, varlıkbilimsel kusursuzluğu aşma çabası açısından önemini öne çıkarmayı hedefliyorum.

2-Varlıkbilimsel Kusursuzluğa Poetik/Trajik Karşı Durma

T. S. Eliot'un bir dizesi eşliğinde insanın *atelos* bir varlık olarak yazgısının oluştuğunu açıklayabiliriz. Eliot bu yazgıyı şöyle tanımlar: "In order to arrive at what you are not, you must go through the way in which you are not."⁷ Tüm deneyimimiz, güvenle tanımladığımız, küstahça sahiplendiğimiz, kıskaçlıkla koruduğumuz her şey kökensel olarak kaygan bir zeminde yüzüyor. İnsan bir hiçlik denizinde, hiçlik yoluyla kendi hiçliğine doğru ilerliyor. Bu koşulsuzluk, yitimsizlik, asla kendi olamayan olmaması gereken bir insanı öykülendiriyor. Bu yol insanı *kronos*'tan alıp *kairos*'a yükseltiyor: Gerçek karar anına, belirsizlik ve eksiklik anıyla yüzleşmeye. Bu dünyadaki yaşamın asil bir biçimde sürmesi, var olanlara gösterilecek saygının en derin bir biçimde açığa çıkması için, insanın bu hiçlik denizinde yalnızca olanaklı olanın sunduğu izlerde yürüyerek bir yaşam kurması gerekiyor. Usun küstahça belirlenimlerinin kısırlığı yerine umudun yumuşak bekleyişi, güdümlü bir yaşam yerine, özgürlüğün belirsizliğinin yarattığı acı ve mutluluk salınımı başat olmalı yaşamda. Tarih bu belirsizliğin kıyısında yaşamının ürünüdür. Peki nasıl? Eliot'un hiçlikten hiçliğe sürdürülmesini istediği bir yaşamın Heidegger düşünce-sindeki izleri nelerdir? Zor bir yoldan ilerlemek gerekiyor.

A-Dil: Heidegger'in bize ilk önerisi varlıkbilimsel-varoluşsal söylemin olanaklılığı için dilsel olandan mantığın ayıklanmasıdır. "Poetik söylem, birinin dünyada bulunuşunun varoluşsal olanaklarının açığa çıkması, kendi içinde bir erek olabilir ve bu varoluşun açılımı ile eş anlamlıdır."⁸ Şeyleri yalnızca kategorilere

⁷ T. S. Eliot. *Four Quartets*. Bu yapıtın yapıtının "East Coker" bölümünün aşağıda alıntılıdığım bu bölümü *hiçlikten hiçliğe* yolculuğun çok görkemli ve etkili durumunu yansıtmaktadır:

You say I am repeating
Something I have said before. I shall say it again.
Shall I say it again? In order to arrive there,
To arrive where you are, to get from where you are not,
You must go by a way wherein there is no ecstasy.
In order to arrive at what you do not know
You must go by a way which is the way of ignorance.
In order to possess what you do not possess
You must go by the way of dispossession.
In order to arrive at what you are not
You must go through the way in which you are not.
And what you do not know is the only thing you know
And what you own is what you do not own
And where you are is where you are not.

⁸ Martin Heidegger. *Being and Time*. Basil Blackwell: Oxford, 1967, s. 205.

sıkıştırarak kavramaya bu ilk yapıtında karşı duran Heidegger, varoluşsal ve buna bağlı varlıkbilimsel söylemin dilinin Poetik olması gereğini vurguluyor. Konun ele alındığı bölümde devamla, söylemin ya da gramerin mantıktan kurtarılmasını insanın tarihsel açılımının yazgısallığını açığa çıkarmak için tek yol olarak sunmaktadır.⁹ Dile gelenin sözcüklerin yargılayıcı ve sınıflandırıcı despotluğunda kalmasının şeylerin dünyasını kuru, hüznü ve sessiz bir biçime dönüştüreceğini kestiren Heidegger bu yaklaşımın tümüyle terk edilmesi gereğini tüm düşünsel yaşamı boyunca yinelemiştir. İlk büyük yapıtında metafiziği aşma çabasında hala metafizik kavramlara bağlı kaldığını düşünen Heidegger 1930'lu yıllarda Poetik dilin *aşkınsal özneliliğin* dilini aşacağını göstermeye çalışır. Heidegger'e göre, "varlığın -Seyn-temeli olarak kökensel şiirsellik trajiktir."¹⁰ Heidegger bu konuda daha da güçlü bir sav ileri sürer. Dilin özünde bu özelliğe sahip olmasının gereği, kurgusal-yargılayıcı dilin şeylerin yitimsiz yitimsizliklerinde açığa çıkmasının önünü kapatmasıdır. Husserl'i izleyen Heidegger şeylerin sessiz olmadığını, açığa çıkma süreçleri içinde, kendilerini anlamlandıracak tüm kategorileri de bu süreç sonunda ürettiklerini savunur. Başka bir deyişle, görüngübilim yaklaşımının özgünlüğünde yitimsiz bir biçimde açığa çıkan yitimsiz şeylerin görüntüye gelme biçimleri ve bunun yarattığı örüntü anlamı oluşturmaktadır. "Anlam bu yinelenmenin eşşözelliliğinde açığa çıkan bir fazlalıktır."¹¹ Görüngüleşmenin temelinde, şey sürekli ona dönülen bir salınım içinde anlam kazanır. Bu yitimsiz dönüş hep eksik bir dönüştür. Deneyimin yazgısı budur. Bu yazgısallık, *bir şeyin mutlak biçimde o şey olmaması yanılığı*, kurgusal dilin bittiği, trajik deneyimin başladığı alandır. Bu alanda şeyleri logos'un işleyişinden her şeyin birbirine kökensel bağlılığından koparmak olanaksızdır. Tek bir yargı, tek bir tümce, şeyin kendi açığa çıkardığı görüngüsünü o şeyin kendisi olarak güvenle sunmasını sağlamıyor. Ancak Metafizik büyümlü kavramı *idea* ile bu güvencenin sağlayıcısı oldu. Heidegger'e göre Sokrates öncesi Yunan düşüncesinde Ad (*onoma*) ve yüklem/edim (*rhēma*) arasında günümüzdeki gibi kesin bir ayırım yoktu. Tam tersine bu ikisi arasında kökensel bir ilişki vardı: Bir şeyin adlandırılması ile o şeyin edimselliğine ilişkin söylem, o şeye ilişkin söylenecekler ne ise onu dile getiriyordu. Dilde adlandırmayı ve tanımlı olanaklı biçime dönüştürmek için şeyden *idea*'ya bir sıçrama gerekiyordu ve buda metafizik tarihinde gerçekleşti. "Başka bir deyişle, varlık deneyimden koparıldı ve yerini zihin içinde ona ait gölge ya da belir-

⁹ A.g.e., s. 209.

¹⁰ Martin Heidegger. *Mindfulness*. S 223.

¹¹ William S. Allen. *Ellipsis. Of Poetry and the Experience of Language after Heidegger, Hölderlin, and Blanchot*. SUNY Press: Albany, 2007, s. 9

leyici başka bir şey aldı.”¹² Heidegger’e göre, bu Platon’un mağarasından çıkmak yerine, mağaraya geri dönmeyi simgeliyor.¹³ Bir şeyin bir etkinlik olarak düşünlmesi, adlandırılması ve edimselliği sürecinde dillendirilmesinin kökensel birliği, o şeyin yitimsiz yitimsizliğini temellendirir. Ancak, bu yitimsiz yitimsizliğini, Heidegger’in deyimleriyle varlıkbilimsel farklılığın sürekliliği açığa çıkanın açığa çıkmayana ait olduğunu göstermekle olanaklıdır. Böylece, doğru yargısal/yüklenimsi bir özellikten varlığın doğasına taşınır. Şeyler bizim tek bir yargımızla tükenen şeyler olmaktan çıkar. Şeylere yitimsiz dönüşün trajik ağırlığı çağdaş insanın ilk terk ettiği tutum oldu. Şeyleri verildiği an’da tüketip, geride hiçbir duygusal iz bırakmadan gelecekte verilecek olanı doyurulmaz bir itki ile beklemek insanın belki de en alçakgönüllü duygusu umudu yararsız *ilerleme* kavramı içinde eritti.¹⁴ İleriye sürekli kibirli ve boş bakışlar Hollywood felaket filmlerinde de pekiştiriliyor: Felakete sürüklenişin kaçınılmazlığı yanında insan usunun geride kalanlara gereksinim duymadan kendi yazgısını sil baştan yazabilme yetisine sahip olduğu vurgulanıyor. Felaketleri bu kadar uzağa taşımaya gerek yok. Tüm tükeniş

¹² Martin Heidegger. *Introduction to Metaphysics* ve George Yochum. *Martin Heidegger and The Poetic Foundation of Language*. (Unpublished monograph)

¹³ Düşünürün varlığın kesin ve pekin bilgisini bulma yolundaki derin tutkusu, varlığın bilgisini yanılığın kaynağı olan görünenlerden soyutlama çabasında somutlaşır. Bu tutku bir şeyin kendi görünüşünde arı ve mutlak biçimde açığa çıkabileceği savıyla doyurulur. Bu tutkunun doyurulma öyküsü, felsefede *idea* ya da *eidōs*’un doğuşu ve bunun bilgi adına ulaşılabilecek doruk nokta olarak kutsanmasıdır. Platon’un Theaetetus diyalogunda felsefenin *doğruyu bulma yolunda tutkulu bir uğraş* olduğunu gösteren bir öykü anlatılır. Bu öyküye göre, düşünür Thales yıldızları incelerken önündeki bir kuyuya düşer. Bunu izleyen Trakyalı bir hizmetçi kız ise ağız dolusu kahkaha atar. Platon’a göre bu öykü toplumdaki felsefe algısını yansıtıyor. Hizmetçi kız göksel şeylere bakarak mutlak doğruyu araştıran Thales’in yeryüzündeki görüngüleri ciddiye almadığını düşünerek gülmektedir. Hizmetçinin gözünde gerçek—mutlak olmazsa da—yeryüzündeki görüntülerden oluşmaktadır. Platon düşünürün mutlak ve değişmeyen gerçeğin peşinde olmasını bu *vulgus* mantığının kavrayamadığını ve bu gülüşün bu ciddi işi anlamama durumunu yansıttığını düşünür. Heidegger’in kavrayışıyla baktığımızda, tam tersi bir yorum olanaklıdır. Düşünür gerçek sanılan daha soyut şeylere doğru uzanırken, gerçeğin açığa çıktığı görüngü düzleminde uzaklaşmaktadır. Şeylere yakın olmak yerine, şeylerden uzaklaşmaktadır. Görünen ya da açığa çıkanın dramatik biçimde farklı iki yorumu söz konusudur: Şeyin görünüşü içinde arı biçimde açığa çıkması ve şeyin görünüşü içinde eksik olarak açığa çıkması (pure being in its appearance vs absence/presence of being in its appearance).

¹⁴ Nietzsche’nin *Bengi Döngü* ve *Amor Fati* kavramlarının varlıkbilimsel açıdan en anlamlı yorumu bu bağlamda verilebilir. Yaşam eskatolojik bir beklenti içinde şeylerin özensiz tüketiminin koşuşturması değil, şeylere sürekli geri dönüşünün acı ve hazzının yaratığı sonsuz bir zaman-mekân aralığıdır.

ve yeniden varoluş “sınır durumları”¹⁵ olarak adlandırılan varoluşsal yazgımızın çevreminde olup bitmektedir. Ancak, şeyleri tüketmeden onlara yakın durabilmenin olanağı¹⁶ basit bir tercihle gerçekleşmez. Benliğin varlığın açıklığında durması ve onun hakikatinin ağırlığını ve acısını yüklenme özgürlüğüne hazır olması gerekir. Bu gerçekleşmediği zaman varlığın açıklığında durup varlığın hakikatinin açığa çıkmasının gözeticisi olunamaz. Heidegger’e göre, şeylerin hakikatinin sığınağı/yuvası olması gereken sözcükler hızla tasarımsal düşünceye geri dönerler. Bu nedenle sözcüklerin özenle seçilmesi bile yeterli değildir. Kökensel bir tutum değişikliği olmadıkça, benlik varlığın hakikatinin koruyucusu ve gözeticisi olarak dönüştürülmedikçe sözcükler de yetersiz kalır.¹⁷

B-Doğruluk: Heidegger varlığın eksik açığa çıkmasının sürekliliğini *Aletheia* kavramı ile karşılar. Ancak doğru kendiliğinden açığa çıkan kolayca elde edilebilen bir şey değildir. Doğrunun açığa çıkması için bir savaş gerekir. Doğru bir mücadelenin sonunda açığa çıkar. “Doğru asla kendi içinde değildir. Kendi başına elde edilebilir değildir, bir mücadele ile kazanılmalıdır. Açığa çıkan gizli olandan çekilip alınır...”¹⁸ Heidegger İnsanın bu mücadelesinin trajik niteliğini Kral Oidipus’un serüveninde açılar. Kral Oidipus’un trajik serüveni doğruya olan tutkunun bir göstergesidir. Ancak bu güle oynaya gerçekleşen bir serüven değildir. Bize, bir varlıkbilimsel kusursuzluk çağının aymazlarına, dersler vardır bu öyküde. Oidipus’un öyküsünü betimlerken Heidegger iki kavram öne çıkmaktadır: *Doxa*¹⁹ ve *Untergang*.²⁰ Doxa’nın yorumu içinde yanılığın nasıl ortaya çıktığında içerir. Heidegger’in doxa sözcüğünün kökenbilimsel yorumundan anladığımız kadar bu sözcük insanın gerçekleştirebileceği en yüksek olanaklarla sahip olduğu her şeyin aydınlandığı bir muhteşemlik içinde bulunmasıdır. Bu şah şah, parıltı ve kusursuz

¹⁵ Sınır durumları sözü Karl Jaspers’e aittir.

¹⁶ Buradaki olanak sözcüğü *Möglichkeit* (olanak) değil, *Vermögen* (sığa/yeti) anlamındadır. Başka bir deyişle, varlığın açıklığının yakınında durma bir sıçrama yani benliğin tümüyle dönüştürülmesi ile gerçekleşir. Bu tüm metafizik öznelikten ve *tasarımsal* (*representatio*) düşünmeden uzaklaşmak demektir.

¹⁷ Martin Heidegger. *Contribution to Philosophy –from Enowning*. Indiana University Press: Bloomington, 1999, s. 58.

¹⁸ Martin Heidegger. *Parmenides*. (Çevirenler: Andre Schuwer ve Richard Rojcewicz). Indiana University pres. Bloomington, 1992, s.17.

¹⁹ Martin Heidegger. *An Introduction to Metaphysics*.(Çeviri: Ralph Manheim). Yale University Press: New Haven, 1959, sayfalar: 98-110.

²⁰ Martin Heidegger. *Hölderlin’s Hymn to Ister*. (Çevirenler: William McNeill ve Julia Davis). Indiana University Press: Bloomington, 1996.

görüntü sanki her şeyin ulaşabileceği son noktayı temsil etmektedir. Ancak bu kursuz gibi görünen açığa çıkma ve parlama anını temsil etmenin yanında doxa sanı, bozulma saklı olanda kalma ve yanılığın da temsil etmektedir. Bu üçlü yoruma göre kendi parlaklığında tümüyle açığa çıkma, bu parlaklığın gizlediklerine doğru önlenemez bir yolculuğu da içerir. Oidipus bu muhteşem görünümün içinden dev bir kuşku eşliğinde adım adım doğruya doğru yol alır. Bu polisiye filimlerinde olduğu gibi ip uçlarının zekice birleştirilmesi sonunda oluşan doğruyu bulmaya doğru güvenli bir adım değildir. Tam tersine, trajik kahraman olayın başından beri bu işin içindedir. “trajik olan modern insanın düşündüğü gibi psikolojik yaşam deneyimine içkin olarak var olan bir tutku ve kişinin dehasına göre ölçülme; tersine varlığın hakikatinin tümü ve onun açığa çıktığı basitlik ile ölçülür. Grek trajedilerinde hemen hemen hiçbir şeyin olmaması bu yüzdendir. Trajedi bir çöküşle başlar”²¹ Bu aslında Platon’a da bir yanittir. Düşünsel deneyim Doxa’dan Episteme’ye yükseliş yerine, doxa’nın parlaklığında gizli olan yanılının açığa çıkması sürecinden gerçeğin/doğrunun kendisine doğru bir serüvenin adıdır. Kusursuz görünenden başlayan bir çöküşün (Untergang) öyküsüdür. *Oidipus Rex* bize insanın varlık ve görünen ile kökensel ilişkisini ve bunun yazgısallığını gösterir. Doğruya doğru kaçınılmaz yolculuk, varlığın kendini açmak için insanı sahiplenmesinin yazgısallığı Heidegger’in Sofokles’in *Antigone* adlı yapıtının yorumuyla daha belirgin biçime dönüşür. Heidegger yapıtın insana övgü koral bölümünde insanın yurtsuzluğunu (*das unheimliche*) ve genel olarak *Antigone*’nin yazgısını aslında varlık insan ilişkisinin bir açılımı olarak gösterir. Bu yoruma göre insan *deinos*’tur: harika, garip, muhteşem bir varlık. *Deinos* olmak insanı sürekli yeniden yazılması gereken yasaların önüne getirir. Kendi dışına taşmak insanın yazgısıdır. Onu tanımlayacak sınırlar yoktur. Yazgısı varlığın sorgulandığı alanda olmaktır. Kimi zaman şiddet bazen de benliğini tümünden değiştirerek varlığın yakınında durma uğraşından başka yazgısı yoktur insanın. Bunu kavramadan uzak düştüğü zamanlarda yaşam bir *Babil* gibi çöktüyor. Trajik olan da bu çökmekte olan Babil duygusuna uyanmaktır. Bu günlerde insanın gururlandığı ussallığı ve onun somut kulesi teknoloji çökmek için bekliyor. Kendi varoluşunun sesini kısıp sahip olduğu bir özelliği her şeymiş gibi sunan insan bu meşru²² olmayan seçimiyle yazgısını anlama çabasından uzaklaşmış

²¹ A.g. e., s. 128.

²² David Wood. *The Step Back. Ethics and Politics After Deconstruction*. SUNY: Albany, s. 141. Heidegger İnsan var-oluşunun görüngübilimsel betimlemesini, insanın dünyaya açılımının olanağını, Hiçliğin temelsizliği üzerinden gerçekleştirdi. Buna karşın metafizik gelenek varoluşun bu zayıflığını hiçbir yerine daha güçlü bir karşıtlıkla tamamlamaya çalıştı: *Zihin*. Wood, Gilbert

görünüyor. Tanrıyı oynuyor insan. Sonsuz saydığı olanakları tüketmeyi tanrısallık sanıyor. Oysa Tanrı olanaklaştırmacı olanaktır²³. Tüketilen bir olanak asla değildir. Şeyleri tüketmek yerine şeylere yakın olmanın tanıklığını seçebilmek çağın trajik deneyimini oluşturacaktır.

C- Varlığın açıklığında Durma: Trajik deneyimin çağımızın düşünsel yüzeyselliğine üçüncü yanıtı varlığın açıklığında durma, varlığın kendini açmasına tanıklıktır. Usun koşulsuzluğunda şeyleri nesneye dönüştüren modern insan, varlığında bu nesneleşen şeylerin nesneliliği olarak algılanmaktadır. Nedensellik ve çelişmezlik ilkeleri temelinde zaten şeylerin gizemli kalmaları söz konusu olamaz. Bu bağlamda sömürü/kullanım/tüketim düzlemine taşınan her şey doğasına ait tüm özellikleri de açığa çıkarmış sayılır. Şeylerin eksik açığa çıkan şeyler olduğu ve onların yakınında durabilmenin kökensel bir tutum değişikliği gerektiğini daha önce belirtmişim. Bu metafizik söylemi ve o söylemin doğruluk anlayışının terk edilmesidir. Aşkînsal ve öznel kökenli söylemin yerini başka bir söylem almalıdır. Heidegger'e göre bu özgün dil de poetiktir. Trajik şiirselliğin dili varlığın anlamını sorgulamada tek yoldur. Yaşam deneyimi öznenin duyularının gerçekleştiği ve onunla sınırlanmış bir alan değildir. Varlığın yazgısı *olanakların olanaksızlığının* kıyısında duran ve bu komşulukta bir düzen yakalayarak olanaksızlığın sınırlarını çizdiği düzensizlikten bir olanağı açığa çıkarma savaşıdır.²⁴ Heidegger Varlığın

Ryle'a göndermede bulunarak beden'e karşıt olarak Zihnin bir tür yüklem yumağı olarak ko-
yutlaştırılmasının meşru olmadığını savunur. Ryle'da bunu kategori yanlışı olarak görmektedir.
Aslında bir hiçlik'den fırlayan ve bir hiçliğe dönen insanı kutsamak için ne olduğu belli olma-
yan ve meşruiyeti tartışılan bir dizi özellik varlıkbilimsel bir kategori olarak uydurulmuştur.

²³ Richard Kearney. *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. Indiana University Press: Bloomington, 2001, s. 91. *Mögen* (sevmek) *vermögen* (olanaklı kılmak) arasındaki bağlantıyı anımsatan Kearney'nin Heidegger yorumu: "Heidegger bizi varlığı şeylerin otantik varlıklarını olanaklaştıran bir güç olarak düşünmeye çağırır. Bu seven—olanaklı kılan—gizlilik ya da sevginin olanaklaşmasının bir şeyi kendi otantik varlığında olanaklı kılmasıdır. Bunun kökeni ise sevgidir." *Tanrı da şeyleri kendi otantik varlığında olanaklı kılan sevginin olanaklaşmasının olanağıdır*. Sorun tanrısal olanı bir felaketin sonunda beklemek değil, onu an'da duyumsamaktır. Şu şiirdeki gibi şeyleri kutsayarak:

To see the World

In a grain of sand (Bir kum tanesinde görmek dünyayı)

And heaven in a wild flower (ve cenneti yaban bir çiçekte)

Hold infinity in the palm of your hand (Tut sonsuzluğu avucunda)

And eternity in an hour (ve sonsuzluğu bir saatlik zamanda) William Blake.

²⁴ Kant üzerine yazdığı yapıtlarda Heidegger ısrarla varlığın yazgısı üzerine yapılan savaşı örtük olarak öne çıkararak Kant'ın I. Kritiğinin temel teması olan şemalaştırmanın yalnızca sezgisel

açıklığının kıyısında durmanın trajik yazgımız olduğunu en açık biçimde dile getirdiği yerlerden biri “Der Spruch des Anaximander” adlı yapıtıdır. Heidegger bu yapıtta şunu söyler: “Burada dile gelen [fragmanda] olanların var-Oluşu’nda deneyimi ne kötümser ne nihilistik ne de iyimserdir. O trajiktir. Bu iddialı söylenmiş bir şeydir. Ancak psikolojik ve estetik olarak açıklamak yerine, yalnızca kökensel biçimini göz önünde bulundurup olanın varlığını, *didonai dikon... tis adikias* yoluyla düşündüğümüzde trajedinin özünün izini buluruz.”²⁵ Bu alıntı varlıkla karşılaşmanın tüm trajik niteliğini ortaya çıkarmaktadır: Varlığın trajik deneyimi ve onun içerdiği belirsizlik, şiddet, acı, sınırlarını aşan sorumluluk duygusu, deneyim zenginliği ve insanın, doğanın ve toplumun ortak yazgısının kayganlığında sürüp giden yaşam. Çağdaş insan bunları yitirmek üzere. Geriye kalan teknolojinin An’da tüketmek üzerine yükselen öncesizliği ve felaket bekleyen sonrasını içeren özürlü tarihselliği ve insanın Us’u ile her şeyi çözeceğini inana insanın aptalca kibirli ve boş sevincidir.

Vico diyor ki “ gerçek erdem, insan ilişkilerinde en yüksek iyiye ulaşmayı sağlamak için kutsal olanın bilgisini öğretmektir.”²⁶ Yazık, kutsal olan ilk yitirildi.

ABSTRACT

TRAGIC EXPERIENCE HEIDEGGER AND REQUIEM FOR OUR AGE

This article attempts to criticize Ontological perfectionism, which underlines our

temelli ele alınması gereğini vurgular. Bunun anlamı şudur: Kant’ın şemalaştırması olanakların olanaksızlığının komşuluğunda bir olanağı öne çıkaran düzendir. US kusursuz bir biçim verici değildir. O sezgiselliğin bütünlüğünü sağlayan bir aracı olarak bir düzeni öne çıkarma işlevini yerine getirir. Beklide Derrida’nın yaptığı gibi, US’un üstünü çizerek konuşmalıyız.

²⁵ Martin Heidegger. *Early Greek Thinking* (Çevirenler: David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi). Harper and Row Publisher: New York, 1975, s. 44. Anaksimandros’un bu fragmanının Walther Kranz çevirisi şöyledir:

“Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefareti öderler.” (Walter Kranz. *Antik Felsefe*. Edebiyat Fakültesi Basımevi: İstanbul, 1976, s. 25). Heidegger’e göre, fragmandan ne ceza ne ödeme gibi anlamlar çıkarılmalıdır. Bu görüntüye gelenle kökeni arasındaki bir ilişkidir. Görüntü, adımın da açıkladığı gibi kökenine ait olmakla birlikte kökeninin eksik anlatımıdır. Eksik olan yanlış yorumu ve genel olarak yanlış ve eksik olanı temsil eder. Görüntü öne çıktığında köken geri çekilir. Geri dönüş bu yanlışın özüne-doğruya-dönmesidir. Ceza veya ödeme bu anlamda ele alınmalıdır.

²⁶ Donald Phillip Verene. *Knowledge of Things. Human and Divine: Vico’s New Science and Finnegans Wake*. Yale University Press: New Haven, 2003, s. 1.

epoch with the aid of Heidegger's interpretation of tragic experience of being. As a modest warning to our shallow approaches to the things, I suggest that we urgently go back to tragic experience of being to overcome to our epochal dangers.

Key Words: Tragedy, Truth, Poetic Language, Heidegger

HEIDEGGER'DEN SARTRE'A VAROLUŞ KAVRAMININ ONTOLOJİK, FENOMENOLOJİK VE VAROLUŞÇU ANLAMI

Talip KARAKAYA*

Almanya'da Martin Heidegger ve Fransa'da Jean-Paul Sartre 20. Yüzyıl Avrupa Felsefesinin önemli düşünürleri arasında yer alırlar. Fenomenolog ve aynı zamanda varoluşçu filozof olan bu iki düşünürü göre *existence* –*varoluş*¹ kavramı felsefelerinde önemli bir yere sahiptir. Bu kavram aynı zamanda bizlere her iki filozofun da temel düşüncelerini daha da yakından tanımamıza yardımcı olacaktır.

Burada önce varoluş kavramının felsefi gücünü ve içerdiği anlamları açıklamadan önce şunun altını çizmemiz gerekiyor. Heidegger başta olmak üzere Alman filozoflarının çoğunun her iki büyük dünya savaşı yıllarında felsefede kendisine çok şey borçlu oldukları Edmund Husserl'in fenomenolojisiyle² yollarını ayırırlar. Heidegger Yeni Kantçılığın öznelliğini yıkarak bizzat nesnelere döner ve yeni bir metafizik alanına girer.³ Çünkü ona göre sorun yeni bir felsefe kurmak değil metafiziğin dışına çıkmayı sağlayacak adımı atmaktır. Heidegger bunu yaparken metafizikten yararlanır. Bilindiği gibi Husserl'e göre insanın varlık biçimlerini ortaya çıkaran yöntem bilimsel değil fenomenolojiktir. Bu yöntemi Husserl'den öğrenip onu izleyen Heidegger sonunda "özne-nesne"⁴ ilişkisinin ikiliği ile karşı karşıya kalmıştır. Özne olan insanın kendisine karşı bir çevre içinde nesne olduğunu sürekli anımsatan bu ilişki yanlıştı ve ona göre aşılmalıydı. Yine ona göre bilmenin en anlamlı biçimi kendini gösterme ve açığa çıkma sorunuydu. Çünkü bu bağlamda özne ile nesne arasındaki ayırım da kendiliğinden ya da doğrudan değildi. Bu durum aynı bilimlerdeki gibi sonradan ve ancak kavramlaştırma yoluyla oluşmuştu. Heidegger'in daha sonraki felsefe yazılarında varlığı yeniden gözden geçirdiği görülür. Bu yeni ve çağdaş metafizik onun birinci kısmını 1927 yılında yayımladığı *Varlık ve Zaman* adlı eserinde açık bir şekilde etkisini gösterir. Burada Husserl'e

* Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Jean Wahl, *Les Philosophies de l'Existence*, Paris: A. Colin, 1954, ss. 44-45.

² Martin Heidegger, *L'Être et Le Temps*, Paris: Gallimard, 1986, ss. 61-66.

³ Heidegger, *a.g.e.*, ss. 49-53.

⁴ Heidegger, *a.g.e.*, ss. 61-66.

göre Heidegger'in fenomenolojide kullandığı dil betimsel olmaktan çok kapalı bir anlatım içerir.

Diğer taraftan Fenomenolojide Husserl'e çok şey borçlu olan Heidegger onun yaptığı gibi *existence*'ı parantez içine almıyor. Bu konuda daha da ileri giden Heidegger *orada* objesini bile kaldırıyor. Fakat idealist olarak her *kendinde-en soi* varlığı veya eğer daha açık söylemek gerekirse olayla ilgili olma ötesini yani *métephénoménali* reddediyor. Çünkü onun için sözkonusu olan varlığın bize olduğu gibi tasvir edilmesidir. Dolayısıyla fenomen olarak beliren varlığın kendisi olup yine kendinden başkası değildir. Hatta o görünen varlıktan başka hiçbir şey de değildir. Burada şunun altını da çizmemiz gerekiyor. Heidegger *existentiale* ile *existentielle* kavramlarını ayrı ayrı kullanır. Bu tasnif kendine özgüdür. Her iki halde de insan *existence*'ının analizi sözkonusudur.

Varoluş kavramının anlam zenginliğinin oluşumunda özellikle Husserl'in fenomenolojisi ve öğretisinin önemi büyüktür. Ona göre fenomenolojik deneyim gerçekten de kendine özgü *işsel* deneyim olarak adlandırılmaya hak kazanmış tek deneyimdir. Fenomenolojik redüksiyon-indirgeme, Husserl'de, bilgikuramıyla değil sıçrama ile kendi salt *ben*'ine geri dönme yani varlığın ve evrenin bütün karşısındaki *alt ben*'e dönmedir. Diğer bir anlatımla redüksiyon, dünyanın tüm doğal varlığının bilince içkin bir alana geri götürülmesi, onun orda yapılaşmasına yer açılması demektir.⁵ İndirgeme yöntemi başka öznelere hakkında sahip olduğumuz deneyime de uygulanabilir ve yaygınlaştırılabilir. Fenomenolojinin getirdiği betimsel bu yöntem, varoluş felsefesinin özüne uygun betimlemelerin birbirine eklenmesiyle öze ancak bir oluş süreci içinde ulaşmayı öngörür.

Bu açıklamalardan sonra felsefi boyutta varoluş kavramının açılımına Hegel'in şu ünlü düşüncesiyle başlamak istiyorum. Her felsefe kendi çağının sorunlarını dile getirir.⁶ Bir başka deyişle o yaşadığı çağın sorunlarına eğilir, kendi çağını anlatır ve ele alır. Yine o içinde bulunduğu çağı ve onun geleceğinin fotoğrafını yansıtır. Bu kavram aynı zamanda bir bunalmış felsefesi olarak da ortaya çıkan varoluşçuluğun temel terimleri arasında yer alır. Dolayısıyla bu kavram Martin Heidegger'in düşüncesinde önemli bir yer tutar. Özellikle *O Sein und Zeit*⁷ da varoluş kavramını yalnız insanın varlığını anlatmak için kullanmıştır. Ona göre varlığın

⁵ Edmund Husserl. *Idées Directrices pour une Phénoménologie*, Trad. par Paul Ricoeur, Paris: Ed. Gall., 1950, ss. 187-205.

⁶ G. W. F. Hegel. *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Tome-1, Paris: Ed. Gallimard, 1954, s. 21.

⁷ Wahl, a. g. e., s. 39 ve 43.

araştırılması gereken yer varoluşudur. İnsanın özü varoluşunda bulunduğu göre varoluştan hareket edilerek varlık sorusu yeniden düzenlenmelidir. Çünkü Heidegger'e göre varoluş, insanın varlık sorusunu sormakla doğrudan doğruya bir bağlantı kurduğu kendi varlığıdır. Varoluş felsefesine göre bu kavram her zaman tek ve bireyseldir. Aynı zamanda bu kavram; bilinç, tin, us ve düşünceye öncelik veren idealizm biçimlerinin de karşısıdır.

Burada Heidegger'in varoluşla ilgili düşüncelerini biraz daha ayrıntılı olarak incelemek gerekiyor. İnsana ve varlığa ilişkin varoluşsal çözümleme kavramı Heidegger'de önemli bir terim olup varoluşun varlıkbilimsel yapısını meydana getiren her şeye denir. Ona göre varlığı kavramak ancak varoluşsal analitikle olanaklıdır. Temel varlıkbilim, Dasein'in varoluşsal analitiğinde aranmalıdır. Dasein insan varlığı olarak şeyleri aşip kendini burada varlık olarak ortaya koyar. Aynı zamanda da şeylere anlam verir diğer bir anlatımla onlara bir varlık yükler. Bu bağlamda insan, şeyin tersine, *Dasein* sahibi, kendisi ve *ben*'dir. İnsanın özü, onun Dasein'liğinden ibarettir. Burada öz hiçbir zaman zorunlu değildir. Bir başka anlamıyla Ona göre insan, aynı zamanda olasılıklı olmayabilir bir varoluştur.⁸

Diğer taraftan Heidegger'e göre *insan* olmayı belirleyen şey, bir *kendi* değildir. Fakat bizzat kendi olma, kesin olarak bir olay ve bir veri değildir. Çünkü insan bir eşya değildir. Kendi olma-ipséité, bir olanak değildir. Onun keşfedilmemiş olması gerekiyor. Öyleyse bayağı existence bizzat kendi önünde kaçış, insan olma şartını, yükümlülüğünü üstüne almanın ve insan olma koşulunu tanımının reddidir. Hegel'ci ifadeyle belirtmek gerekirse, bizzat kendinin aktif olarak bir aliénation-yabancılaşma⁹ kaybolmak için bir çabasındır.

Existence'ın anlamı ve etkinliği yalnız bunlarla sınırlı değildir. Bu kavramın diğer bir özelliği daha karşımıza çıkıyor. O da evrensel bir fenomen olan *iç sıkıntısı* dır. Her insan onunla arasına yoğun olarak karşılaşır. Bayağı existence iç sıkıntısını reddetmekten, ondan kaçmaktan, onu gizlemekten ve onu değiştirmekten ibarettir. Buna karşılık gerçek existence ise iç sıkıntısını kabul eder. Çünkü bu büyük bir başarıdır. Bu aynı zamanda gerçeği kabul etmek ve ileriye görmektir. Bu durum günlük yaşamı ortadan kaldırmaz fakat onun üstesinden gelir ve aşar. İnsan kalabalığın gürültüleri içinde kaybolma yerine yalnızlığa ve sessizliğe dalar. Bundan dolayı o bizzat kendi karşısında insan olmanın koşulunu yüklenir ve gerçeği kabul eder. Bu anlamda onun existence'ı önce bir endişedir. Bu durum onun daima

⁸ Nejat Bozkurt, *20 Yüzyıl Düşünce Akımları*, 2.b., İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995, s. 113.

⁹ Roger Verneaux *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları no. 64, 1994, s. 35.

soru halinde, oyun halinde tehlike olduğuna işaret etse de kendi *existence*'ı gerçekten güven altına alınmış, saptanmış olup fakat kapalı değildir. O sürekli tehlike altındadır ve sürekli keşfedilmeyi ister. İnsan henüz mevcut olmayan belki de ulaşamayacağı olanaklara doğru yönelir. Bu da onun için varolmaktır.

Diğer taraftan insan varlığı yukarıda da belirttiğimiz üzere *kontenjan ve sonludur*.¹⁰ Varlığın tam merkezinde *hiç*'liği taşır. Bu için *négativité-yokluk*, onun *existence*'ının koşulu ve gücüdür. Bu bağlamda gerçek *existence* bir hatadır. Yine o, insan varlığına özgü sonluluğu doğrulamak ve yüklenmekten ibarettir. Çünkü o, olmak istediği şey değil fakat sadece oluşa yöneliştir.

Sartre'a geldiğimizde onun otuzlu yılların sonundan itibaren Heidegger'in *Varlık ve Zaman ile Metafizik Nedir?* adlı eserlerinden etkilendiğini görürüz. Kendisi bunu eserinde açıkça şöyle belirtir: Bu etki bana bazen rastlantı olarak geldi. Savaş yıllarında beni çok etkileyen bu düşünceler bana gerçekliğin ve tarihin önemini öğretti.¹¹ Buna karşın Heidegger çağının büyük düşünürlerinden olmasına rağmen Sartre'ın felsefesini onaylamaz. Burada şu soruyu sorabiliriz: Bu konuda Heidegger'siz Sartre düşünülebilir mi? Bu iki düşünürün eserleri aynı konuda nasıl örtüşüyor ve keşişiyor? *Varlık ve Yokluk*'un temel yapısı ve aşkınlıkla ilgili içerikleri aynı değil mi?

İşte bu ve benzeri soruların yanıtını *existence-varoluş* nedir? sorusunun yanıtıyla birlikte verebiliriz. Felsefi olarak bu kavram insanı bir taraftan dünyada başlangıcı ve bitişi olan tüm varlıklardan diğer yönüyle de Tanrı'dan ayırt etmektedir. O zamana sahip olan varlığa yani insana özgüdür. Dünyada nesnelere vardır ve zamana sahiptirler. Fakat bunların hiç biri insanda olduğu gibi varoluşa sahip değildir. Varoluş yalnız insana özgüdür. Çünkü varoluş bazen ortaya çıkmaz. Bu durumda onun kaybolduğu anlamına da gelmez. Yani o zamana ait, sürekli ve kesintisizdir. Burada önemli bir kavramla daha karşılaşmaktayız. Bu *varolan* kavramıdır. Diğer bir anlatımla varolan anı yaşayandır. Varolan bunu içinde bulunduğu anı bilerek, sıkışmış olarak ve sorgulayarak yaşar. Bundan dolayı zamana hiçbir şekilde sahip olmayan varoluşa da sahip değildir.¹² Bunun için ve bundan dolayı insan her zaman varoluşa sahiptir. Çünkü o gerçekten an'dadır ve bunu yaşamaktadır.

Öte yandan varoluş yukarıda da belirtildiği gibi öncelikle kendi sorununu kendi içinde taşır ve bundan dolayı *varlık*'ın anlamının araştırılmasını da ister. Diğer bir anlatımla varoluş insanın içinden bir tanesini seçebileceği bir olanaklar

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris : Ed. Gallimard, 1970, ss. 40-81 ; 353-387.

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Carnets de la Drôle de Guerre*, Paris: Ed. Gallimard, 1983, s. 229.

¹² Talip Karakaya, *Jean-Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Ankara: Elis Yayınları, 2004, ss. 43-44.

bütünüdür. Bu anlamda o her zaman bir *dünyada var* değildir.¹³ Varolan nesnelere değil yalnız insandır. Ona göre varoluş, dünyanın tüm varlığına karşı duran varlıktır. Çünkü varoluş, var değildir ancak olabilir ve olması da gerekir. Bu anlamda varoluş, dünyanın varlığına bir açılış olup yalnızca eylemde ortaya çıkar.

Sartre'a göre varoluş kavramının diğer bir özelliği ise *soyut* olmasıdır. Çünkü bu kavram analitik özellik taşır. *Existentia* ve *essentia* kavramları arasında anlam zıtlığını kendisi de Heidegger gibi değerlendirmektedir. Genel olarak öz, varoluşu takip ettiğinden yukarıda benzer örneğini verdiğimiz gibi bu masa veya bu nesnelere vardır. Özü önceden ortaya koyan ise insanın özgürlüğüdür. Varoluş için Sartre, kendi varlığında bulunan ve buradan hareket eden varlığın insan olma koşulunu ileri sürer. Bu olmayan bir varlıktır fakat bizzat kendisiyle ilintilidir. Soyut kavram, varolan ve özel olarak ele alındığında varoluşun genel anlamı ortadan kalkar. Burada olan yokluk, varlık, kendinde-varlık, kendisi-için-varlık, nesnelere ve bilinçtir. Diğer açıdan ise nesne ve yokluğun oluşumu gibi varoluşun da özgürlük tarafından ortaya konulduğu görülür. Yani bu durum onun yaşantısıdır. Burada Heidegger için bir yanlış algılama sözkonusudur. Varoluş soyut bir oluşum değil insan olma koşulunu ortaya koymak için farklı bir kavramdır. Yine varoluş, yabancı ve kaygılı bir yerdir. Bu bağlamda Sartre varoluş kavramını *existant* yani varolandan ayrı olarak bazen bir nesne bazen de nesnelere bütünlüğü olarak kullanır. Çünkü bu bazen insan varlığını da kapsar. Arasına Sartre aynı fenomeni belirtmek için özgürlük, öznellik, nesnellik, burada-varlık veya insan varlığı¹⁴ kavramlarını birbirleri arasında bir rekabet unsuru olarak da ele alır. Dolayısıyla Sartre'ı, kendinde olduğu gibi varoluş kadar varoluşun değişik anlamları da ilgilendirmektedir.

Heidegger'e tekrar döndüğümüzde ona göre varoluş daha geniş bir boyutta nasıl açıklanmalı ve anlaşılmalıdır sorusuyla karşılaşırız. Bu bizden ne istemekte ve bizi neye doğru itmektedir? O, bu ve benzeri soruların yanıtını *Varlık ve Zaman* adlı eserinde geniş bir şekilde ele almaktadır. Heidegger açık veya belli olan kavramlarda değişik bir çağırışım yapmadan önce *El-sistence*, *Existence*, *Existenz*, *Dasein* veya *Dasein*¹⁵ kavramlarının peşinden ard arda koşar. Bu terminolojik tutum onun düşüncesini önemli ölçüde etkiler. Çünkü *Dasein*'in temel özelliklerinden biri

¹³ Heidegger, *a.g.e.*, ss. 86-107; Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris : Ed. Gallimard, 1970, ss. 11-34; 464-486.

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris : Ed. Gallimard, 1970, s. 55 ve 60.

¹⁵ Max Marcuzzi, *Heidegger in Gradus Philosophique*, Paris: Ed. GF- Flammarion, 1994, ss. 286-292.

de yukarıda da belirttiğimiz gibi *varoluşçu özelliğe* sahip olmasıdır. Bu insanın kendisine ait bir tasarı ve olanak yoluyla belirmesidir. İnsan sadece olduğu değil aynı zamanda olabileceğidir. Kendini dünyaya atılmış olarak bulan insan aynı zamanda dünyasına yeni bir şekil vermek için özgürlük ve sorumluluk denemesinde bulunur ve kendi ilgileriyle kendini yeniden yapar. Yani insan varoluşunu ortaya koyar. Bu durum insan varlığının olanaklarla sınırlı olması anlayışını gerektirir. Dasein olanaklarını gözeterek seçimle geleceğe doğru tasarı kurar. Buna göre varoluşçu özellik, olay özelliğinin geçmişe kök salmasına karşılık zaman içinde geleceğe uzanır. Olay ve varoluşçu özellikler bir bakıma insan varlığının bir madalyonun iki tarafı gibidirler. Olay özelliğinden dolayı insan sürekli olarak kendini önceden bir durum içerisine atılmış bulur. Dasein varoluşçu özelliğinden dolayı da olanak içinde geleceğe doğru hareket ederek varolur.¹⁶

Burada şu soruyu da sormak gerekiyor: İnsan varlığının burada veya orada olmasından da bahsetmek gerekiyor mu? Yoksa aynı zamanda bir yıkımı, bir uçurum anlamını içeren *ex-sistence*'in anlamı gibi yeni bir anlamın peşinden mi koşmak mı lazım? Heidegger'de varoluşun anlamının, Sartre'da olduğu gibi tamamen aynı anlamda olmadığı altını da bir kez daha çizelim. Daha önce de kendisinden bahsedildiği gibi varoluşun Heidegger'de anlamı skolastik felsefedeki kadar açık değildir. Skolastik terminolojide varoluş öze zıttır.¹⁷ Heidegger varlığı varoluştan arayarak felsefenin temel sorunu olarak gördüğü varlık felsefesine yönelir. Varlığın araştırılması gereken yer varoluştur. Varoluştan öz çıkarılmalıdır. İnsanın özü varoluşundadır. Öyleyse varoluştan kalkarak varlık sorunu yeniden düzenlenmelidir. Buna göre bu felsefe özcü felsefeye karşıt olarak bir varoluş felsefesidir. Bu felsefenin de kendine özgü gücü var. Varoluş herhangi bir nesne gibi düşünülemez, tanımlanamaz ve ele alınamaz. Almanca Dasein genellikle varoluş karşılığı kullanılır. Fakat Heidegger'in bu kavrama daha değişik anlamlar verdiğini de görüyoruz. Dasein, insanla aynı anlama gelir. Ayrıca insanın varlık sorusunu sormakla doğrudan doğruya şu veya bu şekilde bir bağlantı kurduğu varlığın kendisini de varoluş olarak adlandırır.

Heidegger'e göre her insan özünü yaşamın kendisine verdiği bir yığın olanaklarla biçimlendirir. Tüm varlık biçimlerinin sözünü etmek olanaksızdır. Fakat

¹⁶ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 2. b., Çev. Vahap Mutal, Dergah Yay., İstanbul, 1992, s. 56.

¹⁷ Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, 20. éd., Paris: P.U.F, 1989, s. 6.

¹⁸ Heidegger, a.g.e., ss. 86-173.

¹⁹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 3. b., İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1994. s. 216.

her insanın zorunlu olarak içinde bulunduğu iki önemli varlık biçimi vardır: *Dünya-ın-içinde-olmak* ve *Birlikte-olmak*.¹⁸ Ona göre her insan varoluşu dünyanın varoluşuna bir göstergedir. Ben ve dış-dünya birbirinden ayrılamaz. Çünkü insan varoluşu aslında bir *dünya-içinde-olma*'dır, yani dünyada olmaktır. İnsanın dünyada oluşu bir nesnenin, bir hayvanın ya da bir bitkinin dünyada oluşu gibi değildir, bir dünyayla karşılaşmadır. Dünyayla nasıl karşılaşıyoruz? Bilgi ile değil, eylemle yani iş yaparak, kurarak, üretmek, yenileyerek, kaygılanarak...vb dünyayla karşılaşıyoruz. Eylem içinde ilgilendiğimiz, kaygılandığımız şeye yöneliyoruz. Dolayısıyla *Dünya-içinde-olmak* uzayla ilgili bir belirlenim değil varoluşça bir belirlenimdir.¹⁹

Heidegger'e göre her insanın zorunlu olarak içinde bulunduğu ikinci varlık biçimi de *birlikte-olma*'dır. İnsan varoluşu yalnız dünyada gerçekleşmez, aynı zamanda öteki insanlarla birlikte gerçekleşir. Öteki insanlar aynı zamanda bizimle birlikte bulunurlar. Dolayısıyla bizim varlığımız öteki insanların varoluşuna, birliğe-olmaya da bir göstergedir. Ama öteki insanlar bizim için bir *alet* değildir. Öteki insanlar kendileri için kaygılandığımız, kendileri için ilgilendiğimiz bir varoluştur. Heidegger'e göre bu kaygı, insanın eylemleri için bir kaynaktır, bir temeldir. İnsan herhangi bir kaygısı olmazsa hiçbir eylemde bulunamaz. Çünkü insan varlığı yapısı gereği hep birlikte yaşadığı insanlar arasında bulunur. Birlikte yaşanan insanlar ancak bizim varlığımızın *birlikte-olan* bir varlık oluşu ile olanaklıdır. Birlikte-olma her insan varoluşunun zorunlu bir varlık-biçimidir.²⁰

Bu açıklamalardan sonra tekrar Sartre'a dönersek onun varoluş kavramına skolastiklerin *existentia*²¹ kavramına karşı zıt anlam verdiğini görürüz. Bu konuda her şeyi Heidegger'in görüşlerine dayandıran Sartre düşüncelerini Alman felsefesinin ve özün skolastik anlamının tersine belirterek varoluşun özden önce geldiğini söyler. *Öz-Varoluş* arasında zıtlık, *olduğu-gibi-varlık* ve *burada-varlık* kavramları tarafından açıklanabileceği görülmektedir. Varoluş bir şeyin-burada-varolmasını açıklar. Öz ise herhangi bir varlık diğer bir anlatımla var olmamaktır. Aynı zamanda öz, iç ve varlığın olanağı demektir.

Heidegger'e gelirse kendisi skolastiklerin *existentia* ve *ex-sistence* kavramlarını kabul etmez. Ona göre *existentia* kavramının tekrar değişmesini önlemek gerekir. Çünkü skolastik anlamda varoluş dünyanın özü bitirdiğini kabul eder. Burada öz varlığın prensibidir, varoluşu oluşturur ve bu varoluşa sahiptir. O aynı za-

²⁰ Akarsu, a. g. e., s. 218.

²¹ Max Müller, *Crise de la Métaphysique*, Paris : Desclée de Brouwer, 1953, ss. 11-12.

manda bu varoluşun müsebbibidir. Oysa Sartre'a göre bunlar tamamen ayrıdır. Nesnelere kendisinde-varlığı ile tersine kendisi-için-varlık olan insanın varoluşu özden önce gelir. Diğer bir anlatımla Sartre, Heidegger'in *Vorhandenheit* ile *Existenz*²² arasında verdiği anlamla kendi verdiği anlamı karşılaştırır. Sartre'a göre varoluş, kendi özünü yaratır ve öz bu oluşa a priori bağlı olup sonsuzdur. İnsan varoluşunu özgürlüğü ile ortaya koyar. Heidegger'e göre *Dasein* yani *existence*, algılanır *existence*'a doğru aşan aşkınlık hareketidir. İnsan nesnelere yorumlayarak ve onları öz aydınlığı ile gizleyerek varlıklar haline dönüştürür. Heidegger'in felsefesinde sık sık dile getirdiği insan varlığının özü *existence*'inde yatar. Bu insanın özünün varolmak olduğuna işaret etmez aksine onu zaruri varlık haline getirecek şeye işaret eder.

Görüldüğü üzere şu ana kadar hem Heidegger ve hem de Sartre varoluş kavramını varoluşçuluk boyutundan değerlendirmektedirler. Bu konuda ikisi de hemen hemen aynı düşüncededirler. Varoluş her şeyden önce temel in temeli ve önceliğin önceliği durumundadır. Bundan başka *essence*'a yani öze ilişkin tüm tanımlar ve açıklamalar ikinci ve geri planda yer alır. Heidegger *Dasein*'in özü varlığındadır²³, Sartre da *varoluş* özden önce gelir²⁴ diyerek varoluşun önemini çok açık olarak belirtmektedirler. İşte bu düşünce her ikisinin de bu konuda uyum içinde olduklarını ve aynı düşündüklerini gösteren açık bir örnektir.

Sonuç olarak şunu belirtebiliriz. Görüldüğü gibi varlığın temellerini araştıran Heidegger'e göre *varoluş* tam olarak tanımlanamaz durumdadır. Nesnel olarak da bilinmemektedir. Çünkü o nesnelleşemez ve ben onu anlatamam. Bir diğer konu ise Heidegger'in açıkladığı *Ben-dünya-içinde-varlık*²⁵ düşüncesidir. Çünkü dünyadan ayrı hiçbir özne yoktur. Aslında bu durum özneye gereken önemi vermeyen modern felsefenin bir eksikliğidir. Özne Heidegger'in düşüncelerini yorumlamak için kendinde sürekli bir dünya kurar veya onu yorumlar. Ona göre dünya yoktur biz onu kendi kendimize kurarız. Sartre'a göre varoluş benim yaptıklarım ve eylemlerimdir. Ona göre *varoluş* eylemlerle meydana gelir. Bizim tüm edimlerimiz yaptıklarımıza bağlıdır. Yapılanlardan ve ortaya konulanlardan başka hiçbir şey yoktur.

²² Jean Wahl, *Introduction à la Pensée de Heidegger*, Paris: Ed. de Librairie Générale Française, 1998, ss. 57-58.

²³ Wahl, a. g. e., s. 22.

²⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris: Ed. Nagel, 1946, s. 17.

²⁵ Heidegger, a. g. e., ss. 86-97.

ABSTRACT:

PHENOMENOLOGICAL, ONTOLOGICAL AND EXISTENTIALIST INTERPRETATIONS OF THE CONCEPTS OF EXISTENCE IN THE PHILOSOPHY OF SARTRE AND HEIDEGGER.

The present study explores the ontological, phenomenological and existentialist interpretations of the concept of existence in the philosophy of two leading existentialist philosophers, Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre. Concepts play an important role in the emergence and development of each and every philosophical trend. In this context, it should be emphasised that, as with all other existentialist thinkers, this concept has been important for the philosophy of the mentioned thinkers. Although the philosophies of the two are totally separated there is a strong similarity in their evaluation of the concept and their understanding of existentialism. Even that the philosophical relationship between the two mainly rests on this. Therefore, we have tried to posit important questions concerning the concept of existence and provide different answers. While human essence is in his existence for Heidegger, for Sartre existence comes before essence. For Sartre who conceptually talks about this concept this issue has to be elaborated. However, existence is not abstract for Heidegger. It is the condition of being human in a foreign and anxious place. According to him the most peculiar characteristics of existence are objectivity, inexpressibility, and inexplicability. However, for Sartre existence occurs through actions.

Keywords: Ontology, Phenomenology, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Existence, Existentialism, Essence.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*, 3. b., İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1994.
Beaufret, Jean. *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris: Libr. Vrin, 1986.
Bozkurt, Nejat. *20 Yüzyıl Düşünce Akımları*, 2.b., İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.
Colette, Jacques. *L'Existentialisme*, Paris: P.U.F., 1994.
Foucault, Paul. *L'Existentialisme*, 20. éd., Paris: P.U.F, 1989.
Hegel, G. W. F. *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Tome-1, Paris: Ed. Gallimard, 1954.
Heidegger, Martin. *L'Être et Le Temps*, Paris: Gallimard, 1986.
Husserl, Edmund. *Idées Directrices pour une Phénoménologie*, Trad. par Paul Ri-

coeur, Paris: Ed. Gall., 1950.

Karakaya, Talip. *Jean-Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Ankara: Elis Yayınları, 2004.

Magill, Frank. *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 2. b., Çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergah Yay., 1992.

Marcuzzi, Max. *Heidegger in Gradus Philosophique*, Paris: Ed. GF- Flammarion, 1994.

Müller, Max. *Crise de la Métaphysique*, Paris : Desclée de Brouwer, 1953.

Sartre, Jean-Paul. *Carnets de la Drôle de Guerre*, Paris: Ed. Gall., 1983.

....., *L'Etre et le Néant*, Paris : Ed. Gall., 1970.

....., *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris: Ed. Nagel, 1946.

Verneaux, Roger. *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri: Erciyesi Üniversitesi Yayınları no. 64, 1994.

Wahl, Jean. *Introduction à la Pensée de Heidegger*, Paris: Ed. de Librairie Générale Française, 1998.

....., *Les Philosophies de l'Existence*, Paris: A. Colin, 1954.

BİR İDEAL DİL PROJESİ OLARAK CHARACTERISTICA UNIVERSALIS

Atakan ALTINÖRS*

Düşünce tarihinin çeşitli dönemlerinde rastlanan ideal dil¹ geliştirme projelerinden biri olan Leibniz'in *characteristica universalis* tasavvuru, bu yazımın konusunu oluşturmaktadır. Bu konu çerçevesinde, öncelikle Leibniz'in ideal dil tasavvurunun tarihî arka planını açıklamaya gayret edeceğiz. Ardından, Leibniz'in bu amaç doğrultusundaki çalışmalarının ana eksenini belirlemeyi deneyeceğiz. Sonuçta, Leibniz'in "sembolik bilgi" ve "kör düşünce" [*cogitatio caeca*] hakkındaki mülâhazalarıyla ilişkilendirmek suretiyle, ideal dil anlayışını değerlendirmeye çalışacağız.

Yeniçağ'da çok sayıda filozofun benimsediği ideal bir dil tasavvurunun fikrî tohumu, Descartes tarafından atılmıştır. Rahip Marin Mersenne ile 1629 yılındaki mektuplaşmasında Descartes, Des Vallées adındaki kişinin "kusursuz dil" düşüncesi üzerine şu değerlendirmede bulunur:

"Ben böyle bir dilin mümkün olduğuna ve bu dile imkân verecek bilimin keşfedileceğine inanıyorum; bu dil aracılığıyla köylüler, hakikate filozofların şu anda yaptığından daha iyi hükmedecektir. Ancak söz konusu dilin kullanıldığını görmeyi asla umut etmeyiniz; bu dil, eşyanın düzeninde büyük değişiklikleri gerektirir ve evvelâ bütün dünyanın bir yeryüzü cenneti olmasını icap ettirir."²

* Öğr. Gör. Dr., Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

¹ Umberto Eco, Fransızca'ya *la Recherche de la Langue Parfaite dans la Culture Européenne* başlığıyla çevrilmiş eserinde, "kusursuz dil" ve "evrensel dil" kavramları arasında yerinde bir ayrım yapar. Eco söz konusu ayrımında, eşyanın tabiatını yansıtma vasfını haiz olduğu varsayılan dilleri "kusursuz dil", herkesin konuşabileceği bir dil tasavvurunu ise "evrensel dil" olarak kavramlaştırır (s. 93). Zira Eco'ya göre bir kusursuz dil evrensel ölçekte iletişime uygun olmayabileceği gibi, bir evrensel dil de eşyanın tabiatını yansıtmayabilir. Biz ise makalemizde Leibniz'in "evrensel karakteristik" projesine, tabii dillerin yol açtığını düşündüğü muhakeme hatalarının uzağında, emin ve süratlice görüsz/kör muhakemeler icra etmeye yarayacak bir "ideal dil" projesi olarak yaklaşmayı deneyeceğiz. Nef'in de belirttiği gibi Leibniz'in dil projesi, aynı zamanda hem "rasyonellik", hem "yapaylık", hem de "evrensellik" boyutlarını ihtiva eder (Frédéric Nef, *Leibniz et le Langage*, s. 35).

² René Descartes, "Lettre à Mersenne", *Œuvres et Lettres*, s. 915.

Descartes'in ektiği bu fikrî tohumu dikkate değer bulan birçok Yeniçağ filozofu arasında, Port-Royal Ekolü mensupları ve Leibniz önde gelir. Leibniz'in gençlik döneminde, dil ve mantık alanındaki görüşlerinden etkilendiği bilinen Port-Royal Ekolü, ideaların işaretleri olarak kelimelerin anlamlarındaki bulanıklığın, muhakemelerimizde hata rizikosunu artırdığını tespit etmişti³. Arnauld ve Nicole'un gündelik dildeki kelimelerin arz ettiği bu rizikoya karşı alınacak önlemleri sıralarken teklif ettiği en radikal çare, "sadece temsil etmek istediğimiz idealara bağlı olacak yeni kelimeler ve yeni bir dil oluşturmaktır"⁴.

Leibniz, Ekol'ün tabîî dillerde yürütülen muhakemelerde hata ihtimalinin yüksek olduğu tespitine katılarak, bu engeli aşacak bir ideal dil geliştirme imkânına ilişkin düşüncesini bir adım ileriye taşır. Şöyle ki, evrensel dil, tabîî dillerdeki artiküle ses bileşimleri olan kelimeler yerine matematiksel sembolizasyonu model alarak kurulmalıdır. Leibniz'in bu düşüncesi, *Dissertatio de Arte combinatoria*'da belirttiği gibi⁵, düşünmeyi bir hesaplama olarak [*cogitatio sive calculationis*] değerlendirmiş olan Hobbes'tan mülhemdir⁶. Leibniz'in "düşünce aritmetiği" işlevine sahip olacak bir dil icat etme yönünde hayatı boyunca sürdüreceği sebatkâr çalışmalarının başlangıcı, kombinatuvar sanatı üzerine -henüz yirmi yaşındayken- savunduğu teziyle⁷ tarihlendirilebilir. Leibniz'in ideal dil projesi, felsefî açıdan tutarlılığını koruyan bir zemine dayanmakla birlikte, filozofun çalışmalarının doğrusal bir seyir izlemekten uzak olması itibarıyla, sistematik bütünlükten yoksundur. Çalışmalarının sergilediği "dağınıklık" içinde Leibniz'in ideal bir dil geliştirmeye atfettiği önemin kökleri, böylesi bir dilin beşeriyetin sahip olduğu bilgilerin artışı yönünde sağlayacağı umduğu kolaylıklar yanında, "ahenk" fikrine bağlı "teolojik-politik" emellerine⁸ uzanır. Bu noktada Apel'in bir tespitini nakletmekte fayda vardır: Apel,

³ Antoine Arnauld, Pierre Nicole, *la Logique ou l'Art de Penser*, s. 78.

⁴ a.g.e.

⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, IV. cilt, s. 64.

⁶ Hobbes muhakeme etmenin, hesap yapmakla aynı şey olduğunu savunur: "Biris muhakeme ettiğinde bütün yaptığı, parçaların toplanmasından veya bir toplamın başka bir toplandan çıkarılmasından oluşan bir bakiye düşünmektir." *Leviathan*, bölüm: IV

⁷ *Dissertatio de Arte combinatoria* (1666)

⁸ Leibniz Hıristiyan kiliselerinin birliğini tesis etme ve Hristiyanlığı dünyaya yaymada, bir evrensel dili son derece işlevsel bulur. Zaten ona göre böylesi bir dil her şeyden evvel farklı yerel dilleri konuşan milletlerin birbiriyle kolayca iletişim kurmasını sağlayacaktır. Leibniz bu konuda şunları söyler: "Bu yazı ya da dil [...] pek yakında dünyada kabul edilmiş olacaktır, çünkü birkaç haftada öğrenilmeye ve her yerde iletişim kurmaya imkân verecektir. Bu, imanın yayılması

Yeniçağ filozoflarının yapay diller icat etme tutkusunu “teknik-bilimsel” dil anlayışı olarak nitelendirir; Rönesans çağındaki hümanist ve mistik düşünürlerin dil anlayışı ile bu “teknik-bilimsel” anlayışı, iki muhalif gelenek olarak değerlendirir. Apel’e göre Leibniz’in dil felsefesi işte bu iki geleneğin bir füzyonu olarak tezahür eder⁹.

Leibniz’in ideal dil projesinin, aslında daha kapsamlı bir hedefinin sadece bir parçası olduğu görülmektedir. Leibniz’in söz konusu hedefi, bir “genel bilim” inşa etmektir:

“Genel bilim, [...] düşünülebilir olanın bilimi dışında bir şey değildir. Bu bilim, şimdiye kadar kabul edilmiş haliyle yalnızca mantığı değil, ama aynı zamanda şunları da ihtiva eder: icat sanatı, metot, yani hakikatleri ortaya koyma tarzı; sentez ve analiz; didaktik, yani öğretim bilimi; gnostoloji, nooloji, hafıza sanatı olarak adlandırılan şey, yani mnemonik; karakteristik sanatı, yani semboller sanatı, kombinatuvar sanatı, zekâ oyunları [*arguties*] sanatı, felsefî gramer; Lulle’cü sanat, bilgelerin kabalası ve tabii büyü; belki de ontoloji, yani herhangi bir şeyi ve hiçi, varlık ve varlık-olmayanı, şeyi ve şeyin hâlini, cevher ve ârazı konu alan bilim ...”¹⁰

Leibniz’in genel bilim kavrayışının bir parçası olan ideal ve beynelmîl bir dil icat etme projesi gerçekte, irili ufaklı birçok alt-projenin bir arada tamamlanmasını şart koşar. Leibniz ideal dil projesiyle, bir yandan tabii dillerdeki kelimelerin anlam belirsizliklerinin sebep olduğu iletişim kusurlarından arındırılmış bir “evrensel karakteristik”i, diğer yandan da muhakemeleri hatasız ve hızlı gerçekleştirmeye imkân verecek bir “icat sanatı”nı beşerî müdrikenin istifadesine sunacağını umut eder. Muhakemelerimizi ancak işaretler aracılığıyla gerçekleştirebildiğimiz hususu, Leibniz’in yaklaşımındaki temel bir veridir. Leibniz’in tüm muhakemelerin daima işaretlere tâbi olduğu tespiti, onun “izden yoksun bir hafıza” olamayacağı düşüncesinin bir tazammunu/içerimidir:

“Şayet izden yoksun hiçbir hafıza mevcut değilse ve şayet bende gay-

ve uzak halkların yetiştirilmesi için büyük bir önem arz eder.” (Leibniz’dan nakleden: P. Rossi, *Clavis Universalis: Arts de la Mémoire, Logique Combinatoire et Langue Universelle de Lulle à Leibniz*, s. 206)

⁹ Otto Apel’den, Marcelo Dascal tarafından nakledilmiştir: *la Sémiologie de Leibniz*, s. 142.

¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Recherches Générales sur l’Analyse des Notions et des Vérités*, s. 130-131.

ri-cismanî şeylere bağlı düşüncelerin izleri tabii değil ama itibarî ise (zira, gayri-cismanî olan ile cismanî olan arasında hiçbir mecburî temsil bağıntısı yoktur) yani bunlar karakterler ise, bundan, karakterden yoksun bilim veya muhakemenin olmadığı sonucu çıkar; çünkü her muhakeme ya da ispatlama, öncüllerinin anımsanmasıyla yapılır. Bizim zannettiğimiz gibi, karakterden veya tahayyülden yoksun hafıza olmaz.”¹¹

Diğer yandan Leibniz işaretlerin sağladığı bir kolaylığa dikkat çeker: “İnsanın her muhakemesi, birtakım işaretler ya da karakterler aracılığıyla icra edilir. Zira, yalnızca şeyler değil, şeylere dair idealar da her zaman seçik olarak müşahede edilemez ve edilmeleri de gerekmez; bu nedenledir ki onların yerine kısaltmak için işaretler konur. Sahiden de, şayet bir geometrici ispatlamaları esnasında bir hiperbolü, bir spirali ya da bir kuvadratik her adlandırdığında, onların tanımlarını veya türetilme yollarını öncelikle kati olarak zihninde canlandırmaya, sırası gelince de bu tanımların içinde yer alan terimlerin tanımlarını aklına getirmeye zorlansa, yeni fikirler ortaya koyması çok zaman alırdı.”¹²

Leibniz’in evrensel karakteristik projesi temelde, “kör düşünce” [Lat. *cogitatio caeca*, Fr. *pensées aveugles*] kavrayışına bağlıdır. Leibniz “kör” ya da “sembolik” düşünce ile, sembollerin temsil ettiği mefhumların veya kavramların tanımlarını açık açık aklımıza getirmeden gerçekleştirdiğimiz muhakemelerimizi kasteder:

“Düşüncelerimizin çoğu, deyim yerindeyse k ö r dür, yani algıdan ve duygudan bağımsızdır ve karakterlerin çırılçıplak kullanılmasından ibarettir. Hemen hemen, müdrikemiz sıklıkla objenin kendisine malik olmadan, sözler ile muhakeme ederiz. Bu bilgi duygu uyandırmaz, heyecanlanmak için canlı, parlak bir şey gerekir. Bununla birlikte, insanlar en sık biçimde Tanrı’yı, erdemi, mutluluğu böyle düşünür; açık açık [*expresses*] ideaları olmadan konuşur ve muhakeme eder.”¹³

Leibniz’in “kör düşünce” kavrayışı, bilgilerimizin açıklık ve seçiklik düzey-

¹¹ a.g.e., s. 25.

¹² a.g.e., s. 166.

¹³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* (II, XXI, §34)

lerine ilişkin tasnifi içinde değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılabilir. Söz konusu tasnifi, *Discours de Métaphysique*'te¹⁴ buluyoruz: Leibniz'e göre temsil ettiği şeyi tanımaya imkân vermek bakımından yeterli olmayan bilgiler karanlıktır [*obscur*]. Leibniz karanlık olmayan bilgilerimizi kesinlik dereceleri bakımından şöyle sınıflandırır: "Açık" [*claire*]: Temsil ettiği şeyi tanımaya imkân vermek bakımından yeterli kavramlar veya bilgiler Leibniz'e göre açıktır. Açık bilgiler ya bulanık ya da seçiktir: "Bulanık" [*confuse*]: Bir şeyi diğerleri arasında, onlardan farklılığının ne olduğunu bilmeksizin tanıdığımız mefhumlar veya bilgiler bulanıktır. "Seçik" [*distincte*]: Bir şeyi benzerlerinden ayırt etmeye imkân veren müşirleri [*notae*] açıklamak bakımından yeterli bilgiler ya da kavramlardır. Leibniz seçik bilgilerin şu iki düzeyini birbirinden ayırır: "Gayri-müsavî" [*inadéquate*]: bir kavramın tanımında kullandığımız başka kavramları bulanık biçimde bildiğimiz sıradaki bilgiler gayri-müsavîdir. Farazî [*suppositive*] türde bilgiler gayri-müsavî ya da müsavî olabilir. "Müsavî" [*adéquate*]: bir kavramın tanımında kullandığımız bütün kavramları en iptidaî olanlarına kadar seçik olarak bildiğimiz sıradaki bilgiler müsavîdir. Aynı anda hem görüsel [*intuitive*] hem de müsavî bilgileri Leibniz "tam/mükemmel" [*parfaïte*] olarak nitelendirir. Farazî bilgiler de müsavî olabilir.

