

FELSEFE DÜNYASI

2012/2 Sayı: 56 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

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

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: ₺ 25 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

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

Abdülkuddüs BİNGÖL	3
UYANIŞ DÖNEMİNDE İSLAM KÜLTÜR EVRENİNDE MANTIK GELENEĞİNİN OLUŞUMU	
İbrahim EMİROĞLU	23
SA'Dİ'NİN <i>BOSTAN</i> 'INDA BAZI AHLÂKÎ MESAJLAR ve MANTIKSAL İNCELİKLER	
İbrahim ÇAPAK	56
CÜRCANİ'NİN <i>ER-RİSALETÜ'L-KÜBRA Fİ'L-MANTİK</i> ADLI RİSALESİ İLE HALİDİ'NİN <i>KİFAYETÜ'L-MÜBTEDİ ET-TAHKİK Fİ FENNİ'LMİ'L MANTİK</i> ADLI RİSALESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	
Caner TASLAMAMAN	78
"TANRI PARÇACIĞI": FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME	
Ali TAŞKIN	94
HUME'UN ADALET KURAMI	
Derda KÜÇÜKALP	109
FAYDA, ÖZGÜRLÜK VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA JOHN STUART MILL'İN POLİTİK FELSEFESİ	
Mehmet ÖNAL	126
KÖTÜLÜK PROBLEMİNE EPİKTETOS'UN MUTLULUK ÖĞRETİSİYLE BAKMAK	
Mehmet GÜNENÇ	147
MODERN FELSEFENİN DİYALEKTİĞİ	
Şengül ÇELİK	175
LEARNING FROM AL- GHAZALI	
Zikri YAVUZ	189
MODERN ZAMAN TEORİLERİ VE ZAMANIN GERÇEKLİĞİ	
Adem YILMAZ	202
ETİK VE SOSYAL SORUMLULUK KAVRAMLARININ İLETİŞİM KURAMLARI BAĞLAMINDA ANLAMLANDIRILMASI	
Şahin EFİL	226
EİNSTEİN'A GÖRE BİLİM, DİN VE FELSEFE: DİN FELSEFESİ AÇISINDAN BİR ÇÖZÜMLEME	
M. Nesim DORU	249
MİR DÂMÂD'IN HUDÛS KONUSUNDA İBN SİNÂ'YA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER VE HUDÛS-U DEHRÎ GÖRÜŞÜ	
Mehmet K. KARABELA	274
ORTAÇAĞ SONRASI AVRUPA VE İSLÂM FELSEFE TARİHİ VE FELSEFE TARİHİ YAZICILIĞI ÜZERİNE: ARS DISPUTANDİ VE ÂDÂBÜ'L-BAHS BAĞLAMINDA BİR ANALİZ	
Ali EBRAHİMZADEH	287
MOREWEDGE'İN SİDDİKİN KANITINA YAPTIĞI YORUMUN DEĞERLENDİRİLMESİ	
Sever İŞİK	304
ÇİFTE CİNAYET: "TANRI'NIN ÖLÜMÜ"NDEN"İNSANIN ÖLÜMÜ"NE	
Necmettin PEHLİVAN	322
MUHAMMED KEFEVİ VE RİSÂLE Fİ'L-ÂDÂB'I	

UYANIŞ DÖNEMİNDE İSLAM KÜLTÜR EVRENİNDE MANTIK GELENEĞİNİN OLUŞUMU

Abdülkuddüs BİNGÖL*

Hepimizin bildiği gibi Miladi 610 yılında yeni bir ilahi din, İslam, peygamberi Hz. Muhammed (S.A.V) tarafından tebliğ edilmeye başlamış, 632 yılında son gelen vahiyle bu dinin tamamlandığı, kitabı olan Kur'an'da yer alan bir ayetle bildirilmiştir. Daha ilk dönemden itibaren gerek iç ve gerekse dış dinamikleriyle din merkezli yeni bir bilim ve tefekkür hayatı, dolayısıyla yeni bir kültür anlayışı ortaya çıkmaya ve gelişmeye başlamış, nihayet çeşitli din ve ırklara mensup olup da, İslam dinini kabul eden milletlerin katkılarıyla, daha sonra kültür ve uygarlık tarihinde kendine özgü karakterleriyle hakettiği yeri alan bir "İslam Kültürü" oluşmuştur. İslam kültürüyle, "İslam Dinine Ait Kültür" kastedilmemektedir. Bu deyimle İslam Coğrafyası üzerinde oluşan ve gelişen kültür kastedilmektedir. Bundan da anlaşılabilirliği gibi, bu kültürün oluşmasında bu coğrafya üzerinde yaşayan ve ancak Müslüman olmayan bilim ve düşünce adamlarının da katkısı vardır.

Özellikle Batılı kaynaklarda bu kültüre "Arap Kültürü" denilmesi, taşıyıcı dilinin Arapça olmasına dayandırılrsa da, çeşitli ırklardan oluşan İslam Toplumu adına, Arap ırkından olmayanların hakkını teslim etmemek açısından, bunu haklı bulmadığımı da ifade etmeliyim. Söz konusu kültür için en kuşatıcı sıfat kuşkusuz "İslam" dır.

"Uyanış dönemi" kavramından ise bu kültürün tomurcuklanmasından itibaren dallanıp-budaklanmaya yüz tuttuğu dönemi yani 7. yüzyıldan başlayıp 11. ve hatta 12. yüzyıla kadar uzanan bir zaman dilimini kastediyorum. İşte bu dönemde İslam Kültür evreninde kendine özgü bilim ve tefekkür anlayışına uygun bir mantık geleneğinin nasıl oluştuğu, bu makalenin konusunu oluşturmaktadır.

Mantık kelimesinin, birisi Mantıklı Düşünme Tarzı, diğeri Mantık Bilimi olmak üzere iki ayrı delaletinin olduğu bilinmektedir. Bunlardan birincisi insanla beraber vardır. Bu, insanın akıl sahibi bir canlı olarak varlığa getirilmiş olmasının bir gereğidir. Nitekim dün olduğu gibi, bugün de mantık biliminin muhtevasını oluşturan kurallardan hiç de haberi olmadığı, hatta böyle bir bilimin varlığını dahi bilmediği halde mantıklı olabilen binlerce insan vardır ve Mantıklı Düşün-

* Atatürk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Radyo Televizyon Sinema Bölümü, Prof. Dr.

me Tarzı insanla eş zamanlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ki, tarihi gelişimi içerisinde hemen her uygarlığın kendine özgü bir mantığı da vardır. Kısaca *tutarlılık* diye adlandırabileceğimiz bu anlamda, tarih sahnesinde var oldukları andan itibaren yaşadıkları her çağda ve her coğrafyada, birbirine sıkı sıkıya bağlı olan kurumlardan oluşan uygarlıklar kurmuş milletimizin de ne kadar güçlü bir geleneksel mantığa sahip olduğu, Türk Uygarlık Tarihi incelendiğinde açıkça görülecektir.

Bununla beraber tutarlılığın sorgulanması ve bu suretle İnsan zihninin işleyiş yollarının düşünceye konu oluşu ve giderek Mantık adıyla bir ilmi disiplin biçiminde ortaya çıkışı daha geç bir zamandır. Bu ikinci anlamıyla, kısaca “bilinenden bilinmeyene giden yolda akıllı hata yapmaktan koruyan bir disiplin”, “düşünme sanatı”, “akıl yürütme bilimi” ...vb. diye tanımlayabileceğimiz Mantık Biliminin kurucusu, ilk mantık metni olan *Organon* adlı eserin sahibi Aristoteles (M.Ö. 381-322)’tir.

Aristoteles’ten önce her ne kadar müstakil *Mantık* çalışmaları olmasa da *Elalı Zenon* ile *Pytagore* (M.Ö. VI. yüzyıl) arasındaki felsefi tartışmalar, *Mantık* alanındaki ilk araştırmaları başlatmış; *Sofistler*’e karşı çıkan *Sokrates* (M.Ö. 469-399), Matematik ve Fizik ilimlerde olmasa bile, ahlaki kavramlarda sabitlik olduğunu öne sürerek *Genel Kavramlar (Külliler-Tümeller)* teorisinin ilk kurucusu olmuş; *Platon* (M.Ö. 427-3479), bu teoriyi bütün bilgi alanlarını kuşatacak şekilde genişletmiş ve *Akıl Yürütme* konusunda da dikkate değer görüşler ortaya koymuştur. Kuşkusuz bütün bunlar Aristoteles mantığının konularını hazırlayan çalışmalardı. Ancak *Platon*’da dahi mantık konuları *Bilgi Teorisinden* sarahaten henüz ayrılmış değildi. İşte *Aristoteles*, *Grekl Dünyası*’nda kendinden önce gelişen bu çalışmaları da çok iyi değerlendirerek, adeta her şeyi yerli yerine koyan bir mimar gibi, mantığa müstakil bir disiplin olma hüviyetini kazandırmış ve *Organon* adlı eserini meydana getirmiştir. *Organon*, bize kadar ulaşan Klasik Mantığa (Suri Mantığa) ait tam ve mükemmel biricik eserdir. Dolayısıyla *Mantık Bilimi*’nin ilk abidesi sayılmakta haklıdır. *Organon* Aristo’da *Kategoriler*, *Önergeler*, I. *Analitikler*, II. *Analitikler*, *Topikler* ve *Sofistik Deliller* diye altı kitaptan oluşmaktaydı. Daha sonra yine Aristo’nun olan *Poetika* ve *Retorika* da bu altı kitaba ilave edildi. Nihayet yeni Eflatun’cu *Porphyrios*’un Aristoteles’in kategorilerine giriş olarak kaleme aldığı *Eisagoge* adlı eserinin de ilavesiyle mantıkla ilgili metinler dokuz kitap halinde ortaya çıktı.

Gerek Doğu’da ve gerekse Batı’da mantık adına asırlarca yapılan bütün çalışmaların merkezinde hep Aristoteles’in bu eserleri yer almış, yaklaşık yirmi beş asırlık *Mantık Tarihi* Onun fikirleri etrafında inşa edilmiştir. Süreklilik arz eden bu inşada her bir kültür çevreninde değişik ırklardan, çeşitli milletlerden,

filozof ve bilim adamlarının etkin olduğu da bir gerçektir. Kuşkusuz, İslam kültür çevreninde Türk mantıkçıların, filozof ve bilim adamlarının da bu etkinlikte önemli bir yeri vardır.

Aristoteles'in eserlerinin İslam kültür evrenine ulaşmaya kadar geçirdiği süreç oldukça dolaylıdır. İsmail Köz'ün de belirttiği gibi¹, bu süreçte Stoacılar ve Yeni Eflatuncu şarihler önemli rol oynuyorlar. M.Ö. I. Yüzyılda Çiçero (106-43), Yunanca Mantık terimlerinin Latince karşılıklarını bulmuştur. M.S. II. Yüzyılda mantık konusunda eser sahibi olan en önemli kişi fizikçi ve tıpcı Galen (129-199)'dir. Galen, Aristoteles'i incelerken, Stoacı okulların teknik terimlerini de kullanmıştır.

III. yüzyılda şüpheci bir filozof olan Sextus, Aristocu ve Stoacı mantık anlayışlarını değerlendirirken tarafsız kalmış, Yeni Eflatuncu Alexander d'Aphrodise, Aristoteles taraftarıdır. Onu şarh edenlerin önemlilerinden birisidir. Stoacılığı ve Epikürcülüğü eleştirmiştir. Yine III. yüzyılın sonlarında Aristoteles'in *Organon* adlı kitabına, daha önce de anıldığı gibi *Eisagoge* adıyla bir giriş yazan Porphyrios (232-298), bu kitabında "beş tümel"i incelemiştir. Daha sonra bu kitap *Organon*'un başına konulacak ve Aristoteles mantığının önemli bir bölümü haline gelecektir. IV. Yüzyılda ise Antikçağ Yunan kültürünün gerileme içine girdiğini söylemek yanlış olmaz. IV. yüzyılda Suriyelilerin Aristoteles mantığına oldukça önem verdikleri ve mantık metinlerini Süryaniceye çevirdiklerini görüyoruz. Hatta kilisenin izin verdiği kadarıyla *Organon*'un ilk dört kitabını, mantık eğitiminde de kullanmışlar, böylece mantık eğitiminin bir yöntemini de oluşturmuşlardı.

Bütün bu tespitler, İslam mantık geleneğinin oluşmasında etkili oldukları için oldukça önemlidir. Her şeyden önce Müslümanlar Suriye'yi, Mısır ve İran'ı fethettiklerinde Aristoteles mantığının oldukça inkişaf etmiş bir haliyle karşılaşıyorlardı. Hatta yukarıda kısaca değinilen gelişme süreci dikkate alınır, sadece *Organon* değil, yeni Eflatuncu yorumlar, Stoacı Şarihler, Epikür Felsefesi de bu birikimin içinde yer alıyordu. Dolayısıyla bütün bu gelişmeler, başlayacak olan çeviri faaliyetleriyle, İslam kültürüne etki edecek, bilim ve tefekkür hayatını etkileyecek, mantık geleneğinin oluşumuna doğrudan katkı yapacaktı. İlk çevirilerin Süryaniceden olduğu, daha sonraları bir *İsaguci* geleneğinin oluştuğu...vb. dikkate alınır, bu tespitlerin ne kadar önemli olduğu sanırım daha iyi anlaşılır.

Stoacı ve yeni Eflatuncu süzgeçten geçerek böylece, İskenderiye, Antakya, Nusaybin, Harran mekteplerinde işlenerek, Aristoteles mantığı Miladi VIII.

1 Bkz. Köz, İsmail, "İslam Mantık Külliyyatı'nın Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, Sayı:30, 1999-2, s. 91-112.

yüzyıldan itibaren, Arapça'ya yapılan çevirilerle İslam Kültür dünyasına girmeye başlamıştır.

Farabi'nin, kendi dönemine kadar mantıktaki gelişmeleri beş dönemde ele alması ve bunları,

- 1- Erken Yunan Dönemi (Aristo ve takipçilerini içine alan)
- 2- İskenderiye Dönemi
- 3- Hıristiyanlık gelinceye kadar Roma hâkimiyeti dönemi
- 4- İslam'a gelinceye kadarki Hıristiyan üstünlüğü dönemi
- 5- İslam Dönemi, diye sıralaması oldukça dikkat çekicidir.

Bilindiği gibi Arapça'ya yapılan ilk tercüme Halid b. Yezid b. Muaviye (öl.704) tarafından yaptırılmıştır. Halid, İskenderiye akademisinin Arapça bilen bilginlerini Dimaşk'a çağırarak kimya, tıp ve nücumla ilgili kitapları çevirtti.

Çeviriler Abbasiler zamanında hız kazanmış, Halife Ebu Cafer al-Mansur (öl.775) döneminden itibaren Cünd-i Şapur Akademisindeki Süryaniler, İranlılar, daha sonra Harranlılar ve Nebatiler bu faaliyetlere katılmışlardır. Harun al-Reşit döneminde çeviri yapanlar arasında Pehlevi (İran) dilinden çeviri yapan Ömer b. al-Ferruh al-Taberi (öl.815)'yi, Yunancadan tercüme yapanlar arasında Yahya b. al-Batrik'i zikredebiliriz.

Çeviri faaliyetleri döneminde Halife Me'mun'un (öl.833) önemli bir yeri vardır. Birinci dönem çevirilerde çeşitli yönlerden hatalar oluşurken, bu ikinci dönemde hem ilk çevirilerdeki hataların düzeltilmesi yoluna gidilmiş, hem de Yunanca asıllardan çevirilere yönelinmiştir. Bağdat'ta kurulan *Beytü'l Hikme* bütün bu faaliyetlerin merkezi haline gelmiş, adeta Nusaybin, Harran okullarının bir devamı olmuştur. X. yüzyılın sonlarına kadar oldukça meşhur mütercimler yetişmiştir. Bunların yetişmesinde Bağdat'ın önemli bir katkısının olduğu da açıktır. Bu mütercimler arasında Abdullah İbn al-Mukaffa (öl.759) ve oğlu Muhammed, Hunayn b. İshak, Sabit b. Kurra, Zekeriyya al-Razi ve Kuşta b. Luka al-Ba'lebekki'yi sayabiliriz.

Şunu da belirtelim ki, bu mütercimlerden bir kısmı çeviri faaliyetleri yanında Şerhler ve telif eserler de ortaya koyabilmişlerdi. Mesela, Sabii bir ailenin çocuğu olan ve Harran'da doğan Sabit b. Kurra mütercim olduğu kadar matematik, tıp, astronomi gibi alanlarda da eserler vermiştir. Beytü'l Hikme'nin en önemli dört çevirmeninden birisidir.

İbrahim Çapak'ın² da değindiği gibi başlangıç döneminde İslam Kültür evreninde mantık eserlerinin tercümesine yönlendiren başlıca sebepler şöyle sıralanabilir.

2 Bkz. Çapak, İbrahim, "İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2004, s.25-42.

- 1- Müslümanlar gittikleri her yere eşitlik ve fikir hürriyeti götürmüşlerdir. Bu fikir hürriyeti, din farkı gözetmeksizin İslam topraklarında yaşayan herkesin düşüncelerini ortaya koyma, hatta Müslümanlarla bunu tartışma imkân ve fırsatını vermiştir. Bu hürriyet ortamı her konuda eserlerin okunmasına sebep olmuş ve böylece mantığın öğrenilmesine bir zemin hazırlanmıştır.
- 2- İslam'ın yayıldığı yerlerdeki Hıristiyan, Yahudi ve diğer değişik inançlara sahip kişiler, kendi inançlarını Grek dünyasından aldıkları mantık metodu ile savunuyorlardı. Bu durum, Müslümanların da delillerin ortaya konması ve düzenlenmesinde bir metoda ihtiyaç duymalarına sebep olmuş ve böylece Yunan mantığının tanınıp öğrenilmesi zorunluluğu doğmuştur.
- 3- İslam'ın doğuşundan sonra bağımsız bir disiplin haline gelen Kelam ilmi, yukarıda anılan dinlere ve Yunan düşüncesine karşı, İslam inancını savunmada mantığı kullanma ihtiyacı duymuştur.
- 4- Mantığın akla dayanması ve Kur'an'da da pek çok ayetin akletme, inceleme, ibret, bakma, görme, tefekkür ve tezekkür etme, fikhetme gibi emir ve tavsiyeleri ihtiva etmesi, İslam dünyasında akli faaliyetlere önem verilmesine neden olmuştur.
- 5- Bu dönemde genel düşünce açısından geçerli hakikat ölçütlerinin ve mantiki tartışma metodlarının bilinmesine karşı duyulan inanç, Müslümanları mantık eserlerini tercüme etmeye zorlayan başka bir sebeptir.

Hemen belirtelim ki, çeşitli kültür çevrelerinin birbirlerini tanımalarında ve yeşerip, dallanıp budaklanmalarında tercüme faaliyetleri her zaman olumlu bir rol oynamıştır. Tarihte, Sümer dilinden Çince'ye, Akad dilinden Hintçe'ye, Asur dilinden Türkçe'ye, Grek dilinden Arapça'ya ...vb. dillerinde ortaya konulan eserlerin karşılıklı olarak yapılmış olan tercümeleri özellikle kültürün bilim ve felsefeyi oluşturan entelektüel dilinde verimli sonuçlar sağlamıştır. Bu bakımdan tercüme devrini yaşamış olmayı, bir kültür evreni için önemli bir şans kabul etmek gerekir.

Kuşkusuz bu çeviri faaliyetleri, büyük bir telif faaliyetini de hazırlamış, teorik alanda orijinal eserler üreterek büyük bir gücü de harekete geçirmiştir. Din Bilimleri Metodolojisinde (usul ilimlerinde) kendine duyulan ihtiyaç nedeniyle mantık incelemelerine özel bir ilgi gösterilmiştir.

İslam Dünyasında mantık alanında ilk müstakil eser veren kişi el-Kindi (796-866)'dir. Bir yanıyla tercüme döneminde, diğer yanıyla tabir caiz ise, sistematik döneme ait olan el-Kindi, çağındaki tüm bilim dallarını ihtiva eden telif

ve tercüme olmak üzere 270 kadar eser bırakmıştır. Said el-Endülüsî, Kindî'nin mantıkla ilgili eserlerini, ilimlerle ilgili konularda yararlanmaktan çok uzak görür. O'na göre Kindî'nin bu eserleri her konuda gerçeğin öğrenilebilmesi için yegane yol olan tahlil sanatını ihtiva etmektedir. Cabirî ise, bu eksikliğin Kindî'den değil, döneminde işlenen mantık konuları arasında *Kitab al-Burhan*'ın olmamasından kaynaklandığını söylemektedir.

El-Kindî, "Aristoteles'in kitaplarının sayısı üzerine" adlı risalesinde mantıkla ilgili kitaplarının sekiz olduğunu ifade eder ve onları Kategorilerden itibaren *Retorika*'ya kadar sıralar. Bunların içerikleri ve amaçları hakkında bilgi vererek üzerlerine şarhlar da yazmıştır. Ayrıca Porphyrios'un *Eisagoge*'sini de şarh etmiştir. Ancak bu ilk dönemde yapılan mantık çalışmalarında terimler bir yandan lügat anlamlarıyla Arapça'ya aktarılırken, öte yandan çoğu terimler *Apodiktika*, *Kategoryas*, *Analitika*, *Topika*, *Sofistika* ...vb. gibi Yunanca mantık terimlerinin büyük bir kısmı aynen korunmuştur. Çeşitli çevirilerde yeni yeni teklifler ileri sürülmüş, Arapça da sistemli bir mantık dilinin oluşması oldukça zaman almıştır. Dolayısıyla bu dönem çeviri eserleri, ne temsil ettikleri bilimin düşünce formunu tam aktarabilecek ve ne de söz konusu bilimin bu yeni kültür ortamına yerleşerek kendi orijinal tarzını oluşturmasını sağlayacak niteliktedir. Bu nedenle eğreti terimler üzerinde duran mantık biliminin, çeviri bilim yaftasından kurtulup içinde bulunduğu kültürün dilinde kendi terimlerinin kavramsal içerikleriyle birlikte karşılıklarına kavuşması gerekmektedir. İşte bu aşamada, İslam Kültür Dünyası'nda mantığın Yunan düşüncesinin çıraklığından çıkıp, İslam Kültüründeki şahsiyetini kazanmasında iki büyük Türk filozofunun çabalarını görmekteyiz.

Şunu net olarak söyleyebiliriz ki, İslam Mantık Tarihi'nde çeviriler devrini kapatıp, çeviri eserler yerine yetkin, tam, kendi felsefe sistemi ile uyumlu, tertipli ve zengin içerikli eserler ortaya koyarak, İslam Mantığı'na hüviyet kazandıran ve mantık terimlerini Grekçe'nin anlam dünyasından alarak Arapça'nın düşünce kalıplarına dökmüş olan ilk filozof Uzlukoğlu Farabî (870-950) olmuş ve X. yy'da İslam Dünyasında Farabî ile oldukça iyi bir seviyeye ulaşan Mantık, üstün bir şöhrete sahip olan bir başka Türk filozof İbnî Sina (980-1037) ile de gelişmesini sürdürmüştür. Denilebilir ki, İslam Dünyasında mantık geleneği bu iki filozofun eliyle kurulmuştur. Farabî ve İbnî Sina mantık sanatının İslam Kültür Dünyası'na gerektiği şekilde yerleşip, hakkıyla anlaşılmasına büyük hizmet etmişlerdir.

Gerçi Farabî'nin İslam Dünyası'nda ilk filozof sıfatıyla işgal etmiş olduğu yer, el-Kindî münasebetiyle tartışma konusu olmuş olsa da, son yüzyıldan beri yapılan araştırmalar, çeviriler devrinden sonra mantığın gerçek kurucusunun Farabî olduğunu, O'nun İslam Dünyası'nda Muallim-i Sani lakabına layık bulun-

duğunu kesin olarak ortaya çıkarmıştır. Farabi, sahip olduğu keskin zekası, sistematik ve buluşçu kafası, mükemmel lisan bilgisiyle genelde İslam, özelde Türk Mantık Tarihi'nde her şeyi yerli yerine koymaya gelen kişi görünümündedir. Bu noktada O, Muallim-i Evvel lakabına layık bulunan, Aristoteles'e benzemektedir. Sanki Aristoteles'in Grek Dünyası'nda yaptığı şeyi O, İslam Dünyası'nda gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla kendisine Muallim-i Evvel'den sonra gelen anlamında Muallim-i Sani denilmiştir.

Kendi şahsında İslam öncesi ve İslami dönem Türk Kültürü'nün fikri mirasını aksettiren, Türk Düşünce kabiliyetini temsil eden Farabi, Farab şehrinin Vesic köyünde m.870 yılında doğmuştur. Bir süre Merv'de tahsil görmüş felsefe öğrenimini Bağdat'ta tamamlamıştır. Mantık derslerini Ebu Bişr Metta b. Yunus'tan almıştır. Çalışkanlığı ve üstün zekasıyla arkadaşları arasında kısa sürede kendini göstermiştir. Bağdat'tan sonra Harran'a geçen Farabi, burada Yuhanna b. Haylan'dan yine Mantık ve felsefe dersleri alarak bu konularda uzmanlaşmıştır. Yeniden Bağdat'a döndüğünde Eflatun ve Aristoteles'in kitaplarını bütün yönleriyle incelemiştir. Birkaç dil bilen Farabi, bir süre Şam ve Mısır'da da bulunmuştur. Halep ve Şam dolaylarının Sultanı Seyf al-Devle, Farabi'ye çok saygı duymuş ve sarayında korumuştur; m.950 yılında vefat ettiğinde, Seyf el-Devle'nin çok üzüldüğü ve cenaze namazını bizzat kıldırıldığı söylentiler arasındadır.

Farabi, *İhsau'l-Ulum*'unda mantığın bölümlerinin zorunlu olarak sekiz olduğunu kaydederek, ilk bölümün *Kategoriler*, dolayısıyla kavram olduğunu söyler. Ancak *Riselatu Cemii'l-Mantıkı's-Semaniye*'sinde ve diğer bazı eserlerinde *Kategoriler* konusunun daha iyi anlaşılmasında faydalı olacağı gerekçesiyle bu sekiz bölümün başına bir giriş olarak Porphyrios'un *İsagoji*'sinin bir muhtevasını, başka bir ifadeyle Beş Tümel'i koyuyor. Dolayısıyla İbn Haldun'un da belirttiği gibi, Farabi'nin, mantığı dokuz bölüm halinde incelediği kanaati yaygındır. Bu bölümler: 1) Mantığa Giriş veya İsaguci, 2) Kitab el-Malukat, 3) Kitab el-İbare, 4) Kitab el-Kıyas, 5) Kitab el-Burhan, 6) Kitab el-Cedel, 7) Kitab el-Sufistai, 8) Kitab el-Hitabe ve 9) Kitab el-Şi'r başlıkları altında toplanabilir. Bunlardan birincisi Poprhyrios'un *İsagoji*'sine, diğer sekizi de Aristoteles'in mantık metinlerini oluşturan sekiz kitabına tekabül eder.

İçinde yetiştiği kültür çevresinin geleneklerine uygun olarak eserlerini Arapça yazan Farabi, böylece Türk-İslam Mantık Tarihinde mantığı dokuz bölüm halinde inceleyerek sistemli bir mantık külliyatını ilk kez ortaya koyan büyük bir mantıkçıdır. Onunla İslam Dünyası'nda Mantık, Yunan tefekkürünün çıkarılığından çıkararak şahsiyet kazanmış ve sistemli bir mantık dilinin oluşumunda da O, önemli bir rol oynamıştır.

Farabi'nin mantık külliyyatı üç ayrı nüsha halinde zamanımıza kadar gelmiştir. Bunlardan birini *Merhum Prof. Dr. Ahmet ATEŞ, Millet Kütüphanesinde* bulmuş; Feyzullah Efendi Kitaplığında bulunan ikinci bir nüshayı *Prof. Dr. Nihat KEKLİK* tanıtmış ve son olarak *Fuat SEZGİN*, Topkapı Sarayında Emanet kısmında bulunan üçüncü bir nüshadan haberdar etmiştir.

Farabi, mantığı teorik ilimlerden sayar. Ona göre Mantık, bütün halinde, akıl yürütmeye doğru yolu gösteren; akli düzeltmeye, yanlış yapılması mümkün olan bütün akıl faaliyetlerinde insanı doğru yola ve hakikat olan tarafa yöneltmeye yarayan ve herhangi bir kimsenin düşünülende (makulatta) yanlış yapmış olup olmadığından emin olunmazsa, onun denetlenmesi için kullanılan kuralları gösterir.

Mantık ilminin düşünme ve akıl yürütmeye olan nispetini, Dilbilgisi İlmi (Nahiv)'nin lisan ile kelimelere; Aruz İlminin şîir vezinlerine nispetine benzeten *Farabi*, bu konudaki düşüncelerini şöyle sürdürmektedir:

“...Akıl yanlış yapıp yapmadığından veya gerçek olanı idrak etmekte kusur edip etmediğinden akıl işlerinde, onları deneme ve sınama aleti olan mantık kanunları, hissin aldanıp-aldanmadığından veya miktarını idrakte kusur edip-etmediğinden emin olmadığımız birçok cisimleri kontrol etmek için alet olan terazilere ve ölçülere benzer... (Mantık Kanunları), dairelerde yuvarlaklığını idrak etmekte hissin yanılıp-yanılmadığından ve kusur edip etmediğinden emin olunmadığı zaman onları kontrol için kullanan pergel gibidir”³.

Farabi'ye göre bütün bunlar mantığın amacıdır. Zaten onun adı da amaç ve maksadın hepsini göstermektir. Mantığın insana sağladığı yararın büyüklüğü de amacından anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Ona göre Mantık *Reisu'l-Ulum*'dur.

Farabi'ye göre Mantık adının kendisinden türediği Nutuk kelimesinin üç anlamı vardır:

- a- Sesle çıkan ve insanın zihninde bulunan bir anlamı ifade eden söz,
- b- İnsanın ruhunda mevcut olan ve sözlerin (lafızların) gösterdiği fikirler ve düşünceler (Ma'kulat),
- c- İnsanın ruhunda yaratılıştan mevcut olan ve insandan başka bir canlıda bulunmayan ayırt etme ve bilgiyi, ilmi ve sanatları yapma gücü.

Görülüyor ki nutuk kelimesi insanın makulleri kavradığı güce delalet ettiği gibi, insan zihnindeki kavramlara, yani iç konuşmaya ve zihinde bulunanın dil ile söylenmesine, yani dış konuşmaya da delalet etmektedir. Bunun içindir ki, mantıkta iç konuşmanın (düşünmenin) kurallarından bahsedildiği gibi, dış konuşma

3 Bkz. Farabi, *İhsau'l-Ulum*, Ahmet Ateş çevirisi, İstanbul, 1955.

hakkında bütün diller için ortak olan kurallardan da bahsedilir. Toplumdan topluma farklılık arz eden tek tek diller için, ayrı ayrı kurallardan söz etmek ise Dil Bilim (Nahiv)'in işidir. Mantığa gelince O, daha çok dili anlama delaleti açısından inceler. Bütün dillerde kullanılan ortak kanunları verdiği için de, Mantık bilimi hiçbir dile ve millete ait olmayan, insanoğlunun ortak bir bilim dalıdır.

Öyle anlaşılıyor ki, Farabi'ye göre mantığın bir konusu da sözlerin delalet etmeleri yönünden düşünülenlere (makullere), düşünülenleri göstermesi yönünden de sözlere uygulanan kurallardır veya kanunlardır. Zira, fikirlerin gerçekle ve doğru ile olan münasebetleri, gerçekten ne kadar uzak veya ona ne kadar yakın oldukları, sözlerin fikirlere, fikirlerin sözlere olan uyumlarının gösterilmesiyle mümkün olmaktadır.

Hasan Ayık'la yaptığımız “Farabi’de Dil-Mantık İlişkisi” konulu doktora tez çalışmasında gördük ki⁴, Farabi’de dil-mantık ilişkisi, olmuş bitmiş ve kendi tarzını oluşturmuş bir mantık ilminin herhangi bir dil durumu ile ilişkisinden oldukça farklı görünmektedir. Çünkü Farabi'nin temsil ettiği mantık başka kültüre ait olup Arapça'ya tercüme yoluyla aktarılmıştır. Arapça ise, doğal bir dil durumunun ötesinde, içinde bulunduğu kültürün entelektüel formunu oluşturan bir mantık görünümündedir. Bundan dolayı Farabi’de dil-mantık ilişkisi, belli bir yapıya oturtularak evrenselleştirilmiş bir dil durumunun, bu dile yeni aktarılmış ve henüz tercüme boyutundan kurtulamamış mantıkla ilişkisi şeklinde kendini göstermektedir.

Bu nedenle Farabi, henüz Arapça'ya yeni aktarılmış olan Aristoteles mantığını öncelikle tercüme ilim yaftasından kurtararak onun kavramlarını Arapça terimlerle telif eden, bu ilmin gerektirdiği düşünce yapısının temel unsurlarının İslam düşüncesi içerisine yerleştirilmesini sağlayan, bunu yaparken de söz konusu düşüncenin entelektüel formunu oluşturan dil ile adım adım hesaplaşan bir mantıkçı konumundadır. O, ne kendinden önceki mantıkçılar gibi sadece bir mütercimdir, ne de kendinden sonrakiler gibi mantığın teknik ayrıntıları ile uğraşan mantıkçı konumundadır. Aksine o, hem tercüme yoluyla aktarılan klasik mantığın anlaşılmasını sağlayan şerh ve haşiyeci dilci, hem de bu ilmin öngördüğü düşünce formunu Arapça'nın oluşturduğu düşünce yapısına yerleştiren ve bu bağlamda yeni bir kavram çerçevesi oluşturan filozof durumundadır.

Farabi'nin mantık külliyatı incelendiğinde onun kullandığı kavramları dil bilimcilerin kullandığı kavramlarla paralellik arz ettiği görülmektedir. Örneğin dil bilimciler Arapça edatları dilbilim açısından tasnif etmişlerken, o aynı edatları mantık ilmine göre tasnif etmiştir. Dil bilimciler dilin doğuşu ile ilgili çeşit-

4 Bkz. Ayık, Hasan, *Farabi’de Dil Mantık İlişkisi*, Rize, 2007, s. 303 vd.

li görüşler ortaya koymuşlarken o da, dilin doğuşunu ele almış ve rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. İsimlendirme (tesmiyetü'l-meani), mastar-fiil tartışması, izafet, nispet, müpteda, haber ve sıfat mevsuf gibi terimleri ele almış, bunları mantık ilminin öngördüğü düşünce formu ile karşılaştırmıştır.

Başta *İhsau'l-ulum* adlı eseri olmak üzere *Tenbih ala sebili's-saade*, *Kitabu'l-elfaz* gibi eserlerinde mantık ilminin İslam düşüncesinde var olan ilimler arasındaki konumunu ele almış, çoğunlukla onu dilbilimle karşılaştırarak bu ilim karşısında belli bir konuma yerleştirmiştir. Özellikle *Kitabu'l-huruf*, *et-Tavtia fi'l-mantık*, *Kitabu'l-elfaz* isimli eserlerinde dil-mantık ilişkisine yoğunlaşarak, dildeki kelimelerin ve ifade şekillerinin (söz edim şekillerinin) mantıktaki konumlarını ele almış, böylece mantık terimlerine Arapça içerisinde yer açmıştır.

Kitabu'l-huruf adlı eserinde, ayrıca dilin doğuşunu Arapça bağlamında ele alarak, Arapça'yı ve onu oluşturan temel zihniyeti rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu değerlendirme esnasında tespit edilen rasyonel boşluklar Aristoteles mantığının öngördüğü düşünce formu ile doldurulmuştur. Bu bağlamda Farabi'nin Aristoteles'in mantık külliyatına yaptığı şerhler, onun eserlerine harfi harfine bağlı kalmayan, Arap dilinin ve İslam düşüncesinin özelliklerini taşıyan, Aristoteles'in düşüncelerini zihninde yoğurup hazmettikten sonra İslam düşüncesine döken eserler durumundadır.

Farabi'nin dil-mantık ilişkisi çerçevesinde yerine getirdiği en önemli fonksiyonlardan biri de, Aristoteles mantığını temsilen rasyonel düşünceyi İslam düşünce yapısı içerisinde konumlandırmasıdır. Böyle bir konumlandırmayı gerçekleştirmek için o, önce mantık terimlerini tercüme boyutundan kurtarıp kavramsal çerçeveleri ile birlikte Arapça'nın anlam dünyasına aktarmış, sonra da bu terimlerin temsil ettiği rasyonel düşünceyi Arapça'nın anlam dünyası ile telif etmiştir. Örneğin *Kitabu'l-huruf* ve *Kitabu'l-elfaz*'da Arapça'daki edatları ve cümlenin öğeleri olan mübteda ve haberi, temsil ettikleri anlamlarıyla birlikte değerlendirerek mantık ilmindeki kategoriler ve konu-yüklemle ilişkilendirmiştir.

Buna bağlı olarak İslam düşüncesinin tikele dayanan duyumcu karakterini değerlendirerek, bu yapıyı rasyonel bir temele oturtmaya çalışmıştır. Örneğin *Kitabu'l-huruf*'da, Arapça'nın dil durumundaki varlık anlayışını, bunu temsil eden kelimelerin ve bu kelimelerden oluşan cümlelerin yapısını anlam açısından tahlil ederek, mantık ilminin öngördüğü varlık anlayışını, bunu ifade eden terimleri ve bu terimlerin oluşturduğu önermeyi bu dilin anlam dünyasına yerleştirmiştir. Ayrıca dilbilimciler tarafından Arapça'nın temeline konulan mastar ve fiili ele alarak, bunların mantık ilminin öngördüğü düşünce formunun temelini oluşturan orta terim karşısındaki konumlarını ve nesnel düşünceyi ifade etmedeki yetersizliklerini belirtmiştir.