Leibniz "farazî bilgi" ile kastettiği şeyi, "Meditationes de cognitione, veritate et ideis" başlıklı metninde, "görüsel bilgi" ile karşılaştırarak açıklar. Leibniz bir mefhumun ihtiva ettiği tüm iptidaî öğeleri aynı anda kavrayan "görüsel bilgi"nin¹⁵ insana nadiren nasip olduğunu, birtakım bilgilerimizin ancak "farazî bilgi" seviyesine kadar çıktığını savunur. Hele hele "*sadece görüsel bilgilere sahip olma avantajı, yalnız Tanrı'da vardır*"¹⁶. Leibniz'de, idealarn vasıtasız ve doğrudan teması olan görüsel bilgiden farklı olarak farazî bilgi, bir kavramın tüm iptidaî öğelerini aynı anda kavramak yerine, onları sembollerle ikame ederek muhakemelerimizi yürüttüğümüz bir bilgi türüdür. Bu sırada, sembollerle temsil edilen iptidaî öğelerin hepsinin tanımlarını bildiğimizi "farz ederiz".

Leibniz sıradan beşerî müdrikenin idealarn görüsel bilgisine erişememesinin,

¹⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de Métaphysique*, § XXIV

¹⁵ Leibniz'e göre, ilk hakikatler de "görü"yle bilinir [*les vérités primitives qu'on sait par intuition*] *Nouveaux Essais* (IV, II, §1). Böylece "A, A'dır" gibi ilk akıl hakikatleri ve "düşünüyorum", "varım" gibi ilk olgu hakikatleri görüyle bilinir. Bu surette Leibniz'e göre tüm müsavî tanımlar -örneğin "üç, bir ile ikinin toplamıdır"- zorunlu akıl hakikatlerini, dolayısıyla görüsel bilgileri içerir. Böylece Leibniz tüm ilk akıl hakikatlerini, idealarn bir dolaysızlığı olarak değerlendirir *Nouveaux Essais* (IV, II, §1).

¹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* (IV, XVII, §16)

bilgilerimizin artmasının önünde engel teşkil etmediğini düşünür. Görüşüz ve işaretlerle yapılan muhakemelerle de hakikate yaklaşmak mümkündür. Leibniz'in felsefi sistemi göz önünde bulundurulduğunda, önceden tesis edilmiş ahenk, sembollerin düzeni ile, onların temsil ettiği ideaların kendi aralarındaki bağıntılar arasındaki analoginin âdeta garantörüdür. Leibniz'in, muhakemenin işaretlerle yürütüldüğü değerlendirmesinden hareketle, Port-Royal'ın kelimelerin anlam belirsizliklerinin neden olduğu hatalara ve hantallığa ilişkin tespitine katılmakla kalmayıp aynı zamanda bu kusurları giderecek bir çözüm üretmeye çalıştığını görüyoruz. Leibniz'in nezdinde yapılması gereken şey, muhakemelerimizde hataya düşme olasılığını en aza indirecek bir düşünceler kalkülü icat etmektir. Bu kalkül sayesinde, muhakeme artık cebirsel bir hesaptan, hata ise bir işlem yanlışından ibaret olacaktır.

Leibniz ideal dil projesine *Nouveaux Essais*'de (III, IX, §5) de değinir ve Locke'un kelimelerin müphemliğinin nedenleri ve buna karşı alınacak önlemler konusundaki tahlilleri karşısında, bir "ilim dili" [*langue savante*] icat etmeyi daha radikal bir çare olarak gördüğünü beyan eder. Leibniz bu bilim dili ve "evrensel karakteristik" sayesinde, tabii dillerdeki kelimelerin anlamlarındaki müphemlikten kaynaklanan kusurların uzağında, doğru ve hızlı bir biçimde muhakeme etmenin mümkün olacağına inanır. Leibniz böylece, bilgilerin çoğalmasında insan müdrakesine kolaylık sağlayacak bir *organon* icat edileceğini umar: "...zihnindeki ideayı kavrayacağım bir karakteristik sanatı, beşerî muhakemenin altına düşen her şeyin genel bilimi olacak hakikî bir organon ihtiva eder"¹⁷. Leibniz bu sanatın yeni hakikatlerin keşfedilmesi kolaylaştıracağını düşünür: "Bu yolla yalnızca birçok önemli hakikatin sağlam bir bilgisine erişmekle kalmayacak, ama aynı zamanda hayranlık uyandırıcı bir icat sanatına da kavuşacağız"¹⁸. Leibniz

Leibniz karakteristiği şöyle tanımlar: "Karakteristik, karakterleri düşüncelere referans yapacak şekilde, yani düşünceler arasında bulunan bağıntılara, karakterlerin kendi aralarında da sahip olacağı şekilde biçimlendirme ve düzenleme sanatıdır"¹⁹. Leibniz'in bir "düşünceler alfabesi"²⁰ olarak gördüğü bir evrensel

¹⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités*, s. 168.

¹⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opuscules et Fragments Inédits*, s. 175.

¹⁹ Leibniz'den (*Sämtliche Schriften und Briefe*'ten) nakil ve tercüme eden: J.-B. Rauzy, *la Doctrine Leibnizienne de la Vérité*, s. 67-68 .

karakteristik, ideal dil projesinin kapsamında yer alan bir sembolizasyon çalışmasıdır. Leibniz evrensel karakteristiği matematiksel sembolizasyon modeline göre tasarlar: “Şurası açıktır ki aritmetiğin sayıları ya da analitik geometrinin çizgileri ifade ettiği kadar net ve kesin bir şekilde bütün düşüncelerimizi açıklamaya tahsis edilecek karakterler bulunacak olursa, aritmetikte ve geometride yapılanların hepsi, muhakemeye tâbi olan tüm diğer alanlarda da yapılabilecektir”²¹. Çünkü “gündelik diller her ne kadar muhakemeye hizmet etseler bile, yine de sayısız müphemlikle-re yol açar ve hesaplama [calcul] için kullanılmaz [...]”²². Leibniz’e göre, anlamları çoğunlukla müphem ve kat’ilikten yoksun olan kelimelerin yerine belirlenmiş/sınırlanmış [déterminés] terimlerin konması, karakteristiği işlevsel kılar²³. Leibniz karakteristiğin notasyonunda, hafızada tutulması kolay olan türden itibarî semboller kullanmanın makul olacağını kaydeder²⁴.

Leibniz açısından, kavramların itibarî sembollerle temsil edildiği sistemlerde doğru muhakemeler yapmamızın önünde herhangi bir engel yoktur. Kavramlara tahsis edeceğimiz işaretlerin yapay ve itibarî olması, kavramlar arasındaki bağıntılar itibarî olmadığından dolayı, hükmün itibarîliği sonucunu hiçbir zaman doğurmamaktadır:

“...karakterler itibarî olsa bile onların kullanılması ve aralarındaki bağıntılar itibarî olmayan bir şeydir; yani karakterler ve şeylerle, aynı şeyi açıklayan farklı karakterlerin aralarındaki ilişkiler belirli bir analogiye sahiptir. Bu analogi hakikatin temelidir. Zira ister şu ister bu karakter kümesini tatbik edelim, sonuçta onlarla üretilen şeyler, ya aynı

²⁰ “(Kimilerinin “Âdemi” olarak adlandırdığı) kesin bir dil ya da en azından, mefhumların bir beşerî düşünceler alfabesine götürüleceği sahidene felsefi bir yazı çeşidi...” Leibniz, *Recherches Générales sur l’Analyse des Notions et des Vérités*, s. 160.

²¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opuscules et Fragments Inédits*, s. 155.

²² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Recherches Générales sur l’Analyse des Notions et des Vérités*, s. 167.

²³ a.g.e., s. 162.

²⁴ Dascal *la Sémiologie de Leibniz* başlıklı eserinde (s. 148), Leibniz’in evrensel karakteristik projesinde metaforik bağlantılara dayanan “saikli işaretler” [*signes motivés*] kullanmayı lüzumlu görmesinin nedenini, “itibarîliği azaltma” ilkesine bağlar. Vaktiyle Leibniz *Dissertatio de Arte combinatoria*’da Becher’in ve Kircher’in poligrafilerini, saikli-olmayan [*immotivé*] işaretlerden müteşekkil olduğundan dolayı eleştirir. Leibniz’e göre, ikonik olmayan işaretlerin hafızada tutulmaları güç olduğundan, işaret edilen şeyin mizacını yansıtan işaretlerin kullanılması hafıza sanatının [*mnémonique*] bir icabıdır.

ya eşdeğer ya da benzer olacaktır.”²⁵

Leibniz beşerî düşüncelerin alfabeti olarak nitelendirdiği evrensel karakteristik sayesinde, iptidaî terimlerin²⁶ her birine bir karakter tahsis etmek suretiyle onların sabitlenebileceğini ve sembollerle ifade edilebileceğini savunur:

“Her terime, [halihazırda] muhakemede terimleri kullanageldiğimiz gibi, hesap yapmak için kullanılacak “karakteristik sayısı” tahsis edilecektir. [...] Sayılar, mevcut haliyle, kesinlikleri ve onları ele alma kolaylığı nedeniyle son derece kullanışlıdır ve mefhumlarla ilintili olan her şeyin, sayılarda olduğu gibi, kesin ve belirlenmiş olduğunu gösterirler. [...] temellük edilmiş [*appropriés*] karakteristik sayıları keşfetmek için, tek bir kurala riayet etmek kâfidir: verili terimin kavramı, başka iki veya daha fazla kavramın bileşimi olduğu zaman, verili terimin karakteristik sayısı, verili terimin kavramını bir arada oluşturan terimlerin karakteristik sayılarının ürünüdür.”²⁷

Çalışmalarının yayıldığı uzun yıllar içinde geçirdiği dönüşümlerin sonucunda, Leibniz’in evrensel karakteristiği cebirsel sembolizasyon modeline göre tasarlanır. Leibniz iptidaî kavramların temsilinde asal sayıları kullanır; iptidaî kavramların kombine edilmesi (ya da sentezi), o kombinasyondaki kavramları temsil eden asal sayıların “çarpımı”, bileşik kavramların analizi ise “asal çarpanlarına ayrılması” işleminden ibarettir. Leibniz’in örnek uygulamalarından birisi şudur: “insan akıllı hayvandır” tanımını, “akıllı” kavramı için 3 sayısı ve “hayvan” kavramı yerine 2 sayısını koyarak, $3 \times 2 = 6$ biçiminde sembolleştirir²⁸. Tersinden gidildiğinde, “insan” kavramının karakteristik sayısı olan 6’yı asal çarpanlarına ayıran kimse, onun bileşimine katılan iptidaî kavramların karakteristik sayılarını elde edecektir.

Böylece Leibniz sembolik düşüncenin tıpkı bir cebir hesabı yaptığımız sıradaki gibi, kelimelerin müphemliğinden sıyrılmış bir açıklık durumu içinde ve kelimelerin bizde uyandırdığı duyguların uzağında objektif bir şekilde muhakeme et-

²⁵ Leibniz’den nakil ve tercüme eden: F. Nef, *Leibniz et le Langage*, s. 106.

²⁶ Leibniz “iptidaî terim” ile kastettiği şeyi şöyle tanımlar: “Bir kavram, başka kavramlara analiz edilemediğinde, yani şey, hiçbir müşir [*marque*] kabul etmediğinde ve bilâkis kendi işaretini kendinde taşıdığı anda iptidaîdir.” *Recherches Générales sur l’Analyse des Notions et des Vérités*, s. 137.

²⁷ a.g.e., s. 45.

²⁸ a.g.e.

memize imkân vereceğini düşünür. Gündelik dilde kullandığımız kelimelerin temsil ettiği bulanık mefhumlarımızı seçik şeyler gibi kabul ederek²⁹ düşünmeye nazaran, kelimelerin yerine duygusal açıdan nötr ve her birine sadece bir tek terimin tekabül edeceği sayılar kullanarak muhakeme etmek, Leibniz'e göre daha avantajlıdır. Böylece Leibniz'in ideal dil projesi, tüm iptidaî kavramların standart tanımlarını yapmak gibi devasa bir işin tamamlanmış olması koşuluyla gerçekleştirilecek bir projedir. Leibniz öncelikle iptidaî kavramların bir kataloğunun tanzim edilmesi gerektiğini görmüştür; böyle bir katalog sağlayacak bir "ansiklopedi" hazırlamak maksadıyla hayatının farklı dönemlerinde tuttuğu notlar arasında en kapsamlı elyazması, Couturat'ın editörlüğünde 1903 yılında yayımlanmış bir derlemede yer almaktadır³⁰. Onun ideal dil projesinin bir ütopya olarak kalmaya mahkûm olmasının, tastamam bir yalın kavramlar ansiklopedisi hazırlamanın imkânsızlığına bağlı olduğu görülür. İptidaî veya yalın kavramların kararlaştırılmasında evrensel bir ittifak sağlamak ne kadar mümkündür? Üstelik -Locke'un idealar analizinin çok açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi- Leibniz'in "yalın" olduğunu farz ettiği "varlık", "cevher", "âraz", vb. kavramların standart tanımlarını yapmak, onlardan anlaşılabilir şeylerin hem düşünürden düşünürde hem de çağdan çağa farklılaşması nedeniyle, mümkün görünmemektedir.

Couturat da, *Histoire de la Langue Universelle* başlıklı incelemesinde, Leibniz'in ideal dil projesinde gözden kaçırdığı bir hususu eleştirmektedir: Couturat'ya göre, idealar kendi aralarında, aritmetik çarpımlardaki gibi simetrik ve tek-biçimli bileşimler halinde kombine olmaz; idealar aralarında heterojen ve çok çeşitli bağıntılara girer³¹. Diğer yandan ise, yalın ideaların adedinin Leibniz'in sandığının aksine yüzlerle veya binlerle ifade edilemeyecek kadar çok olduğu, bundan dolayı da insan müdrikesine kullanışlı ve hızlı bir muhakeme âleti sunmak bir yana, hafızaya aşırı yük getireceği tespitinde bulunur³². Couturat bu itibarla Leibniz'in evrensel karakteristik tasavvurunun, nihayete ermeyen "teorik" bir proje olarak

²⁹ "Bulanık düşünceler kendilerini çoğunlukla açık gibi hissettirir, lâkin gündelik tecrübemizde seçik düşüncelerimiz ancak canlı olduklarında açıktır: kelimelerin ya da karakterlerin anlamlarına nüfuz etme uygulamasını yapsak, seçik olabilirler, ama bunu ihmâl ederek ya da zaman darlığı yüzünden, canlı duyguların yerine çıplak sözler veya çok zayıf hayâller konur." *Nouveaux Essais* (II, XXI, §34)

³⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opuscules et Fragments Inédits*, ss. 437-510.

³¹ Louis Couturat, *Histoire de la langue universelle*, s. 27.

³² a.g.e.

kaldığını ifade eder³³.

Leibniz'in ideal dil projesi üzerine Schleiermacher'ın refleksiyonlarını anlamak da yerinde olur. Schleiermacher münhasıran Leibniz'in söz konusu projesine ayrılmış kısa metninde³⁴, onun projesinin "evrensellik" hedefini takdir ederken bu hedefin "yapay" bir dille gerçekleştirilemeyeceğine dikkat çeker. Schleiermacher'a göre, gerçekte hiçbir zaman tam anlamıyla erişilemeyecek olsa da, insanlığın asla sapmaması gereken evrensellik hedefi, tabii dillerin içinden yapılacak çalışmaları şart koşar. Schleiermacher bu çalışmalar arasında diller arası "tercüme" faaliyetine büyük bir önem atfeder. Christian Berner'm da belirttiği gibi, Schleiermacher'ın Leibniz'in evrensel karakteristik tasavvuruna karşı çıkmasının temel sebebi, dili yalnızca "formel" veçhesine indirgemesi ve her dilin asli unsuru olan "görü"yü [intuition] ihmal etmesidir. Berner, Kant'çı terimlerle konuşulduğunda, böylesi bir dilin Schleiermacher'ın nezdinde "boş" olacağını vurgular³⁵.

Ülkemizin mümtaz felsefe profesörlerinden merhum Nusret Hızır da, "Yeni mantığın öncüsü Leibniz" başlıklı bir tebliğinde, Leibniz'in evrensel karakteristik teşebbüsünü mantık tarihi açısından ele alarak şu değerlendirmede bulunmuştur: "[Leibniz] yüklem mantığı gibi dar bir alandan fonksiyon mantığına geçmek için atılması gereken adımı atamamıştır [...] Önce genel mantığı kurup matematiği sistemin içine yerleştireceği yerde, aritmetiğe uyan bir mantık kurmakla uğraşmış, bunda da muvaffak olamamıştır"³⁶. Hızır'ın belirttiği gibi Leibniz'in fonksiyonlar mantığının eşliğinden dönerek atmadığı adımı, felsefe ve mantık alanındaki ilhamını büyük oranda ondan alan Frege atacaktır.

Yukarıda naklettiğimiz eleştiriye açık tarafları dışında, Leibniz'in evrensel karakteristik tasavvurunun çağımızda haklı çıkmış ve uygulamaya geçirilmiş tarafları olduğu muhakkaktır. Şöyle ki, evrensel karakteristik tasavvuru, müellifinden asırlar sonra başta Frege ve Russell olmak üzere Leibniz'den ilham almış filozofların çalışmalarıyla güçlü bir disiplin haline gelmiştir: sembolik mantık. Evrensel karakteristik tasavvuruyla umduğu ve vaat ettiği her şey uygulamaya geçirilebilir olmamakla birlikte, Nusret Hızır'ın da belirttiği³⁷ gibi, sembolik mantığın öncüsü olma payesi Leibniz'e aittir.

³³ a.g.e., s. 25.

³⁴ Friedrich Schleiermacher, "Sur l'idée leibnizienne, encore inaccomplie, d'une langue philosophique universelle", *Des Différentes Méthodes du Traduire*, ss. 95-113.

³⁵ Christian Berner, "Langue universelle", *Des Différentes Méthodes du Traduire*, s. 125.

³⁶ Nusret Hızır, "Yeni mantığın öncüsü Leibniz", A.Ü.D.T.C.F. Dergisi, cilt: III, sayı: 4, s. 440.

³⁷ Nusret Hızır, a.g.e.

RÉSUMÉ

CHARACTERISTICA UNIVERSALIS EN TANT QUE PROJET D'UNE LANGUE IDEALE

La conception leibnizienne de "la caractéristique universelle", qui est un des projets d'établir une langue idéale, dans l'histoire de la philosophie, constitue le sujet de cet article. Dans ce cadre, premièrement, nous avons tenté d'expliquer le contexte historique du projet leibnizien d'une langue idéale. Ensuite, nous avons essayé de préciser l'axe de ses travaux orientés à cette visée. Finalement, nous avons cherché à évaluer son projet en question sous le rapport de ses concepts "la connaissance symbolique" et "la pensée aveugle" [*cogitatio caeca*].

Mots clés: philosophie du langage, histoire de la logique, langue idéale, caractéristique universelle, Leibniz.

KAYNAKÇA:

ARNAULD Antoine, NICOLE Pierre, *la Logique ou l'Art de Penser*, Paris, Gallimard, 1992.

COUTURAT Louis, *la Logique de Leibniz*, Paris, F.Alcan, 1901.

_____, *l'Histoire de la langue universelle*, Paris, Hachette, 1903.

DASCAL Marcelo, *la Sémiologie de Leibniz*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

DESCARTES René, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1952.

ECO Umberto, *la Recherche de la Langue Parfaite dans la Culture Européenne*, traduit en français par J.-P.Manganaro, Paris, Seuil, 1994.

HIZIR Nusret, "Yeni mantığın öncüsü Leibniz", A.Ü.D.T.C.F. Dergisi, cilt: III, sayı: 4, s. 433-440, Ankara, 1945.

HOBBS Thomas, *Léviathan*, traduction française par François Tricaud, Editions de Sirey, Paris, 1996.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Opuscules et Fragments Inédits*, édités par Louis Couturat, Zürich, George Olms, 1903.

_____, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Paris, E. Flammarion, 1935.

_____, *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie*, préface, présentation et notes de Laurence Bouquiaux, Paris, Gallimard, 1995.

_____, *Die Philosophischen Schriften*, IV. cilt, éd. par C. I.

Gerhardt, George Olms Verlag, 1996.

_____, *Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités*, introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy; textes traduits du latin par Emmanuel Cattin et les autres, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

NEF Frédéric, *Leibniz et le Langage*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

ROBINET André, *le Langage à l'Age Classique*, Paris, Klincksieck, 1978.

ROSSI Paolo, *Clavis Universalis, Arts de la Mémoire, Logique Combinatoire et Langue Universelle de Lulle à Leibniz*, traduit en français par Patrick Vighetti, Grenoble, J. Millon, 1993.

RAUZY Johann-Bernhardt, *la Doctrine Leibnizienne de la Vérité*, Paris, Vrin, 200.

SCHLEIERMACHER Friedrich, "Sur l'idée leibnizienne, encore inaccomplie, d'une langue philosophique universelle", *Des Différentes Méthodes du Traduire*, traduction française par A.Berman et C.Berner, Paris, Seuil, 1999.

WILLIAM GODWIN FELSEFESİNDE ADALET

Zafer YILMAZ*

I

Adalet, geçmişten günümüze filozofların ve hukukçuların en çok tartıştığı konulardan birisi olmuştur. Adaletle yönelik bu ilgi, insanların ve toplumların yaşamında var olması istenen önemli bir *değer* oluşuna ve herkesin üzerinde uzlaşabileceği net bir tanımının yapılamamasına bağlanabilir. Nitekim insan yaşamında etkili bir işlev ve sahip olan adalet, farklı perspektif ve boyutlardan bakılarak değerlendirilmekte, bu çerçevede de anlamı ve kapsamı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Adalet üzerine yapılan tartışmalar sorunu tam olarak çözememiş olsa da, sorunun gelişmesine yardımcı olmuş,¹ adaletin en temel insani erdemlerden birisi olarak kabul edilmesini sağlamış ve insanlığın adaletten ödün veremeyeceği anlayışını yerleştirmiştir. İnsanlığın adaletten ödün veremeyeceği düşüncesi tüm siyasal kuramlarda vurgulanmış, soyut bir ideal olarak anlaşılıp toplumsal ve siyasal kurumların da temel erdemi olarak görülmesini sağlamıştır. Adaletin ne olduğu konusunda kesin bir anlayışa varılamasa da en genel düzeyde adalet; dünyadaki kaynakların bölüşülmesiyle ilgili bir görüngü olarak düşünülmüş ve bu bağlamda, herkesin hak ettiği şeyi elde etmesi şeklinde tanımlanmıştır.²

II

Adaletin ne olduğu ve nasıl sağlanabileceği konusunda özgün fikirleriyle dikkat çeken düşünürlerden birisi de William Godwin'dir (1756-1836). İngiltere/Wisbech'te doğan Godwin, öğretmenlik ve yazarlık yapmış, ortaya koyduğu fikirleriyle yaşadığı çağın ve daha sonraki dönemlerin düşünsel hayatına önemli katkılarda bulunmuştur. Godwin, düşüncelerini geliştirirken en çok J.J.Rousseau, Helvetius ve d'Holbach'dan etkilenmiş ancak hiçbirinin sıkı takipçisi olmamıştır. Zamanının siyaset anlayışına eleştirel yaklaşmış, siyasal etkinliğin baştanbaşa de-

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi A.B.D.

¹ Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993, s. 17.

² Nevzat Can, "Çağdaş Siyaset Felsefesinde Adalet Kavramının Yeri ve Önemi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 45, Ankara 2007, s. 1.

ğişmesi gerektiğini düşünmüş ve kendine özgü düşünsel ütopyası çerçevesinde anarşist ilkeler üzerine kurulu bir siyaset anlayışı geliştirmiştir. Godwin, anarşizm sözcüğünü, Fransız İhtilali'nin oluşturduğu kaos ortamında yanlış çağrışımlara neden olacağı düşüncesiyle kullanmamıştır. Ancak 1793 yılında yayımladığı *Siyasal Adalet Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşleriyle, siyasal düşünceler tarihinde farklı bir yer edinmiş, felsefi anarşizmin en tutarlı ve derin savunucusu olarak kabul görmüştür. Godwin'in anarşist teorideki yerini Kropotkin şu sözlerle ifade eder: "Anarşi sözcüğünü kullanmadı, ama yasalara saldırarak, devletin gereksizliğini kanıtlayarak ve her toplumun biricik temeli olan gerçek adaletin ancak mahkemelerin yıkılmasıyla sağlanabileceğini söyleyerek anarşizmin temel ilkelerini harika bir şekilde ortaya koydu."³

Godwin, bir filozof olarak, pratik ayrıntıları bir kenara bırakıp, zamanının çatışmalarıyla uğraşmaktan daha çok, siyasal teoride en iyi ve özgürlükçü düşünceyi bulmaya yönelmiş, bütün sistemini, "mükemmel özgürlüğün olduğu yerde hiçbir kötülük var olamaz" düşüncesi üzerine temellendirmiştir. En arzulanabilir anlamda özgür olmak, hiçbir dışsal otoriteye bağlanmadan, "kavrayış ya da aklın prensipleri tarafından yönetilmektir." Aklın prensipleri ahlâk prensipleridir ve bu bağlamda özgürlük, "insan aklının ahlâksal doğruyu keşfe doğru enerjik yönlendirmesini içerir." Kişiliğin rasyonel ve doğruyu isteyen parçası ön plana çıktığında özgürlük de açığa çıkar.⁴ Özgürlüğe giden ahlâki doğru yol, tarafsız bir şekilde akıl yürütme yoluyla bulunabilir. Nitekim Godwin'e göre insan, öncüllerden hareketle çıkarımda bulunma, doğruyu anlama ve ona uygun davranma yeteneğine sahip rasyonel bir varlıktır.⁵ Rasyonel oluşu eylemlerini bilinçli bir şekilde seçme ve sonuçlarını öngörüyle tartma gücüne sahip olduğunu gösterir. Her eylem bir güdü ile belirlenir ve akıl bu noktada hangi güdüyle eyleme geçileceğini seçer.⁶ Önemli olan da, tutkulara bağımlı kalmadan iradi, yani özgür eylem alanını mümkün olduğu kadar genişletilebilmektir. Çünkü iradi eylemler iyi olana ilişkin yargılardan doğarlar ve akla dayalıdır. Aklın kılavuzluğunda ortaya çıkan iradi eylemler insanı erdemli kılar. Erdemli insan, erdem sayılan nitelikleri gerçek hayata yansıtır ve "iyi" diye nitelendi-

³ P. A. Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, Çev. Mazlum Beyhan, Öteki Yayınevi, İstanbul 2007, s. 82.

⁴ George Crowder, *Klasik Anarşizm*, Çev. Sinan Altıparmak, Öteki Yayınevi, İstanbul 2007, s. 62.

⁵ William Godwin, *Thoughts on Man: His Nature, Productions, and Discoveries*, Effingham Wilson, Royal Exchange, London 1831, s. 93.

⁶ Kemal Bakır, "Eğitim Üzerine Anarşist Bir Yaklaşım: William Godwin ve Ulusal Eğitimin Eleştirisi", *Kaygı*, Sayı 11, Bursa 2008, s. 138.

rilen eğilimlerin doğru yargısı olan şeyleri yapmaya başlar.⁷ Bu bağlamda erdem, iyi niyete bağlı olarak kendini gösteren ve genelin mutluluğuna katkıda bulunma eğilimi taşıyan, akıl sahibi bireye ait bir nitelik olarak kabul edilir.⁸ Adalette, insanlar arasındaki ilişkileri sağlıklı bir zemine oturtmak için elde edilmesi gereken, istenen ve arzulanan en temel erdem olarak görülür.

Erdemli davranışı ortaya çıkarma noktasında Godwin, akıl ve doğruluk arasında içsel bir bağlantı kurar ve yanlışın üstesinden gelinebileceğini düşünür. Godwin'e göre, yanlışın üstesinden gelmek doğrunun doğasında vardır ve sağlam akıl yürütme ile doğruluk yeterli ölçüde birleştirildiği zaman yanlış karşısında daima başarılı olur. Doğruluğun her şeye gücü yeter ve insanın kötülüğü, ahlâki zayıflığı ortadan kaldırılabilir.⁹ Nitekim insan doğuştan ne kötü ne de iyidir, yetişme tarzına ve aldığı eğitime göre biçimlendirilir. Dolayısıyla, insanın rasyonel ilkeler doğrultusunda eğitilmesi ve buna bağlı olarak eylemlerini belirlemesi, kötülüğü ve tiranlığı değil, iyilikseverliği ve adaleti getirir.¹⁰ Ancak bütün bunların olabilmesi, Godwin'in insanoğlunun kötülüklerinin tek daimi kaynağı olarak gördüğü hükümetin ortadan kalkmasına bağlıdır.

Godwin için hükümet, ister despotik olsun ister demokratik olsun daima aklın karşısındadır ve unutulmaması gereken temel nokta şudur: "her hükümet kötüdür; hükümet demek, kendi öz yargılarımızdan ve kendi bilincimizden vazgeçmemiz demektir."¹¹ Bu düşünce doğrultusunda Godwin, bireyi sınırlayan her türlü kurum ve kuruluşa karşı çıkararak, gönüllülük esasına dayalı bir toplum anlayışı ortaya koyar ve adaleti de, insanoğlunun refahı ve mutluluğu için en önemli toplumsal ilke olarak görür. Adalet, geleneksel anlamda siyasal değil, toplumsal bir yapıya sahiptir. Ona göre, "eğer halk, egemen iradesini, yönetim olmadan kullanabiliyorsa, o zaman adalete, en iyi şekilde siyasal yönetimi ortadan kaldırarak hizmet edilir."¹² Hükümet adaletsizliği ortadan kaldırmayı amaçlasa da, yarattığı etki adaletsizliği biçimlendirmekten ve eşitsizliği kurumsallaştırmaktan öteye geçemez. Yoksulun bakış açısından politik toplum adil olmayan bir yapı oluşturur ve hükümet herkesin

⁷ Godwin, *Thoughts on Man*, s. 236.

⁸ William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, Batoche Books, Kitchener 2001, s. 94.

⁹ Peter Marshall (Ed.), *The Anarşist Writings of William Godwin*, Freedom Press, London 1986, s. 61.

¹⁰ Crowder, a. g. e., s. 62.

¹¹ Henri Arvon, *Anarşizm*, Çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul 1979, s. 33. Godwin, *Political Justice*, s. 280.

¹² Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. A. Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2005, s. 268.

haklarını koruyup güvence altına almak yerine bütün gücünü himayesindeki az sayıdaki bireyin lehine kullanır, diğerlerinin payına da bağımlılık ve sefaleti bırakır. Dolayısıyla hükümet, adaleti sağlamaktan daha çok, toplumun zengin ve yoksul şeklinde bölünmesine neden olur. Zenginlerin ahlâklı olmayan mülkiyet taleplerini karşılayıp ekonomik yönden daha güçlü hale gelmelerini sağlar ve zengin doğrudan ya da dolaylı, devletin yasa koyucusu haline gelir.¹³ Godwin için, insan yapısı bütün yasalar doğaları gereği keyfi ve baskıcıdır. İddia edildiği gibi geçmiş kuşakların bilgeliğini değil, daha çok yüksek tiranların iktisadi eşitsizliği ve adil olmayan siyasal iktidarı savunmaları için yapılan bir rüşvet anlaşmasını temsil ederler. Ayrıca yasalar, kaçınılmaz biçimde çoğaldığında, giderek karışık ve belirsiz hale gelirler ve uygulayıcıları, sürekli olarak dürüstlükten uzak ve tiranca davranmaya teşvik ederler.¹⁴ Dolayısıyla insan yapısı yasalar, insanın doğal eşitliğini bozar ve adaletsizliği çağırıştırır. Buna karşılık doğal yasa özü gereği adaleti içinde barındırır.

Adalet, değişmez ahlâki hakikatlere, insani yasalar ise politik kurumların hatalı olabilecek kararlarına dayanır. Adaletin keşfinde aklın bağımsız olarak uygulanması tek doğru tavidir. Akıl gerçek yasa koyucudur ve tek adil yasa aklın yasasıdır. Akıl, neyin adil olduğunu ve neyin yapılması gerektiğini belirleme gücüne sahiptir. İnsan zihni, kendi haline bırakıldığında doğal olarak hatayı saptamaya ve gitgide hakikate yaklaştırmaya eğilimlidir.¹⁵ Ancak hükümet insanda var olan bu potansiyel gücü ortadan kaldırır ve insan aklının gelişmesini engeller. Ayrıca hükümetin insanları erdemli ya da mutlu kılma gücü oldukça sınırlıdır.¹⁶ Godwin'e göre, insanlığın iyiliğini isteyen her akli başında insan, insanlığın hatalarının tek ezeli kaynağı olan ve her çeşit kötülüğü içinde barındıran politik hükümetin ortadan kalkmasını ister.¹⁷ Hükümetin ortadan kalkması insan aklının ilerlemesine bağlıdır. Bu da eğitim ve aydınlanma yoluyla gerçekleşir. Akli gelişip ilerledikçe insanlar hükümetin gereksizliğini anlayacaklar ve hükümete bir toplum isteyeceklerdir. Hükümetin yokluğu insanlığı, doğal, eşitlikçi bir uyum toplumuna dönüştürür. Godwin, böyle bir yapı içerisinde insanların, yasaların baskısı olmadan geçimlerini gayet iyi sağlayabileceklerini düşünür.¹⁸ Zira aklın gelişmesini sağlayan doğal yasa geçerli hale gelmiş-

¹³ Godwin, *Political Justice*, ss. 16-17.

¹⁴ Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, Çev. Yavuz Alagon, İmge Kitabevi, Ankara 2003, s. 303.

¹⁵ George Woodcock, *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, Çev. Alev Türker, Kaos Yayınları, İstanbul 2001, s. 80, 83, 84.

¹⁶ Marshall (Ed.), *The Anarchist Writings of William Godwin*, s. 140.

¹⁷ Woodcock, *a. g. e.*, ss. 67-68.

¹⁸ Godwin, *Thoughts on Man*, s. 113.

tir. Doğal yasa, sınıfsal farklılıkları ortadan kaldırır ve insanların ortak bir doğayı paylaştıkları düşüncesini geliştirir.

İnsanların ortak bir doğayı paylaşmaları tarafsız bir adalet ilkesinin oluşmasını sağlar. Bu ilkeye göre, herkes eşittir ve herkesin dünyadaki şeylerden eşit ölçüde bir paya sahip olma hakkı vardır. Dolayısıyla adalet, tüm insanlara eşit bir şekilde uygulanmalı, mevcut imkânlar ayırım gözetilmeden verilmelidir.¹⁹ Bu açıdan, birbirimize eşitliği gözeterek davranmalı ve bizim için istenir olanın herkes için istenir olduğunu kabul etmeliyiz. Gönüllülük esasına dayalı bu anlayış doğrultusunda Godwin, fiziksel eşitlikten, ahlâki eşitliğe varır²⁰ ve ahlâkın temeli olarak da adaleti gösterir.²¹

Godwin, ahlâkı en büyük genel faydanın gözetilmesiyle belirlenen davranış sistemi olarak tanımlar²² ve adaleti de, geneli gözetecek fayda ekseninde düşünür. İnsanların doğal eşitliğinden kaynaklanan ve erdemin düzenleyicisi olan tarafsızlık ilkesi bağlamında adalet, gücüm oranında, başka insanlara yardımcı olmam için elimden geleni yapmamı emreder. "Sıkıntıda olan bir insan yardım için bana başvurursa, yardım etmek görevimdir, reddetmem adaletin ihlalidir."²³ Bu bağlamda Godwin adaleti, algılama yetisine sahip bir bireyin bu yetiye sahip bir diğer bireyle ilişkisinden doğan bir davranış kuralı olarak tanımlar²⁴ ve adaleti sağlamak adına, genel faydanın en büyük nicelikte üretilmesi için, yetenekleri, kavrayışı, gücü ve zamanı kullanmak gerektiğini ifade eder.²⁵ Bu nokta önemli olan insanın doğal adalete uygun düşecek şekilde hemcinslerine eşit bir şekilde davranmasıdır. Ancak Godwin, bütün insanların eşit olduğu anlayışından, onlara aynı şekilde davranılması gerektiği sonucunu çıkarmaz. Ona göre, adalet dağıtılırken, kendimi tarafsız bir gözlemci yerine koymalı ve genel faydaya en yüksek katkıda bulunma kapasitesine sahip yani en değerli olan lehine ayrımcılık yapmalıyım. Bir yangında, bir filozofu ya da bir hizmetçiyi kurtarmak gibi kaçınılmaz bir seçenekle yüz yüze gelirim, hizmetçiyi değil filozofu seçmeliyim. Hizmetçinin aileden ya da bana yardımcı olan

¹⁹ Ian Ward, "A Love of Justice: The Legal and Political Thought of William Godwin", *The Journal of Legal History*, Vol. 25, No. 1, April 2004, s. 8.

²⁰ Marsall, *a. g. e.*, s. 295.

²¹ Godwin, *Political Justice*, s. 121.

²² *A. g. e.*, s. 78.

²³ Cengiz Çuhadar, *William Godwin'in Devlet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 67.

²⁴ Godwin, *Political Justice*, s. 81.

²⁵ *A. g. e.*, s. 86. Isaac Kramnick, "On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England", *The American Political Science Review*, Vol. 66, No. 1, Mar. 1972, s. 115.

birisi olması durumu değiştirmez. Dost ve akrabaları tercih etmek daha pratik olabilir, ancak genelin faydası söz konusu olduğunda, bu onlara daha fazla ilgi göstermemi gerektirmez. Nitekim adalet duygusu, çevremizdeki düşünce ve duygu durumu ne olursa olsun gerçekten doğru olduğuna inandığımız şekilde davranmamız gerektiğini söyler. Bu düşünce doğrultusunda Godwin, minnettarlık, dostluk, aile içi duyguların adalette yeri olamayacağı sonucuna varır. Genelin faydası söz konusu olduğunda devredilemeyecek hiçbir hakka sahip olunamaz. Mülkümüz, hayatımız ve özgürlüğümüz insanlık adına elde tuttuğumuz emanetlerdir ve bazı durumlarda adalet, daha büyük fayda için onları feda etmemizi gerektirebilir.²⁶ Nitekim genelin faydasını düşünerek gerçekleştirilen her adil eylem, insanı gerçeğe, erdeme ve mutluluğa götürür.

Godwin, adaleti sağlamak adına genelin faydasını ön plana çıkarsa da bireyi toplum içinde yok sayan bir anlayış sergilemez. Ona göre, toplumsal varlıklar olduğumuzu doğrudur ve bireyin en iyi niteliklerini ortaya çıkarmak için toplum gereklidir. Toplum, bireyin ahlâki ve entelektüel potansiyelini ortaya çıkardığı bir zemindir. İnsan topluma yönelik biçimlenir ve toplum olmadan belki de insan doğasının elverişli olduğu en üstün hazzardan mahrum kalınır. Ancak toplumun bireyden talepleri ve bireye yüklediği görevler, tüm bireylerin talep ve görevlerinin toplamı kadardır. Toplumun benden yapmakla yükümlü olduğum her şeyi istemeye hakkı vardır. Buna karşılık toplumda üyelerinin refahı için gerekli olan her şeyi yapmakla yükümlüdür.²⁷ Karşılıklı bağımlılık içerisinde, bireyler arasında iyi ve adil olan, toplum içinde iyi ve adil olarak kabul edilir. Önemli olan kişisel özerklik ile toplumsal hayatın gereklerini bağdaştırabilmektir. Ancak bu yapılırken, insanın özgürlüğünden asla ödün verilemeyeceği unutulmamalıdır. Toplumsal karşılıklı bağımlılık gerekli olsa da, bu bağımlılık, birey üzerinde baskı kuran, zorlayıcı bir bağımlılık değil, rasyonel diyaloga dayalı bir bağımlılıktır. Bu anlamda başkalarının düşünceleri kendi düşüncelerimiz üzerinde hâkimiyet kurmadığı sürece arzulanabilir.²⁸ Zira Godwin, her fırsatta bireysel özerkliğin değerini vurgular ve insanın hemcinsleriyle olan ilişkisinde, kendisini ifade edebilen özgür bir varlık olduğunu söyler. Oluşturmaya çalıştığı toplum yapısında insanların birbirlerinin özerkliğini tanıyacak akılcı ve bağımsız bireyler olacaklarını düşünür. Bencillik ortadan kalkar ve herkes kendi benliğini başkalarının varlığında kaybetmeden, bireysel varlığını genel iyilik düşüncesine bağlı olarak değerlendirir. Ona göre, “her insan kendi merkezine dayanmalı

²⁶ Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, ss. 298-299.

²⁷ Godwin, *Political Justice*, s. 87.

²⁸ Crowder, *a. g. e.*, s. 87.

ve kendi anlayış gücüne başvurmalıdır. Her insan kendi bağımsızlığını hissetmelidir ki, adalet ve doğruluk ilkelerini, onları kendi durumunun özelliklerine ve başkalarının hatalarına tehlikeli bir biçimde uydurmak zorunda kalmadan benimseyebilsin.²⁹

Godwin, fayda temelli adalet anlayışını “kişisel yargı” kavramıyla ilişkilendirir ve vazgeçilemez, dokunulamaz olarak gördüğü ahlâklı öz-yönetime ulaşmaya çalışır. “Kişisel yargı”, rasyonel temellidir ve insan olmanın bir gereğidir. Kendi yargısına göre hareket etmekte başarılı olamayan ya da böyle hareket etmesi engellenen insan, insanlığını ayırt eden ve değerli olan özellikleri gösteremez. “Kendi yargımın tarafsız emirlerine ne kadar aykırı davranırsam, aynı oranda insan karakterinin en değerli parçasından vazgeçmiş olurum.” Bu durumda insan olmaktan çıkar, sadece bir gölge, bir hayalet ya da bir nesne konumuna gelirim. “Kişisel yargı insanın kendine ait nedenlerle hareket etmesini olduğu gibi ahlâk yasasının zorunluluklarına uygun bir şekilde hareket etmesini de gerektirir.”³⁰ Bu bağlamda, her durum kendi kuralını belirler düsturundan hareketle, adil insanın görevi, fayda kriterinin ışığında bireysel durumun bütün koşullarını düşünmektir.³¹ Bu düşünme biçimi, aklın ilkelere doğrultusunda, kendi varlığını toplum içinde yok saymadan başkalarının varlığını dikkate alan bir anlayış sergilemelidir. Aksi takdirde fikirlerimizi birbaşkasına zorla kabul ettirmek gibi bir eğilim içerisine girmiş oluruz. Godwin fikirlerimizi birbaşkasına zorla kabul ettirmeyi en kötü zulüm türü olarak görür. Ona göre, “bizim kadar başkalarının da kendilerini haklı saymaya hakkı vardır. Bütün hakların en kutsal olanı budur, ki bu hak sayesinde her insan, komşusunun taşkın heveslerinin ya da zorba mizacının saldırısına uğrama riski altında olmadan, kendi eylemlerinin yönetimine ve kendi takdirinin icrasına bağlı olarak belli bir dünyaya sahip olur. İnsanları biz ne düşünyorsak onun doğru olduğunu kabul etmeye mecbur etmek, kaçınılmaz bir zorbalıktır. Bu sınırsız bir kargaşaya ve adaletsizliğe yol acar...”³² Çünkü ortaya konulan eylem, insanın kendi kişisel yargısını kullanmasını engelleme yönündedir.

Godwin’in düşünce sisteminde, aklın ilkeleri doğru bir şekilde uygulanmaz ve

²⁹ Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, s. 315. Marshall (Ed.), *The Anarşist Writtings of William Godwin*, ss. 60-61.

³⁰ Crowder, *a. g. e.*, ss. 63-64.

³¹ Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, s. 298.

³² William Godwin, “Politik Adalet Üzerine İnceleme “ *Anarşizm Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi* içinde Ed. Robert Graham, Çev. Nil Erdoğan-Mustafa Erata, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s. 33.

adalete gölge düşürecek kötü bir davranış baş gösterirse bu davranışı ortadan kaldırma aracı öncelikle diyalog olmalıdır. Ona göre, insana düşen görev, kötü davranışı sergileyen kişiyi en nazik tavırla akla davet etmektir. Bir insanın en nazik tavrıyla bir diğerini kötülüklerinden akla davet edişinde, kavrayışa hitap etmek dışında davranışı etkilemek ya da değiştirmek için herhangi bir girişim yoktur. Eğer davranış yanlırsa, açık ve kapsamlı bir bakış açısı doğrultusunda söylenecek bir söz, bu davranışın yanlış olduğunun görülmesini sağlar. Dolayısıyla aklın mutlak gücü doğrultusunda sağlanacak bir diyalog sayesinde, haksızlık yapanı herhangi bir şeye zorlamaya gerek kalmadan sadece haksızlık yapanın dikkati gerçeğe yöneltilerek kötü davranışını görmesi sağlanabilir. Godwin, gerçeğin kavrayış üzerindeki mutlak gücüne olan inançla, dostça tavsiyelerin karşılıklı olan içten bir doğruluk endişesiyle gerçekleşebileceğini umut eder. Fakat bu dostça tavırlar durumu düzeltmez ve haksız davranışta bulunan bu davranışına devam ederse, duygusal baskı uygulanır ve -kendi isteğiyle- toplumun dışına çıkarılır.³³ Godwin'in bu noktada yapmaya çalıştığı şey, psikolojik süreçleri devreye sokarak, doğası gereği adaletsiz olan cezalandırmayı ortadan kaldırmaktır. Ancak psikolojik süreçler işe yaramaz ve adaletin terazisini dengelemek adına güç kullanımı ve buna bağlı olarak cezalandırma kaçınılmaz olursa da son derece dikkatli olunmalıdır. Nitekim Godwin için güç, aklın ikamesi olamaz ve adaleti kurmaya çalışan insanlar tarafından kullanılması onu daha iyi kılmaz. Güç kullanımı üzüntüye yol açar ve ona başvuran insanı da, ona maruz kalan insanı da yozlaştırır.³⁴ Gereklî bir kötülük konumunda olan güç, başarı ümidi olmadan kesinlikle kullanılmamalıdır ve o zaman bile vakit kazanma imkânının kesinlikle olmadığı ve durumun dolaysız sonuçları kesinlikle ölümcül olduğu zaman kullanılmalıdır. Dolayısıyla gücün kendisini gösterdiği yerde ortaya çıkacak olan şiddet, adil insanların en son, ümitsizlik durumunda başvurdukları bir araç olmalı³⁵ ve adaleti sağlamak adına bir amaç olarak görülmemelidir.

Godwin'in, adaleti sağlama noktasında önemle üzerinde durduğu konulardan birisi de mülkiyettir. Mülkiyet siyasal adaletin dokusunu tamamlayan kilittir. Godwin de Rousseau gibi, servet tekeli kurmak için komşusunun zayıflığından faydalanan kişinin ilk suçu işlediğini düşünür.³⁶ Servet tekeli oluşturmaya çalışan, insanca olmayan yöntemlerle başkalarının emeğini sömürmüş, kazancını gasp etmiş, dolayısıyla ahlâk yasasına karşı gelmiş olur. Ayrıca birisinin bol miktarda sahip

³³ Crowder, *a. g. e.*, ss. 91-93.

³⁴ Godwin, "Politik Adalet Üzerine İnceleme", s. 33.

³⁵ Woodcock, *a. g. e.*, s. 85.

³⁶ Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, s. 306.

olduğu şeyden bir diğerinin mahrum olması, kıskançlık, garez ve intikam gibi kötü duyguların oluşmasını sağlar. Bu bağlamda Godwin, malların gönüllü paylaşımına dayalı ortak bir mülkiyet anlayışı geliştirir ve adaleti özel mülkiyetin yokluğunda bulur. Özel mülkiyetin varlığı en azından hayatta kalabilmek için ihtiyaç duyulan şeylerin adaletsiz bir şekilde dağıtıldığının göstergesidir. Ona göre, eğer adaletin bir anlamı varsa, yiyecek, giyecek ve barınak gibi zorunlu gereksinimlerini yeterince karşılayamayan bir insan mevcutken, bir adamın aşırı bolluk içinde olmasından daha adaletsiz bir şey olamaz. Ancak adalet bununla da bitmez. Godwin, bir insanın sağlığını ya da hayatını tehlikeye atacak kadar çalışırken, bir başka insanın çalışmayarak onun emeğinin ürünleri sayesinde geçindiği bir durumda da hiçbir adalet göremez.³⁷ Bedensel bakımdan uygun olan bütün insanların ortak mülke katkı sağlamak adına çalışmaları daha adaletlidir. “Ortak mülkiyette adil bir paya sahip olma hakkı, ortak görevlerde kişinin kendine düşeni tam olarak üstlenmesini gerektirir. Adalet, herkesin, bir pay aldığı ortak ürünün yetiştirilmesine katkıda bulunmasını gerektirir; bunun tek istisnası belki de kişinin kamu için daha yararlı bir şekilde kullanılmasıdır. Bu karşılıklılık... tam da adaletin temelidir.”³⁸

III

Godwin adaleti, anarşist anlayışa uygun düşecek biçimde, otoritenin uygulamalarıyla ilgili bir kavram olan hukuktan bağımsız olarak düşünmüş,³⁹ evrensel bir adalet teorisi geliştirmeye çalışmıştır. Adaletin ne olduğunu ve nasıl sağlanabileceğini belirlerken, özgürlük ve eşitlik merkeze koyduğu temel kavramlar olmuştur. Bu bağlamda, insani varoluşun en temel özelliği olarak özgürlüğü görmüş ve özgürlüğün gerçekleşebilmesini adaletin sağlanabilmesine, adaletin sağlanabilmesini de toplumda var olan bütün ayrıcalıkların ortadan kaldırılıp, herkesin eşit kabul edilmesine bağlamıştır. Karşılıklı bağımlılık içerisinde değerlendirilen özgürlük, eşitlik ve adalet, insan doğasına yapılan atıflarla temellendirilmiştir. Mükemmelleşebilme potansiyeline sahip olan insan doğası, rasyonel bir yapıya sahiptir ve iyiyi gerçekleştirme yönünde şekillendirilebilir. Bunu sağlamanın yolu da eğitimden geçer. Eğer insan, otoritenin belirlemelerinden kurtarılabilir ve aklın ilkeleri doğrultusunda doğru bir şekilde eğitilirse adil ilişkiler içinde yaşayan ahlâki insanlar toplumu oluş-

³⁷ Godwin, “Politik Adalet Üzerine İnceleme”, ss. 40-41.

³⁸ Woodcock. a. g. e., s. 93. Godwin, “Politik Adalet Üzerine İnceleme”, s. 41.

³⁹ Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, Çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.s. 205.

turulur. Godwin için böyle toplum, saf anarşi toplumu anlamına gelir.⁴⁰ Anarşist toplum, genelde anlaşıldığı anlamda düzensizliğin, kaosun, kuralsızlığın hüküm sürdüğü bir yapı arzuetmez. Godwin anarşist toplumu, fazlasıyla idealize ettiği bir bakış açısıyla, yönetenin ya da hükümetin olmadığı, ancak gönüllü olarak kabul edilen ahlâk ve sağduyu kurallarının geçerli olduğu düzenli bir toplum olarak resmeder. Onun karşı çıktığı hükümet tarafından yapılan ve zorla bireylere kabul ettirilen yasalardır. Hükümet tarafından oluşturulan yasalar, bireyden itaat ister ve ahlâklı öz-yönetimi engeller. İnsanlık, yasalara gerek duymadan, aklın ilkeleri doğrultusunda doğal ahlâk kuralları tarafından yönetilebilir ve eğilimi de bu yöndedir. Yasaların varlığı politik kurumların keyfi uygulamalarının geçerli olduğunun ve doğal adaletin bozulduğunun bir göstergesidir. Anarşist ilkeler üzerine kurulu bir toplumda, politik kurumların yok ettiği doğal adalet duygusu yeniden geliştirilebilir. Adalet duygusunun gelişmesi, insanın hemcinsleriyle olan ilişkisinde vicdanının sesini dinlemesini ve eylemlerini buna göre gerçekleştirmesini sağlar. Bu sayede, hem bireysel hem de toplumsal ahlâki bir ilerleme sağlanabilir. Godwin, aklın ilkelerinin geçerli olduğu bir toplumda, adaletsizliğin görülmeyeceği ve çıkabilecek muhtemel sorunların, mahkemelere gerek kalmadan, diyalog yoluyla kolayca çözülebileceği inancı doğrultusunda, insanlık adına iyimser bir tablo çizmiştir. Ancak, toplumsal hayatın gerçekleri göz önüne alındığında, Godwin'in düşüncelerinin gerçekleşme zemini bulamadığı ve ütöpik düzeyde kaldığı söylenebilir.

ABSTRACT

JUSTICE IN THE PHILOSOPHY OF WILLIAM DODWIN

In the study, the justice perception of William Godwin, who has been regarded as the most consistent defender of philosophical anarchism, was considered. Godwin evaluated justice isolated from law which is a concept related with the practices of the authority and developed a kind of justice perception based on value. While determining what justice was and how it could be obtained, freedom and equality were the basic concepts that he put in the center of his ideas. In this respect, he always regarded freedom as the most basic principle of human existence and he thought that the realization of freedom is based on the obtaining of justice, and the obtaining of justice is based on the destruction of all the privileges present in the society and the acceptance of all the people equal.

Key Words: William Godwin, Justice, Freedom, Equality, Morals, Anarchism.

⁴⁰ Woodcock, *a. g. e.*, s. 89.

KAYNAKÇA

- Arnhart, Larry, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. A. Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2005.
- Arvon, Henri, *Anarşizm*, Çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul 1979.
- Bakır, Kemal, "Eğitim Üzerine Anarşist Bir Yaklaşım: William Godwin ve Ulusal Eğitimin Eleştirisi", *Kaygı*, Sayı 11, Bursa 2008, ss. 135-145.
- Can, Nevzat, "Çağdaş Siyaset Felsefesinde Adalet Kavramının Yeri ve Önemi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 45, Ankara 2007, ss. 1-13.
- Crowder, George, *Klasik Anarşizm*, Çev. Sinan Altıparmak, Öteki Yayınevi, İstanbul 2007.
- Çeçen, Anıl, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993.
- Çuhadar, Cengiz, *William Godwin'in Devlet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Godwin, William, *Thoughts on Man: His Nature, Productions, and Discoveries, Effingham Wilson*, Royal Exchange, London 1831.
- Godwin, William, *Enquiry Concerning Political Justice*, Batoche Books, Kitchener 2001.
- Godwin, William, "Politik Adalet Üzerine İnceleme" *Anarşizm Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi* içinde, Ed. Robert Graham, Çev. Nil Erdoğan-Mustafa Erata, Versus Kitap, İstanbul, 2007.
- Kramnick, Isaac, "On Anarchism and The Real World: William Godwin and Radical England", *The American Political Science Review*, Vol. 66, No. 1, Mar. 1972, ss. 114-128.
- Kropotkin, P. A., *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, Çev. Mazlum Beyhan, Öteki Yayınevi, İstanbul 2007.
- Marshall, Peter, *Anarşizmin Tarihi*, Çev. Yavuz Alagon, İmge Kitabevi, Ankara 2003.
- Marshall, Peter (Ed.), *The Anarşist Writings of William Godwin*, Freedom Press, London 1986.
- Vincent, Andrew, *Modern Politik İdeolojiler*, Çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.
- Ward, Ian, "A Love of Justice: The Legal and Political Thought of William Godwin", *The Journal of Legal History*, Vol. 25, No. 1, April 2004, ss. 1-30.
- Woodcock, George, *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, Çev. Alev Türker, Kaos Yayınları, İstanbul 2001.

İBN RÜŞD DÜŞÜNÇESİNDE MUCİZENİN KANITLANMASI SORUNU

Ayşe Sıdıka OKTAY*

Giriş

Mucize, dinler tarafından kabul edilen ve kanıt olarak dayanan bir gerçeklik olarak görülürken felsefe ve bilim açısından tartışmalı bir kavramdır. Türkçe’de mucize “1. İnsanları hayran bırakan, doğaüstü sayılan olay, tansık. 2. İnsan usunun alamayacağı olay, 3. Olağanüstü, şaşırtıcı” anlamına gelir.¹ Türkçe’ye Arapça “bir şeye güç yetirememek anlamındaki “acız” kökünden türeyen muciz (aciz bırakan) kelimesinin isim şekli olarak geçmiştir. Mucize kelimesinin türediği aciz kelimesi ve o kökten gelen türevleri Arapça’da kararlılık, kesinlik anlamına gelen “hızm” kelimesinin zıddı olarak, acizlik, bir şeyden, bir işi yapmaktan aciz olmak, zayıflık, güçsüzlük, kudret eksikliği ve bundan dolayı bir şeyden geri kalmak, geride olmak, bir şeyin sonu, arkası, en son çocuk anlamlarına gelir. Bu kökten türeyen mucize ise aciz bırakan şey olarak daha çok Peygamberlerin ortaya koyduğu olağanüstü olayları ifade etmek için kullanılır.²

En ilkelinden ilâhisine kadar bütün dinlerde bir şekilde mucizenin varlığı kabul edilir ve bunlar o dinin ilahliliğini, kutsallığını ve insan üstülüğünü ispatlamak için gerekli görülür.³ Teistik düşüncede mucize Tanrı’nın âlemde kendi koyduğu düzeni bozması anlamına gelir. Daha çok vahyi ve vahiy gelen peygamberi doğrulayan harici bir delil olarak düşünülen mucizeler sahip oldukları olağanüstülük özellikleriyle vahyi getiren peygamberin tabiatüstü güçle kurduğu bağlantıya işaret

* Yard. Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi ABD., asoktay@gmail.com

¹ *Türkçe Sözlük*, Genişletilmiş 7. baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983, II, 845.

² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “acız” mad., Beyrût, trs., V, 369-373; el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lüğa ve sihâhü’l-‘Arabiyye*, Kahire, 1375/1956, II, 880-882. ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, Beyrut, 1414/1994, VIII, 89-98.

³ Çeşitli dinlerin mucizeyi değerlendirmeleri ile ilgili olarak bkz; Saim Leyle Gürkan, “Mucize”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 352-356.

ederler. Aynı zamanda peygamberi gönderenin kudret, ilim, irade gibi sıfatlarının varlığını göstererek bu ilahi gücün mahiyeti hakkında fikir verirler. Mucizenin tam tanımının ne olduğu tartışmalı olmakla birlikte çoğu düşünür tarafından “Tanrı tarafından meydana getirilmiş, dini öneme haiz, olağanüstü türden bir olay” olarak tarif edilir. Hangi olaylar olağanüstü sayılır? Olağan ve olağanüstülük nedir? Tanrı tarafından meydana getirilmiş olma şartı nedir? Dini öneminin olduğu nasıl anlaşılacak? gibi tanımın içeriğiyle ilgili birtakım tartışmalar vardır. Ancak felsefi açıdan esas tartışma David Hume’un mucize konusuna yönelttiği eleştirilerle başlamıştır. Mucizeyi “tabiat kanununun ihlali” olarak tanımlayan Hume, deney, gözlem ve tabiat yasasına göre mucizenin meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade etmekte, mucize iddiasında bulunan insanların şahitliğini güvenilir bulmakta, mucizelerin varlığına dair tarihi delillerin yetersiz olduğunu savunmaktadır. Onun mucize eleştirisi de kendi bünyesinde bir takım paradokslar barındırdığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir.⁴

İslam düşüncesinde mucize konusuyla genellikle kelamcılar ilgilenmişlerdir. Kelamcılara göre bir şeyin mucize sayılabilmesi için ilahi bir fiil olması, sadece peygamberin elinde ortaya çıkması ve peygamberlik iddiasında bulunması yani meydan okuma gibi özelliklere sahip olması gerekir. Kelam âlimleri mucizeleri niteliklerine göre çeşitli gruplara ayırmışlardır. Buna göre konusu açısından insanların duyularına hitap edenlerine hissi veya tabiatla olan ilgileri sebebiyle kevnî mucizeler, peygamberlerin vahye dayanarak gaybdan haber vermesine haberi mucizeler, insanların düşünerek algıladıkları manevî mucize veya bilgi mucizesi de adı verilen belli zaman ve mekâna bağlı olmayan, rasyonel düşünceye dayananlarına aklî mucizeler adı verilmiştir. Gayesi bakımından ise mucizeleri hidayet/irşâd, yardım, ikram ve helak olmak üzere dört kategoride değerlendirmişlerdir.⁵

⁴ Mucize konusunun felsefî açıdan ele alınışıyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz., Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, Macmillan and Co Ltd. London, 1970, s.1 vd.; Vahdettin Başçı, *Bir Felsefî Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1996; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 174-204; Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis yayınları, Ankara, 2006, s. 177-307; Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı, David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 83-119.

⁵ İslam düşüncesinde mucize ve kelamcılarının mucize konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz., Halil İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2002; H. İ. Bulut, “Mucize” *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 350-352.

Mucize; harika, harikulade ve olağanüstü kavramlarıyla da alakalıdır. Demek, yırtmak, aşmak anlamına gelen hark kökünden türeyen harik kelimesi ile alı-şılmış şey anlamına gelen âdet kelimesinin birleşmesinden meydana gelen bir tam-lama olan harikulade “alışılmış ve normal sayılanı aşan, olağan üstülük” anlamında kullanılır. İslami terminolojide fiziki âlemde gözlenen ve kendi kendisine işlermiş gibi görünen düzen ve sebep sonuç ilişkisini idare eden Allah’ın ilahi kanunu âdetullah veya âdet adıyla anılır. Âdetin bozulması anlamına gelebilecek bütün olağan üstü olaylar ise harikulade kabul edilir. Dolayısıyla peygamberlerin elinde gerçekleşen mucizeler dışında Allah’ın sevdiği, sevmediği bütün kullarının elinde O’nun dilemesiyle meydana gelen olağan üstü olayların tümü harikulade sayılır ve kelim literatüründe farklı isimlerle anılır. Âlemdeki bu düzen ve işleyişin değişip değişmeyeceği, Allah’ın kendi koyduğu âdeti değiştirebileceği, bu düzenin zorunlu olup olmadığıyla ilgili tartışmalar İslâm filozoflarıyla kelamcılar karşı karşıya getirmiştir.⁶ Sebep ile sonuç arasında zorunlu ilişki olduğunu iddia eden İslâm filo-zoflarının savunduğu determinist düşünce Allah’ın iradesini belirleme veya engel-lemeye yol açtığı, mucizeye kapıyı kapattığı için kelamcıların eleştirilerine maruz kalmıştır.⁷

İbn Rüşd’e Göre Mucize

İbn Rüşd’ün mucize konusundaki görüşleri onun genel felsefe anlayışının bir yansımasıdır. O, din ile felsefe arasında gördüğü ilişkinin veya ayrışmanın doğal sonucu olarak mucizeyi bu iki alanın yöntemlerine göre değerlendirmekte, mucizeyi bu bakış açısından konumlandırmaktadır.

İbn Rüşd’ün mucizeye iki farklı konuyu işlerken yer verdiği görülmektedir. Birincisi sebeplilik ilkesiyle alakalıdır. İkincisi ise Peygamberin peygamberliğinin kanıtlanmasında mucizenin yeri ve niteliğiyle ilgili olarak konuyu değerlendirmek-tedir. Onun mucize konusundaki görüşleri filozofların determinizme dayanan dü-şüncelerine karşı başta Gazzâlî olmak üzere kelim âlimlerinin eleştirine ve savun-malarına verdiği cevaplarda ortaya çıkar.

⁶ M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 181-182; Adnan Aslan, “Hârikulâde”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 183-185.

⁷ Mucize konusunun determinizm kavramıyla alakası için bkz; İlhan Kutluer, “Determinizm”, *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 218-220.

1-Sebeplilik İlkesi Açısından Mucize

İbn Rüşd'ün mucize konusundaki görüşleri daha çok Gazzâlî'nin İbn Sinâ'yı eleştirilerine verdiği cevaplarda ortaya çıkmaktadır. Hatırlanacağı üzere Gazzâlî *Tehâfüt* isimli eserinde filozofların görüşlerini maddeler halinde ele alarak incelemiş ve tenkit etmiştir. Bunlardan birisi de sebeplilik ilkesi çerçevesinde değerlendirilebilecek olan eleştirisidir. Gazzâlî, filozofları sebeplerle eser arasındaki ilişkiyi zorunlu bir ilişki gördükleri, sebep olmadan eser, eser olmadan sebebin varlığının güç ve imkân dâhilinde olmadığını ileri sürdüklerinden dolayı tutarsız bulmaktadır. Sebeplilik anlayışı âlemde var olan düzeni bozan mucizelerin kanıtlanması, dolayısıyla mucizelerin kendilerine verildiği peygamberlerin, peygamberliğinin ispatlanması sorununu da beraberinde getirir. İşte bu yüzden Gazzâlî bu konunun tartışılması gerektiğine inanmaktadır. Nitekim o *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserinin 16. ve özellikle 17. bölümünü bu konunun tartışılmasına ayırmıştır.⁸ Onun tutarsızlıkla ilgili ithamlarının tutarsızlığını göstermeye çalışan İbn Rüşd de, Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirilerinin tutarsızlıklarını ve mucizelerin kanıtlanmasının mümkün olduğunu belirtmeye çalışır.

Gazzâlî'nin sebeplilik ilkesiyle ilgili olarak dikkat çektiği noktalardan birisi Hz. İbrahim'in ateşe atılması ve ateşin yakma özelliğine sahip olduğu halde yakmamasıdır. Aslında İbn Rüşd bu mucizenin gerçekliğine itiraz etmemekte, hatta Hz. İbrahim'in (a.s.) mucizesine İslam toplumunda zındıklardan başka karşı çıkanı tanımadığını söyleyerek Gazzâlî'nin filozoflara isnat ettiği itiraza karşı çıkmaktadır.⁹ İbn Rüşd'ün bildirdiğine göre eski filozoflar mucizeler hakkında herhangi bir şey söylememişlerdir. Çünkü onlar açısından mucizeler araştırılmasına ve sorun haline getirilmesine gerek duyulmayan şeylerdir. İbn Rüşd'e göre mucizeler dinleri kanıt-

⁸ Bkz., Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, Arapça Türkçe karşılıklı sayfalar halinde, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik yayımları, İstanbul, 2005, s.153-177; diğer Türkçe çev. için bkz., Bekir Karlığa, *Tehâfüt el-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, Çağrı yayımları, İstanbul, 1981, s. 145-168; çev. Bekir Sadak, Ahsen yayımları, İstanbul, 2002, s. 167-192.

⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 789-792, Türkçe çev., Kemal Işık, Mehmet Dağ, *İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Kırkambar yayımları, İstanbul, 1998, II, 636-639, krş. Arapça'dan İngilizce çev., Simon Van Der Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, I-II, University press, Cambridge, 1987, s. 321-323.

layan ilkelerdir. Dinler ise erdemlerin ilkeleridir.¹⁰ Onlar mucizelerin dinin (şeriat) ilkeleri olduğunu düşündükleri için bunları araştıranları ve bu konuda kuşkuya düşenleri Allah'ın, mutluluğun, erdemlin varlığı gibi genel ilkeleri araştıran insanlar gibi cezalandırılması gerektiğine inanmışlardır. Bu genel ilkelerin varlığından şüphe duyulmaz. Çünkü bunların nasıl var olduğu insan aklının idrakini aciz bırakan ilahi işlerden sayılmaktadır.¹¹ Nitekim İbn Rüşd'ün bildirdiğine göre genel ilkelerin tartışılmasını uygun bulmayan anlayış sebebiyle, filozofların bilge olanları dinin ilkeleri üzerinde konuşmayı ve tartışmayı uygun (caiz) bulmadıkları gibi bunu yapanın şiddetle cezalandırılmasını gerekli görmüşlerdir. İbn Rüşd'e göre bu konuda söylenmesi gereken, dinin ilkelerinin insan aklını aşan ilahi ilkeler olduğu ve onların sebepleri bilinmese de kabul edilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla eski filozoflardan hiçbiri âlemde yaygın olduğu ve açıkça görüldüğü halde dinin ilkelerinden sayıldığı için mucizeler hakkında görüş bildirmemişlerdir.¹²

Görüldüğü gibi aslında İbn Rüşd mucizelerin açıklanması konusunda temkinlidir. O, mucizelerin dini kanıtlayan ilkeler olduğunu, bundan dolayı insan aklını aştığını belirterek bir anlamda açıklanamayacağını ifade etmektedir. İbn Rüşd dinin bildirdiği, insanın aklıyla bilemeyeceği bir konu olduğu için filozofların ölümden sonraki hayat hakkında da konuşmadıklarını dile getirir. O, ilimde derinleşen birisi olduğunda bile dinin ilkelerinden birisinin yorumlanmasını ve tevilinin açıklamasını doğru bulmaz. Böyle bir talepte bulunulduğunda Kur'an'da geçtiği şekilde "...ilimde derinleşmiş olanlar, 'O'na inandık, hepsi Rabbimizin katındandır' derler" (Âl-i İmrân, 3/7) denilmelidir, çünkü dinin koyduğu çizgi dolayısıyla âlimlerin sınırı budur.¹³ Onun bu ifadelerinde mucizelerin açıklanamayacağı düşüncesi hâkimdir. Ancak mucizelerin bir sebebe dayanıp dayanmadığı, âlemdeki varlıkların sebeplere uygun olarak meydana gelip gelmediği sorusu ortadadır. Ayrıca sebeplerden yola çıkarak mucizeleri açıklama imkânının olup olmadığı, sebep-mucize ilişkisi de araştırılmalıdır. Nitekim o, her ne kadar mucizelerin açıklanamayacağını, kanıtlanamayacağını düşünüyor görünse de mucizelerin sebeplerini, bir cisimde nasıl oluşabileceğini, bunun mümkün olup olmadığını sorgulamaktan da vazgeçmemiştir.