Farabi, Arapça'nın anlam dünyasında oluşan cedel ve hitabet metodunun ve bunların dayandıkları düşünce kadrolarının nesnel düşüncüyü değil, çok anlamlılığı doğurdıklarına dikkat çekerek, bunlara karşılık mantık ilminin temel metodu olan burhanı ve bununla elde edilen zorunlu bilgiyi ortaya koymuştur. Farabi'nin bu düşünceleri daha sonra *el-Elfaz* (sözün anlama delaleti-delalet) bahsinin de mantığı bölümleri arasında yer almasını sağlayacaktır.

Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi Farabi'nin Mantık sisteminde de *Burhan Nazariyesi (İspat Teorsisi)* bu bilimin bel kemiğini teşkil eder. Bu amaçla Farabi önce kavram tahlili yapmakta, sonra önermelere geçmektedir. Daha sonra da kıyas'ı incelemektedir. Bu üç bölüm kendisiyle fizik ve metafizik alanda zaruri (kesin) bilgilerin elde edildiği Burhan Nazariyesine, yani sonucu kesin olan akıl yürütmeye (zaruri istidlale) bir hazırlık niteliği taşır. Ona göre bu zaruri istidlalin bilgisi yanında bir de sonucu olumsal olan akıl yürütme (mümkün istidlal)'nin bilgisi vardır. Farabi bu ikincisini *Cedel* kitabında incelemektedir. *Burhan'ın* bilgisi gerçeğe uygun bilgi olduğu halde, *Cedel*, gerçek olanın belirlenmesine bir dereceye kadar imkan sağlamaktadır.

Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Hitabet ve Şiir'in konusu ise, hangi hallerde akıl yürütmenin yanlış olduğunu, başka bir ifade ile, ağızdan çıkan sözlerin yanlış anlama gelmek için hangi hallerde bulunmaları gerektiğini ortaya koymaktadır. Böylece *Farabi* genelde, İslam Mantık Tarihi'nde, özelde ise Türk Mantık Tarihi'nde ilk defa Mantığı kavram mantığı (tasavvurat) ve hüküm mantığı (tasdikat) diye ayıran kişidir. Bu ayırım başta İbn Sina olmak üzere bütün Türk ve İslam Mantıkçılarında sürüp gidecektir.

İşte *Farabi*'nin önemli açıklamalar getirdiği bu mantık konuları, Onun ölümünden yaklaşık 30 yıl kadar sonra doğmuş olan başka bir Türk Filozof ve Mantıkçı İbn Sina'nın elinde adeta gelişmesini tamamlayacaktır. Mantığı Farabi'nin eserlerini okuyarak öğrendiğini söyleyen ve Türk-İslam Dünyası'nda mantıkçılar arasında üstün bir şöhrete sahip olan İbn Sina (980-1037) ile İslami Dönem Türk Kültürü'nün fikri ve ilmi mirasına uygun bir mantık geleneği kurulmuştur.

Farabi'de olduğu gibi İbn Sina da eserlerini Arapça yazmıştır. O'nun, mantığa dair *el-Şifa* (1. Bölümü), *el-Necat* (1. Bölümü), *el-İşarat* ve *el-Tenbihat* (1. Bölümü), *el-Mantık*, *el-Maşrıkıyyin* gibi önemli eserlerinin yanında birçok risalesi vardır ve bunlardan birçoğu Ayasofya Kitaplığı yazmaları arasında mevcuttur. İbn Sina'nın mantıkla ilgili bazı eserleri batı dillerinde de neşredilmiştir.

İbn Sina mantığı felsefe için gerekli ve zorunlu bir medhal olarak görür. Onu sistemin başına koyarak onunla felsefesine adeta bir giriş yapar. Ona göre bu durumuyla mantık, bir bilimdir ve felsefenin, kendi ifadesiyle hikmet'in bir bölümüdür. Bu ilim sayesinde ki, biz, *gerçek tanım (hadd-i tam, tam özsel ta-*

nım) ve *kesin delil (burhan)*'in doğru olarak kendilerinden yapıldığı maddelerini ve bunların kendilerine has formlarını biliriz.

Öte yandan İbn Sina, diğer ilimlere nispetle Mantığı bir alet olarak kabul eder. Öyle ki, Mantık, hadimu'l-ulum (ilimler için hizmetçi)'dur; bütün ilimlerin kavranılması için en güzel bir yardımcıdır. Görülüyor ki, İbn Sina, mantığın iki yönüne işaret etmektedir; bir yönüyle mantık bir bilim, diğer yönüyle bir alet, bir sanat olmaktadır. Esasen Aristoteles'in sisteminde, mantığın bir ilim mi, yoksa bir sanat mı olduğu belirtilmemiş ve fakat Ortaçağda bunun tartışması yapılmıştır.

İbn Sînâ'ya göre mantığa verilen bu iki anlam arasında bir çelişki yoktur. Aksine biri daha genel, diğeri daha özel iki anlamıdır. Nitekim insan ve canlı kavramlarını ele aldığımızda, İnsan kavramına canlı'yı yükleyebiliriz. Çünkü her insan canlıdır; ancak her canlı insan olmadığı için canlı kavramına insan'ı yükleyemiyoruz. Tıpkı bunun gibi, ilimler için âlet olan her şey, mutlak anlamda ilimden bir cüz' (bir parça) olur; buna karşılık mutlak anlamda ilimden bir cüz olan her şey ilimler için âlet değildir. Bununla beraber, çoğu kez bilinen her bilgi, doğal olarak başka bilgilerin kazanılmasında yardımcı olur. Meselâ, Matematik bilgisi kuvvetli olan bir kişi, Astronomi ilmini daha kolay öğrenir.

İbn Sînâ'ya göre mademki her bilgi ya tasavvur (kavram bilgisi)'dur, ya da tasdik (hüküm bilgisi)'tir. Öyleyse bilmediklerimiz de bildiklerimiz gibi ya bir kısım tasavvurlar (kavramlar), ya da bir kısım tasdikler (hükümler)'dir. O halde bizim bilmediklerimiz hakkındaki araştırmalarımız, ya tasavvurları (kavramları) ya da tasdikleri (hükümleri) elde etmeğe yöneliktir. Kuşkusuz bu gelişme güzel bir çaba değildir. Bilâkis, bunların bilgisine mantığın ortaya koyduğu prensipler dâhilinde bir takım zihin faaliyetleriyle ulaşılır. Bizi tasavvurlara ulaştıran zihin faaliyeti özsel tanım (*hadd*), tasdiklere ulaştıran zihin faaliyeti ise kıyas'tır. Bu ikisinin her birinden bazısı gerçek (hakikate uygun), bazısı da gerçek değildir; ancak herhangi bir açıdan faydalıdır. Bazıları da gerçeğe benzer olduğu halde doğru değildir. İnsan yaratılışı icabı, çoğu kez bunların arasını temyiz edemez. Eğer böyle olsaydı akıllılar arasında anlaşmazlık olmaz, düşüncelerinde çelişki ortaya çıkmazdı.

Halbuki bildiklerimizden bilmediklerimizi çıkarmak, bilinenden bilinmeyene geçiş, hem belirli bir maddeyi, hem de belirli bir şekli (sûreti-formu) gerektirir. Öyleyse tanım ile kıyas'ın her biri için kendilerinden telif edildikleri maddeleri ve telifin kendisiyle tamamlandığı sûretleri vardır. Nitekim herhangi bir maddeden tesadüfen ev veya kürsü yapılması doğru olmadığı gibi, herhangi bir şekilde ev veya kürsü yapılması da doğru olmaz. İşte bizi bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştıracak düşüncelerimizde ve akıl yürütmelerimizde de durum

böyledir. Bazen bozukluk surette, bazen maddede ve bazen de her ikisinde birden olabilir. Oysa mantık, düşünceleri ve akıl yürütmeleri her iki yönden inceleyerek, bir yandan bilinenden bilinmeyene hatasız intikalın kanunlarını ortaya koyarken, öte yandan akli takviye ederek, insana zihin faaliyetlerinde gerçek olanla gerçek olmayı birbirinden ayırt etme yeteneğini ve ölçüsünü kazandırır.

Öyle görülüyor ki, İbn Sînâ, kavram mantığı (*tasavvurat*)'nın ana konusunu tanım, hüküm mantığı (*tasdikat*)'nın ana konusunu da kıyas olarak belirlerken, zihnimizin bu iki ayrı işlemde her biri için madde, sûret ayırımını yapmaktadır. Tanımın maddesi beş tümel, kıyasın maddesi önermeler'dir. Önermelerde konu ile yüklem arasında kurulan bağ, her zaman aynı kuvvette değildir. Dolayısıyla önermelerin bilgi değerleri de farklıdır. Bunun içindir ki, meselâ imkân ifade eden öncüller içeren bir kıyasın sonucu zorunlu bir önerme olamaz.

İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamaları, her ne kadar kaynağı Aristoteles olsa da, Ondan farklıdır ve oldukça orijinaldir. Onun bu düşünceleri kendisinden sonra da etkili olmuş ve sonraki mantıkçılar, maddesi yönünden kıyas'ı beş sanat başlığı altında incelemişlerdir.

İbn Sînâ'da da Mantığın bölümleri Fârâbî'deki gibidir. Şu farkla ki, İbn Sînâ, Fârâbî'nin düşüncelerinden esinlenerek, karşılıklı fikir alış-verişinin sadece dil aracılığı ile yapılabildiğini, anlam ile söz arasında her hangi bir ilişkinin bulunduğunu, ancak bu ilişkinin tabîî türden olmadığını, çoğu kez sözün durumlarının anlamın durumlarını etkilediğini, bunun için de mantıkçının toplumdan topluma değişen şekliyle değil, mutlak anlamda dilin durumlarını araştırması gerektiğini belirterek, mantığın ilk konusunun bâb el-elfaz (*Sözün Araştırılması*) olduğuna işaret ediyor. Böylece İbn Sînâ'dan itibaren Mantık on bölüm olarak şekilleniyor.

Muhammed Fevzi Efendi, *Hulasetü'l-Mizan* adlı eserinde bu konuda şöyle diyor: Râzi, Kâtib Kazvini gibi sonra ki bazı mantıkçılar *Mebâhis el-elfaz*'ı mantığın bir bölümü saydılar. Böylece mantığın bölümleri dokuz değil on oldu. Ancak bunun mantıktan bir bölüm sayılması kavramları dile getirmede söze olan şiddetli ihtiyaçtan dolayıdır⁵. İzmirli İsmail Hakkı Bey de konuya temas ederken, sayı adları olmaksızın bir matematikçinin matematik ilmini kurması nasıl mümkün değil ise kelimelerin yardımı olmadan da mantığı meydana koymaya imkân bulamamışlardır, diyor⁶.

Bununla beraber, mantığı her türlü sözlü vasitadan kurtarmak isteyen ve ondan daha basit ve soyut bir vasita araştıran İbn Sina, bu vasıtayı bulamamış

5 Fevzi, Muhammed, *Hulasetü'l-Mizan*, İstanbul, 1301/h, s.18-19.

6 İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330/h, s.73

olsa da, onun olasılığını hissetmiştir. O'nun bu konudaki görüşleri özetle şöyledir: Şayet mantığı öğrenmek sadece ve tek başına bir şeyin zihindeki varlığı ile, yani kavram ile mümkün olsaydı, yahut soru ve cevaplarınızı dilden başka bir vasıta ile ortaya koyabilseydik, böylece yetinirdik. Bu taktirde dilin araştırılması da bizim için söz konusu olmazdı⁷. Bu düşünceleri ile İbn Sina, sembolik mantığı sezen ilk filozoftur. Ayrıca son araştırmalar, yüklem niceliği problemini de ilk ve mükemmel bir şekilde işleyen kişinin İbn Sina olduğunu göstermektedir.

Öyle görünüyor ki, XI. Yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde, İslam Kültür Dünyası'nda mantık, iki büyük Türk Filozof Farabi ve İbn Sina'nın himmetiyle en geniş muhtevasına kavuşmuştur. Daha sonra yetişen mantıkçılarımızın, bu iki filozofumuzun eserlerini araştırma, inceleme ve onları takip etmenin ötesinde, özde bir gelişmeyi ortaya koyacak nitelikte bir çalışma yapmamış olmaları, XIX. Yüzyılın son çeyreğine kadar mantık anlayışımızda Onların düşüncelerinin hakim olması, bu tespitin doğruluğunu göstermektedir.

Bu uyanış döneminde İslam Dünyasında mantığın garip bir durumuna da kısmen işaret etmek istiyorum: Ebu Bekir al-Bakillani gibi bazı kelimacılar, İbn Salah, el-Nevevi gibi bazı hadisçiler mantık ilmine hücum ettiler. Tartışma konusu olan temel problem *in'ikas-ı edille* 'nin kabulü veya reddi meselesiydi. "*Delilin butlanından medlulün butlanı lazım gelir mi, gelmez mi?*" (Delilin çürütülmesiyle delillendirilen konunun da çürümesi gerekir mi, gerekmez mi?) noktasında yoğunlaşmaktaydı.

Hemen belirtelim ki, mantık biliminin İslam düşüncesi içerisinde uğradığı değişikliklerde Gazali, önemli bir köşe taşı ve aynı zamanda dönüm noktası durumundadır. Bu bağlamda, belli bir anlayışı paylaşmaları açısından mantıkçılar, önceki mantıkçılar anlamında mütekaddimin, sonraki mantıkçılar anlamında ise müteahhirin olarak isimlendirilmektedir.

İslam düşüncesi literatüründe sıkça kullanılan bu ayırım, bir anlamda mantık ilmi karşısında kelimacıların tutumunu özetlemektedir. Bu ayırmada önceki mantıkçılar olarak isimlendirilen mütekaddimin, *in'ikas-ı edille* denilen, delilin çürütülmesiyle delillendirilenin de çürümüş olacağı (delilin butlanından medlulün butlanı lazım gelir) ilkesini kabul etmişlerdir. Onlar, bu ilkedен hareketle, hem mantık ilminde ortaya konulan ve akıl tarafından oluşturulan delile hem de mantık ilmine karşı çıkmışlardır. Çünkü mantık ilminin kurallarına göre oluşturulan delillerin çürütülmesi, delillendirilenin de çürümelerini gerektirmemektedir. Bu nedenle sonraki mantıkçılar olarak isimlendirilen müteahhirin, *in'ikas-ı edille* ilkesini reddederek, delilin çürütülmesinden dolayı delillendirilenin çürümesinin

7 Bkz. İbn Sina, Şifâ, Süleymaniye'de kayıtlı yazma nüsha, varak-5.

gerekmeyeceğini söylemişler ve mütekaddiminden olan bilginlerin kabul ettiği delil anlayışını reddederek mantık ilmine geçit vermişlerdir.

Hüseyin Çaldak'la yaptığımız “Aristoteles Mantığının İslam Usûl Bilimlerine Etkisi” konulu doktora çalışmasında gördük ki⁸, mantık İslam dünyasına girdikten sonra çeşitli tepkilerle karşılaşmıştır. Mantığa karşı çıkıp, onu “okumanın zındıklık” olduğunu ileri sürenler olduğu gibi, mantığı savunup onun gerekliliğini ispat etmeye çalışan ve onu öğrenmenin zorunluluğunu söyleyenler de olmuştur.

Mantığa karşı çıkan önemli isimlerden biri de İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye, mantığın konularından tanım, önerme ve kıyasa farklı yönlerden eleştirilerini yöneltmiştir. Mantığı savunup meşruiyetini ortaya koyanların başında ise, yukarıda belirttiğimiz gibi Gazali gelir. Gazali, mantığı bilmeyenlerin ilmine güven olmayacağını belirterek, mantığın tamamen kabul edilip kullanılmasına vesile olmuştur. Gazali'nin bu çabaları, mantığı usul bilimlerine sokacak kadar etkili olmuştur. Böylece İslam kültür dünyasında, felsefecilerin yanında din bilimcileri de mantığa ilgi duymuşlardır.

Mantığa karşı çıkararak tanım teorisini eleştiren İslam bilginlerine göre, tanım, lafı uzatmaktan başka bir şey değildir. Kavrama, tanımla ulaşmak gibi bir zorunluluk yoktur, çünkü basit şeylerin tanıma ihtiyacı yoktur, bileşik şeyler ise, tanımlanmadan da tasavvur edilebilir. Ayrıca, özsel tanım (had), neliği (mahiyeti) veya özü (zâtı) tanımlayıcı değil, sadece, kullanana göre tanımlananın ismini ve sıfatını açıklayıcı bir sözdür.

İbn Teymiyye ve Suyuti gibi mantığa karşı çıkan İslam bilginleri, tümel kavramların dış dünyada (harici âlemde) olmadıklarını, Aristoteles mantığındaki tümel kavramların zihinde sadece itibari olarak var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, duyu organları ile elde edilen bilgiler, tümel olmaz. Mesela, tek tek atlar olmakla birlikte bu somut atların toplamından meydana gelmiş tümel bir at kavramı da mevcuttur. Ancak, dış dünyada bunun bir gerçekliği yoktur.

Dolayısıyla bu itirazlar, tümel önermeye, özellikle tümel önermenin büyük öncül olduğu kıyasa yöneliktir. Çünkü önerme, apaçık olur. O halde, onun kapladığı tüm fertlere de tümel önermenin delaleti apaçıktır, ya da apaçık değildir. Bu durumda, onun doğruluğunu apaçık ispatlayacak başka delillere ihtiyaç vardır. Böyle bir önerme ise, kıyas için öncül olamaz.

Bütün bu itirazlara rağmen, Aristoteles mantığı, İslam dünyasına girdikten sonra, Gazali gibi mantığı savunanların gayretleriyle birçok konuyla din bilimleri yöntemlerinde kullanılmaya başlamıştır. Özellikle fıkıh usulünde çokça

8 Bkz. Çaldak, Hüseyin, *Aristoteles Mantığı'nun İslam Usûl Bilimlerine Etkisi* (Fıkıh sulûndeki Örnekleriyle), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2006, s. 149 vd.

kullanılan mantık, aynı zamanda usul kitaplarının da girişi haline gelmiştir. Mesela, Gazali'nin, *el-Mustasfa* adlı eseri mantıkla başladığı gibi, aynı şekilde bu etkilerin devamı olarak, Molla Fenari'nin yazdığı *Fusulu'l-Bedayi* eseri de yine mantıkla başlar.

Mantık, İslam kültür dünyasına girmeden önce, İslami ilimlerin gelişmesiyle birlikte, kuşkusuz usul ilimleri de şekillenmeye başlamış ve belli bir düzeye gelmişti. Ancak mantığın bilinmesi ve uygulamaya konulmasıyla birlikte bu ilimlerde değişiklikler ortaya çıktığı da bir gerçektir. Bu değişiklikler, çeşitli konularda olmakla birlikte, daha çok kendisini mantıki kıyasta göstermiştir. Zaten kıyas da, hem mantıkta hem de usul bilimlerinde en çok kullanılan çıkarım şeklidir.

Mantıki kıyasta, esas rol oynayan unsur “orta terim”dir. Fıkhi kıyasta ise, bu önemli unsur, “sebeup (illet)”tir. Aslında kıyasta da orta terim sebeptir. Mantıki kıyastaki öncüllerden zorunlu sonucun çıkması işlemine orta terim, vazgeçilmez esastır. Fıkhi kıyasta da sebeup (illet), sonuca varmak için gerekli şarttır. Yani illet tespit edilmeden herhangi bir sonuç elde etmek mümkün değildir.

Belirtmek gerekir ki, mantık, İslam dünyasına girmeden önce, İslam usulcülerinin kullandıkları kıyas ile mantıki kıyas farklı çıkarım metotlarıdır. Zira İslam dünyasında kıyas, daha İslam düşüncesinin ilk oluşum dönemlerinde kullanılmaktaydı. Fakat kullanılan bu kıyas, mantıktaki kıyasla aynı yapıda değildi. Çünkü mantıki kıyasta, kabul edilen öncüllerden zorunlu olarak sonuç çıkarırken, fıkhi kıyasta ise asıl olan, iki olay arasındaki benzerlikten yola çıkarak sonuca varmaktır. Öyle görülüyor ki fıkhi kıyas, mantıktaki “analoji”ye karşılık gelmektedir. Çünkü analoji, aralarındaki benzerlikten dolayı bir olay hakkındaki hükmü diğer bir olay hakkında vermektir. Bu, onun tamamen fıkhi kıyasla aynı yapıda olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte, fıkhi kıyas ile analoji'nin de farklı yapılarda olduğunu söyleyen düşünürler vardır. Bu farklılık, her iki metodun tikelden tikele şeklinde yapılan bir çıkarım yolu olduğu halde, fıkhi kıyasın daha çok bilimsel tümevarıma dayalı bir akıl yürütme metodu olarak telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır. Konumuz itibarıyla analoji ve tümevarım, İslami usul ilimlerinde kullanılan metotlarla sıkı sıkıya ilişkilidir. Çünkü tümevarım, mantıki kıyasta öncülleri bilmenin yoludur. Ayrıca tümevarım, İslam usul ilimlerinde kullanılan bir çıkarım yöntemidir. Tümevarımın İslam dünyasında kullanımı, Gazali ile görülmeye başlamış; ancak bütün yönleriyle Şatıbi tarafından sistematize edilmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki çeviri faaliyetleriyle başlayıp el-Kindi'den itibaren özgün eserlerin oluşturulmaya yönelindiği İslam kültür evreninde uyanış dönemi diye nitelendirdiğim VIII. Yüzyıldan XII. Yüzyıla kadar olan dönemde, özellikle iki büyük Türk mantıkçı Farabi ve İbn Sina'nın çalışmalarıyla İslam

kültür dünyasında bir mantık geleneği oluşmuştur. Öyle ki daha bu kültür evreninin dilinden itibaren kendi bilim anlayışına uygun, onunla entegre bir mantık külliyyatının XI. Yüzyılda bütün detaylarıyla ortaya koyulduğunu görüyoruz. Mantığa karşı gelip onunla uğraşmayı küfür sayanların yanında, mantığı doğru bilgiye giden yolda zaruri olarak gören Gazzali'nin gayretleriyle bu inanç yıkılmış ve mantık öğrenilen ve öğretilen bilimler içinde yer almıştır. Böylece İslami ilimler metodolojisine de yerleşmiş olan mantık onun düşünce sistemi rengine de bürünmeye başlamıştır.

Delil anlayışındaki bu değişimin, İslam düşüncesinde tam anlamıyla bir epistemolojik kırılma noktası olduğunu söyleyebiliriz. Şunu da ilave edelim ki, Usulcüler, özellikle de Kelamcılar ve Hadisçiler ile mantıkçılar arasında çıkan ihtilaf, mantık bilimine karşı olumsuz bir tavrın ortaya çıkmasına neden olmuş ve Aristoteles'in Cevher tanımının İslam akidesiyle telifini imkânsız gören kelamcılarının etkisiyle, mantık kitaplarından *el-Makûlat (Kategoriler)* bölümü çıkartılmıştır.

Böylece Aristoteles mantığına dayalı da olsa, daha tanımından başlayarak, onun konularının tertibi, formel ve ontolojik karakteri üzerindeki tartışmalardan; tanım, modal önermeler, kıyas ve beş sanat konularında ortaya koyulan farklı mülahazalarla, genel mantık tarihi içerisinde önemli bir ekol oluşturan Farabi ve İbn Sina mantığı, yalnız felsefecilerin uğraştığı bir alan olarak kalmamış, Dini İlimler Metodolojilerinde (Usul İlimlerinde) de önemli rol oynamıştır. Bunun için de uygulama alanlarında yararlı olması açısından mantığın bazı konuları gereğinden fazla incelenirken, bazı konuları adeta ihmal edilmiştir. Usulcüler, mantığın özellikle kavram tahlili, delalet ve tanım konularından son derece yararlanmışlardır.

Öz

Uyanış Döneminde İslam Kültür Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu

Bilindiği gibi 610 yılı insanlık tarihi için oldukça önemli bir dönüm noktasıdır. Zira bu tarihte, son peygamber Hz. Muhammet (S.A.V.)'in ilk vahyi tebliğleriyle Arap yarımadasında yeni bir din zuhur ediyordu. İlerleyen yıllarda çeşitli inanç ve ırklardan milletlerin bu dine girmesiyle din ekseninde bir İslam toplumu oluşuyordu. Bu toplum daha ilk dönemlerinden itibaren gerek iç ve gerekse dış etkenlerle, daha dilinden itibaren bilimiyle, tefekkür hayatıyla, sanatıyla... vb. kendine özgü bir kültür evrenini de hızla oluşturuyordu. Çeşitli kültürlerin etki ve katkısıyla oluşan bu kültür evreninde kendine özgü bilim anlayışı içerisinde mantık biliminin de, Aristoteles mantık anlayışına dayalı da olsa, bir geleneği oluşuyordu. İşte bu makalede uyanış dönemi diye adlandırdığım 8. Yüzyıldan 12. Yüzyıla kadar olan zaman dilimi içerisinde genel mantık tarihi içerisinde özel

bir yeri olan İslam mantık geleneğinin nasıl oluştuğu ortaya koyulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Kültür Evreni, Mantık, Aristoteles, Fârâbi, İbn Sina, Metod Bilimleri, Gazzali

Abstract

Formation of the Tradition of Logic in Islamic Cultural Universe During the Era of Awakening

The year 610 was a turning point for the history of humanity because the first divinely revelations to Prophet Muhammad were sent, and the birth of a new religion appeared in Arab peninsula. There became an Islamic population along with inclusion and conversion of various faith and race groups to Islam. This group of people, or society, was establishing its unique cultural world with the language they share, thought system, art and science from the first decades of emergence. In this cultural world, which consisted of the contributions and the effects of several other cultures, the science of logic, though it depended on Aristotle's idea of logic, was also emerging to become a tradition of its own among other sciences. This study attempts to present the establishment of Islamic tradition of logic which has a unique place within general history of logic in the era, which I call "the era of awakening," between 8th and 12th centuries.

Keywords: The world of Islamic Culture, Logic, Aristotle, Fârâbi, İbn Sina, Sciences of Methodology, Gazzali

Kaynaklar

- Ali Samî al-Neşşar; al-Mantık al-Surî, İskenderiye-1955.
- Atuf, Nâfi; Türkiye Maârif Tarihi Hakkında Bir Deneme, İstanbul-1930.
- Aayık, Hasan, Farabi'de Dil Mantık İlişkisi, Rize, 2007, Sayfa: 303 vd.
- Baltacıoğlu Cahit; XV. ve XVI. asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul-1975.
- Bingöl, Abdulkuddûs; Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı, İstanbul-1997
- Klâsik Mantık'ın Tanım Teorisi, İstanbul-1995
- Semerkandî'nin Kıstasında Kıyas Teorisi, Felsefe Dünyası, s.20,
- Bahar-1996, s.10-33.
- Türk-İslâm Kültür Dünyasında İsağoji, Atatürk Ün. Fen-Edebiyat Fak.
- Araştırma Dergisi, s.15, Erzurum-1985, s.349-355.
- İbn Sînâ'da Mantıkî Mahiyet ve Bilinmesi, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî,
- Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu, Bildiriler, Ankara-1990, s.139-147.

- XVIII. Yüzyıl Türk Mantıkçıları, Atatürk Ün. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi-14, Erzurum-1986, s.55-67.
- Türk Mantıkçılarında Mantık ve Dil, Atatürk Ün. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi, s.16, Erzurum-1988, s.227-334.
- al-Semerkandî ve Kıstasu'l-Efkarî, Atatürk Ün. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi, s.19, Erzurum-1991.
- İslâm Kültür Dünyasında Mantık Geleneğinin Kurulmasında Türk Düşünürlerinin Yeri, Atatürk Ün. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi-18, Erzurum-1990.
- Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri, Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri, Kayseri, 14-15 Nisan-1991, Tebliğler, Kayseri-1992, s.11-24.
- Çaldak, Hüseyin, Aristoteles Mantığı'nın İslam Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usulündeki Örnekleriyle), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2006.
- Çapak, İbrahim, "İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/2004, Sayfa:25-42.
- Al-Ebherî, Esiru'd-Din Mufaddal b.Ömer; İsağûci, İstanbul-1312 H.
- Fârâbî; al-Elfaz al-Musta'mele fi'l-Mantık, (Muhsin Mehdî Nşr.) Beyrut-1946.
- Risaletü Cemi'i-l-Mantıkıyye-ti's-Semaniye, (Yazma Nüsha), Hamidiye-812.
- Uyûn al-Mesail, Kahire-1910.
- Kitab al-Huruf,(Thk. Muhsin Mehdi) ,Beyrut-1990.
- Kitab al-İbare (Prof. Dr. Küyel Nşr.), Araştırma, c.IV., 1966.
- İhsau'l-Ulûm, (Çev. Prof.Dr.A.Ateş), İstanbul-1955.
- İbn Haldun; Mukaddime, Beyrut-1981.
- İbn Sînâ; Kitab al-Hudûd, (yazma nüsha), Şehit Ali Paşa, 2725/51.
- al-İşârât ve al-Tenbîhât, (Süleyman Dünya Nşr.), Kahire-1960.
- Mantık al-Maşrıkıyyin, Kahire-1910.
- al-Necât, Mısır-1938.
- Resailü İbn Sînâ, (Hilmi Ziya Ülken nşr.), Ankara-1953.
- al-Şifa, (İbrahim Madkur nşr.) Kahire-1959; Yazma nüsha, Süleymaniye.
- İsmail Hakkı (İzmirli); Felsefe Dersleri, İstanbul-1330 H.
- Keklik, Nihat; Türkler ve Felsefe, İstanbul-1986.
- İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İstanbul-1969-1970.
- Köz, İsmail, "İslam Mantık Külliyyatı'nın Teşekkülü", Felsefe Dünyası, Sayı:30, 1999-2, Sayfa:91-112.

- Küyel, Mübahat (Türker); Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi, Ankara-1976.
- Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri, DTCF Dergisi, c.XVI. S.3-4, Eylül-Aralık, 1958.
- Fârâbî’nin Şeraitu’l-Yakînî ve Burhan Kitabı, DTCF Felsefe Araştırmaları Enst. Dergisi, c.1, Y.1963.
- Fârâbî’nin Peri Hermenias Muhtasarı, DTCF Fel. Araş. Enst. Dergisi, c.VI., Ankara-1968.
- Fârâbî’de Düşünce ve Dil Arasındaki İlişki, DTCF Fel. Araş. Enst. Dergisi, c.XI., Ankara-1979.
- Muhammed Fevzi, *Hulasetu’l-Mizan*, İstanbul, 1301/h, Sayfa:18-19.
- Semerkandî, Şemsu’d-Din Muhammed b.Eşref; Kıstasu’l-Efkâr fi Tahkik al-Esrar, Süleymaniye/Ayasofya, 2565/2.
- Ülken, Hilmi Ziya; Mantık Tarihi, İstanbul-1942
- Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul-1979.

SA'DÎ'NİN *BOSTAN*'INDA BAZI AHLÂKÎ MESAJLAR ve MANTIKSAL İNCELİKLER

İbrahim EMİROĞLU*

Sadi Şirazi'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Ebû Muhammed Sa'di Müşerrefüddin Muslih bin Abdillâh bin Müşerref Şirâzî, 1213'te İran'ın Şiraz şehrinde doğmuş, ilköğrenimini Şiraz'da tamamladıktan sonra Moğol istilası nedeniyle 1225 yıllarında Bağdat'a gitmiştir.

Nizamiye Medresesi'nde eğitimine devam ettikten sonra Suriye, Anadolu, Mısır, Marakeş, Azerbaycan, Belh gibi yerleri gezmiş, ünlü mutasavvıf Şihabüddin Suhreverdi ile tanışmış, 1256'da Şirâz'a dönmüştür. Daha sonra hacca gitmiş, dönüşünde Tebriz'e uğramış, Cüveynî aracılığı ile Moğol hükümdarı Abaka Han ile görüşmüştür. En sonunda Şiraz'a dönmüş ve 1292'de orada vefat etmiştir.¹ Hayatını irşad ve halka hizmetle geçirdiği anlaşılmaktadır.

Geniş bilgisi ve yüksek kültürü sayesinde doğu kaynaklarında *Şeyh Sadi* olarak nam bulmuştur. Mezarı Şiraz'a yakın Sadiyye'dedir.

Doğu edebiyatına büyük etkisi olan Sadi'nin eserleri ölümünden sonra toplanmış, Ahmed b. Ebubekir tarafından Külliyyat olarak basılmış olup 16 kitap, 6 risâle olmak üzere 22 veya 23 eseri ihtiva etmektedir.² Dili harikulade denilecek kadar fasih ve belîğdir. Onun asıl ünü mesnevi türünün en büyük üstatlarından biri olmasından ileri gelir. Sadi'nin eserlerinde çoğunlukla eğitici ve öğretici bir hava vardır. O, toplumun ve ferden en iyi insan modeline ulaşmasını hedefler. O sebeple yazdığı şiirlerinin toplumun her kesimine hitap etmesine özen göstermiştir. Çok sayıda eser vermesine rağmen Sadi'nin dünya çapında en meşhur eserleri *Bostan* ve *Gülistan*'dır.

Ünlü eseri *Bostan*'ı, 1257 yılında, dostluğunu kazandığı Salgurlu hükümdarı Ebubekir b. Sa'd b. Zengi'nin adına, yazmıştır. İran edebiyatının en büyük eserlerinden olan bu ünlü kitap münacaat ve naat ile başlar. Ardından dört halife övgüden sonra eserin yazılış sebebi ve tarihi yazılmıştır. Ebubekir bin Sad

* Dokuzeylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Prof. Dr.

1 Yazıcı, Tahsin, "Sa'dî", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, C. 10, s. 36-40.

2 Çiçekler Mustafa, "Sa'dî-i Şirâzî", *TDVİA*, İstanbul 2008, C. 35, s. 406.

bin Zengi'ye methiye vardır. Eser sonra on bölüm halinde devam eder. Bostan'ın Mukaddime'si yeryüzünde söylenmiş en lirik edebi parçalardan sayılmaktadır.

Sadi bu eseri yazma sebebini şöyle açıklar: “Dünyanın her tarafını gezdim dolaştım, çokça insan tanıdım... Bununla beraber Şiraz'ın temiz insanları gibi mütevazı insan görmedim... Bu insanların muhabbeti beni Şamdan Rum illerinden çekti, artık Şiraz'a dönmek istedim. Fakat buralardan dönerken dostlarımın yanına eli boş dönmek çok ağırıma gitti. Mısır'dan dönenler gittikleri yere Mısır şekeri götürürler ben ise eli boş dönüyorum. Dostlarıma şeker götüremiyorsam da şekerden daha tatlı sözler götüreceğim dedim ve bununla teselli buldum. Ne yazacağıma düşündüm ve tertibini yazdım. Düşündüğüm şeyden adeta güzel bir saray oldu ve o saraya (Giriş'ten sonra) on kapı yaptım.”³

1. Adalet, memleket idaresi, Allahtan korkma
2. Cömertlik ve iyilik yapma
3. Gerçek aşk ve muhabbet
4. Alçakgönüllülük
5. Kadere boyun eğme ve rıza
6. Kanaatkâr insanlar
7. Edep ve terbiye
8. Sağlık ve sıhhat için şükretme
9. Tövbe ve doğru yol hakkındadır
10. Münacat ve kitabın sonudur.

Yukarıdaki bölümlerde incelenen hususlar kısa hikâyelerle zenginleştirilerek anlatılmıştır. Onca hikâyenin değeri, Hikmet İlaydın'ın da belirttiği gibi, vakasından ziyade canlandırdığı, uyandırdığı fikirlerdedir.⁴ İnsan ruhuna hitap etmeyi ön plana çıkaran fars edebiyatının güzellikleri bu eserde görülmüştür.

Sâdi'nin *Bostan*'ı kaleme alırken, klasik doğu edebiyatının metodunu takip ettiği görülür. O, bu eserini ömrünün sonlarına doğru yazdığı anlaşılmaktadır. Hayatının büyük kısmını kapsayan seyahat ve maceralar esnasında tanıdığı birçok milletten insan ve farklı kültürler sayesinde Sâdi'nin ufku genişlemiş ve zenginleşmiştir. O, eserlerinde bu insanların karakter yapılarından mizaç tahlilleri yapmış ve karşılaştığı kültür unsurlarının özelliklerinden bahsetmiştir.

Sa'di, mistik kişiliğine rağmen sosyal hayattan kopmamış, hayatın canlı akışı içinde o da dinamik ve hamleci bir ruhla hep iyiden, güzelden, hayırdan yana tavır almış ve insanlara yol göstermekten geri durmamıştır. O hem fert hem

3 Sadi, *Bostan*, Çev. Hikmet İlaydın, MEB, İstanbul 2001, s. 10-11.

4 Sadi, *Bostan*, s. IV (Çevirenin Önsözü).

toplum ahlakı ile ilgili düşüncelerini somut örneklerle, çarpıcı bir dille işlemiştir. O bu düşüncelerini Kitaptan, Sünnetten, engin tecrübelerinden, gezi ve gözlemlerinden, tarihi olaylardan, sūfiyâne bakışından, hikemi tarzından oluşturmuştur. O bu içeriği, zengin, derin, etkileyici ve çarpıcı dil gücüyle kaleme veya dile dökünce karşımıza hayrete düşürücü güzellikler çıkmaktadır.

I. Ahlak Anlayışı

Sa'dinin ana hedefinin insanlara dini güzellikleri anlatmak, ahlakî güzellikleri kazandırmak, hak ve adâletin hâkim olduğu bir yapıyı işlemek olduğu anlaşılmaktadır. (17, 135, 141)⁵ O, bu güzellikleri *Bostan*'da adalet, ihsan, sevgi, alçakgönüllülük, rıza, kanaat, terbiye ve tövbe şeklinde sergiler.

Sa'di'nin temel ahlâkî kavramları işleyişi veya anlatışı didaktiktir. O, konunun anlaşılması için ferdî ve sosyal hayattan bolca örnek verir, konuyu hikâyelerle açar ve sadeleştirir. Hikâyenin sonunda bir telkin edasıyla mesajını verir. Bu hikâyelerin değeri olaydan ziyade uyandırdığı izlenimde ve fikirdedir. Hikâyelerden başka Sa'di'nin âyetlerden iktibasta bulunduğunu (5, 6, 13, 26, 68, 74), günlük yaşantıdan örnekler verdiğini, atasözlerini ve vecize kabilinden güzel sözleri bolca kullandığını (örnek için bkz. 21-22, 135, 141) görürüz.

Sa'di, fertleri yalnız olarak değil, geniş bir camianın uzuvları olarak inceder. Mutlu fert ancak düzenli bir toplum içinde yaşayabilir. Toplum her türlü uzuvlarıyla bir bütündür. Her türlü insan ve kurum ferdin saadetini ve toplumun düzenini sağlamakla yükümlüdür. Nihayet bir çoban olan hükümdar da kendi sürüsünün hizmetçisidir. Hatta tasavvuf ve tarikat dahi halka hizmet etmekten başka bir şey değildir. Allah'a karşı iyi, halka karşı kötü olan akılsızlar, ibadetlerin meyvesini yiyememişlerdir. (180) Onun anlattığı mutluluk, sırf maddî saâdet değil, ölümle kesilmeyen ölümün ötesinde devam eden mânanın saâdetidir, ebedî saâdetdir. Akıllı insan mânaya meyleder, zira yerinde kalacak şey sûret değil, mânadır. (97) İnsan, ağırlıkla huyundan, soyundan dolayı sevilir yoksa boyundan, posundan, endamından dolayı değil! (160) Bu ebedî saâdeti kazanmak için ise nefse hâkim olmak, tutkuları dizginlemek gerekir. Bu, bilge insanın şiarıdır ve terbiyenin gâyesi budur. (Önsöz, V)

Sa'di'nin ahlakı, temelini ve izahını dinden alır. Şu ifadeler bu konuda hayli fikir vericidir:

Allah'ın emrinden dışarı çıkma ki senin emrinden de hiçbir şey dışarı çıkmaz. Memlekete hükmeden kimse Allah'ın emrinden çıkmazsa, Allah da

⁵ Bundan sonra *Bostan* (Hikmet İlaydın, MEB, İstanbul 2001), metin içinde, doğrudan sayfa numaralarıyla, bu şekilde gösterilecektir.

onun gözeticisi, yardımcısı olur. O seni dost bildikten sonra, imkânı yok, düşmanın elinde bırakmaz. (20)

Ahlakta model insan, örnek kişi Hz. Muhammed (sav) 'dir. O, Ahlakı güzel, âdetleri hoş olandır; bütün insanların peygamberi, bütün ümmetlerin şefaatisidir. (7)

Sa'di'nin düşüncesinde ahlâkî üstünlük veya ahlâkî güzellik esas alınmıştır. İnsan iyi huylu, güzel ahlaklı denmesinden daha üstün paye aranmamalıdır. (177) İnsana hüner, fazilet, din ve olgunluk gerek. Mal, mevki denilen şey bir gelir, bir gider. (247) İnsan güzel şekle aldanmayıp iyi huylar kazanmalıdır. Ona dümdüz boy değil, doğru yol gerek. (290) Üstü başı temiz fakat ahlâkî kirlili olan kimsenin cehennem kapısını açmak için anahtara ihtiyacı yoktur. (180)

1. Ahlakî iyilikler

Bahtiyar adam iyilik yapar, doğruların izinde gider. (79) İyi adam, Hak yolundan mertçe yürüyen kişi, iyilerin iyi davranışlarını dinleyip onları takip eder. (115) İyi nam bırakan kişi iyilerle, gönül erleriyle birlikte yaşar. Şayet meyvesi yenilmek isteniyorsa iyilik ağacı yetiştirilmeye çalışılmalıdır. Başkaları iyilik harmanını kaldırırken vaktiyle tohum ekmemiş olmak acınacak bir durumdur. (47-48) Şeref isteyen kişi yoksulun elinden tutar. Bugün muhabbet tohumu ekmeyen kişi yarın Tuba'nın dalından meyve alamaz. (199) Kötü adamın iyilikle karşılaşması duyulmuş bir şey değildir. (60) İyilik yapan meyveli ağaca benzer. (138) Kerem ağacını besleyip büyüten bir gün meyvesini yer. (195)

“Gücün yettiği kadar iyilik et” (128) diyen Sa'di, bir yerde, iyiliğin göstergesi olarak nazar sahibi ve fakara dostu olmayı gösterir. (198) O iyilikle ilgili şu güzel örneği verir:

Bir yol üstünde önüme gençten biri çıktı. Ardı sıra bir koyun koşuyordu. O delikanlıya dedim ki:

“Bu koyun senin ardından şu iple şu tasma sayesinde geliyor.”

Delikanlı derhal koyunun halkasını, zincirini çözdü ama koyun yine peşinden geliyordu. Delikanlı bunun üzerine:

“Onu benimle beraber götüren şey bu ip değildir! Ettiğim iyilikler onun boynuna kement olmuştur, ey akıllı zat” dedi.

Kükreyen fil bile gördüğü iyilik yüzünden filciye asla saldırılmaz.” (117)

Bu konuda Sa'di şu tavsiyede bulunur:

“Hem serçeye, hem keklige, hem de güvercine yem ver ki günün birinde tuzağına bir devlet kuşu düşsün. Attığın yüz tane oktan bir tanesi elbette hedefe gider ve bunca sedeften de bir tane inci çıkabilir.” (131)

Kötülük etmemek gerekir. Kötülük tohumundan iyi bir meyve hâsıl olmaz. Kötülüğe karşı iyilikte bulunmak daha hayırlıdır. İnsan düşmanlarıyla iyi geçindikten sonra, çok geçmeden bunların hepsi dost olur. (117) “Akıllıların tabiatlarına bayılırım. Onlar o kadar iyidirler ki kötülere bile iyilik ederler.” (205) diyen şair filozofumuz bu konuda şu tavsiyede bulunur:

“Kötüleri okşa ey temiz insan. Köpek de senin ekmeğini yiyince seni korur; parsın dişi, iki gün peynirini yaladığı adama karşı kesmez olur.” (118)

İnatçı kimsenin şerrini iyilikle gider. Himmetin pazısı kuvvetin elinden üstündür.” (51)

Sa’di’nin, hayır ahlakından veya olumlu ahlakî değerlerden üzerinde durduğu şu kavramları kısaca işlemek istiyoruz.

Tevazu (alçak gönüllülük): “Eğer yüce mertebelere çıkmak istiyorsan bu yüksekliğe tevazu inişinden varabilirsin” (202) diyen Sa’di, insanın yüzünü top-rağa sürmesini yani alçakgönüllü olmasını ister. (19) Allah yolunun yiğitleri, ki-bir külahını atmışlar, yücelik tacıyla başlarını yükseltmişlerdir. (197) Seçkin bir akıllı mütevazı olur; meyveyle yüklü dalın başı eğik olur. (176, 213) Kendini küçük sayan bir büyük, dünyada da büyüktür, ahirette de. En âdi insanın ayağında dahi toprak olan kişi, dünyadan temiz kul olarak gider. (215)

Tevazu büyüklerden gelirse iyidir. En gerçek Allah adamı, düşkün görü-nen ferman sahibidir. Yoksul tevazu gösterse bile bu onun tabiatıdır. (13)

Tevazunun zıddı büyüklemedir. Kendisini büyük gösteren kişi kulların gözünde de Allah’ın indinde de küçülür. (212)

Önemli ahlakî değerlerden biri de “hikmet”tir. Bilgece bakışı, olgun dav-ranışı gerektiren bu kavramla ilgili Sa’di ‘den bir örnek verip geçmek istiyoruz:

“...Kimin altını, gümüşü, haznesi, malı kalmışsa bunların hepsi sahibinden sonra az zaman içinde pâymal olmuştur. Lakin daimi bir şey bırakan kimse-nin ruhuna her zaman rahmet ulaşır... El âlem harman kaldırırken vaktiyle tohum ekmemiş olmak ne gevşekliktir, bilmez misin?” (47-48)

“Ağlamak ne demek?...” (47) örneğinde olduğu gibi, *Bostan*’da bir erdem olarak şecaatle ilgili hayli örnek bulmaktayız. Özellikle siyaset ahlâkında Sultan-lara bolca hikmet ve şecaat tavsiyeleri yapılır.

“Yapma cancağızım, din ve adâlet tohumuna emek ver, iyi nam harmanını ye-le verme” (328) tavsiyesinde bulunan Sa’di, özellikle idareci konumunda olan-ların bir elini keremle, cömertlikle uzatmaları, öbür elini ise zulümden, hırstan çekmeleri gerektiği üzerinde durur. (68)

İdareci insafın, adâletin bekçisidir. (86) Sa’di’nin adâletli idareciye şu şe-kilde övgüler yağdırdığını görürüz: “İnsanlar daima zamanın gidişinden, feleğin

dönüşünden inler dururlar. Fakat ey ulu padişah, senin adâlet günlerinde kimse zamandan şikâyet etmez. Senin devrinde halk huzur içindedir ama senden sonra başlarına neler gelecek, bilmiyorum.” (14)

Bunun aksine, Sa’di’nin, adâlet ve merhameti olmayan idarecileri de şu şekilde pervasızca eleştirdiğine şahit olmaktadır:

“Allah ancak âdil olanlara şefkat gösterir. Sen önce kendin merhametli ol da ondan sonra Allah’tan merhamet um. Zavallı esirler kuyuda, zincirde inlerken benim duamın sana ne faydası dokunur? Sen halka acımadığın halde saltanatı nasıl rahat ediyorsun? Ardında zulüm görenlerin bedduaları dururken şeyhin duası senin elinden tutar mı hiç?” (66) “Köpek de haklı incitenden üstündür. Kendine fenalık eden bir ahlâksız, insanlara kötülük yapanlardan daha iyidir.” (74)

Sa’di, merhametli olmakla ilgili bol örnek verir. O, özellikle sultanlara, rıfk ile muamele etme, şefkat ve merhamet gösterme ve âdil olma konularında önemli nasihatlerde bulunur. (68,82,86,94,96,43) Ona göre dost gönüllerini derli toplu tutmak, hazine toplamaktan daha iyidir. Halk ıstırap çekeceğine versin hazine boş olsun. (50) Omuzları kuvvetli olanın zayıfları yere vurmaması gerekir. Zira bir arpa değerinde bile görmediğin bir yoksul, yarın bir padişahı Allah’ın huzuruna götürebilir. (58) Merhamet konusunda Ömer b. Abdulaziz’le ilgili bir anekdot oldukça dikkat çekicidir. Halife Ömer b. Abdulaziz’in yüzüğünde kuyumcuların paha biçmekte zorlandıkları çok değerli bir taş vardı. Nasılsa bir yıl kıtlık belirliyor, halk açlıktan kıvrılıyor. Halife, fakirlere, yetimlere açlara acıyor ve bu değerli yüzüğün gümüş para ile satılıp ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasını emrediyor. Paha biçilmez değerinde olan bu yüzük bir daha ele geçmez, onu neden satıyorsun? sorusuna Ömer, gözyaşları yağmur gibi boşalır bir vaziyette şöyle diyerek bir merhamet örneği sergiliyor:

“Şehir halkının kalbi yoksullukla yaralı iken idarecinin üzerinde süs çirkin gider. Ben taşsız bir yüzük de takabilirim. Ama halkın elem çekmesi doğru olmaz.” (44)

Şunu da eklemek gerekir ki, insanın önce kendisi merhametli olmalı, merhamet örneği sergilemeli, sonra diğer insanlardan ve Allah’tan merhamet beklemelidir. (66)

Adâlet ve merhamet konularında olduğu gibi “hilim”de de Sa’di, ağırlıklı idarecilere tavsiyede bulunur:

“Sen halka karşı yumuşak davran ki yarın sana Allah da sert davranmasın, ey mutlu insan!.. Kudretin, mevkiin devam ettikçe yoksulun ve halkın zaafına karşı zorbalık etme... Emrin altında bulunanların kalbini kırmaman lâzım. Allah etmesin, sen de günün birinde emir altına girebilsin.” (113)

Hiddet zamanı kızmayıp muhabbet göstermek daha da hoştur. Sa'di'nin aktardığı bir anekdotta, bir padişah, gıyabında kendisine sövüp sayan bir eşekçinin hakaretini duyuyor, eşeği çamura batmış bu küfürbaz sahibini bela içinde görüyor. Adamın haline acıyor, onun soğuk sözlerinden doğan öfkeyi hazmediyor ve kendisine para, at, kürklü kaftan veriyor. (129)

Yiğit kişilerle dövüşmeyi kafasına takmış cahil bir sarhoş, insanın yakasını yırtabilir. Fakat akli başında bir adam böyle bir kimsenin yakasına sarılırsa yakışık almaz. Hüner sahipleri cefa gördükleri halde muhabbet gösterirler... Soysuzlara karşı soysuzluk etmek mümkündür. Lakin, diyor Sa'di, insan olanın elinden köpeklik gelmez. Tahammül insana önce zehir gibi görünür fakat tabiatına kök salınca bal kesilir. (190-192) Felek, yumuşaklık sayesinde insanı korkunç bir yerden alıp, yüksek bir makama ulaştırır. Yumuşak söz, kızgın adamın ateşine karşı suya benzer. Savaşlarda ok ve kılıca karşı korunmak için yüz kat ipekten yapılmış kaftan giyenlerde görüldüğü gibi yumuşaklık, keskin kılıçları kesmez eder. (201)

Sa'di alçakgönüllü veya hilim sahibi olma konusunda şu çarpıcı tavsiyelerde bulunur:

“Yüksek bir makamda mısın? Aklın başında oldukça bir düşküne gülme. Nice ayakta duranlar ayaktan oldular da onların yerlerini düşkünler aldılar. Tutam ki sen kusursuzsun, fakat ben kusurluyu hor görme.” (177)

“Düşmanın derisini yumuşaklıkla yüzebilirsin. Sertlik gösterdin mi, dostun bile sana düşman olur. Örs gibi sert yüzlü olup da kafasına te'dip çekici yemeyen kimse yoktur... Tatlı söz karşısında büyükler gönülsüzleşirler, kafalarını dikmezler; küçükler de başlarını eğerler. Başarı tatlı dille elde edilir. Hırçın tabiatlı kimse daima ıstırap çeker.” (188)

Hoşgörü: “Bugün alçakgönüllü olanlar yarın naz edecekler, gururlular ise utançla başlarını eğecekler” diyen Sa'di, devamla, hoşgörülü ve bağışlayıcı olma hususunda şu tavsiyede bulunur:

“Hesap gününden korkuyorsan senden korkanların hatalarını affet. Elin altındakilere eziyet etme. Çünkü senin elinden daha üstün bir el vardır.” (213)

Kendi gecesini zevk ü sefa içerisinde geçirenin, garibin nasıl bir gece geçirdiği umurunda olmayabilir. “Durun, ey çevik delikanlılar, kervanın içinde mecalsiz kocalar var. Devenin yuları devecinin elindeyken sen devenin hevdecinde (üzerindeki tüllü odacığında) ne güzel uyuyorsun. Ne ovoidan, ne dağdan, ne taştan, ne kumdan haberin var. Fakat yol halini geride kalanlara sor; yayaların kan yuttuklarını bilemezsin! Çadırda gönül rahatlığıyla uyuyanlar, karnı aç olanların halinden ne anlar?” (295) cümleleriyle Sa'di, âdeta empati kurdurarak merhametli, anlayışlı ve hoşgörülü olmayı işlemektedir.

Sa'di'nin belirttiğine göre gerçek gönül erleri bir gönül için yüklere katlanırlar, bir gül için dikenlere tahammül ederler. (132) Dostun yâdiyle olduktan sonra sabır insana acı gelmez. (142) “Sabır sayesinde kimse utanmaz” diyen Sa'di, devamla, aile saâdetini sağlama ve sürdürmede sabrın önemini şöyle belirtir: “Oğlum sen bu sıkıntıya eyvallah de. Mademki bir gül seviyorsun, dikenine katlanacaksın. Her zaman meyvesini yediğin ağacın dikenini sana battığı zaman tahammül etmelisin.” (273)

Sa'di'ye göre, Allah'ın verdiği talihe, rızka kanaat etmeyen kimse O'nu bilmemiş, O'na ibadet etmemiş olur. Dünyayı dolaşan o hırs azgını bilmeli ki adamı zengin eden şey kanaattir. (234) “Sana yaşadığın sürece elinde kalanlar yeter” (47) tavsiyesinde bulunan Sa'di Şirazî, kanaat göstermeyip dünyalık mala mülke karşı hırs gösterenleri şu şekilde kınar: “Kanadına hırs taşı taktığın doğan, göklerin yücesine uçabilir mi?” (234)

Hırs insanın onurunu kırar, bir arpa için bir etek dolusu inciye harcatır... Midesinin kulu olan çok kere mahcup duruma düşer. Sa'di'ye göre mide darlığı gönül darlığından daha iyidir. (239) Bal, iğnenin yarasına değmez. İnsanın kendi pekmeziyle kanaat etmesi daha iyidir. Gönlü kayıtsız olan bir dilenci, kanaatkâr olmayan bir padişahın iyidir. (242, 244)

Sa'di Şirazî çalışma konusunda şu güzel tavsiyelerde bulunur ki bunların üretme, emeğin kutsallığı, iyilikseverlik ve cömertlik temalarını etkili biçimde vurguladığı görülür:

“Hey kalp adam, git de yırtıcı bir aslan kesilir. Öyle çalış ki aslan gibi senden de başkalarına bir şeyler kalsın. Neden tilkiye benzeyip artıklarla doyunacaksın?.. Uğraş, didin. İmkân bulduğun müddetçe kendi emeğinle geçin. Ey genç, ihtiyar yoksulun elinden tut. Allah'ın merhameti, kendi varlığının gölgesinde halkı dinlendiren kullar içindir.” (119)

Sa'di, *Bostan*'ında cömertlik konusuna ayrı bir bölüm açıp konuyu geniş biçimde ve bol örneklerle işlemektedir. Bu örneklerden Hâtem-i Tâî ile ilgili aktardıkları oldukça etkileyicidir. (121 vd.) Hele hele Hâtem'i öldürmeye gidip bunu gerçekleştirememenin akabinde “Ben onu değil, cömertlik, ihsan ve fazilet kılıcıyla o beni öldürdü” sözü çok çarpıcı görünmektedir. (126)

Sa'di'ye göre keramet cömertliktedir. Allah adamları bol bol dağıtmakla ilerlemişlerdir. (120-121) Kim çalarsa çalsın cömerdin kapısı mutlaka açılır. (153) Cömert insanda zaten kemâl vardır. Eli bol olan kimse ekmek bulamadığı zamanlarda bile gene eskisi gibi zengin ruhludur. Ama isterse Karun olsun, alçak adamın âdi tabiatı değişmez. (246) Altını kara taşın içinden dostlarla, sevgililerle yensin diye çıkarırlar. (134) Kişi, çaresizlik gününde meyve versin diye toprağa tohum atar. (136)

“Vefadan ayrılma, cömertliği âdet edin” (112) diyen Sadi’nin, cömertlik konusunda şu tavsiyelerde bulunduğunu görüyoruz:

“Gönlünün perişan olmasını istemiyorsan perişan olanları gönülden çıkarma. Hemen bugünden hazneyi dağıt; yarın bunun anahtarı senin elinde olmayacaktır. Sen kendi azığını yanında götür. Yoksulun çıplak vücudunu örtmeye çalış ki Allah’ın affı da senin günahlarına perde çeksin. Garibi kapından boş çevirme.” (97-98) “Azığını iyi insanlarla birlikte ye, çünkü onlar da yalnız başlarına yemek yemezler.” (119) “Kendinle birlikte adın da ölmesin. Kerem ağacını beslersen, iyi adla anılmanın meyvesini yersin.” (195) Dikkat et zalim isen âkîbetini düşün. Vefadan ayrılma, cömertliği âdet edin!” (112)

2. Ahlâkî Kötülükler (Olumsuz Ahlâkî Vasıflar)

“Bir karıncanın rahatsız olmasını bile hoş gören kişi kara yüreklidir, taş kalplidir” diyen Sa’di, her canlıya iyilik etme, merhamet gösterme yanlısıdır:

“Sen perişan olanların gönüllerini kurtar ki felek de seni perişan etmesin” (116)

Bazıları “kötüler, kendilerine tahammül edildikçe daha çok azarlar; köpeğin önüne sofraya kurulmamalı; çifteli hayvana ağır yük yüklenmeli. Savaş meydanında bir tane mızrak kamışı yüz tane şeker kamışından daha değerlidir. Herkes ihsana lâıyk olmaz. Bazısına mal vermek, bazısının da kulağını bükmek gerek. Kediyi okşadın mı güvercini kapar; kurdu semirtirsen Yusuf’u paralar. Temeli sağlam olmayan binayı yükseltmemeli, şayet yükseltirse ondan korkmalı” (140) şeklinde kanaate sahip olsa da, Sa’di, yukarıda da belirttiğimiz gibi, kötülüğe iyilikle karşılık verme yanlısıdır:

Oğlum, iyilik et. Vahşi hayvan tuzakla, Âdemoğlu iyilikle avlanabilir.

Düşmanın boynunu lütuflarla bağla; bu kemendi kılıçla dahi kesmek mümkün değildir. Düşman kerem, lütuf, cömertlik gördü mü artık ondan kötülük gelmez.

Ona göre eğer insan kötülük yaparsa iyi olan dostundan bile fenalık görür. Kötülük tohumundan iyi bir meyve hâsıl olmaz. (117)

Kötü veya kötülük güçlenmeden yayılmadan tedbir alınmalı veya kontrol altında tutulmalıdır. Dicle’nin bendi, suyu azken yapılmalı, yılanın başı küçükken ezilmelidir. (140-141)

Kötülük, iyiliğin zıddına, olumsuz bir ahlakî değerdir. Haliyle, kötü kişi nin de birçok olumsuz özellikleri vardır. Bunlardan bazılarını değinecek olursak, kötü kişi kafası akıldan yana boş, kibirden yana dolu, muhtemelen karnı haramla şişmiş, eğrilikle eteği kirlenmiş, cahillikle kapkara olmuştur. Ne doğru yürüyen bir ayağı, ne de nasihat dinleyen bir kulağı vardır. Sefih bir ömür süren, heva

ve hevesine uyan gâfil biridir. (178) Aldatıcıdır, buğday gösterip arpa satabilir. Riyakârdırlar. (228-230, 195-196) Ne takvaları vardır ne de bilgileri! Laf taşıyan, ayıp arayan, itham edici ve peşin hükümlüdür. (196, 268-269) Kıskançtırlar. (33) Şehvet, kibir, hırs ve haset damarlarında kan, bedenlerinde can gibidir. (249) Kibirli ve gururludur. (176, 200) Kendi damı yüksek olunca, aşağıdaki damlara işer yahut süprüntülerini oraya atar. (73) Zâlimdir, zulme vasıta olur. Hiçbir zulmün devamlı olmadığını ve mazlumun hesabının bir gün sorulacağını düşünmekten gafildir. (51) Zira o “gönlü yaralı yoksulun canına değil, kendi vücuduna zulmetmiştir; işlediği günahlar zâlimin kendi boynuna yüklenmiştir.” (76)

3. Siyaset Ahlakı

Sa'di, siyaset ahlakına kitabında geniş yer vermiştir. Buna önem verişini kitabının ilk ve geniş konusunun “Adalet ve Hükümdarlığa Dair” başlığını taşıyan konudan oluşmasından anlamak mümkündür. Onun siyaset ahlakını ağırlıkla Sultanın görev ve sorumluluklarını işlemek veya onlara nasihat vermek oluşturur. Sa'di'ye göre, gazezden salim olan bir nasihat, hastalığı defetmekte kullanılan acı ilaç gibidir. (64) Saltanatın ve mülkün devamı için ahlâk gereklidir. Bir kimsenin hazinesi, ordusu, debdebesi varsa, emri yürüyor, cihana hükmü geçiyor ve kendisi de muradınca yaşıyorsa, ahlâkı güzel olduktan sonra bu saadet daima onun emrindedir. (72)

Sa'di'nin siyaset anlayışı dini karakterlidir. Ona göre “devlet sahibi dini düşünürdür. Dünya nasıl olsa geçmektedir. Eğer bir sultan saltanatının alt üst olmasını istemiyorsa, din kaygısıyla saltanat kaygısını birlikte çekmelidir.” (85)

Sa'di'ye göre, devlet başkanı halkın refah ve esenliği için gerekli tedbirleri almalıdır. Bir memlekette padişahın tedbiri çobaninkinden az olursa, o tahtın, o saltanatın sarsılmasından korkulur. Devlet başkanı öyle uyumalı ki adâlet isteyen biri feryat edince iniltisi kulağına değsin. (42) Halk da bilinçli olup yönetimi takip edecektir. Padişahın adâlet istemeyen kimsenin intikamcısı Allah'tır. (43)

Sa'di'nin siyaset ahlâkında halk esastır. Onu ifadesine göre, halk köke benzer, sultan ağaca; ağaç, kökünden kuvvet alır. Hükümdarından halkının sıkıldığı bir ülkede ferah aranmaz. (21) Kısacası halkın iyilik ve refah içinde adâletle yönetilmesi esastır. (21-23) İdareci laftan çok icraata önem vermelidir (46), bugünkü tabirle, söz değil, hizmet üretmelidir.

Şirazi Sa'di'nin Bostan'ının ilk kısmını adalet ve hükümdarlığa ayırdığını yukarıda belirtmiştik. O bu bölümde Sultana yol gösterici tavsiyelerde bulunur. Bu tavsiyelerden bazıları şöyledir:

- Sultan, işleri ehline vermeli, kadir kıymet bilmeli. (25)

- İstişareye önem vermeli, eleştiriye açık olmalı. Bir kişinin iyiliğini isteyen kimse, şayet varsa, yolundaki dikenini haber vermelidir. Yolunu kaybedene iyi gidiyorsun demek büyük bir cefa, şiddetli bir zulümdür. Kusuru kendisine söylenmeyen adam, bilmezlikle ayıbını hüner sanır. (81)
- Sertlik ve yumuşaklıkta ölçüyü kaçırmamalı, itidalli ve ihtiyatlı olmalıdır. (26) Şefkati ve merhameti elden bırakmamalıdır. (44, 50) O, insafın ve adâletin bekleşisidir. (86) Halkın halinden ve dilinden anlayarak, onları paylaşmalıdır. (52) Kuvvetlilerin yükünü zayıflar çekerken padişaha tatlı uyku haramdır. (54, 56, 59, 82)
- İstihbaratı güçlü olmalı, cezalandırmada âdil ve ihtiyatlı olmalı. (27)
- Kaba, kırıcı ve despot olmamalı. (28) Öfke gücünü kontrol etmeli. (37)
- Zulüm yapmamalı, zulme fırsat vermemeli. Zira bir yerde zulmün eli uzandı mı, orada artık dudakların gülüp açıldığı görülmez. (49)
- Atamalarında dikkatli olmalı, icraatında kendi başına buyruk olmamalı. (29)
- Dünya hırsına kapılmamalı. Zira bir idareci Karun'un hazinesini ele geçirse, o bile kalmaz; kişi ancak bağışladığını, ihsan ve ikramda bulunduğunu götürebilir. (70)
- Kanaatkâr, iyiliksever, sabırlı ve dayanıklı olmalı. (47)
- Dişiliğini kullanan kadınlara, kıskanç vezirlere, dalkavuklara ve dedikoduculara karşı dikkatli olmalı. (30, 33)
- Farklı düşünce ve anlayışlara karşı hoşgörülü olmalıdır. "Buyruk, akıl, fikir ve büyüklük sahibi olan bir padişah, halkın ihtilafından hatta kavgasından rahatsız olmaz. Tahammülden yana boş, fakat gururla dolu olan bir başa padişahlık tacı haramdır." (37)
- Sulh yanlısı olmalı, zorda ve darda kalmayınca savaşmamalı. Yeryüzü saltanatı yere bir damla kan akıtmaya değmez. (40)
- Tutuklu ve hükümlülerin şartlarını iyileştirmeye çalışmalıdır. (38)
- Vergileri âdil koymalı, askeri iyi beslemeli, halkı ezmemeli. Zira tebaa ağaca benzer, eğer bakılırsa meyvesi alınır; kökü kazınıp, budağı kesilirse bir şey alınmaz. (39-40)
- Hayırla anılacak güzel işler yapmalıdır. (26)
- Düşmanın bile saygısını celbetmelidir. (41, 50)

II. MANTIKSAL TAHLİLLER

Sa'di, ilk etapta akıl gücünün, haliyle mantıksal çabanın sınırlı olduğunu, şöyle belirtir:

“‘Kalk’ dedi, O Sultanın bilgisi yeryüzünü içine almıştır, ama senin kıyasların onu kucaklayamaz.” (6) Onun böyle düşünmesinde tabî ki mistik kişiliği önemli rol oynamaktadır.

1. Dil ve Mantık

Sa'di'nin söz konusu eserine “Hayatı var eden Allah'ın, dilde söz yaratan O Hakîm'in adıyla” başlamasını dil ve mantık açısından oldukça önemli görmekteyiz. Bu dilin menşei, fonksiyonu ve gücü hakkında bir hayli fikir vermektedir. Onun şu ifadelerinde de sözün gücünün ve güzel anlatımın önemini dile getirildiğini görmekteyiz:

“Bilgin vezir bu mâna incilerini dizince padişah:

‘Bundan daha yüksek söz olamaz. Fesahat de bu kadar olur, belâgat de dedi” (36)

“Bu sözü söyleyene yüz bin aferin! Bakın hele, acı bir gerçeği ne kadar tatlı göstermiş!” (185)

Şu beyitlerde de başarılı iletişimde tatlı dilli olmanın ve beden dilini iyi kullanmanın önemine dikkat çekilmektedir:

“Tek ırmak kenarından sıcak su iç de ekşi suratlının soğuk gül şerbetini içme. Yüzü sofraya gibi karmakarışık olan bir adamın ekmeğini tatmak haramdır!... Haydi altının, gümüşün, bir şeyin yok diyelim, Sadi gibi tatlı dilin de mi yok?” (189-190)

Sa'di'nin, “Akıllı insanlar, gururla suratına sirke bulaştıran kimsenin elinden şeker yemezler” (239) cümlesinde akıl/mantık ile ahlak ve başarılı iletişime işaret ettiğini düşünüyoruz. Zira hitabet ve iletişimde yine sözün, beden dilinin kullanım şekli tartışılmaz öneme sahiptir.

2. Mantık

Sa'di, önce nesneyi, fikirleri kıstasa/ölçüye/mihenk taşına vurma yani nesnel ölçü bulma gereğini belirtir:

“Zaten hünlerden nasibi olanın, hünlerinden bahsetmesine lüzum kalmaz; hünler kendisini gösterecektir. Eğer halis miskin yoksa söyleme; varsa o kendini kokusuyla belirtir. Bu altın Magribî (yüksek ayarlı) diye yemin etmeğe hacet yok. Mihenk taşı onun ne idüğünü söyler.” (232)

Sa'di, aşağıdaki örnekte olduğu gibi, yer yer, doğru, mantıklı ve tutarlı olmaya vurgu yapar:

“Bu sözler doğru. Gerçeği saklamak olmaz!” (66)

O, “Tanıksız olan dâva utançla biter” (122) sözüyle iddiayı delillendirmenin, mantıklı delil getirmenin gereğine ve önemine işaret eder. Şu beyitle de, aynı şekilde, tartışmalarda kuvvetli delil getirmen önemi belirtilip, kaba kuvvete başvurmanın işe yaramayacağı gerçeği işlenir: “... Münakaşada kuvvetli, mânevî deliller lazımdır. Boyun damarlarını kabartmak işe yaramaz.” (182)

Sa’di, yer yer, teori ile pratiği birleştirir. Şu beytinde onun aklî/nazarî olanı pratiğe dökmenin, uygulamaya sokmanın gereğine işaret ettiğini görmekteyiz:

“Önce onu akıl ölçüsüyle tartıp denemeli, sonra varlığına göre mertebesini artırmalı.” (29)

Şu beyitlerde de teoride, sözde kalmayıp uygulamada bulunmanın, bir ahlâk prensibi olarak söz - eylem uyumun sağlamanın gereği işlenir:

“Yolda laf etmek değil, adım atmak lâzım. Yürümedikten sonra, lafın mânası kalmaz.” (46)

“Kadir olan Allah’ın şükürünü yerine getirmek dilin hacı değildir. Bunu ancak her nefeste canla ödemek lâzım.” (292)

“Mânasız söz, içi boş davuldur. Kıyamet günü Cennetle, ancak mâna isteğiyle dâvayı terk eden kimseleri görürsün. Sen dâvayı mâna sayesinde sağlamlaştırabilirsin. Amelsiz söz, gevşek bir dayanaktır.” (121)

“Eğer Hâtemin cömertliğine şahitlik ediliyorsa, gerçekten bu onun hakkıdır. Çünkü şöhretiyle gönlü birlikte yürüyor.” (126)

Bostan’da, mantığın ana ilkelerinden olan sebeplilik ile ilgili bol örneklerle karşılaşmaktayız. Bunlardan bir kaçını burada aktarmak istiyoruz:

“Düşman, bir kusur bulunca, büyüklerin kalplerini dağlar. Ateş, ufacak bir şeyle de alevlenebilir. Fakat onunla koca koca ağaçları tutuşturmak mümkündür.” (31)

“Şehzade zor kullanıp para toplarken ordu bakımsız kaldı, dağıldı. Tüccarlar bu zulmü öğrendiler, orasıyla alışverişi kestiler. Tarım kalmadı, tebaa kavruldu. Hâsılı memleket düşman istilasına uğradı.” (57)

“Kimse yoktur ki iyi insanlığın tohumu eksin de ondan gönlünün dilediği harmanı kaldırmassın.” (60) Murdar tohumdan temiz meyve hâsıl olmayacaktır.” (63)

“Çiftçilerin de gönlünü ıstırap çeker. Lâkin harman meydana çıkınca tatlı uyurlar?” (151)

“Oğlum, dedi, adamsan eğer, çalışmaksızın, çabalamaksızın bir makama ulaşılacağını aklından çıkar.” (155)

“Kokusu, rengi olmayan bir güle bülbülün sevdalanması garip değil mi?” (160)

“Feryadımın bir sebebi var!” (279)

“Oğlum, bana da gençlerle gezinmek yakışmaz. Çünkü yüzümde kocalığın sabahı belirmiş.” (309)

Sebebi arama, bir bakıma, bir argümanın illetini/ortak terimini aramak demektir:

“Bir diri bir cansıza niçin tapıyor? Bu macerayı bir türlü anlayamadım.” (301) Bunu kıyas formunda şöyle ifade edebiliriz:

Tapmayı hak edecek canlı olmalıdır;

Putlar canlı değildir;

Öyleyse, putlar tapmayı hak etmemektedir!

Demek ki bu adam o ipi çekiyor, put da böylece elini göklere kaldırıyordu. (305)

Sa’di’nin *Bostan*’ında modal önermelere örnek teşkil eden çok sayıda ifadeyle karşılaşmaktayız. Buna bir paragrafı örnek olarak vermemiz yeterli olacaktır:

“Sütü bozuklardan iyilik gelmez (imkân). Köpek terzilik edemez (imkânsız). Bütün Yunan ve Rum feylesofları birleşseler gene zakkumdan bal yapamazlar (imkânsız). Vahşi hayvanın insan olması mümkün değildir (imkânsız); onu terbiyeye çalışmak boşuna (imkânsız). Aynada pası gidermek kâbildir (imkân). Fakat taştan ayna yapmak mümkün değildir. Uğraşmakla söğüt dalından gül bitmeyeceği gibi, zenci de hamama gitmekle ağarmaz (beyazlaşması mümkün değildir). (225-226)

Yine *Bostan*’da karşılaştırmalı önermelere de sıkça rastlarız. Buna örnek olarak şunları göstermek istiyoruz:

“Askerin kendi padişahını koruması, cenge girip dövüşmesinden daha hayırlıdır.” (89)

“Toprağın altında iken gönlü diri olan bir ölü, gönlü ölü olarak yaşayan bir bilginden daha iyidir.” (111)

“Bâtil söz işitmektense sağır olmak daha iyidir.” (203)

“Dar pabuç giymekten yalınayak gezmek daha iyidir.” (271)

“Hiç yaşamamak, yıllara hata içinde yaşamaktan daha iyidir. Bunun gibi, hem sermayeyi, hem kârı kaybetmektense, dükkânın kapısını sabahtan kapamak daha faydalıdır.” (310)

Sa’di’nin *Bostan*’ında çoğu örtük, bir kısmı da şartlı olmak üzere çok sayıda kıyas örnekleri görürüz. Bunlardan, önce örtük olanlarına birkaç örnek göstermek istiyoruz:

“Şeriat birinin ölümüne fetva verdiği takdirde onu öldürmekten çekinme. Ama çoluk çocuk sahibi olduğunu biliyorsan onları esirge ve rahat yaşat. Kabahat o zalimindir. Karısının, zavallı çocuğunun ne günahı var?” (38)

Bu ifadeleri modüs ponnes (yani önbileşeni onaylayan bitişik şartlı kıyas) formunda şöyle gösterebiliriz:

Bir insan suçluysa, çoluk-çocuğu değil de kendisi cezalandırılmalıdır;

Bu insan suçludur;

Öyleyse, çoluk-çocuğu değil de kendisi cezalandırılmalıdır.

“Halkın mustarip gönülle yatmasına sebep olan o taş yürekli uyku uyumasına şaşarım.” (50)

Bu ifadede de örtük olarak hem I. şekilden hem de II. Şekilden iki kıyas çıkartılabilir:

I. Şekil:

Halka ıstırap veren kişi rahat uyuyamaz; (E)

Bu taş yürekli halka ıstırap vermektedir; (A)

Öyleyse, bu taş yürekli rahat uyuyamaz. (E)

II. Şekil:

Halka ıstırap vermeyen kişinin rahat uyumasına şaşılmaz; (E)

Bu taş yürekli rahat uyumasına şaşılmakta; (A)

Öyleyse, bu taş yürekli halka ıstırap vermeyen kişi değildir. (E)

“İyi ama senin korkmana sebep yok ki. Zehir ancak tiryak(panzehir)ın olmadığı yerde adam öldürür.” (52)

Bu beyitte de yine örtük olarak I. şekilden E A E modunda bir kıyas saklıdır:

Tehlikede olmayanın korkmasına sebep yoktur; (E)

Siz tehlikede olmayasınız (emniyettesiniz); (A)

Öyleyse korkmanıza sebep yoktur. (E)

“Diken ektinse gül biçemezsin.” (54)

Bu ifadede de örtük olarak, şöyle bir bitişik şartlı kıyas gizlidir:

Eğer diken ektinse gül biçemezsin;

Diken ektin;

Öyleyse, gül biçemezsin.