¹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 789-792, Türkçe çev., s. 636-639, Türkçe çev. için ayrıca bkz., Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, s. 481-482, İng. çev., s. 321-323.

¹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-tehâfüt*, s.774, Türkçe çev., II, 623-624, krş. İngilizce çev., s. 315.

¹² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 789-792, Tr. çev., s. 636-639, Mahmut Kaya çev. s. 481-482, İng. çev., s. 321-323.

¹³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 792, Tr. çev., s. 639, Mahmut Kaya çev. s. 482, İng. çev., s. 322-323.

Gerçi Gazzâlî'nin eleştirdiği kişinin İbn Sînâ olduğunu ondan başka bu görüşlere sahip filozof bilmediğini belirtmektedir. Ona göre eğer oluş gerçekse, cisim olmayan ve cisimde dönüşüme uğramayan, kuvve halinde bulunmayan bir şeyden dolayı cisimde değişim mümkünse, bunun sebebi olarak verilen şey de mümkündür. Tabiatı itibarıyla mümkün olan şeylerin hepsi insanın yapmaya gücü yeten şeyler değildir. Çünkü insan için neyin mümkün olduğu bilinmektedir. Özü itibarıyla mümkün olan şeylerin çoğu insan için imkânsızdır. Peygamberin tasdik edilmek için harikulade bir şey getirmesi insan için imkânsız, olayın kendisi için mümkündür. Aklî olarak imkânsız konuları insan hakkında mümkün saymak zorunluluğu yoktur.¹⁴ Gerçekleşmesi doğru olan mucizeler düşünüldüğünde onların bu cinsten olduğu görülür. İbn Rüşd'e göre en açık mucize olan Allah'ın kitabı işte bu tür bir mucizedir. Çünkü onun mucizeliği asanın yılanı dönüşmesi gibi nakli yoldan gelmemiştir. Bunun mucize oluşu şimdi var olan ve kıyamete kadar var olacak olan insanların duyu-algıları ve düşünceleriyle ispat olur. Bundan dolayı İbn Rüşd'e göre diğer mucizelerle kıyaslandığında en üstün mucize kabul edilir. O, mucize konusunda sessizlikle yetinmeyenlere aslında bu kadar açıklamanın yeteceğini düşünmektedir.¹⁵ İbn Rüşd'ün Allah'ın kitabını en üstün mucize kabul etmesinin sebebi onun insanların duyu algıları ve düşünceleriyle her an ispatlanabilmesidir.

Mucize konusunun temelinde yukarıda da işaret edildiği gibi sebeplilik problemi vardır. Bilindiği gibi Gazzâlî âdet olarak devam eden doğa âlemindeki düzende sebeple eser arasında var olduğuna inanılan ilişkinin zorunlu ve değişmez olmadığını, birinin varlığının diğerini gerektirmediğini, bunların Allah'ın ezeli takdiri ile birbiri ardınca yaratılmasından kaynaklandığını düşünmektedir.¹⁶ İbn Rüşd ise tam aksini savunmakta, duyulur nesnelere gözlenen etkin sebeplerin varlığını inkâr etmeyi safsata olarak görmekte, böyle bir şey söyleyen kimseyi ya gönlündekini inkâr etmekle ya da sofistlik kuşkuya düşmekle suçlamaktadır. Ona göre sebepliliği reddeden kimse her fiilin mutlaka bir faili olduğunu da kabul etmez. Çünkü o öncelikle "sebepler kendilerinden çıkan fiiller konusunda kendilerine yeterli midir? Yoksa fiillerini ancak dışarıdan, kendisinden ayrı olan veya olmayan sebeplerle mi

¹⁴ Metinde insan kelimesi kullanılmasına rağmen hem Türkçe hem de İngilizce metinlerde sözcük insan yerine Peygamber olarak çevrilmiştir. Bkz., Krş., İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.775, Tr. çev., s. 624, İng. çev., s. 315.

¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 775-776, Tr. çev., s. 624-625, İng. çev., s. 315-316.

¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.163, 166 vd; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.777-781, Tr. çev., s. 627-630; Mahmut Kaya çev. s. 475-477, İng. çev., s. 317-318.

tamamlamaktadır?” sorularını sorarak bunların kendiliğinden bilinen bir konu olmadığını, inceleme ve araştırma yapılması gerektiğini dile getirir. O, kelamcıların faili algılanmayan edilginlerin (meʿûlât) varlığından dolayı birbirini etkilediği algılanan, etken sebeplerin varlığından şüphe etmelerini doğru bulmaz. Sebepleri algılanamayanların yalnızca sebeplerinin bulunduğu algılanmadığı için bilinemediğini ve araştırılmasının istenildiğini belirtir. Eğer sebeplerinin bulunduğu algılanamayan nesnelere tabii olarak bilinmiyor ve araştırılması isteniyorsa, bilinmeyenler dışında kalan nesnelere sebepleri zaruri olarak duyularla algılanıyor demektir. Bunu kendiliğinden bilinenle bilinmeyen arasında ayırım yapmayan insanın işi olarak görür ve Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerini safсата olarak değerlendirir.¹⁷

İbn Rüşd yine kelamcıları kastederek, özüne ait sebepler anlaşılmadıkça varlığın anlaşılacağı konusunda ne söylediklerini sorgular. Çünkü nesnelere bir özü ve bir de tek tek her varlığın kendisine özgü fiillerin gerçekleşmesini gerekli kılan niteliklerinin var olduğunu, nesnelere özünün, isimlerinin ve tanımlarının farklılık göstermesinin bu kendisine özgü niteliklerden kaynaklandığını kendiliğinden bilineceğini düşünmektedir. Tek tek her varlığın kendine özgü fiili olmasaydı, kendisine özgü bir tabiatı da olmazdı, kendisine özgü bir tabiatı bulunmasaydı kendisine özgü ismi ve tanımı olmazdı. Bu durumda bütün nesnelere ya bir tek şey olur ya da bir tek şey olmazdı. Çünkü “bu bir tek şey hakkında onun kendisine özgü fiili var mı? veya ona özgü edilginliği var mı? veya bu tür bir şeyi yok mudur?” diye sorulabilir. Eğer kendisine özgü bir fiili varsa, onun özel tabiatından çıkan özel fiilleri var demektir. Yine eğer onun kendisine özgü bir tek fiili yoksa bu durumda bir tek bir tek değildir. Bir tek tabiat ortadan kaldırıldığında var olanın tabiatı da ortadan kaldırılmış olur. Varlığın tabiatı ortadan kaldırıldığında da yokluk gerekmektedir.¹⁸ Bu kendilerine özgü nitelikleri ve özleri varlıkların tabiatlarıdır. Dolayısıyla nesnelere bu kendilerine özgü nitelikleri ve özleriyle yani tabiatlarıyla diğerlerinden ayrılırlar, buna göre adlandırılır ve tanımlanırlar.

İbn Rüşd varlıkların özelliklerini ve kendilerine özgü fiillere, dolayısıyla sebeplere sahip olmalarının var oluşlarının gereği olduğunu bu şekilde açıkladıktan sonra onların bu fiillerinin diğer nesnelere üzerindeki etkilerini sorgular. Ona göre “tek tek varlıktan çıkan fiiller tabiatında bunları yapma özelliği bulunan nesnelere için zorunlu olan yani her zaman bulunan fiiller midir? yoksa çoğu zaman ortaya

¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 781-782, Tr. çev., s. 631, M. Kaya, çev. s. 477-478, İng. çev., s. 318.

¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 782-783, Tr. çev., s. 631-632, M. Kaya çev. s. 477-478, İng. çev., s. 318.

çıkan fiiller midir? veya her iki durum birlikte mi etkili olmaktadır?” şeklinde konunun da araştırılması gerektiğini düşünmektedir. Bunun bilinmesi gerekir, çünkü ona göre var olan iki nesne arasındaki bir tek etki (fiil) ile edilgi (infi’âl) ilişkisi sonsuz sayıdaki ilişkilerden birisiyle gerçekleşir. Bazen bir ilişki diğerine engel olur. Nitekim ateşin duyarlı bir cisme yaklaştığında mutlaka onu etkileyeceği kesin olarak söylenemez. Çünkü burada ateşe duyarlı bir cisim bulunabileceği gibi ateşin yakıcılığını engelleyen bir cisim de bulunabilir. Bundan dolayı cisme göre etki-edilgi ilişkisi farklı şekillerde ortaya çıkar. Ancak bu durum ateşin, ateş adına ve tanımına sahip olduğu sürece yakma özelliğinin kaldırılmasını gerektirmez.¹⁹ Ateşin yakma niteliğine sahip olması da onun bu fiilinin gerçek faili olduğunu anlamına gelmez. Pamuğun yanma ve ateşin yakma tabiatları kendileri dışında bir başka fail sebepten kaynaklanmaktadır. O da mutlak fail sebep olan Allah’tır.²⁰

Ateşin yakma âdetinin olması ve Hz. İbrahim’i yakmayarak bu âdetinin bozulması veya değişmesinin nasıl gerçekleştiği, yani âlemde gözlemlemeye alışık olduğumuz düzen kavramı ve bu düzeni kuran ve harikuladeler/âdeti bozan harikalar vasıtasıyla bozan Allah’ın varlığı mucize konusu içinde incelenir. İbn Rüşd, âdet kavramı ile sebep kavramı arasında sanıya dayanan bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Ona göre yukarıdaki sayılan nitelikte nesnelere yanında, zorunlu olmamasına rağmen nefsin sanıya dayanan bir yargıyla zorunlu olarak hüküm verdiği, zorunlu gibi görünmesine rağmen zorunlu olmadığını kabul eden kimselerin görüşlerini filozoflar inkâr etmemektedirler. Kelamcıların âdet olarak isimlendirdikleri şeyin bu olması gerektiğini belirten İbn Rüşd aksi takdirde onların âdetten ne kastettiklerini bilmediğini ifade eder. Ancak yine de âdet ile neyi anlatmak istemiş olabileceklerini sorgular.²¹

İlk olarak; eğer âdetle failin (Allah) âdeti, yani Allah’ın aynı şeyi sık sık yapma âdeti kast ediyorlarsa bunun imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü âdet alışkanlık olarak failin sonradan kazandığı bir melekedir ve ondan çıkan fiilin çokça tekrar edilmesi gerekir. Oysa “Sen Allah’ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamazsın”

¹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 783-784, Tr. çev., s. 632, M. Kaya çev. s. 478, İng. çev., s. 318-319.

²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 793, Tr. çev., s. 640, M. Kaya çev. s. 483, İng. çev., s. 323; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd*

Felsefesi, Klasik, İstanbul, 2003 s. 110.

²¹ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 785-787, Tr. çev., s. 634-635, M. Kaya çev. s. 479-480, İng. çev., s. 319-320.

(Ahzâb 33/62) ve “Sen Allah’ın sünnetinde asla bir değişme bulamazsın” (Fâtır 35/43) ayetlerinde ifade edildiği gibi Allah için böyle bir değişim söz konusu olamaz. Dolayısıyla Allah’ın âdetinden söz edilmez.

İkinci olarak; eğer âdet ile varlıktaki âdet, yani süre giden düzen kast ediliyorsa, âdetin sadece nefis sahibi varlıklar için söz konusu olabileceğine işaret eder. Eğer bu nefis sahibi olmayan varlıklar yani nesnede bulunuyorsa bu âdet değil gerçekte tabiat demektir. İster zorunlu olarak her zaman, ister çoğu zaman mevcut olsun varlıklar için nesnenin nesne olmasını gerektiren bir tabiatının bulunmaması mümkün değildir.²²

Üçüncü olarak; eğer bizim varlıklar hakkında hüküm verme âdetimiz kast edilmekteyse; bu âdet aklın tabiatının gereği olan, kendi işlevini yapmasından başka bir şey değildir. Akıl bununla akıl olmuştur. Filozoflar bu âdeti inkâr etmezler. Aslında âdet İbn Rüşd’e göre yanıtıcı bir kelimedir. Çünkü araştırıldığında bu kelimenin özel bir anlamının olmadığı, yalnızca bir eylemi ifade etmek için konulduğu görülür. Örneğin “falan kimsenin âdeti şöyle yapmaktır” denildiğinde onun çoğunlukla aynı fiili yapan kimse olduğu söylenmek istenmiştir. Eğer böyleyse âdet varlıkların hepsinin daha önceden öngörülebilir ve belirlenebilir bir eylemini ifade etmek için ortaya konulmuş demektir. Bu durumda varlıkta mutlak fail olan Allah’ın hakîm (bilge) olduğunu gösterecek hiçbir hikmet (bilgelik) bulunmaz. Çünkü bu yaklaşım tarzı birbirlerine sebep sonuç ilişkisi içinde etki eden nesnelere arasındaki her fail sebebin bir yapıcı (sâni’), varlıklara etki eden her şeyin de bir yaratıcı (hâlık) sayılması gibi bir yanlış anlaşılmanın doğmasına yol açılabilir.²³ Oysa varlıklar sebep sonuç ilişkisi içinde birbirlerini etkiler ve etkilenirler. Ancak bunu yapmaya kendi varlıkları tek başına yeterli değildir. Fiili onların hem fiillerinin hem de varlıklarının sebebi olan dışardan başka bir varlık gerekir. Bu varlığın cevheri hakkında filozoflar farklı düşünceler de bunun maddeden uzak, ilk fail ve fiilin

²² Metinde “bulunması mümkün değildir” şeklinde geçmekte, Türkçe çevirilerinde de bu karşılık yer almaktadır. Ancak konu bütünlüğü açısından bakıldığında İbn Rüşd’ün anlayışına aykırı olabilecek bu açıklama aşağıdaki kaynakta yer alan bilgiler doğrultusunda “bulunmaması” şeklinde değiştirilmiştir. İbn Rüşd’ün âdet teorisi hakkında bkz.; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri, Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, Çev. Kasım Turhan, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 421-427.

²³ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 787-788, Tr. çev., s. 634-635, M. Kaya çev. s. 480-481, İng. çev., s. 323-321; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 111.

varlıkların varlığının ve fiillerinin şartı olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Bir kısım filozoflar bunu sadece gökküresi olarak tanımlarken diğerleri gökküre ile beraber heyuladan uzak son varlık olduğunu belirtip suretlerin verici (vâhib es-suver) olarak isimlendirirmisselerdir. İbn Rüşd'e göre felsefenin en şerefli konusu bu varlığın incelenmesidir.

İbn Rüşd kelamcıların âdet ve sebeplilik konusundaki bakış açılarının yamıltıcı olduğunu, olayların arkasındaki sebepleri ve etkilerini görmemizi engellediğini düşünmektedir. Çünkü ona göre kesin bilgi (el-ilmü'l-yakînî) bir şeyi olduğu gibi bilmektir. Eğer herşey kelamcılarının iddia ettiği gibi imkanlar olarak kabul edilirse göz açıp kapayıncaya kadar geçen kısa bir zaman için bile değişmez kesin bilgiden söz edilemez. Bu ise fail sebep olan Allah'ın âlemle ilişkisinde belirsizliğe işaret eder. Bunu İbn Rüşd kendisinin bağlı olduğu en üst kanun, kişi veya âdet olmadığı için ülkesini keyfi olarak yöneten zalim hükümdara benzeter. Bu yüzden âdetin ne olduğunu soruşturmaya devam eder. Ona göre bizde yaratılmış olan bilgi sadece sürekli var olanın tabiatına bağlı bir şeydir. Doğru (sâdık), bir şeyin varlıkta, var olduğu biçimde bulunduğuna inanmaktır. Eğer mümkün varlıklar hakkında bizim bir bilgimiz varsa bu mümkün varlıklarda onlarla bizim bilgimizi birbirine bağlayan bir ilişki var demektir. Bu ilişki ya varlığın kendisinden, ya failinden ya da her ikisinden kaynaklanır. İbn Rüşd, kelamcılarının âdet dediği şeyin bu "durum(hal)" olduğunu belirtir. O, âdetin İlk Fail olan Allah için imkânsız olduğunu daha önce ifade ettiğini hatırlatarak, âdetin var olan nesnelere hakkında söz konusu olabileceğini, filozofların tabiat dedikleri şeyin bu olduğunu dile getirir. Allah'ın varlıkları bilmesi de böyledir. Allah'ın bilgisi varlıkların sebebi ise varlıklar Allah'ın bilgisinin zorunlu sonucudur. Bundan dolayı varlık Allah'ın bilgisine uygun şekilde gerçekleşmelidir.²⁴

İbn Rüşd âdet hakkındaki bu düşünceleri değerlendirildiğinde onun İbn Hazm'a benzer görüşler savunduğu görülür.²⁵ İbn Rüşd âdet konusunda birinci şıkkı hemen elemektedir. İkinci şıkkı ise nesnelere ilgili olduğu için dikkate almamaktadır. Çünkü nesnelere için âdet değil, tabiat söz konusudur. Üçüncü şık ise bizim tabiat sahibi dolayısıyla kendisi hakkında bilgi edinebilme şansımızın olduğu varlıkların bilgisinden kaynaklanmaktadır. Aklımız kendi tabiatının bir gereği olarak bu

²⁴ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 796-797, Tr. çev., s. 643-645, M. Kaya çev. s. 485-486, İng. çev., s. 325-326; değerlendirme için bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 111-112.

²⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Matbaatü'l-edebiyye, Mısır, 1899, V, 14-16.

varlıklarla bir tür bağ kurup onlar hakkında, özelliklerinden yola çıkarak bazı genellemeler yapar. Aklın bu şekilde varlıklarla ilişki kurmasına esas âdet adı verildiğini belirtmektedir. Nitekim o filozofların da bu tür âdeti inkâr etmediklerini ifade etmektedir. Bu yüzden aslında âdet ile kastedilen nesnenin tabiatına dair bilgidir. Çünkü yukarıda da işaret edildiği gibi varlıklar ancak tabiatı sayesinde var olabilmekte ve bilinebilmektedirler. Fakat kendisi bu üçüncü şıktaki âdet anlayışını da varlıklardaki fiilleri önceden öngörmeye ve bunun sonucu olarak zorunlu bir belirlemeye götürerek Yaratıcının yaratmasındaki hikmeti ortadan kaldırdığı için sıcak bakmamaktadır. Oysa Allah'ın bilgisi, varlığın var oluşunun sebebi, varlık O'nun bilgisinin zorunlu sonucudur. Bundan dolayı var olanın O'nun bilgisine uygun olarak gerçekleşmesi gerekir. Bilginin bilgi olmak bakımından gerçekleşmiş bir tabiatı bulunmayan şeyle ilişkisi yoktur. Bu durumda yaratıcının bilgisi var olanın ilişkili olduğu tabiatının gerçekleşme sebebidir.²⁶ Dolayısıyla varlıklar ve nesnelere dünyası ile bunların tabiatlarını yaratan, bunları sebep sonuç ilişkisi içerisinde düzenleyerek âlemi yöneten Tanrı'dır.²⁷ Bu durumda mucizelerin sahibi de gerçek fail sebep olan Allah'tır.

Allah'ın bilgisi varlıkların var oluşlarının ve tabiatlarının gerçekleşme sebebi olurken varlıklardaki sebepleri bilmekte insanın bilgisini meydana getirmektedir. İbn Rüşd'e göre sebepleri bilmenin bilgi ile doğrudan ilişkisi vardır. O, sonradan meydana gelen varlıkların etkin, maddî, surî ve gaye olmak üzere dört sebebi olduğunun kendiliğinden bilindiğini hatırlatır ve bunun gibi sebeplerin eserlerin (müsebbeb) varlığı için, özellikle sebebin eserin bir parçası bulunduğu durumlarda zorunlu olduğunu belirtir. Ona göre şart, madde, mahal, sûret, öze ait nitelik vb. isimler aslında bu sebeplere verilen adlardır. İbn Rüşd kelamcılarının görüşlerine atıf yaparak bilginin sebeplerle ilişkisini açıklar. Onun bildirdiğine göre kelamcılar, var olan şeydeki düzenliliğin (itkân) failin akıl sahibi olduğunu gösterdiğine inanmaktadırlar. Var olan şeyin amaçlanmış olması da failin amaçladığı şeyi bildiğine işaret eder. Bu şartlarda akıl varlıkları sebepleriyle beraber algılamaktan öte bir şey değildir ve bununla öteki algı güçlerinden ayrılır. Bu yüzden kim sebepleri ortadan kaldırırsa aklı ortadan kaldırmış olur. Aklî bilgiyi sebeplerin kavranması olarak değerlendiren İbn Rüşd'e göre mantık sanatında da sebep ve eser bulunur ve eserlerin tam olarak bilinebilmesi için sebeplerinin bilinmesi gerekir. Sebepleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir. Çünkü bu şartlarda hiçbir şeyin

²⁶ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 798, Tr. çev., s. 644-645, M. Kaya çev. s. 481, İng. çev., s. 326.

²⁷ H. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s.111.

gerçek bilgisine asla ulaşamaz, bir şey olsa bile sanıya dayanır. Bu durumda ne bir kanıttan (burhan) ne de bir tanımdan söz edilebilir. Bunun sonucunda mantıkta ispat yönteminde kullanılan öncüller de reddedilmiş olur. Dolayısıyla zorunlu hiç bir bilginin olmadığını savunan kimsenin bu sözünün de zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.²⁸

İbn Rüşd mucizeyi imkan yönünden de Gazzâlî'nin eleştirileri doğrultusunda tartışır. Ona göre imkansız (muhal) güç halinde olan bir şey değildir. Siyahla beyazın aynı anda olması gibi. Ancak Allah'ın ölünün elini hareket ettirmesini, onu oturan ve düzgün yazı yazan bir insan haline getirmesi gibi mucizelerin sonradan meydana gelenleri seçme gücüne sahip bir iradeye bağlandığında özü itibariyle sorun olmayacağını sadece evrendeki doğal düzene aykırı olduğu için karşı çıkıldığını belirtir. Dolayısıyla mucizelerin faili Allah'tır. O, evrendeki doğal düzenin işleyişini sağladığı gibi bu düzenin de failidir. Allah bilgileri doğal düzenin akışına uygun olarak yaratır, bu bilgiye uygun olarak iki imkandan birisinin –hareket hareketsizlik, siyah beyaz gibi- varlığı bilinirken diğerinin ise imkansızlığı açığa çıkmamış olur.²⁹

Aklî bilgiyi sebepleri bilmek, sebepleri reddetmeyi de bilgiyi geçersiz kılmak olarak değerlendiren ve sebepleri bilmeyi aklî bilgi için şart koşan İbn Rüşd için mucizeler sebeplerinin bilinmemesinden dolayı akılla açıklanamaz. Gerçi İbn Rüşd metinlerde açıkça bunu ifade etmemektedir. Ancak fiille eser, sebep ile sonuç arasındaki sonsuz sayıdaki ilişkiden hangisinin gerçekleştiği, hangisinin diğerini engellediği bilinemediği dolayısıyla akılla kavranılamadığı için Hz. İbrahim'in ateşte yanmama mucizesi akılla açıklanabilecek bir konu olmaktan çıkar. Bu çerçevede mucizeler sebepleri akılla kavranamadığı için İbn Rüşd'ün en başta işaret ettiği felsefî tartışmaların dışında inanca dayalı dinin temel ilkeleriyle ilgili bir iman sorunu olarak kalır.³⁰ Sonuç olarak sebeplerden yola çıkarak –çünkü sebep sonuç ilişkisi kurulamamaktadır- mucizeleri akılla açıklamanın veya kanıtlamanın imkânı yoktur. Bu İbn Rüşd'ün mucize meselesinde niçin fazla konuşmak istemediğini de açıklamaktadır. Din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan İbn Rüşd'ün din ile felsefenin

²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 784-785, Tr. çev., s. 633-634, M. Kaya çev. s. 478-479, İng. çev., s. 319.

²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.805-806, Tr. çev., s. 653, İng. çev., s. 339.

³⁰ Bu konudaki benzer değerlendirmeler için bkz; İlhan Kutluer, "Determinizm", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 220; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 142-150.

alanlarını sebeplerin akılla kavranıp kavranmamasından yani bilgi meselesinden yola çıkarak ayırması ve mucizeyi iman konusu olarak görüp din alanında bırakması oldukça dikkate değerdir.

2-Peygamberliğin Kanıtlanmasında Delil Olarak Mucize

İbn Rüşd mucize sorununu, sebeplilik problemi dışında *el-Keşf an minhâci'l-edille* isimli eserinin Allah'ın fiilleri bölümünde peygamber gönderme konusunda da ele almaktadır. İbn Rüşd'e göre peygamber gönderilme konusunun iki ayrı açıdan ispatlanmasına ihtiyaç vardır. İlk olarak Peygamberliğin daha doğrusu peygamberlik olgusunun varlığının kanıtlanması ikincisi ise Peygamber olduğunu iddia eden kişinin bu iddiasının doğruluğunun ispatlanmasıdır. Dolayısıyla öncelikle peygamberlik olgusunun varlığını ve kanıtlanmasını, peygamber gönderilmesinin imkânını tartışır. Daha sonra Hz. Peygamberin ve diğer Peygamberlerin, Peygamber olduklarını iddia eden kişilerin peygamberliğini ele alarak adeta gerçek peygamberde olması gereken nitelikleri belirlemeye çalışır. Böylelikle hakiki peygamber ile yalancı peygamberler arasındaki fark kolayca ortaya çıkacak, gerçek peygamberlerin varlığı ispatlanmış olacaktır.

İbn Rüşd'ün bu bölümdeki muhatabı da kelimacılar, özellikle Eş'arilerdir. Dolayısıyla konuyu kelimacıların kullandıkları delillerden yola çıkarak inceler. Gerçek peygamberliğin kanıtlanmasında, hakiki peygamberin niteliklerinin belirlenmesinde mucizelerin rolü nedir? Ne derecede etkindir? soruları bu noktada gündeme gelir. O, burada mucizelerin aklen mümkün olup olmamasını tartışmamaktan daha çok mucizelerin peygamberliğin ispatındaki yerini sorgulamaktadır. Eş'ari kelimacılarının peygamberlikle ilgili delillerini eleştirirken, peygamberliğin kanıtlanmasının nasıl olması gerektiğini anlatır, mucizelerin peygamberliğin ispatındaki yerini ve mucizenin niteliğini tartışır ve hangi özelliklere sahip mucizelerin peygamberlik iddiası açısından geçerli olacağını, olması gerektiğini araştırır.

İbn Rüşd'e göre kelimacıların peygamberliğin kanıtlanmasında kullandıkları "Allah mütekellem, mürid ve kulları üzerinde maliktir ve bu niteliklere sahip olan Allah'ın görünür (şâhid) âlemde elçi göndermesi caizken gaib âleminde elçi gön-

dermesinin mümkün olması gerekir.”³¹ şeklindeki kıyasları ikna edici ve çoğunluğun anlayışına uygun görünmektedir. Ancak ona göre bu bakış açısı incelendiğinde kendi içinde birtakım problemleri barındırmaktadır. Bunu bir örnekle anlatan filozof, padişahın gönderdiği elçi olduğunu iddia eden kimsenin bu sözünü doğrulamak için padişahın elçilerine ait bir alamet göstermesinin gerektiğini belirtir. Bu alamet ya padişahın halkına “üzerinde özel işaretim olan birisini görürseniz o benim elçimdir” demesi ya da bu tarz işaretlerin elçilerinde görülmesinin o padişahın âdeti olduğunun bilinmesidir. Buradan yola çıkarak birinin “peygamberlere has olan işaretlerden sayılan ve bazı insanların elinden ortaya çıkan mucizeler nereden çıktı?” diye soru sorabileceğini düşünerek bunun cevabını araştırır. Fakat bu hemen çözümlenecek bir sorun gibi durmamaktadır. Çünkü din, henüz ispatlanmadığı için – peygamberin getirdiği dinin varlığının kanıtlanabilmesi için önce peygamberin peygamber olduğunun ispatlanması gerekir- onunla idrak edilemez. Akıl da bu işaretlerin peygambere has olduğu konusunda hüküm verme imkânına henüz sahip değildir. Dolayısıyla “Mucizelerin sadece peygambere özgü olduğunun, onların dışındaki kimselerin mucize göstermesinin imkânsızlığının bilgisi, daha önce kesin olarak bilinmediği için, bu öncülün “a priori” bir bilgi olarak kabul edilmesi söz konusu değildir.”³² Ancak peygamber olduklarını bilen kavmi tarafından işaretlerin varlığı pek çok defalar idrak edilince ve peygamberlerden başkasında görülmediği takdirde akıl açısından hüküm vermek mümkün olabilir. Yani bu konuda akıl ve nakil hemen karar verememektedir.

İbn Rüşd’e göre peygamberliğin kanıtlanması iki mantık öncülüne dayandırılır. Bunlar:

1. “Peygamber iddiasında bulunan kişi elinde mucize göstermiştir.”

³¹ İbn Rüşd, *Felsefetü İbn Rüşd; Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa' ve'l-hikme mine'l-ittisâl; el-keşfu an menâhici'l-edille fî akaidi'l-mille, Dârü'l-âfâki'l-cedide*, Beyrut, 1982/1402, s. 109; Türkçe Çevirisi için bkz. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-makâl, el-keşf an minhâci'l-edille*, hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985, s. 302 vd. Bu sözün kelamcılarının kullandığı “kıyasu'l-ğâib ale's-şâhit”, “gaibin şahide kıyası” (duyular ötesini hissedilebilir âleme kıyaslama) metodu olduğu ve bunun kelamcılar tarafından kullanımıyla ilgili olarak bakınız Halil İbrahim Bulut, “İbn Rüşd’ün Mucize Anlayışı”, *Doğu Batı İlişkilerinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri*, Sivas, 2008, II, s. 371-372.

³² Kemal Sözen, “İbn Rüşd’e göre Hz. Peygamber’in nübüvvetinin İsbatı”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi, IV. Kutlu*

Doğum Sempozyumu Tebliğleri, Isparta, 2002, s. 75.

2. "Elinde mucize gösteren her kimse peygamberdir."

Bu öncüllerden çıkan zorunlu sonuç "bu kişi peygamberdir" olur.

Bu öncüllerin ne ifade ettiğini ve doğruluğunu tek tek inceleyen İbn Rüşd'e göre "Peygamberlik iddia eden mucize göstermelidir" şeklindeki birinci öncül duyu ile elde edilmelidir. Duyulardan gelen bu bilginin doğruluğuna inanmak için yaratılanların elinde ortaya çıkan fiillerin, yapan kişinin (sani') garip sanatından faydalanarak meydana getirilmediği, özel bir niteliğe, kabiliyete sahip olmadığı, hayal gücünün ürünü olarak ortaya çıkmadığı konusunda kesin kanaate sahip olunması gerekir. "Elinde mucize çıkan herkes peygamberdir" şeklindeki ikinci öncül de ancak peygamberin varlığı ve mucizenin sadece peygamberliği tasdik etmek için ortaya çıktığı bilgisinden sonra doğru olur. Yani peygamberin ve mucizenin varlığı bilinmeden bu öncül doğru olamaz. Bu şartlarda "elinde mucize ortaya çıkan herkes peygamberdir" cümlesi henüz peygamberlik ve mucizeyi mucize yapan nitelikleriyle mucizenin varlığı ispatlanmadığı için doğru değildir. Birinin varlığı ve hükmünün doğruluğu diğerinin varlığını ve hükmünün doğruluğunu gerektirdiğinden dolayı dinen bu öncüllerin kanıtlanması mümkün görünmemektedir.³³ Aksi takdirde peygamberliğin kanıtlanması için mucizenin, mucizenin kanıtlanması için de peygamberin peygamber olduğunun kanıtlanması gibi çelişik bir durum söz konusu olacaktır.

İbn Rüşd'e göre peygamberliğin varlığı akılla kanıtlanamaz. Çünkü akla göre bu durum caizdir. Burada caiz olmaktan maksat bilgisiz olmaktır. Yoksa bir imkân olarak varlığın tabiatında bulunması değildir. "Yağmurun yağması da yağmaması da caizdir" denildiğinde yağmurun daha önce bazen yağıp bazen yağmadığı tecrübe edildiği için bu durumun onun tabiatında bir imkân olarak bulunduğuna işaret edilir. Akılda benzer şekilde genellemeler yapar. Herhangi bir zaman diliminde bir peygamberin varlığını itiraf eden kimse peygamberlik olgusunun, peygamberin ortaya çıkmasının varlığı caiz olan işlerden olduğunu da itiraf etmiş olur. Ancak iddia eden kişi bunu söylememektedir. Caizlikten maksat burada peygamberin varlığının imkânı ve imkânsızlığı konusundaki iki karşıttan birisi hakkında bilgisizliktir. İnsanlar elçinin varlığının mümkün görünürken aslında insanların kendi aralarında elçi göndermesini, Allah'ın elçi göndermesinin imkânına delil olduğunu düşünürler. Bu tıpkı Amr'dan gelen elçinin Zeyd'den gelecek elçinin varlığının imkânına delalet etmesi gibidir. Ancak burada Amr ile Zeyd gibi iki tabiatın eşit olması gerekir. Oysa Allah tektir ve O'ndan başkası tarafından gönderilmiş herhangi bir elçi O'nun

³³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.109-110.

gönderdiği elçiye delil olamaz. Peygamber gönderme gelecekte de olsa bizzat bir imkân olarak farz edilirse, bu bilgiye göre değil, olguya göre olur. Peygamber gönderilmesi veya gönderilmemesi şeklindeki bu iki karşıt imkândan birisi varlığa çıkarsa, bu imkân sadece bilgide olur, olgunun kendisi açısından iki karşıttan birisi varlığa çıkmış olur. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre bu konuda bilgi yoktur. Peygamber gönderilmesi imkân olarak düşünülebilir, ancak olgu ortaya çıkmadan bilinemez. Bu durum Amr'ın geçmişte elçi gönderip göndermediği konusunda şüphe edilmesine benzer. Ancak bu yarın elçi gönderecek mi göndermeyecek mi şüphesinden farklıdır. Çünkü mesela, Zeyd'in geçmişte elçi gönderip göndermediği bilinmezse, bazı alametlerin Zeyd'in elçisine ait elçilik işareti olduğu hakkında hüküm verilmesi doğru olmaz. Sadece onun elçisi olduğunu gösteren bazı işaretlerle Zeyd'in elçi gönderdiği bilinebilir. Bu takdirde elde onun elçiliğine dair işaretler belli olmadığı, dolayısıyla peygamberin ve mucizenin varlığı kanıtlanmadığı sürece "elinde mucize gösteren kişi peygamberdir" sözü doğrulanamaz.³⁴ Sonuç olarak, İbn Rüşd'e göre akılla peygamberliğin ve mucizenin varlığı ispatlanamadığı için kelamcıların peygamberliğin ispatında kullandıkları yukarıda yer alan söz doğrulanamamakta, dolayısıyla Peygamberliğin kanıtlanmasında kullanılması mümkün olmamaktadır.

İbn Rüşd, kelamcıların bu sözünün nakle dayanarak ispatlanmasını da mümkün görmemektedir. Çünkü naklin kendisi henüz ispatlanmış değildir. Ayrıca bir şeyin kendisiyle doğrulanması anlamına gelebileceği için nakle dayanarak açıklamak bâtıldır. Benzer şekilde adet ve tecrübe ile de bu söz doğrulanamaz. Çünkü İbn Rüşd'e göre âdet ve tecrübe ile bu iki öncülün doğruluğunu iddia edebilmek için peygamberin elinden mucizelerin çıktığına, ona özgü bir fiil olduğuna açık bir şekilde şahit olmak gerekir. Peygamberliğinin varlığı bilinmeli ve Peygamberden başkasının elinde mucizeler gözlemlenmemeli, bu konuda elimizde kesin bilgi olmalıdır. Bu şartlar Allah'ın gönderdiği peygamber ile peygamber olmayanı, doğru ile yalancı peygamberi ayırma konusunda kesin işaret olur.³⁵

İbn Rüşd, kelamcıların mucizenin peygamberliğe delil oluşuna mucizenin varlığı yerine bu konudaki bilgisizlikten kaynaklanan imkânı koyduklarından dolayı "mucizesi bulunan herkes peygamberdir" şeklindeki önermeyi doğru kabul ettiklerini, ancak yanlışlıklarını düşünmektedir. Bu önermenin doğru olabilmesi için mucizenin bizzat risaletin kendisine ve peygamberi gönderene delalet etmesi gere-

³⁴ İbn Rüşd, *el-Kesf*, s.110-111.

³⁵ İbn Rüşd, *el-Kesf*, s.111-112.

kir. O, mucizenin bir peygamberin peygamberliğine delalet etmesiyle doğrudan risaletin kendisine, peygamberlik olgusunun varlığına delalet etmesi arasında fark olduğunu düşünmektedir.³⁶ İbn Rüşd'e göre yukarıda işaret edildiği gibi akılda peygamberlik için delil bulunmaz. Öyle ki, çoğunun ilahi gördüğü harikulade, acayip akıl gücünde bile peygamberliğin varlığına işaret eden kesin bir delil yoktur. Yani peygamberlik olgusu insanda "a priori" bir bilgi değildir. Ancak mucize türü şeylerin benzerlerinin kendisinde ortaya çıktığı kimsenin erdemli olduğu, yalancı olmadığına inanılırsa bu yönüyle akla delil olabilir. Böylelikle peygamberliğin bir olgu olarak varlığı ve harikaların erdemlilerden herhangi birinin elinde değil, peygamberin elinde ortaya çıktığı doğrulanır. Bu şartlarda akıl peygambere delalet edebilir. Fakat burada da sorun vardır. Çünkü İbn Rüşd'e göre mucize peygamberliğe delalet etmez. Akıl mucize ile peygamberlik arasındaki bağı, mucizenin peygamberlik fiillerinden birisi olduğu bilinmedikçe idrak edemez. Filozof bunu tedavinin tıbbın fiillerinden birisi oluşuna ve tedavi fiilinin görülmesinin tıbbın varlığına ve yapının tabipliğine delalet etmesine benzetir. Kelamcıların delil yürütmesindeki zaaflarından birisinin bu bakış açısı olduğunu düşünür. Ona göre yukarıda işaret edildiği gibi, peygamberlik olgusunun varlığı yerine bu konudaki bilgisizlik anlamındaki imkân konularak peygamberliğin varlığı bilindiği zaman, mucize peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delil olur. Çünkü mucizenin varlığı değil, bir imkan olarak iddiası yeterli olacaktır. Kelamcılar sihirbazların ve velilerin mucize gösterdiğini düşünmektedirler. Burada şart olan, mucizenin peygamberliğe delalet ederken peygamberlik iddiasını beraberinde getirmesidir. Peygamberlik iddiasında bulunsa da peygamber olmayan kişi elinde mucize gösterene uyar. Sadece peygamberlik iddiasında bulunmak ona delil olmaz, bu iddia akıl ve nakille bilinemez. Aynı zamanda bu iddiasının gereği olan mucizeyi varlığa çıkarmalı, göstermelidir. İddia etse de yalancı peygamber elinde mucize gösteremez. İmkânsız olan gösterilemeyeceği için Allah'ın yanında olduğu erdemlilerden başkası mucize gösteremez. Onlar yalancı oldukları zaman erdemli değillerdir ve ellerinde mucize görülemez. Sihirbazın elinde mucize çıkmasını caiz görenleri bu açıklama ikna etmez. Oysa sihirbaz erdemli değildir. Bu, İbn Rüşd'e göre kelamcıların delil yürütme yönteminin zayıflığından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı bazı insanlar harikaların ancak peygamberin elinde görüleceğine ve sihrin hayal etmek olup maddeyi değiştirmediğine inanmışlar, bazıları da buradaki anlamından dolayı kerameti de inkâr etmişlerdir.³⁷ İbn Rüşd, mucizenin imkânını değil varlığını peygamberlik iddiası için gerekli

³⁶ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 251.

³⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.112-113.

görmektedir. Peygamber olduklarını iddia etseler ve bir imkân olarak mucize gösterme ihtimalleri olsa da mucizeyi gösteremeyen yani varlık sahasına çıkaramayanlar gerçekte peygamber değildir. Ayrıca mucize ancak erdemli kişilerin elinde gerçekleşir. Bundan dolayı yalancı peygamberlerin, sihirbazların gösterdikleri harikuladeliikleri peygamberlik iddiası için yeterli bulmaz. Buradan onun kelamcılarının aksine peygamberlik için iddia veya tehdidi yeterli görmediği gibi peygamberlik iddiası için sadece mucizenin varlığa çıkmasını değil, aynı zamanda erdemli bir kimsenin elinde meydana gelme şartını da koyduğu anlaşılır.

İbn Rüşd, mucizeleri zaman zaman berrâni veya harici ve uygun (münasip) veya ehil olarak isimlendirdiği iki gruba ayırır. Harici mucizeler tek başlarına mucize kabul edilmezler onlar ikinci derecede delil sayılırlar. Uygun veya ehil adını verdiği mucizeler ise adından da anlaşıldığı gibi gerçek anlamda mucize niteliğini taşırlar ve tek başlarına peygamberin elçi oluşuna kanıt teşkil ederler.

İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamberin insanları davet ettiği ve meydan okuduğu tek mucizesi Aziz Kitap Kur'an'dır. Çünkü Kur'an'da bu kitabın eşi, benzeri getirilmesi konusunda insanlara meydan okunmuş, ancak yine de getirilememiştir. (İsra 17/88, Hud 11/13) İbn Rüşd, bu ayetlerin içeriğinden yola çıkarak Hz. Peygamberin insanlara meydan okuduğu, onu doğruluğuna delil getirdiği ve onunla peygamberliğini iddia ettiği harikasının yalnızca Aziz kitap Kur'an olduğunu düşünmektedir. O, Hz. Peygamberin peygamberliğini değerlendirerek; onun insanları ve ümmetleri peygamberliğine ve getirdiklerine inanmaya maddeleri bir halden diğerine çevirmek gibi harikulade işler yaparak davet etmediğini örnek verir. Hz. Peygamberin elinden çıkan harikulade ve kerametlerin peygamberlik iddiası dışında, normal halinde meydana geldiğine dikkati çeker. Hatta ondan mucize isteyenlere karşı "... Ben peygamber olan bir insandan başka bir şey miyim ki?" (İsra 17/90-93) ve "Bizi mucize göstermekten alıkoyan şey, sadece öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır." (İsra 17/59) ayetlerini bu tarz mucizelerin peygamberlik iddiası için geçerli olamayacağı konusundaki düşüncesini desteklemek için örnek verir.³⁸

İbn Rüşd, Peygamberin peygamberliğini tasdik konusunda Gazzâli'nin işaret ettiği seçkin sınıfa ait bir başka yol olduğunu belirtir. Bu yol sıfatlardan çıkan ve onunla peygambere peygamber adının verilmesini sağlayan bir fiildir. Bu fiille

³⁸ İbn Rüşd, *el-Kesf*, s.113.

gaybı açıklar ve hakka uygun, bütün halkın mutluluk konusunda davranışlarında faydalanacağı yasaları (şerâ'ı) koyar.³⁹ İbn Rüşd'ün Allah'ın kitabını en üstün mucize olarak kabul ettiği düşünüldüğünde onun peygamberin bu fiillerini, yani vahyi ve vahiy aracılığıyla getirdiği ahlâkî, siyasi vb. yasaları mucize olarak değerlendirdiği rahatlıkla söylenilebilir.

İbn Rüşd kendisine Aziz Kitabın mucize olduğunun ve peygamberin varlığına delaletinin nereden bilinebileceğinin sorulduğunun farkındadır. Çünkü o, daha önce mucizenin peygamberin varlığına ve risaleti gönderene işareti konusunda zayıf bir delil olduğunu belirtmişti. Üstelik insanların çoğu Kur'an'ın varlığının mucize oluşu konusunda da farklı düşünmektedirler. Bunlardan bazılarına göre mucizenin şartı alışılmış (mu'tâd) fiiller cinsinin dışında olmaktır. Onlara göre Kur'an her ne kadar sonradan yapılan bütün sözlerden üstün olsa da kelam/söz olduğu için fiilleri alışılmış cinstendir. Fakat Kur'an sarf yönüyle, benzeri insanlar tarafından getirilemediği için mucizedir, fesahat bakımından yüksek bir derecede olmasından dolayı değildir. Bu niteliklere sahip olan cins bakımından değil, çoğunluk bakımından alışılmış olana muhalefet eder. Azınlık ve çoğunluk bakımından birbirlerinden farklı olanlar aynı cinstendir. Bir grup da sarf yönüyle değil, Kur'an'ın bizzat kendisinin mucize olduğu görüşündedir. Onlar harika olması için alışılmış fiillerin cinsine muhalefet etmeyi şart koşmamışlardır. Bütün insanların yetersiz olacağı bir noktada alışılmış fiillerden olmasını yeterli görmüşlerdir.⁴⁰

İbn Rüşd kendisine itiraz eden insanların görüşlerini ve sebeplerini bu şekilde belirttikten sonra konunun onların vehmettikleri gibi olmadığını ifade eder. Ona göre Kur'an'ın Hz. Peygamberin nübüvvetini doğrulaması konusundaki kanıt, Kur'an'da da dikkat çekilen iki esasa dayanır:⁴¹

1. Peygamberler ve nebiler adı verilen bu grubun varlığı bizzat bilinir. Bu grup kanunları insana has öğrenme yöntemleriyle değil vahiy ile bilirler ve insanlara getirirler. Peygamberin varlığını şahit olmadığımız diğer çeşitlerin varlığı gibi, mütevatir işlerin varlığını inkâr edenlerden başkası, felsefe ve onun dışında meşhur olmuş kişiler inkâr etmez. Dehriye dışında felsefeciler ve çoğu insan kendilerine vahyedilen şahısların olduğu, onlara mutluluklarını tamamlayacağı ilme uygun işler

³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 775-776, Tr. çev., s. 624-625, İng. çev., s. 315-316.

⁴⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.113-114.

⁴¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.114-115.

ve güzel fiiller ile batıl inançlar ve kötü davranışları haber verdikleri konusunda hemfikirlerdir. İbn Rüşd'e göre peygamberin fiili işte budur. Yani doğru ve yanlış davranışların neler olduğu konusunda insanları uyarmasıdır.

2. Kendisinde Allah'tan gelen vahiyle kanun koyma fiili bulunan kimse peygamberdir. Bu esasın da insan fitratında bulunduğu konusunda şüphe yoktur. Nasıl tedavi fiili tıbbı ve orada bir doktorun bulunduğu bilgisini kendiliğinden gerektiriyorsa aynı şekilde Hz. Peygamberin fiili Allah'tan gelen vahiyle kanun koymaktır, kendisinde bu fiil bulunan kişi peygamberdir, bilgisi kendiliğinden gelir.

İbn Rüşd, her iki esas için Kur'an'dan bazı ayetleri delil olarak kullanır. O kendisine bu iki esasın nereden bilindiğinin de sorulacağını düşünerek şöyle cevaplar: İnsanlar daha önce olmayan bir şeyin varlığı ile uyarılırlar ve uyarıldıkları şey uyarıldıkları nitelikte ve zamanda varlığa çıkar. Ayrıca insanlardan öğrenme ve idrak ile elde edilen bilgi ve davranışlara benzemeyen ilimler açıklanıp ona uygun amelleri yapmaları istenir. Harikulade dinin koyduğu bilgi ile harika olursa, dinin getirildiğine, öğrenme ile değil, Allah'ın vahyi ile gerçekleştiğine delalet eder ve bu durum nübüvvet olarak isimlendirilir. Denizin yarılması gibi harikuladeler bizzat dinin koyulduğuna ve nübüvvet olarak isimlendirilen sıfatlara zorunlu delil olamaz. Bu sebeple İbn Rüşd, denizin yarılması türü mucizeler gösteren kişinin peygamberliğine bu delillerin yeterli olmayacağını düşünmüştür. Bu tür mucizeler onun kabul ettiği nebevi mucizelerin sahip olduğu nitelikleri taşımadığı için peygamberin varlığı konusunda kesin delil değil, ancak ikinci derecede delil olabilirler. Bundan dolayı tek başlarına değil, sadece birinci derecede delillerle beraber delil sayılabilirler. Ona göre mucizenin nübüvvet vasfına kesin delil olmasını sağlayan şey ilim ve ameldeki mucizelerdir. Bunların dışında şahit olunan mucizeler bu mucizeleri takviye eder. İbn Rüşd'e göre bu açıklamalar insanlar arasında peygamber adı verilen bir grubun olduğuna ve bu bilginin tevatür yoluyla insanlara ulaştığına ikna etmek için yeterlidir.⁴²

İbn Rüşd bir yandan mucizenin peygamberliğe delaleti konusundaki yetersizliğinden söz edip, diğer yandan Kur'an'ın Hz. Peygamberin peygamberliğini kanıtlayan tek mucizesi olduğunu belirten sözlerindeki çelişkili görünüşün farkındadır ve mucize-harika olan Kur'an'ın nübüvvet vasfına kesin delil sayılan harikalardan birisi sayılmasının nasıl gerçekleştiğini maddeler halinde şöyle açıklar:

⁴² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.115-116.

1. İlim ve ameli ihtiva eden din öğrenme yoluyla kazanılmış değildir, vahiyle mümkündür.

2. Gayba dair bilgileri içerir.

3. Nazmı düşünme ve ifadeye dayalı nazımların dışındadır. Yani Arapça'yi en iyi şekilde konuşanların cinsinden değildir.

İbn Rüşd, bu cevaba karşılık ilim ve ameli içeren dinin Allah'ın vahyi olduğu ve ona Allah kelamı denilmesini nereden hak ettiğini soranlara da birkaç yönden cevap verir. Öncelikle dinin konulduğu bilgisine ancak Allah'ın, insanın mutluluğu ve mutsuzluğu, insanı mutluluğa, iyilik ve güzelliklere ulaştıran iradi işler ile mutluluktan yüz çevirmesine neden olan ve ebedi mutsuzluğunu gerektiren kötü ve çirkin işlerin bilinmesinden sonra ulaşılır. İnsanın mutluluğu ve mutsuzluğu bilgisi, bireyin nefsinin ne olduğu, nefsinin cevherinin mahiyeti, onda kişinin ebedi mutluluğu ve mutsuzluğuna sebep olacak niteliklerin bulunup bulunmadığı, eğer varsa bu mutluluk veya mutsuzluğun miktarı, ne kadar iyiliğin mutluluğa sebep olduğu bilgisini gerektirir. İbn Rüşd iyilik ve kötülük konusundaki bilgiyi insanın sağlığı için belli miktarda belli zamanda beslenmesine benzetir. Bunların hepsi dinle sınırlandırılmış, hepsi veya büyük çoğunluğu vahiy ile açıklanmıştır veya vahiy ile ikaz edilmesi daha uygun olur. Allah hakkındaki tam bilgiye de ancak varlıkların tamamının bilgisinden sonra ulaşılır. Ayrıca dinî kanunları koyan olarak peygamber toplumu mutlu eden bilginin miktarını, hangi yollarla verilemesi gerektiğini insani öğrenme yolları, sanat veya hikmetle idrak edemez. Bunların hepsi Kur'an'da tam olarak bulunduğundan dolayı Kur'an'ın Allah'tan vahiy ile geldiği, onun Allah'tan peygamberin dilinde gelen söz olduğunu bilmek mümkün olur.⁴³ Görüldüğü gibi İbn Rüşd, Kur'an'ın içerdiği bilgilerin herhangi bir insan tarafından öğrenme vb. yeteneklerle elde edilemeyen, yani insanüstü niteliğe sahip olmasından dolayı onun mucize olduğuna ve bu yönüyle Peygamberliğe delil oluşturduğuna inanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamberin ümmi olduğuna, ümmi ve bedevi, herhangi bir ilim nispet edilmeyen, uzun asırlar Yunan veya başka milletlerin varlıkları araştırma gibi âdetlerine sahip olmayan bir toplum içinde yetiştiğine dikkati çeker. Hz. Peygamberin ümmi oluşu ve ümmi bir toplumda yetişmesi Kur'an'ın öğrenmeye dayanan ilim mahsulü olmayıp mucize eseri olduğunu yakın derecesinde teyit eder. O,

⁴³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.116.

Kur'an'daki Hz. Peygamberin ümmiliğine dolayısıyla Kur'an'ın insan bilgisine dayanmadığına işaret eden ayetleri⁴⁴ kendi görüşüne delil olarak kullanır.

Kur'an'ın mucize olduğunu gösteren diğer yol da İbn Rüşd'e göre, bu dini diğer dinlerle karşılaştırmaktır. Çoğu insan için Allah'tan aldıkları vahiy ile din koyma peygamberleri peygamber yapan fiildir ve onların peygamber olduğunu kesin olarak ortaya koyan bir iştir. Eğer Hz. Peygamberin din ve ona gelen kitap olan Kur'an'la diğer dinler ve kitaplar karşılaştırılarak incelendiğinde mutluluğu elde etmeye yararı olacak ilim ve amelleri içeren faydalı din bakımından Hz. Peygamberin getirdiği din ve Kutsal Kitabın diğerlerden sayılamayacak kadar daha faziletli ve üstün olduğu görülür. Peygamberlerin din getirdiği kitaplar ortaya çıkışları, şaşırtan yönleriyle insan sözünden ayrıldıkları için Allah kelamı unvanını almayı hak etmişlerdir. Bu özellikleri yanında ilim ve amel konusundaki içeriğinin farklılığından dolayı aziz kitabın Kur'an olduğu İbn Rüşd'e göre açıktır. Kur'an, bu unvanı Tevrat ve İncil'le kıyaslandığında daha fazla hak etmektedir. O, bu iki kitabın tamamen değiştirildiğine inanmasa da Kur'an'ın ve onunla getirilen dinin daha üstün olduğunu düşünmekte, bu konuda ciltler dolusu eser yazılabileceğini belirtmekte ve bütün bunlardan dolayı Kur'an'a son din denildiğini ifade etmektedir. Kur'an'ın son din kabul edilmesinin altında öğretisinin genel, içerdiği dinin herkese hitap etmesi yani bütün insanlara uygun olması yatmaktadır. İbn Rüşd bu konuda Hz. Peygamberin "Ben kırmızıya ve siyaha (ırka) da gönderildim."⁴⁵ hadisini delil olarak kullanır. Ona göre, peygamberlik işi beslenme işine benzer. Nasıl gıdalar insanların bünyesine, en azından çoğunluğunkine uygunsa Hz. Peygamber'den önce gönderilen din sadece bir kavme uygunken onun dini bütün insanlara hitap eder. Onun peygamber ismini hak ettiren vahyinin üstünlüğünden dolayı Hz. Peygamber peygamberlerin en üstünüdür.⁴⁶

İbn Rüşd peygamberin peygamber olduğunu gösteren mucizelerin niteliklerini bu şekilde belirledikten sonra asanın yılanı dönüşmesinin Hz. Musa'nın, ölüleri diriltmesi, cüzzam hastalığı ve anadan doğma körleri iyileştirmesinin Hz. İsa'nın peygamberliğine delil oluşunu kabul etmez. Bunların olağan üstülük, peygamber

⁴⁴ "Sana vahiy gelmeden önce ne kitap okuyor ne de yazı yazıyordun. Öyle olsaydı, davamı iptal etmek isteyenler şüpheye düşerlerdi." (Ankebut, 29/48); "Ümmiler içinde onlardan bir resul gönderen O'dur." (Cuma 62/2); "Onlar ümmi resul ve nebiye tabi olurlar." (Â'raf 7/157).

⁴⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 450.

⁴⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.118-119.

dışında başkasının elinde meydana gelmeme ve insanları ikna edicilik gibi özelliklere sahip olduğunun farkındadır. Ancak ona göre tek başlarına buldukları yani esas mucize kabul ettiği, peygambere peygamber isminin verilmesini sağlayan sıfatlara sahip fiillerle birlikte olmadıkları zaman kesin delil olamazlar. Gerçek mucize olan Kur'an'ın bu sıfatlara delalet etmesi tedavinin tıbbi delalet etmesi gibidir. Doktor olduklarını iddia eden iki kişiden birisinin delili su üzerinde yürümek iken, diğerinin hastaları tedavi etmek olsa ikinci kişinin hastaları tedavi edebilmesi onun gerçekten doktor olduğunun kanıtı olur. Su üstünde yürüyen kişinin doktor olduğuna çoğu insan ancak zan yoluyla ikna olur. Çünkü su üstünde yürümek insanların yapacağı türden bir iş değildir. Bunu yapmaya kudreti yetenin hastaları tedavi etmek gibi insanın gücünün yeteceği bir işi de yapabileceğini düşünerek insanlar onun doktor olduğuna zan yoluyla ikna olurlar. Peygamberlik sıfatına uygun fiillerden sayılan ve peygamberin peygamber adını almasını hak ettiren nitelik olan vahiyle, diğer olağan üstü olaylar arasındaki bağı bu şekilde açıklayan İbn Rüşd, peygamberliğe dair başka bir sıfattan daha bahseder. Bu insanın kendisinde Allah'ın onu garip bir fiil ile kudretlendirdiği ve kendi dönemindeki diğer insanlar arasında ona has kıldığına dair bir hissin meydana gelmesidir. Bu kişi "Allah bana vahyi ile tesir etti" tarzında bir iddiada bulunabilir. Sonuç olarak, peygamberler vardır ve harika fiiller yalnızca onlarda bulunur tarzında bir hükümlerle mucizeler peygamberliği tasdik için delil olur. Ancak İbn Rüşd harici (berrâni) adını verdiği mucizelerin peygambere peygamber adı verilmesini sağlayan sıfatlara uygun olmadığını, gerçek anlamda peygamberlik fiili olmadığını düşünmektedir. Bu tür harici delillerle peygamberliğin tasdikini sadece halka ait bir yol olarak görürken uygun olan mucizelerin tasdikinin ise hem halk hem de âlimler arasında ortak olduğunu belirtir. Ona göre halk harici mucizelere karşı duyulan şüphe ve itirazları kavrayamaz, dolayısıyla onları delil kabul edebilir ancak din bakımından harici mucizelere değil sadece uygun ve ehil olan mucizeye güvenilir.⁴⁷

3- Ahlâkın Peygamberin Mucizelerine Kanıt Olması

İbn Rüşd'ün mucize konusundaki görüşleri incelendiğinde onun vahye, mucizeye ve mucize sayılan fiillere farklı anlamlar yüklediği görülmüştür. Yukarıda işaret edildiği gibi ona göre sebeplilik ilkesinden dolayı akli olarak mucizeleri kanıtlamanın imkânı yoktur. Dolayısıyla konu bu noktada ancak bir iman meselesi olarak kalmaktadır.

⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Kesf*, s.119-120.

Peygamberin varlığına kanıt olması açısından bakıldığında mucizelerin varlığı öncelikle peygamberin ahlâkî kişiliğine bağlanmıştır. Mucize gösterdiğini iddia eden kişinin peygamber olduğunun kabul edilebilmesi için öncelikle onun erdemli bir insan olması gerekir. O erdemli olmayanlara Allah'ın böyle bir nitelik vermeyeceği, iddialarını ispatlamak için yardım etmeyeceği düşüncesinden hareketle Peygamberlerin ahlâkî niteliklerini önplana çıkarır ve güzel ahlakı peygamberliğin kanıtlanmasında temel şart olarak koyar. Peygamberin güzel ahlâkı kadar getirdiği vahyin niteliği de önemlidir. Aslında getirildiği iddia edilen bilginin vahiy olduğunun kanıtı da onun içeriğinde saklıdır. Eğer içerdiği bilgiler insanın öğrenmekle elde edemeyeceği türden aklın ötesinde, üstün ahlâkî iyilikleri, ahlâkî ve sosyal değerleri kapsıyorsa ve mutluluğa götürüyorsa o zaman vahiy adına layık olacaktır. Aksi takdirde sadece iddia olmaktan öteye gidemeyecektir. İbn Rüşd'ün gerek peygamberin ahlâkî kişiliğine gerekse vahyin ahlâkî içeriğine bu kadar vurgu yapması ve mucizenin ispatlanmasında temel şart olarak ortaya koyması ahlâk kanıtını akla getirmektedir.

Kant'ın insanlığın dikkatine sunduğu ahlâk kanıtında ahlâk düşüncesinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığı kanıtlanmaya çalışılır.⁴⁸ O ahlâkî Tanrı'nın varlığı için değil, bir anlamda fiillerini ispat etmek için kullanmaktadır. Bu da dolaylı olarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıyla ilintilidir. Ahlâkî iki yönden kanıt olarak kullanmaktadır. İlki Peygamberin peygamber olduğunun ispatlanması noktasındadır. Peygamberin ahlâklı olması onun en ayırıcı niteliğidir. O diğer bütün özelliklerinin ötesinde erdemli bir kişiliğe sahip olduğu için Allah açısından yardım edilmeyi dolayısıyla elinde mucize gösterilmeyi hak eder. İnsanlar da onun yalancı peygamber veya sihirbaz olmadığını onun ahlâkına bakarak anlayabilirler. Çünkü sihirbaz gibi insanların elinde ortaya çıkabilecek şeyler gerçek mucize özelliğine sahip değildirler sadece göz boyamaya yöneliktirler. Allah erdemli olmadıkları için bunlara yardım etmemekte dolayısıyla onlarda mucizeyi gerçekleştirilmemektedir. Ahlâk peygamberin kişisel niteliği olsa da mucize ortaya koyması onun bireysel yeteneği değildir. O Allah tarafından bahşedilmektedir. Ahlâk peygambere gelen vahyin doğruluğunun ispatlanmasında da kanıt olarak kullanılır. Burada peygamberin peygamberliğinin doğrulanması kadar kendisine gelen vahyin doğruluğunun kanıtlanması da önemlidir. Vahyin doğrulanması peygamberin elçilik görevinin de doğrulu-

⁴⁸ Kant'ın ahlâk kanıtı ve ahlâk kanıtının diğer yönleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *Kant'ta ve*

Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, TDV yayınları, Ankara, 1991.

ğuna işaret olacağı için vahyin niteliği ön plana çıkar. Vahyin içerinin insanın öğrenme yoluyla kazanabileceği bilgilerin ötesinde, daha önce duymadığı, bilmediği, akıl yoluyla elde edemeyeceği bilgiler, mutluluğa götürecekt ahlâkî ve sosyal değerler içermesi dolayısıyla bir din ve toplumsal düzen getirmesi onun Allah tarafından gönderilmiş bir vahiy olduğunun, vahyin bu nitelikleri sebebiyle mucize olduğunun, vahiy gelen kişinin de gerçek bir peygamber olduğunun delili sayılır. Bu durumda İbn Rüşd'e göre peygamberin elçiliğinin ve peygamberliğin bir olgu ve kurum olarak kanıtı mucize, mucizenin delili vahiy, vahyin doğruluğunun delili ise içeriğindeki aklı aşan ahlâkî değerler olmaktadır.

Vahyin insanı mutluluğa götüren ahlâkî ve sosyal değerleri içermesinden hareketle İbn Rüşd'ün insanları mutluluğa götürecekt bütün değerlerin kaynağının Allah olduğu düşüncesini savunduğu anlaşılır. Esasen ona göre bütün bilgilerin kaynağının, failinin Allah olduğunu daha önce ifade edilmişti. Dolayısıyla âlemdeki doğal düzenin koyucusu, faili ve devam ettiricisi de Allah'tır. Peygamberler gaybı açıklar, vahiy yoluyla bu âlemi düzenleyecek, sosyal hayata dair yasaları, iyi ve kötü işlerin neler olduğuna dair ilgileri Allah'tan alıp insanlara ulaştırmakta ve hakka uygun, bütün halkın mutluluk konusunda davranışlarında faydalanacağı yasaları (şerâ'i) koymaktadırlar. Peygamberin gerçek fiili insanları bu ahlâkî değerler doğrultusunda uyarmaktır. O bu yaklaşımıyla Fârâbî⁴⁹ ve İbn Sînâ'nın⁵⁰ değerlerin ve âlemdeki nizamın kurucusu ve yasaların kaynağının Allah olduğu düşüncesini devam ettirir.

Değerlendirme ve Sonuç

İbn Rüşd *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserinde Gazzâlî'ye cevap veriyor görünse de, genel olarak mucize konusunda kelamcılarının yaklaşımlarını ve kanıtlamada

⁴⁹ Fârâbî'nin filozof devlet başkanı esas olarak peygamber olmalıdır. bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, Haydarâbad, 1346h., s.39-40; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' ehl el-medine el-fâdıla*, Mısır, tsz., Türkçe çev. Ahmet Arslan, *el-Medînetü'l-fâzıla*, Ankara, 1990, s.85, ç.76.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, c. II, çev., Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 188,

191; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 183.

kullandıkları yöntemleri eleştirmektedir.⁵¹ Onun kelimacılar benzer görüşleri savunduğu düşünerek filozoflardan ayrıldığını görüşüne katılmıyoruz.⁵² O Mübahat Türkel Küyel'in⁵³ de belirttiği gibi mucize meselesini aklî bilgi alanının dışında bırakıp din sahasına ait bir iman mesele olarak ele almakla bir teolog gibi davranmış olabilir ama mucizeyi kanıtlama konusunda mucize eseri olan Kur'an'ın ahlâkî ve sosyal değerler getirdiği konusundaki yaklaşımı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın peygamberlerin ahlâkî nitelikleri ve din/kanun/değer koyucu olmasıyla aynı paraleldedir. Dolayısıyla çıkış noktaları farklı olmakla birlikte İbn Rüşd'de peygamberliğin rolü ve işlevi noktasında getirdiği bilginin ilahi ve akılla öğretilen bilgilerden farklı ve üstün oluşuna vurgu yaparak kendisinden önceki filozofların yolundan devam etmiştir.

Sonuç olarak İbn Rüşd mucizenin varlığını ve Allah'ın eseri olduğunu kabul etmekte, ancak ilk bölümde aklî olarak ispat edilemeyeceğini düşünüp din alanına ait ilkelerden birisi olarak değerlendirmektedir. Bu ilk bakışta şaşırıcı olsa da onun bilgi, sebeplilik ve mucizeye yüklediği manalar çerçevesinde anlaşılabilir bir durumdur. Özellikle sebeplilik ilkesiyle ilgili görüşleri, onu "mucize olarak gerçekleşen olayların bütün sebepleri tam olarak algılanamadığı için mucize hakkında da aklî bilgi sahibi olunamaz ve açıklanamaz" düşüncesine götürür. Bu durumda mucizenin varlığını kabul etmek bir iman meselesi olarak kalmaktadır. Mucizelerin peygamberin peygamberliğine delil olup olamayacağı konusunda ise o, mucizeleri sınıflara ayırmakta, peygamberlik fiili dediği vahiy ile algılara dayanan diğer harici mucizeler arasındaki farka işaret ederek gerçek mucize olan vahyin ancak içeriğiyle ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona göre asanın yılanı dönüşmesi şeklindeki mucizeler sadece başka mucizelerin varlığı sayesinde mucize kabul edilen ikinci derecede kanıtlardır. Çünkü bunlar nakil yoluyla gelmişlerdir. İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamberin peygamberliğini ispatlayan yegâne kanıt ve onun peygamberlik fiili Kur'an'dır. Kur'an'ın mucize oluşunun kanıtıyla ilgili olarak onun nazmı, gaybdan haber vermesi gibi başka niteliklerinden söz edilebilirse de esas olan içeriğinin kimsenin daha önce bilmediği ve eğitim vb. yollarla elde edemediği ilim ve amele dair bilgilerdir. Peygamberin erdemli kişiliği ve getirdiği vahyin en yüksek erdem olan mutluluğa dair bilgiler içermesi onun mucize oluşunun en önemli ve

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2007, s. 258-266.

⁵² H. İ. Bulut, *a.g.m.*, s. 368, 377.

⁵³ Mübahat Tükel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 358.

yakın ispatıdır. Çünkü insanlar Kur'an'ın muhtevasıyla mucize olduğunu, içindeki bilgilerin mucizevî özelliklerini her zaman, her yerde duyu algıları ve tecrübeleriyle gözlemlemekte ve idrak edebilmektedirler. Bu Kur'an'ın ebedi bir mucize olduğunun göstergesidir.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF PROVING A MIRACLE IN IBN RUSHD WAY OF THINKING

According to Ibn Rushd (Averroes) miracles are principles that prove religion. Religions are principles that prove virtues. However, as mind cannot establish a connection between miracle and prophecy, emotional miracle is a violation of the laws of nature and cannot be used to prove prophecy. However, an action such as revelation which belongs to prophecy can be considered as a miracle. As the illiterate prophet brought a knowledge including so much information, the only miracle of Hz. Muhammed is the revelation, Koran.

Ibn Rushd examines miracle in means of causality and order in the universe. In the mean time, he tries to respond to the criticism of Gazzali aimed at the philosophers and criticizes the theologian. In this article, the miracle understanding of Ibn Rushd will be examined under revelation, prophecy, natural order and causality principles and his general ideas and methodology in order to find answers to the possible questions.

Keywords: Miracle, Natural order, Revalation, Prophecy, Causality.

KAYNAKÇA

Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, thk. Ahmed Kalaş, Haleb, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, [t.y.] I, 450.

Aslan, Adnan "Hârikulâde", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 183-185.

Aydın, Mehmet, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., Ankara, 1991.

Başçı, Vahdettin, *Bir Felsefi Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1996.

Bulut, Halil İbrahim, "Mucize", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 350-352.

Bulut, Halil İbrahim, "İbn Rüşd'ün Mucize Anlayışı", *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri*, editörler Musa Kazım Arıcan...[ve öte.]. Asistan Yayıncılık, Sivas, 2009, II, s. 363-377.

Bulut, Halil İbrahim, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002.

el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-'Arabîyye*, Kahire, 1375/1956, II, 880-882. Erkol, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2007.

ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut, 1414/1994, VIII, 89-98.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medenîyye*, Haydarâbad, 1346h.

Fârâbî, *Kitâb Ârâ' ehl el-medîne el-fâdıla*, Mısır, tsz., Türkçe çev. Ahmet Arslan, *el-Medînetü'l-fâzıla*, Ankara, 1990.

Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, Arapça Türkçe karşılıklı sayfalar halinde, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2005; diğer Türkçe çev. için bkz., Bekir Karlığa, *Tehâfüt el-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981; çev. Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul, 2002.

Gürkan, Saime Leyla, "Mucize", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 352-356.

Işık, Aydın, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara, 2006.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Matbaatü'l-edebîyye, V, Mısır, 1899.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "'acz" mad., Beyrût, trs., V, 369-373;

İbn Rüşd, *Felsefetü İbn Rüşd; Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa' ve'l-hikme mine'l-ittisâl; el-keşfu an menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille*, Dârü'l-âfâki'l-cedide, Beyrut, 1982/1402; Türkçe Çevirisi İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-makâl, el-keşf an minhâci'l-edille*, haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1985.

İbn Rüşd, *Tehâfüt et-tehâfüt*, Tahkik Süleyman Dünya, 1964, Türkçe çev., Kemal Işık, Mehmet Dağ, *İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, II, 636-639, krş. Arapça'dan İngilizce çev., Simon Van Der Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, I-II, University press, Cambridge, 1987, s. 321-323.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, c. II, çev., Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005.

İmamoğlu, Tuncay, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkani, David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul, 2007.

- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2003.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2004.
- Kutluer, İlhan, "Determinizm", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 218-220.
- Özervarlı, M. Sait, "Hârikulâde", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 181-182.
- Sarioğlu, Hüseyin *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 2003.
- Sözen, Kemal, "İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin İsbatı", *SDÜ İlahiyat Fakültesi, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğleri*, Isparta, 2002.
- Swinburne, Richard, *The Concept of Miracle*, Macmillan and Co Ltd. London, 1970.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul, 2004.
- Tükel, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara, 1956.
- Türkçe Sözlük*, Genişletilmiş 7. baskı, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1983, II, s. 845.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri, Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, Çev. Kasım Turhan, Kitapevi Yay., İstanbul, 2001.

HEIDEGGER, POLİTİKA VE ETİK

Derda KÜÇÜKALP*

Giriş

Heidegger'in düşüncelerinden politik ve etik çıkarımlarda bulunmayı amaçlayan bir çalışmanın iki önemli sorunla karşı karşıya olduğu söylenebilir. Böyle bir çalışmanın yüzleşmesi gereken ilk sorun, Heidegger'in düşünceleri ile politika ve ahlak felsefesi arasında bir ilişki kurmanın güçlüğüdür. Bilindiği üzere, Heidegger münhasıran ahlak ve politikaya ilişkin bir felsefe geliştirmeyip açık bir şekilde bu yönde bir eğilimden kaçınmıştır. Diğer sorun, Heidegger'in 1933-1934 yılları arasındaki rektörlüğü döneminde Nazi yönetimi ile ilişkisinden kaynaklanır. Bu dönemde Heidegger'in, Nazi yönetimine yönelik övücü beyanatları ve hem bu beyanatlarda hem de rektörlükten ayrılarak Nazi yönetimi ile arasına mesafe koyduktan sonraki bazı eserlerinde nasyonel sosyalizme yüklemiş olduğu anlam, düşüncelerinin nazizm ile ilişkilendirilerek değerinin göz ardı edilmesine yol açmıştır. İki sorun birlikte düşünüldüğünde, ilk bakışta oluşabilecek yargı; çalışmalarının bütünü açısından Heidegger felsefesinden politik ya da etik sonuçlar çıkarmaya çalışmanın zorlama bir çaba olacağı gibi, Heidegger'in ağırlıklı olarak belirli bir dönemle sınırlı açıkça politik nitelikli belirli düşünceleri referans alındığında ise, ulaşılabilecek sonuçların "tehlikeli" olacağı yönündedir.

İlk sorun her ne kadar Heidegger'in düşüncelerinde sistematik bir politik felsefe bulunamayacağı gerçeğine işaret etse de, onun düşüncelerinin genel anlamda politik düşünce bakımından önemini teslim etme yönünde bir engel oluşturmaz.¹ Tersine, Heidegger, modern dönemde yaşanan krizi, kökenini Sokrates'e kadar geri götürdüğü Batı düşünce geleneği ile ilişkilendirdiği için, günümüzün politik sorunlarını daha derinlemesine anlamamıza imkan sağlar. Heidegger'in spesifik olarak ahlak ya da politika konuları üzerinde durmamış olması, ahlaki ve politik sorunları önemsememiş olmasından değil, öznenin kesinliğinden hareketle varlığı da bir ke-

* Uludağ Üniv. Fen – Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü

¹ Robert Dostal, 'Friendship and Politics: Heidegger's Failing', *Political Theory*, Vol. 20, No. 3, August 1992, s. 399.

sinlik alanı olarak nesneleştiren ve kesin bilgisine sahip olmak için Varlığı farklı bilgi alanlarına ayırıştırarak modern bilim paradigması ile olan mesafesinden kaynaklanır. Heidegger'in, insanlığın modern dönemde karşı karşıya bulunduğu duruma ilişkin değerlendirmeleri, insanlık için iyi olanın arayışı içinde olan politik felsefeyi doğrudan ilgilendirir. Bu değerlendirmelerin politik felsefe bakımından önemi ise, modern bilimin bütün branşları gibi, kendi üzerine düşünebilme yeteneğinden yoksun olan, dolayısıyla da belirli bir politik durumu açıklama ile sınırlı kalarak hayati sorunları ıskalayan politik bir teoriden de daha fazlasına gönderme yapar.

Öte yandan, bazı beyanatlarından ve Nazi yönetimi ile belirli bir dönemle sınırlı kalmış ilişkisinden hareketle, Heidegger'in düşüncelerinin politik sonuçlarını totalitarizmle ilişkilendirmek de, çalışmalarının bütünü göz önüne alındığında Heidegger'e haksızlık etmek olacaktır. Öncelikle, Heidegger'in övgüsünü yaptığı nasyonal sosyalizm ile nasyonal sosyalizmin Almanya'daki pratiği arasında bir fark söz konusudur. Heidegger, Nazi ideolojisinin biyolojizme, ırkçılığa ve antisemitizme dayalı milliyetçilik anlayışını hiçbir zaman tasvip etmemiştir.² Daha da önemlisi, Heidegger, kendi düşüncelerini totalitarizm ile ilişkilendiren liberal perspektiften çok daha şümulü bir totalitarizm eleştirisi sunmuştur. Liberal perspektifin totalitarizm eleştirisi, nazizm, faşizm ve sosyalizm eleştirisi ile sınırlıdır. Liberal perspektif, liberalizmi, totaliter olarak nitelendirdiği söz konusu ideolojilerden özsel olarak ayırarak, modern yaşamda özgürlüğün biricik imkânı olarak sunar. Oysa Heidegger, Amerikanizm olarak nitelendirdiği liberalizmi, insanı her yerde özgürlüğünden yoksun bıraktığını düşündüğü modern tekniğin bir tezahürü olarak görür. Heidegger'e göre Bolşevizm de, Amerikanizmin bir tarzıdır ve özünde aynı mantığa sahiptir.³ Heidegger belirli bir dönemde, Amerikanizm ve Bolşevizm karşısında insanın kurtuluşu için nasyonal sosyalizme ümit bağlamış olsa da, daha sonra nasyonal sosyalizmin pratiğini de, insanın zamanı ve dünyayı kontrol etme arzusunun karakterize ettiğini düşündüğü teknoloji sorunu ile ilişkilendirmiştir⁴.

Heidegger açısından bakıldığında, ahlâkî ve politik olanlar da dâhil olmak üzere, modern dünyada insanlığın yüzleşmek zorunda olduğu bütün sorunların temelinde, kökenleri Sokrates felsefesine kadar geri götürülebilecek ve bütün bir Batı

² David Farrell Krell, 'Heidegger, Nietzsche, Nazizm', *Heidegger ve Nazizm* (Der: Ahmet Demirkan), VadiYayımları, Ankara, 2002, s. 153.

³ Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Translated by Ralph Manheim), Yale University Press, New Haven and London, 1959, s. 45.

⁴ Michael Allen Gillespie, 'Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism', *Political Theory*, Vol. 28 No.2, April 2000, s. 160.

düşüncesi geleneğine hâkim olan düşünme tarzı bulunmakta olup, tüm bu sorunların, söz konusu düşünme tarzının bir semptomu olduğu söylenebilir. Heidegger'e göre, Batı düşüncesine hâkim olan söz konusu düşünme tarzını problemli kılan husus ise, onun metafiziksel ve hümanistik bir mahiyete sahip olmasında karşılığını bulur.

Metafiziksel düşünce, Hümanizm ve teknoloji Sorunu

Heidegger'e göre metafizik, Varlığın, varolan olarak düşünülmesi anlamına gelir. Varlığın ne olduğunun sorulduğu her yerde Varlık, varolan olarak düşünülür.⁵ Metafizik, Varlığı hep varolan olarak tasarımladığı için, Varlığın kendisi üzerine düşünemez.⁶ Böylece, daha başlangıcından itibaren, Varlığın hakikati ile ilgili bir soru, metafizik düşüncenin dışında kalır. Çünkü, metafiziksel düşüncede, bütün varolanların kendisiyle irtibatlı olduğu, bu nedenle de, kendisi ışığında anlaşılabilceği Varlık yerini varolanların bütününe ifade eden bir varolan anlamında varlığa bırakır. Yani, metafizik düşüncede Varlık ile varolan arasındaki ontolojik fark ortadan kalkarak, Varlık bir varolan olarak tasarımılanır. Varlık bir varolana indirgendığı ölçüde, kendisi için ve kendisinde olageldiği şekilde, kendisini ifşa eden, yani zamansal olan ve bu nedenle de tasarımılanması ve ele geçirilmesi mümkün olmayan hüviyetini kaybederek, sabit, zamanüstü, ezeli ve ebedî nitelikleri haiz bir bilgi objesi haline gelir.⁷ Yani Varlık, metafizikçinin, "bu nedir?" sorusunun cevabı olarak, mahiyeti ele geçirebilecek ve bütünüyle kavrayabilecek bir kendiliğe dönüşür. Heidegger'in de belirttiği gibi, metafiziksel bir soru, bir şeyin ötesi hakkındaki bir sorudur.⁸ Metafizikçi, nedir? Sorusu ile, varolanın, Varlığın kendisini sunduğu zamansal mevcudiyetini yadsıyarak, onun değişmediğini, sabit olduğunu düşündüğü özüne, yani varolan olarak tasarımladığı varlığın bilgisine ulaşabileceğini düşünür. Fakat Heideggerci bir perspektifle değerlendirildiğinde, metafizikçi, varolanların Varlık'la ilişkisini ihmal ederek, Varlığı varolan olarak düşündüğü ve bu yüzden de, Varlığın kendisini ifşa ettiği zamansal mevcudiyetini gözden kaçırdığı için, aslında söz konusu olan Varlığın unutulmasıdır.

Heidegger, modern yaşamda deneyimlenen sorunu, metafiziksel düşüncenin hümanistik mahiyetinin bir sonucu olarak görmüştür. Heidegger'e göre, hümaniz-

⁵ Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, (çev. Yusuf Örneş), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991, s. 7.

⁶ Heidegger, *a.g.e.*, s. 8.

⁷ Doğan Özlem, "Heidegger ve Teknik", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 219.

⁸ Heidegger, *a.g.e.*, s. 38.

min her türü, ya bir metafiziğe dayanır, ya da bir metafiziğin dayanağı olarak işlev görür.⁹ Bu anlamda metafizik-hümanizm ilişkisi çift yönlüdür. Her hümanizm, insanı, özünün ilişkili olduğu Varlık'tan ayırarak, bir varolan olarak tasarımладыğı ve "bu nedir?" metafiziksel sorusunu, insana yönelterek, insanın değişmeyen, sabit özünün ne olduğunu anlamaya çalıştığı için, metafiziksel bir mahiyete sahipken, Varlığın bir varolan olarak tasarımlanması ifade eden metafizik de, bu tasarımı gerçekleştiren insanî özneyi gizil olarak tanımlı içerisinde barındırdığı için, hümanistik bir mahiyete sahiptir. Vattimo'nun ifadesiyle, insana merkezî ve dışlayıcı rol veren bir metafizik olmaksızın, hümanizm mümkün değildir. Öte yandan metafizik de, ancak onun her şeyi beşerî özneye indirgeyen hümanistik doğası gizli kaldığı sürece varlığını sürdürebilir. Bu nedenle Vattimo'ya göre, metafiziğin sonunu simgeleyen "Tanrı'nın Ölümü", aynı zamanda hümanizmin bunalımına da işaret eder.¹⁰

Heidegger, hümanistik bir düşünce içinde, insanın, Varlık'la ilişkisi göz önüne alınmaksızın bir varolan olarak tasarımlandığını düşündüğü için, gerçekte insanın mahiyetinin hümanizme kapalı olduğu kanaatindedir. Hümanizmin insanı *animal rationale* olarak tasarlayıp, onu, *animalitasın* alanına terk etmesi, bu kapallığın bir göstergesidir. Heidegger'e göre, hümanizm metafiziksel doğası nedeniyle, metafiziğin Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik farkı gözetmemesine paralel bir şekilde, insanın diğer varolanlarla farkını göz ardı eder.¹¹ Hümanizmin, insanı, diğer varolanların "tirani" olarak görmesine karşın, Heidegger, gerçekte insanın, Varlığın evi olan dilin koruyucusu olduğuna dikkat çeker.¹² Heidegger'e göre, insan, *animal rationale*den daha fazla bir varolandır. Çünkü insan, varoluş tarzında bir varolandır. Bu varoluş tarzının insana mahsus olması, yani varoluş sahibi yegâne varolanın insan olması, diğer varolanların gerçekte varolmadıkları, yalnızca bir tasarımın ürünü oldukları anlamına değil, yalnızca "insanın, Varlığın açıklığında durarak içerde durması sayesinde, varlığı Varlık'ta, Varlıkça ödüllendirilmiş bir varolan olduğu anlamına gelir."¹³ Bu anlamda Heidegger, kendisinin hümanizme karşı çıkan tavrının, hiçbir şekilde gayri insanî olanı savunmak ya da gayri insanî

⁹ Heidegger, "Letter On Humanism", *Pathmarks*, (Translated By., Frank A. Cappuzi.), Cambridge University Press, 1999, s. 245.

¹⁰ Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, (çev. Şehabettin Yakın), İz Yayıncılık, İstanbul 1999. s. 86.

¹¹ Heidegger, *a.g.e.*, s. 246.

¹² Heidegger, *a.g.e.*, s. 260.

¹³ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 16.

olanı yüceltmek anlamına gelmediğine işaret ederek, hümanizme karşı cephe almasının nedeninin, hümanizmin, insanın *hümanitasını* layık olduğu yere yerleştirememesi olduğunun altını çizer. İnsanın asli kıymetinin, hiçbir şekilde, hümanizmde tasavvur edildiği biçimde, diğer varolanlar arasında imtiyazlı bir varolan anlamında bir özne olmasından kaynaklanmadığına dikkat çeken Heidegger, bütün varolanların, içinde kullanıma hazır nesnelere durumuna dönüştükleri modern tekniği, hümanizmin insan tasavvuruyla ilişkili olarak görür.¹⁴

Heidegger'e göre, teknik, yalnızca bir araç değildir. Teknik, gizini açmanın bir tarzıdır.¹⁵ Yani teknik, Varlığın kendini ifşa etme biçimlerinden biridir. Modern teknik de, bir gizini açmadır. Fakat, "modern tekniğe bütünüyle hâkim olan gizini açma, *poiesis* anlamında bir öne çıkmaya doğru açılım kazanmaz. Modern teknikte hâkim olan gizini açma, doğaya, onun sökülüp alınabileceği enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır."¹⁶ Bu anlamda modern teknik, Heideggerci perspektifte metafizik düşüncenin, insanı merkeze alan ve her şeyi, onun kullanımına sunmak için nesneleştiren hümanistik mahiyetinin bir sonucu olarak kendini gösterir. Bununla birlikte, metafiziğin yazgısı olan modern teknik, yalnızca insan dışındaki diğer varolanları nesneleştirmekle kalmaz, aynı zamanda insanı da nesneleştirerek, onu, Varlığın, onun mevcudiyetinde ifşa olması anlamında, özgürlüğünden yoksun bırakır.¹⁷ Vattimo'nun da işaret ettiği üzere, hümanizm metafizik bir mahiyete sahip olduğundan, metafiziğin sonu hümanizmin de krizini beraberinde getirmiştir. Metafizik düşüncenin, kendi sonunda cisimleşmiş olduğu teknoloji, bir dehümanizasyon süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç de, kendini, bilim ve rasyonel olarak kontrol edilen üretim kapasitelerine dayanarak, insanı şekillendirme adına, hümanistik kültürel ideal ve değerlerin yerinden edilmesi olarak gösterir.¹⁸ Heidegger'in düşünce izleği bağlamında düşünüldüğünde, bilim ve teknolojinin değerden bağımsız güçler olarak işleyen mantığının, insan ilişkilerinde de egemen olmasının ve böylece insanı yaşamında müracaat edebileceği anlam ve değerlerden mahrum bırakmasının sonucu, çağdaş dünyanın nihilizmidir.¹⁹

¹⁴ Heidegger, "Letter on Humanism", s. 251-252.

¹⁵ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 52.

¹⁶ Heidegger, *a.g.e.*, s. 55.

¹⁷ Heidegger, *a.g.e.*, s. 67.

¹⁸ Vattimo, *a.g.e.*, s. 87.

¹⁹ Jere Paul Surber, *Culture and Critique: An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies*, Westview Press, United States of America, 1998, s. 186.

Modern politik Yaşam ve Nihilizm Sorunu

Heidegger'e göre, Varlığın unutulmasına tekabül eden nihilizm sorunu, insanları birbirlerinden ve dünyalarından izole eden sübjektivizm sorunu olarak tezahür eder ve insanlar tarafından bir *evsizlik* duygusu (*homelessness*) olarak hissedilir.²⁰ Bu evsizliğe rağmen, Heidegger, modern dünyada toplumsal yaşamın bir düzenden yoksun olacağını düşünmez, tersine, kökenlerinde metafizik düşüncenin bulunduğu teknolojinin hâkimiyeti ile birlikte, toplumsal yaşamın, her şeyi (tüm varlıkları) kendi mantığına uygun olarak kuşatan ve işe koyan bir düzene kavuşacağını iddia eder. Fakat bu, Heidegger için, hiçbir şekilde sorunun giderilmiş olduğu anlamına gelmeyecektir.²¹

Dreyfus'un da işaret ettiği üzere, Heidegger her ne kadar, Aydınlanma savunucularının, içerisinde her kişinin sağlıklı ve mutlu bir yaşam süreceği düzenli bir toplumun veya bir refah devletinin hayata geçirilebileceğine ilişkin öngörü ve ümitlerinin ihtimal dâhilinde olduğunu kabul etse de, bu öngörünün gerçekleşmesini Varlığın unutulmasının da unutulduğu nihilizmin en karanlık noktasının bir işareti olarak telakki ettiği için, kaygı verici bir gelişme olarak görmüştür.²² Politik sonuçlarıyla düşünüldüğünde, insanların birbirleriyle olan bağlantılarına imkân veren Varlıkla olan bağlantılarını (Varlığın ifşası anlamında) yitirdiklerinin bile farkında olmadıkları, "insanın *das Man*", toplumun kitle haline geldiği"²³ böyle bir durumda sağlıklı bir politik kültür ve toplumdaki bahsedilemeyeceği ortadadır.

Söz konusu düzen içerisinde insan, düzenin mantığına uygun olarak kodlanmış, içeriği belirlenmiş, görev tanımı yapılmış eşdeğer öğelerden herhangi biri

²⁰ Leslie Paul Thiele, "Twilight of Modernity: Nietzsche, Heidegger and Politics", *Political Theory*, Vol. 22, No. 3, August 1994, s. 476.

²¹ Dreyfus, Hubert L., "Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology and Politics", *The Cambridge Companion to Heidegger*, (Edited By: Charles B. Huignon), Cambridge University Press, New York 1993, s. 306.

²² *A.g.e.*, s. 314.

* Heidegger *das Man* sözcüğünü, varoluşunu, kendisini kuşatan (her bir kişinin diğeri olduğu) onlar (*the They*) alanında kaybederek *hiç kimse* (*nobody*) haline gelen insanı nitelemek için kullanmıştır. Heidegger, *Being and Time*, (Translated by: Joan Stambough), State University New York Press, New York 1996, s. 165-166. Steiner'in de ifade ettiği üzere, "en iyi, eşzamanlı 'birlik' ve 'onlarlık' ile karşılayabileceğimiz bu *Man*, doğru *Dasein*'in yabancılaşması, ortalamalığa çekilmesi, sahici varlıktan uzaklaşması, 'kamusallığı' ve sorumsuzluğunu dramatize eder." George Steiner, *Heidegger*, (Çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 102.

²³ Sarıbay, Ali Yaşar, "Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980'ler Türkiye'si", *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2004, s. 110.

haline gelmek suretiyle, bir nesneye dönüştüğü²⁴ için, bir *hiçtir*. Yalıtık bir özneliliğin hüküm sürdüğü bu düzende, insan, hareketini, düzenleyici aklın belirlediği bir atom; mekânı, düzenin ihtiyaçlarına göre tanımlanan yersiz-yurtsuz bir yabancı olduğu için, ne bir birey ne de sahibi bir kimlik sahibi olabilir.

Heideggerci perspektifte, Varlığın ebedî bir şimdi içerisinde, olmuş-bitmiş, tamamlanmış, tam bir bulunuş veya mevcudiyet (*presence*) halinde telakki edildiği, zamanı yadsıyıcı bir varlık anlayışının tecessümü olan bu düzen, içerisinde, hesaplayıcı aklın her şeyi otomatik makinelere dönüştürdüğü bir denetim çemberine²⁵, teknolojinin hâkimiyetindeki bir yaşam biçimine karşılık gelir. İnsanın, Varlığın kendini ifşa edici mahiyeti ile irtibatını yitirdiği böyle bir yaşamda, Varlığın, kendini bir varolan olarak insanda açığa çıkarması anlamında zamansallık ilga edildiği için, yeni olanın, farklı olanın, yani rutin dışında olanın imkânı ortadan kalkmıştır. Söz konusu olan, olmuş bitmiş bir ürün olarak tasavvur edilen dünya ve bu dünyanın korunmasına yönelik kaygıda ifadesini bulan, insanın pasif konumudur.²⁶

Bu dünyada insan, tıpkı kendisi gibi biyolojik varlığını sürdürme amacına matuf faydacı hesaplarla hareket eden diğerleri arasında bireyselliğini yitirerek *das Man* haline gelir. Yeni ve farklı olan, “onlar” alanında²⁷ yürürlükte olan düzenin koruyuculuğu ve konforundan feragat etmek anlamına geleceğinden, *das Man* için uyum esastır.²⁸ Acılardan kaçınmayı ve mutluluğunu maksimize etmeyi kayda değer tek amaç olarak gören *das Man* için, empati ahlâkı (yani özgül olarak bireye değil, herkese hizmet edici niteliği haiz anonim değerler sistemi) geçerli tek ahlak anlayışı, içerisinde toplumsal (genel) refahın tesis edilebileceği bir politik düzen ise meşru tek politik düzendir. Heideggerci perspektifle değerlendirildiğinde, davranışlarını hesaplayıcı aklın yönlendirmesi nedeniyle bütünüyle konformist bir karakter taşıyan modern insanın, tabiat kanunlarına tabi bir nesne ya da içgüdülerine tabi bir organizma benzeri varlığından söz edilebilse de, bir insan olarak varlığından söz edilemeyeceği açıktır.

²⁴ Michael Allen Gillespie, a. g. m., s. 142.

²⁵ Heidegger, “Sanatın Yolu ve Düşüncenin Doğuşu”, (çev. Leyla Baydur-Hasan Ünal Nalbantoğlu), *Patikalar*, (Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 19-20.

²⁶ Newell, W. R., a.g.m., s. 777.

²⁷ Heidegger, *Being and Time*, s. 164.

²⁸ Newell, W. R., a.g.m., s. 778.

Heidegger, yukarıda belirtilen nihilistik düzeni modern politik sistemlerin ortak özelliği olarak görmüştür.²⁹ Hesaplayıcı aklın belirleyici hale gelmesi, modern politik yaşamda, ister faşizm ve sosyalizm deneyimlerinde olduğu gibi açık bir şekilde, isterse liberal demokrasi deneyiminde olduğu gibi, örtük bir şekilde varlığını sürdürsün, bireyin, farklılığın ve gerçek anlamda bir politik topluluğun varlığını imkânsız kılacak bir totaliter düzeni de beraberinde getirmiştir.³⁰ Heidegger'e göre, ortalama insanın (*das Man*) organizasyonu³¹ olan söz konusu politik sistemlerin düşünsel arka planını oluşturan politik ideolojiler de, nihilizm sorunuyla maluldür. Bu ideolojilerin, yani, liberalizm, sosyalizm ve faşizmin nihilistik karakterleri, modern sübjektivist metafiziğin bir ürünü olmalarından kaynaklanır.³² İnsan, ister *üretici varlık* (sosyalizm), ister *bireysel ego* (liberalizm) isterse 'ben'in daha geniş biçimine karşılık gelen *Volk* (faşizm) olarak tanımlansın, her üç durumda da, insanın, sabit, değişmeyen bir özünün bulunduğu kabul edilerek, tarihselliği (Varlığa açıklığı) ihmal edildiği için, söz konusu politik ideolojiler nihilistiktir.³³

Politik felsefenin temel sorusu, iyi bir politik toplumun ne olduğu sorusudur. Heidegger bu soruya açık bir cevap vermemiştir. Fakat bu Heidegger'in düşüncelerinden hareketle söz konusu sorunun yanıtlanamayacağı anlamına gelmez. Öncelikle, Heidegger'in modern politik yaşam ve modern politik düşünce sistemlerinin sorunlarına ilişkin değerlendirmelerinin, iyi bir politik toplumun neye tekabül edeceğine ilişkin bir takım ipuçları sunduğu söylenebilir. Öte yandan, Heidegger'in, varlık, insan ve hakikat anlayışından hareketle çıkarılabilecek olan etik-politik sonuçların da, Heideggerci anlamda iyi bir politik toplumun nasıl olması gerektiği hususunu aydınlatmaya yardımcı olacağı açıktır.

Heidegger Düşüncesinin Etik-Politik İçerimleri

Heidegger'in işaret etmiş olduğu, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırım ve yine bu ayırım bağlamında kendini gösteren hakikat anlayışı, onun dü-

²⁹ Luc Ferry and Alain Renaut, *Heidegger and Modernity*, (Translated by Franklin Philip), Cicago University Press, Cicago and London, 1990, s. 66 .

³⁰ Heidegger, *Hölderlin' Hymn "The Ister"*, (Translated by William McNeill and Jullia Davis), IndianaUniversity Pres, Bloomington and Indianapolis, 1996, s. 95.

³¹ Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 37.

³² Richard Polt, 'Methaphysical Liberalism in Heidegger's Beitrage', *Political Theory*, Vol. 25 No. 5, October 1997, s. 655.

³³ *A.g.m.*, s. 663, 665.

şüncelerinin etik ve politik içerimlerini* anlamak bakımından son derece önemlidir. Bize göre, söz konusu ayırım ve hakikat anlayışı, üç önemli etik-politik içeriği barındırmaktadır. Bunları; farklılıkların onaylanmasına kapı açan “ontolojik” (metafiziksel olmayan) bir iyi-kötü tasavvuru, ontolojik bütünlük anlayışının mümkün kıldığı ötekiyle bağlantı ve zamansal bir hakikat anlayışı paralelinde varlıkların (benliklerin) da zamansal olması, yani değişime ve yeniliğe açık olmaları şeklinde sıralayabiliriz.

Bu etik-politik içerimler için, her ne kadar Heidegger’in çalışmalarının önemli bir kısmı referans olarak alınabilecek olsa da, Dallmayr’ın da işaret ettiği üzere, özellikle onun, *Schelling’in İnsan Özgürlüğünün Mahiyeti Üzerine Denemesi* ve *Anaximandros Fragmanı* isimli çalışmalarının birtakım etik-politik sonuçlara varmak için daha açık referanslar sundukları söylenebilir.³⁴

Schelling’in özgürlük üzerine denemesini Heidegger için önemli kılan husus, özgürlük sorununu ve bu sorunla ilişkili olan *bütünlük* ve *kötülük* sorunlarını ontolojik bir perspektifle ele alıyor olmasıdır.³⁵ Heidegger’e göre, tam da bu perspektif nedeniyle Schelling, özgürlüğü, insanın isteminin bir niteliği (özgür istem doktrini) olarak değil, bir bütün olarak varlıklara temel teşkil eden gerçek varlığın bir tabiatı, insanın, kendini içinde bulduğu ve gerçekleştirdiği kuşatıcı ve nüfuz

* “Heidegger’in etiği ve politikası” yerine, “Heidegger’in düşüncelerinin etik-politik içerimleri” biçiminde bir ifade kullanmamızın nedeni, düşünürün ontolojik bir perspektifi önemsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dallmayr’ın da işaret etmiş olduğu üzere, Heidegger, tam da bu perspektif nedeniyle, münhasıran ahlak ve politikaya ilişkin bir felsefe geliştirmemiş, tersine, açık bir şekilde bu yönde bir eğilimden kaçınmıştır. Dallmayr, Fried, “Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy”, *Political Theory*, May 1984, s. 204. Heideggerci perspektifle değerlendirildiğinde, etik ve politik bilimin de diğer disiplinler gibi, meşruiyetini modern felsefi paradigmayla kazandığını söyleyebiliriz. Söz konusu paradigma, Varlığı bir varolan olarak tasarlamadığı ve varolanın bilgisine ulaşmaya muktedir bir özne olarak insanı merkeze aldığı için metafiziksel bir karaktere sahiptir. Epistemolojinin, yani varolanların bilgisinin, ontolojiyi, yani Varlığı örtmesi ve böylece farklı bilgi alanlarının ortaya çıkması, bu metafiziksel karakterin tabii bir sonucu olarak görülebilir. Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, (çev. Hakkı Ünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 29-31.

³⁴ Dallmayr, “Heidegger, on Ethics and Justice”, *The Other Heidegger*, Cornell University Press, New York, 1993, s. 108.

³⁵ Bkz. Ferrer, Daniel Fidel, “Heidegger’s Encounter with F. W. J. Schelling: The Questions of Evil and Freedom End of Metaphysics”, <http://www.lib.cmich.edu/bibliographers/HeideggerSchelling.html> 04.11.2003.

edici bir tabiat olarak anlamıştır.³⁶ Schelling’te, tıpkı özgürlük gibi, onunla ilişkili olan bütünlük ve kötülük de, Varlığın birer tarzı olarak görülmüştür.

Schelling’e göre, özgürlük, *iyi* ve *kötünün* imkânı olarak anlaşılmalıdır.³⁷ Bu imkân, Tanrı’da ayrılamayan iki prensibin, yani Tanrı’nın karanlık, olgunlaşmamış yönüne işaret eden *Zemin (Ground)* ve Tanrı’nın kendisini ifşa etmesi anlamını içeren *Varoluş’un (Existence)* insanda ayrılmasıyla birlikte ortaya çıkar.³⁸ Tanrısal ifşanın bir sonucu olarak, diğer varlıklar da kendi tarzlarında mevcut olagelirler. Özgürlük, işte bu olagelme, tanrısal ifşanın varlıklardaki görünümünü anlamına gelir. Yani her varlık, bir zemine sahip olsa da, varoluş prensibi gereği fiil halinde bulunur. Bu durumda kötülük, insanın, varoluş prensibini, yani aktüelliğini unutarak, kendi istemini (kendi zeminini) sabitleştirmesi ve onu evrensel istemle özdeşleştirmesine –zemin ve varoluşun sahte birliğine- karşılık gelirken, iyilik, insanın diğer varlıklarla bağlantılı bir biçimde tanrısal ifşaya paralel olarak, mevcut olagelmesi ve bu ifşanın sonunda gerçekleşen bütünlüğün uyumlu bir parçasını oluşturmasına işaret eder.³⁹ Başka bir ifadeyle, kötülük, varlıklar arasındaki *bağlantısızlık* anlamına gelirken, iyilik, bu bağlantının kurulabildiği bütünlüğe vurgu yapar.⁴⁰ Her iki durum da, tanrısal ifşanın bir tezahürüne (Varlığın bir tarzına) karşılık geldiğinden, Schelling’te kötülük, bir insanî nitelik ya da bireysel bir seçimin sonucu olarak düşünülmez.⁴¹ Üstelik kötülük, kötülüğün imkânı, yani Zemin ve Varoluş’un ayrılması, iyi ile neticelenecek olan varlıksal ifşanın bir koşulu olduğundan, yadsınması gereken negatif bir şey olarak da görülmez.⁴² Zira, Schelling’in düşünce izleği dikkate alındığında, kötülüğe yönelik imkânının olmadığı bir durumda, Tanrı’nın gerçek bir Tanrı olmasının, yani Tanrı’nın kendisini tanımasını sağlayacak bütünlüğe ulaşılmasının imkansız olacağı ortadadır.

Schelling’te, varlıkların *ontolojik bağlantısına (Seynsfuge)* işaret eden söz konusu bütünlük, varlıkları, her varlığın kendi temelinde varolabildiği ve diğer varlıklar olmaksızın varolamadığı bir tarzda birbirine bağlayan “Sevgi’nin sırrı”

³⁶ Heidegger, *Schelling’s Treats on Essence of Human Freedom*, (Translated By. Joan Stanbaugh), Ohio University Press, Athens 1985, s. 9.

³⁷ Schelling, *Of Human Freedom*, (Translated By. James Gutmann), The Open Court Publishing Company, Chicago 1936, s. 26.

³⁸ *A.g.e.*, s. 39.

³⁹ *A.g.e.*, s. 68-69. –

⁴⁰ Dallmayr, “Heidegger, on Ethics and Justice”, *a.g.e.*, s. 114.

⁴¹ Dallmayr, “Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy”, *a.g.e.*, s. 225.

⁴² Bkz., Bowie, Andrew, “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/schelling> 25.10.2003.

(*the secret of Love*) ile sağlandığından, varlıklar arasındaki farklılığın yadsınması anlamına gelmez.⁴³ Heidegger'in de işaret etmiş olduğu üzere, Schelling'in ileri sürmüş olduğu bütünlük anlayışı, Tanrı ile diğer varlıklar arasında hiçbir ayırımı bulunmadığı türden bir panteizm olarak anlaşılmalıdır. Şayet böyle anlaşılırsa, farklı varlık biçimleri ve buna bağlı olarak, insanın, kendi zemini üzerinde duruşu, yani onun özgürlüğü teslim edilmemiş olur. Heidegger'e göre, Schelling'in ısrarla üzerinde durduğu şey, panteizmin -kendi panteizminin- bütün şeylerin Tanrı'da içerilmesi, Tanrı'da mevcut olmasına ilişkin bir doktrin olduğudur. Bunun anlamı, varolan şeylerin Tanrı'ya bağımlı olmasıdır. Böyle bir panteizm (bütünlük), yalnızca özgürlüğe imkân vermekle kalmaz, aynı zamanda onu gerektirir de. Yani varlıkların Tanrı'ya bağımlılığı, bağımlı olan şeyin, bağımsızlığı için bir alan açmanın ötesinde, onun, kendi varlığında özgür olma talebinin karşılığını bulması anlamını da içerir.⁴⁴

Schelling'in özgürlük üzerine denemesi ve Heidegger'in bu denemeye ilişkin değerlendirmeleri, Heidegger'in Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımı atfettiği önemi, bu ayırımın bir sonucu olarak kendini gösteren varlıkların birbirleriyle bağlantılı olduğu ve her varlığın farklılığını koruduğu bütünlük anlayışını, yine temelinde bu ayırımın bulunduğu ontolojik iyi-kötü tasavvuru ve özgürlük düşüncesini anlamak bakımından önemliyken, *Anaximandros Fragmanı*, onun hakikat ve zaman anlayışını ve buna bağlı olarak ortaya çıkan varlıkların oluşa, değişime açık olmaları gerektiğine ilişkin bir etik-politik anlayışı öne çıkardığı için önemlidir.

Bilindiği üzere Anaximandros, fragmanında, varolanların her neden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup ona döneceklerini, bu şekilde birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefareti ödeyeceklerini dile getirmiştir. Buna göre, her nesneye, her varlığa zaman belirli bir yaşama ölçüsü ayırmıştır. Her varlık ömrünü tamamladığında, çekilip gidecek, yani gelecek olanın yerini kaplamış olmanın cezasını ölümle ödeyecektir. Kranz'a göre, bu fragmanın ana fikri, her varlığın gelip geçici, yani zamansal olduğudur.⁴⁵ Fragmanı Heidegger açısından önemli kılan şey de, vurgulanan gelip geçicilikte ifadesini bulan zamansal hakikat anlayışıdır.

Heidegger'e göre, Anaximandros, fragmanında, kökeni Platon ve Aristoteles'e kadar geri giden ve modern düşüncüyü de biçimlendirmiş olan metafizik dü-

⁴³ Schelling, *a.g.e.*, s. 89.

⁴⁴ Heidegger, *Schelling's Treats on Essence of Human Freedom*, s. 86.

⁴⁵ Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, (çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul 1994, s. 31-32.

şüncenin sunmuş olduğundan farklı bir zaman ve hakikat anlayışına işaret etmektedir. Fragmanda hem metafizik düşüncenin, tam bir bulunuş-mevcudiyet halinde, ebedî bir şimdi'de mevcut olan hakikat anlayışından⁴⁶ farklı olarak; her varlığın, Varlığın ifşası ve kendini geri çekmesine uygun olarak zuhur edip, yok olduğu, oluş halinde (zamansal) bir hakikat* anlayışı,⁴⁷ hem de içerisinde varlığın (hakikatin) tam bir bulunuş-mevcudiyet halinde mevcut olduğu, ölçülüp biçilebilen, homojen bir ortam olarak, daimi bir şimdi anlamındaki zaman anlayışından farklı olarak; şimdi'yi, geçmişin, geleceğin ve şimdi'nin birliği olarak, bir mevcut-olagelme şeklinde ele alan bir zaman anlayışı⁴⁸ dile getirilmiştir.

Schelling'in, insan özgürlüğü ile ilgili denemesinde olduğu gibi, Anaximandros'un fragmanında da, Heideggerci *fark* ve *bütünlük* nosyonlarını besleyici referanslar bulunabilir. Örneğin, Anaximandros'un, bir varlığın diğerinin yerini işgal etmesini –bu durumda varlık zamanın düzeninin dışına çıktığı için-haksızlık olarak nitelenmesinden hareketle ulaşılan, başkasının olagelmesine izin verme ve başkası ile zamanın düzenine uygun bir bağlantı içerisinde olma biçimindeki bir etik-politik çıkarımın,⁴⁹ söz konusu fark ve bütünlük nosyonlarını destekleyeceği açıktır. Fakat bize göre, fragmanın asıl önemi, varlıklar arasındaki *fark* ve *bağlantı*dan daha öncelikli olarak, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayrımın da ayırıcı vasfı⁵⁰ olan *varlıkların zamansallığına* işaret ediyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Heideggerci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Anaximandros'un bahsetmiş olduğu haksızlığın, diğer varlıklardan önce, ilgili varlığın kendine yönelik

⁴⁶ White, Carol J., "The Time of Being and The Metaphysics of Presence", *Man and World*, 29, s. 147.

* Heidegger'e göre hakikat (*aletheia*), Varlığın kendini ifşa etmesi ve geri çekmesinin bir sonucu olarak zamansaldır. Gizli olmamak anlamına gelen *a-lethia* (*lethia*: gizli olmak), olumsuzunu da içerisinde taşıdığından, gizli olmaya da işaret etmektedir. İfşanın yanı sıra, gizli olma anlamı da dikkate alındığında, hakikatin, -Varlığın kendini ifşa etmesi kadar, geri çekip gizlemesi de kendini sunması anlamına geleceği için- Varlığın fenomenlerdeki görünümü ile sınırlandırılmayacağı –bu sınırlandırma, Varlığın tam bir bulunuş halinde olduğunu kabul ederek, onun, kendini gizleyen mahiyetini yadsımak anlamına gelir- açıktır. Horner, Robyn, *Rethinking God as Gift*, Fordham University Press, New York, 2001, s. 29.

⁴⁷ Heidegger, "The Anaximander Fragment", *a.g.e.*, s. 30-31.

⁴⁸ *A.g.e.*, s. 34-35.

⁴⁹ Dallmayr, "Heidegger, on Ethics and Justice", *a.g.e.*, s. 122, 125.

⁵⁰ Heidegger'e göre, Varlık, bir şey, bir varolan olmadığı için zamansal değildir. Heidegger, *Zaman ve Varlık Üstüne*, (Çev. Deniz Kanıt), A Yayinevi, Ankara 2001, s. 15-16.

bir haksızlık olduğunu söyleyebiliriz. Bir varlık, kendini, daimî bir şimdi içerisinde ebedileştirdiği, yani zamansallığını unuttuğu ölçüde mevcut-olagelmesinde zuhur edecek olan yeni hakikatlere mani olacağından, öncelikle kendisine haksızlık etmiş olacaktır. Bu haksızlık, bir şeyin kendisini tekrarlaması, yani Varlığın ifşasının, yeni hakikatlerin önünün kapanması anlamına geleceğinden, nihilizme tekabül edecektir. Badiou'nun da işaret ettiği üzere, bu durumda, yani her şeyin kendini tekrarladığı kör bir zorunluluğa işaret eden nihilizm⁵¹ durumunda, yeni olandan –olacak olandan- bir mahrumiyet söz konusu olduğundan, zaten mevcut olan kendini tekrarlayan farklılıkların bir anlamı olmayacaktır.⁵² Bu anlamda, varlıklar arasındaki farklılığı ve bağlantıyı anlamlı ve mümkün kılan şeyin, varlıkların yeniliğe açık olmaları, yani zamansallıkları olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç ve Değerlendirme: Heideggerci Anlamda İyi Politik Toplum

Heidegger'in düşüncelerinin etik-politik içerimleri, Heideggerci anlamda iyi bir politik toplumun nasıl olması gerektiği konusunda aydınlatıcı olabilir.

Öncelikle, Heidegger'in, iyi ve kötüyü yapılması ve yapılmaması gerekeni niteleyen kavramlar olarak ele alan her türlü özne merkezli (metafiziksel) etik-politik görüşe karşı olduğunu söyleyebiliriz.⁵³ Heideggerci perspektifte iyi ve kötü ontolojik farklılığın iki ayrı moduna karşılık gelir. Kötülük varlıksal bütünlük alanının bencil istem tarafından işgal edilmesi, iyilik ise her bir varlığın karşılıklı olarak birbirlerinin varlığına izin verecekleri bir tarzda varlıksal birliğin gerçekleşmesi anlamına gelir.⁵⁴

Bu durumda Heideggerci anlamda iyi politik toplum, farklı yaşam tarzlarının varlığına imkân veren bir birlikte yaşam biçimine karşılık gelir. Farklı yaşam tarzlarının var olabilmesi, farklı toplulukların var olabilmesine bağlı olduğu için, iyi politik toplum bir kitle toplumu olamaz. Zimmerman'ın da belirttiği gibi Heidegger, modern politik düşüncenin izole edilmiş insan anlayışına karşıdır. Heidegger'e göre insan, ilişkiler içerisinde var olur, yani insan sosyal bir varlıktır.⁵⁵ Heidegger'in insanı nitelemek için *Dasein* sözcüğünü kullanmıştır. Etimolojik olarak ele alındığında *Dasein* sözcüğünün, *Da* (yer) ve *Sein* (Varlık) sözcüklerinden oluştuğu görü-

⁵¹ Alain Badiou, *Etik*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2004, s. 42.

⁵² *A.g.e.*, s. 40.

⁵³ Dallmayr, "Heidegger, on Ethics and Justice", s. 117.

⁵⁴ Dallmayr, "Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy", s. 225.

⁵⁵ Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Indiana University Pres, Bloomington and Indianapolis, 1990, s. 22.

lür. Bu anlamda *Dasein*, yani insan, Varlığın açığa çıktığı yer anlamına gelir.⁵⁶ Varlık ancak ortak bir anlam dünyasına sahip bir topluluğun var oluşu yoluyla kendisini açığa çıkarabileceği için, Varlığa açık olan insan, bir topluluğa ait olan insandır.⁵⁷ Heidegger, *Dasein*'nin fırlatılmış olduğunu söylerken, insanının kendisini bir topluluk içerisinde bulduğuna, yani topluluğun insanı öncelediğine işaret eder. Bu nedenle, Heidegger bir topluluğa ait olmayan (yersiz, yurtsuz) kitle insanını (*das Man*) Varlıkla bağlantısını kaybetmiş, dolayısıyla da kendi mahiyetine yabancılaşmış insan olarak görmüştür.⁵⁸

İyi politik toplumda adalet varlıksal birliğin (ortak yaşamın) öğeleri arasındaki bağlantılılığa işaret eder. Bu anlamda adalet, her bir varlık (yaşam) tarzının bağımsız olarak var olabileceği, fakat diğeri olmaksızın gerçek anlamda var olamadığı bir ilişki biçimidir.⁵⁹ Yukarıda da belirtildiği gibi, varlıklar arasındaki bağlantı Heidegger'in hakikat anlayışının bir gereğidir. Buna göre, her bir yaşam tarzı Varlığın ifşasının bir görünümü olduğu için, bütün yaşam tarzları, Varlık yoluyla birbirleriyle ilişki içindedirler. Bu ilişkinin kopması, yani, adaletsizlik, yaşam tarzlarının Varlığa açıklıklarını kaybetmelerinin bir sonucudur. Varlığa açıklığın kaybedilmesi (Varlığın unutulması) her bir yaşam tarzının kendi üzerine kapanarak kendini mutlaklaştırmasını beraberinde getirir. Bu mutlaklaştırma iki anlamda haksızlık (adaletsizlik) demektir. Öncelikle, bir yaşam tarzının kendini diğerlerinden izole ederek mutlaklaştırması, o yaşam tarzını, diğerleri ile ilişkisine bağlı olarak zuhur edecek olan değişim imkânından mahrum bıraktığı için bir haksızlıktır. Öte yandan, bu mutlaklaştırma, varlıksal bütünlük (ortak yaşam) alanının belirli bir yaşam tarzı tarafından işgal edilmesini ve böylece diğer yaşam tarzlarının varlık alanının daralmasını beraberinde getireceği için de bir haksızlıktır.

Heideggerci perspektifte, politik toplum ve adalet gibi, özgürlük de ontolojik bir anlam içeriğine sahiptir. Bu anlamda, Heidegger'in, insanı belirli bir insan tasavvuruna indirgeyerek, insanın Varlığa açıklığını ihmal eden ve özgürlüğü tasavvur etmiş olduğu bu insan anlayışını merkeze alarak tanımlayan hümanistik özgürlük anlayışlarına karşı olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁰ Heidegger, özgürlüğü, ne negatif özgürlük anlayışında olduğu gibi, insanın amaçlarını takip edebileceği dışsal

⁵⁶ Michael Allen Gillespie, *a.g.m.*, s.145.

⁵⁷ Richard Polt, *a.g.m.*, s. 659.

⁵⁸ Michael E. Zimmerman, *a.g.m.*, s.24.

⁵⁹ Dallmayr, *a.g.m.*, s. 224-225.

⁶⁰ Leslie Paul Thiele, 'Heidegger on Freedom: Political not Metaphysical', *American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2 June 1994, s. 282.

müdahalelerden arı bir hareket alanına sahip olması, ne de pozitif özgürlük anlayışında olduğu gibi, insanın 'gerçek' benliğini hükümran kılarak özgür istemini hayata geçirmesi olarak düşünmüştür. Heidegger, özgürlüğü, Varlığın bir tarzı, Varlığın ifşasının sunmuş olduğu bir imkân olarak görmüştür.⁶¹ Heidegger'e göre, insan (*Dasein*), Varlık için bir ikamet yeri, bir açıklık olduğu ve Varlık bu açıklıkta kendini gösterdiği için, insanın özgürlüğe değil, özgürlüğün insana önceliği söz konusudur. Bu anlamda, insan, Varlığa açıklığı ölçüsünde özgürdür. Thiele'in da belirttiği üzere, negatif ve pozitif özgürlük anlayışları, insanın özgürlüğü öncelediğini kabul ettikleri için, özgürlüğü insanın kontrolü* ile ilişkili olarak anlamışlardır. İnsan, negatif özgürlük anlayışında özel yaşamı, pozitif özgürlük anlayışında ise, özgür istemini hayata geçirmesinin politik uzantısı olarak ortak yaşam üzerinde kontrole sahip olması durumunda özgür olarak kabul edilmiştir.⁶² Buna karşın, Heidegger'in özgürlük anlayışında, özgürlük, kontrol etmede değil, oluruna bırakmada anlamını bulur. Oluruna bırakmak ilgisiz kalmak, önemsememek anlamına gelmez. Oluruna bırakmak, Varlığın ifşasına iştirak etmek demektir.⁶³ Bu iştirak, insanın bütün yaşam tarzlarını Varlığın bir tezahürü olarak görüp onaylamasının yanı sıra, onlarla kontrol etmeye dayalı olmayan bir ilişki içerisinde olmasını da gerektirir.

ABSTRACT

HEIDEGGER, POLITIC, ETHIC

This article focuses on Heidegger's importance from the point of political thought. Although Heidegger is not a political philosopher, his thoughts have very important consequences in terms of political philosophy. Firstly, Heidegger's evaluations about Western thought can help to understand the problems of modern political life and philosophical thought systems. On the other hand, Heidegger's

⁶¹ Dallmayr, *a.g.m.*, s. 215-216.

* Kontrol, modern teknolojinin mantığının içermiş olduğu bir düşüncedir. Özgürlüğün kontrol etmekle özdeşleştirilmesi ise, söz konusu mantığın politik düşünceye nasıl sirayet ettiğinin bir göstergesidir. Özgürlüğün kontrolle ilişkilendirilmesinde, hem kontrol edici bir özne olduğu varsayılarak anlamı sabitlendiği için kişinin kendisinin kontrole maruz kalması, hem de diğer varlıklarla ilişkisi bir özne-nesne ilişkisi olarak tasavvur edildiği için kişinin diğer varlıklardan izolasyonu söz konusudur.

⁶² Thiele, *a.g.m.*, s. 280.

⁶³ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger-Lerrida*, Sentez Yayınları, İstanbul 2008, ss. 188-189.

conception of Being, truth and human being presents some clues to understand what Heidegger thinks about a good political community. According to Heidegger modern political society is a mass society. This society includes a totalitarian order. Contrary to the modern political society, Heidegger's understanding of a good political community refers to such a form of social life which allows different styles of life to live together.

Key words : Heidegger, political thought, evaluations conception of Being, political community , political society.

KAYNAKÇA

- Badiou, Alain, *Etik*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2004.
- Bowie, Andrew, "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/schelling> 25.10.2003.
- Dallmayr, "Heidegger, on Ethics and Justice", *The Other Heidegger*, Cornell University Press, New York 1993
- Dallmayr, Fried, "Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy", *Political Theory*, May 1984.
- Dostal, Robert, 'Friendship and Politics: Heidegger's Failing', *Political Theory*, Vol. 20, No. 3, August 1992.
- Dreyfus, Hubert L., "Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology and Politics", *The Cambridge Companion to Heidegger*, (Edited By: Charles B. Huignon), Cambridge University Press, New York 1993.
- Farrell Krell, David, 'Haidegger, Nietzsche, Nazizm', *Heidegger ve Nazizm* (Der: Ahmet Demirhan), VadiYayınları, Ankara 2002.
- Ferrer, Daniel Fidel, "Heidegger's Encounter with F. W. J. Schelling: The Questions of Evil and Freedom End of Metaphysics", <http://www.lib.cmich.edu/bibliographers/HeideggerSchelling.html> 04.11.2003.
- Ferry, Luc and Renaut, Alain, *Heidegger and Modernity*, (Translated by Franklin Philip), Cicago University Press, Chicago and London 1990.
- Gillespie, Michael Allen, 'Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism', *Political Theory*, Vol. 28 No.2, April 2000.
- Heidegger, "Letter On Humanism", *Pathmarks*, (Translated By., Frank A. Cappuzi,), Cambridge University Press 1999.

- Heidegger, "Sanatın Yolu ve Düşüncenin Doğuşu", (çev. Leyla Baydur-Hasan Ünal Nalbantoğlu), *Patikalar*, (Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Kitabevi, Ankara 1997.
- Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Translated by Ralph Manheim), Yale University Press, New Haven and London 1959.
- Heidegger, *Being and Time*, (Translated by. Joan Stambough), State University New York Press, New York 1996.
- Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, (çev. Hakkı Ünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Heidegger, *Hölderlin' Hymn "The Ister"*, (Translated by William McNeill and Jullia Davis), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1996.
- Heidegger, *Metafizik Nedir?*, (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991.
- Heidegger, *Schelling's Treats on Essence of Human Freedom*, (Translated By. Joan Stanbaugh), Ohio University Press, Athens 1985.
- Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Heidegger, *Zaman ve Varlık Üstüne*, (Çev. Deniz Kanıt), A Yayınevi, Ankara 2001.
- Horner, Robyn, *Rethinking God as Gift*, Fordham University Press, New York 2001.
- Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, (çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.
- Küçükalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger-Derrida*, Sentez Yayınları, İstanbul 2008.
- Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990.
- Özlem, Doğan, "Heidegger ve Teknik", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1999.
- Polt, Richard, 'Methaphysical Liberalism in Heidegger's Beitrage', *Political Theory*, Vol. 25 No. 5, October 1997
- Sarıbay, Ali Yaşar, "Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980'ler Türkiyesi", *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2004.
- Schelling, *Of Human Freedom*, (Translated By. James Gutmann), The Open Court Publishing Company, Chicago 1936.

- Steiner, George, *Heidegger*, (Çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- Surber, Jere Paul, *Culture and Critique: An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies*, Westview Press, United States of America 1998.
- Thiele, Leslie Paul, 'Heidegger on Freedom: Political not Metaphysical', *American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2 June 1994.
- Thiele, Leslie Paul, "Twilight of Modernity: Nietzsche, Heidegger and Politics", *Political Theory*, Vol. 22. No. 3, August 1994.
- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, (çev. Şehabettin Yakın), İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- White, Carol J., "The Time of Being and The Metaphysics of Presence", *Man and World*, 29.

FENOMEN KAVRAMININ MENŞEİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Servet GÖZETLİK*

I.Fenomen Kavramının Menşei

Fenomen ve kendinde şey ayrımı bizleri Platon'nun sözkonusu duyulur dünya ile düşünülür dünya ayırımına kadar götürmektedir. Bilindiği üzere, Platon duyulur dünyayı paranteze almış ve bütün bir felsefesini düşünülür ya da idealar dünyasının hem ontolojik hem de epistemolojik organizasyonuna dayandırmıştır. Platon'un düalistik anlayışına göre fenomenler gelip geçici bir alana işaret ederken idealar dünyası bizleri kendiliğindeki olan varlıklar alanına taşımaktadır.¹ Bu ayırımın dayandığı epistemolojik tavır tamamen ideaların bilgisini asıl ve doğru bilgi sayan bir anlayışla anlamlı kılınabilir.

Platon için gerçekten varolan bir varlık sahası varsa o da hiç değişmeyen ve hep aynı kalan idealar dünyası olup, bu dünyaya yönlendirilmiş teorik (geometri) bir ustan bahsedilebilir. Duyulur dünyasına yönlendirilmiş bir epistemolojik girişimden bahsetmek yerine, Platon doğruluk ve hakikat ölçütü olarak ideaların kendisini bizlere sunmuştur. Platon'a göre idealar asıl varlıklar olarak uzay ve zamandan tamamen bağımsızlardır. Platon'a göre asıl ve doğru bilgi ancak idealarla ilişkilendirilebilir. Bu iddia Platon adına bizleri çok radikal bir nesnel idealizime götürebilir. Böyle bir görüşe göre elma'nın kendisinden elma ideasının bizler için doğru ve hakiki bir temel oluşturduğu unutulmamalıdır. Platon'daki bu idea üstünlüğü ondan sonra gelen çok sayıdaki filozof için ilham kaynağı olmuştur.

Fakat bu aşamada belirleneceği üzere Platon fenomen² ve idea arasındaki ayırma dikkat çekerken dış gerçekliği belli bir ölçüde gözardı etmiştir. Çağdaş felsefedeki duyu verileri (representative theory of perception) ile realite (naive realism) arasındaki ayırım Platon'da fenomen (duyulur)ve idealar (düşünülür) ayı-

* Muğla Üniv. Fen – Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü.

¹ Arda Denkel, *Nesne ve Doğası*, İstanbul, 1998, ss. 139-151

² Ted Honderich ed. *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Pres, Oxford, New York, 1995, ss. 686-688

rımı şekline bürünmüştür. Hatta Platon daha da ileri giderek ideaların kendiliğindeliğini savunmuştur. Örneğin platon elma hakkında konuşurken elmayı fiziksel bir varlık olarak görmeyip, tersine bir duyu verisi olarak düşünmüştür. Bu da bizi aslında Platon'un da cevaplama zorlanacağı bir noktaya götürür. Şöyle ki elma fenomeninden bahsederken elmanın dış gerçeklikle olan bağıntısını eksik bırakmıştır. Daha doğrusu Platon bize elmanın kendiliğindeliğinden bahsetmek yerine doğrudan ve basit bir bağlamda elma fenomeninden (duyulur dünya) bahsetmeye kalkışmıştır.

Platon'da aksayan diğer bir nokta ise şudur; tinsel olan bir şey yani elma ideası duyulur bir nesneye neden olmaktadır. Fakat bu Kant'tan farklı olarak ontolojik bir varlık sahası oluşturmamaktadır. Ayrıca bu noktadan hareketle eğer duyulur dünya nesnelere ideaların birer kopyası ya da gölgesi ise bu bize belli bir ölçüde elma ideası ile gölge elma arasında kavramsal düzeyde de olsa bir bağıntı olduğunu gösterir. Çünkü gölge nasıl olursa olsun ideanın gölgesi olması bakımından belli bir düzeyde gerçeklikle mantıksal bir bağıntısının olduğunu bize gösterir. Platon böyle bir bağıntı ya da ilişkiyi gözardı etmiştir. Benzer bir deyişle, duyulur dünya nesnesi olan elma gölgesi başka bir nesne gölgesi olmayıp elma ideasıyla doğrudan ilişkilendirilebilir. Buna rağmen Platon düalizminde iki varlık türü arasına büyük bir set çekilmiştir. Yani iki ayrı ontolojik varlık sahası belirlenirken adeta bir epistemolojik yasak benimsenmiştir.

Platon'daki diğer bir zayıf taraf da nasıl oluyorda tinsel olan bir töz duyulur olan bir gölge elmaya neden olabiliyor. Platon'un buna cevabı Aristo'cu bir yaklaşımla kavramlarımızın tek tek nesnelere hareketle oluşturulduğu şeklindeki bir yaklaşımla anlamlandırılabilir. Böyle bir kavramsal yapı için önerilecek organizasyon biçimi de şöyle olabilir; elma ideası herkeste aynıdır. Yani kişiden kişiye göre değişmemektedir. Eğer bu sözkonusu ise duyulur dünya nesnelere ile idealar dünyası arasındaki geçişi sağlayan bir usa da gereksinim duyulur. Eğer elma ideasını bize gölge olan duyulur elma hatırlatıyorsa, ikisi arasında nedensel bir ilişki olduğu belli bir dereceye kadar varsayılır.

Oysa Descartes'de iki töz olan ruh ve madde arasında hiçbir etkileşim ya da nedensel ilişki bulunmamaktadır. Descartes'deki madde tözü Platon'daki duyulur nesne anlayışından farklıdır. Çünkü Platon duyulur dünya nesnelere birer duyu verisi mi yoksa kendiliğindeliğini koruyan bir maddesel töz mü olduğu konusunda çok açık bir ifade de bulunmamıştır. Eğer Platon duyulur dünya nesnesi derken Descartes'ci bir maddesel tözü kast ediyorsa, bu noktadan hareketle onun bir *realist* olduğu sonucuna da varılabilir. Ancak bilindiği üzere Platon'un bir kavram

realisti olduğu bilinmekle beraber, Platon'un organize edilmiş epistemolojisinde duyulur dünya nesnelere de önemli bir rolü vardır. Eksik varlıklar olarak lanse edilmişse de duyulur dünya nesnelere hatırlanacağı üzere idealar dünyasının anlamlandırılışının ilk ayağı gölge varlıklarla yüzleşmekten geçer. Bunun da nedeni eğer gölge varlıklar olmasaydı bizim ideaları ya da asıl varlıkları yani kavramları zihnimize oluşturmamız zorlaşır. İdeaların doğuştan zihnimize mevcut olduğu iddiası bir kenara bırakılacak olursa, görüleceği üzere kavramların zihnimize mevcutluğu tek tek nesnelere hareketle formlara ya da soyut varlıklarına ulaşabileceği açıktır. Diğer bir açıdan bu iddiaya bakacak olursak, Platon'da duyulur dünyası ile idealar dünyası eşzamanlı olarak mevcudlarsa, aralarında nedensel bir ilişki olduğu sonucuna varılabilir.

II. Fenomen Kavramının Sınırları

Sadece mental (ruhsal) olanın sınırları içerisinde kalarak mental ve fiziksel olanı belirlerken farklı bir kategorik düzenlemeye ihtiyaç duyulduğu açıktır. Buna en iyi örneği fenomenolojinin babası olan Franz Brentano oluşturmaktadır. Brentano'ya göre bütün zihin ya da bilinç içerikleri mental ve fiziksel diye iki sınıfa ayrılır³. Bu görüş Descartes'ci düalizm ile Platon'cu düalizmden ayrılır. Brentano'ya göre ne mental ne de fiziksel fenomen töz değildir, yani kendiliğindelikleri yoktur. Mental fenomen onun arkasında yatan ve töz olan bütün bir ruh neden olmaktadır. Aynı şekilde fiziksel fenomene de onun arkasında yatan bir dış dünya neden olmaktadır. Aslında Brentano dış dünyayı işin içine sokmamış ve sadece onun fiziksel fenomenlerin sebebi olduğu iddiasıyla sınırlı kalmıştır. Brentano'nun bu tavrı Kant'cı fenomen⁴ ve noumenon ayırımına benzetilebilir. Çünkü hem Kant hem de Brentano fiziksel fenomenlerin nedeni olarak dış dünyayı ya da kendinde şeyleri göstermiştir.

Ayrıca hem Kant hem de Brentano'da dış dünyaya yönelik epistemolojik bir girişimden bahsedilemez, yani bilgi konusu olamazlar. Ancak böyle bir görüş bizi şöyle bir noktaya götürür; eğer biz kendinde varlıkları bilmiyorsak ya da bilemiyorsak nasıl olur da onların elimizdeki fenomenlerin nedeni olduğunu varsayıyoruz. Kant'da böyle bir alanın varlığı tamamen dogmatik anlamda varsayılmıştır. Ancak benzer bir şekilde Kant fenomenlerden hareket ederek böyle kendinde varlıklar alanının varolması zorunluluğunu dile getirmiştir. Hem Brentano hem de Kant'da fenomenler ile kendinde varlıklar alanı arasında nedensel bir ilişki bulun-

³ Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, New York, 1973; s. 77.

⁴ Justus Hartnack, *Kant's Theory of Knowledge*, çeviren; M. Holmes Hartshorne, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/ Cambridge, 2001, s. 89

duğu yorumu yapılabilir. Çünkü her ikisi için de fenomenler ta ötelerde ya da bizim algı sınırlarımızın uzağında bulunan kendinde varlıklar sahasını çağrıştırmaktadır.

Fenomenler algı sınırlarımızın dışındaki varlıklar sahasına işaret ederken şunu da bize gösterir ki biz fenomenlerin eksik varlıklar olarak algı⁵ konusu oluşturduklarını görmekteyiz. Aynı fenomene ilişkin sayısız yönlendirilmiş algı girişimleri varken şunu söylemek çok zordur; biz fenomenleri hemen bir seferde epistemolojik olarak tüketiriz ya da bilebiliriz. Çünkü her seferinde fenomeni biz belli bir perspektiften bilebiliriz. Öyle ki fenomen bize kendini belli bir açıdan ve belli bir düzeyden sunar. Ayrıca her algı girişiminde bulunurken sujeye has bireysel algı farklılıklarını göz önünde bulundurmalıyız. Buna en iyi örneği Lock'un soğuk, sıcak ve ılık suya parmak batırıp ta farklı beyanatlar vermeye sebep olan deneyidir.

Eğer fenomenlerin algısı kişiden kişiye ve dış koşullara göre değişiklik gösteriyorsa, o zaman fenomenleri algıarken bizim tamamen subjektif bir anlamda işin içine kattığımızı gözardı etmemeliyiz. O halde bu noktadan hareketle, dış dünyaya ilişkin bütün ifade biçimlerinde öznel bir çerçeve içinde bulunmaktayız. Eğer duysal donatımımız bizi subjektif yargılarda bulunmaya sevk ediyorsa, buradan hareketle, fenomenlerin bilgisi yani epistemolojisi de öznel ya da subjektif olmak durumundadır. Buna dayanarak, eğer fenomenlerin bilgisi subjektif olmak durumdaysa, bu bizi fenomenlerin eksik varlıklar olduğu sonucuna götürür. Böyle eksik varlıkları yani fenomenleri kendisine konu edinmiş bir bilimsel çalışma da eksik olmak durumundadır.

III. Brentano'da Fiziksel Fenomen

Daha önce de gördüğümüz üzere, Brentano'da fiziksel fenomen farklı bir ontolojik sınıflamadan elde edilmiştir. Bu farklılık bilinç içeriklerinin malzeme olarak alınmasına dayanır. Hemen ilk elden söylemek gerekirse fiziksel fenomen fiziksel objeden çok farklı olup birincisi ikincisinin bir sonucudur. Diğer bir deyişle, fiziksel obje fiziksel fenomene nedensel bir çerçevede sebep olmaktadır. Brentano fiziksel fenomenleri bazı örnekler vererek açıklamaya çalışmıştır. Fiziksel fenomen örnekleri olarak Brentano renk, figür, ses, sıcaklık, koku ve benzeri duysal ve zihinsel içerikleri zikreder⁶. Hatta Brentano daha da ileri giderek tahayyül gücünde görünen imgeleri bile fiziksel fenomen olarak kabul eder. Aslında bu örnekler geleneksel felsefe çizgisiyle, yani bir Hume, bir Lock ile uzlaşa içerisinde olamazlar. Bu da bize şunu gösterir ki Brentanocu yaklaşım ve sınıflama farklı bir çözümleme gerektirir. Bu çözümleme Brentano'nun fiziksel fenomeni tamamen bilinç içerikle-

⁵ Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1984, ss. 71-78.

⁶ Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, New York, 1973, ss. 79-80.

rinden elde edilmiş bir ontolojik kategori olarak düşünmesine dayanır. Ayrıca Brentano tanımı gereği mental olanın dışında ne varsa onların hepsini fiziksel fenomen olarak telakki etmek durumundayız der. Aslında Brentano'nun amacı zihnimizin aktif, dinamik kısmını statik kısmından ayırmaktır. Bunun için daha sonra da göreceğimiz üzere aktif olan mental edimler dışında ne varsa hepsini fiziksel fenomen olarak sınıflar. Zihnimizin aktif olan kısmı yani mental edimler daima bir objeye yönelim içerisinde bulunmaktadır⁷. Böyle bir yönelim içerisinde fiziksel fenomenler mental fenomenlerin objesini oluşturmak durumundadır. Benzer bir deyişle, bilincimizin aktif kısmı yani mental fenomenler statik kısmı olan fiziksel fenomenlerle bir fenomenolojik ilişki içerisinde bulunmaktadır. Anlaşılacağı üzere, Brentano'nun mental ve fiziksel tasniflemesi kartezyen gelenekten çok uzak olup çağdaş felsefe çizgisine bir basamak oluşturmaktadır. Ancak bu noktada şunu da söylemek gerekir ki Husserl dış dünya ve nesnelere ilişkin fenomenolojideki faksiyonu ve yeri bakımından Brentano'dan ayrılır. Çünkü Husserl'e göre mental fenomen ya da edimler en sonunda dış gerçekliğin bir parçası olan fiziksel bir nesneye (en son nesne) yönelmektedir⁸. Bir başka deyişle mental edimlerimiz daima bir fiziksel objenin nesne olarak varlığını varsayar her ne kadar paranteze alınıyorsa da.

IV. Brentano'da Mental Fenomen

Daha önce de söylediğimiz üzere, mental fenomenler bilincimizin aktif ve dinamik kısmını temsil eder. Mental fenomenler bilincin kendisinde olduğu gibi bilinçli ve bireysel algı (duyusal) girişimlerini bize sunar. Mental aktlar bütünüyle bir edim şeklinde olan presentasyon (the act of presenting) edimine dayanır⁹. Presentasyon ediminde her zaman bize bir obje sunulur. Bu obje de fiziksel fenomenin kendisidir. Bu da bize fiziksel fenomen ile mental fenomen arasında yönelimsel bir ilişki bulunduğunu gösterir. Mental edim (presentasyon) kendi içinde her zaman bir obje (fiziksel fenomen) barındırır. Brentano'nun yönelmişlik teorisine göre mental edim içinde barındırdığı bu fiziksel fenomene doğru fenomenolojik bir yönelim içerisinde bulunur. Daha önce de gördüğümüz üzere, mental fenomen ile fiziksel fenomen birbirlerine özdeş değildir. Ayrıca presentasyon şeklindeki her mental akt diğer bütün mental aktların temelini oluşturur. Örneğin görme, duyma, koklama, sevme, nefret etme mental edimleri için aslında mental akt şeklindeki bir presentasyon edimine dayanır. Eğer seviyorsak birşeyi seviyoruz, eğer nefret edi-

⁷ Brentano, a.g.e., s. 88.