“Yükü hafif olanlar daha çabuk yürürler.” (59)

Bu ifadede de yüklemli kesin kıyasın I. şekli üzere şöyle bir çıkarım gizlidir:

Yükü hafif olanlar daha çabuk yürür; (A)

Senin yükün hafiftir; (A)

Öyleyse, sen de çabuk yürürsün. (A)

“Oğlum, küçüklere eziyet etme. Bir gün olur, senin başına da bir büyük çıkar.” (64)

Burada da modüs ponnes formunda şöyle bir kıyas gizlidir:

Küçüklere eziyet eden eziyet görür;

Siz de küçüklere eziyet ediyorsunuz;

Öyleyse, siz de eziyet görürsünüz.

“Eğer âkıbetin mutluydu, matem zamanın düğün dernek olur.” (83) beytinde de aynen yukarıdaki gibi şöyle bir kıyas gizlidir:

Eğer âkıbetin mutluydu, matem zamanın düğün dernek olur;

Âkıbetin mutlu;

Öyleyse, matem zamanın düğün dernek olacaktır.

“Oduunun köküne baltayı vururlar. Fakat meyve veren ağaca balta vurmazlar.” (138) ifadesinden de II. şekilden şöyle bir kıyas çıkmaktadır:

Oduunun köküne baltayı vururlar; (A)

Meyve veren ağaca balta vurmazlar; (E)

Meyve veren ağaç odun değildir. (E)

“(Sevgilinin) yüzü güzelse yüküne katlan.” (156) tavsiyesinin zımında modüs ponnes formunda şöyle bir kıyas yatmaktadır:

Sevgilinin yüzü güzelse yüküne katlanılır;

Sevgilinin yüzü güzel;

Öyleyse, yüküne katlanırsın.

“Ahh! diyordu, eğer dostumu gücendirmeseydim, düşmanımın elinden cefa çeker miydim?” (324) beytinde de şöyle bir şartlı kıyas dırülüdür:

Eğer dostumu gücendirmeseydim, düşmanımdan cefa çekmezdim;

Dostumu gücendirdim;

Bundan dolayı, düşmanımdan cefa çekmekteyim.

“Ey akıllı kimse, hekim sana acı ilaç gönderdiği zaman hastalıktan korkma. Dost elinden gelen her şeyi iç.” (165)

Bu beyitten şöyle bir kıyas kurmak mümkündür:

İlaç veren dostundur; (A)

Doktor ilaç vermektedir. (A)

Doktor dostundur. (A)

“A iddiacı, diyordu, aşk senin harcın değil ki! Çünkü ne sabrın ne de ayakta durmaya kudretin var!” (173) Bu ifadelerden II. şekilden aşağıdaki kıyası çıkarmaktayız:

Aşk, sabrı ve kudreti olanların harcıdır; (A)

Senin sabrın ve kudretin yoktur; (E)

Öyleyse, aşk senin harcın değildir. (E)

“Başa kocalığın tozu konduktan sonra bir daha gençlik çağının zevkini bulamazsın.” (309) Bu beyitten de şöyle bir kıyas çıkmaktadır:

İnsan yaşlanınca gençlik çağının zevkini bulamaz;

X yaşlanmıştır.

Öyleyse, X gençlik çağının zevkini bulamaz.

“Cennet, temiz, sevimli bir yerdir; ümitli temiz insanların makamıdır. Günah çamuruyla kirlenenlerin orda ne işi var? Cenneti yanında ibadet götürülenler alırlar. Nasıl ki paraya ihtiyacı olanlar Çarşıya mal götürürlerse!” (326) Bu alıntıdan da I. ve II. şekilden şu iki kıyası çıkartmaktayız:

Günah çamuruyla kirlenenler cennete giremez; (E)

Sen günah çamuruyla kirlendin; (A)

Öyleyse, sen cennete giremezsin! (E)

Cennet, yanında ibadet götürülenlerindir; (A)

Sen yanında ibadet götüremedin; (E)

Öyleyse, sen cenneti hak edemedin. (E)

“Günahlarından şu anda kork ki kıyamet günü korkun olmasın.” (331) beytinde de şöyle bir şartlı kıyası çıkarmak mümkündür:

Eğer günahlarından korkarsan kıyamet günü kimseden korkmazsın;

Günahlarından korkuyorsun;

Öyleyse, kıyamet günü kimseden korkmazsın.

Sa’di Şirazi *Bostan*’ında analogilere ve temsili anlatıma bolca yer verir. Bu, akıl yürütme, benzeri benzere kıyaslama, anlayışı kolaylaştırma, anlatışa acıcılık sağlama ve renk katma bakımından oldukça önemli ve yararlıdır. Bu tür anlatımı,

“Söz sanatını bilenler bir şey söylesinler de Sa’di ona bir temsil getirmesin, imkânı var mı?” (164) beytinden anlaşılacağı gibi, Sa’di’nin büyük bir maharetle severek yaptığı görülmektedir. Bunun örnekleri, aktaracağımız şu beyitlerde açıkça görülecektir:

“‘Mısır’dan gelenler şeker getirirler, dostlarına armağan verirler’ dedim ve gezdiğim bahçelerden dostların yanına eli boş dönmek bana acı geldi. Elimde o şekerlerden yoksa bile, şekerden daha tatlı sözlerim vardır.” (10) (Güzel sözler şekerlere benzetilmiş)

“Zaten halk köke benzer, sultan ağaca ve ağaç kökünden kuvvet alır evladım” (12) (Haliyle idareci de halktan kuvvet alır.)

“Eski vezir, bu akıllı zatın bir kusurunu göremediği için, aleyhinde bulunamıyordu. Çünkü güvenilir adam leğene, kötü fikirli insan karıncaya benzer. Halbuki karınca, ne kadar uğraşırsa uğraşsın, leğeni örseleyemez.” (30)

“Ananın bağı, ananın tatlı kucağı bir cennettir; meme bu cennetin süt ırmağıdır.” (287)

“Düşman askerinin içine anlaşmazlık girince sen kendi kılıcını kınına koy. Kurtlar birbirine düştüğü zaman aralarında koyun rahat eder.” (93)

“Hakikat süslü bir saraya, heva ve heves de uçan tozlara benzer. İnsanın gözü sağlam da olsa, toz kalkan yerde görmez olur.” (161)

“Kerem sahibi insan meyveli ağaca benzer. Onu bir yana bırakırsan, geri kalanlar dağ odunudur. Odunun köküne baltayı vururlar. Fakat meyve veren ağaca baltayı vurmazlar.” (138)

“Yârin sarhoşları melâmet şarabı içerler. Ama sarhoş olan deve, yükü daha tez götürür. Onlar Beytû’l-mukaddes gibi, içleri kubbelerle dolu olduğu halde, dış duvarlarını harap bırakırlar. İpek böceği gibi sarınmazlar, pervane misali ateşe atılırlar.” (142-143)

“Aşk ateştir, öğüt de rüzgârdır, oğlum. Kızgın bir ateş rüzgârla daha yücelir; kaplan vuruldukça daha çok kızar.” (171-172)

“Ceyhun kıyısında yaşayanlar suyun kıymetini ne bilecekler? Bunu güneş altında kervandan geri kalanlara sor. Dicle kenarında oturan Arap, Zerûd çölünün susuzlarıyla kaygılanır mı? Sağlığın kadrini birkaç zaman sıtmayla eriyen kimse bilir; gecenin uzunluğunu hastalar bilir.” (293)

“Dar pabuç giymektense (kötü huylu, geçimsiz eşin kahrını çekmektense) yalınayak gezmek daha iyidir. Bunun gibi, evde kavga etmektense, yolculuk belâsına katlanmak daha hoştur... Evinde kötü karısı olan koca için seyahat bayram olur.” (271)

“Delikanlının biri bir ihtiyarın yanında karısının huysuzluğundan şikâyet etti:

‘Değirmenin alt taşı nasıldır? Ben de bu zorlu düşmanın altında öyleyim’ dedi.” (273)

Tekrarlayacak olursak, örnekte de görüldüğü gibi, temsili anlatım meselenin anlaşılmasını hem kolaylaştırıyor, hem somutlaştırıyor, hem akıcı kılıyor, hem de espriler katarak sıkıcılıktan kurtarıyor. Bu tarz anlatım konumuzun veya

konuşmamızın en azından retorik değerini artırdığından dolayı önemli ve verimli gözükmektedir.

Bostan'daki şu temsili anlatımlar veya kullanılan analogik dil de oldukça dikkat çekici ve çarpıcı görünmektedir:

“Eğer çocuklarla yumruklaşmıyorsan yiğitlerin karşısında nâra savurma.” (63)

“Düşkünlere zulmetmek insanlık değildir. Karıncanın önündeki daneyi alçak kuş kapar.” (39)

“Her gün koca değiştiren dilberle sevişmek doğru değil.” (71)

“Mağrur adam, kendi damı yüksek olunca aşağıdaki damlara işer yahut süpürüntülerini atar.” (73)

“Ucuna bıçak değdiği zaman kalemin dili daha kaygan olur, görmez misin?” (78)

“Oruçlu kimse sofraya hasret çeker.” (278)

“(Hak âşıklarının) asma gibi hem meyveleri, hem gölgeleri boldur.” (148)

“Paranın saklanmakla değer kazanacağını aklından çıkar: Durgun suyun kokusu bozuk olur.” (246)

Sa'di'nin *Bostan*'ına mantıksal açıdan baktığımızda içerik mantığı yani 5 San'atın her biriyle ilgili malzeme bulmaktayız. Şöyle ki özellikle yakîniyattan öncüller veya malzeme kullanmakla burhana, meşhur ve müsellemtâı kullanmakla cedele, makbul ve maznunât türü öncülleri kullanmakla ve bolca nasihatta bulunmasıyla hitabete, kitabın bizzat kendisi ile şiir san'atına; yanlışlara işaret etmesi ve onlardan korunma yollarını göstermesi ile de mugalataya örnek malzeme sunulmaktadır. Şimdi bunları kısaca örneklendirmek istiyoruz.

Sadece bir sayfadan seçtiğimiz şu ifadeler burhan sanatına öncül olan *mücerrebata* örnek olabilecek niteliktedir:

“Sürgün olarak başkalarının başına belâ yollamak doğru değildir. Sonra gittiği yerlerde, ‘Bu biçim adam çıkaran o memleket yere batsın’ derler... İş verirken varlıklı adam seç; müflis bir kere boynunu büktü mü, sadece feryat eder. Müşrif (emin katip) emanete hıyanet edince üzerine bir nazır tayin etmeli. Bu nazır da onunla bir olursa hem onu hem müşrifi işten çıkarmalı. Emanetçi, Allah'tan korkan bir adam olmalıdır. Sırf senden korkan emine güvenme. Emin, azilden, işkenceden, ölümden değil; Allah'tan çekinmeli. Ama her şeyi evvela kendi elinle yoklayıp sayarsan, ondan sonra rahat edersin. Çünkü bu adamların yüzde birine güvenemezsin... Eskiden beri anlaşmış iki kafa dengini aynı yere göndermek doğru değildir, ne bilirsin, belki uyuşurlar, el ele verirler, biri hırsız çıkar, öbürü gözcülük eder. Halbuki hırsızlar birbirlerinden korkup çekinirlerse, kervan aralarından sağ salim

geçer. Birini mevkiinden çıkarırsan, bir müddet geçtikten sonra suçunu affet. (25)... Yumuşaklık gösterdiğin takdirde düşman yiğitlenir. Hışımınca da herkese usanç verirsin. Sertlik de, yumuşaklık da beraber olunca iyidir.” (26)

Şu ifadeleri de mücerrebata örnek olarak almak istedik:

“Askerin gönlü rahat, karnı tok olursa hükümdarın eli düşmana galiptir. Hazine askerden esirgenince o da elini kılıcın kınına götürmekten esirger.” (90)

Aşağıdaki ifadeleri cedel san’atı açısından değerlendirmek istedik:

“Hakikaten benim itibarımla şerefi kırılan bir vezirin şerrinden fersah fersah kaçmalıyım. Ama buna rağmen, padişahın gazabından kaygılanmıyorum. Çünkü günahsız olan, pervasız konuşur. Muhtesip (ahlak zabıtası) dolaşırken gocunanlar, terazilerinde dirhem taşı noksan olanlardır. Benim kale-mimden çıkan yazı doğru olduktan sonra tenkitçiler buna ne yapabilir?” (34)

Bu alıntıda, tartışmada “haklı olanın güçlü olduğu” somut örneklerle güzel bir biçimde işlenmektedir. Devamla “Suçlu, riyakârlıkla, dilbazlıkla suçunda kurtulamaz” (35) ifadesinde de söz makamında veya tartışmalarda lafla gerçeğin üstünün örtülemeyeceği belirtilmek istenmektedir. Yine aynı sayfada geçen “Kudreti olmayan bir yoksul, zengine nasıl hasretle bakar, bilirsin” ifadesi de cedelde öncül olarak kullanılan *müsellemat* türü önermeye örnek teşkil eder. Aşağıda göstereceğimiz örnekler ise yine cedelde öncül olarak kullanılan *meşhurat* türü önermelere örnek oluşturabilmektedir:

“Ne ekersen onu biçersin.” (62)

“Düşen her zaman kalkmış değildir.” (67)

“İnsan sıkıntı çekmeden iyi günlerin kadrini bilmez.” (293)

“Kırılmış bardağı ne kadar güzel yapıştırırsalar, gene sağlamını değerini vermez.” (312)

“İyi tanınan insanı kimse tutuklamaz. Allah’tan korkan emirden korkmaz.” (332)

Şu beyitiyle Sa’di, hem güzel söz söylemenin (retoriğin) önemini hem de güzel bir örneğini vermektedir:

“İhtiyaç gününün azığını varlık gününde ayır. ‘Kırbayı (su tulumunu), testiği her zaman dolu bulundur; köyde mütemadiyen ırmak akmaz’ diyen köylü kadın ne hoş söylemiş!” (104)

Şu ifadelerin de hitabet san’atı açısından bir değerinin olduğunu düşünüyoruz. Zira örneklerin çoğu, hitabette öncül olarak kullanılan makbulât ve maznunât türü önermelerdir.

“Elin boşsa sevgilinin yanına gitme!” (105)

“Mademki ayaktasın, düşenin elinden tut!” (107)

“Bir memlekette padişahın tedbiri çobaninkinden az olursa, o tahtın, o saltanatın sarsılmasından korkulur.” (42)

“Yolu takip etmeyen bedbaht süvari, doğru yürüyen yayadan geri kalır.” (60)

“İhsan, keskin dişleri kesmez eder. Tedbir ve alttan almakla cihanı elde edebilirsiniz. Isıramayacağın eli öpmelisin... Değersiz kimselerle savaşmaktan çekin... Ne kadar zayıf olursa olsun, düşmanın dost kalması iyidir. Fil gibi kuvvetli olsan, pençen de aslanpençesini andırırsa dahi, barış daima savaştan üstündür.” (87)

“Çifteli hayvana ağır yük gerek... Herkes ihsana lâyık olamaz. Bazısına mal vermek gerek, bazısının da kulağını bükme! Kurdu semirtirsen Yusuf'u paralar. Temeli sağlam olmayan binayı yükseltme. Şayet yükseltirsen ondan kork!” (140)

“Dar pabuç giymekten yalınayak gezmek daha iyidir.” (271)

3. Yanlış ve Yanlışla Düşme Nedenleri

Diğer ahlakçı, eğitimci, hekim, edip ve şair gibi Sa'di de gerek bilgi, gerek fikir, gerekse tutum yanlışına karşı söz beyan etmektedir. Örneğin onun “Eğer aklın başında ise sahte sofilerden kaçın” (149) sözüyle yanıltıcı kişilerin ve fikirlerin, daha genel bir ifadeyle, yanlış yapanların tuzağına karşı uyanık ve tedbirli olmak gerektiği fikrini işler.

Sa'di, insanların yanlışla, sahtekârlıkla, aldanma ile yüz yüze olduklarını hatta bu aldatmayı incitmeden, tatlılıkla, makyajlayarak yaptıklarını ve bu konuda yine uyanık ve tedbirli olma gereğini şöyle dile getirir:

“Henüz pek ufaktım. Merhum bana bir yazı tahtası, bir defter, bir de altın yüzük almıştı. Fakat ansızın bir müşteri çıktı: Bana bir hurma verip yüzüğü elimden aldı. Küçük çocuk yüzüğün ne olduğunu bilmediği için bunu tatlılıkla onun elinden alabilirsin!” (322)

Sa'di'nin Bostan'ında yanlışla düşme nedenleriyle ilgili hayli malzeme bulmaktayız. Bunlardan ilk etapta dikkatimizi çeken neden, görünüş-gerçek, şekil-mâna ayırımına dikkat etmemektedir. Sa'di ilk etapta şekil değil mânaya değer vermek gerektiğini şöyle vurgular:

“Eğer akıllı isen mânaya meylet. Zira yerinde kalacak olan şey mânadır, sûret değil. Şu halde bilgisi, cömertliği ve takvası bulunmayan kişiyi sûretinde de hiçbir mâna yoktur.” (97)

Sa'di aşağıdaki beyitlerinde, yanlış yapmamak için görünüş-gerçek, sûret-mâna ayırımında bulunmanın gerekliliğini işlemektedir:

“Tarikat hırkayla, tespihle, seccadeyle olmaz. Sen saltanat tahtında otur da gene temiz ahlâkını derviş ol; samimiyetle, istekle hizmete bel bağla. Fakat saçma sapan şeylerden, dâvalardan bahsetme.” (46)

“Eğer aklın başında ise sahte sofilerden kaçın. Bu adamlar insan kılığında şeytanlardır. İnsan hemen etten, kemikten ibaret olmaz. Fakat her şeklin içinde de mâna denilen ruh yoktur... Eğer bütün çiğ taneleri inci olsaydı, çarşı katırboncuğu gibi inci dolardı.” (149)

“Eşek, atlastan çul örtünse dahi, gene eşektir.” (184)

Şu örnekte de görünüşe takılıp kalmanın aldaticılığı ve yanlış a yol açacağı üzerinde durulmaktadır:

“Testisi ister altından, ister topraktan olsun, temiz su değişir mi? Her şeyden evvel adamın kafasında akıl, beyin bulunmalı. Bana seninki gibi gösterişli bir sarık lâzım değil. Kafası büyük olmakla insan bir şeye ulaşamaz. Kabak da kocaman kafalıdır, ama içi boştur.” (183)

Şu alıntıda da görünüşe takılıp kalmama, ona aldanmama gerektiği işlenip, bunun aksine şekilde kalanlar ağır bir dille eleştirilir:

“Görünüşte bu kadar sararıp solmuşlar, bu kadar zayıflamışlardır, ama oburlukta Musa'nın asâsına benzerler. Ne takvaları vardır ne de bilgileri. Yalnız şu var ki dünya karşılığı dini satarlar. Kendileri kaplan biçimi abalar giyerler, karılarını Habeş kumaşından yapılmış sırmalı elbiselerle donatırlar. Ramazanda erken yatıp, yemeğe seher vakti kalkmaktan gayri sünnet bilmezler.” (196)

Son olarak şu iki örnekte de sırf şekle takılmanın insanı yanlış a sevk edeceği işlenerek böyle yapanlar kınanmakta hatta aşığılanmaktadır:

“Ama sen bu güzel şekle aldanmayıp iyi huylar kazanmalısın. İnsana dümdüz boy değil, doğru yol gerek. Çünkü kâfir de şekilce bizim gibidir.” (290)

“Evet, gönül erleri deri güzelliğine gönül vermemişlerdir. Bunu olsa olsa beyinsiz ve ahmak insanlar yaparlar.” (144)

Şu iki alıntıda da zannın yanlış a düşme nedeni olarak gösterildiğine şahit olmaktadır:

“Hükümdarın kötü zannı gerçekleşmişti. Neredeyse hiddetinden parlayacaktı.” (32)

“Sen kendini bilgiyle dolu sanmışsın. Dolu bir kaba başka şey konur mu?” (200)

“Ne yazık ki bâtılla uğraştık, gafil olduk, haktan uzak düştük.” (311) ifadesinde de yanlış a düşme nedeni olarak gaflet gösterilmektedir. Şu alıntıda ise yanlış a düşme nedeni olarak kızmak, öfkelenmek işlenmekte ve bunun korkutuculuğu vurgulanmaktadır:

“Ben, ‘Savaştığın zaman sebat et’ demiyorum; ‘Gazaba geldiğin (öfkelendiğin) vakit aklın başında olsun’ diyorum. Aklı başında olan kimse tahammül eder. Fakat bu akıl, öfkeye yenilen akıl değildir. Öfke pusudan askerlerini

saldırttığı zaman, ortada ne insaf kalır, ne takva, ne de din kalır. Ben, şu göklerin altında, bunca meleği ürküten (öfke gibi) böyle bir şeytan görmedim.” (37)

Sa’di, insanın doğasında hırs ve tamahın var olduğunu hatta büyük yer tuttuğunu, haliyle kontrol edilmediğinde insanı yalnızca düşüreceğini şu sözleriyle anlatır:

“İnsanda tamahın ağzı o kadar fazla açılmıştır ki onu bir lokma ile kapata-mazsın. A soysuz, şu kerpiçten vazgeç; bir kerpiçle Ceyhun ırmağını durdu-ramazsın. Sen kâr, mal düşüncesiyle gafilken ömrünün sermayesi ayaklar altında kaldı.” (317)

“Hırsa kapılırsan hikmet defterini dürersin. Tamahkârlığı bırak.” (43) di-yen Sa’di, hırsa kapılanı şu şekilde kınar:

“Sıçan gibi, dişini hırsa batırmış kimse iri doğanı nasıl avlayabilir?” (131)

Hırsa kapılanın belâsını bulacağını söyleyen Sa’di, devamla, kişinin kendi elinin emeğiyle yediği arpa ekmeğinin, kerem sahiplerinin sofrasındaki somun-dan (yani kaliteli ekmekten) daha iyi olduğunu belirtir. (242) O sonunda, hırsa kapılmamak için şu tavsiyede bulunur:

“Hırsa kapılma, başını dikme, dünyayı yakma. Mademki O seni topraktan var etmiş, sen de ateşe benzeme.” (174)

Uygun olmayanı yapma isteği yalnızca düşme nedenlerindedir. Bu, mantıksal olduğu kadar metafiziksel ve ahlakî nitelik arz etmektedir. Bunun kök-lerini Hıristiyanların adlandırmasıyla aslî günaha kadar götürmek mümkündür. *Bostan*’da uygun olmayanı yapma ile ilgili çok örnek görmekteyiz. Ancak biz burada, bir fikir vermesi düşüncesiyle onlardan seçerek sadece birkaçını vermek istiyoruz:

“O (İblis) bizim kahrolmamızı istemiş, Allah da onu bizim yüzümüzden kovmuştu. Bizse şeytanla barıştık, Allah ile cenk ediyoruz. Bu utancın içinden başımızı nasıl kaldıracağız?” (323)

“Oğlum sel yoluna ev yapma; bu binayı kimse tamamlayamamıştır. Kervan-cının yolda ev yapması, akıl, tedbir ve marifet işi değildir.” (245)

“İsa zayıflıktan ölüyor, sen eşeği besleme kaydındasın. A soysuz, dini verip dünyayı satın alma; İsa’nın İncil’ini satın eşeğe yem atma.” (235)

“Senin aklın nerde? Bunu bile bile soruyorsan sualini yersizdir.” (52)

Bostan’da Sa’di’nin bazı mantık yanlışları için gösterebileceğimiz örnek-lerle karşılaşmaktayız. Örneğin şu anekdotu mantık yanlışlarından çelişik zanna⁶ örnek olarak aktarmak istiyoruz:

6 Bu yanlış hakkında bilgi için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Ankara 2004, s. 221.

Susuzluktan can veren biri:

“Ne mutlu diyordu, suda boğulanlara!” (151)

Şu örnekte ise neden olmayanı neden olarak alma yanlışı⁷na işaret edilmektedir:

“Cancağızım, dedi, zannetme ki bu eşek senin tarlandan kem gözü defedecektir. O kendisi dahi acz içinde yaralı bereli ölmüş, ölünceye kadar başından kışından değneği defedememiştir.

Sa’di’nin, halkın çekiştirerek zenginin derisini yüzdükleri, zengin birinin düşkün durumunu ganimet bildikleri, hoşluğun ardından nahoşluğun geleceğini düşünerek, düşkün durumdaki zenginin halini garipsemeyecekleri, sermayesi az birisinin zengin olursa “zaten bu alçak dünya soysuzlara yâr olur” diyerek dudak bükecekleri, başkalarına tahammül edenleri adam yerine koymayarak “zavallı korkudan başını kaldırmıyor” diye düşünecekleri, bunun aksine yiğit ve tavizsiz erkekleri ise “bu ne biçim delilik” diye ayıplayacakları; (281) az yiyenleri ayrı, çok yiyenleri ayrı, iyi giyenleri başka, kötü giyenleri başka, gezeni başka oturanı başka, evleneni başka, bekâr gezeni başka kınayacakları; cömerti dağıtan savurran, kanaatkâr ve tutumlu olanı ise pintilikle itham edecekleri... (282) örnekleriyle popüler delil⁸e işaret ettiği kanaatindeyiz.

Sa’di, bu uzun örnekleri verdikten sonra popüler olana, bir başka adlandırma ile, halkın yaygın beğenisine, benimsediklerine ve ölçülerine başvurmanın doğru olmadığını şu ifadeleriyle güzel bir şekilde değerlendirmektedir:

“Ne halkın cefasından çirkinler kurtulabilir, ne de güzeller çirkin sözlü alçaklardan. Peygamberimiz bile halkın fenalığından kurtulamadı... Mısır’da bir kölem vardı. O kadar utangaçtı ki başını önünden kaldırmazdı. Birisi dedi ki: ‘Bu çocukta hiç akıl fikir yok. Biraz kulağımı bük de terbiye olsun.’ Bir gece köleye bağırıp çağırıştım. Aynı adam bu sefer: ‘Miskin herif, köleyi ezadan öldürecek!’ dedi.” (282-283)

Bostan’da popüler olana başvurma ile ilgili olarak şu uyarıcı malzemeyi görmekteyiz:

“Yüzücülükte yiğit de olsan, elini ayağın ancak çıplakken kullanabilirsin. Şu halde şöret, namus ve riya halkasını sırtından çıkarmalısın; elbiseyle suya batan kimse âciz kalır.” (170)

4. Yanlışlardan Korunma Yolları

Kişi, yanlış hakkında fikir sahibi olduktan, yanlış sevk eden nedenleri bildikten sonra nihayetinde onlardan sakınma veya korunma cihetine gitmelidir.

7 Söz konusu yanlış hakkında bilgi için bkz. Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 161 vd.

8 Popüler olana başvurma yanlışı için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, s. 192.

İnsan hata yapmayan bir varlık değildir ama Sa'di'nin şu beyitlerinde de dile getirdiği gibi, önemli olan yanlışlara karşı tedbirli olma veya onları telafi etmeye çalışmaktır:

“Kırılmış bardağı ne kadar güzel yapıştırırsalar, gene sağlamlının değerini vermez. Şayet gaflet edip elinden düşürdünse, şimdi yapıştırmaktan başka yol yoktur. Kendini Ceyhun ırmağına at diye sana kim söyledi? Fakat mademki bir kere düştün, yüzmeye çalış.” (312)

Bu alıntıdan, yanlış yapmamaya çalışmak gerektiği, fakat yapıldıysa boş durmayıp onu tamire gayret etme gerektiği anlaşılıyor. Biz burada son olarak *Bostan*'da yanlışlardan korunma yolları ile ilgili gördüğümüz malzemeyi şu şekilde toplayarak değerlendirmeyi uygun gördük.

İnsanın yanlışlara karşı korunması için akıllı, uyanık ve tedbirli olması gerekmektedir. “Aydın gönüllü, bahtiyar büyükler taçlarını, tahtlarını akılla, tedbirle kullanmışlardır” (58) diyen Sa'di, akıllı, asil ve cevherli kişilerin hata etmeyeceğini belirtir (127) ve bu konuda şu örnekleri verir:

“Eğer akıllıca hareket edip ağır davranmasaydım, düşmanın sözüne uyarak, onu incitmiş olacaktım.” (36)

“Hükümdarın kötü zannı gerçekleşmişti. Neredeyse hiddetinden parlacaktı. Bununla beraber yine aklını başına alıp tedbirli davrandı. Yavaşça: ‘Ben seni akıllı sanmıştım. Memleketin sırlarını sana emanet etmişim. Seni uyanık, idrak sahibi bir insan olarak tanıyor, alçak, münasebetsiz olduğunu bilmiyordum. Meğer bu kadar yüksek makam senin harcın değilmiş.’” (32)

“Elli yılda kazanılmış nice iyi adlar vardır ki, bir tek kötü şöhret hepsini ayaklar altına almıştır.” (38)

Akıllı, uyanık ve tedbirli kişi yanlış yapmamak için zor anlarda veya bilmediği hususlarda yardım (akıl) talep eder (73), elindeki varlığı veya çeşitli imkânları başkasına kapturmaz (95), doğruların izinden gider (79), eğriyi-doğruyu, dostu düşmanı iyi ayırt eder (170), kurulan tuzakları fark eder (226), sözü ölçerek, biçerek, düşünerek söyler. Zira yanlış, doğruyu iyice düşünenler, hazırcevap olan herzevekillerden üstündür. (250)

Devlet adamlarına bolca nasihat eden ve taktik veren Sa'di, yanlış yapmalarını için akıllı, uyanık ve tedbirli olma ile ilgili birçok yerde onlara bilgi verir. Bunlardan birinde şöyle seslenir:

“Ey ülkeler zapt eden padişah, sen iki türlü insana iyi bak: Savaş erlerine ve akıllı kişilere. Bilginlerle kılıç erlerini besleyen bir hükümdar, ünlü kimsele-
rin elinden devlet topunu kapar.” (92)

Mutlu ve başarılı olmak için akıllıların sözünü-sohbetini dinlemeyi gerekli gören Sa'di, yanlışla düşmemek için akıllı, uyanık ve tedbirli olanları hem över hem de uyarır:

Yüklerini davuldan (kervan kalkmadan) önce hazırlayan o mesut, o akıllı insanlara ne mutlu! Yolda uyuyakalanlar, başlarını kaldırdıkları zaman, gidenlerden iz bulamayacaklar... Baharın arpa eken, hasat zamanında buğday biçer mi?.. Akıl gözün varsa, gözlerini karıncalar yemeden önce mezar hazırlığını görmeye bak... Ömrünü ah u vahla geçirme. Fırsat kıymetlidir ve zaman kılıç gibidir. (313-314)... Bir kuşun ayağını, ipin ucunu elinden kaçırdıktan sonra değil, şimdi bağlamalısın. (315) Yarın geri dönecek bir yol bulunmayacağı için bugün akıllı uslu hareket etmek lazımdır.

Yanlışlara düşmemek için temyiz gücünün, iyi ayırt etme veya iyi seçimde bulunmanın gerekliliği ortadadır.

Kendilerine Hak sırrının âşikâr olduğu kimseler, bâtılı Hakka tercih etmemişlerdir. Fakat karanlıktan nuru ayırt edemeyenlerin nazarında şeytanın sûretiyle hurinin yüzü birbirinden farksızdır. (234)

“Sana söylemek için ağız, düşünmek için akıl vermişler; başına göz, kulak koymuşlar. Bunların hepsi inişi yokuşu birbirinden ayırt etmen, iyiyi kötüyü karıştırmaman içindir” (256)

sözleriyle bilge şairimiz, temyiz gücünün farkında olmamız, iyi ayırımlarda bulunarak yanlış yapmamamız konusunda bir farkındalık oluşturmak ister.

O, sabırlı ve sağlam iradeli olup, hiddet ve şiddete kapılmama, kısacası öfkelenmeye karşı uyarır:

“Tahammülden yana boş, fakat gururla dolu olan bir başa padişahlık tacı haramdır... ‘Gazaba geldiğin vakit aklın başında olsun’ diyorum. Fakat bu akıl, öfkeye yenilen akıl değildir. Öfke pusudan askerlerini saldırttığı zaman, ortada ne insaf kalır, ne takva, ne de din kalır. Ben, şu göklerin altında, bunca meleği ürküten (öfke gibi) böyle bir şeytan görmedim.” (37)

Yanlışlara karşı korunmak için yapılacak bir iş de özeleştiriye bulunmak olacaktır. İnsan önce kendine eğilmeli, kendi eksikliğini görmeli, yanlışla karşı korunması için özeleştiriye bulunmalıdır. Akıllı insan, diyor Sa'di, dünya ile değil, kendisiyle meşgul olur. (266)

Methü sena ipiyle kuyuya inme. Hâtem gibi sağır ol da kendi ayıplarını dinle. (204)

Ey Akıllı kimse, onun bunun ayıbını ortaya dökme; el âlemden vazgeç de kusurlarınla meşgul ol. (255)

Olgun insan eleştiriyeye açık olmalıdır. Bu durum onu geliştirecek, onun olgunluğuna olgunluk katacaktır. “Büyükler, yüce kişiler kendilerini cihanda herkesten daha düşük, daha fena görmüşlerdir.” (215) Bunun aksine özeleştiride bulunmayan veya kusuru kendisine söylenmeyen adam, “bilmezlikle ayıbını hüner sanır.” (81) Haliyle eleştirilen kişi eksiğini görme ve onu giderme imkânın bulmuş olur. Buna her insanın ihtiyacı vardır. Hatta yapıcı tenkitlerde bulunanlara, bizi yanlışlara karşı uyardıkları için teşekkür etmeliyiz:

“Benim için iyi şeyler söyleyen kimse ancak, kusurumu bana açıkça göstermiş olandır.” (255)

Ancak eleştiride bulunurken tek yanlı bakmamak, akıl ve insaf ölçülerini aşmamak, bardağın dolu tarafını da görmek gerekmektedir. Sa’di’nin şu beyitleri bu konuda uyarıcı niteliktedir:

Sen onun sadece noksanını görüyorsun. Bu kadar hünerine karşı akıl gözün kapalı mı?

Ey akıl sahibi, gül ile diken beraberdir. Niçin dikenle uğraşıyorsun? Sen gül demetle... Parmak basmak için kusur arama.

Ey akıl sahibi, gül ile diken birliktedir. Bu hal, senin gözlerini, kendi ayıbını görmekten alıkor. Sen kendini yorumlarla korurken başkasına karşı sertlik gösterişin yakışsız olur. (284)

Her gördüğün kaş göz güzel olmaz. Sen fıstığın içini ye de kabuğunu atıver. (285)

Yanlışlardan korunmak için alınacak önemli tedbirlerden biri de nefsi eğitmek olacaktır. Tasavvufta önemli bir yer tutan bu konu haliyle mistik temaları ağırlıklı işleyen Sa’di için de önemlidir. O *Bostan*’ın “Terbiyenin Tesirine Dair” başlıklı 7. Bölüm’ün başında nefis terbiyesi veya nefsi dizginleme ile ilgili şöyle der:

“Sen kendine düşman olan nefsinle aynı evde oturuyorsun. Hal böyle iken niçin yabancılarla dövüşüp durursun? Nefislerinin dizginini haramdan döndürebilen kimseler, yiğitlikle Rüstem’den ve Sâm’dan (Büyük İran pehlivanlarından) daha ileridirler. O ağır gürzü düşmanın beynine vuracağına, önce değnekle (çocuklar gibi) kendini terbiye et. Sen kendini yenedikten sonra kimse senin gibi bir düşmandan çekinmez.” (249)

Yanlış yapmamak için nefse hâkim olunmalıdır, nefse hâkim olmak için de onu fazla besleyerek azgınlaştırmamak gerekir. Sa’di’nin ifadesiyle “Nefsini naz ü nimet içinde beslersen, uzun süre düşmanına güç vermiş olursun. Hakikat süslü bir saraya, nefsin heva ve hevesi de uçan tozlara benzer. İnsanın gözü sağlam da

olsa, toz kalkan yerde göremez olur. (161) Ama işaret ettiğimiz gibi, nefse hâkim olma, onu eğitme kolay da değildir:

“Biliyorsun ki biz yoksuluz, zavallıyız, nefs-i emmârenin zebunuyuz. Bu azgın nefis öylesine koşuyor ki, dizgini akılla zapt edilecek gibi değil. Kendi gücüyle nefsin ve şeytanın hakkından kim gelebilir? Karınca kaplanlarla dövüşemez ki!” (337)

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, yanlışlara karşı korunmak için nefse hâkim olmak, onu kontrol altında tutmak gerekmektedir. Bunu başarmak için önce kişinin kendisine yoğunlaşması, kendisini tanıması ve otokritikte bulunması gerekir. Sa’di’ye göre akıllı kişi dünya ile değil kendisiyle meşgul olan kişidir.

Nefse hâkim olmanın, nefsin heva ve hevesini kırmanın bir yolu da onu aklın kontrolü altında tutmaktır. Rasyonel ahlakta da önemli yer tutan bu hususla ilgili Sa’di “Aklın pençesini keskin görünce heva ve hevesin inadı kalmaz” (250) der.

Yine nefsin heva ve hevesini kırmanın bir yolu da nefsin şehvî hislerini kontrol altında tutmak (277) ve hırslanmamaktır. (161) Nefse hâkim olmada ve onu eğitmede alçakgönüllü olma (209), kibir ve gururu kırma önemli bir yer tutmaktadır.

Seçkin bir akıllı alçakgönüllü olur; meyvelerle yüklü dalın başı yerlere eğilmiştir.

Bâyezîd-i Bistamî bir bayram günü sabaha karşı hamamdan çıkmış. Yolda hiç haberi yokken, evin birinden başına bir leğen kül dökmüşler. Bâyezîd, saçı, sarığı kirlenmiş olduğu halde, elini yüzüne sürüp şükretmiş; ‘Ey nefis ben ateşe lâyıkıım. Birazcık kül için yüzümü ekşitir miyim?’ (176)

Yanlışlardan korunma yollarından, son olarak, uygun olanı yapma üzerinde duracağız. Bu konu salt mantığı olmasa da ahlakı ve uygulamalı mantığı özellikle de tutum yanlışlarını yakından ilgilendirmektedir. Bu başlık altında iyi olma, iyi olanı yapma, iyilerle iyi ilişkiler kurma, haddini bilme, sözünü bilme, sabırlı olma, deneyim sahibi olma gibi hususlar üzerinde örneklerle durulacaktır.

İyi olma, iyilik yapma, iyileri takip etme, onlarla iyi ilişkiler geliştirme bizi yanlışla karşı korumada güçlü kılacaktır.

“Sen de, ardınca lânet okunmasını istemiyorsan, iyi ol” (55), “İyi hareket et de kötü fikirliлер noksanını söylemeye mecal bulamasınlar” (211) diyen Sa’di günah yükünün altına girmeme yani yanlışla düşmememiz konusunda bizleri uyarır. (325) Ona göre kişi, gücüne gidecek şeyleri başkalarına yapmamalıdır. (78) “Eğer benimle dostluğun olsun istiyorsan Allah’ın sana düşman olacağı işleri yapma. Dost gibi benim elimi öpeceğine, git benim dostlarımı dost edin.” (50) Düşmanını taş ile ezdin diyelim; hiç olmazsa ca-

hillik edip dostunla savaşma! (290) Muhatapları iyi seçmeli, onlarla ilişkileri iyi kurup sürdürmelidir. (325) İnsanlara seviyelerine göre hitap etmelidir. Etkili olacağı düşünülmeden yerde öğüt vermek doğru değildir. (171) Lâyık olmayanların yanında Allah'ın adını anmak uygun değildir. Alçağa bilgiden bahsetmek boşunadır. Tohum çorak yerde yabana gider. (85) Demir pençeli insanlarla didişmek cahillik olur. Düşman olduğunu bile bile bir adamı dost edinmek akıl kârı değildir. (170)

Kişini haddini bilmesi, imkânlarını ve gücünü gözden geçirmesi de uygun olanı yapmaya yardımcı olur. Örneğin yukarıda da dediğimiz gibi “demir pençeli insanla didişmek cahillik, had bilmezlik olur. (170) Kıyısı görünmeyen suda, yüzücünün gururu işe yaramaz. (227)

Sözü düzgün, yerinde, doğru ve seviyeye uygun söylemek de uygun olanı yapma cümlesindedir. Bu konuda Sa'di'de uyarıcı ve yol gösterici çok sayıda beyitle karşılaşmaktayız:

“Bilginler gibi bir söyle pir söyle. Yüz tane ok attım yüzü de hatalı. Aklı başında bir adamsan bir defa at, fakat doğru at. Meydana çıktığı zaman yüzü kızartacak olan bir sözü gizlice niçin söylemeli?.. Kalbin içi bir kaledir. Dikkat et, sırlar kalenin kapısını açık bulmasın.” (251)

Hayvanlar susarlar, insan cinsi konuşur. Sa'di'ye göre saçma sapan söyleyen kimse hayvandan beterdir. Akıllı uslu konuşmayanın hayvanlar gibi susması daha iyidir... Sersemeler çok öten içi boş tambur gibi çok ses çıkartırlar. Ateş de baştanbaşa dildir ama azıcık bir su ile söndürülebilmektedir. (253-254) Bundan dolayı, insan yanlış yapmaması için, dilini kontrol altında tutmalı; doğru, ölçülü, anlamlı ve yerinde konuşmalıdır. (258, 280) Ayrıca konuşulanların doğru, seviyeye uygun ve pratik değerinin olması gerekir. Zira “Solmuş güller işe yaramaz ve onlardan kimse demet yapmaz.” (310)

Bir uygun olanı yapma örneği de sabırdır. Sabır yanlışlara karşı önemli bir kalkandır. (283, 129)

Yanlışlarda korunmak için yapılacak uygun bir iş de kişinin tecrübelerine başvurması (25) örnek ve rehber konumda olanların tecrübelerinden yararlanmaktır. Küçükler, elini büyüklerin eteğinden (bugünkü tabiriyle ellerinden) ayırmamalı zira onların bilmedikleri, görmedikleri yolu çıkarmaları güçtür. (327)

Uygun olanı yapma ile ilgili Sa'di'den, neredeyse vecizeleşmiş bir kaç cümle sunarak konuyu noktalamak istiyoruz:

Akılın ve tedbirin varsa, hükümdar çocuğunun elini henüz şehzadelik dairesinde bulunurken öp... Sonbahar mevsiminde gül fidanını yakma ki ilkbahar gelince zarif görünsün. (133)

Bir fesatçının niyetinden haberdar oldun mu, onun hakkından gel... Seni aldatanın izinden yürüme... Sazlığı ateşe verdiği takdirde, eğer akıllıysan, oradaki aslanlardan çekin. İnsan sokan yılanın yavrusunu öldürme. Fakat bir kere öldürmüş bulundunsa o evde durma. Bir arı kovanı mı bozdun, o yerden kaç; ateşler içinde kalırsın. Kendinden daha çevik bir kimseye ok atma, lâkin olan olmuşa tabanları yağla. Duvarın temelini kazdıktan sonra dibinde durma. (305)

III. SONUÇ

Sa'di Şirazi, dil, edebiyat, hikmet, siyaset ve ahlak alanlarında Doğu ve Batıda şöhret bulmuş önemli bir şair düşünürdür. Onun hedefinin insanlara dini güzellikleri anlatmak, ahlakî güzellikleri kazandırmak, hak ve adâletin hâkim olduğu bir yapıyı işlemek olduğu anlaşılmaktadır.

Sa'di'nin ahlakı, temelini ve izahını *dinden* alır. İnsan olumlu ahlaki değerlerde içselleşmeli, olumsuz vasıflardan sıyrılmalıdır.

Sa'di, siyaset ahlakına kitabında geniş yer vermiştir. Buna önem verişinin nedenini, idarecilerin sorumluluğunu işlemek, adalet fikrini canlı tutmak, zulmün kötülüğünü hatırlatmak, halkın refah içinde yaşamasına katkı vermek böylece hem kendi âlimlik sorumluluğunu hem mümin olarak emr-i bi'l-ma'ruf neh-i ani'l-münker görevini yerine getirmekte aramak mümkündür.

Sa'di'nin siyaset ahlâkında halk esastır. Halkın iyilik ve refah içinde adâletle yönetilmesi esastır. İdareci laftan çok icraata önem vermelidir, bugünkü tabirle, söz değil, hizmet üretmelidir.

Bir dil ustası olarak Sa'di'nin, sözün gücünü ve güzel anlatımın önemini dile getirmesi ve uygulamada bunun en güzel örneklerini göstermesi bizim için önemli görünmektedir. O, bunu yaparken, akıl/mantık ile ahlak ve başarılı iletişimi bütünleştirmiştir denebilir. Onun anlatılarında dili ve mantığı sağlam kullanmanın, haliyle bunun gereği olarak verilen hükümler, gösterilen gerekçeler, kullanılan deliller, yapılan mukayeseler, sergilenen tartışmalar; bunların aksine mantığı iyi kullanmama sonucu yapılan yanlışlar, bunların nedenleri ve bunlardan korunma yolları ile ilgili dikkat çekici tavsiyeler, örnekler ve açıklamalar görmekteyiz.

Görüldüğü gibi Sa'di'nin *Bostan* adlı eseri, edebî, hikemi, ahlâki, siyasi ve mantıksal açıdan irdelendiğinde önemli ve faydalı bilgi ve değerlendirmelerle karşılaşmaktayız. Benzer açılardan onun *Gülistan* adlı eserini de incelememizin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

IV. DUA

Makalemizi sūfi, bilge şair Sa'di'nin önce kendisi için sonra da bizim için yaptığını düşündüğümüz iki duasıyla bitirmek istiyoruz:

“Ey Rabbim! Temiz insanlar hakkıyçün, beni kötülüklerden uzak tut. Elimizden fenalık çıktıysa hoş gör. Şehadet vaktinde dilimi bağlama. Yakîn ışığıyla yolumu aydınlat. Elimi kötülüklerden ırak bulundur. Görülmesi lâyük olmayan şeylerden gözümü çevir; beğenilmeyecek şeyleri yapmama fırsat verme ya Rabb! (337)

“Gönlün aydın, vaktin rahat olsun! (Doğru) Yolun değişmesin, kadrin yükselsin! Hayatın hoş, gidişin doğru, ibadetin makbul, duan kabul olsun! (86)

Öz

Sa'di'nin *Bostan*'ında Bazı Ahlâkî Mesajlar Ve Mantuksal İncelikler

Sa'di Şirazî, dil, edebiyat, hikmet, siyaset ve ahlak alanlarında Doğu ve Batıda şöhret bulmuş önemli bir şair düşünürdür. Ünlü eseri *Bostan*'ı, 1257 yılında, dostluğunu kazandığı Salgurlu hükümdarı Ebubekir Zengi'nin adına yazmıştır. Onun hedefinin insanlara dini güzellikleri anlatmak, ahlâkî güzellikleri kazandırmak, hak ve adâletin hâkim olduğu bir yapıyı işlemek olduğu anlaşılmaktadır.

Sa'di'nin ahlakı, temelini ve izahını *dinden* alır. İnsan (tevazu, hikmet, secaat, adâlet, merhamet, hilm, tevazu, hoşgörü, çalışma, cömertlik, kanaat, vefa gibi) olumlu ahlaki değerlerde içselleşmeli, olumsuz vasıflardan sıyrılmalıdır. Kötülük, iyiliğin zıddına, olumsuz bir ahlâkî değerdir. Haliyle, kötü kişinin de kibirlilik, riyakârlık, kıskançlık, şehvet düşkünlüğü, cimrilik, cahillik gibi birçok olumsuz sıfatları ve özellikleri vardır. Bunlardan sıyrılmak için ciddi bir nefis eğitimi gerekmektedir.

Sa'di'nin *Bostan*'ında siyaset ahlakı önemli yer tutar. Onun siyaset ahlâkında halk esastır. Halkın refahı ve mutluluğunu sağlamak için Sultana çok önemli öğütler verilir. Sa'di, önce nesneyi, fikirleri kıstasa/ölçüye/mihenk taşına vurma yani nesnel ölçü bulma gereğini belirtir, yer yer, doğru, mantıklı ve tutarlı olmaya vurgu yapar; iddiayı delillendirmenin, mantıklı delil getirmenin gereğine ve önemine işaret eder. O, yer yer, teori ile pratiği birleştirir. *Bostan*'da, mantığın ana ilkelerinden olan sebeplilik ve çeşitli önerme tipleriyle karşılaşılır. Yine aynı eserde çoğu örtük, bir kısmı da şartlı olmak üzere çok sayıda kıyas örnekleri görülür. *Bostan*'da analogilere ve temsili anlatıma bolca yer verilir. Sözkonusu esere içerik mantığı açısından bakıldığında burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata ile ilgili hayli malzeme bulunur. Aynı kitapta görünüş-gerçek, şekil-mâna ayırımına dikkat etmemek, zann, gaflet, hırs, tamah, kızmak, öfkelenmek yanlışa

düşme nedeni olarak gösterilmektedir. Çelişik zan, yanlış neden, popüler olana başvurma gibi yanlışlara örnek olabilecek misaller bulunur.

Bostan'da yer alan örneklerden anlaşıldığına göre, insanın yanlışlara karşı korunması için akıllı, uyanık, tedbirli, sabırlı sağlam iradeli ve temyiz gücünün yerinde olması, gerekmektedir. Özeleştiride bulunmak, nefsi eğitmek, uygun olanı yapmak da kişiyi yanlışlara karşı önemli ölçüde koruyacaktır.

Anahtar Kavramlar: Sa'di, *Bostan*, ahlak, iyilik, kötülük, mantık, yanlış.

Abstract

Some Ethical Messages and Logical Niceties in *Bostan* By Sadi

Sa'di Şirazi is a renowned poet and scholar in East and West in areas such as language, literature, aphorism, politics and ethics. He wrote his famous work, *Bostan*, in 1257 for Ebubekir Zengi, the Sovereign of Salgur, after gaining his companionship. It seems that among his aims were to narrate religious beauties, to bring in ethical charms, and to advocate a just and righteous social structure among people.

Sadi's understanding of Ethics finds its roots in religion. Human race must internalize affirmative ethical principles (humility, aphorism, courage, mildness, lenity, tolerance, assiduousness, generosity, grateful, loyalty and etc.) and be avoided from negative characteristics. Wickedness, as opposed to kindness, is an unfavorable tenet. Therefore, a wicked person has hostile attributes and qualities such as arrogancy, hypocrisy, jealousy, lust, greedy, ignorance and so on. In order for one to save himself from these attributes, he must contemplate the very deep spiritual training.

Political ethics takes a very considerable place in Sa'di's *Bostan*. The people have the central focus in his political ethics. It is advised to the Sovereign to suffice his people with wealth and happiness.

Sa'di indicates that it is necessary to primarily apply things and ideas to a criterion or a touchstone, i.e. an objective measurement. At some points, he emphasizes to be accurate, logical and consistent. He also points out indispensability of validating an argument along with importance of proposing a logical argument. He occasionally combines theory with practice.

In *Bostan*, one can see reasoning and a variety of propositions, which are main principles of Logic. Examples of implicit and disjunctive syllogism could also be considerably observed in the book. *Bostan* contains a lot of analogies and representative expressions and signs. When looked through the whole book in terms of matter of logic, plenty of instances of Demonstration, Dialectic, Rheto-

ric, Poetica and Sophistical Refutations could be seen. In the book, presumption, unawareness, ambition, greed, anger and not being aware of distinction of semblance and truth, form and matter are shown as the causes of falling in fallacy in logic. One can also see some examples of fallacy in logic such as argumentum ad populum, false cause, and false presumption.

Based on the examples in *Bostan*, one must be wise, alert, cautious, patient, strong-willed and discreet in order not to fall in fallacy. Furthermore, he should make self-criticism, educate his soul and practice the appropriate as well.

Keywords: *Sa'di, Bostan, ethics, kindness, wickedness, logic, fallacy.*

Kaynaklar

- Yazıcı, Tahsin, “Sa’dî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, C. 10.
- Çiçekler Mustafa, “Sa’dî-i Şîrâzî”, *TDVİA*, İstanbul 2008, C. 35.
- Sadi, *Bostan*, Çev. Hikmet İlaydın, MEB, İstanbul 2001.
- Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, Ankara 2004.

CÜRCANİ'NİN *ER-RİSALETÜ'L-KÜBRA Fİ'L-MANTIK* ADLI RİSALESİ İLE HALİDİ'NİN *KİFAYETÜ'L-MÜBTEDİ ET-TAHHİK Fİ FENNİ İLMİ'L MANTIK* ADLI RİSALESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI¹

İbrahim ÇAPAK*

Giriş

Cürcani, 14. yüzyıl, Halidi ise 19. yüzyıl alimlerindedir. Her iki alimin de hem mantık hem de diğer ilimlerle ilgili önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmamızda 14. yüzyıl ile 19. yüzyıl mantık çalışmaları arasında konu sıralanışı ve içeriklerinde benzerlik veya farklılıkların olup olmadığına dikkat çekmek istiyoruz. Bu durumun mantık çalışmalarının seyri açısından alana katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Çünkü zaman içerisinde mantıkla ilgili bazı konular ihmal edilirken, bazıları da olması gerekenden fazla önemsenmiştir.

Seyid Şerif Cürcani², hamdele ve salvele ile başladığı *er-Risaletü'l-Kübra fi'l-Mantik* adlı risalesini Ebu'l Beraket'in oğlu için kaleme almıştır. Birçok güzel kaideyi ve yüce ilmi menfaatleri ihtiva eden bu risâle, Farsça olarak yazılmıştır. Mütercim, Arap dilinin açıklığı, kolaylığı ve bu dilin güzelliği nedeniyle evladı için bu risaleyi, Farsçadan Arapçaya çevirdiğini ifade etmektedir. Bunu

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Prof. Dr. , capakibrahim@hotmail.com.

- 1 Bu makale, 1-3 Kasım 2012 tarihinde Kahramanmaraş'ta düzenlenen *Felsefe, Edebiyat ve Değer* sempozyumunda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halinden oluşmaktadır.
- 2 Cürcani, 24 Şubat 1340 tarihinde İran'ın Asterabad bölgesinin Cürcan vilayeti civarındaki Taku nahiyesinde Peygamberimizin soyuna mensup bir aileden dünyaya gelmiştir. Cürcani'nin adı Ali b. Muhammed olup Peygamberimizin soyuna mensup olduğu için kendisine es-Seyyit eş-Şerif denilmiş, Cürcan'da doğup büyüdüğü için de el-Cürcânî nisbesiyle anılmıştır. Künyesi ise Ebu'l-Hasan'dır. Tam adı, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif ez-Zeyn Ebu'l-Hasan el-Hüseyni el-Cürcânî el-Hanefî'dir. 6 Temmuz 1413 (6 Rebiülahir 816) tarihinde Şiraz'da vefat etmiş ve Attik Camii civarındaki Vakıf Mezarlığına defnedilmiştir. Bkz. M. Nasih Ece, *Cürcani'nin er-Risaletü'l-Kübra fi'l-Mantik Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Y. Lisans Tezi) Sakarya 2011, s. 4 vd. Sadreddin Gümüş, "Cürcânî" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. VIII, s. 134, Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1984, s. 83; İsmail, Abdülemir, *Mavsuatü'l-Alamu'l-Ulema ve Adâbü'l-Arabi'l-Müslimin*, Beyrut 2005, c. V, s. 187. Övezmuhammet Abdullayev, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, U.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Dr. Tezi), Bursa 2005, s. 14, 19

yaparken de risâleye hiçbir şey katmadığına, ondan hiçbir şey eksiltmediğine ve Seyid Şerif'in yazdıklarına bağlı kaldığına dikkat çekmektedir.³

Ahmed b. Süleyman el-Halidi⁴ Nakşibendi de hamdele ve salveleden sonra risalesine şu ifadelerle başlamaktadır: “Bu bir mantık risalesidir ve mantık ilminin maksatlarının çoğunu içerir. Bunları benden bazı dostlar istediler. Ben bunu, bu ilmi telif edenlerin eserlerinden derledim. Onları bir mukaddime, dört bâb ve bir hâtimeden tertib ettim. Allah’tan doğruya ulaşmada bana yardım etmesini ve son nefes güzelliği vermesini istiyorum.”⁵

1. Tasavvurat ve Tasdikat

Cürcani risalesine tasavvurat ve tasdik kavramlarını açıklamakla başlar-ken, Halidi risalesine tasavvurat ve tasdik ile değil, kavramların delaleti ile baş-lamaktadır. Cürcani’ye göre bütün suretler, zihin denilen bir kuvvede meydana gelmektedir. Bu ya “tasavvur” ya da “tasdik” ile olur. Eğer zihinde bulunan bu suretler, bir başka duruma nispet edilirse tasdik olarak isimlendirilir. Bu ya “Zeyd yazıcıdır” şeklinde olumlu, ya da “Zeyd yazıcı değildir” şeklinde olumsuz olarak gerçekleşir. Eğer iki durum arasında herhangi bir nispet söz konusu değilse tasav-vur olarak isimlendirilir. Böylece kavramak (ıdrak) olan ilim, tasavvur ve tasdikle sınırlıdır. Diğer bir ifade ile gerek “yüklemlî” gerek “bitişik” gerekse de “ayrık” nispet, olumlu veya olumsuz şekilde olsun tasdik ya da hüküm olarak isimlendi-rilir. Bu üç durum dışında gerçekleşen kavramaya ise tasavvur denir.⁶ Tasdikin gerçekleşmesi için konu, yüklem ve bağa ihtiyaç olduğuna dikkat çeken Cürcani, tasdiki ve tasavvuru zorunlu ve teorik (nazari) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zorunlu tasdik, gerçekleşmesinde teorik bir fikir ameliyesine ihtiyaç duyulmayan

3 Cürcani, *er-Risaletü'l-Kübra fi'l-Mantık* (thk. M. Nasih Ece) s. 132.

4 Halid el-Bağdadi'nin en son halifesi olan Halidi'nin, Osmanlı Devleti'nin bir vilâyeti olan Trablusşam'ın Ervad kasabasında doğduğu ve Ervadi nisbesi ile anıldığı bilinmekte ise de, doğum tarihi konusunda kesin bir tarih tesbit edilememiştir. Halidi, 1264/1848'de Gümüşhânevi'ye İstanbul'daki Hâlidî şeyhlerinden el-Ukârî'ye sohbet şeyhi olarak bağlanmasını tavsiye ederek, memleketi Trablusşam'a dönmüştür. Trablusşam müftüsü olarak da anılan Ahmed b. Süleyman el-Halidi 1858 senesinde memleketinde vefat etmiş, Diba Mescidi'ndeki medfen-i mahsusuna defnedilmiştir. Bkz. Muharrem Özkaya, *Ahmed b. Süleyman el-Halidi'nin Kifâyetü'l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l-Mantık Adlı Eserinin Tercüme, Tahkik ve Değerlendirmesi*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Y. Lisans Tezi) Sakarya 2012, s. 11-14 Mehmet Zahid Kevseri, *Altun Silsile*, (Trc. M. Vehbi Şahinalp, M. Zahid Kalfagil), İzmir 1982, s. 101, 104; İrfan Gündüz, *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevi*, İstanbul 1984, s. 38.

5 Halidi, *Kifâyetü'l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l-Mantık*, (thk. Muharrem Özkaya), *Ahmed b. Süleyman el-Halidi'nin Kifâyetü'l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l-Mantık Adlı Eserinin Tercüme, Tahkik ve Değerlendirmesi*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Sakarya 2012, s. 91.

6 Cürcani, *er-Risaletü'l-Kübra fi'l-Mantık*, s. 133.

tasdiktir. “Güneş aydınlatıcıdır”, “Ateş sıcaktır” gibi. Teorik tasdik ise meydana gelmesinde fikri ve nazari bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan tasdiktir. “Allah vardır”, “Âlem sonradan yaratılmıştır” önermeleri gibi. Cürcani’ye göre zorunlu tasavvur, gerçekleşmesinde nazari ve fikri bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmayan tasavvurdur. Sıcaklık, soğukluk, siyahlık, beyazlık vb. tasavvurlar buna örnek verilebilir. Teorik tasavvur ise fikri ve nazari bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyularak gerçekleşen tasavvurdur. Ruh, melek, cin vb. tasavvurları gibi.⁷

2. Kavramın Delaleti

Cürcani, tasavvur ve tasdik ifadeleri üzerinde durduktan sonra lafızlar üzerinde durmaktadır. Ona göre mantıkçılar, manaların “öğrenilmesi (istifade)” ve “öğretilmesini (ifade)” gerçekleştirdiği için lafızlara ihtiyaç duyarlar.⁸

Lafızlar bağlamında delalet konusuna değinen Cürcani, delaleti “bir şeyin bilinmesi durumundan başka bir şeyin bilinmesinin hâsıl olmasıdır” şeklinde tanımlamaktadır. Delaletin istikra yoluyla vaz’i, akli ve tabii olmak üzere üç ayrıldığına dikkat çeken Cürcani, söz konusu delaletleri de sözlü ve sözsüz olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Böylece karşımıza toplam altı çeşit delalet çıkmaktadır.

1. Sözlü vaz’i delalet. Zeyd lafzının Zeyd’e işaret etmesi gibi.
2. Sözsüz vaz’i delalet. Çizgi, alamet, işaret ve yol işaretlerinin istifade için bir manaya delâlet etmesi gibi.
3. Sözlü akli delalet. Duvarın arkasından gelen bir sesin bir kişiye delâlet etmesi gibi.
4. Sözsüz akli delâlet. Sanatın, sanatçıya delâlet etmesi gibi.
5. Sözlü tabii delâlet. “Öh” “öh” seslerinin göğüs rahatsızlığına delalet etmesi gibi.
6. Sözsüz tabii delâlet. Utanmaktan kaynaklanan yüzün kızarması gibi.

Cürcani, söz konusu delaletler içerisinde mantık açısından sözlü vaz’i delaletin önemli olduğunu ifade etmektedir. Çünkü öğretim ve öğrenme bu yolla gerçekleşmektedir. Ona göre sözlü vaz’i delâlet de “mutabakat”, “tazammun” ve “iltizam” olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır:

1. *Mutabakat yoluyla delâlet*: Terimin, konusu olan mananın tamamına delâlet etmesidir. İnsan teriminin, konuşan canlıya delâlet etmesi gibi.
2. *Tazammun yoluyla delâlet*: Terimin, konusu olan mananın bir kısmına delâlet etmesidir. Çünkü bu delâlet, konusu olan mananın bir kısmı-

7 Bkz. Cürcani, *age.*, s. 134-135.

8 Cürcani, *age.*, s. 135.

na karşılık gelmektedir. İnsan teriminin canlı ya da konuşan manasına delâleti gibi.

3. *İltizam yoluyla delâlet*: Terimin, konusunun dışındaki bir manaya delâlet etmesidir. İnsan teriminin ilim öğrenme ve yazma yeteneğine sahip olması böyledir.⁹.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Halidi, risalesinin mukaddimesine kavramın delaleti ile başlamaktadır. Halidi de Cürcani'nin yaptığı gibi delaleti önce vaz'i, akli ve tabii olarak üçe daha sonra da bunların her birini sözlü ve sözsüz olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Halidi, söz konusu delaletlere Cürcani'den farklı örnekler vermektedir. Ayrıca Halidi, Cürcani'nin sözlü vaz'i delaletin çeşitleri olarak verdiği mutabakat, tazammun ve iltizama değinmemektedir.¹⁰

3. Kavram

Halidi, kavram çeşitlerinden sadece tümel ve tikel kavramları tanımlayıp örnek verirken,¹¹ Cürcani, kavramlar üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Ona göre bir kavramın (lafız), “konu” içinde kullanılmasına “gerçek kavram (hakiki lafız)” denir. Eğer konunun bir parçasında veya konunun dışında kullanılırsa buna da “mecaz kavram” denir. Mecaz, kendisini gerçek kavramdan ayıracak bir karineye ihtiyaç duyar. “Aslanı hamamda gördüm” gibi.

Kavramın manası bir tek şeye delâlet ederse *tekil (müfret)*, birçok şeye delâlet ederse *müşterek* olarak isimlendirilir. Ayn lafzı gibi. Farklı iki lafzın aynı anlamda kullanılmasına *eşanlımlı (müteradif)* (İnsan ve beşer gibi), iki lafzın, mana itibariyle birbirinden farklı olmasına da *ayrık (mütebayin)* denir. İnsan ve at gibi. Cürcani, yer verilen kavram çeşitlerinin dışında *basit ve bileşik* kavramlara da değinmekte, bunları tanımladıktan sonra, basit lafzı (kavramı), parçaları olan ancak parçaları bir anlama delalet etmeyen (Zeyd gibi), parçaları olmayan (istifham hemzesi gibi), parçaları olan ve bir anlama delalet eden (özel isim olarak kullanılan Abdullah kelimesi gibi) ve parçaları olan ve bu parçalar bir manaya delâlet eden kavramlar (konuşan canlı gibi) olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Ayrıca *basit (müfret)* lafızları, isim, kelime ve edat olmak üzere üç kısma ayrılan Cürcani, bileşik lafzı, tam ve eksik olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. *Tam bileşik*, söylenilen birleşik söz üzerine sükûtun gerçekleşmesidir. Yani konuşan, sözünü tamamladığı zaman dinleyici, yüklemün konuyu veya konunun yüklemi beklediği gibi beklemez. Tam bileşik, kendisinde doğruluk veya yanlışlık barındırıyorsa haber veya önerme olarak isimlendirilir. Eğer tam birleşik, yapısında

9 Bkz. Cürcani, *age.*, s. 135-136.

10 Halidi, *Kıfayetü'l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l Mantık*, s. 91.

11 Bkz. Halidi, *age.*, s. 92.

doğruluk ve yanlışlığı ihtiva etmiyorsa buna da inşai denir. *Eksik bileşik* ise söylenen söz üzerine sükûnun gerçekleşmemesidir.

Cürcani, kavramlar konusunu tikel ve tümel kavramı tanımlayarak tamamlamaktadır. Ona göre akılda oluşan bütün mefhumların tasavvuru, bir ortaklığa engel ise yani çokluğun iştirakinden oluşmuyorsa buna “*tekil (cüz-i hakiki)*” (Zeyd gibi), eğer akılda oluşan tasavvur, bir ortaklığa mani değilse buna da “*tümel (küll) kavram*” denir.¹²

4. Beş Tümel

Cürcani cins, tür, ayırım, hassa ve ilintiden oluşan beş tümel üzerinde Halidi’ye göre daha ayrıntılı bir şekilde durmaktadır.¹³ Ona göre tümel, gerçek fertlerine nispet edildiği zaman, fertlerin hakikati açısından ya tam, ya cüz ya da fertlerin gerçekliği dışında kalır. Eğer tümel, fertlerin hakikati açısından tam olursa buna *gerçek tür* denir. “İnsan” kavramı gibi. Çünkü insan, Zeyd, Amr, Bekir ve bunların dışındakiler için tam bir mahiyet vermektedir. Bunlardan her biri insanın gerçekliğinden ve mahiyetinden sadece müşahhas arazlarla ayrılmaktadırlar. Cürcani’ye göre *tür* fert için “O nedir?” veya fertler için “Onlar nelerdir?” sorusuna verilen cevaptır. Diğer bir ifade ile *tür*, “O nedir?” sorusuna cevap olarak gerçeklik bakımından, birçok şeyi ifade etmek üzere söylenen tümeldir. “Zeyd nedir?” veya “Zeyd, Amr ve Bekir nedir?” dendiğinde “insandır” demek gibi.

Tümel, bir şeyin mahiyeti ve o şeyin mahiyetinin dışındakiler için tam bir ortaklığa sahipse buna *cins* denir. Ortaklığın tam olmasından amaçlanılan aralarındaki ortak cüz değil; dışındaki ortaklıktır. “Canlı” gibi. “Canlı” kavramı, “insan” ile “at”ın gerçekliği arasında tam bir ortaklığa sahiptir. Çünkü “insan” ile “at” özsel olarak birçok ortaklığa sahiptir. Her ikisinin boyutları olması, büyüyor, hissediyor olmaları ve iradeleri ile hareket ediyor olmaları gibi. İşte “canlı” bunların toplamından ibarettir. *Cins*, hakikatleri farklı olan fertler için, “Onlar nedir?” sorusuna cevap olan tümeldir. Örneğin, “İnsan, at ve öküz nedir?” dendiğinde “canlıdır” şeklinde cevap verilir. Çünkü soruyu soran kişi, onların arasındaki gerçek ortaklığın tamamlanmasını istemektedir. Gerçek ortaklık da “canlı”dır. Sadece insan sorulduğu zaman, verilecek cevabın “cins (canlı)” olması doğru olmaz. Bilakis cevap “konuşan canlı” olmalıdır.

Bir hakikatin, birkaç cins olması mümkündür. Bazı cinsler bazı cinslerin üstünde bulunur. “Canlı” gibi. Canlı, «insan»ın cinsidir. “Canlı” cinsinin üstünde

12 Bkz. Cürcani, *age.*, s. 137-139

13 Beş tümel için bkz. İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümel*; Ankara 2011, s. 34 vd.

“büyüyen (nami) cisim” vardır. “Büyüyen cisim” cinsinin üstünde ise “mutlak cisim” vardır. Onunda üstünde “cevher” vardır.

«O nedir?» sorusuna ortakların tamamını kapsayacak şekilde cevap olan cins *yakın cins* denir. “Canlı” gibi. Çünkü “canlı”, insanın ve insanın “canlı”da ortak olduğu her şeyin cevabıdır. “O nedir?” sorusuna verilen cevap ortakların tamamına cevap olmuyorsa, cins *uzak cins* olur. “Büyüyen cisim” gibi. “Büyüyen cisim” insanlar, bitkiler ve hayvanlar arasında ortak bir cinstir. Ancak, “insan” ve “canlılık” ortaklığı için uygun bir cevap olmaz. Ortaklıktan kaynaklanan iki cevabın kendisinde bulunan bütün cinsler, tek mertebeye “uzak cins”tir. “Büyüyen cisim” böyledir. Kendisinde üç cevabı barındıran bütün cinsler, iki mertebeye “uzak cins” olurlar. “Mutlak cisim” gibi. Bu duruma göre, en uzak cinslere, üstün cins (cins-i âli) denir. “Cevher” gibi. En yakın cinslere de *aşığı cins (cins-i safil)* denir. “Canlı” gibi. Üstün cins ile aşağı cins arasında bulunan cinslere *orta cins (cins-i mutavassıt)* denir. “Büyüyen cisim” ve “mutlak cisim” buna örnek verilebilir. Ortaklığın tam olmadığı cins ise, *ayrım (fasl)* denir. Çünkü ayrım, bir mahiyeti bir diğer mahiyetten cevher yönünden ayırmaktadır. Konuşmanın, hakikatiyle insan fertlerine has olması böyledir. Eğer ayrım, bir mahiyeti diğer bütün mahiyetlerden ayırıyorsa buna *yakın ayrım (fasl-ı karib)* denir. Eğer ayrım, bir mahiyeti diğer bütün mahiyetlerden ayırıyorsa; ancak tam bir ortaklığa sahip değilse buna da *uzak ayrım (fasl-ı beid)* denir. “Duygulu (hassas)” olmak, buna örnek verilebilir. Böylece ayrım, özünde “O hangi şeydir” sorusuna verilen cevaptır.

Cürcani’ye göre eğer tümel, fertlerin hakikati dışında olup bu özellik bir tek hakikate ait olursa özellik (hasse) olarak isimlendirilir. Özellik, bir mahiyeti diğer mahiyetlerden arızı olarak ayırır. Arızı olarak, değişik birçok hakikat üzerine, “O hangi şeydir?» sorusuna verilen cevaptır. İnsana nispetle “gülen” böyledir.

Eğer tümel, birçok hakikate ilişkin olursa buna da *ilinti (araz-ı amm)* denir. İnsan ve diğer hayvanlar arasındaki ortaklıktan dolayı “yürüyen” örneği böyledir. İlinti, arızı olarak çeşitli mahiyetler üzerine söylenen tümeldir.¹⁴

Cürcani, cins ve ayrımı zati tûmeller olarak kabul ederken Halidi cins, tür ve ayrımı zâti tûmel olarak kabul etmektedir. Halidi, cinsi Cürcani gibi tanımlayarak aynı örneği vermektedir. Halidi’ye göre *ayrım*, öyle bir şeydir ki, cinsin içinden bir bölümü ayırır. “İnsanın tarifi nedir?” dendiğinde “konuşan canlıdır” demek gibi. Tür, için “Tür, insan, canlı gibi bir cinsten, konuşan gibi bir fasıldan oluşmaktadır” diyen Halidi, arazı, hassa ve araz-ı amm olarak ikiye ayırmakta bunların tanımlarına yer verdikten sonra, Cürcani’de olduğu gibi cinsi yakın, orta

14 Bkz. Cürcani, *age.*, 139-141.

ve uzak; ayrımı da yakın ve uzak olmak üzere ikiye ayırarak, bunlara örnekler vermektedir.

Halidi, Cürcani'den farklı olarak zikredilen tümellerin her birinde dört nispettin yani *eşitlik*, *ayrıklık*, *tam girişimlilik* ve *eksik girişimlilik*ten birinin mutlaka bulunması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre;

Ayrıklık (tebayün), farklılık demektir. İnsan ve at gibi. Her iki kavram da tümeldir, fakat hiçbirinin ferdi diğerinin fertlerini kuşatmaz.

Hiçbir insan at değildir:

Hiçbir at insan değildir:

Eşitlik (tesavi), iki kavram arasındaki eşitlik demektir. İnsan ve yazıcı gibi. Bu ikisinin her bir ferdi diğerini karşılar.

Her insan yazıcıdır:

Her yazıcı insandır gibi

Tam girişimlilik (umum ve husus mutlak): Aralarında mutlak yönden umum ve hususluk vardır. Meselâ, insan ve canlı gibi. Canlı, insanın bütün fertlerini kuşatırken insan, canlının bir bazı fertlerini kuşatır. Bütün insanlar canlıdır denebilir, ama aksi söylenemez. Yani;

Her insan canlıdır:

Bazı canlılar insandır veya

Her resul nebidir;

Bazı nebiler resuldür:

Eksik girişimlilik (bir yönden umum ve bir yönden husus): Meselâ, canlı ve beyaz gibi. Canlı, beyazın fertlerinden bazısını içeri alır.

Bazı beyazlar canlıdır:

*Bazı canlılar beyazdır gibi.*¹⁵

5. Tanım ve Çeşitleri

Cürcani ve Halidi tanımı (muarif), tam özsel tanım (hadd-i tam), eksik özsel tanım (hadd-i nakıs), tam ilintisel tanım (resm-i tam) ve eksik ilintisel tanım (resm-i nakıs) olmak üzere dört kısma ayırmaktadırlar. Müelliflerimizin tanım çeşitlerini tanımlamaları aynı olmakla beraber örnekleri kısmen farklılık arz etmektedir.

¹⁵ Halidi, *age.*, s. 92-93. Bkz. İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul 2012, s. 65.