⁸ David Smith & Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality*, London, 1982, ss. 16-18.

⁹ Brentano, a.g.e., s.80.

yorsak bir şeyden nefret ediyoruz. Bunlara ilaveten Brentano'nun sınıflamasından elde edilen yargı aktları ve duygusal aktları da temelde bir presentasyon edimine dayanır.

Presentasyon aktında her zaman bize bir şeyin obje olarak sunumu yapılır. Bu bize her zaman mental akt içinde içkin (immanent) bir biçimde sunulmuş bir objeye, yani fiziksel fenomene yönelimi hatırlatır. Buradan şu sonucu da çıkarabiliriz; hiçbir mental akt yoktur ki bir objeye yönelmesin. Ayrıca hiçbir fiziksel fenomen yoktur ki ilgili bir mental akt içinde bize sunulmasın. Buna ilaveten ne mental aktlar ne de bilinç içerikleri yani fiziksel fenomenlerin kendilikleri yoktur. Benzer bir şekilde her ikisi de kendi başlarına bulunamazlar. Bu iki fenomen birbirleriyle yönelimsel bir ilişki içerisinde bulunurlar. Birisi yönelen (mental akt) öteki yönelinen (fiziksel fenomen) olarak eşzamanlı olarak bulunurlar.

Son olarak Brentano'ya göre mental aktlar psikolojinin fiziksel fenomenler ise fiziğin konusunu oluşturmaktadır.

ABSTRACT

THOUGHTS ON THE ORIGIN OF THE CONCEPT OF PHENOMENON

In this article my main aim is to illuminate the development of conception of phenomenon in a general perspective. For this aim I referred to the Platonic demarcation between forms and sensory world. I tried to show that there is a similarity between Platonic dualism and Descartes dualism if we read Plato following Descartes. But we know that such a distinction between two kind of entities has kept busy a lot of philosophers in history of philosophy. Accepted that the submission of conception of phenomenon to philosophy has achieved by Plato, the real term meaning has been gained during the period of Kant. Also in the contemporary philosophy Brentano and Husserl has dealt with this conception to a certain extent.

Key words: Phenomenon, Platonic demarcation, sensory world, dualism, Descartes, Kant, Brentano, entities, Platonic dualism.

KAYNAKLAR

Brentano, F. (1973) *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed., L. L. McAlister, London: Routledge & Kegan Paul

Denkel, A. (1984) *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları

Denkel, A. (1998) *Nesne ve Doğası*, İstanbul: Göçebe Yayınları

Hartnack, J. (1967) *Kant's Theory of Knowledge; An Introduction to the Critique of Pure Reason*, almancadan çeviren: M. Holmes Hartshorne, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Smith, D. W & McIntyre, R. (1982) *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht: Holland, Boston: U. S. A, London: England, D. Reidel Publishing Company.

The Oxford Companion to Philosophy, ed. Ted Honderich, (1995), Oxford, New York: Oxford University Press.

İSLÂM FELSEFESİNDE TİKELLERİ TÜMEL TARZDA BİLMEK

Hasan AKKANAT*

1. Giriş

İslâm felsefesinin temel özelliği, filozoflardan anladığımızı göre, ‘insanın teorik ve pratik yetkinliğinin tanrısal bilgi ile yapılandırılması’ olmalıdır. Nedir tanrısal bilgi? O, soyut anlamlar kümesi olarak doğrudan veya somut şahıslar üzerinden duyumla nefsi nâtıkaya bilgi konusu olur. İkincisinde Tanrı, bilgisini, somut şahıslar (nesne ya da olay) üzerinden açar. Her bir nesne ya da olay, Tanrı’nın kendileri hakkındaki bilgisini harici şuurlara ifşa etmektedir. “Tanrı’nın *şu kalem* hakkındaki bilgisi nedir?” sorusunun yanıtı, tam da o somut kalemdeki göstergelerde bulunur. O halde nefsi nâtık, bu somut göstergeleri sudur¹ öncesindeki soyut yapılarına, aslî bilgi formlarına dönüştürüp, yetkinliğinin bir bölümünü de bu formlarla oluşturmaktadır. Zira *tecelliyâtın ulvî bir ilkeye râci olduğu şuurunu* gaye edinen *mârifetullah*, söz konusu hikemî formlardan neşet eden bir sezgi ile tecrübe edilmektedir. Hikmet ise, Orta Çağ bilim metodolojisinde, yalnızca tümeller üzerinden elde edilebilir.

2. Ontolojiden Epistemolojiye: Somut Mahiyetten Soyut Mahiyete

İslâm felsefesinde, tanrısal bilginin niteliği hakkındaki İbn Sînâcı savlar üzerine hararetli tartışmaların olduğunu ve onların da ağırlıklı olarak Metafizik üzerinden yapıldığını biliyoruz.² Tartışmalardaki görüş ayrılıkları, kanımızca, tikel, tümel ve bilgi ta-

* Yrd. Doç. Dr., Çuk. Üniv. İlahiyat Fak. İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Bşk.

¹ Plotinusçu kozmosun ana iskeletini oluşturan sudur teorisi, daha önce asla var olmamış soyut ve somut yapıların bilgisinin varlığa tahvilinden başka bir şey değildir. Orta Çağ kozmolojik farazyelerinden olan bu doktrin, İslâm felsefesinde, ağırlıklı olarak Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından savunulmuş; ancak İslâm Dini’ndeki ‘yaratma’ inancına aykırı olduğu gerekçesiyle Gazâlî, İbn Rüşd ve F. Râzî gibi kelamcı ve filozoflarca eleştirilmiştir. Benzer kaygılar için bkz: Murtaza Korlaelçi, “Plotinus’un Sudûr Anlayışı ile İbn Sînâ’nın Sudûr Anlayışı’nın Mukayesesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İst. 2008, s. 229-250.

² Gazâlî, tümel anlamların bir tekili belirlemediği yönündeki İbn Sînâcı tezlerin zorunlu sonucunun Tanrı’nın tikelleri bilemeyeceğine vardığını (*Tehâfütü’l-Felâsife*, tah: S. Dünya, Kahire 1972, s. 214); İbn Rüşd ise Gazâlî’nin eleştirilerine katılmayarak tanrısal bilginin etkin ve kadim, insânî bilginin de edilgin ve hadis olduğunu söyler (Faslu’l-Makâl, met. ve çevr:B. Karlığa,

nımlarından ileri gelmektedir. İbn Sînâ'nın (980-1037) konu bağlamındaki tümel anlayışı, akılsal anlam, basitçe söylendiğinde *bilgi* iken; tikel anlayışı da *şu somut şahıs*, yahut onun *duyumudur*. Dışarıdaki her bir şahıs, yalnızca bir tanedir ve somut görüntüşlerle orada bulunur. Anlamlar ise –tıpkı tuval üzerine yapılan yağlı boya gibi- şahsın asli karakterine ilave, onun haricinde, ötesinde, berisinde bulunan soyut şeyler değildir. Diyelim ki *şu* [kalem], [ahşap] ve [sivri] ise, 'sivrilik' mahiyeti, onun 1 cm'den 0,5 mm'ye kadar incelen somut koni şeklindeki ucunda bir şekil, bir görüngü, tam anlamıyla 'sivri' türü olarak bilfiil vardır. Yine 'ahşaplık' anlamı da onun bilfiil maddesini oluşturur. İşte bu madde ve görüngüler, tanrısal bilgideki anlamların üç boyuta çevrildiği yapılarıdır. Bilgi, onların *akılsal karşılıklarıdır*. Akledilirler, örneğin 'sivrilik' mahi-

İst. 1999, s. 80-84; Damîme, s. 120-125). Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî *el-Mu'teber*'de (Haydarabad 1358, c. II, s. 413; c. III, s. 88); Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve el-Hikmetu'l-Meşrikiyye*'de (tah:M.M. el-Ba'dâdî, Beyrut 1990, c.II, s. 439, 498-507); Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'ta; K. er-Râzî, *el-Muhâkemât*'ta (Matbaa-i Amire, 1290, s. 444-445); Mirzacan, *Hâşiye*'de (el-Muhâkemât içinde, s. 439); Huvansârî, *Hâşiye alâ Şurûhi'l-İşârât*'ta (İran 1999, c. II, s. 671-672) ve daha sonra Hocazâde, *Tehâfut*'te; Kemal Paşazade *Hâşiye*'de (Hâşiye alâ Tehâfut'l-Felâsife, çev:A.Arslan, Ank.1987, s. 530-535) ve Ali Tûsî *Kitabu'z-Zuhr*'da konuya ilişkin pek çok tartışma gerçekleştirmişlerdir. Son yıllarda ise Marmura, *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars* (Journal of the American Oriental Society, [Jul. - Sep., 1962] vol. 82, p. 299-312) ile *Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna*'da (Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives, ed. by Tamar Rudavsky, [Dordrecht: D. Reidel, 1985]); Peter Adamson, *On Knowledge of Particulars*'ta (Proceedings of the Aristotelian Society, 105/1, (2005), pp. 273-94); Rahim Acar, *Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars*'ta, (in McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna*/Brill, Boston 2005, pp. 142-56); *Yaratan bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi*'nde (İslâm Araştırmaları dergisi, 2005/13, s. 1-23); "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi"nde, (*Divan İlmi Araştırmalar*, [2006/1] sayı: 20); Catarina Belo, *Averroes on God's Knowledge of Particulars*'ta (Journal of Islamic Studies, 17/2 (2006), pp. 177-199); Fehrullah Terkan, *Recurrence of the Prennial Counter? El-Ghazâlî and Ibn Rushd on God's Knowledge*'ta (Basılmamış doktora tezi, University of Chicago, Chicago 2004) konuyu yeniden ele almışlardır.

yeti, aynı ya da vehmî pek çok şahıs için kullanılabilceği için, doğası gereği tümeldir. Hatta *el-İlâhu'l-Hakk* anlamı bile tümeldir³; ancak o anlam yalnızca bir tek varlığa hasredilir. İşte somut göstergelerin akılsal karşılığı *anlam* iken, anlamların dış dünyadaki karşılığı *somut göstergelerdir*. İki alanın bilgisi değil, idrak tarzı farklıdır. Duyuların nihai gayesi, kâinatın anlamını akla tahvil etmeye yardımcı olmaktır. Bu noktada İbn Sînâ'nın durduğu noktaya varmış oluruz: Şahsı bilmek, onu kuran ve üzerinde de bilfiil var olan bütün cevherî ve arazî anlamların akılda ortaya çıkmasından başka bir şey değilse, somut kalem bilindikten sonra ondan geriye bilgi adına ne kalır? Kırmızılığı mı? Hatay'da yetişmiş bir kavak olması mı? Onu Ali'nin kullanacak, Ahmet'in de şu vakitte kıracak olması mı? Ama bütün bunlar da birer anlamdır ve akıldaki yerini almıştır. Geriye ne kalır? *Epistemik açıdan* kocaman bir 'hiç'. Kalan bir şey olduğunu bile düşünemeyiz; aksi halde akılsal bir işlem yapmış oluruz. Nefsânî yetilerden hâli olduğu için Tanrı'nın o kalemi duyumlaması söz konusu değildir. Ama bu, onu *bilememesi* demek değildir. Duyu, dışarıdan veri gönderen bir alettir. Dışarıdaki somut göstergelerin tek ilkesi ilâhî bilgi ise ve bu bilgi hep tamsa, o halde Tanrı'nın o 'hiç'i duyumlaması gerektiğindeki ısrarımız nedir? Bilmesi için mi? Ama O, onu yaratmazdan önce bilmiyor muydu? Tanrı'nın şu elimdeki üzümün tadını bilmesi için onun her bir tanesini tatması mı gerekiyor? Ya da elimdeki kalemin sertliğini bilmesi için ona dokunması mı gerekiyor? Nasıl bilecektir onları? Diyecek ve ekleyecektir İbn Sînâ: Bilgi için duyumlaması, (a) O'nun organlara ihtiyaç duyması, (b) bilmede dışarıya bağımlı olması ve epistemik eksikliğini oradan gidermesi –ki bu, yaratacağı şeyleri yaratmazdan önce evrenden öğrenmesi gibi bir saçmalığın kabulüdür- (c) dolayısıyla değişmesi anlamına gelir. Eğer Tanrı'nın kalemi yarattıktan sonra onu bir de somut evrenden idrak edeceğini düşünürsak, gerçekte bilgisinden emin olamayan bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaz mıyız? Bir başka ifadeyle, elimdeki şu üzüm, tanrısal bilgideki hakikatinden daha mı hakîkidir? O zaman o üzüm tanesinin tadını ben, onu hiç tatmayacak olan Tanrı'dan daha mı iyi bilmiş olacağım?

Zamanımıza kadar yapılan incelemeler, ağırlıklı olarak metafiziksel bir tahlil içerir. Örneğin Marmura'nın 'İbn Sînâcı tezlere göre Tanrı'nın tikelleri bilmesinin müm-

³ "Üincüsü ise [Hak] 'İlah' gibi kendisinde ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık olan [tümeldir]. Buna karşın o, yine de bir tümeldir; çünkü engelleme, 'Zeyd' lafzının tersine, lafzın ne konusundan ne de yüklemindedir." (Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, tah: S. Dünya, Mısır 1961, s. 45.)

kün olamayacağı' savına karşılık, Acar da 'İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri bilebileceğini söylediğini ama bunun epistemik imkanını tam olarak açıklamadığını' düşünür.⁴ Problemin referans ağı Mantık, Fizik ve Psikolojiyi de içerdiği için, biz hem Marmura'nın hem de Acar'ın Metafiziksel bir çerçeveye atıfta bulunan yargılarına katılmıyoruz. Metafizik eksenli bir incelemede, araştırmacı, *el-İşârât* ve *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyât Kitabı*'ndaki bir kaçı arasından oldukça kapalı iki metinle yetinmek zorundadır. Birinci eserdeki metin genel olarak insanın; ikinci eserdeki metin de Tanrı'nın ve sonra da insanın tikelleri nasıl akelebileceğine ışık tutar. Biz ilk bölümde insanî biliş ilkelelerini inceleyeceğiz. Bu nedenle ilkin *el-İşârât*'taki metni ve sonra *el-İlâhiyât*'taki metnin gerekli bölümünü analiz edeceğiz:

"Tikel şeyler, sebepleriyle zorunlu olmaları bakımından, türünün şahsında özelleştiği bir ilkeye nispetle, tümellerin akledildiği gibi akledilebilir. Örneği tikel tutulmadır; çünkü [1] [tikel tutulmanın] meydana gelişi, onun tikel sebeplerinin eksiksiz olması ve aklın da o [tikel sebepleri] tam kavraması sayesinde akledilir, ve o [tikel şeyler], tümeller gibi akledilir. İşte bu, [2] 'şimdi gerçekleşiyor, önceden gerçekleşti ya da sonradan gerçekleşecek' diye hükmedilen zamansal-tikel idrak olmayıp, bilakis, [1'in devamı] 'tikel tutulma, bir tikel olarak ay ve yine bir tikel olarak filan vakit, filan karşılaşmada [bir araya gelince] gerçekleşir' şeklinde akletmek gibidir.

Sonra bu tutulma belki de [filan vakitte] gerçekleşmiştir. İşte bu tutulmanın birinci tarzda [yani tümel] bir aklediliri olsa bile, [sebepleri tam olarak] ilk akledende, onun meydana gelip gelmediğine dair tam bir kavrama (ihâta) yoktur. Çünkü bu [ikincisi], idrak edilenin ortaya çıkmasıyla beliren ve kaybolmasıyla da kaybolan, [tümelden] farklı, tikel bir idraktir.

İşte bu birinci, her ne kadar bir tikelin bilgisi olsa da, tamamı dehrde vardır. Bu ise, akledenin, ayın burada ile şurada bulunması arasında, sınırlı olan zamanın iki halinden birincisiyle belirlenmiş bir vakitte, belirli bir tutulmanın olduğunu akletmesidir. Onun bunu akletmesi, hem tutulma öncesinde hem [tutulma] anında hem de sonrasında değişmeyen bir olgudur."⁵

⁴ Rahim Acar, *Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi*, s. 111.

⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât me'a Şerh-i Nâsiruddîn et-Tûsî III*, tah: S. Dünya, Beyrut 1992, s. 286-289. (Bu tahkikten yalnızca buradaki metni kullandım. Kalan çeviriler Litera tahkikindedir.)

Tikeli tümel tarzda akletmek, yukarıda, nefis-i nâtika üzerinden anlatılmaktadır. Çünkü metinde (1) 'Evvel' ifadesi geçmemektedir. (2) Tikeli tutulmayı akletmenin koşulu, onun tikeli illetlerinin tam olması ve aklın da onları tam olarak kavramasıdır. O halde buradaki akletme, tutulmanın illeti değil malulüdür. Önce illet bilgisi vardır, ardından akıl o bilgiyi kavramıştır. Yine 'II' numaralı paragrafta da tümel tarzda akletmenin varlık illetinden bağımsız olduğu vurgulanır ki, bunlar, varlık illetini bilmeyen insana hastır. Tanrısal planda illetlerin tam olarak bilinmesi, şeyin var olma illetidir.⁶ (3) Akletme, türün tekilinde özelleştiği bir ilkeye, şahsa, dayalıdır. Demek ki bir de duyusal idrak söz konusudur. (4) Zaten metindeki vurgu, tümel ve tikeli idrak farkıdır. Öyleyse verilen ipuçlarını şöyle sıralayabiliriz:

a) Tikeller de tıpkı tümeller gibi akledilebilir. Bir şahıs, kendisini meydana getirecek sebepler gerçekleşince zorunlu olarak var olur. Bunlar, varlık (fail-gaye) ve mahiyet (madde-suret) illetleridir. Basitlerde suret illeti, bileşiklerde ise madde ve suret illetleri şahsı bir türe göre kurar: "*Suret var olduğunda, tür, bilfiil ortaya çıkmış olur.*"⁷ Dış dünyada bir illetin (yani madde illetinin) etkisiyle, diyelim ki *hayvan*, bir başka illetin (suret illetinin) etkisiyle de *akıllı* olarak ortaya çıkan her şey, 'insan' türüne göre kurulmuş bir şahıs olur. Öyleyse o, 'insan' türünü kendi üzerinde bilfiil taşımaktadır. Yine de 'insan', tümel-türsel anlamdır ve dışarıda çok sayıda arazla var olmalıdır: "*Şahıs, yalnızca ayrılan ve ayrılmayan arazi ayrımların⁸ [yani hassa ve genel arazın] türün [yani cins+ayrım] tabiatına bitişmesi ve o [tabiat] için somut bir maddenin taayyünüyle bir şahıs olur.*"⁹ Ama arazlarla birlikte bir türün 'salt tür olmak' itibarı değişir ve özelleşir.

⁶ "İlletin bilgisi, malulün mahiyetini ve dış varlığını (inniye) gerekli kılar." (Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, s. 280.)

⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Fizik I*, met-çev: M. Macit ve F. Özpilavcı, İst. 2004, s. 124. (Arapça metni ve çevirisi birlikte basılan bu gibi eserlerin sadece Arapça metninden faydalandım, çeviriler şahsıma aittir.)

⁸ Ayrılmayan arazi ayrımları için bkz: İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, met-çev: A. Durusoy vd. İst. 2005, s. 7-8.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, met. ve çev: Ömer Türker, İst. 2006, s. 63.

Bir başka ifadeyle, tür, şahsında özelleşir¹⁰: “‘Atlık’, tanımı bakımından pek çok şeye tekabül etmesi şartıyla genel [bir anlam] olur. Belirleyici hassa ve arazlarıyla alındığı için [atlık], özel/belirli (hâss) [bir şey] olur.”¹¹ Nedir bunun nefs-i nâtıkayla ilgisi? Tür, şahsında özelleşince, dışarıda bir şahıs olarak var olur. Nefs-i nâtıkada bulunan bir tümel-türsel anlam, o şahıstan gelmektedir. Türsel anlam ise [a] şahsın ya madde ve sureti ya da [b] yalnızca sureti arazlarla karışık olarak akledilince ortaya çıkar. İşte bizdeki bir mahiyetin ilkesi, şahsında ortaya çıkan ve onunla özelleşen türdür. Şahsı da o türe nispetle aklederiz. Eğer illetler bir şahsın zatını belirli bir türle kurmasaydı, ne dışarıda somut bir zat bulunur ne de zihinlerde o zata uygun soyut bir hakikat oluşurdu.

b) Soyut mahiyette, bir türün yalnızca madde ve suret illetlerinin bilgisi vardır. ‘Varlık’ ise fail veya gaye illetleriyle gerçekleşir. Nefs-i nâtıkanın bir mahiyeti bilmesi, onun varlık illetlerini de bildiği anlamına gelmez. Bir mahiyet, madde ve suret illetlerinin bilgisi olan cins ve ayrımla akılda ortaya çıkarsa, akıl onu dışarıya gerek kalmadan bilir. Ancak onun varlık ve oluş bilgileri duyularla sürekli olarak dışarıdan alınmalıdır.

c) Duyum, iç/dış duyularla zamanda gerçekleşen idraktır. Dış duyular ne idrak ettiği şeyin bilincindedir ne de idrakleri kalıcıdır. Onlar, bir kamera objektifi gibi, zamanda oluşan değişimleri iç duyulara geçer. Orada dış duyuların üç saatte idrak ettiği kareler birleşerek tikel anlamlara dönüşür. Akıl da onu bir anlamla tümelleştirir. İşte muşahhas bir zaman ve durumla özelleşmiş bir şahıs sırf tekil; ondan aldığımız anlamlar akılda tümel olur. Böylece ay için dışarıdaki tekil tutulmanın görüngülerini, onları akılda karşılayan tümel anlamı üzerinden bilirim.

Şimdi de, eş-Şifâ’deki metni inceleyelim:

“Eğer [tikel şeyler] o [sıfatlar] ile bir şahıs olarak özelleştirirse, bu, muşahhas bir zamana ve muşahhas bir duruma göre olur. Eğer bu [muşahhas] durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınrsa, onun statüsü de [tümel] olur ama o [sıfatlar] her birine ait türün şahsında bulunduğu ilkelere [yani dış dünyada sıfatlar bir takım ilkelere dayanır, ki bu ilkelerin her birinin türü, şahsındadır], dolayısıyla şahsî şeylere dayanır. Demıştik ki, bu gibi bir dayanma, şahıslara, [yalnızca] kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelik

¹⁰ “[‘İnsanlık’ın fertlerde] başka olması, beraberindeki arazlarla olmalıdır; zira o [insanlık], kesin olarak sadece arazlarla var olur. Bu durumda o, surf ‘insanlık’ bakımından alınmaz.” (İbn Sinâ, eş-Şifâ: Metafizik I, met. ve çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2004, s. 176.)

¹¹ eş-Şifâ: Metafizik I, s. 173-174.

kazandırır. Bu şahıs, akılda iken de bir şahsî olursa, akıl o betimleneni bir şekilde [id-rak eder.] İşte bu, tıpkı Güneş ya da Jüpiter küresi gibi, kendi türü içerisinde başka benzeri bulunmayan tek şahıstır. Ama tür, şahıslara dağılmışsa, öğrendiğin gibi, ona ilkin [somut olarak] işaret edilmedikçe akıl bu şeyi betimleyemez.”¹²

Burada da aklın, sırf akıl olmak bakımından, tikeli tümel tarzda bilmesi nefsi-nâtika üzerinden anlatılmaktadır. Çünkü (1) metnin bu bölümünde de ‘el-Evvel’ değil, ‘akıl’ sözcüğü geçmektedir. (2) Tanrısal bilgideki sıfatlar, belirli bir zaman ve duruma göre bir şahıs olarak özelleşmiştir. Bu durum ise, Tanrı’nın aklettiği ‘an’dan sonra gelir. (3) Sıfatlarıyla dikkate alınan, şahıstır. O, tanrısal bilginin malulüdür ve dış dünyadan bilinecekse duyulanmalıdır. (4) Akledilen şeyler, şahıstaki *türlere*¹³ dayanmaktadır. Önce bir şahıs vardır ve akletme ondaki her bir görüngünün türüne dayanmaktadır. Dolayısıyla akletme, o görüngülerin illeti değil, malulüdür. Bu akletme şekli ise nefsi-nâtıkaya mahsustur. (5) Çok üyesi olan türlerin şahıslarının idrak edilmesi gerektiği de vurgulandığına göre iç-dış duyulara gereksinim vardır. Öyleyse İbn Sînâ’nın pasajdaki vurgularını şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Tanrısal bilgide *anlamlar* kümesi olarak bulunan sıfatlar, sudurla birlikte belirli bir zamanda muşahhas görüngülere dönüşür. Burası somut evrendir.

b) Muşahhas durum, duyulan görüngüleri açısından değil, o görüngülerin soyut karşılığı olan ‘*sıfatlar*’ açısından alınırsa, dışarıdaki o muşahhas durum, akılda sıfatlarla bilinir olmaktadır. Akıldaki soyut sıfatların ilkesi, somut şahıstaki görüngülerdir. Örneğin akıldaki ‘kısa saç’ ve ‘canlı’ sıfatları nereden gelmiştir? Elbette ‘insan’ türüyle özelleşmiş olan ‘şu şahıs’taki ‘*şu görüngüler*’den gelmiştir. ‘Kısa saç’ da kendinde bir mahiyettir; ancak onun *türü* de kendine ait tikel illetlerle bir şahısta somut bir görüngü/araz olarak ortaya çıkar.

c) Tanım ve betimler, zâtı kuran türe göre yapılır. Tür de şahısta bilfiil bulunuyorsa o halde her şeyden önce şahıs duyulanmalıdır. Ama tür, şahısta pek çok arazla

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, met. ve çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2005, s. 105.

¹³ “[Türünün şahsında bulunduğu bir ilkeye nispet edilerek...] Yani bir ilkeye, kendi şahsında bulunan türsel tabiata, nispet edilerek [demektir].” (Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, s. 288.); Yukarıdaki türler, bir şahısta örneğin at, taş ve ay türünün birlikte bulunduğu anlamına gelmez. Tersine, Tanrı dışında her şeyin türü vardır. Kalemdeki ‘kalem’ türü gibi, ‘sivri’, ‘uç’ ve ‘kırmızı’ (renk) türleri özelleşerek o kalemde ortaya çıkmıştır.

özelleşiyordu. Çünkü aynı 'insan' türünü paylaşmasına karşın, 'Ahmet', 'Ali'den farklı görüngülere sahiptir. İşte her bir şahsın bilgisi akla ilk kez geldiğinde, özel bir anlam olur. (a) Gelen şahsî anlam başkalarıyla uyuşmuyor ve ait olduğu şahsın evrende tek olduğu kanıtlanıyorsa, o şahıs, türünün tek üyesi olur. Tam mevcudattan (*el-mevcûdâtu't-tâm*) olduğu için, çözülerek bozuluşa uğramaz. Dolayısıyla o şahsın betimi değişmeyen türsel bilgi olur. (b) Gelen şahsî anlam başkalarıyla uyuşursa, akıl o anlamı aldığı şahsın pek çok benzerinin olduğuna cevaz verir. Bu şahıs, nâkıs mevcudattan olduğu için sürekli çözülerek bozuluşa uğramaktadır. O şahsın da bir betimi olabilir ama bu, tek başına, değişmeyen türsel bilgi olamaz ve en son halini betimlemek için onu en başta duyulamak gerekir.

İbn Sînâ, yukarıda, şahsın soyutlanması konusunda Psikoloji; tümelleşmesi ve bir mahiyete dönüşümü konusunda Mantık ve Metafizik; sebeplilik, zamansal değişim ve tutulma gibi konularda da Fizik ile doldurulması gereken kimi ipuçları sunmuştur. O halde bu ipuçlarından hareketle konudaki boşlukları doldurmamız gerekmektedir.

Orta Çağ İslâm kozmolojilerinde evren, tanrısal bilgideki hakikatlerin *kurucu* ile *varlık* illetlerinin tek tek zâtları meydana getirmesi neticesinde sadır olmuştur. Bilgi, 'şahısları dış dünyada kuran ve vareden illetlerin akılda kavramsal (*tasavvurî*) veya yargısal (*tasdîki*) anlamlar olarak ortaya çıkması' dır. Buradaki '*kurucu*'lar, bileşiklerde madde ve suret; basitlerde ise yalnızca suret illeti olup tekilerin zatlarını belirli türlere göre kurarlar. Türün şahısta pek çok arazla ortaya çıktığını söylemiştik. Bu arazların bir kısmı madde ve suret illetlerinin ayrılmazları olduğu için madde ve sureti illetiyle, bir kısmı da varlık illetiyle ortaya çıkar. '*Kavram*' ise gerek görüngülerden soyutlansın gerekse başka akıllardan terim ya da önermelerle elde edilsin, zihinde beliren *soyut-tümel anlamdır*, ki tanım veya betimleri bu anlamlardan yapıyoruz. Buradaki *anlam*, katiyen *terim* ya da *önerme* değil, ifadesi yalnızca terim ya da önerme ile yapılabilen *kavramdır*, *soyut anlamdır*. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bileşiklerde madde ve suret, basitlerde ise yalnızca suret illeti dış dünyada bölünemez-somut zatı meydana getirirken, aynı illetlerin anlamıyla da zihinde bölünemez-soyut hakikat ortaya çıkar.¹⁴ Haki-

¹⁴ Fârâbî 'hak' ve 'hakikat' terimlerini birbirinden ayırır. Birincisi, dışarıdaki somut zat iken; ikincisi onun zihindeki soyut anlamıdır. İbn Sînâ ve sonraki filozoflar, hassaten 'mahiyet'i dik-kate alırlar ve onu her iki alanı karşılayacak şekilde kullanırlar: "*Her şeyin bir mahiyeti vardır.*"

kat, suret illetinin karşılığı olan *ayrım* ile madde illetinin karşılığı olan *cinsin* zihinde oluşturduğu tanımda içkindir. Şimdi tümel tarzda akletmenin keyfiyetine geçebiliriz.

2.1. Tekili Tümel Tarzda Bilmek

Duyumun objesi olan şahsın, aynı zamanda aklın objesi olması bir çelişki değil midir? Akıl cevherinin tümel tarzda akletmesi, Gazâlî'nin düşündüğü gibi, onun, şahısları cins, tür ve küllî arazlarla¹⁵; Marmura'nın düşündüğü gibi sadece türü veya cinsiyetle¹⁶ mi bilmesidir?

İbn Sînâ'ya göre "tekilin tanımına giren her isim, bir sıfata işaret eder. Sıfat ise pek çok şeyde ortaya çıkmaya elverişlidir."¹⁷ Yani somut şahsın durumunu akılda karşılayan anlamlar birer sıfattır. Sıfat, akılda; onu kendisinden aldığı görüngü, şahıstadır. Örneğin "şu şahıs" (Ali), duyu konusu olarak, 'şu [somut gözlük(lü)], şu [uzun boy(lu)], şu [kırmızı kazak(lı)], şu [canlıdır]. Ben parmak işaretiyle yalnızca dikkate alınması gereken görüngüleri saptadım. Orası duyu alanıdır ve orada, şeylere bir ad bile veremiyorum; aksi halde aklî bir iş yapmış olurum. Ali'yi nasıl aklederim? Elbette o görüngüleri karşılayan *soyut anlamlarla*. Akıldaki o anlamları nasıl söze dökerim? 'Kırmızı kazak(lı), gözlük(lü), uzun boy(lu) canlı.' Diyelim ki bu görüngüleri bir başka şahısta (Sercan'da) da duyumladım. Onları nasıl aklederim? Aynı anlamlar üzerinden değil mi? 'Kırmızı kazak(lı), gözlük(lü), uzun boy(lu) canlı.' Yukarıdaki anlamlarla bu ikinciler arasında bir fark var mıdır? Sırf akledilir olmaları açısından bakarsak, hayır. Bu ortak anlamlar o iki ayrı şahsı kavramam konusunda aynı işlevi görmüyor mu? Aynı işlevi görürler, çünkü benim aklımda, örneğin yalnızca bir tane (açık/koyu) 'kırmızı' anlamı vardır ve aynı tüşların hep aynı notaları seslendirmesi gibi- farklı şahıslardaki kırmızılıarı, her defasında o 'kırmızılık' mahiyetiyle kavriyorum. İşte bu anlama, Mantık'ta tümel denir. Dış dünyada ister bir tane isterse pek çok kırmızı şey bulunsun, 'kırmızılık', akılda tümel bir anlamdır; çünkü "tümellik, herhangi bir tabiata, o tabiat zihinsel tasavvurda ortaya çıkınca ilişir."¹⁸ Temel kural bu olmasına karşın, tümellik

Bu mahiyetler kimi kez ayanda kimi kez de zihinlerde [evham] var olabilir." (eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 22.)

¹⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 214.

¹⁶ Michael E. Marmura, *Some Aspects of Avicenna's Theory*, p. 307-308.

¹⁷ eş-Şifâ: *Metafizik I*, s. 218.

¹⁸ eş-Şifâ: *Metafizik I*, s. 184.

özelde, akıldaki anlamın aynı (gerçek) ya da vehmî (sanal) pek çok şeye –bu şeylerin hükmü o anlamda bir tek hüküm olacak şekilde- kıyaslanmasına göredir.¹⁹ Anlam, esasen bu açıdan tümeldir. ‘Kırmızı kazaklı, gözlüklü, uzun boylu’ ifadesini ister aynı isterse vehmî olsun, pek çok şahsa söyleyebilirim. Bu anlamı akılda salt tekilleştirme imkanım var mı? Hayır. Zira bu konuda bir burhana sahip olsam bile, bu, o anlamı kendisinden aldığım şahsın dışarıda bir tane olduğunu gösterir; ancak o anlam yine de tümelliğini korur: “[Sen, tek tek] o tutulmaların hiçbir ilişenini takdir etmeyip yalnızca bilirsin. Ama tümel olarak bilirsin. Çünkü bu anlam, her birinin durumu bu şekilde olabilecek [muhtemel] pek çok tutulmaya yüklenebilir.”²⁰ Ancak bu tutulmanın aynısının yalnızca bir tane olduğunu, bir varlık kanıtıyla (huccet) bilirsin. Oysa bu, (...) tümelliği ortadan kaldırmaz.”²¹ Tekil olan bizzat anlam değil, onun delalet ettiği şahsın zatıdır.²² Peki ama dışarıdaki şahsın tek olması, zorunlu olarak anlamının da tek olmasını gerektirmez mi? Hayır:

“Bir tümel [diğer] tümelle özelleştiği zaman, ‘A ve B’ [bileşigi], yine kendisinde bir ortaklığın bulunabileceği bir tümel olarak kalır. Bunun örneği “Şu, Sokrates’tir” ifadesidir. Onu tanımlayacak olursan ‘O, filozoftur’ dersin.’ Ama bu durumda onda bir ortaklık olur. ‘O, teist filozoftur’ dersin, yine ortaklık vardır. ‘Haksız yere öldürülmüş teist filozoftur’ dersin, aynı şekilde o [ifadede] bir ortaklık vardır. Öte yandan ‘O, filan kimsenin oğludur’ desen de bunda da bir ortaklık ihtimali vardır. (...) [Sıfatları] çoğaltıp ‘Şu gün şu şehirde öldürülen kimse’ desen, tümel tarzda tekilleşmesiyle birlikte bu nitelik de [sadece] bir tekile isnat edilmeden pek çok şeye söylenebilir.”²³

¹⁹ A.y.; Kırmızı, kalemde ve defterde bulunsa da, onların anlamı akıldaki “kırmızılık” mahiyetinde tektir.

²⁰ ‘Ay’, tek üyeli türe; ‘Ay tutulması’ da çok üyeli türe dahildir. Çünkü sayıca çoktur ve değişikendir.

²¹ eş-Şifâ: Metafizik II, s. 105-106;

²² Sırf tekillik, duyuya konu olan somut şahıstır: “Tekile (el-cüziyyu’l-müfred) gelince; onun tasavvurunun sırf kendisi, anlamının çokluğa söylenmesine engel olur. Sözelimi, Zeyd’in işte şu somut (hâza’l-muşâr-i ileyh) zatı bu şekildedir. Çünkü o [somut zatı, Zeyd]’den başkası için vehmetmen imkansızdır.” (eş-Şifâ: Metafizik I, s. 173; Ayr. bkz: eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 63.)

²³ eş-Şifâ: Metafizik I, s. 218; Ayr. bkz: eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 63.

Yukarıdaki sıfatları bir araya getirelim: ‘Sophroniscus’un (=filan kimsenin) oğlu olan Sokrates, (m.ö.) 399 yılında (=şu gün) Atina’da (=şu şehirde) haksız yere öldürülmüş teist bir filozoftur.’ Cümlede ‘insan’ türü ya da ‘hayvan’ cinsinden söz ediliyor mu? Hayır. Bu sıfatları tek tek aldığımızda, bütünüyle hassa ve genel arazdır; aynı ya da vehmî pek çok şeye nispet edilebildikleri için de birer tümeldir. Onları blok olarak aldığımızda, evet, o bütünün delalet ettiği şahıs dış dünyada yalnızca bir tanedir ama akıl o anlamı vehmen pek çok şeye yüklem yapabilir: “Bir tek zata, onun pek çok şeye izafeti nedeniyle bir ortaklığın arız olması imkansız değildir. (...) Sayıca tek olan zat,²⁴ tek olması bakımından, kesinlikle şahsîdir ama nefsin kendisi bu sureti kendindeki ya da başka bir nefsteki suretle birleştirerek bir tümel olarak da düşünebilir.”²⁵ Mademki tümel tarzda bilmenin cins ve türden başka öğeleri de vardır, o halde onları da saptamamız gerekmektedir. İbn Sînâ sıfatları, tümellik açısından, *Medhâl*’de inceler:

“Sıfatların kimisi varlıksal, –kimisi varlıksal olarak değil- vehmen, kimisi de salt zihinsel olarak olumsuzlanabilir. Kimi sıfatlar bir yönden olumsuzlanamazlar, ki onlar âriz olanlardır. Yine kimi sıfatlar da olumsuzlanamazlar, ki bunlar da zâtîlerdir.”²⁶ Bir başka sıfat da ‘varlık’ır: “Varlık, farklı mahiyetlere sahip şeylerin bir sıfatıdır.”²⁷

Görülüyor ki sıfatlar, şahısların varlıksal, zâtî (=tür, cins, ayırım) ve arazî (=hasa, genel araz) anlamlarıdır. Kaldı ki Gazâlî ve Marmura bilmektedir ki, Mantıkta başlı başına ‘beş tümel’ konusu vardır ve tekillerin akılda veya dışarıda alabileceği bütün yüklem, beş tümele dâhil olur. Diyelim ki duyuya konu olan bir şahsımız var: Elimde tuttuğum şu [sayısı belirli atomlardan ve hücrelerden oluşmuş ahşap kalem], şu vakit [13:14’te], şurada [odamda], işte şu [kırık], işte şu [kırmızı], işte şu [sivri uç] ile somutlaşmıştır. Gazâlî duyumdan sonra onları nasıl bilir: “Saat 13:14’te odanda iken elindeki tuttuğun kırmızı, sivri uçlu, kırık, şu kadar atom, şu kadar ölmüş hücreden oluşmuş bir ahşap kalem.” Buradaki ‘kalem’ terimi tür, diğerleri genel arazdır. Maddî

²⁴ Buradaki teklik, “Zeyd veya Amr gibi sayıca tek olandır.” (eş-Şifâ: Kategoriler, çev. M.Macit, İst.2010, s. 93.)

²⁵ eş-Şifâ: Metafizik I, s. 184; Tûsî de bu anlamı pekiştirir: “Böylesi bir evren aynen [somut olarak] var olmuş olsa bile, [ona ait olan] bu suret aynıyla başka evrenlere de uygun düşer.” (Tûsî, Şerhu’l-İşârât III, s. 288.)

²⁶ eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 29; Bütün tümel sözcükler için bkz: eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 38.

²⁷ Mantıku’l-Meşrikiyyîn, s. 22; Ayr. bkz: el-İşârât, s. 129.

cevheri şu somut ahşap, soyut zata kalem, arazları da şu somut kırıklık, somut kırmızı renk, somut sivri uç şeklidir. İşte o somut yapı, saydığım anlamları üzerinde bilfiil taşımaktadır. Yani o, Tanrısal bilgide 'şu kadar atomlu bir ahşap' ve 'kırıklık' mahiyetiyle sıfatlandığı için dış dünyada aynen somut ahşap ve 'kırık'la somutlaşacak; benim o kalem hakkındaki bilgilerim de dışarıdaki o somut ahşabın maddesinden ve ondaki kırıktan gelecektir. Onlar dışarıda soyut tanrısal bilgiyi somut göstergelerle duyuya sunmaktadırlar. Dolayısıyla cevher ve arazlarıyla özelleşen o kalem, bir düzinesi içinden rahatlıkla seçilebilir. Yalnız Gazâlî, İbn Sînâ'ya göre anlamın tekilleşmesinde genel arazın payı olmadığını; durum böyle olunca Tanrı'nın bir tekili akledemeyeceğini, dolayısıyla somut evrendeki şahısları ayrı ayrı bilemeyeceğini düşünür. 'Tümel' ve 'belirsiz' kavramlarını eşanlamlı gördüğü için Gazâlî'nin buradaki itirazları cedelidir.²⁸ Aksi takdirde nefs-i nâtuka tümel olarak bildiği 'Tanrı' anlamını²⁹ hiç görmediği için ayırt edemiyor, onu 'melek' anlamıyla karıştırıyor mu?

Evet, İbn Sînâ'ya göre akılda olan, tümeldir. Belirli bir zaman-mekanda duyumlanan şu kalemin anlamı, akılda tümel olur. O anlam, artık o kalemin *imkanı*

²⁸ Gazâlî *Mi'yâr*'da (s. 265-70) ve diğer mantık kitaplarında bilginin yalnızca tümel (tasavvurî ve tasdikî) akfî anlamlardan oluştuğunu, dış duyu ve hayal gücünden elde edilecek idraklerin eksik ve yetersiz olduğunu ileri sürmesine (*Mi'yâr*, s. 91-92) karşın, aynı yıl (m.1099) yazdığı *Mihakku'n-Nazar*'da hayvânî nefsin yetileriyle elde edilecek duyulara ve hayale de bilgi anlamı verir ve esas karışıklık burada başlar: "*Sana göre bilginin tanınlanması nasıldır?*" diye sorarsan, bilmelisin ki, bilgi, çok anlamlı bir isimdir. [Bu ad], görme ile duyulamaya verilebilir ve bu bakımdan bir tanımlı olur; tahayyüle verilebilir ve bu bakımdan farklı bir tanımlı olur [ama gerçekte bunların ikisi de bilgi değil, duyumdur]; zanna verilebilir ve bu bakımdan bir tanımlı olabilir; Allah'ın bilgisine verilebilir, [dolayısıyla] daha yüce ve daha üstün olması bakımından [bir tanımlı olabilir]." (*Mihakku'n-Nazar*, tah: R. el-Acem, Beyrut 1994, s. 79.)

²⁹ "Tümel üç kısımdır: Birincisi, örneğin tekileri var olduktan sonraki 'insan' sözümler gibi, kendisinde bilfiil ortaklık bulunan; ikincisi, örneğin yalnızca bir tek şahsında var olarak kalması uygun düştüğü zamanki 'insan' ve 'on iki burçla çevrilen küre' sözümler gibi, kendisinde bilkuvve ortaklık bulunandır, çünkü o, [dış] varlıkta yalnızca bir tanedir; üçüncüsü ise [Hak] 'İlah' gibi kendisinde ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık olan [tümeldir]. Buna karşın o, yine de bir tümeldir; çünkü engelleme, 'Zeyd' lafzının tersine, lafzın ne konusundan ne de yüklemindedir." (Gazâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, s. 45.)

olmuştur. Bu ise onun zihinde anlam bakımından bulanık olması demek değil –çünkü her şeyin blok anlamı vardır- tersine, aynı ya da vehmî pek çok kere var olabilir demektir. Ama bu olanak, Tanrı'nın ona ekleyeceği 'bir' sıfatı ile sınırlanır ve o kalem, *dış dünyada* aynıyla bir tane olur. Yani '*şu an masamın üzerinde duran şu kırmızı, küt, kırık kalem*' anlamı tümel ve kendinde bir imkandır ama Tanrı sırf o kombinasyondaki blok anlamın dışarıda var olacak şahsını 'çok' ile değil, (yani bu gün masamın üzerindeki *şu kalemi birbirine özdeş olacak şekilde üçle değil*) 'bir' ile sıfatlar ve onu o şekilde var eder. Yine biz de aklımızda 'bugün', 'masamın üzeri', 'kırmızı', 'küt', 'kırık' sıfatlarından oluşan bir imkanın dışarıda yalnızca kendisini gözlediğimiz *şu kalemde bulunduğu*nu gözlemleriz. O halde tutulma örneklerine dönerek, ileri sürüldüğü gibi, İbn Sînâ'nın tutulmaları yalnızca tür ve cins çerçevesinde ele alıp almadığına bakalım:

“Göksel şeylerin bütün hareketlerini bildiğin gibi, aynen her [tikel] tutulmayı, her [tikel] bitişmeyi ve her tikel ayrılmayı da bilirsin ama bu [bilme] tümel tarzda olur. Çünkü sen bir güneş tutulması hakkında “Tutulma, Ay'ın, kuzey yarım yayının şurasından şuraya doğru olan, bulunduğu [yarım yayın bir ucundan] tam karşısındaki [nokta-ya] yöneldiği hareketin zamanından sonra olur; bu tutulma ile bundan önceki veya sonraki benzer bir [tutulma] arasında şu kadar süre bulunduğu gibi başka iki tutulma arasında da şu kadar süre vardır” diye söylersin. [Bununla sen] o tutulmaların hiçbir ilişenini takdir etmeyip yalnızca bilirsin. Ama tümel olarak bilirsin. Çünkü bu anlam, her birinin durumu bu şekilde olan pek çok tutulmaya yüklenebilir. Ancak bu tutulmanın ayının yalnızca bir tane olduğunu, bir varlık deliliyle (huccet) bilirsin. Oysa bu, konu hakkında daha önce söylediklerimizi hatırlarsan, tümelliği ortadan kaldırmaz.”³⁰ Bir başka örneği de şudur: “[Tikel şeyler], tümeller gibi akledilir. İşte bu, (...) 'tikel tutulma, bir tikel olarak ay ve yine bir tikel olarak filan vakit, filan karşılaşmada [bir araya gelince] gerçekleşir' şeklinde akletmek gibidir.”³¹

Yukarıdaki tümel tarzda bilinen ayrı ayrı '*her tikel tutulma*' nasıl türsel bilgi olabilir? “1999'daki (=şu tikel) tutulma ile ondan önce 1991'deki veya sonra 2006'daki benzer bir (tikel) tutulma arasında 7 sene (=şu kadar süre) bulunduğu gibi 2015 ile 2023 arasındaki tutulmalar (=başka iki tutulma) arasında da 8 sene (=şu kadar süre) vardır” bilgisi Güneş'in salt tür bilgisinde var mıdır? Ya “Geçen yılın son ay tutulması

³⁰ eş-Şifâ: Metafizik II, s. 106.

³¹ el-İşârât, s.166-167.

(=*tikel ay tutulması*), 31 Aralık 2009 tarihinde (=filan vakit) saat 19:15'te başlayıp dört saat (=filan süre) sürdü" bilgisi Ay'ın salt tür bilgisinde ya da salt ay tutulması mahiyetinde var mıdır? Elbette yoktur. Ama İbn Sînâ'ya göre bu bilgilerin de tümel olduğunu görüyoruz. Buradaki somut ay tutulmasını (=tekil durum) akıldaki anlamlarıyla düşününce (=sıfatlarıyla dikkate almırsa) onu tümel tarzda (=tümellerin] statüsüyle aynı olur)³² akletmiş olduk. Bu (zâti ve arazî) anlamların (=o [sıfatlar]) kaynağı, 31 Aralık 2009'da gözlemlediğimiz somut tutulmadaki tikel görüntülerdir (=türlerinin şahsında bulunduğu ilkelere/kaynaklara), daha doğrusu o olayın verileridir (=dolayısıyla şahsî şeylere dayanır). Başka bir örneği ele alalım:

"Sen tutulmaların durumunu, var olduğun sürece ya da hep mevcutmuşsun gibi bildiğinde, sende salt tutulmanın değil, oluşan her tutulmanın bilgisi olur ve sonra da o tutulmaların varlığı ve yokluğu senin herhangi bir durumunu başkalaştırmazdı. Çünkü senin her iki durumdaki bilgin bir olacaktır. O [bilgi] ise, "Şu tutulmadan sonra veya güneşin şu burçta şu süre bulunmasından sonra şu niteliklerle bir tutulma gerçekleşmiş olup, bundan sonra şu, şundan sonra da o olur" şeklindedir. Bu yargı, o tutulma öncesinde, [tutulma] anında ve sonrasında değişmez."³³

'Şu' işareti müşahhas tutulmaya racidir; dolayısıyla yerine belirli tarih veya durumlar eklenebilir. Demek ki, tümel tarzda bilmek, yalnızca cins veya türle bilmek değildir. Cins ve türe ek olarak, bir şahsî varlığı, ayrımı, hassası ve genel arazları açısından da bilmektir:

"Her tikelin ilişkili olduğu hüküm [şudur]: O [tikel] kendi şahsında var olan bir [türsel] tabiata (*tabî'atun tûcedu fi şahsîh*)³⁴ sahiptir. Bu tabiat, kendisine [şu veya bu gibi] duyuşal bir işaret anlamının katılması ya da [akılla doğrudan] idrak yolu olmayan benzeri somutlaşmalar nedeniyle ancak duyu vb. yollarla idrak edilebilen, burhan ve tanımla ulaşılamayan bir tikel olur. Bu tabiat, söz konusu somutlaşmalardan sıyrılarak alındığında, aklın idrak edeceği bir tümel olur, ona burhan ve tanımla ulaşılır ve o [tabiat] bir tikel olmakla birlikte, onunla ilgili yargı, [yargısal] haliyle

³² eş-Şifâ: Metafizik II, s. 105-106.

³³ A.e., s. 107.

³⁴ "Tabiatum tûcedu fi şahsîh", ifadesi, ileride gelecek olan "*mebde-i nev'ihî fi şahsîh*" ile aynı anlamdadır. K. Razi de bunu "*mebde-i tabî'atihî'n-nev'iyeti mevcûdeten fi şahsîh*" olarak anlar. (*el-Muhâkemat*, s. 445).

kalıcıdır. Ancak yargı, -somutlaşmış olmaları bakımından- o somut şeylerle ilgilidir. Bu ortaya çıkınca deriz ki: Kim sırf [birer] tabiat olması bakımından [tek tek] oluşan şeylerin (kainât) illetlerini idrak eder, o tabiatların -kendileriyle ilişkili olması bakımından- bitişme, ayrılma, temas, uzaklaşma, bileşme ve çözülme gibi tikel halleri ve hükümlerini idrak eder ve o [tabiatlarla] birlikte, onlardan sonra ve onlardan önce meydana gelen bütün şeyleri, -hiç hiçbir şey ondan kaçmayacak şekilde- birbiriyle sınırlı olan vakitlerde ortaya çıkması bakımından idrak ederse, o [idrak edende] başkalaşım olmaksızın, [evrenin] vakitlere has akıp geçmekte olan, [sürekli] yenilenen, sabit tikellerine ve bütün tümellerine uyumlu olan evrenin sureti olduğu gibi ortaya çıkar. İşte böyle bir evren aynen [somut olarak] var olmuş olsa bile, [onun] bu sureti aynıyla başka evrenlere de uygun düşer. Şu halde tümel bir suret, kendi zamanlarında ortaya çıkan ve o [zamanın] değişmesiyle değişen tikellere de uygun düşmektedir. İşte bu, tikellerin tümel tarzda idrakidir.”³⁵

‘Tümel tarz’, aklın şahsı ‘bilme’ etkinliğidir. O halde onun epistemik çelişigi ‘duyusal tarz’, yani *duyumlama* olmalıdır. Tikeller, dış dünyadaki şahıslardır ve dış dünyada buldukları için de kesinlikle duyunun konusu olurlar.³⁶ Yani onları dış dünyadan idrak etmek için, duyu yetileri gerekir. Peki ama tikelin bilgisi yok mudur? Elbette vardır: Bilgi konusu olması, bir tikelin soyut anlamının akılda ortaya çıkmasıyla başlar. Ancak akılda ortaya çıkan anlam, doğası gereği tümeldir. Bu durumda onun duyuma konu olan somut *tikel* yapısı dış dünyada kalmış, soyut *tümel* anlamı/sıfatları akıldaki yerini almıştır. Öyleyse ‘tümel tarzda akletmek’, ‘akıl tikeli bilmez’ değil, ‘akıl tikelleri bilir ama bu, *duyusal değil akılsal tarzda* olur’ şeklinde anlaşılmalıdır. Örneğin elimdeki şu tikel kalemi dış dünyada yalnızca duyularım. Ancak onun duyum üzerinden aklımda oluşan “*sivri uçlu, kırmızı, yuvarlak, İstanbul’dan şu tarihte aldığım kalem*” anlamı, o kalemi anlatan tümel bir ifadeye dönüşür. Çünkü bu anlam, aklımda artık bir *imkan* olmuştur; dolayısıyla ister hayalimdeki isterse vehmimdeki yüzlerce kaleme yüklem yapabilirim. Tümel tarzda idrak etmek, bilmekten başka bir anlam taşımaz. ‘Tümel tarz’ vurgusu ‘duyum’un karşısında yer alarak, bilgi-duyum çatışmasına yapılan

³⁵ Tüsi, *Şerhu’l-İşârât III*, s. 287-288.

³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt II*, tah: S. Dünya, Kahire 1968, s. 700; Fazlurrahman, “Essence and Existence”, *Medieval and Renaissance Studies*, Ed. by R. Hunt vd. Vol: IV, Londra 1958, p. 16.

bir gönderiyi içerir. Bilen, yalnızca akıldır. Duyu, bilgiye ulaştırın bir araç olduğu için, bilginin yalnızca kaynağı bakımından ele alınacak bir konudur. Duyunun objeleri, bilginin dışarıdaki görüngüleri iken; aklın objeleri, görüngülerin akıldaki anlamlarıdır –ki bunlar beş tûmelle ifade edilir: “Bozuluşa uğrayan şeyler (el-fâsîdât), [a] soyut mahiyetle [yani cins ve ayırım ile] ve [b] ona tâbi muşahhas olmayan şeylerle [yani hassa ve genel arazla] akledilirse, onların akledilmesi, bozuluşa uğramaları bakımından değildir. Bunlar bir maddeye, maddenin arazlarına, bir vakte ve somutlaşmaya ilişen şeyler olması bakımından [duyularla] idrak edilirse, bir akledilir değil, tersine duyumlanan ve tahayyül edilen olur.”³⁷ Eğer nefis-i nâtika evrende var olacak her şeyi algılamayıp, onların anlamını müstefâd akılda hazır bulsaydı, o, hem bütün şahısları tûmel tarzda bilmiş olur hem de gelecekte var olacak hiçbir şey onu değıştirmez ve duyu, epistemik açıdan, gereksiz bir organ olurdu. Çünkü objeyi bilmek ve anlamlandırmak duyunun işi değildir.

2.2. Varlık ve Mahiyeti Araştıran Bilimsel Sorular

Bilgi, “maddî mülâhazalardan soyutlanmış hakîkatin elde edilmesi”³⁸ olunca, bilimsel sorular da o hakikati ortaya koymaya yönelik olmalıdır. Şahsa yöneltilen sorular, onun varlık, madde, suret ve gayesini araştırır. Böyle bir bilgiyi araştırmak, nihai anlamda sebepleri, değışmez bilgiyi, araştırmak anlamına gelir: “İlletin bilgisi mahulün bilgisinden daha değerlidir. Biz onların illetine ait bilgiyi tam olarak bilirsek, o bilinenleri tam bir bilgiyle biliriz. (...) Felsefî görüşlerimizi içeren bir başka konuda belirttiğimiz gibi, bilimsel sorular (metâlib) dörttür: ‘Mı?’ (hel); ‘ne?’ (mâ); ‘hangi?’ (eyyu); ‘niçin?’ (lime).”³⁹

(1) Filozoflara göre ‘mı?’ sorusu bir zatın dışarıdaki varlığını araştırır.⁴⁰ O, ilk sırada gelir; çünkü varlığından haberdar olmadığımız şeyler kesinlikle bilgi konusu olmazlar. (2) Var olana yöneltilen ‘ne?’ sorusu ise onun öncelikle madde sebebinin, yani

³⁷ eş-Şifâ: Metafizik II, s. 104.

³⁸ İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-‘Arşıyye”, *Risaleler*, çev: A. Açıkgenç, H. Kırbaoğlu, Ank. 2004, s. 52.

³⁹ Kindî, *el-Felsefetü'l-‘Ulâ (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, neş: M.A. Ebu Rîde, Mısır 1950, s. 101.

⁴⁰ Kindî, a.y.; Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, met. ve çev: Ö. Türker, İst. 2008, s. 142; İbn Sînâ, eş-Şifâ: *İkinci Analitikler (Burhân)*, met. ve çev: Ö. Türker, İst. 2006, s. 18.

cinsini araştırır.⁴¹ Örneğin biz dışarıdaki somut zata (insana) ‘o nedir?’ diye sorarsak, onun cinsi olan tümel ‘hayvan’ cevabını alırız. Hayvan, o zatta insanın maddî yönünü kuran bir bileşeni olarak bilfiil bulunduğu için ‘o nedir?’in karşılığında bilinmektedir. (3) ‘Hangi?’ sorusu ise var olanı, aynı cins altındaki diğer türlerden ayırır.⁴² Çıkan anlam, sureti bildiren zâti ayırmadır. O halde ‘hangi?’, var olanın suretini araştırıyor demektir. Örneğin ‘ne?’ sorusuyla maddesinin ‘hayvan’ olduğunu öğrendiğimiz somut zata ‘o hangi hayvandır?’ sorusunu yönelirsek o zatın suret sebebini, ‘düşünen’i, öğreniriz. (4) Dördüncü soru olan ‘niçin?’, varlık verme bakımından ‘mı?’ sorusuna yakın olmakla birlikte, amaç bakımından diğer sebeplerden tamamen ayrılmaktadır. Çünkü o, var olanın gaye illetini araştırmaktadır.⁴³

İlletler birbiriyle kesişerek başka sorulara konu olabilir: ‘Nasıl?’ sorusu, madde ve suret sebeplerine birlikte sorulur ve onların arazlarını araştırır. Örneğin ‘düşünen hayvan’ın arazsal illetleri, ‘kısa boylu, esmer, erkek’ olabilir. Pek çok zatta idrak edebileceğimiz için bu anlamlar da tüemeldir. Demek ki tikellerin bütün görüngülerini tümel tarzda aklediyoruz. Öyleyse ‘tikeli tümel tarzda bilmek’ ile ‘salt mahiyeti açısından bilmek’ ifadeleri arasındaki farkı belirtmek gerekmektedir. Tümel tarzda bilmek, bir şahıstan algılanan bütün durumları akılsal anlamıyla bilmektir. Yani somut şahsı, bütün zâti veya arazi anlamlarıyla bilmektir. Oysa ikincisinde aslolan, bir şahsı yalnızca ait olduğu mahiyeti (ayrım ve cins) açısından bilmektir. O halde madde ve suret illetleri üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir.

2.3. Nefs-i Nâtika Hakikati Nasıl Elde Eder?

Bütün şahıslar, ait oldukları türün mahiyetine göre kurulur. “‘Ne?’ ve ‘hangi?’ ikisi birlikte türü araştırır.”⁴⁴ Var olanın madde ve suretini araştırdığımızda, onun türsel bilgisine, mahiyetine, ulaşırız. Ancak bir şahsın türünü doğrudan bilemeyiz. Çünkü o, pek çok arazla şahsında özelleşmiş olarak ortaya çıkıyor ve ortaya çıkan her şahıs, kendi başına bir görüngüler terkibi oluşturuyordu. Örneğin, [a] Güneş’ten gelen veriler şöyledir: “Işık saçan, kızıl, çok sıcak, dünyanın dışındaki küre.” [b] 2007 Mayıs’ında Etna Yanardağı’ndan gelen veriler şöyledir: “Işık saçan, kızıl, çok sıcak, bir dağın içinden

⁴¹ Kindî, a.y.; Fârâbî, a.e., s. 129; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 51.

⁴² Kindî, a.y.; Fârâbî, a.e., s. 114-115; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 18-19.

⁴³ Kindî, a.y.; Fârâbî, a.e., s. 133; İbn Sînâ, a.e., s. 18.

⁴⁴ Kindî, a.y.

"...sıvı ateş." Bu iki terkip *duyum üzerinden insan aklına* gelince, ortak anlamı birbirine karışmaz, tersine akılda ikisinin de başlı başına şahsî birer anlamı olacağıdır. Buradaki 'şahsî'lik, tekillik değil, her şahıs bir tane olduğu için, ondan edindiğimiz anlamlar *terkibinin dış dünyada şimdilik yalnızca onda bulunduğu* anlamına gelir. Bu anlamlar ayrı ayrı incelenecektir: [a] Ait oldukları şahsın teklifi ispatlanacak; [b] aynı türden benzerlerinin varlığına cevaz verilecek:

Örneğin Akıl kendisine gelen bir terkinin daha önce idrak ettikleri arasında nispet edilebilecek bir benzerini arar. O şahsî anlamın bir benzeri yoksa ve akıl, anlamın alındığı evrende, yalnızca bir tane olduğuna yönelik bir varlık kanıtı (*huccet*) ya da bir delil (*delil*) elde ederse, o şahıs, türünün tek üyesi olur. Dolayısıyla onun tümel-anlamı, *dış dünyada o şahıstan başkasında bulunmaz*. İşte bu, Güneş'in, Ay'ın ve diğer cisimlerin anlamıdır. Tûsî'nin ifadesiyle, "o [*türsel*] *tabiat, bu şahıstan başkasında bulunmaz*."45 Akıl, o anlamlar bloğunu dışarıdaki bir başkasından edinemeyeceği için kanıtlanmıştır. *Burada tek olan, anlam değil, şahıstır*. Dışarıda bir benzeri olamayacağı için o şahsî, kendisine gelen o anlamla bilecektir. Böyle bir bilgi de, başka üyesi olmadığı için, o şahsın tümel-türsel *betimi* olur. Ama betim, bir şeyin hakikatini ifade eder. Çünkü betimde zâfi ve arazî yüklemeler iç içedir. İşte bu, nefis-i nâtıkânın, tek şahsî türü bilme işlemidir.

Buradaki önemli olan husus, tek olduğu kanıtlanan şahsın ayüstü âlemdeki tam varlığıdır (el-mevcûdâtü 't-tâm) birisi olmasıdır, ki *şahıs bakımından dikkate alındığında onun yapısı bozulmuş* uğramadığından, şahsî bilgisi de değişmez. "Akıl onu bir şahsî olarak edebilir" önermesinin delaleti, Marmura'nın ileri sürdüğü gibi, onun, tek üyesi olması nedeniyle duyumsuz kavranmaması değildir. Kaldı ki bir şeyin tek üyesi, o, zaten var olmazdan önce tanrısal bilgide 'bir' ile sıfatlanmış olup, dışarıda bulunmadığı için bu nedenle tektir. Tanrı da onu ne ikinci kez ne de duyu üzerinden bilmeye zorlamaz. Yüce dış dünyada bir şahıs duyulanıp ondaki -Güneş ya da insan gibi bir- türün tek üyesi olarak, o şahsın teklilik ya da çokluğuna dair bir kanıt bulunmadıkça, onun tek üyesi olduğu bilinemez. O şahsın üzerinde tek olduğuna dair bir işaret yoktur. İşte İbn Arabî buradaki vurgusu şudur: Akla bilgisi gelen bir şahsın evrende tek olduğu *kanıtlanamaz*, onun tam mevcudattan olduğu anlaşılır ve dolayısıyla o şahsî bilgi, tek şahsî bilgisi olarak atanır:

Şerhu'l-İşârât III, s. 288

"Eğer [betimin] dayandığı şey, türün bütün hakikatini alan şahıslardan ise, ona benzer başka bir şahıs yoktur ve akıl da o türü şahsıyla akleder. Betimi, o türün nitelicyicisi yaptığımızda, aklın o [şahıs] hakkında bir bilgisi olur ve akıl da, o şey bozuluşa uğrayabilir [diye], [kendi içinde] bir hal değişimiyle karşılaşmaz. Zira böyle bir şey, bozuluşa uğramaz."⁴⁶

b- Diyelim ki durum böyle değildir: Akla gelen bir şahsî anlamın, tıpkı birincideki gibi, önceden idrak edilen benzeri yoktur ama birinciden farklı olarak onun alındığı şahsın evrende *tek* olduğuna dair bir *kanıt* da yoktur. Böylece akıl, doğal olarak, o anlamın dışarıda başka taşıyıcılarının da olabileceğini düşünür; hatta bu yönde bir kanıt bulabilir. İşte burada, birincide olduğu gibi, duyulan şahsın anlamıyla yetinemez. Fârâbî'nin de belirttiği gibi "*oluş ve bozuluşa uğrayan türlerin şahıslarından elde edilen ilk akledilir, 'bu akledilir, şu [öbür] şahsın akledilidir' denilecek tarzda, sırf ona kıyaslanması bakımından, o şahsa yüklem yapılması doğru değildir.*"⁴⁷ Buradaki şahsî bilgi de, Marmura'nın aksine, tam olarak bir tùmeldir ama birincidekiler gibi değişmeyen türsel bilgi değildir. Çünkü türünün pek çok üyesinden biri olan şahıs, tam değil eksik (*nâkıs*) bir mevcuttur; yani sürekli çözülerek bozuluşa uğrar.⁴⁸ Onun gözlemle edindiğim şu anki şahsî betimi, kısa süre içinde değişecektir. Bu şahsın en son durumu duyulanmalıdır, ki onun doğru betimi elde edilebilsin. Ama bu betim de onun türsel bilgisi ya da değişmeyen tanımı değildir; çünkü o da değişecektir. İşte "*ona en başta somut olarak işaret etmedikçe [yani duyulamadıkça] akıl o şeyi betimleyemez*" önermesi, Tanrı'yla değil, nefis-i natıkayla ilgili bir konuya racidir:

"[Nitelikleri] çoğaltıp '*Şu gün şu şehirde öldürülen kimse*' dersin, tùmel tarzda şahıslaşmasıyla birlikte bu nitelik de [sadece] bir şahsa isnat edilmeden pek çok şeye söylenebilir. [Niteliğin] dayandığı şey bir türün pek çok şahsından birisi ise, onu gözlemlemekten (*muşâhede*) başka yol yoktur ve *akıl onu ancak duyu ile bilebilir. (...)* Tikel olan, bozuluşa uğrar. Bozuluşa uğrayınca da tanımıyla tanımlanan olmaz. Buna göre tanımın ona hamledilmesi bir müddet doğru olurken, kalan zamanda yanlış olur.

⁴⁶ *eş-Şifâ, Metafizik I, s. 218.*

⁴⁷ Fârâbî, *Ta'likât*, Haydarabad 1346, s. 10-11.

⁴⁸ "Bir konuda olsun veya konu sahibi olsun, her eksik olan bozuluşa uğrayandır." (*eş-Şifâ: Fizik I, s. 200*)

(...) Kim bozuluşa uğrayan şeyleri tanımlamaya kalkarsa, onları baki kılmaya çalışır ve haddi aşar.”⁴⁹

Peki onu nasıl tanımlamak gerekir? Türü üzerinden. Mademki o şahıs tek değildir; hatta türün pek çok şahsından biri olduğuna dair bir kanıt vardır, akıl doğal olarak türün pek çok üyesinin bulunabileceğine karar verir. Tûsî'nin ifadesiyle, “o [türsel tabiatın o şahıstan] başkasında mevcut olması ancak cevazla olur.”⁵⁰ Bu cevaz, Marmura'nın düşündüğü gibi tanrısal değil, nefs-i nâtıkayla ilgili *el-İlâhiyât* taki teknik bir cevaza mebnidir:

“Başka ortaklıklar da bulunabilir. Buna göre başka bir tümel, kendine has bir hükümle –ki bu hüküm, onun nefstekilere yönelik bir nispetidir- [nefste daha önce bulunan] bu suretten ayırt edilir. Bu suretin kendisini tümel yapan nispeti, “Hariçtekilerden hangisi zihne gelse, [nefste önceden var olan] bu suretin aynısının, onlardan ortaya çıkması caizdir” şeklinde dışarıdakilere yapılmış olmasıdır. Onlardan birisi [nefse] gelip, nefs de ondan bu şekilde etkilenince, diğer [geleceklerin] yalnızca belirlenen o cevazın hükmüyle yeni bir etkisi (te'sîr) olur. Çünkü bu [etkinin bırakacağı] iz (eser), arazlardan soyutlanmış [ilk gelen] suretin benzeridir. İşte bu, mutabakattır.”⁵¹

O halde o şahsın benzeri de duyulanmalıdır, ki madde ve suret illetleri tam olarak saptanabilsin. İşte akıl, zamanla gelen veriler arasında, benzeri olduğunu düşündüklerini, tam da o şahsî anlama (Bu, 'a'daki tek üye olduğu kanıtlanmış değil, 'b'deki başlangıçta tek üye olmadığına kanaat getirilmiş şahsın anlamıdır.) ‘bu (türsel) suret, onun aynıdır’ diye nispet eder. Gelen yeni verilerin nispetleriyle her defasında gerçekleşen mutabakat⁵² şahsın maddî-sûrî bilgisini oluşturur ve akıl da o noktalar cihetinden değişmez, ki ay tutulması örneği buna raçidir. Uyuşmayan noktalar ise yer, zaman, nitelik, nicelik veya izafet gibi hareket ve zamana bağlı değişen arazlardır, ki zamanda bilen akli her defasında değiştiren cihetler de bunlardır.