Tam özsel tanım, tarif edilmek istenen bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından oluşur. İnsanı, “konuşan/düşünen canlı” olarak tanımlamak böyledir. *Eksik özsel tanım*, bir şeyin uzak cinsi ile yakın ayırımından yapılır. İnsanı tarif ederken “konuşan büyüyen cisim”, “konuşan mutlak cisim” veya “konuşan cevher” olarak tanımlamak gibi. *Tam ilintisel tanım*, bir şeyin yakın cinsi ile hassasından yapılan tanımdır. İnsanı “gülen canlı” ve “yazan canlı” olarak tanımlamak gibi. *Eksik ilintisel tanım* ise bir şeyin uzak cinsi ile hassasından yapılan tanımdır. İnsanı “gülen büyüyen cisim”, “gülen cevher” veya “yazan cisim” olarak tanımlamak gibi.¹⁶

Halidi, Cürcani’den farklı olarak tanımın *kavl-i şarih* olarak da isimlendirildiğine dikkat çekerek tanımı, “tarif edilenin bilinmesine sebep olan şeydir” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre “*konuşan canlı*” ifadesi bir tarif (muarrif), “*insan*” ifadesi ise tarif edilendir (muarref).¹⁷

Cürcani’ye göre bir şeyi tanımlarken tanımda mecaz ve eşesli (müşterek) lafızları kullanmak doğru değildir. Ancak, açık bir karine varsa mecaz ve müşterek lafızların kullanılmasında bir sakınca olmaz. Ayrıca Cürcani, insan, at vb. dış gerçekliği olan varlıkların tanımlanmasının, bu varlıkların cins ve ilintilerinin; ayırım ve hassalarının birbirlerinden ayırt edilmelerinin son derece zor olduğuna dikkat çekmektedir. Fakat Cürcani’ye göre ıstılahi mefhumların tanımlanması ve bu mefhumların, cins, ilinti, ayırım ve hassalarının bir birinden ayırt edilmesi zor değildir. Kelime, isim, fiil, harf ve çekimli olan mureb (murabu’l-munsarif) mefhumlar böyledir.¹⁸

Halidi, Cürcani’den farklı olarak tanımın şartları üzerinde durmaktadır. Ona göre tanımın üç şartı vardır:

1-Tarif edenin tarif edilenden daha açık olması, onunla eşit seviyede olmaması gerekir. Meselâ, hareketin hareketsizlikle, hareketsizliğin hareketlilikle tanımlanması böyledir. İkisi de gizlilik ve açıklıkta eşittirler. Yani aynı şeyi tarif etmektedirler.

2- Tarif, tarif edilenin ferdlerine aykırı olmamalıdır. Diğer bir ifadeyle tanımda sadece tanımlanan ile ilgili bilgilere yer verilmelidir. ‘İnsanı konuşan canlı’ olarak tanımlamak gibi. Eğer tanımda tanımlanan şeyle ilgisiz kavramlara yer verilirse tanım doğru olmaz.

3-Tarif eden, tarif edilen şeyin bütün fertlerini içine almalıdır. Yani, efradını câmi ağyarını mani olmalıdır. İnsanı tanımlarken onunla ilgili gerekli olan

16 Cürcani, *age.*, s. 142, Halidi, *age.*, s. 94-95.

17 Halidi, *age.*, s. 95.

18 Cürcani, *age.*, s. 142

bilgilere yer verilmelidir. Örneğin, insanı tanımlarken “O canlı bir Habeşi’dir” dendiğinde tanım eksik olur.¹⁹

6. Önerme

Halidi’ye göre önerme bir şey hakkında hüküm vermektir. “Zeyd ayakta-
dır” gibi. Zeyd’in ayakta olması bir önermedir, çünkü hüküm bildirmektedir.
Bu önerme doğru da olabilir, yanlış da. Ona haber de denir.²⁰ Cürcani’ye göre
önerme, bir sözü söyleyen kişi için «O, sözünde doğru söyler veya yanlış söyler»
demenin mümkün olduğu sözdür.

Cürcani, önermenin unsurlarını konu, yüklem, konu ve yüklemi bir birine
bağlayan bağ ve olumluluk-olumsuzluk bildiren hüküm şeklinde sıralamaktadır.
Ona göre konu ile yüklemi bir birine bağlayan hüküm ile olumluluk-olumsuzluk
ifade eden hüküm arasında fark vardır. Bu fark şüphe durumunda ortaya çıkar.²¹

6.1. Önermenin Çeşitleri

Cürcani’ye göre önermeler nispet itibarıyla yüklemli, “bitişik şartlı ve ay-
rık şartlı olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bir önermenin konu ve yüklemine
müfret veya müfret hükmünde olmasına “yüklemli önerme” denir. (Zeyd ayakta-
dır, Zeyd ayakta değildir gibi). Konu ve yüklemine müfret veya müfret hükmünde
olmamasına “şartlı önerme” denir. Eğer şartlı önermede mukaddem ve talinin
olumlu veya olumsuz birleşmeleri hüküm olunursa “bitişik şartlı (Eğer güneş
doğmuşsa, gündüz vardır, Eğer güneş doğmamışsa, gece mevcuttur gibi), eğer
şartlı önermede mukaddem ve talinin olumlu ve olumsuz durumları ayrı olmaları
hükmolunursa buna da ayrık şartlı önerme denir (Bu sayı ya çift ya da tektir.
Bu sayı ya çift ya da tek değildir gibi). Halidi de Cürcani gibi yüklemli, bitişik
şartlı ve ayrık şartlı önermeler üzerinde durmaktadır. Halidi, yüklemli önermeye
Cürcani’de olduğu gibi “Zeyd ayakta-
dır”, bitişik şartlı önermeye de “Eğer gü-
neş doğmuşsa gündüz vardır” örneklerini verirken ayrık şartlı önermeye “Sayı
ya çifttir ya da tektir” örneğini vermektedir. Her iki müellifimize göre de şartlı
önermenin birinci kısmına mukaddem, ikinci kısmına da tali denmektedir.²²

Cürcani’ye göre yüklemli önermelerde konu, tekil (cüz’i) ise şahsi (*mah-
suse*) önerme, (Zeyd ayakta-
dır, Zeyd ayakta değildir gibi), önermedeki konu
tümel olup, fertlerin niceliği belirtilmemişse *belirsiz (mühmele)* (İnsan kâtiptir,
İnsan kâtip değildir gibi), önermede konu, nicelik açısından belirtilmişse *mahsu-
ra önerme* olarak isimlendirilir. Mahsura önerme, tümel olumlu, tümel olumsuz,

19 Halidi, *age.*, s. 95.

20 Halidi, *age.*, s. 96.

21 Cürcani, *age.*, s. 143.

22 Cürcani, s. 143, Halidi, s. 196.

tikel olumlu ve tikel olumsuz olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Halidi de yüklemli önermelerin şahsi, belirsiz ve mahsure olanlarına dikkat çekerek, *mahsure önermeleri tümel ve tikel olarak ikiye ayırmaktadır. Cürcani, bunlara örnek vermezken Halidi her birini tanımlayıp, örnekler vermektedir.* Fakat Cürcani Halidi'den farklı olarak ma'dule ve muhassala önermeler üzerinde de durmaktadır. Ona göre bir önermede olumsuzluk harfi, yüklem bir parçası ise *ma'dule önerme*, (Zeyd kâtip olmayandır gibi) olumsuzluk harfi yüklem bir parçası değilse *muhassala önerme* olarak isimlendirilir (Zeyd kâtip değildir gibi).²³

Hem Cürcani hem de Halidi, *ayrık şartlı önermeleri mâniatü'l-cem'i vel huluvv, mâniatü'l-cem ve mâniatü'l-huluvv* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. *Mâniatü'l-cem'i vel huluvv*, aynı anda bir şeyde ne birleşmesi (cem), ne de ayrılıp hepsinin birden bulunması (hulüv) mümkün olmayan şartlı önermelerdir. "Sayı ya tektir ya da çifttir" gibi. *Mâniatü'l-cem*, sadece bir anda bir şeyde birleşmeleri mümkün olmayan şartlı önermelerdir. "Bu şey ya ağaçtır ya taşdır" gibi. Bir şeyin aynı anda hem ağaç hem de taş olması mümkün değildir. *Mâniatü'l-huluvv* ise bir şeyden bir anda ayrılmaları mümkün olmayan şartlı önermelerdir. Yani ikisinin bir arada olması caizdir. "Zeyd ya denizdedir ya da boğulmayacaktır" gibi. Yani "Zeyd karadadır ve boğulur" denirse, bu doğru olmaz. İkisinin bir arada olması mümkündür. Zeyd denizde olup boğulmayabilir. O gemide olabilir veya güzel yüzebilir. Dolayısıyla onun hem denizde olması, hem de boğulmaması mümkündür.²⁴

6.2. Önermelerde Modalite

Halidi, önermenin modalitesi üzerinde durmazken, Cürcani, modalitesi bakımından önermeyi zorunlu, mümkün, devamlı ve mutlak olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Yüklem konuya nispeti, olumlu ya da olumsuz olsun zorunlu olması mümkündür. Yani yüklem ile konunun ayrılması mümkün olmayan bu tür önermelere *zorunlu önerme* denir. "Bütün insanlar canlıdır", "Hiçbir insan taş değildir" önermeleri gibi.

Mümkünü, özel ve genel olarak ikiye ayıran Cürcani'ye göre, yüklem konuya nispeti açısından bir önermenin, gerek olumluluk gerekse olumsuzluk boyutunu kaldırmaya özel mümkün (mümküne-i hasse) denir. Özel bir imkân ile "Bütün insanlar kâtiptir" demek gibi. Bu önermedeki olumluluk ve olumsuzluk anlamı aynıdır. Yani "kâtipliğin" insan için olup olmaması her iki açıdan da zorunlu değildir. Eğer mümkün önerme, olumlu veya olumsuz yönünden bir tek tarafa işaret ederse buna da *genel mümkün (mümküne-i amme)* denir. Genel bir

23 Bkz. Cürcani, 143-145, Halidi, s. 196.

24 Bkz. Cürcani, *age.*, s. 143-146, Halidi, *age.*, 196-197.

imkânla, “Bütün insanlar kâtiptir” demek gibi. Yani insan için kâtipliğin sübutu zorunlu değildir.

Yüklemin konuya nispeti açısından bir önermenin zorunlu durumu değil de süreklilik tarafı göz önünde bulundurulursa *devamlı önerme (kaziye-i daimiyye)* olarak isimlendirilir. Eğer önermenin bilfiil tarafı göz önünde bulundurulursa buna da *mutlak önerme* denir. “İnsan kâtiptir” gibi.²⁵

6.3. Önermelerin Döndürülmesi

Döndürme konusunda Cürcani ile Halidi'nin görüşleri neredeyse aynıdır. Ancak Cürcani döndürmenin nasıl olacağını ifade edip, örnek vermekle yetinirken Halidi, bunların hangi durumda doğru ve yanlış olabileceğine de dikkat çekmektedir. Müelliflerimiz sadece düz döndürme üzerinde durmuşlardır. Onlar düz döndürmeyi de ele alırken sadece yüklemli önermelerin döndürülmesine dikkat çekmişlerdir. Her iki müellifimize göre de yüklemli önermelerin döndürülmesi (aks), önermenin olumluluk, olumsuzluk ve doğruluklarına karışmadan, yüklem konusunu; konunun yüklem yapılması şeklinde gerçekleşir. Her iki müellifimiz de düz döndürmeye aynı örnekleri vermektedirler. Buna göre;

1. Tümel olumlu önerme, tikel olumlu olarak döndürülür.

Bütün insanlar canlıdır. (Doğru)

Bazı canlılar insandır. (Doğru)

Tümel olumlu önerme tümel olarak döndürülemez. Meselâ, “Her insan konuşandır” ve “Her konuşan insandır” dendiğinde, buna itibar edilmez. Çünkü bu zaten bilinen bir durumdur.

2. Tikel olumlu bir önerme, tikel olumlu olarak döndürülür.

Bazı canlılar insandır. (Doğru)

Bazı insanlar canlıdır. (Doğru)

Bu döndürmede, yüklem ile konu, konunun zatında birbirini karşılamaktadır.

3. Tümel olumsuz bir önermenin döndürülmesi, zorunlu olarak tümel olumsuz olur.

Hiçbir insan taş değildir. (Doğru)

Hiçbir taş insan değildir. (Doğru)

4. Tikel olumsuz bir önerme döndürülemez.

Bazı canlılar insan değildir. (Doğru)

Bazı insanlar canlı değildir. (Yanlış)

25 Cürcani, *age.*, s. 145

Halidi'ye göre tikel olumsuz önermenin döndürülmesine itibar edilmez. Çünkü tikel olumsuz önermenin döndürmesi her zaman doğru sonuç vermez.²⁶

6.4. Önermelerde Çelişki

Cürcani'ye göre çelişik (tenakuz) önerme, olumluluk ve olumsuzluk yönünden bir önermenin başka bir önermeyle çelişmesidir. Bu nedenle iki önermeden birinin doğru olması durumunda diğerinin yanlış olması veya birinin yanlış olması durumunda diğerinin doğru olması gerekir. Halidi'ye göre ise çelişki (tenaküz) ister müfred isterse önerme olsun, sözlükte bir şeyin varlığı veya yokluğu anlamına gelmektedir. Halidi, *müfred* "Bekir", "Bekir olmayan"; önermeye de "Bekir ayaktadır", "Bekir ayakta değildir" örneklerini vermektedir. Ona göre ıstılahta çelişik cümle, iki cümlenin birbirine olumlu ve olumsuz açıdan ihtilaflı olmasıdır. Yani eğer biri doğru ise diğerinin yanlış olması gerekir.

Cürcani, sadece tümel ve tikel önermelerin çelişğine dikkat çekerken, Halidi, şahsi ve belirsiz önermelerin çelişğine de dikkat çekmektedir. Ona göre önermenin konusu *şahsî* (belirli) ise, çelişğinin konusu da şahsi olur. "Bekir yazıcıdır", "Bekir yazıcı değildir" gibi. Halidi'ye göre belirsiz önerme başında herhangi bir niceleyici bulunmayan önermedir. Belirsiz önermenin kendisi olumlu ise çelişği olumsuz olur. "İnsan canlıdır", "İnsan canlı değildir" gibi.

Hem Cürcani'ye hem de Halidi'ye göre tümel olumlu bir önermenin çelişği tikel olumsuz; tümel olumsuz bir önermenin çelişği de tikel olumlu olur.

Bütün insanlar canlıdır. (Doğru)

Bazı insanlar canlı değildir. (Yanlış)

Hiçbir insan taş değildir (Doğru)

Bazı insanlar taştır (Yanlış) gibi.

Halidi'ye göre eğer olumsuz önermenin başında "her" ifadesi bulunursa, bu önermenin çelişği tikel olumludur. Çünkü olumsuz önermenin çelişği olumlu olur. Tümelin çelişği ise tikeldir.

Hiçbir insan canlı değildir

Bazı insanlar canlıdır gibi.²⁷

7. Akıl Yürütme

Cürcani, akıl yürütmeyi (hüccet), kıyas, tümevarım ve analogi olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Halidi ise sadece kıyas üzerinde durmakta, tümevarım

²⁶ Bkz. Cürcani, *age.*, s. 146, Halidi, *age.*, s. 98.

²⁷ Bkz. Cürcani, *age.*, s. 146, Halidi, *age.*, s. 96-98. İbn Sina, İşaretler ve *Tenbihler* (çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli), İstanbul 2005, s. 39.

ve analogiye iltifat etmemektedir. Cürcani'ye göre kıyas, tümelin durumundan tikelin durumuna delil getirilmesi şeklinde olur. Ona göre kıyas, birkaç önermenin bir araya gelerek oluşturduğu bir sözdür ki; o önermelerin kabul edilmesi durumunda diğer bir önermenin kabul edilmesi gerekir. Halidi'ye göre ise kıyasın lügat manası, bir misali başka bir misalin üzerine takdir etmektir. Mantıkta kullanılan anlamı ise iki veya daha çok önermeden oluşan lafızdır. O iki önermeden de başka sonuç çıkar. Görüldüğü gibi her iki müellifimizin kıyas tanımları birbirine yakındır. Her iki müellifimizin kıyasa verdikleri farklı örnekler olmakla beraber verdikleri ortak örnek şöyledir:

Âlem değişendir.

Her değişen sonradandır.

O halde âlem sonradandır.

Hem Cürcani hem de Halidi, iktirani ve istisnai kıyaslar üzerinde durmaktadırlar.

1. İktirani kıyas: Cürcani'ye göre iktirani kıyas, sonucu veya sonucunun zıttı öncüllerde bilfiil zikredilmeyen kıyastır. Halidi'ye göre ise iktirani kıyas, içinde istisnâ edatı olmayan, terimleri bazısının bazısına denk geldiği kıyaslardır. Her iki müellifimiz de iktirani kıyasa aşağıdaki örneği vermektedirler:

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlılar cisimdir.

O halde bütün insanlar cisimdir.

Bir kıyasta üç terimin bulunduğu dikkat çeken müelliflerimiz, her iki öncülü bir birbirine bağlayan terimin orta terim, sonucun konusu olan terimin küçük terim, sonucun yüklemi olan terimin ise büyük terim olduğunu, ayrıca küçük terimin içinde bulunduğu önermenin küçük önerme, büyük terimin içinde bulunduğu önermenin ise büyük önerme olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre iktirani (yüklemlili) kıyasın dört şekli vardır.

Orta terim, küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olursa kıyasın birinci şekli; eğer tam tersi yani orta terim küçük önermede konu, büyük önermede yüklem olursa kıyasın dördüncü şekli; orta terim, her iki önermede yüklem olursa kıyasın ikinci şekli; orta terim, her iki önermede konu olursa kıyasın üçüncü şekli meydana gelir.

Her iki müellifimiz de kıyasın ilk üç şeklinin şartları üzerinde dururken, Cürcani dördüncü şeklin üzerinde insan tabiatına uygun olmadığı gerekçesiyle durmamaktadır. Ayrıca Cürcani, birinci, ikinci ve üçüncü şekillerin modları üzerinde durmakla beraber birinci şeklin modlarına örnek vermemektedir. Halidi ise

kıyasın dört şekline ve bu şekillerin modlarına dair bilgiler vermekle beraber, eserinde birinci şeklin 3 ve 4. modları ile ikinci şekil ve modları yer almamaktadır. Ancak Cürcani'nin tersine Halidi, kıyasın dördüncü şeklinin kuralları ve modlarına yer vermekte ayrıca dördüncü şeklin modlarına örnekler vermektedir.²⁸

2. İstisnai kıyas: Cürcani'ye göre istisnai kıyas, sonucu veya sonucunun zıttı öncüllerde bilfiil hem maddesi hem de sureti itibariyle zikredilen kıyasır. Halidi'ye göre ise istisnai kıyas, içinde istisnâ edatı olan kıyasır. Halidi, istisnai kıyasla ilgili ayrıntılı bilgi vermeyerek şu örnek üzerinde durmaktadır:

Şayet Cenâb-ı Allah vâcibü'l-vücut olmasaydı câizü'l-vücut olacaktı.

Eğer Cenâb-ı Allah câizü'l-vücut olsaydı hâdis olacaktı.

Eğer O (c.c) hâdis olsaydı, o zaman O'nun bir muhdisi olacaktı.

Muhdise ihtiyacı olunca da bu sefer ilâhlar çoğalacaktı.

İlâhlar çoğaldığında da yeryüzü ve gökyüzü fesada uğrayacaktı.

Fakat yer ve gök de fesat olmadı.

Olmayınca da Allah'ın câizliği de olmamıştır.

O halde Allah'ın vâcibü'l-vücut olduğu sabit olmuştur.²⁹

Cürcani'ye göre istisnai kıyas, bitişik şartlı ve ayrık şartlı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

- a) Bitişik şartlı kıyas, ya “bitişik şartlı önerme (muttasıla-ı luzumiyye)” ile “mukaddem”in onaylanmasından (vaz'i) oluşur. Bu durumda kıyasın sonucu, “tali”nin onaylanmasıyla gerçekleşir. Örnek:

Eğer bu insan ise, o canlıdır.

O insandır.

O halde o canlıdır.

Ya da, “bitişik şartlı önerme (muttasıla-ı luzumiyye)” ile “tali”nin onaylanmamasından oluşur. Böyle bir kıyasın sonucu, “mukaddemin” onaylanmaması şeklinde olur. Örnek:

Eğer bu insan ise, bu canlıdır.

O canlı değildir.

O halde o insan değildir.

- b) Ayrık şartlı kıyas, ya ayrık şartlı önerme ile bu önermenin mukaddem veya talisinin onaylanmasından oluşur ki; bunun sonucu diğer cüz'ün onaylanmamasıdır. Ya da ayrık şartlı önerme ile bu önermenin “mu-

²⁸ Bkz. Cürcani, *age.*, s. 147-149, Halidi, *age.*, s. 99-103

²⁹ Halidi, *age.*, s. 104

kaddem ve talisinden” birinin onaylanmamasından meydana gelir. Bunun sonucu ise diğer cüz’ün onaylanması şeklinde olur. Dört şekilde sonuç verir:

Birinci şekle örnek:

Bu sayı ya çifttir ya da tektir.

Fakat sayı tektir

O halde sayı çift değildir.

İkinci şekle örnek:

Bu sayı ya çifttir ya da tektir.

Fakat sayı çifttir.

O halde sayı tek değildir.

Üçüncü şekle örnek:

Bu sayı ya çifttir ya da tektir.

Fakat sayı tek değildir.

O halde sayı çifttir.

Dördüncü şekle örnek:

Bu sayı ya çifttir ya da tektir.

Fakat sayı çift değildir.

O halde sayı tektir.³⁰

7.1. Tümevarım ve Analoji

Yukarıda da ifade edildiği gibi Halidi, tümevarım ve analogi üzerinde durmamaktadır. Cürcani’ye göre tümevarım (istikra), tikellerin tümel üzerine delil olarak getirilmesi şeklinde olur. “Bütün insanlar, kuşlar ve karada yaşayan canlılar çiğnerken, alt çenelerini kullanırlar. O halde bütün canlılar çiğnerken alt çenelerini kullanırlar” demek gibi.

Cürcani’ye göre delillerin üçüncüsü ise analogi (temsil)dir. Analogi, bir tikelin durumundan başka bir tikelin durumuna delil getirmektir. “Hamr haramdır” hükmüne dayanarak; “Nebiz haramdır” demek gibi. Çünkü “hamr” ve “nebiz” haramlık illetinde ortak özelliğe sahiptirler. O ortak özellik ise, her ikisinin de sarhoşluk vermesidir.

Cürcani’ye göre tümevarım ve analogi, zan ifade ederken, kıyas, kesinlik ifade eder. Ona göre tasdikâtın öğretiminde itibar edilen akıl yürütme şekli de kıyastır.³¹

30 Bkz. Cürcani, *age.*, s. 149-150.

31 Cürcani, *age.*, s. 147

8. Halidi'nin Üzerinde Durduğu Diğer Konular

Halidi, Cürcani'nin üzerinde durmadığı, kıyasla ilgili devr, teselsül, kıyasın sonucu, eksik öncüllü kıyaslar, kıyasın çeşitleri olarak kabul ettiği burhan, cedel, retorik, safsata, burhan'ın çeşitleri olan buhan-ı inni ve burhan-ı limmi üzerinde durmaktadır. Halidi, risalesini kıyasta yapılabilecek bir takım hatalara dair bilgiler verdiği bir sonuçla tamamlamaktadır. Şimdi bunları kısaca ele almaya çalışalım.

8.1. Devr ve Teselsül

Halidi'ye göre nazarî öncüllerin zorunlu olarak bir sonuca gitmemesi câiz değildir. Eğer zorunlu bir sonuca gidilemezse, o zaman ya *devr* ya da *teselsül* meydana gelir. Bunların ikisi de geçersizdir.

Halidi'ye göre *devr*, bir şeyin diğer bir şeye bağlanması ve tekrar başa dönmesidir. Ona göre devr, vasıtalı ve vasıtasız olmak üzere ikiye ayrılır. Vasıtasız devr, *devr-i musarrâh* (*açık devir*) olarak isimlendirilir. 'Güneşin' tarifi gibi. Güneş, gündüz görülen bir yıldızdır. Öyleyse güneş gündüze bağlıdır, gündüz de güneşe bağlıdır. Gündüz, güneşin doğuşu ile batışı arasındaki zamandır. Vasıtalı devr ise *devr-i mudmar* (*gizli devir*) olarak isimlendirilir. 'İkinin' tarifi gibi. İki sayısı iki eşit parçaya bölünebilen ilk sayıdır. İkinin ayırdığı sayılar da birbirlerine eşittirler. Birisi diğerinden fazla değildir.

Halidi'ye göre teselsül, bir şeyin başka bir şeye, onun da başka bir şeye bağlı olması ve böylece sonsuza gitmesidir. Meselâ;

Allah kadîm olmasaydı hâdis olurdu.

Eğer hâdis olsaydı O'nun bir muhdisi olurdu.

O muhdisin de bir muhdisi olurdu.

Bu durumda ilk muhdise geri dönüldüğünden *devr*' olur. 'Biri diğerine, o da diğerine' şeklinde gidildiğinde de bu sonsuza gider ki, o da *teselsül* olur.³²

Halidi, devr ve teselsülden sonra kıyasın sonucunun nasıl olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre sonuç, kıyasın öncüllerinden zayıf olanına bağlıdır. Zayıflık ise öncüllerin olumsuz ve tikel olmasıdır. Dolayısıyla öncüllerden biri olumsuz ve tikel ise sonuç da olumsuz ve tikel olur. Öncüllerin olumlu ve tümel olması ise üstünlüğü gösterir. Olumsuz önerme tümel olsa bile zayıftır. Olumlu olsa bile tikel de zayıftır. Buna göre:

-Kıyasın öncüllerinde bir veya iki zayıflık varsa sonuç da ona tâbidir.

32 Bkz. Halidi, *age.*, s. 100-103.

-Olumsuzluk birinci şeklin ikinci modunda, büyük öncülde bulunur. Bundan dolayı sonuç tümel olumsuz olur.

-Tikellik, birinci şeklin üçüncü modunda, küçük öncülde bulunur. Bundan dolayı sonuç tikel olumlu olur.

-Birinci şeklin dördüncü modunda iki zayıflık var. Büyük öncülde olumsuz, öncüllerden biri tikel olması gerektiği için sonuç tikel olumsuz olur.³³

Halidi, *eksik öncüllü kıyaslar* üzerinde de durmaktadır. Ona göre bir kıyasın küçük öncülü, büyük öncülü, sonucu veya öncüllerden biri ile sonucu hazfedilebilir. Halidi, hazifle ilgili söz konusu durumların her birine birer örnek vererek kısaca açıklamalarda bulunmaktadır. Örneğin Halidi, öncüllerden birinin ve sonucun hazf edilmesine “Allah’tan başka ilah olsaydı yer ve gök fesada uğrayacaktı” ayetini örnek vermektedir. Ona göre burada ikinci öncül ve sonuç hazf edilmiştir. Kıyasın tam şekli şöyledir:

Allah’tan başka ilah olsaydı yer ve gök fesada uğrayacaktı.

Yer ve gök fesada uğramamıştır.

*O halde Allah’tan başka ilah yoktur.*³⁴

8.2. Beş Sanat

Cürcani, risalesinde beş sanat olarak kabul edilen burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsataya dair hiçbir şey söylemezken Halidi, beş sanattan olan safsata, cedel, burhan ve hitabeti kıyasın çeşitleri olarak zikretmekte, beş sanattan biri olan şiire ise değinmemektedir. Klasik mantık kitaplarında beş sanat, akıl yürütmelerin en son konusu olarak anlatılırken Halidi beş sanatta devr ve teselsül kavramlarından sonra kıyasın sonucuna dair verdiği bilgilerden de önce yer vermektedir. Ayrıca burhan’ın çeşitleri olan burhan-ı inni ve burhan-ı limmiyi burhanın altında değil, eksik öncüllü kıyaslardan önce ele almaktadır. Onun ele aldığı sanatlar şöyledir.

Safsata: Üstü kapalı önermelerden meydana gelen bir kıyastır. Bunlar, gerçeğe benzeyen yanlış (yalan) önermelerdir. Meselâ bir at resmi gördüğümüzde,

Bu attır.

Her at kişner

O halde bu kişner demek gibi.

Cedel: Bu kıyas, insanlar arasında şöhret bulmuş bir takım önermelerden oluşmaktadır. “Adalet güzeldir”, “Zulüm çirkindir” demek gibi.

³³ Halidi, *age.*, s. 105.

³⁴ Halidi, *age.*, s. 106. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 182-183.

Burhan: Bu kıyas gerçek olan önermelerden oluşur. “Bir, ikinin yarısıdır” “Dinlerin hayırlısı İslâm’dır”, “Mısır ve Şam vardır” demek gibi.

Hitabe: Bunlar kabul gören önermelerdir. Bundan maksat insanlara fayda verecek şeyleri teşvik etmektir.

Beraber *müzakere* etme zihni açmakta, anlamayı kolaylaştırmaktadır.

Bunu ihmal etmemek gerekir.

O halde beraber müzakereyi ihmal etmemek gerekir.

Veya hitabet şüpheli olan önermelerden oluşur. Bunlara akıl, zan vasıtasıyla hüküm verir ama bunun tersi de olabilir. Meselâ;

Şu adam tek başına yaşıyor, insanların arasına girmiyor.

İnsanların arasına girmeyenler kibirlidir.

O halde bu adam kibirlidir.³⁵

Halidi, Cürcani’den farklı olarak burhan’ın çeşitleri olan burhan-ı limmi ve burhan-ı inni üzerinde de durmaktadır.

Burhan-ı Limmî: Burhan-ı innide orta terim zihinde ve hariçte, küçük öncülün ve büyük öncülün varlığının sebebidir. Meselâ;

Zeyd’de birtakım kötü kokular vardır.

Her kötü koku taşıyan ateşli hastadır.

O halde Zeyd ateşli hastadır.

Buna göre bu birtakım kötü kokular Zeyd için hem zihinde, hem de hariçte hummanın delilidir.

Halidi’ye göre bu kıyas, limmiyeti (lime’yi) ifade ettiği için, limmî diye isimlendirilir. Neden Zeyd bu hastalığa yakalandı? denildiğinde; çünkü o, birtakım kötü kokular taşıyor, diye cevap verilir.

Burhan-ı İnnî: Burhan-ı innide orta terim burada, hem birinci öncülün, hem de ikinci öncülün yalnız zihinde illetidir. Meselâ;

Zeyd ateşli bir hastalığa yakalanmıştır (humma).

Her ateşli hastalığa yakalanan kötü koku salmaktadır.

O halde Zeyd kötü koku salmaktadır.

Buna göre o kötü kokular hariçte değil de, zihinde hummanın varlığına delâlet eder.

35 Halidi, *age.*, 104-105.

Halidi'ye göre bu kıyas, hükmün illiyyetine bağlı olduğu için ona *innî* denilir. O hüküm gerçekte var ama o iş onun hariçte sebebi değildir.³⁶

Halidi, risalesini kıyasta yapılabilecek bir takım noktalara dikkat çekerek sonlandırmaktadır. Ona göre;

1. Kıyas yaparken hatalardan sakınmak gerekir. Bu hata bazen kıyasın meydana geldiği önermelerden, yani kelimelerden, cümlelerden meydana gelir. Meselâ şu 'ayn'dır gibi. (ayn hem altın hem de pınar anlamına gelmektedir).³⁷

2. Mubâyin, yani zıt manalara gelen lâfızlar da vardır. Meselâ;

Bu kılıçtır.

Her kılıç da keskindir.

O halde bu kesicidir.

Fakat bu kıyas geçersizdir. Çünkü buradaki kesicilikten, kesici olan kılıç kastedilmemiştir. Kılıç dediğimiz şey bilinen bir âlettir. Burada o kastedilmektedir. Bazen mana bakımından yanlış bir önermeyi doğru bir önerme ile karıştırma söz konusu olabilir. Meselâ;

Gemide oturan bir kişi hareket eder.

Her hareket eden de bir yerde sabit değildir.

O halde gemide oturan kişi de sabit değildir.

Bu kıyas da yanlıştır. Çünkü küçük öncülün haberi olan hareket, buradaki hareketi kendi zâtında gerçek bir hareket gibi göstermektedir. Dolayısıyla küçük önermedeki hareket zâfî, büyük önermedeki hareket ârizîdir. Birincisi kişinin kendi hareketi, ikincisi ise normal harekettir. O iki önermeden biri sonuçtur, o da reddedilmiştir. Çünkü sonuç bellidir, ayrı bir şeyi tarif etmez. Burada fazlalık bir bilgi meydana gelmektedir, buna da *müsâdere* denir.

3. Bir de bir tür'ün hükmü bir cins üzerine verilir. Meselâ; 'Eşek canlıdır.' 'Bütün canlılar konuşur.' Burada tür olan insan hükmü, cins olan hayvan üzerine verilmiştir.

4. Vehmî, şüpheli olan bir şeyi kesin gibi göstermek. Câhil hakkında;

O, saçma sapan konuşan, kelimeleri sağa sola savuran kişidir.

Sanırsın ki o bir ilim erbâbı gibi konuşuyor.

Her böyle konuşan da âlimdir.

³⁶ Halidi, *age.*, s. 107.

³⁷ "Ayn" dendiğinde altın akla gelmekle beraber, onun "göz", "gözcü", "pınar", "diz kapağı", "pınar" gibi anlamları da vardır. .

O halde o bir âlimdir, demek gibi, bu açıkça geçersizdir. Bunun sebebi, onun gerçekten âlim olduğu vehmi ile hareket etmektir.

5. Bazen de şekil, yani görünüş bakımından olur. Kıyas, geçmiş önermelerin şekillerinden hiçbir şekle uymuyorsa, o şekillerin neticelerinin şartlarını taşııyorsa yanlıştır.³⁸

Sonuç

Hem Cürcani hem de Halidi, mantıkla ilgili temel konuları risalelerinde ele almışlardır. Ancak konu sıralanışlarının yanı sıra bir takım konuları ele alış şekillerinde de bazı farklılıklar vardır. Örneğin Cürcani, risalesine tasavvurat ve tasdikat ile başlarken Halidi, risalesine kavramların delaleti ile başlamaktadır. Kavramın delaleti konusunda Cürcani ile Halidi'nin görüşleri paralel olmakla beraber Halidi, Cürcani'nin değindiği mutabakat, tazammun ve iltizam yolu ile delalete değinmemektedir. Cürcani, kavram çeşitleri üzerinde detaylı bir şekilde dururken Halidi, sadece tümel ve tikel kavramlar üzerinde durmaktadır.

Beş tümel konusundan Cürcani ile Halidi arasında paralellikler olmakla beraber Cürcani, cins ve ayrımı Halidi ise cins, tür ve ayrımı zati tümeller olarak kabul etmektedirler. Ayrıca Halidi, tümellerin her birinde mutlaka eşitlik, ayrıklık, tam girişimlilik ve eksik girişimlilik nispetlerinden birinin olması gerektiğine dikkat çekerek bunları açıklamaktadır.

Tanım konusunda müelliflerimizin benzer görüşleri olmakla beraber farklılıklarda bulunmaktadır. Örneğin her iki müellifimiz de tanımın dört çeşidini ele almakta, bunları aynı şekilde tanımlamakta ve benzer örnekler vermektedir. Ancak Cürcani, bir tanımın mecaz ve eşesli kavramlardan oluşmaması gerektiğine dikkat çekerken, Halidi tanımın şartlarını maddeler halinde zikretmektedir.

Önerme konusunda müelliflerimiz arasında ciddi benzerlikler olmakla birlikte bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin, Halidi önermenin modalitesi üzerinde durmazken, Cürcani modaliteyi zorunlu, mümkün, devamlı ve mutlak olarak dörde ayırıp açıklamaktadır. Önermenin çelişikliği konusunda da Cürcani sadece tümel ve tikel önermeleri konu edinirken, Halidi tümel, tikel, belirli, belirsiz önermelerin çelişikliğinin yanı sıra müfred kavramların çelişikliği üzerinde de durmaktadır.

Akıl yürütme konusunda Cürcani kıyas, tümevarım ve analogi üzerinde dururken, Halidi sadece kıyas üzerinde durmaktadır. Her iki müellifimiz de kıyasın ilk üç şeklinin şartları üzerinde dururken, Cürcani dördüncü şeklin üzerinde insan tabiatına uygun olmadığı gerekçesiyle durmamaktadır. Ayrıca Cürcani, birin-

38 Halidi, *age.*, s. 108

ci, ikinci ve üçüncü şekillerin modları üzerinde durmakla beraber birinci şeklin modlarına örnek vermemektedir. Halidi ise kıyasın dört şekline ve bu şekillerin modlarına dair bilgiler vermekle beraber eserinde birinci şeklin 3 ve 4. modları ile ikinci şekil ve modları yer almamaktadır. Ancak Cürcani'nin tersine Halidi, kıyasın dördüncü şeklinin kuralları ve modlarına yer vermekte ayrıca dördüncü şeklin modlarına örnekler vermektedir. Halidi istisnai kıyası tanımlayıp bir örnek vermekle yetinirken, Cürcani istisnai kıyası bitişik şartlı ve ayrık şartlı olarak ikiye ayırmakta her birini örneklerle açıklamaktadır.

Cürcani'nin kıyasla ilgili değinmediği bazı konuları da Halidi incelemektedir. Örneğin Halidi devr, teselsül, kıyasın sonucunun nasıl olması gerektiği, ek-sik öncülü kıyaslar ve beş tümelden burhan, burhanın çeşitleri olan burhan-ı inni ve burhan-ı limmi, cedel, hitabet ve safsata üzerinde durmaktadır. Ayrıca Halidi, kıyaslarda dikkat edilmesi gereken bazı noktalara dikkat çekmektedir.

Öz

Cürcani'nin Er-Risaletü'l-Kübra Fi'l-Mantık Adlı Risalesi İle Halidi'nin Kifayetü'l-Mübtedi Et-Tahkik Fi Fenni İlmi'l Mantık Adlı Risalesinin Karşılaştırılması

Bu çalışmada, Cürcani'nin *er-Risaletü'l-Kübra fi'l Mantık Risalesi ile Halidi'nin Kifayetü'l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l Mantık* adlı risaleleri karşılaştırılacaktır. Cürcani 14. Yüzyılda, Halidi ise 19. Yüzyılda yaşamıştır. Her iki alimin de mantık ve diğer ilimlerle ilgili önemli çalışmaları bulunmaktadır. 14. Yüzyılda yazılmış mantık risalesi ile 19. yüzyılda yazılmış mantık risalesi arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Biz bu farklılıklar üzerinde duracağız. Biz risalelerin benzerlik veya farklılıkların olup olmadığına dikkat çekmek istiyoruz. Bu durumun mantık çalışmalarının seyri açısından önemlidir. Çünkü zaman içerisinde mantıkla ilgili bazı konular ihmal edilmiştir.

Anahtar kelimeler: *Mantık, Akıl yürütme, kavram, tanım, önerme, kıyas ve beş sanatı,*

Abstract

Comparison Between Jurjani's al-Risale al-Kubra fi al-mantiq and Khalidi's Kifayat al-Mubtadi al-Tahkik fi fann ilm al-mantiq

In this study, Jorjani's *ar-Risalat al-Kubra fi'l Mantıq* and Khalidi's *Kifayetu'l-Mubtedi at-Tahkik fi Fenni İlmi'l Mantıq* treatises will be compared. Jorjani lived at the 14th Century and Khalidi lived at the 19th Century. Both scholars are also important work on logic and other sciences. There are some differences between logical treatises written in the 14th and 19th century. We will

focus on these differences. We would like to draw attention to whether treatises similarities or differences. This condition is important for the process of logic studies. Because some of the issues related to reasoning in time are neglected

Keywords: *logic, reasoning, concept, definition, proposition, syllogism and five arts topics of logic,*

Kaynaklar

- Abdülemir İsmail, *Mavsuatü'l-Alamu'l-Ulema ve Adâbü'l-Arabi'l-Müslimin*, Beyrut 2005.
- Cürcani, *er-Risaletü'l-Kübra fi'l-Mantık* (thk. M. Nasih Ece) *Cürcani'nin er-Risaletü'l-Kübra fi'l-Mantık Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Y. Lisans Tezi) Sakarya 2011.
- Halidi, *Kıfayetü'l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l Mantık*, (thk. Muharrem Özkaya), *Ahmed b. Süleyman el-Halidi'nin Kıfâyetü'l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l-Mantık Adlı Eserinin Tercüme, Tahkik ve Değerlendirmesi*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Sakarya 2012.
- İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler* (çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli), İstanbul 2005.
- İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul 2012.
- İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümmeller*, Ankara 2011.
- İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004.
- İrfan Gündüz, *Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevi*, İstanbul 1984.
- M. Nasih Ece, *Cürcani'nin er-Risaletü'l-Kübra fi'l-Mantık Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Y. Lisans Tezi) Sakarya 2011.
- Mehmet Zahid Kevseri, *Altun Silsile*, (Trc. M. Vehbi Şahinalp, M. Zahid Kalfagil), İzmir 1982.
- Muharrem Özkaya, *Ahmed b. Süleyman el-Halidi'nin Kıfâyetü'l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l-Mantık Adlı Eserinin Tercüme, Tahkik ve Değerlendirmesi*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Y. Lisans Tezi) Sakarya 2012.
- Övezmuhammet Abdullayev, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, U.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Dr. Tezi), Bursa 2005.
- Sadreddin Gümüş, “*Cürcânî*» mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. VIII.
- Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1984.

“TANRI PARÇACIĞI”: FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME

Caner TASLAMAN*

Giriş

Çıplak gözle nüfuz edemediğimiz mikro dünya, ilk olarak 2500 yıl kadar önce, Antik Yunan Atomculuğu ile felsefenin gündemine gelmiştir. Antik Yunan’da “atom” bölünemeyen, en küçük birim demektir. Bu dönemin Atomcuları görünemeyen bu en küçük parçadan hareketle ontoloji oluşturuyorlar, değişimi ve değişimin arkasındaki değişmeyen özü açıklamaya çalışıyorlardı. Daha sonra İslam düşüncesi içinde yer alan Kelam Atomculuğu gibi yaklaşımlarla da mikro dünya felsefi ve teolojik yaklaşımların gündeminde olmaya devam etti. Newton, 17. yüzyılda, gazların genişlemesini, gazı oluşturan atomların boş uzaya yayılması olarak açıklarken bile mikro dünya deneysel ve gözlemsel bilimin konusu olamamıştı.

İlk olarak, 19. yüzyılda, John Dalton, kimyasal bileşikler üzerinde çalışarak, doğrudan atomu gözlemleyemese de deneysel ve gözlemsel verilerden hareketle bir atom teorisi oluşturdu. 1897’de Cambridge’te, John Thompson’un, atomun hareket halindeki parçacıklardan oluştuğunu keşfetmesi mikro dünya hakkındaki anlayışlarımız açısından önemli bir dönüm noktasıdır. “Atom”un, literal anlamına zıt bir şekilde bölünebileceği anlaşıldıktan sonra da “atom” ifadesi kullanılmaya devam etti. 20. yüzyılda, atom ve atom-altı parçacıkların, gelişmiş teknolojinin yardımıyla gözlemlendiği birçok deney ve gözlem yapılırken, atom, felsefe ve teolojiden çok bilimsel çalışmaların objesi oldu. Önce proton ve nötronların çekirdekte olduğu, elektronların etrafına döndüğü güneş sistemimize benzer bir atom resmi karşımıza çıktı.¹ Daha sonra proton ve nötronlar da yüksek teknoloji harikası parçacık hızlandırıcılarda bölündü ve bunları oluşturan “kuark” denen daha temel parçacıkların varlığı öğrenildi.

* Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 Kuantum teorisiyle tüm bu parçacıkların aynı zamanda dalga da olduklarının ifade edilmesini anlamadaki zorluklardan kaynaklanan bilimsel ve felsefi kriz, hala aşılanmamıştır ve bilim ile felsefenin gündeminde durmaktadır. Kuantum teorisiyle ilgili bilimsel ve felsefi sorunlar için şu kaynaklara bakabilirsiniz: Bernard d’Espagnat, *Veiled Reality: An Analysis Of The Present Day Quantum Mechanical Concepts*, Addison Wesley, New York 1995; Murray Gell-Mann, *The Quark And The Jaguar*, W. H. Freeman and Company, New York 1995.

Albert Einstein, Niels Bohr, Paul Dirac, Max Planck, Ernest Rutherford, Wolfgang Pauli ve Abdus Selam gibi birçok önemli fizikçinin değerli teorik çalışmaları, ayrıca parçacık hızlandırıcılarda çok yüksek teknoloji ve büyük maliyetlerle yapılan deneylerin birleşimiyle “standart model” denilen tablo elde edildi. Bu tablo, eş parçacıklar şeklinde gözükten kuark çiftlerinden (up ve down kuarklar gibi), eş parçacıklar şeklinde gözükten lepton çiftlerinden (elektron ve elektron nötrino gibi), ayrıca kuvvet taşıyıcısı olan bozonlardan oluşmaktadır. Bu tablodaki tüm bu unsurlar, mükemmel matematiksel açıklamayla beraber deneysel doğrulamayı beraber içermek erdemine sahiptirler.

Sadece bu haliyle standart model “Bahsedilen parçacıklar, birbirlerinden oldukça farklı kütlelerini nasıl kazandı” sorusuna cevap veremez. Bu konu üzerinde çalışan fizikçilerden biri olan Peter Higgs, 1964 yılında, temel parçacıkların, her yerde mevcut olan bir alan (“Higgs Alanı” olarak anılmaktadır) ile sürekli etkileşimleri sonucu kütle kazandıklarını açıklayan modelini ortaya koydu.² Bu alanın parçacık olarak gözlemlenmiş haline Higgs Bozonu, Higgs Parçacığı veya kısaca Higgs denmektedir; bu parçacığın sonradan popüler olan ismiyse “Tanrı Parçacığı”dır.

CERN’den yapılan açıklamalara göre Higgs’in teorik çalışmasından 48 yıl sonra, 2012 yılında, bu parçacığın varlığı (dolayısıyla Higgs Alanı’nın varlığı) deneysel olarak doğrulandı. Bu deney sürecinde ve sonrasında, bahsedilen parçacık popüler ismi olan “Tanrı Parçacığı” ile sıkça gündeme geldi ve bu parçacığın, Tanrı’nın varlığını gereksiz kıldığı veya Tanrı’nın varlığını ispatladığı gibi asılsız iddialarda bulunuldu. Sokrates’ten beri gelen felsefe geleneğinde, yanlış iddiaların yanlışlığının sergilenmesi felsefenin vazifelerden biri olarak gösterilmiştir. Bu geleneği takip ederek, bu iddiaların hatalarını göstermek, bu makaledeki başlıca hedeflerimizdendir. Bunlara ilaveten Tanrı’nın gizliliği ile Tanrı Parçacığı arasında kurulan analogiden bazı dersler çıkarıp çıkaramayacağımıza; ayrıca insan zihninin evreni anlamasındaki bu başarısından hangi felsefi sonuçları çıkarabileceğimize de değineceğiz. En son olarak, fizik ve fizik felsefesi ile bilim felsefesinde varlığı devam eden sorunlara ve biliminin sınırlarına dikkat çekerek makalemizi bitireceğiz. Tüm bunları yapmaya girişmeden önce Tanrı Parçacığı’nın ne olduğunu, önemini ve CERN’de yapılanları kısaca anlatmaya çalışacağız.

2 Peter Higgs, “Broken Symmetries, Massless Particles, and Gauge Fields”, *Physics Letters*, No: 12, 1964, s. 132-133; Peter Higgs, “Broken Symmetries and the Masses of Gauge Bosons”, *Physical Review Letters*, No: 13, 1964, s. 508-509.

Cern'deki Deneyler ve “Tanrı Parçacığı”

Kütlesiz bir cisim birçoğumuz için o kadar düşünülemezdir ki, kütlenin nasıl kazanıldığı sorunu çok temel bir fiziksel gerçeklikle ilgili olmasına rağmen, herhalde birçoğumuzun aklından bile geçmemiştir. Nitekim 20. yüzyıldan önceki fiziğin birçok dev isminin de bu sorunu gündeme bile getirmemiş olmaları herhalde böylesi bir durumdan kaynaklanmaktadır. Kütle, harekete karşı dirençtir ve kütle olmasaydı; bütün her şey, kütlesiz fotonlar gibi ışık hızında savrulurdu, böylesi bir evrende ise ne yıldızlar ne dünyamız ne de biz var olabilirdik. Ancak 20. yüzyılda, parçacıkların nasıl kütle kazandığı ve bununla ilgili diğer sorular fizikçilerin önemli bir gündem maddesine dönüştü. Higgs, çalışmalarıyla, temel parçacıkların nasıl kütle kazandıkları ve bu konuyla ilgili birçok sorun için oldukça başarılı matematiksel bir model önerdi. Bu modelin başarılı uygulamaları modele güveni arttırdı. Örneğin Nobel Ödülü'nü kazandıkları ve Higgs Mekanizması'nı kullandıkları çalışmalarında Abdus Selam ve Steven Weinberg, evrendeki dört temel kuvvetten ikisini; elektromanyetik kuvvet ve zayıf nükleer kuvveti birleştirmek (bu bileşik kuvvet “elektro-zayıf kuvvet” olarak anılır) gibi önemli bir başarıya imza attılar.³

Bilim tarihini incelediğimiz zaman, birçok önemli keşfin önce teorik olarak ortaya konduğunu daha sonra gözlemsel kanıtın elde edildiğini görmekteyiz. Kimi zaman, evrenin genişlemesinin anlaşılmasında olduğu gibi, önceden ortaya konmuş teoriden bağımsız olarak hareket eden bilim insanları gözlemi gerçekleştirdiler: Edwin Hubble, evrenin genişlediğini gözlemlediğinde Georges Lemaître ve Alexander Friedmann'ın teorik bulgularını bir çalışma çerçevesi olarak benimsememişti.⁴ Kimi zaman, kozmik fon radyasyonunun bulunmasında olduğu gibi, önceden ortaya konmuş teoriye bağımlı hareket eden bilim insanları araştırma yaparken, başkaları tesadüfen buluşu yaparlar, fakat ne bulduklarını anlamaları önceki teorinin yardımıyla mümkün olur: Robert Dicke ve arkadaşları, önceden George Gamow ve arkadaşlarının teorik olarak gerekliliğini ortaya koydukları kozmik fon radyasyonunu ararlarken; bu radyasyonu gözlemek ve Nobel Ödülü'nü almak, bahsedilen radyasyonu başka bir konuda çalışırken rastlantısal bir şekilde bulan Arno Penzias ve Robert Wilson'a nasip oldu (önceden bu radyasyon teorik olarak bilinmese, muhtemelen neyi bulduklarını anlayamayacaklardı).⁵ Bazen deneysel gözlemsel süreç, tamamen önceden ortaya konan teorinin rehber-

3 Steven Weinberg, “A Model of Leptons”, *Physical Review Letters*, 19, 1967, s. 1264–1266.

4 Ralph A. Alpher ve Robert Herman, *Genesis Of The Big Bang*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 17-19.

5 David Filkin, *Stephen Hawking'in Evreni*, Çev: Mehmet Harmancı, Aksoy Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 101-104.

liği doğrultusunda yürütölür ve teori deneysel olarak doğrulanır. Standart modeldeki birçok parçacığın keşfi, örneğin 1995'te "top kuark"ın keşfi, böylesi bir sürece örnektir.⁶ Higgs Bozonu'nun keşfi de böylesi bir sürece örnektir. Zaten, bu Higgs Bozonu'na özel tasarlanan ve çok yüksek teknolojiyle pahalı deneysel şartları gerektiren süreç incelendiğinde, teoriden bağımsız ve rastlantısal bir süreçle bu parçacığın bulunmasının mümkün olmadığı görülecektir.

Higgs Alanı, evrenin her yerinde mevcut olan bir alanı ifade etmektedir; balıkların kendilerini yaşıatan suyun farkında olmadan suda yüzdükleri gibi, biz de kütlemin sebebi bu alanın farkında olmadan yaşamaktayız. Anlaşılmayı kolaylaştırmak kastıyla sıkça verilen örneklere benzer bir örnekle Higgs Alanı'nın ne olduğunu anlatmaya çalışalım: Belli bir alandaki kalabalığı Higgs Alanı gibi düşünebiliriz. Bu alandan çok ünlü bir şarkıcının, daha az ünlü bir şarkıcının ve hiç kimsenin tanımadığı bir kişinin geçmeye çalıştığını hayal edelim: Bu alandan geçerken çok ünlü şarkıcı, etrafına toplanan yoğun kalabalık sebebiyle en zor hareket eden kişi olacaktır (kütlemin harekete karşı direnç olduğunu hatırlayalım), daha az ünlü şarkıcı ilkinden daha az zorlansa da onun da hareketini etrafına toplananlar engelleyecektir, hiç kimseyle temas etmeyen son kişi ise ortamdandan hiç hız kesmeden geçebilecektir. Benzer şekilde, fotonlar Higgs Alanı ile hiç etkileşime girmedikleri için mümkün olan en yüksek hız olan ışık hızında hareket ederler, top kuark ise bu etkileşimin sonucunda eşi bottom kuarkın 40 katına yakın kütleyle sahip olmaktadır. Bazen ise bahsettiğimiz kalabalık, kendi içinde toplanıp sohbet etmek suretiyle bir yerde kümelenebilir; bu ise analogimizde Higgs Alanı'nın Higgs Parçacığı olarak gözlenmesine karşılık gelmektedir.

Higgs Parçacığı'nın gözlenmesini 48 yıl erteleten sebep, bu parçacığın bulunması için çok yüksek enerji değerlerine çıkılmasının gerekliliği oldu. Higgs Parçacığı'nın kütlesi, bir protonun kütleminin yüz katından daha büyük olduğu için çok yüksek enerji değerlerine çıkılması gerekiyordu; bu değerlere çıkıldığında ise bu parçacık saniyenin çok küçük dilimlerinde görünüp hemen kayboluyordu. Bu ise çok yüksek teknoloji, çok geniş ve sofistike bir ekip çalışmasının yanında milyarlarca dolarla ifade edilen çok yüksek bir bütçeyi ve çok büyük bir parçacık hızlandırıcı makineyi de gerektiriyordu. İsviçre-Fransa sınırında, CERN'de (Avrupa Nükleer Araştırma Merkezi) inşa edilen, yüzlerce metre yer altında ve 17 mil uzunluktaki, insanlık tarihinin en büyük ve en pahalı makinesi olan Büyük Hadron Çarpıştırıcısı gibi bir makine olmadan Higgs Parçacığı'nın gözlenmesi mümkün olamazdı.⁷ Burada, binlerce mknatıslı bir sistemin

6 F. Abe ve diğerleri (CDF Collaboration), "Observation of Top Quark Production in ppCollisions with the Collider Detector at Fermilab", *Physical Review Letters*, 74 (14), 1995, s. 2626-2631.

7 CERN'ün resmi internet sitesi: www.cern.ch

yardımıyla, çok yüksek hızlarda, saniyede yüz milyonlarca proton çarpıştırıldı ve çok özel tekniklerle bu çarpışmaların sonucu gözlemlendi (Higgs çok hızlı bir şekilde gözüküp kaybolduğu için ancak çok özel teknikler ve bıraktığı izlerle gözlemlenebildi). CMS ve Atlas adında iki grup birbirlerinden bağımsız olarak çalışmalarını yürüttü ve ikisi de 2012’de Higgs’i bulduklarını açıkladılar. Higgs aranırken, bu alanla-parçacıkla ilgili zaten yapılan felsefi ve teolojik tartışmalar, bu açıklamayla zirveye ulaştı.

“Tanrı Parçacığı” Tanrının Varlığı veya Yokluğu Hakkında Bir Delil Olabilir mi?

Nobel Ödüllü fizikçilerden Leon Lederman, 1993’te ilk kez yayımlanan “God Particle (Tanrı Parçacığı)” kitabında, Higgs Bozonu’na “Tanrı Parçacığı” takma adını verdiğini söyledi. Bu parçacığın, fizik açısından çok önemli olmasına rağmen bir türlü deneysel olarak doğrulanmamasına dikkat çekerek ve çıkardığı dertler ile açtığı masraflar nedeniyle “Tanrı’nın Cezası Parçacık” ismini almayı da hak etmesine rağmen yayıncının bu ismi kabul etmeyeceğini söyleyerek, bu adı takma sebebini açıkladı.⁸ Daha sonra bu isim medyada “Higgs Bozonu”nun önüne de geçerek çok popüler oldu. Higgs, parçacığın bu ismi almasından memnun olmadı ve dindarların rencide olabileceklerini söyleyerek bu ismi eleştirdi.⁹ Diğer yandan birçok kişi, kendi ismini kısmen geri plana ittiği için bu isme karşı çıktığını düşündü. Kimilerine göre bu isimlendirme, bilimsel bu konunun müthiş ilgi çekmesini tetiklediği için hayırlı oldu; kimilerine göre birçok yanlış anlayışı tetiklediği için zararlı oldu. Fizikçiler bu ifadeyi kullandıklarında (aslında daha çok “Higgs” ifadesini kullanırlar) ancak metafor olarak kullanıyor olsalar da literal anlamda kullandıklarına dair yanlış zan oldukça yaygınlaştı. Sonuçta bu ismin verilmesi; bu parçacığın-alanın fizik açısından çok temel özelliklere sahip olması, şakacılık, marketing gibi birçok unsurla ilişkili olsa da -yayılan yanlış kanı sonucu zannedildiği gibi- Tanrı’nın varlığını veya yokluğunu ispat gibi bir iddiayla ilişkisi yoktur.

Bu isimlendirme dışında bu parçacığın bulunmasının Tanrı’nın varlığını ispatladığını veya Tanrı’yı gereksiz kıldığını söyleyen yorumlar da yanlış anlamaları çoğalttı. Bu parçacığın bulunuşunu Tanrı’nın ve Hıristiyanlığın lehinde bir durum olarak değerlendiren şu yorum bunlara bir örnektir:

Eğer ki bir Hıristiyan isen, Higgs Bozonu ile ilgili haberleri mutlulukla karşılıyorsundur, çünkü bu haberler, zaten şahsen deneyimlediğin gerçekliği

8 Leon Lederman ve Dick Teresi, *The God Particle*, First Mariner Books, New York, 2006, s. 22.

9 Ian Sample, “Anything But The God Particle”, *The Guardian*, 29 Mayıs 2009, <http://www.guardian.co.uk/science/blog/2009/may/29/why-call-it-the-god-particle-higgs-boson-cern-lhc>

tasdik ediyorlar: Bir Tanrı'nın var olduğunu ve Tanrı ile İsa Mesih'e inanmak suretiyle bir ilişki kurabileceğini.¹⁰

Bu parçacıkla-alanla kütle kazanmanın mekanizmasının evrendeki tasarımı gösterdiği gibi bir yaklaşımla, bu parçacığın bulunmasını tasarım delili açısından kullanmak isteyen teist düşünürler olabilir. Fakat evrendeki hassas ayarlar ile ilgili veriler zaten çok olduğu ve bu tartışma daha ziyade çok-evrenler teorileriyle evrenin tasarlandığı fikrine karşı çıkılıp çıkılmayacağı gibi hususlar üzerinden yapıldığı için bu parçacık bu yönüyle gündeme pek gelmemiştir.¹¹ Bu parçacığın "Tanrı'nın varlığını ispatladığı" söylendiği durumlarda ise yukarıdaki alıntıda olduğu gibi temelsiz, daha ziyade retoriksel yaklaşımlar sergilenmiştir.

Diğer yandan "Tanrı Parçacığı"nın bulunmasıyla standart modelin tamamlandığını ve Tanrı'nın varlığına ihtiyaç kalmadığını söyleyenler de oldu. Örneğin internette şöyle bir cümle yaygınlaştı: "4 Temmuz 2012 tarihi itibarıyla, Tanrı tamamen gereksiz olmuştur."¹² Öncelikle standart modelin evrenimizle ilgili tüm bilgiyi sunmadığını, örneğin yer çekimi kuvvetini bu modelin açıklayamadığını belirtmeliyiz (ilerleyen sayfalarda modern fiziğin eksikliklerini ve genelde bilimin sınırlarını ele alacağız). Fakat bu tip iddialarda asıl dikkat edilmesi gerekli temel yanlış, din felsefesi açısından önemli bir konu olduğunu düşündüğümüz ve yanlış spekülasyonların en önemli kaynaklarından olan "boşlukların tanrısı" (God of the gaps) yaklaşımlarıyla ilgilidir. "Boşlukların Tanrısı" yaklaşımlarını ileri sürenler, teistlerin Tanrı'nın varlığı konusundaki yegane dayanaklarının evren ve canlılar konusunda bilinmeyen hususlar olduğunu, bu bilinmeyen boşlukları Tanrı ile doldurduklarını, dolayısıyla boşluk kalmazsa Tanrı'ya gerek kalmayacağını düşünmektedirler. Gerçekten de bazı teistler, "Bak kalbin nasıl attığını bilmiyoruz, demek ki Tanrı kalbi yapmış" veya "Yıldızların ışığının nasıl üretildiğini bilmiyoruz, demek ki Tanrı yıldızları yapmış" gibi yaklaşımlar göstermişlerdir. Fakat Tanrı'nın varlığıyla ilgili argümanlar ileri süren günümüz teist felsefecilerinin ve teologların hemen hiçbiri "boşlukların Tanrısı" yaklaşımlarını benimsememektedirler. Günümüzde ileri sürülen kozmolojik delillerin veya tasarım delillerinin hepsi modern bilimin sunduğu verilere dayandırılmaktadır; evren konusundaki cehaletimize değil.¹³

10 "Will The Recently Found Higgs Boson (God Particle) Bring Atheists and Agnostics To Believe In God?", 5 Temmuz 2012, <http://notashamedofthegospel.com/apologetics/god-particle/>

11 Çok-evrenlerle ilgili bakınız: Robin Collins, "The Argument From Design And Many-Worlds Hypothesis", *Philosophy Of Religion: A Reader And Guide*, Ed: William Lane Craig, Rutgers University Press, New Brunswick 2002.

12 "The God Particle Makes God Unnecessary", 6 Temmuz 2012, http://www.zimbio.com/CERN+Hadron+Collider/articles/B66z_EfQyHY/God+Particle+Makes+God+Unnecessary

13 Bu tip sofistike argümanlara örnek olarak bakınız: Richard Swinburne, *The Existence Of God*,

Bu yüzden “Tanrı Parçacığ”ın bulunmasıyla bir boşluğun daha tamamlandığını, böylece Tanrı’nın varlığının gereksiz olduğunu veya Tanrı’ya ihtiyacın azaldığını söyleyenler; çok sık tekrarlanan mantık hatalarından biri olan ve mantık literatüründe “korkuluk hatası” (straw man fallacy) olarak anılan hatayı işlemektedirler. “Korkuluk hatası”nı işleyenler, karşıt görüşün gerçek fikrini göz ardı etmekte, onun yerine karşıt görüşün kötü veya abartılı bir örneğine karşı -gerçek pozisyonmuş gibi- eleştirilerini yöneltmektedirler. “Boşlukların Tanrısı” yaklaşımlarını teizmin gerçek pozisyonu gibi gösterip “korkuluk hatasını” işleyenlerin içinde Stephen Hawking gibi ünlü bilim insanları da vardır.¹⁴ Burada dikkat edilmesi gerekli önemli bir husus, fizikçilerin, her ifadelerinin fizikle ilgili olmadığıdır; fizikçiler kimi zaman evren veya madde üzerine konuşurken felsefe veya teoloji gibi alanlara geçmekte, fakat kişileri söylediklerinden ziyade akademik kimlikleriyle değerlendirenler, birçok zaman, bu geçişi anlayamamakta ve bu söylenenleri bilimin deneysel ve gözlemsel verileriyle karıştırabilmektedirler.

“Tanrı Parçacığ”ın bulunmasıyla, Tanrı’nın varlığı veya yokluğu lehinde bir durum oluşmadığını şuradan da anlayabiliriz: 1964’de bu parçacığın-alanın varlığı teorik olarak ileri sürülmüştür ve bu parçacık kadar popüler olmasalar da alternatif bazı kütle verici fiziksel mekanizmaların varlığı da ifade edilmiştir. Fakat bu tarihten önceki veya sonraki, teist ve ateist fizikçilerin, filozofların ve teologların tutumlarını incelediğimizde; bu parçacığın var mı yok mu olduğu hususunda, teistler bir tarafta, ateistler bir tarafta şeklinde bir bölünmeye rastlamıyoruz. Eğer ki bu parçacığın varlığı Tanrı’nın varlığı veya yokluğu lehinde bir delil niteliğinde olsaydı, böylesi bir bölünmeyi bekleyebilirdik. Nitekim evrenin başlangıcı olup olmadığı konusunda bilimsel veriler açığa çıkmadan önce; teistlerin evrenin başlangıcı olması gerektiğini, ateistlerin ise evrenin ezeli olduğunu söylediği böylesi bir bölünme gözlemlenmişti, böylece bu hususta -bazı istisnalara rağmen- belirgin bir bölünmeye rastlanmıştır.¹⁵ Fakat “Tanrı Parçacığ” üzerinden böyle bir bölünmenin yaşanmaması, bu parçacığın Tanrı’nın varlığını veya yokluğunu ispat eden bir delil olmadığından delillerinden biridir.

“Tanrı Parçacığ” Ve Tanrı’nın Gizliliği Sorunu Arasındaki Analoji

Din felsefesi açısından “Tanrı’nın gizliliği” (hiddenness of God) önemli bir başlıktır. Ateist felsefeciler, Tanrı varsa bunun neden apaçık olmadığını ve

Clarendon Press, Oxford 2004.

14 Hawking’in “Büyük Tasarım (Grand Design)” kitabı bu hatanın örnekleriyle doludur: Stephen Hawking ve Leonard Mlodinow, *Büyük Tasarım*, Çev: Selma Ögünç, Doğan Kitap, İstanbul 2012.

15 Aristoteles ve İbn Sina, böylesi bir bölünmede, bu kategorilere yerleştiremeyecek ünlü ve istisna düşünürlere örnektirler.

Tanrı'nın neden gizlendiğini gündeme getirerek teizme itirazlarda bulunmuşlar; teistler, Tanrı'nın varlığı için yeterli delil olduğu (kozmojik delil, tasarım delili gibi) için tam olarak gizli olmadığı ve Tanrı'nın daha açık varlığını göstermesiyle insanların özgür iradeleriyle imtihanında olmalarıyla ilgili olgunun zedeleneyeceği gibi cevaplar vermişlerdir. Burada bu tartışmanın detaylarına girmeyeceğiz fakat bu meseleyle "Tanrı Parçacığ" arasında kurulabilecek bir analogiye dikkat çekeceğiz.

Teizme göre Tanrı, her an her yere hakimdir, varlığımız her an O'nun sayesinde devam etmektedir, diğer yandan insanların duyu organlarıyla algılayamayacakları şekilde duyu organlarımızdan gizlidir. "Tanrı Parçacığ" da evrenin her an her yerinde mevcuttur, şu anda varlığımızı mümkün kılan kütlemin varlığı bu alan-parçacık sayesinde devam etmektedir, diğer yandan bu kadar temel bu parçacığın varlığı duyu organlarımızdan gizlidir. Bu analogiyi kullanan bir teist, "Bakın bu kadar temel ve her an varlığımızı borçlu olduğumuz fiziksel bir varlığı duyu organlarımızla algılayamamamıza rağmen varlığını modern bilim ispat etmiştir, demek ki Tanrı'nın her şeyden daha temel ve her an varlığımızı O'na borçlu olmamıza rağmen duyu organlarıyla O'nu algılayamamamızda mantıki bir çelişki yoktur" diyerek, Tanrı'nın varlığının gizliliği sorununa cevap verebilir.

Analojilerin sınırları hakkında felsefe literatüründe çok şey söylenmiştir; diğer yandan analogilerin birçok zaman ufuk açıcı boyutu olduğu da yadsınmaz, zaten analogilerin birçok alanda yaygın kullanılmasının sebebi de budur. Bu analogi de fonksiyonları abartılmamak şartıyla kullanılabilir. Fakat bu analogi, sadece savunmacı bir yaklaşımda kullanılabilir; açıklayıcı olamaz. Yani teizme "Tanrı'nın gizliliği" başlığıyla gelecek itirazlarda bir savunma aracı olarak veya savunmalara katkıda ifade edilip; bir şeyin apaçık algıdan gizli olmasının yokluğunu göstermediğini, Tanrı'nın gizliliğinden hareketle ateistik bir ontolojinin temellendirilemeyeceğini ifade ederken kullanılabilir. Fakat Tanrı'nın gizliliğinin sebebini açıklayan bir analogi olarak veya açıklayıcı yaklaşımlara katkı sağlayan bir analogi olarak değerlendirilemez.

Evrenin Rasyonel Yapısı ve İnsan Zihninin Evreni Anlaması

"Tanrı Parçacığ"nın bulunmasıyla insanoğlunun en büyük başarılarından birine imza atılmış oldu. Bu başarının ardında geçtiğimiz yüzyılda iki dünya savaşını yapan ülkelerin bir araya gelmesi, soğuk savaştaki ideoloji merkezli iki kutuplu dünya sisteminde iki ayrı kutupta yer alan devletlerin beraber çalışmaları, milyarlarca doların farklı devletlerden gelen bütçeyle oluşturulması gibi uluslararası ilişkiler hatta siyaset felsefesi açısından değerlendirilmesi ilginç olabilecek hususlar var. Burada, bunlara girmeden, çok daha temel olan ve bu keşfi mümkün

kılan din felsefesi açısından önemli bulduğumuz bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Standart modeldeki parçacıkların nasıl kütle kazandığı gibi fiziğin dev sorunlarına karşı Higgs, matematik temelli bir açıklama getirdi, bu açıklama sorunları çok başarılı şekilde çözerken, hepimizin içinde olduğu, algılamamamıza rağmen etkileşimde olduğumuz ve bize kütle veren bir alandan- parçacıktan bahsediyordu; CERN’de böylesi inanılmaz bir iddia doğrulandı. Bu parçacıkla beraber bir kez daha doğrulanan önemli hususlardan biri; bu başarıyı da mümkün kılan bir olgu olan, evrenin dilinin matematik olduğudur. Yani matematiği evrene yükleyen zihnimiz olmadığı ama evrenin özüne içkin matematiksel yapısını evrenden zihnimizin okuyabildiğidir. Bu, Phythagoras, Platon ve Descartes gibi felsefecilerle Galile, Kepler, Newton ve Einstein gibi fizikçilerin öngördüğü, felsefi-bilimsel yaklaşımlarını (bilim felsefesinde “realizm” olarak da ifade edilen) bu apriori kabul üzerinde oluşturdukları bir temeldir.

Einstein, en anlaşılmasız hususun evrenin anlaşılması olduğunu, birçok kişinin dikkatinden kaçan bir husus olan insan zihninin evreni anlamasının önemini, bu olgunun dinsel duygularla ilişkisini, kendinin Tanrı’ya inancına Tanrı’nın üstün zihnini açığa çıkaran evrendeki rasyonel yapının yol açtığını birçok kez ifade etmiştir.¹⁶ Eugene Wigner’in dediği gibi “Mucizevi bir şekilde matematiğin dilinin fizik yasalarını formüle etmeye uygun olması, bizim anlayamadığımız ve hak edecek bir şey yapmadığımız mükemmel bir hediyedir.”¹⁷ Burada birbirleriyle ilişkili üç tane ayrı fenomene dikkat etmek gerekmektedir: Birincisi, evrenin matematiksel yasalara uygun rasyonel yapıda olmasıdır. İkincisi, insanın bilinç ve mantıksal kurullarla işlemek gibi özellikleri sayesinde rasyonel bir zihne sahip olmasıdır. Üçüncüsü, insan zihniyle evrenin uyumlu olması sayesinde evrenin anlaşılabilmesidir. Din felsefesi açısından bu hususlarla ilgili önemli iddia, teizmin savunduğu bilinçli bir Tanrı’nın varlığının, bahsedilen fenomenleri açıklamada ateist-natüralist ontolojiden daha başarılı olduğudur. Buna göre varlık ve zihin (ontik ve logik) arasındaki uyumun kökeninde; evrenin ve zihnin aynı Yaratıcı tarafından yaratılması ve bilinçli bir şekilde bu uyumun oluşturulması vardır. 20. yüzyılın en sofistike ateisti olarak gösterilmiş olan Antony Flew, doğanın matematiğe uygun rasyonel yapısını, ateizmi terk edip Tanrı’nın varlığına inanmaya başlamasının sebepleri arasında saymıştır.¹⁸ John Polkinghorne, evrim teorisinin doğal seleksiyon mekanizmasının günlük hayattaki sorunlarla başa çı-

16 Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, Çev: Sonja Bargmann, Dell, New York 1973, s. 255; Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, Harper Collins Publishers, New York 2000, s. 53.

17 Eugene Wigner, “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences”, *Communications in Pure and Applied Mathematics*, Vol: 13, No: 1, Şubat 1960.

18 Antony Flew, *There Is A God: How The World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*, Harper Collins, New York 2007, s. 96-112.

kacak bir zihin yapısı oluşturmasının beklenebileceğini, fakat mikro dünyadaki kuantum teorisinin ve genel izafiyetin kozmolojik sonuçlarını anlayabilecek bir zihin yapısında olmamızın yaşam mücadelesindeki uyum süreciyle açıklanamayacağını söylemektedir. Polkinghorne, bahsedilen fenomenleri açıklamada teizmin ateist-natüralist anlayıştan daha başarılı olduğunu ifade etmektedir: Teizmin, “anlaşılabilirlik” ile ilgili soruna verdiği cevapta olduğu gibi; eğer ki evren ve insanlar rasyonel bir Tanrı’nın yaratmasının neticesi olduğu kabul edilir ise, evrendeki düzen ve insan zihninin bu düzeni kavraması başarılı bir şekilde cevaplanabilmektedir.¹⁹

Evrenin rasyonel-matematiksel yapısı ve insan zihninin buna nüfuz edebilmesi konusunda Higgs Bozonu çok enteresan bir örnektir. Fakat bu çok geniş konuda bu parçacığa güzel bir örnek olabilmesinden fazla bir mana atfetmemek gerekir. Bu konu, Higgs Bozonu’nun açıkladığı değil, fakat hatırlattığı önemli bir felsefi konu olarak değerlendirilebilir.

“Tanrı Parçacığı”, Fiziğin Kalan Sorunları Ve Bilimin Sınırları

CERN’de aranan “Tanrı Parçacığı”nın bulunmasını takip eden süreçte fiziğin en ciddi sorunlarının çözüldüğü, fiziğin evrenle ilgili en temel soruların hepsini cevaplayabileceği şeklinde yanlış bir kanıyı yaygınlaştıranlar oldu. Buna ilaveten Tanrı’ya ihtiyacımız kalmadığı, çünkü evrenle ilgili bilgimizde bir eksiklik kalmadığı şeklinde görüşler ifade edildi. Daha önceki sayfalarda, evrenle ilgili artan bilgimizle Tanrı’ya ihtiyaç kalmayacağı görüşünün bir “korkuluk hatası” olduğunu söyleyerek, bu tip iddiaları cevapladığımızdan bir daha bu konuya girmeyeceğiz. Fakat bahsedilen yaklaşımda iki ayrı hata vardır ki burada onlara dikkat çekmek istiyoruz. Bunlardan birincisi “Tanrı Parçacığı”nın bulunmasıyla fiziğin temel sorunlarının halledildiği şeklindedir. İkincisi daha derin bir hata olan ve geçtiğimiz yüzyılda ciddi boyutta etkisi olan “bilimcilik”ten kaynaklanmaktadır; bu görüş hayatla ilgili temel soruların hepsini ancak bilimin cevaplayabileceği şeklindedir.