Madde ve suret, bilimsel sorularla saptandığında, dışarıdaki şahsın mahiyetine ait iki aslı bileşeni, cins ve ayrımı bulur: (Örneğin Ali için) ‘düşünen hayvan’. Çünkü illet-

⁴⁹ eş-Şifâ: Metafizik I, s. 218.

⁵⁰ Tûsî, Şerhu'l-İşârât III, s. 288.

⁵¹ eş-Şifâ: Metafizik I, s. 185.

⁵² K. Râzî, konuyu *Risâle fi Tahkiki'l-Kulliyât*'ta (Manisa İl Halk Kütü. No:5859, vr:2a) yeterince açıklar.

ler, dışarıdaki 'insan' zatını, türünün maddesine uygun olarak 'hayvan'; suretine uygun olarak 'düşünen' şeklinde kurmuştur. 'Düşünen hayvan' nedir? O, 'insan'dır ve insan anlamı, 'düşünen hayvanı' karşılayacak şekilde, akıllarda soyut-basit-tümel hakikat olarak ortaya çıkar.⁵³ İşte aklın, pek çok üyesi olan türü idraki de bu şekilde olur.

2.4. Nefs-i Nâtkanın Değişen ve Değişmeyen Bilgisi: Varlık ve Mahiyet

Mahiyette (madde+suret) varlık bilgisi yoktur. Şeylerin dış varoluşlarını bilmek için onları duyumlamalıdır. Çünkü onların dış varlığı zaman, mekan, nicelik, nitelik ve izafet gibi arazlarla gerçekleşir. Hareketle birlikte arazlar değişince, varlık bilgisi de değişir. Örneğin önceden bildiğimiz 'ay tutulması' mahiyetinin şimdi meydana gelip gelmediğini, geliyorsa hangi aşamada, Ay'ın hangi noktada olduğunu bilmek için duyumlamamız gerekir. Burada akli değiştiren şey, önceden bilinen tutulma mahiyeti değil, onun dış dünyada, tam da şimdi gerçekleşen ontolojik nitelikleridir. Biz onun mahiyetine sahip olduğumuz için, ikinci tutulma esnasında edineceğimiz kurucu illetlerin bilgisi bizde artı bilgi oluşturmaz. Akli her defasında değiştirenler, kategorik hareketlerle bir duyumlamadan diğerine dek değişebilen durumlardır. O halde, iki duyumlama arasında, zamansal bir aralık söz konusudur. İşte İbn Sînâ'ya göre, tek boyutlu mahiyetin bilgisine üç boyutlu "zamanı dahil edersen, varsayılan bir anda bu tutulmanın var olmadığını, sonra başka bir anda ise var olduğunu bilirsin. Böylece o gerçekleştiği anda, senin o konudaki bilgin de olduğu gibi kalmamış, başka bir bilgi meydana gelmiş ve sende belirttiğimiz başkalaşma ortaya çıkmıştır."⁵⁴

Ay tutulması, Ay'ın, Koç Burcu'nun başından Boğa Burcu'nun başına doğru ilerlemesiyle gerçekleşse de, mahiyeti, ilk noktanın durumuyla bilinir. Bir gözlemci, Ay'ı Koç Burcu'nda göremezse, tutulma mahiyetinin dışarıda var olmadığına dair bir idrak ortaya çıkar. İkinci olarak o, Ay'ın Koç Burcu'nun başında olduğunu görürse, aklında tutulma mahiyetinin gerçekleşmekte olduğuna; son olarak, Ay'ın Koç Burcu'ndan ayrılıp Boğa Burcu'nun başına doğru ilerlediğini görünce, tutulma mahiyetinin yok olduğuna dair bir idrak belirir.

Duyu organlarıyla film şeridi gibi gelen veriler, akla, tutulmanın bütün verilerini aktarmakta, akıl da bu tutulmanın aşamaları hakkında tedricen bilgi sahibi olmakta ve değişimlere uğramaktadır. Yani bilmiyor iken, gelen verilerle tutulmanın oluş aşamala-

⁵³ Kindî, *el-Felsefetu'l-Ülâ*, s. 101.

⁵⁴ *eş-Şifâ: Metafizik II*, s. 107.

rının bilgisine sahip olmakta, tedricen değişmektedir: '(Şimdi) yok, (şimdi) var; (şimdi) var değil.' Buna karşın buradaki bilgi, Ay tutulmasının önceden bilinen mahiyeti hakkında değil, oluşumu, yani aşamalarının varlığı hakkındadır. Mahiyet değişmediğinden akıl da tutulmanın sırf mahiyeti bakımından hiçbir değişikliğe uğramaz. Çünkü *salt tutulma mahiyetinde* değişimlerin varlığına ait bir bilgi yoktur. Var olan her şey varlık ve mahiyetten meydana geldiğine göre, nefs-i nâtıkanın, mahiyetlerin 'nerede, ne zaman, nasıl, hangi tarzda, hangi nitelikle ve nasıl bir nicelikle' var olduklarını bilmesi için duyumlaması gerekir. Bu değişimler ise onlara kaynaklık eden sayısız fail ve gaye illetleriyle gerçekleşir.⁵⁵

3. Epistemolojiden Ontolojiye: Soyut Mahiyetten Somut Mahiyete

Nefs-i nâtıkanın tikeli tümel tarzda nasıl aklettiğini ele alırken, aslında tanrısal bilişe ışık tutacak çoğu konuyu da ele almış olduk. Yine de her iki biliş arasında benzerlikler kadar ayrılıklar da vardır. Etkin ile edilgin bilgi arasında ne gibi bir benzerlik olabilir?

3.1. Tanrı'nın Tekili Tümel Tarzda Akletmesi

Tanrısal biliş ile nefs-i nâtıkanın bilişi arasında, sırf akıl olmak bakımından, bir takım benzerlikler vardır:

a) Aklın 'tümel tarzda akletmesi' ortaklığından hareketle, en önemli benzerlik, tanrısal bilginin anlamlardan oluştuğudur, ki anlam, doğası gereği tümeldir. Ancak böyle bir teori, 'Tanrı, tikelleri kesinlikle bilemez' anlamına gelmeyip, tersine, Tanrı tikelleri duyuşal tarzda değil, yani duyuya konu olan görüngüleri duyuyla ve zamanda değil, onların akla konu olan illetleriyle akılsal tarzda ve ortaya çıkış öncesi 'an'da bildiği anlamına gelmektedir.

b) Yine bir akıldaki anlamların tümel olmasının, aklın bir tikeli bilmesine engel olmayacağını da ortaya koymuştuk. Yani dışarıdaki şahıslar salt tekil olduğu için an-

⁵⁵ Nefs-i nâtıkanın gelen bilgilerle değişmesi, onun bilgisinin dışarıya bağlı olmasından kaynaklanır. Bilinmeyen, zamanla gelecek olandır. Oysa "sen tutulmaların durumunu, var olduğun sürece; ya da sürekli mevcutmuşsun gibi [var olduğun sürece] bildiğin zaman, sende [yalnızca] salt tutulmanın değil, oluşan her tutulmanın bilgisi olur ve sonra da o tutulma(lar)ın varlığı ve yokluğu senin herhangi bir durumunu başkalaştırmazdı. Çünkü senin her iki durumdaki bilgin aynı olacaktır." (eş-Şifâ: Metafizik II, s. 107.)

lamlarının da tekil olacağı, bu nedenle Tanrı'nın onları bilemeyeceği savı tamamen geçersizdir. Akıldaki anlam tümeldir. Bu anlamların tümellik derecesi veya sınıflaması birbiriden farklıdır. Onların derece ve taksimini ancak beş tümel ile ifade edebiliyoruz. Akıl bir anlamı aklediyorken, bu işlemi terim ya da önermelerle yapmaz; yalnızca anlamı akleder. Terim ya da önerme, akıldaki anlamları ileten veya harekete geçiren söz ya da işaretlerdir. Terim, varlık ya da beş tümelden biridir. Akıldaki anlamların her birisinin dilsel ifadesi, bu altı yüklemden birisi/bir kaçısı ile yapılır. O halde Tanrı'nın tümel tarzda akletmesi, O'nun akıl olan zatının kendindeki evren anlamını düşünmesidir. Anlam, bir dakikalık ya da bir günlük süredeki değişim bilgisini içerebildiği gibi, bir insan ömründe geçen bilgileri de içerebilir. Duyuların tutulmaya ait beş saatte algıladığı milyarlarca kareyi, akıl bir tek anlam içerisinde düşünür. Yine duyuların bütün gün algıladığı trilyonlarca kareyi, akıl, bir tek anlam içerisinde düşünebilir. Onu terim ya da önermelerle anlatacak olursa geniş bir 'zaman'a ihtiyacı vardır. Tanrısal bilgideki anlamların ifadesi de dilsel olarak beş tümelle; somut olarak şahıslarla yapılmaktadır. Bu ise Tanrı'nın bilirken kesinlikle beş tümele ve somut şahıslara muhtaç olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle tanrısal bilgideki anlamların yalnızca cins ve türler olabileceği iddiası, İbn Sînâ sistemi için bütünüyle geçersiz bir savdır.⁵⁶

c) Bir başka ortaklık, şeyleri, illetleri açısından bilmektir. Fârâbî şöyle söyler: "Nasıl ki sen bozuluşa uğrayan bir şeyi onun sebepleri bakımından aklediyorsan, Evvel de bozuluşa uğrayanları, sırf onların sebepleri ve illetleri bakımından akleder."⁵⁷ Tanrı bir şahsın bütün illetlerini akledince, onlar şahsı dış dünyada kurarlar, ki türler burada ortaya çıkar. Biz de şahsın kurucu illetlerini idrak edince, onların anlamı da zihinde şahsın soyut hakikatini kurar.

Tanrısal ve insanî biliş arasındaki farklılıklar da şu şekildedir:

a) İbn Sînâ düşüncesinde tanrısal bilgi ile tanrısal zat arasında hiçbir aracı yoktur. Yani bilgi tanrısal zata sonradan, başka bir şeyden, duyu, kavram, kıyas veya şahıs aracılığıyla gelmiş değildir. Öyle ki, bu temel ilke, neredeyse konu hakkındaki en temel ayrımdır. Çünkü iç-dış duyuların, akıl yürütmenin veya başka bir aracının varlığı muhtaçlığın işaretidir.

⁵⁶ Burada türün mahiyeti çağrıştıran anlamını dışarıda tutuyorum.

⁵⁷ Fârâbî, *Ta'likât*, s. 17-18.

b) O halde tanrısal bilgi, şeylerin malulü değil, tersine onların illetidir: “Zorunlu Varlık’ın şeyleri [yine] o şeylerden akletmesi olanaklı değildir. (...) O, bütün varlığın ilkesi olduğu içindir ki, ilkesi olduğu şeyi Kendi zatından akleder.” “O’nun sahip olduğu kudret, ‘zatının, bir akıl olarak, evrenin akledicisi olmasıdır.’ Bu ise evrenin ilkesidir ama evrenden alınmamıştır. Bizzat bir ilkedir, başka bir şeyin varlığına dayanmaz.”⁵⁸ O bilginin ilkesi, O’nun kendi zatını düşünmesidir. Çünkü akıl, bilmek için kendini düşünür.

c) İbn Sînâ’ya göre tikelin, somut şahıs ve duyusal veriler olduğunu; tikeli duyum üzerinden dikkate almamız gerektiğini söylemiştik. Ama Tanrı akletmezden önce tikel diye bir şey yoktur. O halde Tanrı tikeli duyulamaz derken, bundan, onu bilmediği değil, dışarıda zaten idrak edilecek bir şey olmadığından, O’nun ileride var edeceği tikellerin anlamını da kendi kendine bildiği anlaşılmalıdır. Dışarıdan öğrenecekse, bilgisi eksiktir. O’nun bilmediği bir şey dışarıda zaten var olmayacağına göre, böyle bir tartışma anlamsızdır.

d) Evrenin bilgisi tanrısal bilgide olduğu ve bu bilgi de aynıyla evreni oluşturduğu için, Tanrı değişmemektedir. Değişim, varlık ya da mahiyeti bilinmeyen şahısların önce duyuma sonra da akla konu olması, gelen mahiyet ya da varlık suretiyle aklın suretlerinin değişmesi, bilmezken ‘bilen’ durumuna geçmesidir. Nefs-i nâtika, bu nedenle değişiyordu. Çünkü onun bilgisi edilgindir. ‘Etkinlik’, şahıslar daha yok iken varlık ve mahiyet illetlerinin akılda hazır olması ve onların bu illetlere göre var olmasıdır: “[Bizim] bir şekli akletmemiz ve onu varetmemiz gibi, suretin, ilkin akledici güce gelmesi sonra da dışarıda bir varlığının olması olanaklıdır. Zorunlu Varlık’ın evreni (küll) akletmesinin ikinci açıdan olması zorunludur.”⁵⁹ Epistemik değişimin illeti bilinmeyen bilgi değil midir? Var olacak her şahsın bütün değişim illetleri tanrısal bilgide varsa ve bu illetler dış dünyadaki değişimleri zorunlu olarak meydana getiriyorsa, Tanrı ne ile değişecektir? Demek ki ‘değişmemek’, Tanrı’nın şahısları kuracak ve değiştirecek illetleri önceden bilmesi ve şahıslar yalnızca bu illetlere göre ortaya çıktığında da O’nda epistemik değişimin meydana gelmemesine racidir. Evrendeki şahıslar onun bilgisinden başka bir şey değildir. Ama nefsanî yetileri olmadığı için, “O’nun değişen şeyleri, değişen şeyler olması bakımından, değişmeleriyle birlikte, zamansal-muşahhas olarak

⁵⁸ eş-Şifâ: Metafizik II, s. 113.

⁵⁹ el-İşârât, s. 165.

*akletmesi olanaksızdır.*⁶⁰ İlk bölümde incelediğimiz tümel akletme tarzını da dikkate alarak, tanrısal bilişi Huvansârî (m.1687) ile birlikte şu şekilde betimleyebiliriz:

*“Allah-u Teala, değişken duyulurları da bilir; ancak bu, başkalaşmayı gerektirecek şekilde duyular yoluyla değil, başkalaşmanın ortaya çıkmayacağı değişik bir yolla olur. (...) O, tek tek insan fertlerini, dış dünyada kendilerine hasredilmiş sıfatlarla bilir. Akıl, o sıfatların pek çok şeye uygun düşmesini mümkün görürse, tekilerin arasını ayırt edememe ve onların durumlarının özelliklerini kavrayamama gibi bir durum gerekmez. Tersine bütün halleri ve sıfatlarıyla birlikte her şahıs, kimisi diğerinden ayırt edilmiş olarak Allah-u Teâlâ'ya bilinir olmaktadır. Evet, bu haller ve sıfatların çoğu şeye uygun düşeceğine akıl olanak tanır ama [onlar] dışarıda bir ferde hasredilmiştir. Allah da onu bu şekilde, yani onların dış dünyada bir ferde hasredileceğini bilir.”*⁶¹

Diyeceğimiz, İbn Sina'nın 'tümel tarzda' vurgusu, genel anlamdaki 'bilgi'ye işaret eder ve bu vurguda Tanrı'nın tikelleri 'duyumsuz' olarak bildiğine, onları dış dünyadan elde etmediğine ve etmeyeceğine yönelik rasyonel bir kayıt vardır: Tanrı bütün tümelleri ve tikelleri bilir ama tikelleri duyusal bir tecrübe aracılığıyla değil, zâfî ve arazî sıfatlarıyla bilir. Bu sıfatlar ise iki açıdan tümel olmaktadır: Birincisine göre, bir sıfat, örneğin 'siyah' ya da 'cisim' anlamı, pek çok tekiye yüklem olur. Buna göre 'cisimlik' anlamını bilmek, cisim ile tanımlanan her şeyin 'cisimlik'e matuf yönünü bilmek anlamına gelir. İkincisine göre, bir tekiye ait sıfatlar kombinasyonu, tanrısal bilgide bir imkana dönüşür ve o imkan, altına pek çok özdeş tikelin girebileceği bir tümel olur. Ancak Tanrı, o muhtemel-özdeş tikellerden yalnızca birine onay verir. Böyle bir düşünce ise acaba “O, gökler ve yerdeki zerne ağırlığınca [hiçbir şeyden] habersiz değildir” ayeti ile hangi açıdan çelişebilir?

4. Tanrı'nın Tikelleri Akletme Tarzına Yapılan Çağdaş İtirazlar

XX. yüzyılda Marmura, M. Fahri, Leaman ve Belo, *el-İlâhiyât Kitabı*'ndaki ilgili pasaja bakarak, İbn Sînâ'nın belirlediği kurallara göre Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onların itirazlarını söz konusu pasaj eşliğinde inceleyeceğiz; yalnız daha önce, o pasajın okuma yönünü belirleyen *Medhâl*'deki bir metni ele alalım:

⁶⁰ *eş-Şifâ: Metafizik II*, s. 104.

⁶¹ Aga Huseyn Huvansârî, *el-Haşiye ala Şurûhi'l-İşârât*, c. II, s. 671-672.

“Akli suret [I] bazen ayanda var olan suretin bir şekilde ortaya çıkışının sebebi olurken [II] bazen de ayanda var olan suret,[nefsi nâtikadaki] akledilir suretin bir şekilde sebebi olur; yani ayanda ortaya çıktıktan sonra akılda ortaya çıkmış olur. Çünkü var olan şeylerin tamamının Allah’a ve meleklere nispeti, bizde sonradan ortaya çıkmış şeylerin yaratıcı nefse nispeti gibidir. [I] Bu nedenle tabii şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati, Allah’ın ve meleklerin bilgisinde çokluktan önce vardır. Onların her aklediliri bir tek anlamdır, [II] sonra bu anlamların çokluktaki [dış] varlığı ortaya çıkar. Dolayısıyla [akledilirler] çoklukta ortaya çıkar ve [çoklukta] hiçbir açıdan bir birlik oluşmaz. Çünkü dış aynalarda (hârici’l-a’yân) genel olan hiçbir şey yoktur; tersine ayrışım vardır. [Anlamlar] çoklukta ortaya çıktıktan sonra, bir kez daha akledilir olarak bizde meydana gelirler.”⁶²

Yukarıdaki rakamların karşısındaki cümleler, aşağıdaki aynı rakamların belirttiği paragraflarla birlikte okunmalıdır:

“[I] Bunun [yani Tanrı’nın tümel tarzda bilmesinin] keyfiyetine gelince; O, zatını ve kendisinin her var olanın ilkesi olduğunu akledince, kendisinden [sadır] olacak ilk var olanları ve [onlar] sayesinde oluşacakları akleder. O’nun sebebiyle bir şekilde zorunlu olmayan hiçbir şey yoktur, ki bunu açıklamıştık. Böylece bu sebepler, birbirlerine çarparak [ilerlemesi sayesinde], kendilerinden tikel şeylerin var olmasına neden olur. Evvel de bu sebepleri ve onların mutabakatlarını bilir. [Bunu bilince], onların zorunlu olarak ortaya çıkaracağı şeyleri, aralarındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir. Çünkü onu bilip de bunu bilmemesi mümkün değildir. O halde O, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından, yani o [tikelleri] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder.

[Bu paragraf, Tanrı’nın ‘tümel tarzda bilmesi’ni sudur sistematüğinde açıklamayı hedeflemektedir: Tanrı, her şeyi bir defada akleder ve evren ortaya çıkmaya başlar. Bu aklelikle birlikte varlık ve mahiyet illetleri birbirine çarparak ilerler ve meydana getirdikleri etkilere göre şahıslar ortaya çıkar. İbn Sînâ, paragrafın son cümlesiyle birlikte, Tanrı’nın tümel tarzda bilmesini anlatma niyetinde gözüküyor. Ancak üzerinde anlattığı sudur sistematüğünü tamamladıktan sonra. Acaba sıfatlar evrende nasıl somutlaşıyor? Şahıslardan o sıfatlar nasıl elde ediliyor? O bunları açıklamak üzere, tanrısal bilişi anlatmaya ara veriyor:]

⁶² eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 62.

[II] Eğer [tikel şeyler] o [sıfatlar] ile bir şahıs olarak özelleşirse, bu, müşahhas bir zamana ve müşahhas bir duruma göre olur. Eğer bu [müşahhas] durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınırsa, onun statüsü de [tümel] olur ama o [sıfatlar], her birine ait türün kendi şahsında bulunduğu ilkelere, dolayısıyla şahsî şeylere dayanır. Demiştik ki, bu gibi bir dayanma, şahıslara, [yalnızca] kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelik kazandırır. Bu şahıs, akılda iken de bir şahsî olursa, akıl o betimlenen bir şekilde [idrak eder.] İşte bu, tıpkı Güneş küresi ya da Jüpiter küresi gibi, kendi türü içerisinde başka benzeri bulunmayan tek olan şahıstır. Ama tür, şahısları kapsıyorsa, öğrendiğin gibi, en başta ona [somut olarak] işaret edilmedikçe akıl bu şeyi betimleyemez.

[Bu paragrafın, insanî bilişe işaret ettiğini açıklamıştık. Şahıs, dışarıdaki 'şu somut şey'dir.⁶³ İbn Sînâ, ikinci paragrafta, sıfatların dış dünyada müşahhaslaştığını, müşahhas objenin sıfatları açısından alındığında, tümel veriler oluşturduğunu; ancak bu verilerin kaynağının dış bir ilkeye dayandığını, bunun da türün görüngüler eşliğinde şahısta ortaya çıkması olduğunu söylemektedir. Nefs-i nâtıkadaki betimlerin kaynağı, işte o görüngülerdir. Bu betimler, duyumladığım şahsın türsel niceliğine göre, kimi kez bir türü kimi kez de şahsî anlatır. İbn Sînâ bu izahtan sonra ilk paragraftaki yarım bıraktığı konuya döner. Yukarıda yarım bıraktığı (altı çizili) konu 'tümel tarzda bilmek' olduğuna göre, geri döneceği konu da aynı olmalıdır. Ama o, bu konuyu da ikinci paraf-taki nefis-i nâtika üzerinden anlatacaktır:]

[III] [Konuya] geri dönüp deriz ki, göksel şeylerin bütün hareketlerini bildiğin gibi, aynen her [tikel] tutulmayı, her [tikel] bitişmeyi ve her tikel ayrılmayı da bilirsin ama bu [bilme] tümel tarzda olur. Çünkü sen bir güneş tutulması hakkında 'tutulma, Ay'ın, kuzey yarım yayının şurasından şuraya doğru olan, bulunduğu [yarım yayın bir ucundan] tam karşısındaki [noktaya] yöneldiği hareketin zamanından sonra olur; bu tutulma ile bundan önceki veya sonraki benzer bir [tutulma] arasında şu kadar süre bulunduğu gibi başka iki tutulma arasında da şu kadar süre vardır" diye söylersin. [Bununla sen] o tutulmaların hiçbir ilişenini takdir etmeyip yalnızca bilirsin. Ama tümel olarak bilirsin. Çünkü bu anlam, her birinin durumu bu şekilde olan pek çok tutulmaya yüklenebilir. Ancak bu tutulmanın aynısının yalnızca bir tane olduğunu, bir varlık kanı-

⁶³ "Şahıs, yalnızca, türsel tabiata ayrılan ve ayrılmayan arazi özelliklerin bitişmesi ve onlar için [duyumla] işaret edilebilir bir maddenin taayyün etmesiyle bir şahıs olur." (eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 63.)

ıyla (huccet) bilirsin. Oysa bu, konu hakkında daha önce söylediklerimizi hatırlarsan, tümelliği ortadan kaldırmaz.”⁶⁴

Marmura ve Belo, *el-İlâhiyât*'ın yukarıdaki metninden yola çıkarak, İbn Sînâ'nın, burada saptadığı ilkelere başka bölümlerde bağlı kalmayıp çoğu noktada çeliştiğini belirtirler. Gerçi Marmura metnin oldukça kapalı (*obscure*) olduğunu belirtir⁶⁵ –ki bu, zaten bir takım güçlüklerin çıkabileceğini imler. O, insanî bilişin anlatıldığı 'II' numaralı paragrafı tanrısal bilişin anlatıldığı 'I' numaralı paragrafın mantığıyla okumaya devam eder ve dolayısıyla iki farklı bilişin, yani var olanın dayandığı biliş ile var olana dayalı bilişin metinde ortaya çıkardığı gerilimi, orada yapacağı bir tahrifatla gidermeye çalışır. Ancak gerilim asla kaybolmayacağı için, Marmura, İbn Sînâ'nın tanrısal bilgi çerçevesinde bütünüyle çelişkiye düştüğüne inanır. Öncelikle onların 'II' numaralı paragrafı nasıl okuduklarına bakalım:

Tanrı, tikelleri tümel tarzda bilir. ('I' numaralı paragrafın son cümlesine atf.) Buradaki tümel yalnızca cins ve türlerdir. Eğer bir şahsın bilgisi tümel tarzda değilse, Tanrı o şahsı bilemez. Evrende bilgisi tümel olan şahıslar var mıdır?⁶⁶ Evet, türünün tek üyesi olan şahıslar. Onların her birisinin bilgisi, değişmeyen tümel-türsel anlamdır ve bilinmeleri için başlangıçta duyuma gerek yoktur. Tanrısal bilgideki sıfatlar o şahıslara dayanır. O halde metindeki “*sıfatlar, her birine ait türün kendi şahsında bulunduğu ilkelere, dolayısıyla şahsî şeylere dayanır*” ifadesi, gerek İşârât'taki üç ayrı pasaja gerekse metnin devamında gelecek ibarelere atfen, “*sıfatlar, her birine ait türün kendi tek tekiliyle sınırlı ilkelere nispet edilmesi bakımından, tekil şeylere dayanır*” (*But in as much as it is attributed to principles where the species of each is confined in its one individual [instance], it is attributed to individual things*)⁶⁷ olmalıdır, ki tanrısal bilgi, türünün tek üyesi olan tekillere dayanabilsin. Tanrı, çok üyeli türleri nasıl idrak eder? Onların herhangi bir üyesinden yola çıkarak tümel, yani türsel bilgisini doğrudan

⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, s. 105-106.

⁶⁵ Marmura, *a.g.m.*, p. 308.

⁶⁶ Oysa İbn Sînâ'ya göre her şahsın bilgisi zaten tùmeldir.

⁶⁷ Marmura, *a.g.m.*, p. 308; Leaman'ın çevirisi şu şekildedir: “*Particulars can be treated as universals if the particular brought about necessarily by their causes and are the sole instance of species.*” (Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, U.K. 2004, p. 138.)

akletme olanağı yoktur. Tanrı, o şahısları da elindeki tümel anlamlara, yani türünün tek tekili olan şahsın tümel-türsel anlamına nispet ederek tümel tarzda idrak eder. Ama 'II' numaralı paragrafın sonunda, çok üyesi olan tikellerin akledilmesi için onların duyulanması gerektiği vurgulanmaktadır. Duyu yetisi olmadığından Tanrı'nın somut bir şahsı, dolayısıyla ondaki tümeli idrak etme şansı yoktur: "Bu kriter bizi şu şekildeki bir sonuca götürür: Tanrı, oluş ve bozulmuş dünyasındaki tikel varlıkları ve olayları bilemez."⁶⁸

Yukarıdaki yorumun, Marmura açısından iki haklı nedeni vardır. **Birincisi**, *el-İşârât ve eş-Şifâ*'daki (dolayısıyla *en-Necât*'taki) dört ayrı referanstır:

a) "Bu engel, [türün] tabii bir ayrılmazı olduğunda, bu tabiatın türünün şahısları arasında ne bilfiil bir ikilik ne de bir ayırım olur. Bilakis onun türü, şahsında (*nev'uhû fi şahsıh*) olur."⁶⁹

b) "Her türün pek çok üyesinin olma ihtimali vardır. Ancak buna tabii bir ayrılmaz engel olur. Çünkü muhtemel şahısların [var olabilmesi] için bu türe ne ikilik ne de çokluk arız olur. Bilakis türü şahsında (*nev'uhû fi şahsıh*) olur. Yani, bu türün ancak bir tek şahsı vardır."

c) "Tikel şeyler, kendi sebepleriyle zorunlu olmaları bakımından, türünün şahsında (*nev'uhû fi şahsıh*) özelleştiği bir ilkeye nispet edilerek, tümellerin akledildiği gibi akledilebilirler."⁷⁰

d) "Eğer bu [muşahhas] durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınırsa, onun statüsü de [tümel] olur ama o [sıfatlar], her birine ait türün kendi şahsında bulunduğu (*nev'uhû fi şahsıh*) ilkelere, dolayısıyla şahsî şeylere dayanır."⁷¹

Marmura ve Leaman'a göre, "*nev'uhû fi şahsıh*" ifadesi, daima "tek şahıslı tür" anlamına gelir. Oysa o, İslâm mantık düşüncesinde, *teknik olarak alındığında*, 'arazlarıyla şahsında özelleşmiş tür' anlamına gelir ve bu haliyle epistemik bir ilke olur. *Arazlarıyla özelleşmiş bir türün salt türlük* itibarı değiştiği için, o, ister tek üyeli isterse çok

⁶⁸ Marmura, *a.g.m.*, p. 308; Leaman, *a.e.*, p. 138-140; Catarina Belo, *Averroes on God's Knowledge*, p. 185.

⁶⁹ *el-İşârât*, s. 83.

⁷⁰ *A.e.*, s. 166.

⁷¹ *eş-Şifâ: Metafizik II*, s. 105.

üyeli olsun, bir tek şahısta bulunur. Salt ‘insanlık’ türü ‘düşünen hayvan’ olmasına karşın, ona ilave edilen “sarışın, 1970 Aydın doğumlu, öğretmen vs.” tümelleri, dış dünyada, örneğin Ali’nin şahsında özelleşir. Onun aynı zaman-mekan ve özelliklerde Ayşe’de olması imkansızdır. **O itibardaki bir tür, o biricik şahısla özelleşmiştir. Ancak bu, kesinlikle türünün tek üyesi demek değildir.** Eğer o şahsın, ‘Güneşlik’ ya da ‘masalık’ gibi salt türlük mahiyeti, yalnızca onda bulunuyorsa, o, bu nedenle türünün tek üyesi olmaktadır. Bu ise ilkin o şahsın **duyumlanmasını**⁷² ve ondan akla gelen salt türlük mahiyetini başka şahsın taşımadığına yönelik bir burhanı gerekli kılar. Marmura, türünün arazlarla kendisinde özelleştiği ve bu nedenle salt türlük itibarı değişerek kalan mevcudattan farklılaşan bir şahsı, teklifi ancak bir burhan sonrasında ortaya çıkacak – türünün tek üyesi olan- şahısla aynı şey sanmış ve onları birbirine karıştırmıştır.

Yukarıdaki ibarelerin analizine dönecek olursak, ‘a’ ve ‘b’deki “*nev’uhû fi şahsîh*” ifadeleri, yukarıdaki teknik kullanımın dışında kalmaktadır. Çünkü onlar, orada, akletmenin kendisine göre yapılacağı epistemik bir ilke “*mebde-i nev’ihî fi şahsîhî yetehassasû bih*” (“türünün şahsında özelleştiği” bir ilke) değil, bir ilke neticesinde ortaya çıkan ontik bir sonuçtur “*nev’uhû fi şahsîh*”. Şöyle ki, ‘a’ ve ‘b’deki metin öncesinde, İbn Sînâ “*cismânî suretin (imtidât) tabiatının [ki bu, türdür] kendinde bir tek*”⁷³ şey olduğunu açıklar. Tür, kendisini kaim kılacak bir zatla var olur. Türün, başlangıçta, pek çok şahsının olması mümkündür. Buna engel olacak şey, onun tanrısal bilgide ‘bir’ ile sıfatlanmış olmasıdır. Bu durum, geçici ya da ayrılmaz bir arazi olacak şekilde, türün bölünmeye kapanmasıyla sonuçlanır. Eğer bölünmeyi engelleyen durum onun tabii bir ayrılmazı ise, o tür şahısça çoğalamaz.⁷⁴ Bu durumda o tür –tıpkı çok üyeli türler gibi- şahsında ortaya çıkar, ancak onlardan farklı olarak *sadece* o şahısta ortaya çıkar. Dolayısıyla ilk iki şıkta, türün çoğalma ya da çoğalmama ilkeleri *ontolojik açıdan* ele alınıp incelenir; **başlangıçta her türün çoğalma imkanı varken**, bu imkan, türün dışından

⁷² Marmura, tek üyeli türün duyuma gerek kalmadan bilinebileceğini İbn Sînâ’nın açıklamadığını söyler: “*Ama duyuların yardımı olmadan türünün tek üyesi olan bu tikelleri akletmek için aklın istidadına neden olan etmenleri İbn Sina bize açıklamıyor.*” (Marmura, a.g.m., p. 307.) Açıklamaz, çünkü böyle bir şey yoktur.

⁷³ *el-İşârât*, s. 82.

⁷⁴ *A.e.*, s. 84.

gelen bir engelle engellenir⁷⁵ ve bu durumun sonucu olarak o tür tek şahısta var olur. Ancak biliyoruz ki dış dünyada yalnızca tek üyeli türler var değildir. Dolayısıyla buradaki türün ve şahsın yukarıda ifade edilen *teknik-epistemik ilkeyle* bir ilgisi yoktur. Bu analizden de açığa çıkmış oluyor ki, Marmura'nın düşündüğü gibi, *ontolojik açıdan*, önce tek üyeli tür var olup, çok üyeliler de tanrısal cevazla tek üyeli tür üzerinden var olmamaktadır. Çünkü çokluğa cevaz veren nefis-i nâtikadır; cevazı da epistemolojiktir.

Son iki şıkta ise tür, akletmenin kendisine nispet edileceği *epistemik bir ilkedir* ve akıldan önce şahısta bulunur. Şahıslar ise, ister tek üyeli isterse çok üyeli olsun, üzerinde taşıdıkları türlere göre bilinir. Kavramsal bilgi ya tanımdır ya da betimdir. Bir şahsın zatının kurucu türü, o şahsın tanımına; 'uzun', 'beyaz' ve 'kısa saçlı' gibi görünümlerini kuran türler de onun betimine referans olur. O halde bir şahsın *türünü dış dünyadan araştıran akıl*, o şahsın *duyular üzerinden gelen* -'Güneş' ya da 'insan' gibi türünü akletmeden ve bir kanıt bulmadan onun doğrudan 'tek' ya da 'çok' olduğunu nasıl bilebilir? Kaldı ki 'tek üyeli' ya da 'çok üyeli' ifadesinin kendisi bile, şahsın türünün *duyum üzerinden* akla gelip, onun bir burhan veya cevaz sonrasında yapılan arazsal betimidir.

İkincisi, Tûsî'nin 'c'deki ibareye verdiği şu anlamdır: "[Türünün şahsında var olduğu bir ilkeye göre...] Yani bir ilkeye, kendi şahsında bulunan *türsel tabiata göre* [demektir]. Söyle ki, o [türsel] tabiat bu şahıstan başkasında yoktur, bilakis onun [bu şahıstan] başkasında mevcut olması ancak cevazla olur."⁷⁶ Buradaki 'başkasında olmamış' ve 'cevaz'ın hangi anlama mebni olduğunu açıklamıştık. Tekrar ele alacak olursak, 'Güneş' ya da 'insan' gibi bir tür, arazlarla özelleşerek, işte *şu somut şahısta* ortaya çıkmıştır. *Arazlarla şahsında özelleşen bir türsel anlam* (=sarışın, yeşil gözlü bir düşünen hayvan) ise *salt türsel anlamdan* (=düşünen hayvan) başkadır. Çünkü şahsında

⁷⁵ "Tasavvurunda pek çok şeye söylenmesine yönelik bir engel bulunmayan anlama tümel denir. Ama bunu bir sebep engeller ve onu belirten bir delil de bulunursa, işte o zaman [pek çok şeye söylenmesi] engellenir. Örneği, Güneş ve Yer gibidir. Çünkü zihin, bunların Güneş ve Yer olarak akledilmeleri bakımından, bu [tasavvurun] anlamının çok şeyde bulunabilmesine engel olmaz. Tek istisna, bu [anlamın pek çok şeyde bulunabilmesinin] imkansız olduğu yönünde [zihne] bir delil ve hucdetin gelmesidir. Bunun [yani çok olmasının] imkansızlığı ise *anlamın kendisinden değil, dış bir sebepten dolayı olur.*" (eş-Şifâ: Metafizik I, s. 172-173.)

⁷⁶ Tûsî, Şerhu'l-İşârât III, s. 288.

özelleşmiş bir türsel tabiat, tikelleşerek duyumun konusu olmuştur. Bunun içindir ki, tek tek şahısların verileri duyu üzerinden akla geldiğinde, onların orada hep kendi başına birer anlamı oluşur. Aklın bundan sonraki öncelikli faaliyeti şudur: [a] Bilgisi gelen herhangi bir şahsın dış dünya tek olduğu ispatlanacak ya da [b] aynı türü paylaşan benzerleri aranacak:

[a] Şahsın evrende tek olduğunun ispatlanması, duyu verilerinin benzer şahısları idrak edememesi ve aklın da benzerinin olmayacağına dair ulaştığı bir kanaatle hasıl olur. Benzeri olmayanlar, ayüstü alemin küreleridir. Onlar türünün tek üyeleridir. Benzeri olmayacağı için de tanımla değil, betimle bilinirler. Ancak betim, aynı ya da farklı türden şahısların paylaştığı anlamları da içerdiği için hakiki bilgi sayılmaz.

[b] Akıl, şahsın evrende tek olmadığına kanaat getirince, durum tamamen değişir. Çünkü o, mahiyet üzerinden tanımlanacaktır. Mahiyet ise aynı türden şahısların kurucu anlamlarının elde edilmesiyle bilinir. Bu ise ortak anlamların mutabakatını, yani birbirine nispetini gerektirir. Buna göre bir şahsın akla ilk kez gelen anlamı esas alınır ve bu anlam, benzer şahısların *duyum üzerinden* gelecek anlamlarıyla karşılaştırılarak 'bu aynı türün suretidir' diye bir mutabakat aranır. Her defasında mutabık olan yönler, o şahsın madde ve suretini, kısaca mahiyetini, tanımını, oluşturur.

Örneğin 'insanlık' türü kısa saçlı, uzun boylu, esmer olarak şahsında özelleşmiş Ali'nin bilgisi duyu üzerinden akla gelince orada başlı başına bir anlam oluşur. Bu anlamın alındığı şahıs dış dünyada zaten bir tanedir. O halde ya onun gerçekten tek olduğu ispatlanacak ya da aynı anlamları taşıyan benzerleri duyumlanarak eldeki anlama nispet edilecektir. Buna göre akıl, Ali'nin söz konusu anlamını temel alır ve başka zamanlarda Ahmet ile Ayşe'nin duyum üzerinden gelecek anlamlarını ona nispet eder, onunla karşılaştırır. Tabi ki burada [b] şahıslarının anlamları arasında gerçekleşen nispetin [a] şahsı ve türüyle karıştırılmaması gerekir. Marmura bu karışıklığı daha da perçinleyerek, sözü edilen nispeti "*Tikel şeyler, sebepleriyle zorunlu olmaları bakımından, türünün [tek] şahsında özelleştiği bir ilkeye göre (mensûbeten), tümellerin akledildiği gibi akledilebilir.*" ibaresindeki "*mensûbeten*"e irca etmiş ve yanlış yorumunu bu metne de dikte ettirmiştir.

O halde Marmura'nın itirazlarındaki temel pürüz, onun [b]'de aklın ilk kez idrak ettiği ama 'tek'liği yönünde bir kanıt olmadığı için benzerlerinin olabileceğine cevaz vererek dışarıdan gelecek verileri kendisine nispet edeceği bir şahsın anlamını, [a]'daki türünün tek üyesi olduğu kanıtlanmış *benzersiz-tek* şahsın anlamıyla aynı şey sanması

ve cevaz verdiği şahıslardan gelen verileri de aklın [b]'de beklettiği anlama değil, [a]'da hükmü verilmiş *benzersiz-tek* tekilin anlamına nispetle bilebileceğini üstelik bunu bir de Tanrı'ya hamlederek düşünmesinden kaynaklanır.⁷⁷ Öyle ki, Marmura, [b] türüne ait bir şahsın ilk kez akledilmiş olan ve dışarıdan gelecek verilerin nispeti için bekletilen anlamını atlayıp, o verilerin nispetini [a]'daki türsel anlama yapınca, sanmıştır ki, [b]'nin şahısları duyumsuz olarak [a] üzerinden idrak edilecektir. Buna göre türünün pek çok üyesinden birisi olan *şu tekil kalem*, Tanrı tümel olarak öteden beridir bekleterek "*bu, aynı türdendir*" diye bir tasdikle nispet edeceği 'kalem' anlamına bile değil de (kaldı ki bu nispet de nefis-i nâtkaya hastır ve beklettiği 'kalem' anlamını dahi duyumla elde etmiştir) türünün tek üyesi olan ve bilgisi hiç değişmeyen *Güneş*'in anlamına nispetle(?) *tümel olarak* akleder, demeye getiriyor Marmura.

Bu okumada her şey birbirine karışmıştır: Marmura'ya göre tümellik yukarıdaki nispetle ortaya çıkmakta, tümel de yalnızca cinsler ve türler olmaktadır. Oysa yukarıdaki nispet, salt tümellik formülü değil, bir türün tanımı için o türe giren şahıslardaki ortak zâfî anlamları da saptamaktır. Öyleyse nispet de *aynı türe ait* şahısların anlamı arasında olacaktır. '*Akı*'daki şey zaten tümeldir ve tümel, sadece zâfî değil arazî de olabilir. Türünün pek çok üyesinden birisi olan '*şu şahsın*' betimi de tümeldir; o sadece türsel bilgi değildir. Asıl önemlisi nispetin fâili Tanrı değil, nefis-i nâtkadır. İbn Sînâ çok üyeli türe ait bir şahsın betiminin *nefis-i nâtkada* olmakla tümel olduğunu ama tek başına türsel bilgi olamadığı için bir *tanım* olamayacağını söyler; ancak Marmura'nın bundan anladığı, Tanrı'nın o şahsı –betimi türsel bilgi olmadığı için- bilemeyeceğidir. Şimdi 'II' numaralı paragraf üzerinden yapılan Marmuracı okumayı, bir de o paragrafı yerine, diğer iki paragraf arasına koyarak test edelim:

[I] *Evvel, zatını ve zatının bir ilke olduğunu akledince, kendisinden ilk sadır olanları ve onlardan türeyecekleri bilir. Her şey O'nun bildiği sebeplerle zorunlu olmuştur. Sebepler birbirine etki ederek tikel şeylerin var olmasına neden olur. Evvel zaten onların sebebini bildiği için, onların sonuçlarını da bilir. Böylece O, onların zorunlu olarak ortaya çıkaracağı tikel şeyleri, aralarındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir. Buna göre O, tikel şeyleri, daha onlar ortada yokken, sıfatları açısından, tümel tarzda bilir.*

⁷⁷ Marmura, a.g.m., p. 307.

[III] *Eğer tikel şeyler tanrısal bilgideki sıfatlarla bir şahıs olarak özelleşirse, bu, müşahhas bir zamana ve duruma göre olur.* [Demek ki somut evrene geçilmiştir. Tanrı evreni akletmiş, oradaki anlamlar birer illet olarak dışarıdaki şahısları kurmuştur.] *Tanrı, evrendeki o müşahhas durumu sadece sıfatları açısından akledecek olursa, ortaya çıkan anlam da tümel olur, ama bu sıfatlar, türünün tek şahsıyla sınırlı ilkelere, dolayısıyla şahsî şeylere dayanır.* [Marmura eğer Tanrı'nın bütün bilgileri dış dünyadan edindiğini düşünüyorsa, Tanrı'nın ne dış dünyayı idrak edecek nefsanî bir yetisi vardır ne de var olana bağlı bir akledişi. Bu ikisi tamamen bir muhtaçlık işaretidir. O, bir şeyi, o şeyin varlığından önce akleder; bu akledilir anlamlar birer illet olarak feleksel hareketler üzerinden faal akla ve Dünyaya ulaşarak somutlaşır. Ama o, pan-enteist tarzda, Tanrı'nın ezelde akledip, somut eşyayı bir de sudurdan sonra duyumladığını yahut aklettiğini düşünüyorsa, İbn Sînâ'ya göre bu da imkansızdır; çünkü "*Tanrı [bütün eşyayı] aklettiğinde onlar var olur ve onlarla birlikte başka bir akledeş yoktur.*"⁷⁸ Sonra şahıs, İbn Sînâ terminolojisinde, dışarıdaki somut olay veya nesne; 'şahsî' de o şahsa ait anlamdır. Onun *dış dünyadan* elde edilmesi için *duyuma* gerek vardır.] *Ama bu gibi bir dayanma, şahıslara, yalnızca kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelik kazandırır.* [Peki ama 'a' türünün bilgisiyle 'b' türünün şahsı bilinebilir mi? Öyle olsa bile, o şahsın sırf kendisiyle sınırlı betimi olabilir mi?] *Bu şahıs, [tanrısal] akılda iken de bir şahsî olursa, [Tanrı] onu bir şekilde [idrak] edebilir. Çünkü o, kendi türü içerisinde başka benzeri bulunmayan tek olan şahıstır.* [Evrende bir şahsın bütün sıfatları aynıyla bir başkasında yoktur; her şahıs sayıca bir tanedir. Öyleyse Tanrı, işin en başında, nasıl oluyor da tek ve çok üyeli türleri duyumsuz olarak birbirinden ayırt edebiliyor? Ayrıca ayırt etmek, ayırt edilen iki şeyin de bilgisini gerektirmez mi?] *Ama tür pek çok şahısta bulunuyorsa, O, onları duyulamadıkça, çok üyesi olan türü betimleme olanağı yoktur.* [Sorunu çözmek üzere Marmura, doğrudan Tûsî'nin *Şerh'*ine müracaat eder: "*Bilakis o [türsel tabiatın] başkasında mevcut olması ancak cevazla olur.*" Demek ki Tanrı Güneş'i akletmezden önce onun tek olduğunu bilmekte, bu yüzden ilkin onu akletmektedir?! Böylece Tanrı, somut evrende, 'Güneş' anlamı üzerinden "*bu aynı türdendir*" diye elimdeki şu siyah kalemi akletmektedir. Akletmesi aynı zamanda varetme olunca, Tanrı, hem şu var olan kalemi aklettiği için onu yeniden varedecek hem de dış dünyada zaten çok üyeli olarak var olan 'kalem'i akledip cevaz verdikten sonra onu yine çok üyeli yapacaktır!]

⁷⁸ eş-Şifâ: Metafizik II, s. 107.

[III] *Komuya dönüp deriz ki: Göksel cisim ve olayları tek tek duyumladığın zaman, onların her birine ait tümel bir bilgin oluşur. [Ama İbn Sînâ burada insana hitap etmektedir ve döndüğü konu öncekiler içinde yoktur.] Ama sen, bu tikel tutulmaların hiçbirisini takdir etmeyip, yalnızca bilirsin. Ama tümel tarzda bilirsin. Buna göre bu anlam pek çok tutulmaya yüklenebilir. Ama şu anki tutulmanın bir tane olduğunu bir burhanla bilirsin.*

İkinci paragraftaki düşüncelerin hiçbirisi İbn Sînâ'ya ait değildir. Onlar Marmura'nın kuruntularından (*vehmiyyât*) ortaya çıkan zorunlu safsatalardır. Çünkü:

a- Marmura'nın çıkarımlarına göre tanrısal bilginin objeye dayalı bir yapısı ortaya çıkmaktadır. Oysa "*Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir.*"⁷⁹ "*O'nun kudreti, 'zatının, bir akıl olarak, evrenin akledicisi olmasıdır.' Bu ise evrenin ilkesidir ama evrenden alınmamıştır. Bizzat bir ilkedir, başka bir şeyin varlığına dayanmaz.*"⁸⁰

b- Marmura'nın savına göre, Tanrı her şeyi, türünün tek üyesi olan şahısların anlamları üzerinden idrak etmektedir. Yani önce Güneş'ten 'Güneş' anlamını ve bu anlam sayesinde de şu elimdeki kalemi idrak etmektedir. Bunun yanlışlığını yeterince değindik.

c- Marmura'ya göre, "*bozuluşa uğrayan şahsın bir tanımını olmamakla birlikte onun sadece kendisiyle sınırlı bir betimi (resm) vardır. Bir kimse tanımını, diyor İbn Sînâ, yalnızca, o tekilin, aklın bir şahıs olarak önceden bildiği bir diğer tikele (zaman, durum, varlık) isnadiyla elde edebilir. Onu akıl işte bu isnatla tanımlar. Isnat edilen tikel, normalde doğrudan duyu idrakiyle bilinir. Buna karşın eğer bu tikel, türünün tek üyesi ise, o, duyu yardımı olmaksızın tümel olarak kavranabilir.*"⁸¹ Oysa İbn Sînâcı Psikolojide, türünün ister tek üyesi isterse pek çok üyesinden birisi olsun, bir şahıs dış dünyada ancak duyu üzerinden bilinebilir. Marmura'yı aksi çıkarıma götüren şey, yanlış yorumladığı isnat konusudur.

d- Marmura'ya göre, Tanrı'nın bütün bilgisi, epistemik açıdan sorunlu olan betime dayanmaktadır. Türünün tek üyesi olan şahısların epistemik açıdan sorunlu bilgisi, nasıl olur da tam mahiyeti bilinen türlerin bilgisine ilke olabilir?

⁷⁹ *A.e.*, s. 104.

⁸⁰ *A.e.*, s. 113.

⁸¹ Marmura, *a.g.m.*, p. 307.

e- Marmura'ya göre, Tanrı'nın doğrudan bildiği yalnızca tek üyeli türlerin şahıslarıdır. Oysa İbn Sînâ'ya göre Tanrı her şeyi sudur öncesinde akletmektedir. Tanrı'nın bilgisi daima feyezân durumundadır. İlahî aşkla tutuşan ilk akıl, dış dünyada henüz var olmayan şeylerin bilgisini oradan alır ve onlarla nefis üzerinden göksel hareketi gerçekleştirir. Bütün var oluş da o hareketin verdiği illiyetle meydana gelir. Evren, ilâhî 'yazılım' dan başka bir şey değildir.

f- Marmura'ya göre Tanrı, tek üyeli türler üzerinden çok üyeli türün tekilleri-ne cevaz vermektedir. Oysa İbn Sînâ'ya göre, tam tersine, türler temelde çokluğa açık iken bir kısmı (sonradan) tek üyeye düşmektedir. Bir başka kanıt da şudur: "Tanrı, tam mevcudatın aynaları bakımından ilkesi iken, oluş ve bozuluşa uğrayan mevcudatın –ilkîn türleri ve bu [türler] sayesinde de şahısları bakımından- ilkesidir."⁸² Burada iki ayrı ilke vardır: Birincisi ayüstü âlemin, diğeri de oluş ve bozuluşa uğrayan şahısların ilkesidir. İlkinin 'aynına ilke olunca şahsı var olur. İkincidekilerin ise ilkin türleri ve arazlarla da şahıslarının ilkesi olur. Yani O, bir mahiyetin madde ve suret illetlerini akledince, bunlar ait oldukları türe göre dışarıda zatı kurar. Varlık ve gaye illetleri de mahiyetin ayrılmaz arazlarını muşahhas olarak vareder. İbn Sînâ bu incelemeyi *Medhal*'de 'insan' hakikati ile analiz eder. Tanrı'nın aklettiği 'insan' hakikati, onun dış dünyadaki zatını madde illetine göre 'hayvan', suret illetine göre 'düşünen' olacak şekilde kurar. 'İnsan' hakikatindeki madde illetinin dış dünyada doğurabileceği genel sonuçlar şunlardır:

"[İnsan] bir cevher olmaya, uzunluk, genişlik ve derinliğin varsayıldığı boyutlardaki bir cisimsel surete (imtidat), bunlarla birlikte bir de nefis sahibi olmaya ve bunun da beslenen, duyumlayan ve istemli hareket eden bir nefis olmaya; bütün bunların yanı sıra (...) akledilirleri anlayabilmesi, sanatları öğrenmesi ve öğretmesi bakımından [bir şey] olmaya muhtaçtır."⁸³

Ancak "bir şeyin mahiyetinin o [şeyin] bir sıfatına sebep olması, bu sıfatın da başka bir sıfata sebep olması mümkündür."⁸⁴ (a) Maddesi 'hayvan' olan tabiatı, hayvanî nefsin özelliklerini belirten 'hareket eden, duyumlayan nefse sahip canlı' olma özelliği vardır. O halde o, iç-dış duyuları olan bir nefse sahip olacak ve çeşitli hareketlere de yatkın olacaktır. Yine 'canlı' tabiatında da 'büyüyen, beslenen ve üreyen bir ci-

⁸² eş-Şifâ: Metafizik II, s. 104.

⁸³ eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 22.

⁸⁴ el-İşârât, s. 129.

sim' olma özelliği vardır. Bu özelliğiyle o, beslenen, büyüyen ve üreyen olacaktır. Ayrıca cinsiyet, renk, boy, kilo, yeri ve zamanı gibi ayrılmayan arazlar vardır. (b) Sureti olan 'düşünme'nin de ayrılmazları vardır:

*"İşte bu, insan için 'düşünen' gibidir. Çünkü 'düşünen nefis' adı verilen bu güç maddeye iliştiğinde, hayvan, düşünen olur, bilgiyi ve –denizcilik, çiftçilik ve yazıcılık gibi- sanatları; aynı şekilde o, şaşıracağı için, ilginç şeylere gülmeyi, ağlamayı, utanmayı ve insana has başka şeyleri kabule istidatlı olur. Bu şeylerden her birisi ilkin zihinde canlılığa bitişik olup canlı da işte bu sayede düşünen olmak için istidatlı olmuş değildir. Bilakis insan, tümel istidat ve tümel güçle düşünen olarak isimlendirilir. Bu özellikler, onun uzantıları ve tabileridir. Sen bunu basit bir düşünmeyle hemencecik bilip iyice anlarsın ki, eğer insan için varedilmiş olan ayırt etme ve anlamaya istidatlı bir ilk güç olmasaydı, onun bu tikel istidatları olmazdı. İşte o, 'düşünme' diye adlandırılan güç olup, [insan] onunla 'düşünen' olur. Bu, türün tabiatının zâfi kurucusudur."*⁸⁵

İnsan türü içerisinde değerlendirilebilecek bütün zatlar, hiçbir ayrıma tabi tutulmaksızın yukarıdaki belirlenen illetlere göre ortaya çıkmaktadır. Bu türsel illetler, dışarıda, ait oldukları türün zatını kurarlar: *"İşte bunların tamamı birleşince, onların tamamından bir tek zat oluşur ki, bu, insanın zatıdır."* Bunun ardından onun şahısları ortaya çıkar: *"Sonra o [zata], örneğin 'bu kısa, öbürü uzun; şu beyaz, öbürü siyah' gibi, tek tek insanî şahısları ortaya çıkaracak ve onları şahıs şahıs ayıracak başka anlam ve sebepler karışır. (...) Aksine bunlar, (şahsın zatına) tabi olan ve [ondan] ayrılmayan şeylerdir."*⁸⁶ *"İyice anlamalısın ki, özelin özeli olan ayırım ile öteki ayırım arasındaki ayırım budur. Bu nedenle şöyle demelisin: Ayrımların [şeyden] ayrılabileni de vardır ayrılmayanı da. Ayrılmayanlar zatıdır; ayrılabilenler de arazıdır. Ve yine şöyle demelisin: Ayrımların 'başkalık'ı (ğayriyye) meydana getirenleri vardır, 'ötekilik'i (âhariyye) meydana getirenleri vardır."*⁸⁷

Demek ki her şahsın türsel illetleriyle diğer türlerden başkalaşan zâfi ayrımları yanında, aynı türün altındaki diğer şahıslardan ötekileştiren arazsal nitelikleri bulunmaktadır. Tanrısal bilgide bütün şahısların bilgisinin bulunduğunu ileri süren Meşşâî anlayışa göre, Tanrı belirli bir insan zatının bütün ayrımlarını, sözgelimi 'erkek, beyaz,

⁸⁵ eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 67.

⁸⁶ A.e., s. 22.

⁸⁷ A.e., s. 67-68.

kısa boylu, kilolu, Konyalı, çiftçi, 1920 ile 1975 yılları arasında yaşar, adı Ali, soyadı Poyraz olan düşünür canlı' olarak akletmiş olmalıdır. Ama bir insanın erkek veya beyaz olması gibi arazları *salt* 'insanlık' mahiyetinde yoktur. Buna karşın Tanrı, bir mahiyetin ayrılmazlarını, şahsın fail ve gaye illetlerini aklederek bilir. Dolayısıyla 'insanlık' mahiyeti aynı kalmakla birlikte bu mahiyete varlık veren fail ve gaye illetleri, onu belirli bir cinsiyette, belirli bir kiloda, boyda, zaman ve mekanda varetmektedir: Tanrı bir insanın erkek olacağını bildiği için, bunun dış dünyadaki tezahüründe, yakın fail olarak, anne yumurtasına akan erkek spermanın ona Y kromozomunu vermesine sebep olur. Çünkü bir sıfat olan 'erkek' olmanın anlamı ve onun dış dünyadaki reaksiyonu budur. Yine onun Türkiye'de yaşayacağını bildiği için, yakın faili olarak Konya'daki bir ana-babanın çocuğu olmasına sebep olur. Çünkü Türkiyeli olmanın sebebi, Türkiye içerisindeki bir bölgede doğmaktır. Diğerleri de aynı şekildedir.⁸⁸ Tanrı o insanın *sıfatlarını* sudur öncesinde bilince, onları farklı illetlerle ortaya çıkarır ve onu özelleştirir.

5. Sonuç

İslam filozoflarının 'Aşkın Varlık'ı varolanlar üzerinden tanıma çabaları, Orta Çağ bilim mantığı temelinde yapılan din felsefelerinden ibarettir. Onlar bunu Yeni Platoncu paradigmanda ortaya koymuşlardır. Bu paradigmanın Ortaçağ bilim mantığını elinde tuttuğu ve bilim yapan aklın varolanı yorumlarken hakim paradigmanda ilerlediği dikkate alınacak olursa, onların Tanrı'nın bilmesi konusundaki tezlerinde pek çok zorlamanın bulunduğunu kabul ediyor; ancak felsefelerinin temel kriterleri açısından bakıldığında, onlara yöneltilen çoğu eleştiriye katılmıyoruz. Bizim eleştirilerimiz ise onların daha çok rasyonel karakterli bilim mantığının algılama tarzı üzerine olacaktır:

Birincisi, filozoflar, dinsel metinlerde niteliği büyük ölçüde kapalı olan tanrısal bilgiyi Aristotelesçi-Plotinusçu pencereden bilimsel olarak anlamaya çalışmışlardır. Gerçi bizim bu gün de yaptığımız çoğu uğraşı bundan başkası değildir. Örneğin Tanrı'nın bilme niceliğinde kullandığı 'zerre', geçen yüzyılda çok rahatlıkla atomlara yorulmuştur. Ya da İkbâl gibi, Tanrı'nın varlık kanıtında izafiyet teorisini açık yüreklilikle kullanabiliyoruz. Ama Newton mekaniğindeki mutlaklığı ortadan kaldıran bu teori, süreç açısından bakıldığında, ileride ortaya çıkabilecek bir teori tarafından da yıkılacak ve kanıt, gelecekteki bir düşünce mantığı tarafından anlamsız bulunacaktır. Demek ki biz, varolanı hakim paradigmayla şekillenen zihinsel kategorilerle algılıyoruz. Bu algı-

⁸⁸ Bu sıfatlar kendi başına alındığında birer mahiyet, şahısta ortaya çıktığında birer arazdır.

lama ise paradigma dışına çıkıldığında asla mutlaklık içermemektedir. Dolayısıyla varolan üzerine söylenen bütün bilgiler, yalnızca ait olduğu paradigmada anlam kazanmaktadır.

İkincisi, filozofların Tanrı'yı açıklamaya giriştiklerinde genellikle yaptıkları şey, Yeni Platoncu metafiziksel kavramları açıklamaya girişmektir. Örneğin Tanrı, rasyonel bir sistemin gereği olarak 'akıl' olmak veya 'tümel tarzda bilmek' zorundadır. Demek ki burada Tanrı'nın ve fiillerinin hakikati hakkında ne düşünebileceğimiz değil, sözkonusu sistemin bize onlar hakkında ne önerdiği önemlidir. Örneğin Tanrı'nın bilinmemesi, tanım teorisi buna izin vermediği; tümel tarzda bilmesi, psikolojinin akılsal bilgiye böyle bir rol biçtiği içindir.

Üçüncüsü, filozoflar, hakim paradigmaya göre algıladıkları Tanrı tasarımını, yine o paradigmanın mantıksal temellendirmeleriyle zorunlu kılmaya çalışmışlardır. 'Tanrı tikelleri niçin algılayamaz?' sorusuna verilecek yanıt, 'çünkü O, sırf akıldır' olacaktır. Peki ama Tanrı niçin akıl olmak zorundadır? Bu zorunluluğun gerekçesi nedir? Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda akletmesi, mahiyetini bilmediğimiz Tanrı'nın mı yoksa onu paradigmaya göre yorumlayan aklın mantıksal çıkarımındaki bir zorunluluk mu olacaktır? Bize göre aklın tümel tarzda akletmesi, Aristotelesçi-Plotinusçu paradigmanın zorunlu öğesidir, bilinmeyen Tanrısal zatın değil. Filozoflar ise Yeni Platoncu paradigmanın mantıksal zorunluluklarını Tanrısal zatın ve sıfatlarının zorunluluğu olarak görmeyi yeğlemişlerdir.

Dördüncüsü, filozoflar, gerek tanımlı yapılamayan gerekse orta terim problemin-den dolayı burhân getirilemeyen Tanrı'nın zatı hakkında her nasılsa pek çok çıkarımda bulunmuşlardır. Filozofların 'Tanrı, akıldır' sözüyle O'nu bir şekilde tarif ettiklerinin farkında olup olmadıklarını bilemiyoruz. Ama bildiğimiz şey, onlara göre aklın bir cevher olduğudur. Bir başka ifadeyle akletme özelliği olan her akıl, ayrı bir cevherdir. Öyleyse 'Tanrı nedir?' sorusunun yanıtı da 'O, kendisinin ve evrenin akledicisi olan aşkın cevherdir' olacaktır. Ama bu, 'Tanrılık' mahiyetini bildiren bir tanımdır. Dolayısıyla onlara şöyle bir dilemmanın hangi ucunda olduğu sorulmalıdır: Zatı ve tanımlı bilinemiyorsa Tanrı niçin bir akıl cevheri olmaktadır? Mademki akıldır, niye O'nun zatı ve türü hakkında bilgi sahibi olamıyoruz?

Beşincisi, Meşşâlikte Tanrı, evrenin illetidir. İlliyyet, bilkuvve sonuçlara gebe illetler ve bilfiil illetlere gebe sonuçlar zincirinden oluşur. Bizim bu zincirden çıkaracağımız tek şey budur ve tamamen fiziksel karakterlidir. Bu yapı, sırf böyle olduğu için,

Tanrıyı değil evreni açıklayabilir; çünkü illetler serisinin başına koyduğumuz ilk devindiricinin *varlığı* metafiziksel olsa bile, onun illetler serisindeki yeri tamamen fiziksel bir hal alacaktır. Filozofların kozmolojik delile göre tasarlayacağı Tanrı'nın zatî niteliği de, *bir illet olması itibarıyla*, çeşitli sonuçlara *zorunlu olarak* gebe olmasından başka ne olabilir? İlliyyet sistematüğinde O'na yüklenecek anlamlar, bu noktada kozmolojik ve antropolojik karakterli olmayacak mıdır?

Altıncısı, insanlar yeryüzünde pek çok afete ve acılara maruz kalmaktadır. Filozoflara göre iç ve dış duyumu olmayan Tanrı'nın -bir akıl olarak- tek bildiği, illeti olduğu sebeplerin insanlara büyük acı vereceğidir. Tanrı, duyuşsal bir tecrübesi olmadığı için, onların yaşadığı acıların derecesini *hissetmez*. İnsanlar da önceden böyle bir olayın kendilerine acı vereceğini bilir; ancak onun boyutunu yaşayınca daha iyi anlarlar. Yine her insanın bu durumlar karşısında verdiği tepkiler farklı farklıdır. İşte bu acılar, duyuşsal yetileri olmayan varlıklarca tam olarak anlaşılabilir. Tanrı da bu afetlere dolaylı olarak sebep olduğunda, her insanın ne şekilde etkileneceğini ve çektiği acıyı hisseder. Bu da demektir ki, insanların çektikleri acılara Tanrı, onların insanların iç dünyasına ne kadar zarar vereceğini bilmeden acımasızca sebep olmaktadır. Filozofların bu görüşleri hakikati dile getirmemektedir. Filozofların kendi tanrı anlayışlarını göstermektedir. Gerçek tanrı her çeşit duygu, fiil ve hareketi hakkıyla bilir.

Abstract: To Know Particulars in the Universal Way in Islamic Philosophy

The subject that God knows the particulars in a universal way has become one of the main philosophical problems that especially medieval Islamic thinkers focused upon and interpreted after Ghazālī's critiques. The essence of the problem is that particulars change constantly and are perceived (through the senses); the knowledge of particulars involves knowledge of changes in the particulars. If we try to know it, our knowledge (i.e. intellect) will change for the knowledge depends on its subject. Besides, the universals are in the intellect and apprehended by it, and never change. Then, how can the human intellect understand the particulars? If knowledge of the particulars changes the intellect while they are apprehended, why doesn't same knowledge change God? Or if God knows particulars in a universal way, then how does He distinguish the particulars from each other? Some thinkers, such as Marmura and Leaman, added to this questions the new ones to criticize it again in the last century. We don't hold most of their critiques, and discuss all of the questions above mentioned according to the

philosophers' passages; but we also criticize the philosophers in different ways in the conclusion.

Keywords: Islamic Philosophy, universal, to know particular in the universal way, God's knowledge.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars" in McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna*/Brill, Boston 2005.
-, "Yaratan bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2005/13.
-, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi" *Divan İlmi Araştırmalar*, (2006/1) sayı: 20.
- Adamson, Peter , "On Knowledge of Particulars" *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105/1, 2005.
- el-Bağdâdî, Ebu'l-Berekât , *Kitâbu'l-Mu'teber*, Haydarabad 1358.
- Belo, Catarina, "Averroes on God's Knowledge of Particulars" *Journal of Islamic Studies*, 17/2 (2006).
- Fârâbî , *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, met. ve çev: Ö. Türker, İst. 2008.
-, *Ta'likât*, Haydarabad 1346.
- Fazlurrahman, "Essence and Existence", *Medieval and Renaissance Studies*, Ed. by R. Hunt vd. Vol: IV, Londra 1958, pp. 1-16.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife*, tah: S. Dünya, Kahire 1972.
-, *Mi'yarü'l-İlm*, tah: S. Dünya, Mısır 1961.
-, *Mihakku'n-Nazar*, tah: R. el-Acem, Beyrut 1994.
- el-Huvânsârî, Aga Huseyn , *Hâşiye alâ Şurûhi'l-İşârât I-II*, İran 1999.
- İbn Rüşd , *Faslu'l-Makâl*, met. ve çev:B. Karlığa, İst. 1999
-, *Damime (Faslu'l-Makâl içinde)* met. ve çev:B. Karlığa, İst. 1999.
-, *Tehâfütü't-Tehâfut*, tah: S. Dünya, Kahire 1968.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa Giriş*, met-çev: Ömer Türker, İst. 2006.
-, *eş-Şifâ: Kategoriler*, met-çev: M. Macit, İst.2010.
-, *eş-Şifâ: İkinci Analitikler*, met. ve çev: Ö. Türker, İst. 2006.
-, *eş-Şifâ: Fizik I*, met-çev: M. Macit ve F. Özpilavcı, İst. 2004.
-, *eş-Şifâ: Metafizik I*, met-çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2004.
-, *eş-Şifâ: Metafizik II*, met-çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2005.
-, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, met-çev: A. Durusoy vd. İst. 2005.
-, *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*, tah:M. el-Hatîb, Kahire 1910.
-, *er-Risâletü'l-'Arşıyye (Risaleler içinde)*, çev: A. Açıkgenç, H. Kırbaoğlu, Ank. 2004.
- Kemal Paşazade, *Hâşiye alâ Tehâfut'l-Felâsife*, çev:A.Arslan, Ank.1987.
- Murtaza Korlaelçi, "Plotinus'un Sudûr Anlayışı ile İbn Sînâ'nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi", *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İst. 2008.

Marmura, Michael, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars" *Journal of the American Oriental Society*, (Jul. - Sep., 1962) vol. 82.

....., "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna" *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. by Tamar Rudavsky, (Dordrecht: D. Reidel, 1985).

Mirzacan, *Hâşiye ala'l-Muhâkemât*, Matbaa-i Âmire 1290.

Kindî , *el-Felsefetu'l-Ûlâ (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, neş: M.A. Ebu Rîde, Mısır 1950.

Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, U.K. 2004.

er-Râzî, Kutbuddîn, *el-Muhâkemât beyne'r-Râzî ve't-Tûsî*, Matbaa-i Âmire 1290.

....., *Risâle fi Tahkiki'l-Kulliyât*, Manisa İl Halk Kütüp. No:5859, 1b-5b.

et-Tûsî, Nasiruddîn, *Şerhu'l-İşârât I-IV*, tah: S. Dünya, Beyrut 1992.

KADI ABDULCEBBAR'DA VE KIERKEGAARD'DA KORKUNUN TEOLOJİSİ

İbrahim ASLAN*

Giriş:

Bir kelâmcı için din, esasa ait olmayan yönleriyle, bir filozofun, “içinde” olarak ya da “karşısına” alarak anlamaya ve mahiyetini kavramaya çalıştığı varlık gibi bir gerçekliktir. Çünkü din, ait olduğu *kutsal metnin ruhu* ile aktüelleşeceği *tarihin hâli* arasındaki ilişkide diyalektik niteliği ağır basan bir hakikat zeminidir. Bu, dinin, insan fitratına ve toplumun tarihsel ve kültürel dinamiklerine “olması gereken” açısından kritikler getiren ve yaşamın nihâî telosunun ilahî temele dayanması gerektiğini hatırlatan kapsayıcı bir yapı olduğu anlamına gelir. Aynı vahiy geleneğine bağlı Hristiyanlık ve İslâm’a bakıldığında dinin biri “akıl” diğeri “iman” olmak üzere iki ana zemin üzerinde aktüelleştiği söylenebilir. İlkinde din, aklın kavrama kapasitesi içerisinde açıklanabilir ve gerekçelendirilebilir “makûl”, “objektif” ve “evrensel” ilahî buyruklar bütünü olarak; ikincisinde ise, aklın sınırlarının ötesine ait “aşkın” ilahî buyruklar bütünü ve kaynağını ilahî iradeden alan “sübjektif” ve bireysel bir “iman” ya da teslimiyet olarak savunulmuştur.

Temelini din ile akıl arasındaki ilişkide bulan bu iki bakış açısı, Hristiyanlık açısından ilk yüzyıllarına kadar geri giden teolojik bir diyalektik olarak gelişmiştir. Bunu, Marcion (ö. MS 85), Origen (ö. MS 185), Pelagius (ö. MS 400) ve Scottus (ö. MS 810-887) gibi Gnostic düşünürlerin akla dayanarak mensup oldukları dindeki akıl dışı öğeleri kritik etmelerinde ya da reddetmelerinde görmek mümkündür.¹ Örneğin beşinci yüzyılım akılcı ve özgürlükçü düşünürlerden Pelagius, Hristiyanlığın özünü, belki de omurgasını oluşturan aslî günah meselesinde tam anlamıyla akılcı ve temellendirmeci bir yöntem izlemiştir. O, Adem ve Havva’dan irsiyet yolu ile geldiğine inanılan “aslî günah” akidesini kabul etmemiş, günahın Tanrı yazgısından değil, iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yeteneğine sahip

* -Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı.

¹ Robert M. Grant, *The Earliest Christian Gnosticism*, Church History, Vol. 22, No.2 (Jun., 1953), pp.81-98.; R. McL. Wilson, *Gnostic Origins*, Vigiliae Christianae, Vol. 9, No. 3 (oct., 1955), pp.193-211.; Henry A. Gren, *Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology*, Numen, Vol. 24, Fasc. 2 (Aug., 1977), pp.95-134.; Macit Gökerk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul 1996), s. 154 vd.

şekilde yaratılan insanın kendi iradesinden kaynaklandığını savunmuştur.² Buna karşılık ilk dönem Hristiyan yazar ve düşünürlerinden biri olan ve radikal imancılığıyla bilinen Tertullianus (ö. MS.160-220) “akıl” ve “iman” arasında tam bir karşıtlık ilişkisi kurmuştur. Ona göre inanılan şeyler, akıl açısından inanılması “imkânsız” şeylerdir. Çünkü iman bir paradokstur. Paradoks bulunmazsa, orada zaten iman da bulunmaz. Bu nedenle mümin, aklın ortaya koyacağı hiçbir iddiayı dikkate alamaz ve önemseyemez. Tertullianus, bu bakış açısını “credo quia absurdum est” yani “saçma olduğu için inanıyorum” meşhur sözleriyle özetlemiştir.³

Aydınlanma dönemine gelindiğinde ise Hristiyanlığın bu iki zemini daha da derinleşmiş ve radikal fideist söylem ile yapısal bir karşıtlığa dönüşmüştür. Bu çerçevede Descartes (1596 –1650), Leibniz (1646-1716) ve Hegel (1770-1831) gibi filozoflar, dini aklın delâlet sınırları içerisinde objektif, rasyonel ve epistemik bir değer alanı olarak ele almışlar ve dinî objeleri bilgi objelerine dönüştürme çabası içerisinde olmuşlardır.⁴ Dinin bu rasyonel yorumuna şiddetle karşı çıkan St. Paul (MS. 5-67), Pascal (1623-1662), Pierre Bayle (1647-1706)⁵, Kierkegaard (1813-1855), L. I. Shestov (1866-1938) ve Karl Barth (1886-1968) gibi filozof ve teologlar ise dinin akli aşan bir değer alanı olduğunu savunmuşlardır. Bunlara göre din, özü açısından irade ve kalbe dayalı bir teslimiyet, bağlılık, güven ve imandır.⁶ Bu, dinin aklın sınırları içerisinde ele alınması mümkün olmayan sübjektif bir değer

² Schopenhauer, *Din Üzerine*, (çev. A. Aydoğan, İstanbul 2009), s. 164.

³ B. Williams, *Tertullian's Paradox*, (New Essays in Philosophical Theology içinde, ed. A. Flew-A. Macintyre), London 1955, pp.187-211.; M. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, (New York 1955), p.97-98.; Robert E. Larsen, *Kierkegaard's Absolute Paradox*, *The Journal of Religion*, Vol.42, No.1 (Jan., 1962), p.34. Ayrıca bkz. Hanifi Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, (A.Ü.İ.F.D., cilt.XL, sayı. Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, yıl. 1999), s. 166.

⁴ Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev. M. Sencer, say yay. 1983), s. 539-729.; Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, (İstanbul 2008), s. 43-57.

⁵ Radikal imancılık çizgisindeki filozoflardan Bayle, din ve iman alanında aklın yerinin olmadığı görüşünü savunmuştur. Bu çerçevede o, “akıl” ve “kalb” olmak üzere iki dinden söz etmiştir. Akıl, inanılan şeylerin sahte ve paradoks içerdiğini gösterse de, kişi yine de kalbiyle inanmalıdır. Çünkü burada önemli olan aklın almadığı ve hatta ona zıt olan şeylere inanmak ve sıkı sıkıya bağlanmaktır. Bayie, akıl ile iman arasındaki karşıtlıkta inanmayı bir fazilet olarak nitelemiştir. Bkz. Oscar Kenshur, *Pierre Bayle and the Structures of Doubt*, *Eighteenth Century Studies*, Vol. 21, No. 3 (Spring, 1988), p. 304.; Hanifi Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, s. 166.

⁶ Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, (Ankara 2004), s. 89-134.

alanı olmasından kaynaklanır.⁷ Aydınlanma döneminde akıl ile iman arasında ortaya çıkan bu karşıtlık ya da gerilim, inanç ve bilginin aynı kafada bir arada bulunmasını kurt ile kuzunun bir arada bulunması olarak yorumlayan radikal fideizm ile en üst seviyeye çıkmıştır. Bu yaklaşımın önde gelen isimlerinden biri olan Kierkegaard, imanın düşünmenin bittiği yerde başlayan bir üst değer olduğunu, bu nedenle delil ve ispat standartlarına uygun olmadığını savunmuştur. Ona göre Tanrı başta olmak üzere, inanılması gereken hususlar objektif ölçülerle kavranamaz. Kavranabilseydi eğer, o zaman zaten inanmaya gerek kalmayacaktı.⁸

İslâm düşünce tarihinde söz konusu iki zemin, Selefi çevrelerde⁹ birinin diğerini dışladığı bir "karşıtlık" içerisinde ele alınmıştır. Mutezile'de, bu iki zemin birbirine açık, uygun ve tamamlayıcı değer alanları olarak temellendirilmiştir. Eş'ârî ve Maturidî kelam çevrelerinde ise Mutezile'nin "akıl sınırları içerisinde din" söylemini tersine çeviren "beyânî" bir bakış açısı olarak gelişmiştir.¹⁰ Bunu, ortaya çıkan teolojik tartışmalarda görmek mümkündür.¹¹ Bu bütünlükte Hristiyan

⁷ Çünkü nihai kesinlik, aklın düşünmesi ile değil kutsal kitaba dayanan iman ile elde edilebilir. Pascal, bunu akıl imanın temeli değil, iman aklın temelidir, şeklinde ifade etmiştir. Bu bakış açısında inanmak için bilmek, bilmek için inanmaktan önce gelir. Bkz. Blaise Pascal, *Pensees*, (translated with introduction by A.J. Krailsheimer, Penguin Boks, England 1986), p. 58.; Norman Wilde, *Scepticism and Faith in the Philosophy of Pascal*, The Harvard Theological Review, Vol.9, No.1 (Jan., 1916), p.60.; Hanifi Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmançılık*, s. 169.

⁸ Kierkegaard. *Concluding Unscientific Postscript*, (translated by D. F. Swenson, W. Lowrie), Princeton University Pres, 1974, p. 189.

⁹ Selefiye, dinin, kaynağını Allah'tan alan ilahî buyruklar bütünü olması dolayısıyla nass ile sınırları çizilmiş bir iman ve teslimiyet olduğunu savunmuş; bu nedenle de aklın din alanının dışında tutulması gerektiğini kabul etmiştir. Doğası gereği spekülative olan akli din alanının dışında tutmuş ve Kur'ân ile kurulması gereken ilişkinin anlama ve yorumlama ilişkisi değil, iman ilişkisi olduğunu savunmuştur. Gazalî sahabe ve tabiîn'in din anlayışı olarak nitelediği bu bakış açısını altı ilke ile özetlemiştir: Takdis (Allah'ı tenzih etmek), Tasdik (Koşulsuz ve kuşkusuz şekilde inanmak), Acz-i İtirâf (gaybî meselelerde acziyetini itiraf etmek), Sükût (Sorgulamamak), İmsâk ve Keff (Gayb ve Müteşâbih ayetler konusunda te'vilden kaçınmak). Bkz. Gazalî, *İlcâmü'l-Avam*, (tash. ve tahk. M. el-Bağdadî, Beyrut 1985), s. 54-77. Gazalî'nin altı ilkede özetlediği Selefi bakış açısı, esasında, dinde akli ve te'vili esas alan Mutezili söylemin tam karşısında yer alır. Dolayısıyla söz konusu ilkeler, dinde nassı ve imanı önceleyen bir yaklaşımı örneklemektedir.

¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, (Kahire 1999), I-II/s. 9, 10.

¹¹ Ömer b. Abdilaziz'in *er-Redd ale'l-Kaderiyye*, (Anfänge Muslimischer Theologie içinde, Beyrut 1977, ek: Bidâyâtü İlmi'l-Kelâm fi'l-İslâm, s. 20-52); Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin *er-Redd ale'l-Kaderiyye*, Hervevî'nin *Zemmu'l-Kelâm* (thk. Abdullah b. Muhammed el-Ensari,

ve İslâm teolojilerinin akıl-nass ilişkisinin diyalektiğinde iki uç arasında gidip gelen bir gerilim tarihi olarak geliştiğini rahatlıkla söylemek mümkündür.¹²

Dinin kutuplaştırılan bu iki zemininde ilgi çeken ve bu makalenin kaleme alınmasına ilham veren yönü, Müslüman kelâmında akli metodolojiyi kullanan Kadı Abdulcebbar (932-1025) ile Hristiyan teolojisinde fideist bakış açısına sahip Kierkegaard'ın¹³ “korku” kavramına dayanarak karşıt söylemleri savunmuş olmalarıdır. Nitekim Kadı Abdulcebbar, korku kavramından yola çıkarak dinde kesin, makûl ve objektif sınırlara ulaşma çabası içerisinde olmuş; Kierkegaard ise, korku kavramı üzerinden imanın akıl ve etik dışı bir değer niteliği taşıdığını ortaya koymaya çalışmıştır. Kavram, her ne kadar farklı teolojik sorunlar içerisinde kullanılmış ise de, her iki teolog söz konusu kavrama dinde aklın ve rasyonel düşüncenin yerinin olup olmadığı ana sorunu etrafında yer vermişlerdir.¹⁴

Mektebetu'l-Ğarba el-Eseriyye, tz.) ve İbn Kudame'nin *Zemmu't-Te'vil* (“Akâid-i Selefiye” adlı derleme içinde, Matbaatu'l-Menâr, Mısır 1351) ve *Tahrîmu'n-Nazar* (tashih, talik ve tahkik: George Makdisi, 1985 Cambridge) adlı eserleri bunun en çarpıcı örnekleridir.

¹² Fideizm, dini aklın sınırları içerisinde ele alınması mümkün olmayan ilahî buyruklar dizisi olarak belirler, aklı da spekülâtif ve zannî nitelikte olması dolayısıyla koşulsuz ve kuşkusuz nitelikteki imana aykırı görür. Bu temelde Hristiyan teolojisi içerisinde iki tür fideist yaklaşımdan söz edilebilir. Radikal fideizm ve İlmî Fideizm. İlkine göre din ve içerdiği metafizik değerler, rasyonel düşünceden yola çıkarak aklın sınırları içerisinde ele alınamaz ve temellendirilemez. Çünkü aklın kavrama kapasitesi sınırlı ve doğası gereği yıkıcı, bozucu ve çelişkiler yaratır. Bu nedenle aklın hükümleri, dinin emirleri ile çelişir. İlmî fideizme göre ise akıl ile iman arasında karşıtlık değil, aşkınlık ilişkisi vardır. Bu nedenle nihâî hakikatlere ulaşmada iman akıldan önce gelir. Çünkü kesinlik saf akıl ile değil, ancak vahye iman ile sağlanabilir. Nitekim akıl, hiçbir zaman aslî günahın, düşüşün, enkarnasyonun ve kurtuluş için zorunlu olanın bilgisini açığa çıkaramaz. Bu yaklaşım Augustineci Hristiyan geleneği içerisinde benimsenmiş ve Pascal ile öne çıkmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Christopher İnsole, *Kierkegaard: A Reasonable Fideist?*, HeyJ, XXXIX, pp. 364-365.; Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, s. 89-134.

¹³ Kierkegaard, Hegelcilik ile Alman Romantizmi'ne yönelttiği eleştirilerle, Eski ve Yeni Ahit'teki kıssalara getirdiği yorumlarla, Katolikliğe yönelttiği eleştirilerle ve Hristiyan inancını yeniden canlandırma çabalarıyla öne çıkmış bir filozof ve teolog olarak bilinir. 20. asrın teolojisi üzerinde büyük etkileri olduğu kabul edilen Kierkegaard, yazdığı eserlere bakılırsa yaşamının son yıllarında (1848-1855) teolojik sorunlara ağırlık verdiği söylenebilir.

¹⁴ Burada karşılaştırmaya konu edilecek olan kavram, Kierkegaard'da Almanca'da korku, kaygı ve endişe olarak çevrilen “angest” kelimesi ile ifade edilmiştir. (bkz. Soren Kierkegaard, *Kaygı*, Danca aslından çev. T. Armaner). Kadı Abdulcebbar'da ise kavram, Arapça'da “korku” anlamına gelen *havf* kelimesi ile ifade edilmiştir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*. XII, (tahk. İ. Medkûr, Mısır tz.), s. 352, 360, 362, 365, 366, 373, 387, 393, 408, 442, 509.

Kavramın her iki teologdaki çerçevesini ortaya koymadan önce şu değerlendirmeyi yapmak yararlı olacaktır. Genel yaklaşımlarına bakıldığında Kadı Abdulcebbar, korku kavramına, dinde rasyonel düşünceye “yer açmak” için başvururken¹⁵; Kierkegaard, aslı günah dogmasının varoluşsal temelini ve İbrahim’in Allah’ın emriyle oğlu İshak’ı kurban etme teşebbüsündeki koşulsuz ve kuşkusuz imanını ortaya koymak için kullanmıştır.¹⁶ Bu çerçevede Kadı Abdulcebbar, korku kavramını dinde yerleşik hale gelen “taklîd” ve “dogma” (i’tikâd-ı sâbık) anlayışını ve akli düşünceyi dinin dışında (tahrîmu’n-nazar) gören selefi söylemi reddetmek için¹⁷; Kierkegaard ise, aydınlanmacı paradigmanın dini rasyonelleştirerek insanı “Tanrının huzurundan kaçırın” metodolojisinin temelsizliğini göstermek ve dönemin Danimarka Katolik Kilisesinin, dini, gerekçelerinden koparan dogmatik anlayışını eleştirmek için kullanmıştır.¹⁸ Böylesi bir çaba Kadı Abdulcebbar’da, öznel olandan uzaklaşarak dinin kapsayıcı ve evrensel zeminini açığa çıkarmaya yönelik iken; Kierkegaard’da, dinin aklın sınırları içerisinde ele alınması sonucunda yitirilen [teolojik] benliği yeniden kazanmaya ve dinsel hakikatin bireysel bir öze sahip olduğunu ortaya koymaya yöneliktir.¹⁹ Bu problematik çerçeve içerisinde korku kavramı, Kadı Abdulcebbar’ın terminolojisinde bilgisizlikten kaynaklanan ve ancak karşıtı ile yani düşünce ve bilgiyle ortadan kaldırılabilen psikolojik bir “hâl”²⁰ olarak; Kierkegaard’ın varoluşçu felsefesi içerisinde ise Tanrı’nın Adem’i günah işlemeye götüren yasaklama iradesi ile “uyanık”, her bir bireyle “süreklilik” kazanan, ancak iman ve teslimiyet ile ortadan kaldırılabilen psikolojik bir “pathos”²¹ ve “eksen”²² olarak kullanıldığı söylenebilir.

¹⁵Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.347. Kadı Abdulcebbar’ın bu yaklaşımı, husun-kubuh ve akıl-vahiy tartışmalarında dinde mutlak otoritenin Allah olduğunu, aklın din alanında hüküm verme meşruyetinin olamayacağını savunan Eş’ârî yaklaşımın karşısında yer alır. Örneğin Eş’ârî kelimacı Cüveynî, bu bağlamda “ilahî” ve “ademi” (insanî) alan ayırımına gidilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve aklın kendi alanında kullanılabileceğini savunmuştur. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I-II/s. 9-10.

¹⁶ Kierkegaard, *Kaygı*, (çev. T. Armaner, İstanbul 2006), s. 50.

¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 123-127, 166-181. Ayrıca bkz. *Muhtasar fi Usûli’-d-Dîn*, (Resâil içinde, thk. M. Ammare, Dâru’l-Hilal, tz.), I, s. 170 vd.

¹⁸ Kierkegaard, *Kaygı*, s. 1-15

¹⁹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, (translated by David F. Svvenson, Walter Lowrie), Princeton University Press 1968), s. 178.

²⁰ Kadı Abdulcebbar, *Muğnî*, XII, s. 400.

²¹ Kavram, İlk Çağ Yunan düşüncesinde, özellikle de Aristoteles’te muhatapın ikna biçimlerinden biri olarak kullanılmıştır. Buna göre mesaj üç kategorik çerçeve içerisinde ikna edicidir. Logos,

a. Kierkegaard'ın Yaklaşımı: Nesnel Olandan Öznel Olana

Korku kavramı, etik, felsefi, psikolojik ve teolojik bağlamları olan kapsayıcı bir kullanıma sahiptir. Antik döneme gidildiğinde kavram, insanın “yok edilme” ve “zarar verilme” olasılığından kaynaklanan bir hâl olarak kullanılmıştır.²³ Burada korku, “cesaret” kavramının karşıtı anlamında etik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak o, ilk defa, Orta Çağ'da Hristiyanlığın din merkezli dünya görüşü içerisinde teolojik bir bağlam ve 19. asrın varoluşçu filozoflarından Kierkegaard ile de “varoluşsal” bir içerik kazanmıştır.²⁴ Bu dönüşümle birlikte kavram, insanın özgür ve olanaklı bir varlık olmasından ya da Tanrı tarafından dünyaya fırlatılmasından kaynaklanan²⁵ bir varoluş psikolojisi ya da hâli olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Bu kapsamda korku kavramının iki farklı tarihsel bağlamda “teolojik” bir anlam kazandığı görülmektedir: İlki, antik dönemin sonu yani Hristiyanlığın doğuşuyla başlayan Orta Çağ'dır. Burada görünen dünya kaygısı, Hristiyanlık teolojisi içinde dünyaya karşı mesafe bilinci olarak ortaya çıkmıştır. Böylesi bir kaygı, sadece İsa'ya inanç ile ortadan kaldırılabılır bir durum olarak kabul edilmiştir. Diğeri ise, 19. yüzyılda aydınlanmanın akla ve dünyaya tam bir güvenle yaklaşan rasyonel bakış açısının zayıfladığı süreçte Kierkegaard'a dayanır. Kavram, burada, bireyin

Ethos ve Pathos. İlki, mesajın içsel bütünlüğünü ya da tutarlılığını; ikincisi, kaynağın kabul edilebilirliğini, düşünürün ya da konuşucunun otoritesini; üçüncüsü de, kişiyi karar almaya ve eylemde bulunmaya götüren ya da duyguları harekete geçiren saiki ifade etmektedir. Bkz. Aristoteles, *Retorik, -İkinci Kitap-* (çev. M. H. Doğan, YKY, İstanbul 1993), s. 97-161.

²² Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (Danca aslından çeviren T. Armaner, İş Bankası Yay., İstanbul 2006), s. 100.

²³ Platon, *Kratylos*, (çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul 2000), s.74.; Aristoteles, *Retorika, -İkinci Kitap-*, s.108-111.; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Yunancadan çev. S. Babür, Bilgesu Ankara 2007), s. 38, 41, 56 vd.; Walter Schulz, *Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu*, (Hoimar von Ditfurth'un düzenlediği 'Korku ve Kaygı' başlıklı çalışma içinde, çev. Nasuh Barın, Metis yay., İstanbul 1991), s. 8.

²⁴ Kierkegaard'ın “aslı günah” sorununu merkeze alarak Danca diliyle 1844'te yazdığı “Begrabet Angst” isimli kitabının ilk çevirisi Walter Lowrie tarafından 1946'da “The Concept of Dread” adıyla; ikinci çevirisi ise Rediar Thomte tarafından 1981'de “The Concept of Anxiety” şeklinde İngilizceye çevrilmiştir. Eser, Türkçe'ye Türker Armaner tarafından Danca aslından “Kaygı Kavramı” adıyla 2003'te çevrildi. Eserin orijinal adında geçen “angest” ifadesinin Türkçe'ye genellikle “korku”, “kaygı”, “tasa” ve “endişe” kelimeleriyle çevrildiği görülmektedir. Ancak bu sözcüklerin Angst kavramını tam olarak ifade edip etmediği hususunun tartışmalı olduğu anlaşılmaktadır.

²⁵ Walter Schulz, *Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu*, s. 12, 13, 15.

aslı günah dogmasını varoluşsal açıdan yeniden tanımlamakta²⁶ ve Danimarka'da tikel olanı evrensel olan içerisinde ele alan Hegelci bakış açısını reddetmektedir.²⁷

Kierkegaard, inanç ve imanı, Tanrı'yı kazanmak için akli yitirmeyi gerektiren bir paradoks olarak tanımlar.²⁸ Paradoks, özü açısından, aklın kendi sınırlılığı içerisinde karşıtlık içeren iki şeyi bir arada tutmak zorunda kalması olarak ifade edilebilir. Bu açıdan bakıldığında örneğin, Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi, zamansal olan ile ezeli ve ebedî olanın birliğini; Tanrı'nın İbrahim'e oğlu İshak'ı kurban etmesini irade etmesi, iman ile akıldışı olanın birlikteliklerini; aslı günah ise Âdem'in masumiyet ve bilgisizlik halinde işlediği günahın bütün bireylerde süreklilik kazanması dogması ile insan özgürlüğünün biraradalığını ifade etmektedir.²⁹ Buna göre paradoks bir şeyin teolojik delâletinin akıl ve etik delâletinden ayrılmasıdır.

Kierkegaard, aydınlanma döneminde Hristiyanlığı paradokslardan arındırmak için ortaya çıkan rasyonel ve doğal teoloji arayışlarının, insanları Tanrı'nın huzurundan kaçırdığına ve inançsızlığa sürüklediğine dikkat çekmiştir. Hâlbuki ona göre dinsel hakikat konusunda yapılması gereken şey, dini aklın sınırları içerisine çekmek değil, bilakis onu, iman, aşk ve tutku gibi sübjektif bir değer alanı içerisinde kabul etmektir.³⁰ Bilindiği üzere Kierkegaard varoluşçu bir filozoftur. O, aynı zamanda Schelling (1775-1854), Schopenhauer (1788-1860), Nietzsche (1844-1900), Jaspers (1883-1969), Heidegger (1889-1976) ve Sartre (1905- 1980) gibi varoluşçu filozofların Descartes ile başlayan ve Hegel sonrasına kadar etkinliğini sürdüren rasyonel paradigmaya yönelttikleri eleştirilere katılmış bir teologtur. Bunu son dönemlerinde ağırlık verdiği teolojik sorunlarda ve kaleme aldığı eserlerinde görmek mümkündür.

²⁶ James J. Rovira, *Kierkegaard, Creation Anxiety, and William Blake's Early Illuminated Books*, (Drew University, Madison, NJ, United States 2008), p. 73, 75.

²⁷ Walter Schulz, *Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu*, s. 18.

²⁸ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. M.M. Yakupoğlu, İstanbul 2001), s. 48; Robert E. Larsen, *Kierkegaard's Absolute Paradox*, The Journal of Religion, Vol.42, No.1 (Jan., 1962), p.34.

²⁹ Bu durum, Radikal Fideizmin "ımanı saçmalık" olarak niteleyen bakış açısına temel oluşturmuştur. Ayrıntı için bkz. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, (), p. 36.; Robert E. Larsen, *Kierkegaard's Absolute Paradox*, The Journal of Religion, Vol.42, No.1 (Jan., 1962), p.34.

³⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (çev. N. Ekrem Düzen, Ara yay., İstanbul 1990), s. 67, 105. Ayrıca bkz. Matthew Held, *The Historical Kierkegaard: Faith and Gnosis*, The Journal of Religion, Vol.37, No.4 (Oct., 1957), p. 260.

Aydınlanmacı filozoflara rasyonel söylemlerine karşı irrasyonel paradigmayı paylaşan Kierkegaard'a göre ezeli hakikate ulaşabilmenin "objektif" ve "subjektif" olmak üzere iki mümkün yolu vardır. O, düşünce tarihinin objektif düşüncenin başarısız olduğunu ispat ettiğini ileri sürmüş ve ezeli hakikatin en elverişli yöntem olarak nitelediği sübjektivite ile elde edilebileceğini kabul etmiştir. Bunun yanı sıra o, sübjektif yaklaşımın henüz hiçbir tarihsel formunun bulunmadığına da dikkati çekmiş ve imanı (faith) bu temelde incelemiştir.³¹ O, bu paralelde, akıl ile inanç ve etik ile teoloji arasında "paradoksal" bir ilişki bulunduğunu, imanın akıldan; teolojinin de etikten "ereksel" açıdan ayrı ve daha yüksek bir değer olduğunu düşünmüştür. Ona göre bu, imanın akılı, teolojinin de etiği askıya alabileceği anlamına gelen bir karşıtlıktır.³²

Kierkegaard, radikal fideizmin akıl ve iman arasında herkes için ve her zaman geçerli olan "evrensel" değer alanı (akıl ve etik) ile bireysel ve sübjektif olan "tikel" değer alanı (iman ve aşk) arasında paradoksal bir ilişki bulunduğunu tezi ni paylaşmıştır.³³ O, evrensel ve objektif olanı, dayanağı kendisi olan bir telos yani gaye olarak her zaman ve herkes için geçerli; tikel ve sübjektif olanı ise evrensel olana göre üst, yüce ve aşkın bir değer alanı olarak tanımlamıştır. Ona göre tikelin evrensel olandan üstün olması, bireyin kendi bireysel varoluş kapasitesi içerisinde Mutlak ile mutlak bir ilişkiye girebilmesinden kaynaklanır.³⁴

Bu iki değer alanı arasındaki paradoksun uzlaştırılmayacağını düşünen Kierkegaard, kişinin, kendisini paradokstan ancak evrenselin ötesine taşıyarak yani Tanrı'ya koşulsuz ve kuşkusuz şekilde iman ederek kurtarabileceğini savunmuştur.³⁵ Bu ise ancak evrenselden feragat etmekle ve bireysel olana İbrahim gibi ebedi bir teslimiyet ile yönelmekle mümkündür.³⁶

Kierkegaard, aydınlanmanın, dini aklın sınırları içerisinde ele alan ve rasyonelleştiren söylemine şiddetle karşı çıkmış, hakikatin iman ve teslimiyet gibi

³¹ Steven M. Emmanuel, *Kierkegaard's Pragmatist Faith*, Philosophy and Phenomenological Research, vol. LI, no. 2 (June, 1991), p. 280 vd.

³² Çünkü aklın ve etiğin sınırları içerisinde bakıldığında İbrahim'in karşı karşıya bulunduğu şey, "Tanrı'yı bir cinayetele memnun kılan kutsal bir eylem"den başka bir şey değildir. Dolayısıyla imanın başladığı yerin düşüncenin terk edildiği yer olması gerekir. Bkz. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 47, 53.

³³ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 115 vd.

³⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 48.

³⁵ *A.g.e.*, s. 49.

³⁶ *A.g.e.*, s. 67-69.

sübjektif bir temele dayandığını göstermeye çalışmıştır.³⁷ Ona göre dinin rasyonelleştirilmesi sonucu hakikat yitirilmiştir: Zira “hakikati lojik içinde göstermek, ne mantığa ne de hakikate yarar sağlar. Hakikate yararı yoktur, çünkü hakikatin özsel bir parçası olarak olumsuzluk, mantık sınırları içerisinde kabul edilemez. Mantık’a da yararı yoktur, çünkü mantık hakikati düşünmüşse, kendine benzetemeyeceği bir şeyi içermiş, sadece önceden varsayması gereken bir şeyi baştan gerçekleştirmiş demektir.”³⁸ Kierkegaard’ın tasavvur ettiği [dinsel] hakikat ne aklın ne de mantığın sınırları içerisinde ele alınamaz. Çünkü aralarında giderilemez bir paradoks vardır. O, bu bağlam içerisinde varoluşun en derin hakikatinin, dünya ile Tanrı, gerçeklik ile ideal, anlık olan ile yaşam bütünü, zaman ile sonsuzluk ve inanç ile bilgi karşılıklarının uzlaşmaz geriliminde olduğunu düşünmüştür.³⁹ Ona göre yerleşik hale gelen dogmatik düşünce de ‘dinin başlangıç noktasını göz ardı ettiği için’ iflas etmiştir.⁴⁰ Sonuç olarak Kierkegaard’a göre dogmatizm ve dini rasyonelleştirme çabaları, insanları dehşetlerin en büyüğü olan Tanrısız olmaya ve umutsuzluğa götürmüştür.⁴¹

Bu temelde Kierkegaard, kaygı⁴² kavramından yola çıkarak, Hristiyanlığın özü olan aslı günah dogmasını ve düşüş üzerine kurulu teolojik yapısını psikolojik bir hâl içerisinde açıklamaya çalışmıştır. Kavram, bu bağlamda insan özgürlüğünün bir olanağı, inanç yoluyla gelen, tüm sonlu yolları tüketen ve bu yolların aldaticılığını ortaya çıkaran varoluşsal bir eksen olarak belirlenmiştir.⁴³ Başka bir deyişle o, kişiyi “inanç” tarafından kurtarılan dek bir av gibi elinde tutan, hatta İsa’da oldu-

³⁷ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 187.

³⁸ Kierkegaard, *Kaygı*, s. 2.

³⁹ Ömer Naci Soykan, *Varoluş Yolunun Kavşağında: Korku ve Kaygı*, Doğu Batı, yıl. 2, sayı. 6, 1999, s. 44.

⁴⁰ Çünkü dogmatik düşünce, aslı günahı açıklamak yerine, onu ön kabul haline getirmiştir. Bkz. Kierkegaard, *Kaygı*, s. 2, 11.

⁴¹ *A.g.e.*, s. 169-224.

⁴² Kierkegaard’ın “korku” ve “kaygı” kavramları arasında yaptığı “felsefi” ayrım, korkunun öznesi açısından değil, nesnesi açısındandır. Teolojik bağlamları ve insandaki psikolojik karşılığı açısından bakıldığında korku ile kaygı arasında (hâl ve öz olarak) fark yoktur. Bu nedenle Kierkegaard, “dışsal” bir hareket noktası kullanarak, korkuyu, kişinin “nesnesi olan şeyler” karşısında içine düştüğü bir hâl olarak; kaygıyı da, kişinin “hiçlik”, “sonluluk”, “yokluk” ve “ölümlülük” karşısında özgür, masum ve bilgisiz olmasından kaynaklanan bir varoluş hâli olarak değerlendirmiştir. Bkz. *a.g.e.*, s. 106, 155.

⁴³ *A.g.e.*, s. 106, 155.

ğu gibi kurtaran⁴⁴, diğer yandan ise İbrahim'in oğlunu kurban etmekle ilgili seçimi üzerinden ben-bilincinin temel korkusu olan bir "umutsuzluk" hâlidir.⁴⁵ Buna göre kavramın, aslî günah ve insanın özgür olması ile işlediği suç arasındaki ilişkiden kaynaklanan bir gelecek endişesi olduğu söylenebilir.⁴⁶ Bu durumu teolojik kılan şey ise, kaygı ile suç arasındaki ilişkinin ilk insan Adem ile başlamış olması ve bütün bireyleri içine alan bir sürekliliğe dönüşmesidir.

Kierkegaard, kavrama aslî günahın ilk günah ile yani Adem'in günahı ve düşüş ile özdeş olup olmadıkları ana sorunu etrafında yer vermiş, diyalektik belirlenimleri açısından kaygının tam bir psikolojik muğlaklık taşıdığını söylemiştir.⁴⁷ O, insanı günah öncesinde dolaysız bir birlik, ruh ve tin olarak tanımlamış, böylesi bir varoluşta Adem'in tam bir masumiyet ve cehalet içerisinde bulunduğunu kabul etmiştir.⁴⁸

Bu temelde kaygı, Kierkegaard açısından, Tanrı'nın Âdem ve Havva'ya, "sadece hayrın ve şerrin bilgisini taşıyan ağaçtan yemeyeceksin" yasağı getirmesi ile ortaya çıkmış bir yazgıdır. Çünkü yasak öncesinde tam bir masumiyet ve bilgisizlik içerisinde olan Âdem ve Havva, Tanrı'nın ne anlama geldiğini bilmedikleri ve anlamadıkları yasaklama iradesi ile kaygıya sürüklenmiş; insan özgürlüğü de bir olanak olarak Tanrının getirdiği bu yasakla "uyanmış"tır. Ona göre bu durumu Tanrı'nın Âdem ile ilgili şu yargı sözü izlemiştir: "artık ölümden kurtuluşun yok". Sonuç olarak ilahî iradenin getirdiği yasak, Adem'in masumiyet ve bilgisizliğini sona erdirmiş ve imkân halinde bulunan özgürlük ve istenci uyandırmıştır.⁴⁹

Kierkegaard açısından bakıldığında Adem'de ve İbrahim'de ortaya çıkan korkunun kaynağı Tanrı'dır. Çünkü her ikisinde korku, kaynağını Tanrı'nın iradesinden almıştır. Aynı kaynağa dayanan bu iki korku arasında nesnesi açısından önemli bir fark vardır. Buna göre Adem'de ortaya çıkan korkunun nedeni ilahî irade, nesnesi hiçlik; İbrahim'de ortaya çıkan korkunun nedeni ilahî irade, nesnesi ise İbrahim'in Tanrı aşkı, tutkusu ve ebedî olana koşulsuz teslimiyetidir. Kierkegaard, İbrahim bağlamında yer verdiği korku kavramını, dağın eteğinde huşu içinde uçurumun eşliğinde cehennemi güvenle geçtiğini gören ve titreyen kişinin hâli olarak ifade etmiştir.

⁴⁴ *A.g.e.*, 159.

⁴⁵ *A.g.e.*, s. 155, 158, 163.

⁴⁶ *A.g.e.*, s. 88.

⁴⁷ *A.g.e.*, s. 35.

⁴⁸ *A.g.e.*, s. 34.

⁴⁹ *A.g.e.*, s. 38.

Anlaşıldığı kadarıyla Âdem ve İbrahim, insanın Tanrı karşısındaki kaderini ve sorumluluğunu açıklamaktadır. Çünkü Âdem’de ortaya çıkan kaygı, günahı, günah da insanın sonlu ve ölümlü oluş yazgısını beraberinde getiren varoluşsal bir eksen⁵⁰ olarak herkesin paylaştığı bir gerçekliktir. Bu bağlamda İbrahim’in durumu, bireyin Tanrı karşısındaki konumunun evrensel olan akıl ve etik’e değil, bireysel olan iman, aşk ve tutku’ya dayanması gerektiğini örneklemektedir. Şu halde ilkinde aklın sınırlarının dışında kalan aslı günah sorunu, ikincisinde ise Hristiyanlığın temel inanç esaslarının akıl ile değil iman ve ebedî teslimiyet ile ele alınması gerektiği ortaya konulmuştur.

Nitekim Kierkegaard, dinin, inanç ve imanın akıl almaz bir delilik gerektirdiğini ileri sürmüştü, İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etme konusundaki teslimiyetinin evrensel olanla ilgili bir girişim değil, tümüyle bireysel bir girişim olduğunu söylemiştir.⁵¹ Dolayısıyla İbrahim’in eylemi, akla ve etiğe değil, bireysel olana, iman ve koşulsuz güven duygusuna dayanarak doğrulanabilir.⁵² Ona göre, bireysel olan ile evrensel olan arasındaki paradoks, uzlaştırmaya izin vermeyen bir zıtlık içerir.⁵³ O, bu bağlamda, evrensel olana dayanan kişiyi “trajik kahraman”; bireysel olana dayananı ise “iman şövalyesi” olarak nitelemiştir. Trajik kahraman, “evrenseli ifade etmek için” kendisinden feragat ederken; iman şövalyesi ise “birey olmak için” evrenselden feragat eder.⁵⁴ Bu noktada İbrahim, dar, sarp, korkunç, çılgınca ve başkası için anlaşılabilir olanı yani birey olmayı seçmiş ve evrenselin dışında doğmuştur.⁵⁵ Kierkegaard, İbrahim’in imanını üzerinden aydınlanmanın rasyonel ve tecrübeye dayanan söylemine karşı evrensel olanın ötesine yani Hristiyanlığın teolojisine ve metafizikine yer açmaya çalışmıştır.

Eski Ahit’e bakıldığında aydınlanmanın dini rasyonelleştirerek mistik ve gizemini yok eden paradigmasına karşı çıkabilmenin en kolay yolunun İbrahim olduğu söylenebilir. Çünkü o, kutsal metne bakıldığında kudretini, bilgeliğini, umudunu ve sevgisini, “akıl almaz” olana iman etmesinden ve imanında şüpheye düşmemesinden almıştır.⁵⁶ Bu nedenle İbrahim, iman, inanç ve Tanrı’ya koşulsuz

⁵⁰ *A.g.e.*, s. 72.

⁵¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 53.

⁵² *A.g.e.*, s. 55, 61.

⁵³ *A.g.e.*, s. 63.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 67.

⁵⁵ *A.g.e.*, s.20.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 60.

teslimiyetin atası olarak görülmüştür.⁵⁷ Çünkü Tanrı'nın kadir-i mutlak, değiştiremez ve sırrına erişilemez iradesi, İbrahim'in Moria dağında İshak'ı kurban ederken kullanacağı bıçağın sırtında bir kaderdi. Bu kader, Tanrı'ya ve iradesine koşulsuz ve kuşkusuz inanan İbrahim'de "kaygı" yaratmadı.⁵⁸ Zira İbrahim, imanı sayesinde İshak'a sahip olacağını biliyordu.⁵⁹

İbrahim'in akıl almaz olana ilişkin imanı etik açıdan bir "katletme" girişimi; teolojik açıdan ise Tanrı aşkı ve tutkusu ile bir "adama ve kurban etme"dir. Bu, evrensel olan ile bireysel olanın paradoksudur. Kierkegaard'a göre bu durum, insanı uykularından edebilecek bir dehşettir. İbrahim'i İbrahim yapan da budur. O, İbrahim'in akılsızlık ve delilik gerektiren imanını aklın sınırları içerisinde etik açıdan ele almanın bir tür inançsızlık olacağına vurgu yapmış, kendisini İbrahim'in yerine koyduğunda ise ürktüğünü ve derin bir sessizliğe gömüldüğünü itiraf etmiştir.⁶⁰ Şu halde İbrahim'in korku ve ürktü yaratan ve ebedî bilinçlilik kazandıran teslimiyeti, dinsel hakikatin, yaşamın ve varoluşun paradoksudur.⁶¹

Böylelikle Kierkegaard, İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme kararlığı, iman ve teslimiyeti üzerinden dinin ve teolojinin etiği askıya alabileceğini ve dinin akıl ile açıklanamayan bir mâ-verâ yani öte-değer olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre bu hakikat gözden kaçırıldığında ve Hegel'in imana dair yaptığı konuşma üzerinden gidildiğinde İbrahim'in, oğlu İshak'ı kurban etme teşebbüsü nedeniyle bir katil olarak dava edilmesi ve cinayetten mahkûm edilmesi gerekir.⁶²

Kierkegaard, korku kavramı ile bir yandan aslı günahın psikolojik temelini ve düşüşü ortaya koymaya; diğer yandan ise İbrahim'in, oğlu İshak'ı kurban etme teşebbüsündeki üst değeri yani imanın yüceliğini göstermeye çalışmıştır. O, aydınlanma döneminde Hristiyanlığın aklın ve etiğin sınırları içerisinde ele alınmasıyla ortaya çıkan krizi aşmaya ve sadece iman ile kazanılabilecek olan teolojik benliği aklın ve etiğin tehdidinden kurtarmaya çalışmıştır. Bu, onun aslı günah ve İsa'nın tabiatı gibi Hristiyanlığın iskeletini oluşturan mitosların aydınlanmanın rasyonel paradigması karşısında direnemez ve tutunamaz hale gelmesi, Schopenhauer'un

⁵⁷ A.g.e., s. 60.

⁵⁸ A.g.e., s.21 vd.

⁵⁹ A.g.e., s. 42.

⁶⁰ A.g.e., s. 26.

⁶¹ A.g.e., s. 41.

⁶² A.g.e., s. 49.

deyişiyile dinin, artık, insanlığa tıpkı çocuk elbiseleri gibi küçük gelmeye başlaması ile beslenen bir teşebbüstür.⁶³

Kierkegaard, aydınlanma çağının Descartes ile başlayan ve Hegel ile en güçlü dönemini yaşayan dini rasyonelleştirme çabalarına karşı iman din hakkında doğru düşünmenin ön koşulu, bireysel ve sübjektif bir teslimiyet olarak aklın dışına taşımıştır. Bu çaba, özü açısından, bir yandan din alanında ileri sürülen felsefi ve rasyonel görüşlerin kesinleştirilemez “belirsizlikler” yarattığını⁶⁴; diğer yandan ise, aslı objesi İsa Mesih olan ve İncil’in öğretilerine dayanan Hristiyanlığın, akıl zemininin dışında⁶⁵ sadece imanla elde edilebilecek ve kalp ile hissedilebilecek bir değer alanı olduğunu ortaya koymaya yönelik imancı bir yaklaşımdır.

b. Kadı Abdulcebbar’ın Yaklaşımı: Öznel Olandan Nesnel Olana

İslâm düşüncesinde korku kavramı, Hristiyan teolojisinde ve varoluşçu felsefede olduğu gibi, kaynağını, insanın ölümlü ve sonlu oluşundan alan zorunlu bir hâl ve varoluş biçimi değildir. Bilakis o, kaynağını varoluşçu filozofların ileri sürdüğü üzere “hiçlik”ten⁶⁶ değil, varlıktan, şeylerden ve şeyler arasındaki ilişkilerden alan “mümkün” bir haldir. Bunu, Farabî (ö. 870-950), İbn Sina (ö. 980-1037), İbn Miskeveyh (ö. 940-1030) ve Gazalî’de (ö. 1058-1111) görmek mümkündür.⁶⁷ Bu filozoflar, kavramı, felsefi ve teolojik bağlamda kişinin hayat sahibi iken ölmekten, hayr içindeyken şerre düşmekten, adaleti bulduğunda zulme uğramaktan, kendisini ilgilendiren konularda bilgisiz olmaktan ve edindiği zenginliği kaybedip fakirleşmek gibi nesnesi ve karşıtı olan şeylerden kaynaklanan bir hâl olarak ele almışlardır.⁶⁸ Bu durum, İhvân-i Safâ’nın insan anlayışı açısından bakıldığında, Kierkegaard’ın “tikel” olan ile “evrensel” olan arasında kurduğu karşıtlık ilişkisi

⁶³ Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, (A: Aydoğan), İstanbul 2009, s. 169.

⁶⁴ Blaise Pascal, *Pensees*, (translated by A.J.Krailsheimer), England 1986, s. 309.

⁶⁵ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, (transl. by David Swenson and revised by Hovvard Hone 1962, p. 83.

⁶⁶ Kierkegaard, *Kayı*, s. 35.

⁶⁷ Müfit S. Saruhan, *İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi*, (A.Ü.İ.F.D. c. 47, s. 1, yıl. 2006), s. 87-105.

⁶⁸ Farabî, kavramı etik bağlamda kullanmış görünmektedir. Örneğin o, adaletin zulmün ortaya çıkma korkusuna karşı “kanunlar” olarak vaz edildiği ve kişinin şerr ile korkutulmasından söz etmiştir. Bkz. Farabî, *Kitâbun fi’l-Mantık, -Hitâbe-*, (thk. M. Selim Salim, Matbaatu Dâri’l-Kutub., 1976), s.37. Ayrıca bkz. *Resâil İhvân-i Safâ* (Riyâzî Bölümü Yedinci Risale, Islamic Philosophy içinde, ed. F. Sezgin, tash. H. Zirikî, Vol. 26, Frankfurt am Main 1999) p. 109, 112, 139, 318, 342, 392, 512, 534, 621.

gibi tam bir paradoks hâlidir. Bu düşünceye göre insan, kendisini, ruh ile beden arasındaki karşıtlıkta bulur. Çünkü insan “karşıt iki cevherden” oluşan bir varlıktır.⁶⁹ Örneğin insanın cismanî yönü dünyada bâkî olmayı yani dünyada sürekliliği ve ölümsüzlüğü; ruhanî yönü ise ahirette olmayı ve oraya kavuşmayı ister. Bu nedenle insan, kendisini korku-umut, hayat-ölüm, uyku-yakaza, ilim-cehalet, hatırlama-gaflet, akıl-ahmaklık, hastalık-sihhat, hayâsızlık-iffet, doğru-yalan, hak-batıl, cesaret-korkaklık, doğru-yanlış, hayır-şerr ve iyi kötü arasındaki karşıtlıkta mesneviye⁷⁰ yani düalite içerisinde bulur. Bu yaklaşıma göre insan, “korku” ile “umut” arasındaki gerilimden ve endişeden ancak bilgi ile kurtulabilir.

Böylesi bir insan anlayışını paylaşan İbn Miskeveyh, kaleme aldığı ölüm ile ilgili risalede, “korku” kavramını, ölümün hakikati ve nefsin ölümden sonraki durumunu açıklamak için kullanmıştır. Ona göre ölüm korkusu, bir insanın başına gelebilecek en büyük korkulardan biridir ve genel olmasına rağmen, diğer bütün korkulardan daha şiddetli ve derindir. Ölüm korkusu, ancak, ölümün mahiyetini ve nefsin geleceğini bilmeyen, vadesi geldiğinde ve beden yapısı bozulduğunda zatının yok olacağını zanneden kişinin başına gelebilecek bir hâldir.

Kavramın bu bağlamını İbn Sina’da da görmek mümkündür. O, korku kavramını, ölüm ile ilişkili olarak ele almış ve İbn Miskeveyh gibi, kişinin, ölümden, mahiyetini bilmediği için korktuğu görüşünü savunmuştur. Ona göre bilgisizliğin ilacı bilgidir. Çünkü bilen kişi, güven içinde olur. Teolojik bağlam içerisinde ölümden korkan kişi, aslında, bizzat ölümün kendisinden değil, Allah’ın adaletinden ve hikmetinden korkar. Şu halde nefsin bedeni terk etmesi anlamına gelen ölüm, ötelenecek bir şey değildir. Çünkü nefis değil bedensel terkîb ölüm ile bozulma uğramaktadır. Ölüme ilişkin bu kavrayış, İbn Sina’ya göre, kişinin dinde aydınlanma ve hikmete sınımsız sarılma anlamına gelir.⁷¹ Anlaşıldığı üzere korku, ölüm karşısında nefsin ölümsüz olduğu bilgisi üzerinden ortadan kaldırılabılır bir hâl olarak ortaya çıkmaktadır.

⁶⁹ Bu bakış açısı ruh-beden ilişkisinde iki ayrı, eşit, bağımsız ve birbirine indirgenemeyen karşıt cevher olarak ortaya çıkmıştır. Müslüman filozofların ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşleri bu karşıtlık üzerine kuruludur. Bunun en çarpıcı örneği kuşkusuz Fârâbî’dir. Bkz. Eyüp Şahin, *Fârâbî’nin Düalizmi*, Felsefe Dünyası, (c. 1, sayı. 47,2008), ss. 185-197. İnsanın iki karşıt cevhere ve tabiata sahip olduğunu savunanlar arasında yer alan İbn Sina’nın konu ile ilgili görüşleri için bkz. Eyüp Şahin, *İbn Sina’da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdîyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine*, (Felsefe Dünyası, c. 2, sayı. 50, 2009), ss. 184-202.

⁷⁰ *Resâil İhvân-i Safâ*, I, s.195.

⁷¹ İbn Sina. *er-Resâil*, s.54, (İslâmic Philosophy içinde, Vol.35, BRILL 1889), s.49-57

Gazalî ise kişide ölüme ilişkin ortaya çıkan korkuyu gelecekte hoşlanmadığı acı bir şeyle karşılaşacak olmasından, ölümden sonraki durum hakkında bilgi sahibi olmayışından, sahip olduklarını yitirecek olmasından ve zevklerinden mahrum kalacak olmasından kaynaklandığını kabul etmiştir.⁷² Ona göre bu duygu, kişinin Allah'a kavuşmasında ve onun sevgisini kazanmasında bir vasıtaadır.⁷³ Bazı müslüman filozofların ruhun ölümsüzlüğü görüşünün Kur'ân'ın bedensel yeniden diriliş ilkesi ile çeliştiğini⁷⁴ savunan Gazalî Allah'ın zatından ve azabından korkmanın kişiye iffet, takva ve bilgi gibi değerler katacağını düşünmüş ve bir hâl olarak korkuyu olumlamıştır.⁷⁵

Müslüman filozofların ölüm ile korku arasında kurdukları ilişki biçimini Kadı Abdulcebbar, düşünce-bilgi ilişkisinde kurmuştur. Nitekim onun bakış açısında korku kavramı, tam anlamıyla, epistemolojik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. O, havf (korku)⁷⁶ kavramına, "Muğni" adlı eserinin "en-Nazar ve'l-Meârif" başlıklı cildi içerisinde "düşüncenin dinde vacip olduğunu" açıklamak üzere başvurmuştur.⁷⁷ Ona göre korku, kişinin, doğrudan, kendisinde bulunduğu bir hâldir.⁷⁸ Bu hâl, "kişiyi bütün yönleriyle kuşatan ve kalbinin derinliklerine kadar inebilen,⁷⁹ şiddeti artabilen⁸⁰, "endişeye" sevk eden ve psikolojik bir sâik olarak⁸¹ kişiyi bu durumdan kurtulmaya ve düşünmeye iten bir psikolojidir. Kadı Abdulcebbar, bu bağlamda korkuyu, yırtıcı ve vahşi bir hayvanla karşı karşıya kalmak, ölmek ve yoksunluk gibi farklı nedenlerden kaynaklanabilecek fiziksel korkular⁸² ile kaynağını, teklîf, ölüm sonrasında yeniden dirilme, yargılama, mükâfat, istihkâk, ceza ve sevap gibi uyarı ve haberlerden alan teolojik korkular⁸³ arasında niteliksel açıdan ayırım yapılamayacağını kabul etmiştir.

⁷² Gazalî, *Mizanü'l-Amel*, (Mısır 1328), s. 127, 128.

⁷³ Gazalî, *İhya*, (Mısır 1302), IV/s. 146, 434,

⁷⁴ Gazalî, *Tehâfüt*, (terc. M. Kaya, H. Sarioğlu, İstanbul 2005), s. 225.

⁷⁵ Gazalî, *a.g.e.*, IV/s. 152.

⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XII/s. 352, 360, 362, 365, 366, 373, 387, 393, 408, 442, 509.

⁷⁷ *A.g.e.*, s. 347.

⁷⁸ *A.g.e.*, s.374.

⁷⁹ *A.g.e.*, s.370.

⁸⁰ *A.g.e.*, s.364, 396, 409.

⁸¹ *A.g.e.*, s.366.

⁸² Kadı Abdulcebbar, buna açlık korkusu, hastalık korkusu, ateş korkusu, sıcaklık korkusu, soğuk korkusu, vahşi ve yırtıcı hayvan korkusu, susuzluk ve gıdadan yoksun kalma korkusu vb. gibi korkuları örnek vermiştir. Bkz. *a.g.e.*, s. 366, 367.

⁸³ *A.g.e.*, s. 366, 370, 371, 393, 394.

Kadı Abdulcebbar, üstadı Ebu Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) gibi, korku hâlini dinde, düşünme, araştırma ve sorgulama için en kapsamlı bilme yolu olarak temellendirmeye çalışmıştır.⁸⁴ O, korku hâlini, ümitsizlik⁸⁵, korku (haşyet)⁸⁶, umut⁸⁷, psikolojik yorgunluk⁸⁸, zarardan kaçınma⁸⁹, yetkin akıl⁹⁰ ve zorlama⁹¹ gibi bir kavramsal ağ içerisinde ele almıştır. Bu, kavram literatürü açısından tam anlamıyla bir dönüşümdür. Çünkü kavram, Kadı Abdulcebbar'da, Allah ile insan arasındaki ilişkiye (teklîf) temel sağlamakta⁹², akıl ile vahiy arasında yaratılan “dışlayıcı” ve “karşıtlık” ilişkisini reddetmekte, dinin koşulsuz ve kuşkusuz bir teslimiyet olduğunu savunan Selefi söyleme karşı⁹³ aklî metodolojiye çıkış sağlamaktadır. Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür:

İnsan, varlığını tehdit eden ya da tehdit riski taşıyan varlık ve durumlardan içgüdüsel olarak kaçınır. Kadı Abdulcebbar'da bu durum, insan bilincinde korku olarak tezahür eden bir kaçınma eğilimi ortaya çıkarır. Diğer bir deyişle korku, kişinin varlığını ve yaşamını sürdürmesini sağlayan bir uyarı olarak işlev görür. Bu bağlamda o, yaygın şekilde şu örnekten yola çıkmıştır: Her insan şu ya da bu ölçüde vahşi ve yırtıcı bir hayvan gördüğünde onun kendisine zarar vermesinden korkar.

⁸⁴ *A.g.e.*, s.399.

⁸⁵ *A.g.e.*, s.366.

⁸⁶ *A.g.e.*, s.352, 355.

⁸⁷ *A.g.e.*, s.352, 355, 378, 394.

⁸⁸ *A.g.e.*, s.354, 355, 365.

⁸⁹ *A.g.e.*, s.352, 355, 364, 365, 367, 509.

⁹⁰ *A.g.e.*, s. 354, 380.

⁹¹ *A.g.e.*, s. 352, 353.

⁹² Çünkü Abdulcebbar'a göre Allah karşısında sorumluluk, “dâî” veya “hâtır”dan biri ile gerçekleşir. Burada sorumluluk, kâmil akıl düzeyinde olma koşuluna bağlanmıştır. Çünkü birer sâik olarak hâtır ve dâî, kişiyi düşünmeye, düşünmek de Allah karşısında sorumluluk bilgisine götürür. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 396-397; XVI, s.85.

⁹³ Bu çabanın, Selefi çevrenin, aklın ve düşüncenin “usûlu’-d-dîn” yani dinin inanç ile ilgili alanında haram olduğunu (tahrîmu’-n-nazar) savunan bakış açısına karşı dinin, aklın kavrama kapasitesi içerisinde düşünce ve bilgi ile insanı, içerisinde bulunduğu korku, kaygı ve endişeden kurtaran bir “güven” hakikati olduğunu göstermeye yönelik olduğu söylenebilir. Çünkü erken dönem kelâm tartışmalarıyla ortaya çıkan ve Halku’l-Kur’ân sorunuyla toplumsal tabanı güçlü hale gelen Selefi söylemde din, usûlu’-d-dîn alanında aklı dışarıda bırakan bir dogma (taklîd)dir. Bu tutum, Hanbelî alim İbn Kudâme’yi (h. 620) kendi geleneğinin alimlerinden biri olan İbn Akîl’in (h. 513) Mutezile’ye eğilim gösterdiği iddia edilen görüşlerini reddetmeye iten köklü bir metodolojidir. Bkz. İbn Kudâme, *Tahrîmu’-n-Nazar fî Kutubi Ehli’l-Kelâm*, (Tashih, talik ve tahkik. George Makdisi, 1985 Cambridge).

Hafif ya da ağır, hatta ölüme neden olabilecek bir tehlike kaynağı olabilecek yırtıcı bir hayvandan korkmak, insan açısından bakıldığında olağandır ve de gereklidir. Yırtıcı bir hayvandan gelebilecek tehlike, tehdit ve muhtemel zarar korkusu, kişiyi, gerekli önlemleri almaya ve bu durumun üstesinden gelme arayışına iter. Kadı Abdulcebbar'a göre bu saik, özü açısından, "düşünme", "araştırma" ve "soruşturma" eğilimi olarak tezahür eder.⁹⁴ Bu realite, düşünmeye ve bilmeye götüren bir korkudur.

Kadı Abdulcebbar'a göre din, varlık gibi, kişinin kendisini içerisinde bulduğu bir gerçekliktir. O, bu bağlamda korkuyu, "dünyevî" ve "dinî" olmak üzere iki zeminde ele almış⁹⁵ ve onu, müslüman filozoflar gibi, bilgisizlikten kaynaklanan bir "hâl"⁹⁶ olarak değerlendirmiştir. O, bir yandan, düşünceyi, insanın kendisiyle korkudan kurtulup "sukûn"a ulaşabileceği bir yöntem olarak ortaya koymaya çalışmış; diğer yandan ise i'tikâd-ı sâbık ve taklîd gibi dogmatik tutumların dinin meydan okuyan hakikatlık iddiasına aykırı olduğunu göstermeye çalışmıştır.⁹⁷ Ona göre kork(ut)ma, en kapsamlı bilme yolu, düşünme ve sorgulamanın da ana saikidir.⁹⁸ Dolayısıyla korku, bilgi yokluğundan kaynaklanır ve onun ortadan kalkması ancak aynı şey ile mümkündür.⁹⁹ Bu çerçevede korku kavramının Kadı Abdulcebbar'daki epistemik delâleti ile Kierkegaard'ın korku kavramına getirdiği ontolojik delâlet arasında tam anlamıyla bir karşıtlık söz konusudur. Çünkü Kadı Abdulcebbar'da sukûn/dinginlik, evrensel olan ile yani akıl, rasyonel düşünce ve bilgi ile elde edilebilir.¹⁰⁰ Ancak aynı durum Kierkegaard'da, düşüncenin bittiği yer ve teolojik benliğin edinilebileceği zemin olan "inanç ve iman" ile elde edilebilir.¹⁰¹

⁹⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, XII/ s. 353. Benzer benzetmeler için ayrıca bkz. 360, 397.

⁹⁵ *A.g.e.*, s.363.

⁹⁶ *A.g.e.*, s. 396

⁹⁷ Çünkü itikâd ve taklîd ile elde edilebilecek olan sukûn öznel, kaynağını kişinin kendisinden alırken; bilgi ile elde edilen sukûn, kaynağını zamana ve koşullara göre değişiklik göstermeyen bilginin nesnesinden (malûm) almaktadır. Bkz. *A.g.e.*, s.374.

⁹⁸ *A.g.e.*, s. 399.

⁹⁹ *A.g.e.*, s.400.

¹⁰⁰ Çünkü Kadı Abdulcebbar'a göre bilgi'de bilgisizliğin aksine, "cümleten" ve "tafsilî" olarak güven vardır. Bkz. *A.g.e.*, s. 158. Kavramın bu temel anlamı için Kadı Abdulcebbar'ın çağdaşlarından Ebû Hilal el-Askerî'nin kavramsal çalışmasına bakılabilir. Bkz. Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furûk el-Luğaviyye*, (tahkik ve talik: M. İbrahim Selim, Mısır 1998), s. 240, 243.

¹⁰¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 47.

Kadı Abdulcebbar, teolojik sistemini, Kierkegaard'da olduğu gibi, "paradokslar" yani "karşıtlıklar" üzerine değil, akıl ile iman ve ahlâk ile şeriat'ı, birbirlerini "bütünleyen" ve "tamamlayan" değer alanları olarak ele alan bir yaklaşım üzerine kurmuştur.¹⁰² Ona göre, akıl ile vahiy arasında paradoksun olması, Allah'ın, zatında tutarsız olması anlamına gelir. Çünkü akıl ve vahiy kaynağını Allah'tan alır. Bu nedenle bir şey olarak akıl ile vahiy arasında "farklılık" mümkün, fakat "çelişki" imkânsızdır. Bu epistemolojik açıdan akıl ile naklin, diğer bir deyişle rasyonel bilgi ile inancın birbirine açık olduklarını ve çelişmediklerini savunan tekabuliyetçi bir bakış açısıdır. Bu nedenle Kadı Abdulcebbar, Kierkegaard'ın akıl ile inanç arasında kurduğu "karşıtlık" ilişkisinin bütünüyle karşısında yer almaktadır. Çünkü o, din ve inanç konusunu aklın sınırları (akliyyât) içerisinde; şeriatı (sem'ıyyât) da dilin delâlet sınırları içerisinde ma'kûl ahlâkî buyruklar olarak ele almıştır.¹⁰³

Korku kavramı tam da bu bağlamda işlevsel değerini bulmaktadır. Nitekim Kadı Abdulcebbar, akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi nazara (düşünce), nazarı da bir saik olarak kişinin korku ve endişe hâline bağlamıştır.¹⁰⁴ Buna göre bilgisizlik, haber, düşünsel karşıtlıklar, farklı din, felsefe, inanç ve yorumlar, birer korku ve endişe nedenidir. Kadı Abdulcebbar, bu ve benzeri korku nesnelere "korku yönleri"¹⁰⁵ olarak nitelemiş; korku ile düşünce arasındaki ilişkiyi, kişinin "kâmil akıl"¹⁰⁶ düzeyinde olmasına bağlamıştır.¹⁰⁷ Çünkü ona göre bilgiye kaynaklık

¹⁰² Kadı Abdulcebbar'a göre nazar lütuftur. Çünkü o, kabihte zarar, vacipte fayda olduğu bilgisine kaynaklık eder. Nitekim zarar, kişiyi "yapmamaya"; fayda ise "yapmaya" motive eder. Şeriatlar da, maslahat ile vacip olurlar. Bu maslahata karşı korkutma ve maslahatın terkinde çağırmanın etkisinden söz edilemez. Çünkü akıldaki sabit olmuştur ki insaf, zulmün terki vb. gibi kategorik bilgilerin vacip oluşu, terkinde çağırılmakla zedelenmez. Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XII, s. 442-443.

¹⁰³ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XIV, s. 151-153.

¹⁰⁴ O, nazarı, akıl ile vahiy arasında özü açısından birbiriyle çelişmeyen, fakat dil düzeyinde ifade biçimlerindeki olasılıklardan kaynaklanan teolojik gerilimi ortadan kaldıracak bir ilke olarak kabul etmiştir.

¹⁰⁵ İfadenin özgün şekli 'vucûhu'l-havf'tır. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII, s.352.

¹⁰⁶ Kadı Abdulcebbar'a göre akıl, düşünce için bir alettir. Örneğin elin ve parmakların küçüklüğü yazma fiilini icra etmeyi etkilemez. Dolayısıyla akıldaki noksanlık kişideki zât bilgisini etkilemez. Bu durumda nazarın sıhhati temellenmiş olur. Doğrusu, noksanlık, bilgilerin tekâmül etmemiş olmasından ve aklın tekâmül derecesinden kaynaklanmış olabilmektedir. Delillerin bilgisi, ancak kâmil akıl ile mümkündür.

¹⁰⁷ *A.g. e.*, s.94-95.

eden korku, ancak akılı tekâmül etmiş kişi için söz konusu olabilir.¹⁰⁸ Çünkü bu koşulu sağlayan kişideki korku ve endişe hâli, korku nesnesi üzerinde düşünerek bilgiye ulaşmayı ve bilgisizlikten kaynaklanan korkuyu sukûna yani güvene dönüştürmeyi sağlar. Bu nedenle çocuklarda ortaya çıkan korku, kâmil akıl koşulunu sağlamadıkları için düşünceye kaynaklık etmez. Çünkü böylesi bir korku, düşünce ve bilgi kapasitesi yetkinleşmemiş çocuklarda “karanlık”tır.¹⁰⁹

Bu temelde Kadı Abdulcebbar, düşünme yeterliliğine sahip kişide ortaya çıkan korkuyu, uzak ya da yakın¹¹⁰, kişiyi bütün yönleriyle kuşatan ve kalbine kadar derinleşebilen bir hâl olarak değerlendirmiştir.¹¹¹ O, buna kişinin dünyada kendisini ölmeyecekmiş gibi zannetmesi¹¹², gelecek endişesi, açlık, hastalık, ateş, sıcak, soğuk, vahşi ve yırtıcı hayvanlar, susuzluk, gıdadan yoksun kalma vb. gibi durumları¹¹³ örnek vermiştir. Bu bağlamda o, kaynağını zarar görme endişesinden alan korkunun bütün biçimlerini, isteme, bilme, düşünme, inanma ve inkâr gibi bir hâl olarak dolaysız şekilde bilindiğini savunmuştur.¹¹⁴ Dolayısıyla korku, bir yandan “hâl”, diğer yandan ise “fiil”dir. Bu, bir hâl olarak korkunun varlıksal ve niteleksel açıdan tartışılmayacak kadar açık olduğu anlamına gelir.¹¹⁵ Korku, nesnesi olan bir şeyden kaynaklanabileceği gibi, rüyalardan ve gerçek olsun ya da olmasın kişide endişe yaratabilecek her şeyden kaynaklanabilir. Bunun yanı sıra kişi, bir dâî yani sâik olarak peygamberin getirdiği haberler karşısında da kendisini kork-

¹⁰⁸ *A.g.e.*, XII/, s.397. Kierkegaard, doğal insanın bir Hristiyan’a olan uzaklığının çocuğun yetişkinne olan uzaklığı gibi olduğunu ifade ederken Kadı Abdulcebbar’la paralel bir görüşe yer vermiştir. Ona göre çocuk korkunç olanı bilmez. Yetişkin insan ise bilir ve ondan korkar. O, çocuğun eksikliğinin, korkunç olanı bilmemesi ve bilgisizliği nedeniyle korkulmayacak durumlar karşısında titremesi olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 17.

¹⁰⁹ Kadı Abdulcebbar, ‘karanlık’ olarak nitelediği korku için “havf sevdâvî” ifadesini kullanmıştır. Buna göre zihinsel ve düşünsel yeterlilik düzeyinde olan yetişkinlerde ortaya çıkan korku, bilgiye ulaşabilme imkânına sahip olmaları bakımından aydınlık korku; zihinsel ve düşünsel yeterlilik düzeyinde olmayan çocuklarda ortaya çıkan korku ise, bilgiye ulaşma imkânından yoksun oldukları için karanlık korku olmaktadır. Burada korkuyu epistemolojik kılan unsur, akıldır. Kavramın kullanıldığı bu çerçeveye için bkz. Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XII, s.353.

¹¹⁰ Zarar ve fayda hükmü olan şeylerin önce ya da sonra gelmesi arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü her ikisinde de zarardan sakınmak esastır. Bkz. *A.g.e.*, XII, s. 366-367.

¹¹¹ *A.g.e.*, s.370-371.

¹¹² *A.g.e.*, s.367.

¹¹³ *A.g.e.*, s.366.

¹¹⁴ *A.g.e.*, s.374-375.

¹¹⁵ *A.g.e.*, s.370, 373, 374.

maktan alamaz. Çünkü peygamberin getirdiği haberler de, kişiyi, "ilgili", "kaygılı" ve "endişeli" kılacak "zarar görme" olasılığı ya da riski taşırlar.

Kadı Abdulcebbar, korkudan düşünceye giderken, esasında, teklif yani insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda o, teklifi, kişinin, kaynağını peygamberin verdiği haberlerden alan korku neticesinde aklını kullanmaya başlaması ve düşünmesiyle sabit olduğunu savunmuştur.¹¹⁶ Bu durum, kişiyi, tecrübe ettiği varlıkların sonradanlığını, faydalandığı nimetlerin şükürünü eda etmeyi ve marifetullahı ulaşmayı mümkün kılacak rasyonel bir düşünceye götürür. Burada düşünceyi üreten saik, zarar görmekten korunma eğilimidir. O, bunun ancak bilgisizliği ve kapalılığı ortadan kaldıracak "apaçık" bir yöntem olarak nazârî düşünce ile aşılabileceğini savunmuştur. Çünkü düşünceden maksat, "tebeyyün" yani bilgisizliğin içerdiği kapalılığın ortadan kaldırılmasıdır. Nitekim korku nesnesine ilişkin belirsizlik ve endişe sadece tebeyyün yani belirsizliğin ortadan kalkması ile ortadan kalkmaktadır.¹¹⁷ Ona göre korku hâli, dinin bilgi verdiği hususlarla¹¹⁸ da ha da güçlenerek şiddetli bir endişeye dönüşebilir. Nihayetinde bu durum, kişiyi, bilgisizlikten kaynaklanan endişe hâlinde ancak nazar ve bilgi ile kurtulabileceği arayışına zorlar.¹¹⁹

Bu psikolojik temelde Kadı Abdulcebbar akli düşünceyi, epistemolojik açıdan ucu açık bir imkân olarak dünyevî ve dinî olmak üzere iki zeminde ele almıştır. Her iki zeminde de düşünce, muhtemel zararlardan korunma¹²⁰ eğilimi olarak, ya akli bir gereklilik ya da insan iradesini devre dışı bırakmayan bir zorlama olarak aktüelleşir.¹²¹ O, burada dinsel düşünceyi ortaya çıkaran saik ile dünyevî

¹¹⁶ *A.g.e.*, s.390-391.

¹¹⁷ *A.g.e.*, XII, s. 380-381.

¹¹⁸ Bir uyarıcı ve haber verici olarak peygamber, insanları "cezalandırma" ile uyarak korkutur. Bu, bilinen bir şeydir. Çünkü kişi, hastalık, ateş, sıcak, soğuk, yırtıcı hayvan, su ve yemekten yoksun kalma gibi başına gelebilecek zararları bildiğinde korkar ve endişe içerisine düşer. Dolayısıyla kişi, gerçekten nebî olsun ya da olmasın, bir dâî olarak korkuya neden olur. Peygamber de insanları bu ve benzeri zararlara ve bu zararları destekleyecek emânelere dikkat çekerek korkutur. Bkz. *A.g.e.*, XII, s.366-367.

¹¹⁹ *A.g.e.*, XII, s.396.

¹²⁰ Aristoteles, korkuyu, Kadı Abdulcebbar gibi zarar görme endişesi ve beklentisi içerisinde olmakla ilişkilendirmiş ve zıddının güven olduğuna dikkati çekmiştir. Bkz. Aristoteles, *Retorika*, s. 110.

¹²¹ *A.g.e.*, XII, s. 352, 399. Abdulcebbar'a göre dâî ve ilcâ kişideki kudreti ve iradeyi devre dışı bırakmaz, örneğin vahşi bir hayvanı gören kişi, korkar. Bu korku, onu kaçmaya ilcâ eder yani zorlar. Ancak buna karşın onun kaçışı zorunlu değil, ihtiyarîdir. Bkz. *A.g.e.*, XII, s. 317.

düşünceyi ortaya çıkaran sâiki aynı ilkede birleştirmiş olmaktadır. Buna göre her iki bağlamda da düşünce, terk edildiğinde ortaya çıkan ve yapıldığında yok olan "korku"ya dayanır.¹²² Kadı Abdulcebbar, korkuyu bu bağlamda şu şekilde özetlemiştir:

Düşünmenin gereklilik yönü, din ve dünya açısından değişmez. Bu yön, kişinin, düşünmeyi terk etmesi ile meydana gelen ve düşünme edimi ile ortadan kalkacağını umduğu korkudur... zarar'dan korunmak vaciptir. Bu durum, kişide bir hâl olarak vacip olmanın ötesine uzanarak bir 'ilcâ' haline gelebilir.¹²³

Burada düşünce, kişinin zarar görme korku ve endişesinden kaynaklanan bir gereklilik ve zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, zarar ile korkuyu birleştiren bir bağdır.¹²⁴ Kadı Abdulcebbar, dinî zeminde ortaya çıkan korkuyu, dinin usûlü yani temel esasları ile sınırlandırmış, dinin furûu ile ilgili meselelerde korkunun kişiyi düşünmeye zorlayan niteliğinin geçerli olmadığını kabul etmiştir. Çünkü kişi, dinin usulleri ile Allah karşısındaki sorumluluklarının bilgisine (itaat, isyan, sevab ve ceza) bununla sahip olur.¹²⁵

Kadı Abdulcebbar, dinin kişiyi kuşatan, farklılıklar ve karşıtlıklarla gelişen yapısı bağlamında [dinî] korkuyu üç esasa dayandırmıştır: toplumsal gerçeklik¹²⁶, dâî'nin (peygamber) verdiği haber¹²⁷ ve hâtr¹²⁸. Dinî korkunun ilk biçimi kişinin içinde yaşadığı toplumun doğal üyesi olmasından kaynaklanan sosyolojik

¹²² A.g.e., XII, s. 352.

¹²³ A.g.e., XII, s. 352.

¹²⁴ Kadı Abdulcebbar, korku ve zararı zaman zaman içiçeyleştirmiş ve bunu "mazarra muhavvife" kavramı ile ifade etmiştir. Bkz. A.g.e., XII, s. 358.

¹²⁵ A.g.e., XII, s. 371.; *Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, s. 172.

¹²⁶ Kadı Abdulcebbar'a göre kâmil akıl sahibi kişinin, dâî olarak peygamber tarafından din konusunda uyarıldığında korkmaması olası olmadığı gibi korktuğunu bilmemesi de olası değildir. Çünkü kendine ilişkin bilgi, kemâl-i akıldandır. Bu, kişinin elem, itikâd, irade eden ve kerih gören oluşunu bilmesi gibidir. Hatta korkma hâli bunlardan daha açıktır. Çünkü açık sebepler ile meydana gelmekte ve korktuğu şeyden kurtulma yolunu tutmaktadır. Bkz. A.g.e., XII, s.373. 121

¹²⁷ Çünkü haber, bilme yolu olduğu için korkmayı gerektirir. Korku, haberi getiren kişinin insan aklında var olan emârelere paralel olarak uyarıda bulunduğu meydana gelir. Kişi, haber verenleri tanımasa ve haberin kesinliğine ikna olmasa da, haber ile korkar, bkz. A.g.e., XII, s.393,394.

¹²⁸ Kadı Abdulcebbar'a göre hâtr ve dâî ile meydana gelen korku zorunlu olarak bilinir. Bunu bilme yolu, kişinin kendisini, irade eden ve inanan olarak bulması gibidir. Bkz. A.g.e., XII, s.374, 375.

bir temele dayanır. Çünkü din, kişiyi olumlu ya da olumsuz, ilgili hale getiren bir bağlıdır. Dinin ikinci biçimi Allah tarafından elçi olarak seçilen kişinin verdiği haberlere dayanır. Buna göre kişi, muhatabı insan olan haberler karşısında korkar ve endişe eder. Bu bağlamda korku, haberin içeriğinin kişi için zarar görme endişesini uyarılmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle peygamberin haberi, kişiyi “ilgili” hale getirmektedir. Kadı Abdulcebbar, peygamberin uyarısının bizatihi korku kaynağı olmadığını, bilakis onun, akılda mevcut olan iyi-kötü, maslahat-mefsedet, doğru-yanlış ve hakikat gibi kategorik bilgilerle ilişkili olmasından kaynaklandığını kabul etmiştir.¹²⁹ Bu akıl ve ilahî buyrukların birbirini bütünleyen yapısından kaynaklanan bir öze sahip oldukları anlamına gelir. Dinî korkunun üçüncü biçimi ise kişinin fitratından gelen yeterlilikleri ile yakından ilgilidir. Kadı Abdulcebbar, bu durumu ‘hâtır’ kavramı ile ifade etmiştir. Ona göre insan, içine doğan ve fitrat olarak kaynağı Allah’a dayanan [düşünsel] bir ma’nâ ile de korkar ve endişe eder.¹³⁰ Bu, insanın yaşam ve kendisini bekleyen geleceğin belirsizlikleri karşısında kendi kapasitesini sonuna kadar kullanma eğilimi içerisinde olmasıyla realize olur. Kadı Abdulcebbar, adına “hâtır” dediği bu şeyi, düşünceye kaynaklık ettiği için ilahî “lutûf” olarak değerlendirmiştir.¹³¹

Korkunun bu üç kaynağı, kayıtsız kalınamayan ve kişiyi ilgili hale getiren psikolojik bir “sâik” olarak ortaya çıkar. Kadı Abdulcebbar, bunun bazen “vucûb” bazen de “ilcâ” olarak ortaya çıktığını söylerken her iki durumda da kişinin, farklılıklar ve karşıtlıklar dizisi içerisinde korku ve endişe sayesinde “farkındalık” sahibi olmasının psikolojik köklerini tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre bu durum, insanların birbirlerini tekfir etmesi, sapkın olmakla suçlaması ve batılta olmakla korkutmasıyla daha da derinleşir. Böylesi bir dinî atmosferde kişi, aklıyla aynı anda bütün inançların doğru olamayacağı gibi yanlış da olamayacağını bilir. Çünkü akıl açısından bakıldığında “âlem hem kadîm hem muhdes olamaz veya Allah Ahiret’te ya görülecektir ya da görülmeyecektir. Bu, karşıt görüşlerin aynı anda doğru olamayacağı gibi yanlış da olamayacağı anlamına gelen mantıksal bir zorunluluktur. Nitekim hakikat, üçüncü ihtimale açık olmayan bir makûliyete¹³² sahiptir.

¹²⁹ *A.g.e.*, XII, s.388-389.

¹³⁰ *A.g.e.*, XII, s. 404.

¹³¹ Hâtır, ilahî bir uyarıcıdır. Bu, ya Allah tarafından ya da melekler aracılığıyla yapılır. Bkz. *A.g.e.*, XII, s. 403.

¹³² Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli’l-Dîn*, s. 171-172.

SONUÇ

Hristiyanlık ve İslâm'da dinî düşünce, akıl ve iman gibi iki karşıt uç arasında gidip gelen diyalektik bir gelişim izlemiştir. İslâm düşüncesinde dinin akli ucunda duran Kadı Abdulcebbar, içinde yaşadığı tarihsel koşullarda dini koşulsuz ve kuşkusuz bir teslimiyet olarak savunan Selefiyenin akli usûlu'd-dîn yani inanç alanının dışına iten (tahrîmun-nazar) tutumuna karşı, dinin akılla gerekçelendirilebilir ve savunulabilir makûl ilahî buyruklar bütünü olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu temelde o, dinde akletmenin, kaynağını taklîd, dogmatik tutum ve bilgisizlikten alan "korku" ve "güvensizliği" ortadan kaldıracabilecek tek yöntem olduğunu savunmuştur. Bu, akletme ve düşünme olmaksızın din ve imanın güven kaynağı olamayacağı anlamına gelen rasyonel ve epistemik bir çıkış noktasıdır. Şu halde bir hakikat zemini olarak din, inananlarına, içinde buldukları korku, endişe ve kaygı durumlarını ancak aklın kavrayış kapasitesi içerisinde kesinlik değeri ve rasyonel niteliği olan bilgiye dayandığı ölçüde "güven" verebilir. Kadı Abdulcebbar, aklın dindeki meşruiyetini, imkânını ve gerekliliğini bu bağlamda ortaya koymuş ve selefi çevrelerin akıl-vahiy arasında kurduğu karşıtlıktan kaynaklanan *teolojik gerilimi* öznel olan iman ile değil, evrensel delâlet zemini olan akıl ile sona erdirmeye çalışmıştır.

Dinin, imandan hareket edilen diğer ucunda yer alan Kierkegaard ise korku kavramını, kaynağını, Tanrı'nın Adem'e, hayrın ve şerrin bilgisini taşıyan ağaçtan yeme yasağı getirmesinden ve İbrahim'i, aklın ve etiğin sınırlarının ötesine taşıyan koşulsuz imanından alan bir psikoloji ve varoluş olarak temellendirmiştir. O, bu bakış açısıyla, aydınlanmanın evrensel (akıl ve etik) olana dayanan yaklaşımını reddetmeye ve dinde iman, aşk, tutku ve teslimiyet gibi sübjektif değerlerin asıl olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. O, bu tutumuyla mensubu olduğu Hristiyanlığın düşüş, aslı günah ve Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi gibi aklın sınırları içerisinde anlaşılamayan, açıklanamayan ve savunulamayan teolojisine yer açmak ve aydınlanma ile içine girilen *teolojik gerilimi* sona erdirmek için akıl ile imanı yan yana duran fakat birbiriyle açıklanamayan karşıt değer alanları olarak belirlemiştir.

ABSTRACT

THEOLOGY OF FEAR IN QADI 'ABD AL-JABBAR AND KIERKEGAARD

This article examines the contrasting discourse that appears concerning the concept of 'fear' between Qadi 'Abd al-Jabbar, who attaches importance to reason and rational thought in religion, and Kierkegaard, who regards religion as a transcendent value and observes a paradoxical relation between reason and faith. 'Abd al-Jabbar argues that religion is the totality of reasonable, objective and universal divine injunctions and sees the religious truth within the boundaries of reason. Kierkegaard, by contrast, claims that religion is the totality of divine commands and is faith and submission that stems from the divine will. He also thought that the theological truth is beyond the boundaries of reason where thinking ends.

Keywords: Fear (*Khawf*), Angest, Reason, Faith, Subjectivity, Objectivity, Kierkegaard, Qadi 'Abd al-Jabbar

KAYNAKÇA

- Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, İstanbul 2008.
- B. Williams, *Tertullian's Paradox*, (New Essays in Philosophical Theology içinde, ed. A. Flew-A. Macintyre), London 1955.
- Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev. M. Sencer, say yay. 1983)
- Blaise Pascal, *Pensees*, (translated with introduction by A.J. Krailsheimer), Penguin Boks, England 1986.
- Christopher Insole, *Kierkegaard: A Reasonable Fideist?*, HeyJ, XXXIX, Oxford 1998.
- Cüveynî, *el-Burhân*, Kahire 1999.
- Eyüp Şahin, *Fârâbî'nin DUALİZMİ*, Felsefe Dünyası, c. 1, sayı. 47, 2008.
-, *İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdîyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine*, Felsefe Dünyası, c. 2, sayı. 50, 2009.
- Farabî, *Kitâbun fi'l-Mantık, -Hitâbe-*, (thk. M. Selîm Salim), Matbaatu Dâri'l-Kutub 1976.
- Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, Ankara 2004.
- Gazalî, *İlcâmü'l-Avam*, (tash. ve tahk. M. El-Bağdadî), Beyrut 1985.
-, *Mizanü'l-Amel*, Mısır 1328.
-, *İhya*, Mısır 1302.
-, *Tehâfut*, (terc. M. Kaya, H. Sarioğlu) İstanbul 2005.

- Hanifi Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, A.Ü.İ.F.D., cilt.XL, sayı. Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, yıl. 1999.
- Henry A. Gren, *Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology*, Numen, vol. 24, Fasc. 2 (Aug., 1977)
- İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-Nazarfî Kutubi Ehli'l-Kelâm*, (tashih, talik ve tahkik. George Makdisi, Cambridge 1985.
- İbn Sina, *er-Resâil*, (İslâmîc Philosophy içinde, Vol.35, ss.49-57), BRILL 1889.
- James J. Rovira, *Kierkegaard, Creation Anxiety, and William Blake's Early Illuminated Books*, Drew University, Madison, NJ, United States 2008.
- Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni, XII, (tahk. İbrâhim Medkâr), Mısır tz.*
..... , *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (Resâil içinde, thk. M. Ammare, Dâru'l-Hilal, tz.).
- Kierkegaard, *Kaygı*, (çev. T. Armaner), İstanbul 2006.
-, *Korku ve Titreme*, (çev. N. Ekrem Düzen), Ara yay., İstanbul 1990
-, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. M.M. Yakupoğlu) İstanbul 2001.
-, *Philosophical Fragments*, (translated by David Swenson and revised by Hovvard Hone 1962.
-, *Concluding Unscientific Postscript*, (translated by D. F. Swenson, W. Lowrie), Princeton University Pres, 1974.
- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1996.
- M. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955.
- Matthew Held, *The Historical Kierkegaard: Faith and Gnosis*, The Journal of Religion, vol.37, no.4 (Oct., 1957.
- Müfit S. Saruhan, *İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi*, (A.Ü.İ.F.D. C. 47, S. 1, Yıl. 2006.
- Norman Wilde, *Scepticism and Faith in the Philosophy of Pascal*, The Harvard Theological Review, Vol.9, No.1 (Jan., 1916).
- Oscar Kenshur, *Pierre Bayle and the Structures of Doubt*, Eighteenth Century Studies, Vol. 21, No. 3 (Spring, 1988)
- Ömer Naci Soykan, *Varoluş Yolunun Kavşağında: Korku ve Kaygı*, Doğu Batı, yıl. 2, sayı. 6, 1999.
- Resâil İhvân-i Safâ*, (Riyâzî Bölümü Yedinci Risale, Islamic Philosophy içinde, ed. F. Sezgin, tash. H. Ziriklî, vol. 26), Frankfurt am Main 1999.

Robert M. Grant, *The Earliest Christian Gnosticism*, Church History, Vol. 22, No.2 (Jun., 1953).

R. McL. Wilson, *Gnostic Origins*, Vigiliae Christianae, Vol. 9, No. 3 (oct., 1955).

Robert E. Larsen, *Kierkegaard's Absolute Paradox*, The Journal of Religion, vol.42, no.1 (Jan., 1962)

Schopenhauer, *Din Üzerine*, (çev. A. Aydoğan), İstanbul 2009.

Steven M. Emmanuel, *Kierkegaard's Pragmatist Faith*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LI, No. 2 June, 1991.

Walter Schulz, *Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu*, (Düzenl.: Hoimar von Ditfurth, "Korku ve Kaygı" içinde, çev. Nasuh Barın), Metis Yay., İstanbul 1991.

İBN SİNÂ'NIN "DÜZ DÖNDÜRME" TARİFİ HAKKINDA BAZI TARTIŞMALAR

Necmettin Pehlivan*

I- İbn Sînâ'nın özelde mantık ve genelde de felsefe ile ilgili olarak yazdıklarının kendisinden sonraki bilginler üzerinde açık bir şekilde tayin edici ve yönlendirici etki yaptığını söylemek abartı sayılmamalıdır. Çünkü İbn Sînâ, İslâm düşüncesinde adı zikredilen her iki konuda da tartışmasız bir şekilde otorite olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan onun söyledikleri, tabii olarak, hem onu savunanların hem de onu eleştirenlerin temel hareket noktası olmaktadır. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın "düz döndürme"yi nasıl tarif ettiği, tariflerinde kullandığı kavramların neye tekabül ettiği ve sonraki mantıkçıların onun tarifleri üzerinde ne gibi tasarruflarda buldukları ele alınacaktır. "Tanımların burhânın ilkeleri"¹ olduklarını ve hatta "delillendirmenin (akıl yürütmenin/el-ḥuccet) çoğunlukla tanım ve resmden oluştuğunu"² göz önüne alırsak, ilkelerde yapılacak yanlışlıklar çıkarıma kadar devam edebilir; bu da kıyasın istenilen sonucu vermeyeceği anlamına gelir. Tarifi bu önemine binaen başta Aristoteles³ olmak üzere Fârâbî⁴ ve İbn Sînâ⁵ da tarifi kesin (yakîni) bilgiyi elde etmenin metodolojisi olan "Burhân Kitabı"nda ele almışlardır.

Şimdi İbn Sînâ'nın düz döndürme tarifleri hakkındaki mülahazalara geçmeden önce, onun mantık eserlerinde nasıl tasnif edildiğine kısaca değinmek istiyoruz.

II- Düz döndürme, mantık eserlerinde iki şekilde tasnif edilmiştir. Aristoteles⁶, Fârâbî⁷ ve İbn Sînâ⁸ onu önermeyi ele aldıkları eserlerinde değil de, kıyası ele aldıkları eserle-

* Ar. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı.

¹ Aristoteles, *Kitābu Anulütikā'l-Evâhîr (Kitābu'l-Burhân)*, Tahkik: A. Bedevi, Beyrut-Kuveyt 1980, s. 33.

² Keşşi, *Hadâiku'l-Ḥakâik*, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Koleksiyonu: 864, vr.: 25b.

³ Aristoteles, *Kitābu Anulütikā'l-Evâhîr (Kitābu'l-Burhân)*, s. 427-455

⁴ Fârâbî, *Kitābu'l-Burhân, (el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî içinde)* Tahkik: Macit Fahri, Beyrut 1987, s. 45-65.

⁵ İbn Sînâ, *Kitābu's-Sifā: el-Burhân*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, 1954, s. 193-243.

⁶ Aristoteles, *Kitābu Tahlilātī'l-Ūlā*, Tahkik: A. Bedevi, Beyrut-Kuveyt 1980, s. 143.

⁷ Fârâbî, *Kitābu'l-Kıyās, (el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî-II içinde)* Tahkik: Refik el-'Acem, Beyrut 1987, s. 17.

⁸ İbn Sînâ, *Kitābu's-Sifā: el-Kıyās*, Tahkik: Saïd Zâyd, Kahire 1964, s. 75.

rinde inceleme konusu yapmışlardır. Ancak Faḥru'd- Dîn er-Râzî⁹ ve onun tasnif yöntemini benimseyenler¹⁰ düz döndürmeyi eserlerindeki “tasdikât makalesi”nin “önermelerin hükümleri (aḥkamu'l-kaḍāya)” başlığı altında incelemiştir. Tūsi de bu ayrıma işaret etmektedir. Ona göre, düz döndürmenin kıyasta ele alınmasının sebebi, düz döndürmenin bazı kıyasları açıklamada kullanılmasına; ikinci tercih ise bu konunun kıyasta bir öncül olarak kullanılmayan (müfred) önermelerle bağlantısı olmasına dayanmaktadır.¹¹ Tūsi'nin birinci tasnifin sebebine ilişkin bilgisinin temelinde yine İbn Sînâ'nın izlerini görmek mümkündür. Çünkü İbn Sînâ *Kitābu's-Sifā*'nın Kıyas Kitabı'nda düz döndürmeyi tarif etmeden önce onunla güdülen amacın “kâmil olmayan kıyasların bilgileri hakkındaki şeylere kolayca vakıf olmak” olduğunu söyler¹². Öner'e göre, Batı mantıkçıları da bu konuyu akıl yürütme bölümünde, vasıtasız çıkarsama adı altında inceleme konusu yapmışlardır. Düz döndürmeyi önermelerle beraber ele alan İslâm mantıkçıları iki önermenin birbiri ile olan ilişkilerini esas alırken Batı mantıkçıları ise iki önerme arasındaki ilişkinin altında bulunan akıl yürütmeyi esas almaktadırlar. Öner'e göre hangi şık altında incelenirse incelenen bahsedilen şey aynıdır.¹³ Kısaca ifade etmek gerekirse birinci tasnif, onun amacı göz önüne alınarak yapılmıştır. İkinci tasnif ise bağlı bulunduğu statüsü göz önüne alınarak yapılmıştır. Düz döndürmenin tasnifi hakkındaki bu kısa bilgilendirmeden sonra İbn Sînâ'nın tariflerine geçebiliriz.

III- İbn Sînâ “düz döndürme”yi aşağıdaki gibi iki şekilde tarif etmektedir:

I. Tarif	II. Tarif
Düz döndürmenin manası, nitelik ve doğruluk hali baki kalarak konuyu yüklem, yüklemi konu yapmaktır.	Düz döndürme, niteliğini koruyarak ve doğruluk ve yanlışlık halini de baki bırakarak önermenin yüklemine konu, konusunu yüklem yapmaktır.

⁹ F. Râzî, *Kitābu'l-Mulāḥḥaş fi'l-Mantık ve'l-Ḥikme*, Tahkik ve Takdim: İsmail Hanoğlu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009, s. 96-97.

¹⁰ Örneğin bkz: Ebherî, *Keşfu'l-Ḥakâik fi Tahri'ri'd-Deḳâik*, Tahkik: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998, s. 89-105; Huncecî, *Keşfu'l-Esrâr 'an Ğavâmiḳi'l-Efkâr*, Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Koleksiyonu: A3354, vr. 40a vd.; Urnevî, *Meḳâli'u'l-Envâr*, Tahkik: Hasan Akkanat, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 45-48; Şehrezûrî, *Resâilu's-Şecere'ti'l-İlâhiyyeti fi 'Ulumi'l-Ḥakâiki'l-Rabbaniyyeti-I*, Tahkik: M. Necip Görgün, İstanbul-Beyrut 2007, s. 188-211.

¹¹ Tūsi, *Esâsu'l-İktibâs*, (Farsçadan Arapçaya Çeviren: Molla Hüsvrev), Tahkik: Hasan Şâfi'i-M. Sa'îd Cemaluddîn, Kahire 2004, s. 174.

¹² İbn Sînâ, *Kitābu's-Sifā*, el-Kıyâs, s. 75.

¹³ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 91.

<i>Kitābu's-Şifā</i> : el-Kıyās, s. 75.	<i>el-İşārāt ve't-Tenbīhāt</i> , Tahkik: Yakup Forget (el-Felsefetu'l-İslāmiye-36 içinde, Ed.: Fuat Sezgin, Frankfurt 1999) Leyde-Brill 1892, s. 51.
---	--

Yukarıdaki tariflerin bir kayıt hariç aynı terimlerden oluştuğu açıktır. Şimdi sırasıyla bu tarifte kullanılan terimlerin nelere tekabül ettiklerini sırasıyla ele alalım.

IV- Yukarıdaki tariflerin öncelikle şartlı önermelerin düz döndürmesini kapsayıp kapsamadığı ile başlamak istiyoruz. Başta F. Rāzī olmak üzere bazı mantıkçılar İbn Sīnā'nın bu tariflerinin sadece yüklemli önermelerin döndürülmesine özgü olduğunu düşünmektedirler. Bundan dolayı F. Rāzī¹⁴, Keşşī¹⁵ ve Tūsi¹⁶'nin önerisi tarifteki "konu" ve "yüklem" in yerine "maḥkūmun aleyh (üzerine hüküm verilen)" ve "maḥkūmun bih (kendisiyle hüküm verilen)" in konulmasıdır. Bu öneri, maḥkūmun aleyh ve bih'in konu ve yüklemden daha genel kabul edilmesine dayanmaktadır.¹⁷ Buna mukabil Hūnecī¹⁸, Urnevī¹⁹, Semerkandī²⁰ ve Kuṭbu'd-Dīn eş-Şirāzī²¹'nin önerisi ise "konu" ve yüklem" in yerine "önermenin tarafları" ibaresinin konulmasıdır. Burada ikinci grubun görüşüne katıldığımızı belirtmekle beraber İbn Sīnā'nın böyle bir endişe taşınmadığını ifade etmek gerekir. Çünkü o, açıkça *Kitābu's-Şifā*'nın Kıyās Kitabı'nın yedinci makalesinin üçüncü faslında şartlıların döndürmesini tarif etmekte ve orada "konu" ve "yüklem" in yerine "mukaddem (ön-bileşen)" ve "tālī (art-bileşen)" yi kullanmaktadır. İlaveten *Kitābu'l-Evsāf fi'l-Mantıq* ve *Kitābu'n-Necāl* ta "konu" ile "maḥkūmun aleyh" i, "yüklem" ile de "maḥkūmun bih" i aynı anlamda kullanmaktadır; ve onun ifadelerinden yüklemli önermenin tarafları arasındaki ilişkinin de "varlık-yokluk" bağlamında olduğu ortaya çık-

¹⁴ F. Rāzī, *Kitābu'l-Mulaḥḥas*, s. 96-97; *Şerḥu'l-İşārāt*, Tahkik: Ali Rıza Necefzāde, Tahran 1384, s. 237.

¹⁵ Keşşī, *Hadāiku'l-Hakāik*, vr.: 46a.

¹⁶ Tūsi, *Esāsu'l-İktibās*, s. 174.

¹⁷ Bursevī, *Mizanu'l-İntizām*, Dersaadet 1314, s. 163.

¹⁸ Hūnecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 40a.

¹⁹ Urnevī, *Meḫālī*, s. 45.

²⁰ Şemsuddin Semerkandī, *Kıstāsu'l-Efkār fi Tahkiki'l-Esrār*, Manisa İl Halk Kütüphanesi: 2213, vr.: 23b.

²¹ Kuṭbu'd-Dīn Mahmud eş-Şirāzī, *Şerḥu Hikmeti'l-İşrāk*, Tahkik: Abdullah Nevrānī-Mehdi Muhakkik, Tahran 1379, s. 87.

maktadır.²² Bir anlamda kesinlik (cezm) bildiren türdendir; oysa şartlı önermenin tarafları arasında ortaya çıkan hüküm, şarta bağlı ilişki kurma (mu'allaka'nın 'alâ şartın) bağlamındadır ve bu şarta bağlı ilişki bitişik şartlılarda "gerektirme (luzüm)"; ayrık şartlılarda ise "ayrılma('inād)" şeklinde ortaya çıkar.²³ Diğer taraftan şartlı önermeleri ve kıyasları kapsamlı bir şekilde ele alan birisi tarifinde neden onları da kapsayacak terimler kullanmamaktadır? sorusu aklımıza gelmektedir. İbn Sinâ'nın *el-İşârât*'nin dikkatli şarhi Semerkandî'ye göre, İbn Sinâ şartlıların döndürmesinin kesin bilgiyi vermediğini kabul etmiş olabilir ve bundan dolayı da tarifi oluştururken yüklemelinin taraflarını kullanmayı yeterli görmüştür.²⁴ Sonraki mantıkçılardan Behmenyar²⁵, Ebheri²⁶ ve Şehrezürî'nin²⁷ bu konuda İbn Sinâ'ya tabi olduklarını; buna mukabil Urmevî²⁸ ve Keşşî²⁹'nin F. Râzî³⁰'ye tabi olduklarını söyleyebiliriz. İbn Sinâ *Kitābu 'ş-Şifā* da açıkça "mukaddem" ve "tâli"yi de kullanarak tarifi tekrar etmesine karşın sonraki mantıkçıların ilk tarif üzerindeki mülahazalarını, tarifin dili ile söylersek, "tarifin, etrafını cami ağyarını mani olması" çabasına bağlayabiliriz. Ayrıca burada otoritenin itibarını iade etmenin yanında, bir adım daha ileri atma çabası olduğunu da söyleyebiliriz.

Şehrezürî "eş-şeyhu'l-ilahî" olarak atıfta bulunduğu mantıkçının düz döndürmenin tarifinde geçen önermeye "tabii düzene sahip" sıfatını eklediğini; bu durumda tarifin bu parçasının "*tabii düzene sahip* önermenin tarafları" şeklinde olduğunu; bu yeni sıfatın ayrık şartlı önermeleri dışarıda bıraktığını söylemektedir. Çünkü ayrık şartlı önermenin mukaddem ve tâlilerinin yerleri tabii değil de "vaz'î"dir; yani sözün o şekilde konuluşu bakımındandır. Tarafların yerlerinin değiştirilmesi, önermenin anlamını değiştirmemektedir. Örneğin "bu sayı ya tektir, ya da çifttir." önermesi ile "bu sayı ya çifttir, ya da tektir." önermesi arasında anlam farkı yoktur. Bu bakımdan ayrık şartlıların döndürülmesinden bir fayda temin edilememektedir.³¹ Sonraki mantıkçılar

²² İbn Sinâ, *Kitābu 'l-Evsât fi 'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi Turhan Valide Sultan Koleksiyonu: 213, vr.: 14a; *Kitābu 'n-Necât*, Düzenleyen: Macit Fahri, Beyrut 1982, s. 51.

²³ Keşşî, *Hadâiku 'l-Hakâik*, vr.: 26a.

²⁴ Semerkandî, *Beşârātu 'l-İşârât*, Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 879, vr.: 43b.

²⁵ Behmenyar, *et-Tuhasşil*, Talik: Murtaza Mutahhari, Tahran 1375, s. 87.

²⁶ Ebherî, *Keşfu 'l-Hakâik*, s. 53/s.113; Ebherî, *Tenzilu 'l-Efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2562, vr.: 14a/15b.

²⁷ Şehrezürî, *Resâil-I*, s. 190.

²⁸ Urmevî, *Meşâli*, s. 26.

²⁹ Keşşî, *Hadâiku 'l-Hakâik*, vr.: 46a.

³⁰ F. Râzî, *Kitābu 'l-Mulâhhaş*, s. 96-97.

³¹ Şehrezürî, *Resâil-İs*. 188-189. (Şehrezürî'nin atıfta bulunduğu müellifin Sühreverdî olduğunu düşünüyoruz. Ancak *Hikmetu 'l-İşrak*'te (*Şerhu Hikmeti 'l-İşrak*, Tahkik: Hüseyin Ziyai Turbati, Tahran 1372, s. 91-92), *Mantıkü 't-Telvihât* (Düzenleyen: Ali Ekber Feyyaz, Tahran

(müteahhirün), İbn Sînâ'nın yukarıdaki muhtasar tariflerinde bulunmayan ancak döndürme esnasında dikkat edilmesi gereken bir noktaya daha işaret etmektedir. Önermenin tarafları varlık bildiren (muhaşşala) bir işe nispet edildiklerinde, eğer dikkat edilmezse, yanlışlık ortaya çıkmaktadır. Örneğin "her kral taht üzerindedir (küllü melikin 'ale's-serîrî)." ve "her kazık duvar içindedir (küllü vettedin fi'l-hâitî)." gibi iki tümel olumlu önermeyi, "bazı tahtlar kralların üstündedir (b'adu's-serîrî 'ale'l-meliki)." ve "bazı duvarlar kazık içindedir (b'adu'l-hâitî fi'l-vettedî)." şeklinde döndürmek doğru olmamaktadır. Burada döndürmeye konu edilen asıl önermelerin yüklemelerinin bir nispet ilişkisi içinde olduğu bilinmelidir. Eğer bu bilinirse döndürmeler düzeltilebilir. Bu durumda yukarıdaki iki önerme "tahtın üzerinde olan bazı şeyler kraldır." ve "duvarın içinde olan bazı şeyler kazıktır." şeklinde döndürülür. Çünkü burada sadece "taht (serîr)" değil de "taht üzerindedir ('ale's-serîr)" ve "duvar (hâitî)" değil de "duvarın içindedir" konu olarak alınmalıdır.³² Burada verilen örneklerin sadece Arap dili açısından olduğu sanılmamalıdır. Bu türden nispet ilişkilerini bütün dillerde bulmak mümkündür. Bunun yanında aklımıza takılan şey, bu durumun tarife nasıl yansıtılacağıdır. Konuyu örneklerle ele almasına karşın, Semerkandî hangi kavramla bunun tarife yansıtılacağına ilişkin bir şey söylememektedir. Şehrezürî'nin "eş-şeyhu'l-ilahî" olarak atıfta bulunduğu mantıkçı ise bu durumu tarife "bütün olarak (bi-külliyetihi)" ibaresiyle yansıtılmaktadır.³³ Biz buna döndürme esnasında "nispetleri tam olarak alma" demek istiyoruz. Semerkandî ise döndürmeye konu edilen asıl önermenin taraflarının varlık statülerine ilişkin bir sıfat koymaktadır. Semerkandî'nin verdiği sıfat "zikredilen"dir. Bu durumda tarif, "zikredilen önermenin tarafları" şeklinde olmaktadır. Bu sıfatı verişinin sebebini ise döndürmeye konu olan asıl önermenin tarafları "konunun zâtı" ve "yüklemin vasfı"ndan; döndürülen önermenin taraflarının ise "konunun vasfı" ve "yüklemin zâtı"ndan oluşur diyenleri reddetmek olduğunu söylemektedir. Zira önermenin taraflarının bu şekilde yerlerinin

-felsefî rivâc

12

9-1955, s. 40)'ta ve *Kitâbu'l-Lemahât* (Tahkik: H. Corbin-S.H. Nasr-Necefçuli Habibi, Opera Mecmua-IV içinde, Tahran 1375, s. 163-164.)'ta bu kayıt bulunmamaktadır. Hatta Şehrezürî'nin "eş-şeyhu'l-ilahî"den alıntılandığı tarifte "önermenin cüzlerinin tarafları" ibaresi var, "yanlışlık" kaydı yoktur. Oysa *Hikmetu'l-İşraq*, *Manîku't-Telvihât* ve *Kitâbu'l-Lemahât* ta görebildiğimiz kadarıyla "konu", "yüklem" ve "yanlışlık" kaydı kullanılmaktadır. "Önermenin tarafları, tabii düzene sahip" ibareleri bulunmamaktadır. Zikrettiğimiz eserlerin dışında başka bir eserinde bu kayıtların bulunma ihtimali zikrelelim. Burada bu tarifle ilgilenmemizin sebebi, tarifi daha kapsamlı hale getirmesindedir. [*Kitâbu'l-Lemahât* taki bilgilerle ulaşmam konusunda yardımcı olan Tahir Uluç beye teşekkür ederim.]

³² Semerkandî, *Kıstâs*, vr.: 25b.

³³ Şehrezürî, *Resâil-İs.* 188. (Sühreverdî bu kaydı *Hikmetu'l-İşraq* (s. 91) ve *Kitâbu'l-Lemahât* (s. 163)'ta zikretmesine karşın *Manîku't-Telvihât* (s. 40)'ta zikretmemektedir.

değiştirilmesi, döndürme olmamaktadır.³⁴ Çünkü onlardan her birinin beraber bulunduğu “konuluk (el-mevdû’iyyeti)” bakımından nispeti, aynı şekilde onunda beraber bulunduğu “yüklemlik (el-mahmûliyyeti)” bakımından nispeti değildir. Eğer böyle olursa, hem döndürmeye konu olan önermede ve hem de döndürme sonucu elde edilen önermede konunun yüklemeye olan nispeti tek bir şey olur; aynı şekilde yüklemlemin konuya nispeti de her ikisinde tek bir şey olur. Bu durumda da döndürmeye konu edilen asıl önermenin ve döndürme sonucu elde edilen önermenin cihet(modalites)i aynı olur; oysa durum bunun aksinedir. Aynı şekilde önermenin taraflarından birinin diğerine “konuluk (el-mevdû’iyyeti)”ta nispeti, aynı şekilde diğerinin de ona “konuluk”ta nispeti değildir. Çünkü önermenin taraflarından birinin konuluğu, diğer tarafın konuluğu olmaksızın gerekli olabilir. Örneğin insanın canlı için konuluğu (yani ‘insan canlıdır.’ demek) gerekli (vacib)tir. Ancak canlının insan için konuluğu (yani ‘canlı insandır.’ şeklinde bir önerme kurmak) gerekli (vacib) değildir. Böyle olduklarında her ikisi de bir birinden ayrı şeyler olurlar. Aynı şekilde önermenin taraflarından birinin beraber bulunduğu “konuluk” bakımından nispeti, beraber bulunduğu ona “yüklemlik (el-mahmûliyyeti)” bakımından nispeti değildir. Çünkü onlar, birbirlerini gerektirme bakımından birbirinden farklı şeyler olurlar. Zira konunun konuluğu, yüklemlemin yüklemliği olmaksızın gerçekleşebilir. Örneğin insanın canlıya konuluğu (yani ‘insan canlıdır.’ gibi bir önermede) gerekli (vacib)tir; ancak canlının insan için yüklemliği (yani ‘canlı insandır.’ şeklinde bir önerme kurmak) gerekli (vacib) değildir. Çünkü canlının sadece insana değil de başka şeylere de yüklem olma ihtimali vardır. Diğer taraftan yüklemlemin yüklemliği de konunun konuluğu olmaksızın gerçekleşebilir. Örneğin “yazıcı (kâtib)”nın bil-fiil insana yüklemliği, yani ‘insan yazıcıdır.’ türünden bir önermede gereklidir (vacib)tir. Ancak insanın yazıcı için bil-fiil konuluğu, yani ‘yazıcı insandır.’ şeklinde bir önerme de gerekli değildir. Fakat Semerqandî burada bir noktaya dikkatimizi çekmektedir: O da konuluk ve yüklemliğin görelî olduklarıdır. Ne zaman onlardan biri tahakkuk ederse, diğerinin tahakkuk edeceğidir. Bilindiği gibi, görelîlerden birinin tahakkuku diğerine bağlıdır. Ona göre, her ne kadar canlının insan için olan yüklemliği zorunlu olmasa da, bu onun başka bir şey için zorunlu olarak yüklem olmayacağı anlamına gelmez. Örneğin “özellik (hâşşa)” için zorunlu olabilir. O zaman her ikisinin birbirine mugayir oldukları görüşü bütünüyle doğru değildir. Çünkü konuluk, konu ile; yüklemlikte yüklem ile kaim olur. İkisinin bir kabul edilmesi, tek bir haldeki tek bir şeyin varlığının iki yerde bulunması anlamına gelir ki, bu zaten imkânsız kabul edilen bir durumdur.³⁵ Semerqandî’nin buradaki “konuluk”, “yüklemlik” ve bunlara bağlı olarak

³⁴ Semerqandî, *Ḳıstâs*, 23b.

³⁵ Semerqandî, *Şerhu’l-Ḳıstâs*, Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi Koleksiyonu: 1674, vr.: 77b- 78a.

“zikredilen” kaydının delâlet ettiği şey, Kazvîni³⁶ ve Şehrezûri³⁷ tarafından “konunun unvanı, yüklem bizzat kendisi” olarak gösterilmiştir. Her ne kadar Semerkandî “zikredilen” sıfatını ilk defa kendisinin kullandığını söylüyorsa³⁸ da İbn Sînâ, bu sıkıntıyı *Kitâbu'l-Evsâf*'ta görmüş görünmektedir. Orada İbn Sînâ “yüklemi, yüklenmesiyle (bi-ḥamliyyetihi) ile beraber konu; konuyu da yüklenmesiyle (bi-ḥamliyyetihi) ile beraber yüklem yapmak”³⁹ ifadesiyle, hem Semerkandî'nin önermeye verdiği “zikredilen” sıfatını hem de Kazvîni ve Şehrezûri'nin döndürme esnasında önermenin tarafları ile kastedilen “konunun unvanı ve yüklem bizzat kendisidir” ibaresini, bize göre, açıkça öncelemiştir.

Yukarıdaki tariflerde geçen bir diğer kayıt “niteliğin baki kalması”dır. Bu da eğer asıl önerme olumlu ise döndürme sonucu elde edilen önerme de olumlu; yok eğer asıl önerme olumsuz ise döndürme sonucu elde edilen önerme de olumsuz olmalıdır anlamına gelir. Zikredilen durumların aksi olması mümkün değildir. Bundan dolayı sonraki mantıkçılar arasında bu kayıt hakkında tartışma söz konusu olmamıştır. Örneğin “bütün insanlar canlıdır.” önermesini “bazı canlılar insandır.” şeklinde olumlu olarak döndürürüz. Niteliği olumsuz olan “hiçbir insan fil değildir.” önermesini “hiçbir fil insan değildir.” şeklinde olumsuz olarak döndürürüz.

İbn Sînâ'nın tarifindeki bir başka kayıt da döndürmeye konu ettiğimiz asıl önermenin doğruluk değerinin döndürme sonucu elde edilen önermeye aktarılmasıdır. Örneğin “bazı canlılar siyahtır.” tikel olumlu ve aynı zamanda değer olarak doğru önermeyi “bazı siyahlar canlıdır.” şeklinde tikel olumlu ve yine değeri bakımından doğru olarak döndürürüz. Bu şart, şüphesiz, tümel olumlu ve olumsuz önermede de geçerlidir. Diğer taraftan tikel olumsuz önerme her zaman bu şartı koruyamadığından dolayı düz döndürülemez. Örneğin “bazı insanlar ilahiyatçı değildir.” önermesini “bazı ilahiyatçılar insan değildir.” şeklinde döndürmemiz gerekecektir; ancak görüldüğü gibi burada döndürme sonucu elde ettiğimiz önermenin doğruluk değeri değişti ve yanlış oldu. Oysa tarifteki şarta göre, değeri “doğru” olmalıydı. İbn Sînâ sonrası mantıkçıların bu noktaya farklı yaklaşımları yoktur. Bu konuda müttefik görünmektedirler.

³⁶ Kazvîni, *el-Munaşşas*, vr.: 80b. (Şu kaydı düşmek istiyoruz: Kazvîni sadece “konun unvanı” ibaresini kullanmakta, buna mukabil açıkça “yüklem bizzat kendisi” ibaresini kullanmamaktadır.)

³⁷ Şehrezûri, *Resâil-I*, s. 188.

³⁸ Semerkandî, *Kıstâs*, 23b.

³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Evsâf fi'l-Mantık*, vr.: 30b.

İbn Sînâ'nın yukarıdaki iki tarifine baktığımızda bir kayıta farklılaştıklarını görürüz; o da düz döndürme esnasında "önermenin yanlışlığının da baki kalması"dır. Tabloda görüldüğü üzere bu kayıt *el-İşârât* ta bulunmaktadır.⁴⁰ Meşhur olan bilgiye göre *el-İşârât*, İbn Sînâ'nın hayatının sonlarına doğru yazdığı ve bütün felsefi birikimini özet ve yetkin bir şekilde dikte ettiği eseridir.⁴¹ O zaman bu ziyade kaydın *Kitābu's-Sifā* ya ek bilgi olduğunu düşünebilir miyiz? *el-İşârât* taki bu yanlışlık kaydı düz döndürmenin ayırımlarından (fuşûl) biri midir, yoksa İbn Sînâ sonrası bir tasarruf mudur? Dahası, tarifi bir bütün olarak düşündüğümüzde bu yanlışlık kaydı neye tekabül etmektedir?

Bu sorular bizi İbn Sînâ'nın seleflerine yöneltmektedir. Öncelikle Aristoteles'ten başlamak istiyoruz. *I. Analitikler*'de düz döndürmeyi ele aldığı yerde buna işaret eden bir ibaresi görünmemektedir.⁴² İbn Sînâ'nın yakın selefi ve daha ziyade mesaisini mantığa hasretmiş olan Fârâbî'nin de bu kayda yer vermediğini görüyoruz.⁴³ İbn Sînâ sonrası mantıkçılara baktığımızda ise karşımıza iki farklı grup çıkmaktadır: Birincisi, bu yanlışlık kaydını zikrederek tarif yapanlar. Örneğin Sâvî⁴⁴, İbn Hazm⁴⁵, Sühreverdî⁴⁶, F. Râzî⁴⁷, Keşşî⁴⁸ bunlardan bazılarıdır. İkincisi, bu kaydı zikretmeksizin tarif yapanlar. Örneğin Gazâlî⁴⁹, Hünecî⁵⁰, Urmevî⁵¹, Kazvîni⁵², Şehrezürî⁵³, Endülüslü mantıkçı Ebu Salt ed-Dânî⁵⁴ ve Osmanlı döneminin önemli mantıkçılarından Gelenbevî⁵⁵ ve Ahmed

⁴⁰ Bu kaydı ayrıca İbn Sînâ'nın *Kitābu'n-Necāt* (s. 64) ve *Kitābu'l-Evsât fi'l-Mantık* (vr. 30b.) adlı eserlerinde de mevcut olduğunu zikrederim.

⁴¹ Mantık açısından bir örnek vermek gerekirse, İbn Sînâ bu çalışmasının mantık bölümünden "kategoriler" konusunu çıkarmış, beş sanat konusunda ihtisar yapmıştır. Daha sonraki müelliflerin eserlerini bu tercihleri benimseyerek oluşturduklarını söyleyebiliriz.

⁴² Aristoteles, *Kitābu Tahlîlâtı'l-Ülâ*, s. 143-144.

⁴³ Fârâbî, *Kitābu'l-Kıyās*, s. 17.

⁴⁴ Zeynu'd-Dîn es-Sâvî, *el-Beşâiru'n-Naşriyye*, Takdim ve Ta'lik: Refik el-Acem, Beyrut 1994, s. 129.

⁴⁵ İbn Hazm, *et-Taqrîb*, s. 108.

⁴⁶ Sühreverdî, *Mantıku't-Telvîhât*, s. 40; Sühreverdî, *Kitābu'l-Lemağât*, s. 163-164.

⁴⁷ F. Râzî, *Kitābu'l-Mulaḥḥaş*, s. 96-97.

⁴⁸ Keşşî, *Ḥadâiku'l-Ḥaḳâik*, vr.: 46a.

⁴⁹ Gâzâlî, *Mî'yarü'l-'İlm*, Tahkik: Süleyman Dünya, Mısır 1961, s. 126.

⁵⁰ Hünecî, *Keşfu'l-Esrâr*, vr.: 40a.

⁵¹ Urmevî, *Meḳâlî'u'l-Envâr*, s. 45.

⁵² Kazvîni, *el-Munaşşas fi Şerḫi'l-Mulaḥḥaş*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu: 1680, vr.: 80b.

⁵³ Şehrezürî, *Resâil-I*, s. 188.

⁵⁴ Ebu Salt ed-Dânî, *Kitābu Taḳmi'z-Zihn*, (el-Felsefetü'l-İslâmiyye-81 içinde, Ed.: Fuat Sezgin), Farankurt 2000, s. 20.

⁵⁵ Gelenbevî, *el-Burhân fi 'İlmil-Mizân*, İstanbul 1253, s. 39.

Rüşdî⁵⁶ bunlardan birkaçıdır. Söz konusu ziyade kayıt *el-İşārāt* ta olunca dikkatimizi onun şarihlerine çevirmek zorunda kalıyoruz. Peki, şarihlerin bu kayıt hakkındaki tutumları nedir? *el-İşārāt*’ın şerh geleneğini başlatan F. Râzî şerhte düz döndürmenin tarifini bu yanlışlık kaydı ile beraber alıntulamakta ve şerhini de buna göre yapmaktadır. Her ne kadar ilgili yerin şerhine “onun doğruluk ve yanlışlık halinin baki kalması sözü” diye başlasa da bu kaydın ne anlama geldiğine ilişkin bir açıklamasını bulmak mümkün değildir. Eğer bu kurala uyulmazsa bunun döndürme değil de “kalb/yer değiştirme*” olacağını söyleyip tikel olumsuzun doğruluk halinin baki kalmadığına örnek verdikten sonra konuyu bitirmektedir.⁵⁷ Ancak *el-İşārāt*’ın diğer iki şarihi Tûsî ve Semerkandî’nin bu konuda F. Râzî’den daha dikkatli ve rikkatli davrandıklarını söyleyebiliriz. Tûsî yanlışlık kaydının bir yanlışlığı olduğunu, belki de bunun yazmayı tensih edenin hatası sonucu ortaya çıkmış olabileceğini, dahası birçok mantık kitabının bu kaydı içermediğini hatta *el-İşārāt*’ın bazı nüshalarında bu kaydın olmadığını bizzat gördüğünü söylemektedir. Yine de Tûsî, sonraki (müteahhirün) mantıkçılardan birçoğu da bu kaydı zikrederek düz döndürmeyi tarif etmişlerdir, demektedir.⁵⁸ Tûsî bir başka eserinde niceliğin, cihetin ve burada söz konusu ettiğimiz yanlışlık kaydının baki kalmasının düz döndürmede şart koşulamayacağını zikretmektedir.⁵⁹ Tûsî’nin şarihi Allame Hillî⁶⁰, Sühreverdî’nin şarihi Şehrezürî⁶¹ ve Kutbu’-d-Dîn eş-Şirâzî⁶², ve Molla Sebzevârî⁶³ de bu

⁵⁶ Ahmed Rüşdî, *Tuhfetu’r-Rüşdî*, İstanbul 1252, s. 212. (Ahmed Rüşdî’nin bu eseri Ebherî’in *İsagojî* sine yazılmış oldukça hacimli bir şerhtir. Ebherî, *Keşfu’l-Hakâik* (s. 89) ve *Tenzilu’l-Efkâr* (vr.: 14a)’da yanlışlık kaydını zikretmemekte ve zikredilmesinin de yanlış olduğunu ifade etmektedir. Ancak *İsagojî* (Metin-Çeviri-İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998, s. 72.)’de zikretmektedir. Ahmed Rüşdî’ye katılarak (s. 213) bunun Ebherî’nin tasarrufu değil de bir tensih ziyadesi olduğunu düşünmekteyiz.)

⁵⁷ F. Râzî, *Şerhu’l-İşārāt*, s. 237. [**Kalb*, mantıkta önermenin doğruluk ve yanlışlık değerini göz önünde bulundurmadan konusunu yüklem, yüklemine konu yapamaya denir. Örneğin “hiçbir insan kuş değildir.” tümel olumsuz önermesini döndürürken “hiçbir kuş insan değildir.” şeklinde hem tümel ve hem de doğruluk değerini koruyarak konuyu, yüklem, yüklemi de konu yaparız. Bu düz döndürme olur. Ancak “her insan canlıdır.” önermesinin taraflarını “her canlı insandır.” şeklinde değiştirirsek bu, düz döndürme değil de “kalb/inkılâb/yer değiştirme” olarak isimlendirilir. (bkz.: Musa İbn Meymun, *Maqâle fi Sına’ati’l-Mantık* (Judeo-Arabik Orijinal Metin), Tahkik: İsrail Efros, The American Academy for Jewish Research, Vol. 8 (1937–1938), s. 11–12.)]

⁵⁸ Tûsî, *Şerhu’l-İşārāt*, Matbaatu’l-Haydariye 1377, s. 196.

⁵⁹ Tûsî, *Tecridu’l-Mantık*, www.al-mostafa.com, s. 16.

⁶⁰ Tûsî-Allame Hillî, *el-Cevheru’n-Nađîd*, Tahkik: Muhsin Bidafer, Kum 1413, s. 84.

⁶¹ Şehrezürî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrāk*, Tahkik: Hüseyin Ziyai Turbatî, Tahran 1372, s. 91–93. (Şehrezürî; Sühreverdî *Hikmeti’l-İsrāk*’ta yanlışlık kaydını zikretmesine rağmen ona itibar etmemiştir.)

kaydın hata olduğunu zikretmektedir. Semerkandî'ye göre de bu kayıt doğru değildir. O; kullandığı nüshada yanlışlık kaydına itibar edilmediğini, buna mukabil bir grup bilginin buna itibar ettiğini ve bu kaydı onların eserlerinde gördüğünü zikretmektedir.⁶⁴

Yukarıdaki bilgiler bize aşağıdaki soruyu sormamızı zorunlu kılmaktadır:

Tarifte bu yanlışlık kaydını kullanırsak ortaya ne gibi bir durum çıkar?

Döndürme, döndürmeye konu ettiğimiz asıl önermenin lazımı (gereği) durumundadır. Böyle bir durumda da lazımın daha genel olma ihtimalinden dolayı melzûmuna (gerektiren) tabi olmaması gerekir. O zaman döndürme sonucu doğru olan önermenin, döndürmeye konu ettiğimiz asıl önermenin yanlışlığı ile beraber olmasını mümkün kılar. Bu teorik açıklamayı şöyle örneklendirebiliriz: "Her canlı beyazdır." veya "her canlı insandır." tümel olumlu önermelerini ele alalım. Her ne kadar aldıkları değer yanlış olsa da bu tümel olumlu önermeler tikel olumlu önermeler olarak döndürülmesi gerekecektir. Döndürme sonucu "bazı beyazlar canlıdır." ve "bazı insanlar canlıdır." önermelerini elde ederiz.⁶⁵ Burada ortaya çıkan durum, melzûmün (gerektiren/asıl önerme) yanlış olmasından ötürü lazımın (gereken/döndürme sonucu elde edilen önerme) yanlış olmasıdır. Oysa durum bunun aksinedir.⁶⁶ Çünkü "asıl önermeyi doğru olarak kabul edersek döndürme sonucu elde ettiğimiz yeni önermeyi de doğru olarak kabul etmek gerekir. Asıl önerme gerektiren (melzûm), döndürme sonucu elde edilen yeni önerme gereken (lâzım)dir. Gerektiren (melzûm) de ya gerektirdiğine (lâzımına) eşittir ya da ondan daha özel olur. İki eşit şeyden (örneğin 'insan' ve 'konuşan/düşünen' den her) biri diğerini gerektirebilir. Aynı şekilde daha özel olan (örneğin 'insan' denildiğinde) daha genel olan ('canlı'yı) gerektirir. Dolayısıyla bunlardan asıl doğru olursa döndürme sonucu elde edilen önermenin de doğru olacağı; yok eğer döndürme sonucu elde edilen önerme yanlış ise asıl önermenin de yanlış olacağı ortaya çıkar. Ancak döndürme sonucu elde edilen önerme doğru olursa asıl önerme de doğru olur, asıl önerme yanlış olursa döndürme sonucu elde edilen önerme de yanlış olur" yargılarının yanlış olduğunu bilmek gerekir. Çünkü genel olanın doğru olması, özel olanın da doğru olmasını gerektirmeyebilir. Zira genel olan (canlı)ın varlığı, özel olan (insanın, atın vs.)in varlığına ihtiyaç duymaksızın var olabilir. Aynı şekilde daha özelin yanlışlığı da daha genel olanın yanlış olmasını gerektirmez. Biraz önce zikredildiği gibi genel olan var

⁶² Kutbu'd-Din eş-Şirâzi, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 86-87.

⁶³ Molla Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, Tahkik: Hasan Hüsnizâde el-Amili, Tahran 1410, s. 46.

⁶⁴ Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, vr.: 43b. Ayrıca bkz.: Semerkandî, *Kıstâs*, vr.: 23b.

⁶⁵ Tûsi, *Şerhu'l-İşârât*, s. 196; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 66b; Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, vr.: 43b;

Tûsi-Allame Hillî, *el-Cevherü'n-Nâdiç*, s. 84; Molla Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 46.

⁶⁶ Fadlallah, Mehdi, *Medhalu İlä 'İlmi'l-Manṭık*, Beyrut 1990, s. 136.

olmak için özel olana ihtiyaç duymaz.⁶⁷ Burada açıkça ortaya çıkan şey, yanlışlık kaydının düz döndürmede baki kalması gereken bir unsur olmadığıdır. Zaten bu kaydı zikredenler, bu kaydın tarifte neye karşılık geldiğine değinmemekte herhangi bir örnekte vermemektedirler.⁶⁸ Diğer taraftan onu kabul etmeyenlerin durumu zaten açıktır. Onlar bu kaydı, tarifte değışmeyen unsur olarak almamakta ve neden alınamayacağına ilişkin örneklendirmeler yapmaktadırlar.

Tariflerde açıkça zikredilen kayıtlar, düz döndürme esnasında değışmeyecek olanlardır. Burada dikkatimizi çeken şey, önermelerin niceliğinin ve ciheti (modalitesi)nin değışip değışmeyeceğidir. Başta yukarıdaki tariflerin sahibi olarak İbn Sînâ⁶⁹ olmak üzere ondan sonra gelen mantıkçılar⁷⁰ nezdinde meşhur olan niceliğin ve cihetin döndürme esnasında değışeceği. Özellikle cihet sahibi önermelerden döndürülemeyenler de vardır. Döndürülenlerden de asıl önermeye muhalif olarak döndürülenler vardır.⁷¹ Burada döndürmeye konu olan asıl önermenin niceliğinin döndürme sonucu elde edilecek önermeye nasıl aktarıldığını tayin eden iki temel kuralı hatırlatmakta fayda var: Birincisi, olumlu önermelerde yüklemi konudan daha genel olma ihtimali vardır. Örneğin “her insan canlıdır.” tümel olumlu önermesinin yüklemi olan “canlı”nın konu olan “insan”dan daha genel olduğu açıktır. Çünkü insanın dışında da canlılar vardır. O zaman “canlı”yı konu yaparken kaplamının bir kısmıyla almak gerekecektir; bu durumda da önerme “bazı canlılar insandır.” şeklinde tikel niceliğe sahip olarak döndürülecektir.⁷² İkincisi, olumsuz önermede konunun yükleminden daha genel olma ihtimali vardır. Örneğin “hiçbir insan taş değildir.” önermesinde konu bütün kaplamıyla taştan olumsuzlanmaktadır. Bu durumda yüklemi de konudan bütün kaplamıyla olumsuzlamak gerekecektir. O zaman döndürme sonucu elde edilecek önerme “hiçbir taş insan değildir.” şeklinde olur.⁷³

V- Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Sonraki (müteahhirün) mantıkçıların gözünde İbn Sînâ'nın otoritesi tartışılmazdır. Pergel metaforuna teşbihen söylersek merkezden çevreye İbn Sînâ'nın söyledikleri ile yola çıkmaktadırlar. Ancak bu, onların ziyade adım atmalarına engel teşkil etmemektedir. Yukarıda görüldüğü gibi başta konunun tasnifi

⁶⁷ Bursevî, *Mizanu'l-İntizâm*, s. 163. (Parantez aralarındaki açıklamalar, konunun daha sarih olmasını sağlamak amacıyla tarafımızdan eklenmiştir.)

⁶⁸ Örneğin bkz.: es-Sâvî, *el-Beşâir*, s. 129; İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 108-109; Sühreverdî, *Mantıku't-Telvîhât*, s. 40; Sühreverdî, *Kitâbu'l-Lemağât*, s. 163-164; F. Râzî, *Kitâbu'l-Mulaḥḥaş*, s. 96-97; F. Râzî, *Şerḥu'l-İşârât*, s. 237-238; Keşşî, *Ḥadâiku'l-Ḥakâik*, vr.: 46a-b.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*: el-Kıyâs, s. 75-105.

⁷⁰ Örneğin bkz.: Ebherî, *Keşfu'l-Ḥakâik*, s. 95-103; Tûsî, *Esâsu'l-İktibâs*, s. 174.

⁷¹ Tûsî-Allame Ḥillî, *el-Cevheru'n-Naḫîd*, s. 84.

⁷² Semerkândî, *Ḳıstâs*, vr.: 23b.

⁷³ Semerkândî, *Ḳıstâs*, vr.: 25a.

olmak üzere, tarife şartlıların ne şekilde katılacağı konusunda daha kapsayıcı ve yekpare öneriler sunmaktadırlar. İbn Sînâ'nın tarifte açıkça söylemediği birçok ayırımı (el-faşl) tarife yerleştirerek kapalılıkları gidermeye çalıştıkları gibi kapsayıcı bir tarif ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bu tutumları aslında onların konuya vukufiyetlerini de ortaya koymaktadır. Bu vukufiyetleri sebebiyledir ki, otorite olarak kabul ettikleri bilginin söylediklerini anlamada ve söylediklerinin neye tekabül ettiklerini tayin etmede çok dikkatli davranmaktadırlar. Bunun en açık örneği başta Tüsî, Semerkandî ve diğerlerinin *el-İşârât* taki yanlışlık kaydının İbn Sînâ'nın tasarrufu olamayacağına ilişkin kabulleridir. Onları böyle bir kabule götüren sebebin sadece bazı *el-İşârât* nüshalarının bu kaydı içermemesi değildir, bilakis bu kaydın döndürmede neye tekabül ettiğini, tarifin bir unsuru olamayacağını ortaya koymalarıdır.

Şimdi burada hem İbn Sînâ'nın hem de sonraki mantıkçıların söylediklerini göz önüne alarak bir *tarif* ortaya koymaya çalışacağız. Önümüzdeki bütün bu bilgilere rağmen "tarif" kaydına vurgu yapmak istiyoruz; çünkü sonraki mantıkçılar, hem İbn Sînâ'nın ve hem de kendilerinin ifadelerine "hadduhu (onun tanımı)" şeklinde değil de, "ta'rifu (onun tarifi)" şeklinde atıfta bulunmaktadırlar. Bize göre "onun tarifi" ibaresi "onun önerisi" şeklinde de anlaşılabilir. Buna dayanarak bizde burada, eklektik karakterli olmak üzere, bir öneri ortaya koymaya çalışacağız:

Düz döndürme; nispet ilişkileri tam olarak alınan, tabii düzene sahip ve zikredilen önermenin taraflarının yerlerini, önermenin doğruluğunu, olumluluğunu veya olumsuzluğunu korumak kaydıyla değiştirmektir.

ABSTRACT:

SOME DISPUTATIONS ON THE DEFINATION OF IBN SİNÂ'S CONVERSE

In this article, I discussed how İbn Sînâ defined "the converse (al-'aks al-mustevî)" and how later logicians (müteahhîrûn) contributed to his definations. For İbn Sînâ have got two definations in the different works: *Kitâb al-Shifâ*: al-Ḳıyâs versus *al-Ishârât* which hold the record of "falsehood (al-kizb)" in the converse. This record didn't exited in former logicians' works (fi kutubi'l-mutekaddimûn): for example Aritotle and al-Fârâbî. But some later logicians accepted the defination of *Kitâb al-Shifâ*. al-Ḳıyâs and the others accepted *al-Ishârât*'s defination. However commentators of *al-Ishârât*- Tüsî and Semerkandî- didn't accepted the record of falsehood in the converse. According to them, this record was entered by scribes (al-mustansiḥ). On the other hand İbn Sînâ used only terms of categorical proposition, not hypothetical propositions' terms. Later logicians offers more general terms including both categorical proposition and hypothetical proposition.

Key words: Ibn Sînâ, Tûsî, Semerçandî, converse, falsehood, al-Shifâ, al-Ishârât, former logicians, later logicians, categorical proposition, hypothetical proposition

KAYNAKÇA

- Ahmed Rüşdi, *Tuhfetu'r-Rüşdî*, İstanbul 1252.
- Aristoteles, *Kitābu Anulütikâ'l-Evâhir (Kitābu'l-Burhân)*, Tahkik: A. Bedevi, Beyrut-Kuveyt 1980.
-, *Kitābu Tahlilâti'l-Ülâ*, Tahkik: A. Bedevi, Beyrut-Kuveyt 1980.
- Behmenyar, *et-Tuḥaṣṣil*, Talik: Murtaza Mutahhari, Tahran 1375.
- Bursevî, *Mizanu'l-İntizâm*, Dersaadet 1314.
- Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, Tahkik: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998.
-, *Tenzilu'l-Efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2562.
-, *İsagoji*, Metin-Çeviri-İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998.
- Ebu Salt ed-Dânî, *Kitābu Takmi'z-Zihh*, (el-Felsefetü'l-İslâmiyye-81 içinde, Ed.: Fuat Sezgin), Farankurt 2000.
- Fadlallah, Mehdî, *Medḥalu İlâ 'İlmi'l-Mantık*, Beyrut 1990.
- F. Râzî, *Kitābu'l-Mulâḥḥaş fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Tahkik ve Takdim: İsmail Hanoğlu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.
-, *Şerḥu'l-İşârât*, Tahkik: Ali Rıza Necefzâde, Tahran 1384.
- Fârâbî, *Kitābu'l-Kiyâs*, (el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî-II içinde) Tahkik: Refik el-'Acem, Beyrut 1987.
- Gâzâlî, *Mi'yaru'l-'İlm*, Tahkik: Süleyman Dünya, Mısır 1960.
- Gelenbevî, *el-Burhân fî 'İlmil-Mizân*, İstanbul 1253.
- Ḥunecî, *Keşfu'l-Esrâr 'an Gavâmiḍi'l-Efkâr*, Töpkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Koleksiyonu: A3354.
- İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medḥali İleyhi bi'l-Elfâzi'l-'Ammiyyeti ve'l-Emsileti'l-Fikhiyyeti*, Tahkik: İhsan Abbas, Beyrut 1959.
- İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifâ*: el-Kiyâs, Tahkik: Saîd Zâhid, Kahire 1964.
-, *Kitābu'ş-Şifâ*: el-Burhân, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, 1954.
-, *Kitābu'n-Necât*, Düzenleyen: Macit Fahri, Beyrut 1982.
-, *Kitābu'l-Evsât fî'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi Turhan Valide Sultan Koleksiyonu: 213.
- Kazvîni, *el-Munaṣṣaş fi Şerḥi'l-Mulâḥḥaş*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu: 1680.

Keşşî, *Hadâiki'l-Hakâik*, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Koleksiyonu: 864.

Keşbu'd-Din Mahmud eş-Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, Tahkik: Abdullah Nevranî-Mehdi Muhakkik, Tahran 1379.

Molla Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, Tahkik: Hasan Hüsniyâde el-Amili, Tahran 1410.

Musa İbn Meymun, *Maqale fi Sina'ati'l-Mantık* (Judeo-Arabic Orijinal Metin), Tahkik: İsrail Efros, The American Academy for Jewish Research, Vol. 8, 1937 – 1938.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991.

Sühreverdî, *Mantıku't-Telvihât*, Düzenleyen: Ali Ekber Feyyaz, Tahran 1955.

....., *Kitabu'l-Lemahât*, (Opera Mecmua-IV içinde) Tahkik: H. Corbib- S. H. Nasr-Necefçuli Habibi, Tahran 1375.

Şehrezürî, *Resâilu's-Şecereti'l-İlâhiyyeti fi 'Ulumi'l-Hakâiki'l-Rabbanîyyeti-I*, Tahkik: M. Necip Görgün, İstanbul-Beyrut 2007.

....., *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, Tahkik: Hüseyin Ziyai Turbatî, Tahran 1372.

Şemsuddin Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 879.

....., *Kıstâsu'l-Efkâr fi Tahkiki'l-Esrâr*, Manisa İl Halk Kütüphanesi: 2213.

....., *Şerhu'l-Kıstâs*, Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi Koleksiyonu: 1674.

Urmevî, *Metâli'u'l-Envâr*, Tahkik: Hasan Akkanat, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2006.

Tûsî, *Esâsu'l-İktibâs*, (Farsçadan Arapçaya Çeviren: Molla Hüsrev), Tahkik: Hasan Şâfi'i-M. Sa'îd Cemaluddîn, Kahire 2004.

....., *Şerhu'l-İşârât*, Matbaatu'l-Haydariye 1377.

....., *Tecridu'l-Mantık*, www.al-mostafa.com

Tûsî-Allame Hillî, *el-Cevheru'n-Nađid*, Tahkik: Muhsin Bidafer, Kum 1413.

Zeynu'd-Din es-Sâvî, *el-Beşâiru'n-Naşiriyye*, Takdim ve Ta'lik: Refik el-Acem, Beyrut 1994.

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 bildiriye 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 Yenışehir/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) özeti 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.