“Tanrı Parçacığı”nın CERN’de gözlemlenmesiyle standart modelin tamamen doğrulandığı söylenebilir, bu gerçekten de insanlık tarihinin çok önemli bir başarısıdır (bu parçacığı daha iyi anlama çabası ise devam etmektedir). Fakat her şeyden önce standart model yer çekiminin açıklamasını içermemekte ve modern fiziğin makrodaki en önemli teorisi olan izafiyet teorisi ile mikrodaki en önemli teorisi olan kuantum teorisini birleştirememektedir.²⁰ Bu sorun fiziğin olduğu

19 John Polkinghorne, *Science and Theology*, SPCK, Londra 2003, s . 72-73.

20 Joseph Lykken, “Beyond the Standard Model”, arXiv:1005.1676 [hep-ph], 2010, s.2

kadar fizik felsefesinin ve bilim felsefesinin de en önemli sorunları arasındadır.²¹ Modern bilimin kozmoloji modeline göre, evrendeki dört temel kuvvet, evrenin başlangıcında birbirlerinden ayırt edilemeyecek şekilde bitişikti, önce yer çekimi kuvveti; güçlü nükleer kuvvet, zayıf nükleer kuvvet ve elektro manyetik kuvvetten ayrılmıştır. Daha sonra kalan bu üç kuvvet birbirlerinden ayrılmıştır. Bütün bu ayrılmalar ise “Tanrı Parçacığı”nın kütleleri vermesinden önceki çok temel süreçlerdir. Sonuçta bu parçacıkla ilgili bulgular, bu parçacıktan önceki temel süreçler hakkındaki önemli soruları cevaplayamamaktadır. Ayrıca kara madde ve kara enerjinin gerçekte ne olduğu gibi birçok önemli sorun da bu parçacığın bulunmasıyla halledilmiş olmamaktadır.²² Sonuçta bu parçacık bulunduktan sonra da fiziğin ve bunla ilgili olarak bilim felsefesi ve fizik felsefesinin birçok önemli sorunu hala cevaplanmayı beklemektedir.

Fakat bir an için bahsedilen fizikteki soruların da cevaplandığını; izafiyet teorisıyla kuantum teorisini birleştirmenin mümkün olduğunu, standart modelin yer çekimini kapsayacak şekilde geliştirildiğini, kara madde ve kara enerjiyle ilgili tam açıklamalara sahip olduğumuzu vb. düşünelim. Buradaki önemli sorudur: Fiziğin bu en temel sorunları çözümlendiğinde evrenle ve hayatla ilgili temel sorunlarımız cevaplanmış olacak mıdır? Naif bilimcinin olumlu cevap vereceği bu sorudaki bizim cevabımız olumsuzdur. Dikkat edilmesi gerekli önemli bir husus, bilimin doğa yasalarının neler olduğu, bu doğal yasalarının neye sebep olduğu hakkında bize bilgi verdiği fakat “Niçin bu doğa yasalarının var olduğu” konusunun bile bilimin sınırları dışında bir konu olduğudur. Bahsedilen tüm bu başarılar gerçekleştirilmiş olsa bile Leibniz’in ünlü sorusu olan “Neden hiçbir şey yerine bir şeyler var”,²³ ayrıca buna ilave edebileceğimiz “Neden kaos yerine doğa yasaları var” veya “Neden doğa yasaları, evrende gözlenen tasarımları ve tüm çeşitliliği ile canlıların oluşumunu olanaklı kılacak şekildedir” tipindeki sorular cevaplanmış olmaz.²⁴ Bu tip soruları cevaplamaya kalktığımızda felsefe ve teoloji alanlarına geçmiş oluruz. Felsefe ve teoloji bu soruları cevaplarken, bilimin sunduğu verilerden faydalanabilir (doğal felsefe ve doğal teolojide olduğu gibi), fakat bu durumda bile bu soruların cevabı felsefe ve teoloji gibi alanlara geçilerek verilmektedir. Ayrıca genelde bilimin ve fiziğin metodunun ne olması gerektiği tipindeki sorunlar bile felsefenin alanındadır. “Bilimin metodu deney ve gözlemdir” şeklindeki bir cümle bile deneyin ve gözlemin konusu olamamaktadır. Çok ünlü bazı fizikçiler bile fiziğin sınırları ve bu temel sorulara felsefenin

21 Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, Harper Collins, New York 2000, s. 65-89.

22 Lykken, 2010, s. 1.

23 G.W. Leibniz, “The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason,” *Leibniz Selections*, Ed: Philip P. Wiener, Charles Scribner’s Sons, New York 1951, s. 527.

24 Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2012, s. 231-243.

alanına geçmeden cevap verilemeyeceğinden habersiz gibidirler. Örneğin Stephen Hawking'in şu sözleri, eleştirdiğimiz zihniyetin bir örneğini ortaya koymaktadır:

(Bahsettiklerimize benzer sorular için) Geleneksel olarak bunlar felsefeye ait sorulardır ama felsefe ölüdür. Felsefe, bilimdeki özellikle fizikteki çağdaş gelişmelere ayak uyduramamıştır. Bilgi arayışımızdaki keşiflerin meşalesi artık bilim insanlarının elindedir.²⁵

Hawking, bunları söyleyerek, çağdaş bilim felsefecilerinin ve fizik felsefecilerinin fizikteki gelişmeleri ne kadar yakından takip ettikleri ve fizikteki gelişmelere paralel ne kadar çok yayın yaptıklarından habersiz gibidir. Daha da ilginç, alıntı yaptığımız kitabının birçok yerinde “modele dayalı gerçekçilik” gibi bilim felsefesinin önemli konularına girmektedir ama felsefi iddialarla dolu kitabının başlangıcında “felsefe ölüdür” diye giriş yapmıştır. Burada, bir kez daha, fizikçilerin, fizikteki konularla ilgili olanlar dahil, her açıklamalarının bilimsel olmadığını; birçok zaman felsefe ve teoloji alanlarına geçiş yaptıklarını ama bu açıklamalarını bilimsel bir açıklama gibi sunduklarıyla ilgili hususa dikkat çekmek istiyoruz.

Fiziğin üzerine konuşunca bile fiziğin-bilimin sınırları aşılmasının yanında anlama, ahlakla, aksiyolojiyle ilgili tüm sorunlar da –ki bunların birçoğu evren ve yaşam açısından çok önemli sorunlarla ilişkilidir- özelde fiziğin ve genelde bilimin sınırlarının ötesinde felsefe ve teoloji gibi alanlarla ilgilidir: “Bu evrenin anlamı nedir”, “Hayatın anlamı nedir”, “İyi ve kötünün rasyonel temeli nedir” veya “Güzel kavramı izafi midir” gibi soruların cevabı bilimin sınırlarını aşmaktadır. Bu yüzden ne “Tanrı Parçacığı”nın bulunması ne de başka fiziksel bir başarı; bu sorulara ne cevap sağlayabilir ne de bu sorunları gündemden kaldırmak. Bu sorunlar, bilimin çözmeye çalıştığı sorunların sınırlarının ötesindedir. Bilim felsefesinin yaklaşımlarıyla bilimin sınırları belirlenmek suretiyle, bilimciliğin düştüğü dikkat çekilen hatalardan sakınılmasının önemli bir husus olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

CERN'deki dünyanın en büyük makinesiyle ve tarihin bir deneye ayrılan en büyük bütçesiyle “Tanrı Parçacığı” olarak da anılan Higgs Alanı-Parçacığı'nın bulunmasıyla, bilim tarihindeki en önemli keşiflerden biri gerçekleştirilmiş oldu. Bu alan-parçacığın aranması sürecinde bu alan-parçacıkla ilgili birçok felsefi ve teolojik iddia seslendirildi. Sokrates'ten beri gelen gelenekte yanlış görüşlerin düzeltilmesi de felsefenin vazifelerinden biri olduğu için, ayrıca bu kadar önemli bir

²⁵ Hawking ve Mlodinow, 2012, s. 11.

gelişmenin felsefeyle ilgili hangi hususları gündeme getirebileceğini belirlemek önemli bir felsefi uğraş olduğu için; bu makalede fiziğin bu çok önemli gelişmesi felsefi bir değerlendirmeye tabi tutuldu. Öncelikle bu parçacığın Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu ispat ettiğini söyleyen yaklaşımların hatalı olduğu gösterilmeye çalışıldı. Bu parçacığın varlığının tahmin edildiği 1964 yılından sonra teist ve ateist felsefecilerin bu parçacığın varlığı veya yokluğu üzerinden bölünmemiş olması gibi hususlarla bu yaklaşımımızı destekledik. Ayrıca bu parçacığın bulunmasıyla veya fizikteki herhangi bir gelişmeyle Tanrı'nın varlığının gereksiz olduğunu söyleyenlerin, en sık işlenen mantık hatalarından biri olan “korkuluk hatası”nı işlediklerini; çağdaş din felsefecileri ve teologlarının hemen hiçbirinin, evren hakkındaki bilgisizliğimizden Tanrı'ya yükselme gayretini ifade eden “boşlukların Tanrısı” argümanlarını kullanmadıklarını belirttik.

Ayrıca din felsefesi açısından önemli bazı konularda, bu parçacığın bulunmasının önemli bir analogi kaynağı ve örnek olabileceğine değinildi. Bu parçacığın tüm evrene yaygın olması ve tüm kütleli varlıklara kütlesini vermesine rağmen gizliliği, din felsefesi açısından önemli bir başlık olan Tanrı'nın gizliliği konusunda bir analogi kaynağı olabilir. Fakat böyle bir analoginin, ateizmden gelen itirazlara karşı savunmacı bir yaklaşımda kullanılabilmesine, diğer yandan Tanrı'nın gizliliğinin sebeplerini açıklayan bir analogi olarak değerlendirilemeyeceğine dikkat edilmelidir.

Bilim felsefesi, zihin felsefesi ve din felsefesi gibi alanlar açısından önemli bir husus insan zihninin evreni anlama becerisidir. Hem evrenin matematik yasalarla açıklanabilir olması, hem insan zihninin rasyonel yapısı, hem de evren-zihin arası mevcut uyumun birleşmesi bunu mümkün kılmaktadır. Kendilerine bu hususta katıldığımız, önemli bazı fizikçiler felsefeciler, bu uyumun, evren ve zihni aşkın bir Tanrı tarafından oluşturulmuş olmasının en iyi açıklama olduğunu ifade etmişlerdir. Standart modeldeki sorunların, çok başarılı matematiksel bir yapıyla açıklanması olanağını sunan bu parçacığın, önce insan zihninin evrenin rasyonel yapısını matematik aracılığıyla kavraması sonucu ortaya konması, sonra zor ve pahalı bir süreçle bulunması; insan zihninin evreni anlama becerisi, evrenin rasyonaliteye uygunluğu ve dilinin matematik olduğu konusunda verilebilecek en güzel örneklerden birisidir. Çok geniş bir konu olan bu hususta Higgs Bozonu'nun varlığını ortaya koyma ve bulmayla ilgili süreç çarpıcı bir örnek vazifesi görebilir.

Bu parçacığın bulunmasıyla “fiziğin tüm sorunlarının çözüldüğü” veya “bilimin tüm sorunları çözeceği” şeklinde dile getirilen yaklaşımların hatalı olduğuna da dikkat çektik. Öncelikle bu parçacığın bulunmasıyla standart model tamamlanmış olsa da standart model yer çekimini açıklayamamaktadır, fiziğin en

önemli iki teorisi olan izafiyet teorisi ve kuantum teorisi arasındaki uyumsuzluk gibi fizik ve felsefe açısından çözülmesi çok hayati sorunlar hala çözümsüzdür. Ayrıca doğa yasalarının neden var olduğu, bilimin metodu gibi bilimle ilgili konular; ayrıca ahlakla, estetikle, anlama ile ilgili konular, bilimin alanı dışındaki felsefe ve teoloji gibi alanlarla ilişkilidir. Sonuçta “Tanrı Parçacığı”nı bulmak insan zihninin ve modern bilimin en büyük başarılarından biridir; fakat bu başarıyla, fiziğin ve bilimin epistemolojik sınırlarını olduğundan daha geniş gösterme yanlılığına düşmemelidir.

Öz

“Tanrı Parçacığı”: Felsefi Bir Değerlendirme

Son yıllarda hiçbir bilimsel konu “Tanrı Parçacığı” (Higgs Bozonu) ve onunla ilgili CERN’de yapılan deneyler kadar geniş halk kitlelerinin ilgisini çekmedi. Bu makalede, önce, bu parçacığın ne olduğu ve CERN’de neler olup bittiği kısaca tanıtılacaktır. Sonra bu parçacığın Tanrı’nın varlığını veya yokluğunu ispat ettiği şeklindeki hatalı yaklaşımlar düzeltilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu parçacıkla Tanrı’nın gizliliği arasında kurulabilecek analogi ele alınacaktır. İlave olarak insan zihninin matematiği kullanarak evreni anlamasından nasıl felsefi çıkarımlar yapılabileceğine de değinilecektir. Son olarak, bu parçacığın bulunmasıyla fiziğin temel sorunlarının çözülüp çözülmediği ve bilimin sınırlarının ne olduğu incelenecektir.

***Anahtar Kelimeler:** Tanrı Parçacığı, Higgs, din felsefesi, bilim felsefesi, bilim-din ilişkisi*

Abstract

“The God Particle” : Philosophical Interpretation

In the last years, no scientific subject has attracted extensive attention like the “the God Particle” (Higgs Boson) and the experiments related to it in CERN. In this article, first of all, what this particle is and what is going on in CERN will be introduced briefly. Later, erroneous beliefs that this particle proves either the existence or the non-existence of God will be endeavored to be corrected. Besides, an analogy that can be found between this particle and the hiddenness of God will be covered. In addition, how philosophical deductions can be made from the comprehension of universe with the help of mathematics will also be examined. And finally, with the discovery of this particle, whether it will be possible to solve the fundamental problems of physics or not, and the borders of science will be studied.

Keywords: *God Particle, Higgs, philosophy of religion, philosophy of science, science-religion relationship*

Kaynaklar

- Abe, F. ve diğerleri (CDF Collaboration), “Observation of Top Quark Production in ppCollisions with the Collider Detector at Fermilab”, *Physical Review Letters*, 74 (14), 1995.
- Alpher, Ralph A. ve Robert Herman, *Genesis Of The Big Bang*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Barbour, Ian G., *When Science Meets Religion*, Harper Collins, New York 2000.
- Collins, Robin, “The Argument From Design And Many-Worlds Hypothesis”, *Philosophy Of Religion: A Reader And Guide*, Ed: William Lane Craig, Rutgers University Press, New Brunswick 2002.
- d’Espagnat, Bernard, *Veiled Reality: An Analysis Of The Present Day Quantum Mechanical Concepts*, Addison Wesley, New York 1995.
- Einstein, Albert, *Ideas and Opinions*, Çev: Sonja Bargmann, Dell, New York 1973.
- Filkin, David, *Stephen Hawking’in Evreni*, Çev: Mehmet Harmancı, Aksoy Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Flew, Antony, *There Is A God: How The World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*, Harper Collins, New York 2007.
- Gell-Mann, Murray, *The Quark And The Jaguar*, W. H. Freeman and Company, New York 1995.
- Hawking, Stephen ve Leonard Mlodinow, *Büyük Tasarım*, Çev: Selma Öğünç, Doğan Kitap, İstanbul 2012.
- Higgs, Peter, “Broken Symmetries, Massless Particles, and Gauge Fields”, *Physics Letters*, No: 12, 1964.
- Higgs, Peter, “Broken Symmetries and the Masses of Gauge Bosons”, *Physical Review Letters*, No: 13, 1964.
- Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, Harper Collins Publishers, New York 2000.
- Lederman, Leon ve Dick Teresi, *The God Particle*, First Mariner Books, New York, 2006.
- Leibniz, G.W., “The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason,” *Leibniz Selections*, Ed: Philip P. Wiener, Charles Scribner’s Sons, New York 1951.
- Lykken, Joseph, “Beyond the Standard Model”, *arXiv:1005.1676 [hep-ph]*, 2010.

- Polkinghorne, John, *Science and Theology*, SPCK, Londra 2003.
- Sample, Ian, “Anything But The God Particle”, *The Guardian*, 29 Mayıs 2009, <http://www.guardian.co.uk/science/blog/2009/may/29/why-call-it-the-god-particle-higgs-boson-cern-lhc>
- Swinburne, Richard, *The Existence Of God*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- Taslaman, Caner, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2012.
- Weinberg, Steven, “A Model of Leptons”, *Physical Review Letters*, 19, 1967.
- Wigner, Eugene, “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences”, *Communications in Pure and Applied Mathematics*, Vol: 13, No: 1, Şubat 1960.

HUME'UN ADALET KURAMI

“Hiçbir erdem adaletten daha çok saygı görmez ve hiçbir erdemsizlik adaletsizlikten daha çok nefret uyandırmaz...”¹

David Hume

Ali TAŞKIN*

I. Hume'un Yöntemi, Moral Epistemoloji

Epistemoloji ve Ahlak

Felsefeyi bir bütün olarak görmek en doğru yol olmakla birlikte, felsefi disiplinleri ve konuları sistematik bir biçimde bölerek irdelemek gelenek olmuştur. “Sistem filozofu” olarak anılan kimi filozofların kendi düşünce sistemlerini kurarken, felsefenin hemen bütün konularına şöyle ya da böyle değindikleri, bağlı buldukları “sistem”in dışına çıkmamaya özen gösterdikleri bir olgudur. Bu filozofların, genel anlamda, bir “filozof” olarak kabul edilmekle birlikte, felsefelerinin tikel alanlarında daha özgün ve belirleyici görüşlere sahip oldukları, ortaya koydukları “özel öğreti” ile özdeşleştikleri de sıkça görülmektedir. Özellikle nedensellik çözümlemesi ile ampirik okulun en önemli ismi kabul edilen Hume da açıkladığımız filozof tipine uygun bir filozoftur. Varlık ve bilgi öğretilerini birlikte ele alan bu filozofun, bilgi kuramı ile ahlak öğretisi arasındaki paralel tutumu dikkat çekicidir. Bilgi kuramında ödünsüz uyguladığı ampirik yöntemi ahlak konularında da başarıyla uygulaması, Hume'un önemli bir “sistem filozofu” olduğunu göstermektedir. Epistemolojisinin gölgesinde kalsa da, moral epistemoloji ve moral psikoloji alanında temel sayılabilecek görüşlere kaynaklık etmesi gibi özellikleri, Hume'u özgün kılmakta, onu değişik açılardan incelenmesi gereken bir filozof yapmaktadır. Çok yönlülüğüne ve bu yoldaki güçlüklerle rağmen, “sistemi” içerisinde bütünlüğü koruyabilmesi nedeniyle, Hume'un ele aldığı spesifik bir konuyu irdelerken, bağlı bulunduğu “sistem” çerçevesinde bir bütün olarak bakmayı gerekli kılmaktadır. Filozofun adalet öğretisi de, bu incelemelere dikkat edilerek incelemeyi hak eden bir öğretilerdir.

* Cumhuriyet Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 David, Hume, *A Treatise of Human Nature, (Treatise), Ed. Selby, Bigge, Great Britain, 1960, s. 577*; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, (İnceleme) çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 384.*

Az önce de işaret edildiği gibi, Hume'un felsefesi içerisinde önemi ve özgünlüğü bakımından ilk sırayı bilgi kuramı alır. Özgünlüğü tartışılrsa da, ahlak öğretisi de içinde bulunduğu gelenek açısından oldukça önemlidir.² Birçok konuyu ele aldığı ahlak öğretisi içerisinde çok önemli bir yer tutan adalet anlayışı, teorik olmaktan çok pratik ve toplumsal bir karakter taşır. Onun, adalet anlayışında Aristoteles'e yakın durduğu söylenebilir.³ Duyumcu, deneyci hatta doğalcı felsefe geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Hume'un adalet üzerine geliştirdiği görüşler irdelenirken, onun bilgi ve ahlak öğretisi arasındaki paralellığe işaret edilmeden, soyut felsefi çıkarımlarla insanın pratiği arasında kurmaya çalıştığı uyum üzerinde durulmadan yapılacak değerlendirme ve çıkarımlar eksik kalacaktır. Her şeyden önce, Hume, insanı bir bütün olarak ele alır ve onu çeşitli yönlerden tanımayı felsefesinin merkezine koyar. İşte bu nedenle, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, üzerinde önemle durulan konularından bir tanesi de "insan doğasını tanıma" olmuştur. Daha önce Hobbes, Locke ve Hutcheson'da görülen bu alandaki çözümler onlardan sonra Hume'un da çok önem verdiği bir konudur. Bazı yönlerden ortak özelliklere sahip olan bu filozoflar içerisinde Hume'un ilk sırayı aldığı söylenebilir; çünkü o, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adı altında bağımsız bir eser yazarak, konuya ne kadar önem verdiğini göstermiştir.⁴

- 2 Önemli İskoç felsefecilerden Norman Kemp Smith (1872-1958) ve Glasgow Üniversitesi felsefe bölümünden emekli Profesör Alexander Broadie'nin Hume'un özgün bir ahlak öğretisi olmadığını öne sürdüklerini, Hutcheson'ın ahlak öğretisi üzerine tezler geliştirdiği yolunda değerlendirmeleri vardır. Bkz. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume A Critical Study of Its Origins And Central Doctrines*, Edinburgh, 1940, s. 562; Alexander Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy, A New Perspective on Enlightenment*, Edinburgh, 1990, s. 95. Ancak, aynı yerde Kemp Smith'in, özgün olmasa da, Hume'un en tutarlı öğretisinin ahlak öğretisi olduğu yönündeki değerlendirmesi önemlidir.
- 3 Aristoteles, adaletin çok anlamlılığından söz etmekle birlikte, "yasaya uygunluk ilkesi" ile "toplumsal bir erdem olması" şeklindeki anlamları tercih eder. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 91.
- 4 Hume'un, *A Treatise of Human Nature*, adlı eserinin amacını "Deneysel akıl yürütme metodunu "moral konulara" uygulamaya bir girişim olarak belirlediğini hatırlatmakta yarar var. O, böylece, sayısal bilimlerdeki "kesinliğe" benzer bir yöntemin sözel ya da sosyal alanlar diye tabir edilen alanlara ne ölçüde uygulanabileceğinin de bir soruşturmasını yapacak, insanın çeşitli yönlerden sınırlılıklarını ortaya koymaya çalışacaktı. Çünkü Hume, insan doğasının bilimini, bilimlerin başkenti olarak kabul ediyordu. Bkz. *Treatise*, s. xx. Ama, Çağımızın önemli Hume yorumcularından John Passmore'a göre, "...Hume'un gözünde, tam ve kesin ispatın, insan yaşamında, matematik alanı dışında hiç yeri yoktur." Bkz. Bryan Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'e Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevzici, İstanbul, 2000, 156. Passmore, "moral konular" ifadesini Hume'un çok geniş bir biçimde anladığını belirtirken şunları söylüyor: "Ahlaki konular" yalnızca ahlak felsefesini, yalnızca bizim bugün "sosyal bilim" adını verdiğimiz, siyaset teorisi, ekonomi ve politika gibi disiplinleri değil, fakat psikoloji ve onun zihnin çıkarım yaptığı sırada nasıl işlediğiyle ilgili bir teori olarak gördüğü

Hume, “başarısız” bir deneyim olarak gördüğü, 1739 yılında yayınlanan, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* deneyiminden sonra, çok soyut felsefe konularından uzaklaşmaya karar vermişti. O, bir başka önemli eseri olan ve 1747 yılında yayınlanan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma (Enquiry Concerning Human Understanding)* başlıklı eserinde, felsefenin çok soyut biçiminin kabul görmediğini, anlaşılması güç metafiziksel çözümlerle uğraşan filozofların, yakın çevresinde bulunan meslektaşlarının bile dikkatini çekemeyeceğini anlatırken, ilk eserindeki düş kırıklığına işaret eder.⁵ Bu gerçekle, soyut felsefe konularından uzaklaşan Hume, “pratik” bir sorun olması nedeniyle ahlaki popüler felsefe dallarından sayar ve öncelikli bulur. Hume’un çalışmalarında bilgi kuramı ile birlikte, en çok yeri ahlak konularına ayırdığı bilinmektedir; nitekim üç ciltlik *Treatise*’ın II. ve III. Ciltlerinin tamamı, *Enquiry Concerning Human Understanding*’ın ilk bölümü, *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*’ın tamamı ve çeşitli adlarla yayınlanan başka denemelerinin de büyük çoğunluğu yine ahlak felsefesi konularına ayrılmıştır.⁶ İnsanı tanımada da ahlak konusunu en önemli felsefi sorun sayan filozof bu dalı “insan doğasının bilimi” olarak niteler.⁷ Hume, insanlığın sürdürülmesi, yönlendirilmesi ve yeniden biçimlendirilmesi işini de, insan için en önemli bir değer olan erdemi de, kendi deyişyle, “moral felsefe”nin görevi olarak betimler.⁸

Hume, moral felsefede biri duyumcu diğeri de akılcı esasa dayalı iki temel okuldan söz eder. Moral felsefenin öğretilmesinde ve irdelenmesinde insanın duyum ve davranışlarını esas alan, insanın duyumlar tarafından yönlendirildiğini

mantığı da içeriyordu. Edebiyat eleştirisinin ilkeleri bile, onun için “ahlaki konular” arasında yer almaktaydı...” bkz. *a.g.e.*, s. 152.

5 Bkz. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (*Enquiry*), The Open Court Publishing Co, Chicago, 1927, s. 4-5.

6 Bu alandaki iddialı yazılarının, *Treatise*’ın dışında, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals (EPM)*, adlı temel ahlak eserinde bulunduğu uyarısını yapan (*EPM*, s. 1) ve *Treatise* adlı eserden yola çıkarak kendini eleştirenleri iyi niyetli bulmayan Hume’un bu çıkışına karşın, ne hikmetse, yirminci yüzyıldaki kimi yorumcular onun başyapıtı olarak *Treatise*’ı sunarlar. Çok soyut felsefi tartışmaları içeren, Hume’un, “matbaadan ölü doğdu” dediği, çok genç yaşta (henüz üniversite öğrencisi iken) yazdığı bu eserdeki çelişkili yorumlar üzerinde tartışmalar eksik olmamıştır. Hume’un itiraf ettiği bu “başarısız” denemeyi yaklaşık yedi yıl sonra yayımladığı çeşitli konuların ele alındığı ve yukarıda da değindiğimiz denemeler takip eder. Bu nedenle, onun ahlak felsefesi üzerine yazdığı yazılar için ikinci eser dikkate alınmalıdır. Hume bu denemeler sayesinde ünlenmiş; kazandığı ünü felsefesini yeniden inşa etmede, bir anlamda, kendini kabul ettirmede kullanmıştır. Biz de, *Treatise*’de yazdıklarını diğeri ile paralel tartışmaları önemli bulmakla birlikte, Hume’un uyarısını dikkate alarak, son değerlendirmelerde onun *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* adlı eserini esas almaya çalıştık.

7 Bkz. Hume *Enquiry*, s. 1.

8 *A.g.e.*, s. 1.

ileri süren okulla ilkini, “insanı eylemde bulunan bir varlık olmaktan çok akıl sahibi bir varlık olarak gören” daha çok anlama yetisini irdeleyen, insanı aklın ilkeleriyle açıklayan okulla da ikincisini tanımlar.⁹ İngilizce taste (tat) ve sentiment (duygu) gibi kavramları ahlakın temelini koyan Hume’un birinci okulun öncülerinden olduğunu, önemli eseri *Treatise*’ın üçüncü kitabının başında “Ahla-ki Farklılıklar Akıldan Çıkarılamaz”¹⁰ şeklinde bir alt başlık kullanarak, çağının akılcı ahlak öğretilerine karşı çıkması nedeniyle anlamak mümkündür. Ancak, bu temele dayanarak Hume’u bu okulun temsilcisi saymaya yönelten oldukça fazla örnek olmasına rağmen, onu “ödünsüz bir ampirist” olarak değerlendirmenin risklerine de hazır olmak gerekir.¹¹ Çünkü, Hume’un kimi zaman iki okul arasında yumuşak geçişlerine rastlamak da mümkün gözükmektedir.

II. Adalet Kavramı, Tanımı, Kaynağı ve Tarihsel Bağlam İçerisinde Hume’un Görüşü

John Rawls’un “sosyal kurumların en önemlisi” dediği¹² adalet, ahlak felsefesi konularının en önemli, anlamı en geniş, aynı oranda da tartışılan kavramlarından birisidir. Hem önemli hem de karmaşık bir yapıya sahip olan adalet kavramının “en çok kötüye kullanılan kavram” olduğu da ayrıca zikredilir.¹³ Yerine göre hukuk sistemlerinin bile ayrımlarının kendisinden çıktığı bu kavramın etimolojik yapısını burada ayrıntılarıyla incelememize olanak yoktur; dolayısıyla makalede, çok kısa etimolojik açıklamalardan sonra, Hume’un adalet kavramının kökeni, işlevi, kurumsallaşması ve etkisi üzerine yaptığı açıklama ve yorumları üzerinde durulacaktır. Böylesine bir anlam genişliğine ve tanım çeşitliliğine sahip bir kavram hakkında tartışmanın birçok güçlükler taşıması doğaldır.

Felsefi açıdan ele aldığımız adalet, Platon’un terminolojisinde, Yunanca- da “doğruluk” anlamına gelen Dikaioune (Δικαιοσύνη) kelimesinden türetilmiştir. Latince, Dicaeosyne, İngilizce’de Justice, (Righteousness ve Fairness)¹⁴

9 Hume *Enquiry*, s. 1.

10 Bkz. Hume, *Treatise*, s. 455.

11 Hume’un ödünsüz ampirik temellendirmesi için şu örnek yeter sanırım: “...Zihinde algılardan başka hiçbir şey olamaz; görme işleme, yargılama, sevmeye, nefret etmeye ve düşünme eylemlerinin tümü algı başlığı altında ele alınır. Zihin kendini hiçbir zaman algı terimiyle kapsayamayacağı bir eylemde ortaya koyamaz; sonuç olarak bu terim ahlaksal iyiyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan yargılara zihnin diğer işlemlerinden daha az uygulanabilir değildir. Bir kişiliği beğenip, bir diğerini kınamak yalnızca çok sayıdaki algılardır.” Hume, *İnceleme*, s. 307.

12 John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999, s. 3.

13 Ernest Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güncel dile uyarlayan, Selçuk Baran (Veziroğlu), Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara, 2001, s. 168.

14 <http://www.theoi.com/Daimon/Dikaiosyne.html>

olarak geçen adaleti, Aristoteles de Dikaion terimi ile karşılar. Yine, Latince Just (doğru, hak, adil, adalet)¹⁵ kavramı İngilizce’de Justice kavramı ile karşılanır. Hume bu kavramı “doğru” anlamında “adalet” için kullanır.¹⁶ Genel olarak, herkesin hakkını teslim etme, ortak yararlar konusunda eşitlik esasına göre paylaşmayı sağlama, hakka uygunluk, eşitlik gibi anlamlara gelen adalet, toplu yaşamın gerekli koşullarından bir olarak kabul edilmiştir. Adaletin ortaya çıkışı anlamı ve çerçevesi hakkında çok değişik görüşler mevcuttur. Kimi kuramcılar ona ideal ve doğal bir erdem olarak bakarken, kimileri de, insanların ihtiyaç duydukları anda kurumsallaştırdıkları, yapay bir erdem olarak bakar.

İkinci görüşe yakın duran Hume, adaletin ortaya çıkmasını insanın doğa durumundan aile ve toplum durumuna, oradan şehirlere ve daha sonra da toplumlar (uluslar) arası ilişkilere kadar uzanan bir sürecin başlangıcından itibaren var olduğunu kabul eder. O, adaleti toplumsal kurumların en önemlisi olarak görür ve şöyle der:

“Hiçbir erdem adaletten daha çok saygı görmez ve hiçbir erdemsizlik adaletsizlikten daha çok nefret uyandırmaz; kaldı ki ister sevimli isterse iğrenç olsun, kişiliği belirleme konusunda daha ileri giden bir nitelik yoktur. İmdi adalet yalnızca insanlığın iyiliğine yönelik bir eğilim taşıdığı için ahlaksal bir erdem ve gerçekten de o amaca uyan yapay bir buluştan başka bir şey değildir.”¹⁷

Bu satırlardan da anlaşılacağı gibi, gerek adalet gerekse başka ahlaki erdemlere bakışı açısından Hume toplumcu bir filozof olarak değerlendirmek mümkündür. Hume’a göre ahlaklılık kişinin yalnızca kendisi ile ilgili olmayıp, insanlarla ilişkilerini de düzenleyen ve sağlıklı bir yapıya kavuşturan bir gerekliliktir.¹⁸ Doğaya karşı zayıf bir yapıda olan insan doğal eksikliklerini ancak toplum halinde yaşamak suretiyle giderebilir; toplum halinde yaşarken de adalete gereksinim duyar.¹⁹ Bu noktadan yola çıkan Hume için bu kadar önemli olan adalet, ne herkesin doğuştan getirdiği bir hak, ne de zorunlu doğal bir erdemdir. O toplumun yararına bağlı olarak sonradan ortaya çıkan ve koşullara göre değişen esnek kurallardan oluşan bir sosyal kurumdur. Yani, toplumun ihtiyacı ve çıkarı adaletin ortaya çıkış nedeni, başka bir deyişle, biricik kökenidir. Bu da kendiliğinden oluşan bir şey değil, ampirik bir yolla elde edilen kimi ilkelerden oluşur. Bu yapay erdemin kökeninde ilahi ya da rasyonel bir unsur bulunmaz.²⁰ Hume,

15 Sina Kabaağaç, Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1995, s. 331.

16 Thomas Mautner, *Dictionary of Philosophy*, Printed in United Kingdom, 2005, s. 320.

17 Hume, *İnceleme*, s. 384.

18 Hume, *An Enquiry the Principles of Morals (EPM)*, Oxford Universty Press, London, 1998, s. 11.

19 Hume, *Treatise*, s. 478.

20 Hume, *İnceleme*, s. 332

bütün insanların her türlü ihtiyacını karşılayacak kadar her şey doğada fazlasıyla bulunduğu sürece adalete asla gerek duyulmayacağını düşünmektedir. Örneğin, en çok ihtiyaç duyulan hava ve suyun yeterli miktarda bulunmaları nedeniyle, bireysel açıdan asla mülkiyet konusu yapılmaması ve bu konuda gereksiz uğraşlara girilmemesi bu görüşünü desteklemektedir. Yerlilerin az olduğu verimli geniş arazilerde, toprak hususunda da böyle bir durum söz konusudur.²¹

III. Adalet, Mülkiyet ve Sözleşme

“Adaletin kökeni mülkiyetin kökenini açıklar.”²² Rönesans’tan sonra yapılan bazı yorumlarda, insanın doğa durumunda (state of nature) iken mutluluk ve barış içerisinde, olumlu ya da olumsuz anlamda birbirleriyle ilgilenmeksizin yaşamlarını sürdürdükleri, “bencil” duygularını göstermelerini sağlayan, anlaşmazlık konusu olan paylaşma ve potansiyel sorun olabilecek başka ilişkiler ortaya çıkınca insanlar arasında savaşın da başladığı savunulmaktaydı. Machiavelli, Hobbes ve kısmen Locke ve Rousseau da bu görüşte idiler. İnsan doğası konusunda Hobbes’la paralel düşünmese de, Hume’un da, tartışma yaratacak sorunlar olmayınca, adaletin gereksiz olacağına ilişkin değerlendirmesinde onunla aynı görüşü paylaştığı belirtilmelidir. Örneğin, Hume’a göre, şairlerin “altın çağ” olarak adlandırdığı dönemde ne doğal afet ve felaketler, ne beşeri kıskançlıklar, ne de zalimlik bencillik gibi kötü hasletlerden söz edilirdi. İçtenlik, merhamet, duygudaşlık egemen olan özelliklerdi. Burada ne mülkiyet ne yükümlülük ne de adaletin kati kavram ve kuralları vardı. Bu “şiirsel” kurgunun benzerini, karşıt kurgulamalardan yola çıkan felsefeciler yapmışlardı, diyor Hume. Felsefi kurguya göre ise doğa durumu, en aşırı muhtaçlığın hüküm sürdüğü savaş ve şiddet durumudur. Hume bu durumu şöyle aktarıyor: “İnsanoğlunun ilk kökeninde, cahil ve ilkel doğası o kadar hâkimdi ki, karşılıklı güvene yer vermezdi; ancak her insan korunması ve güvenliği için kendine ve gücüne veya kurnazlığına dayanmak zorundaydı. Hukuk duyulmamıştı, hiçbir adalet kuralı bilinmiyordu, hiçbir mülkiyet ayrımı gözetilmiyordu, haklının tek ölçütü güçtü ve herkesin herkesle daimi savaşı insanların yabani bencilliğinin ve barbarlığının bir sonucuydu.”²³ Doğadaki canlılara bakıldığında, sahip oldukları güç açısından en zayıf olan insan, acımasız doğa koşullarına karşı bireysel direnişler yanında, toplumsal bir

21 Hume, bazı ülkelerde, yeterli miktarda bulunduğundan, toprak için herhangi bir düzenleme yapılmazken, sınırlı olması nedeniyle su için bir yasa çıkarılmasını öğretisi için örnek vermektedir; bkz. Hume, *EPM*, s. 11.

22 Hume, *Treatise*, s. 479.

23 Doğanın bu durumunu Hobbes’a bağlayan genel anlayışın yanlışlığına da işaret ediyor Hume. Bu görüşün Platon’dan bile önceye dayandığını, Platon’un, *Devlet*’te bu anlayışın aksini kanıtlamaya çalıştığını, Cicero’nun da bu düşüncüyü savunduğunu açıklıyor. Bkz. David Hume, *Ahlak*, çev. Nil Şimşek, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 31, 2 numaralı dipnot.

yaşamdan da destek almak zorunda idi.²⁴ Toplum yaşamı başladıktan sonra da toplumsal ilişkileri ve bu ilişkileri belirleyen kuralların ortaya çıkması gereklilik halini aldı. Bencil değil de başkalarını düşünme duygusu daha baskın olan bir insan anlayışını benimseyen Hume, adalet kurallarının oluşmasında bu erdemin de etkili olduğunu savunur.²⁵ Hume, adaletin ortaya çıkma sürecinde bir doğa durumunun varlığını kabul eder; ancak, insanın egoizminin baskın olduğu görüşüne de doğal hukuk anlayışındaki doğal adalet anlayışına da itibar etmez.²⁶ İnsanın, hayırseverlik ya da iyilikseverlik (benevolence) özelliği yanında bencillik ve kişisel çıkar peşinde olma niteliklerine de sahip olduğu bir vakıdır. Hume, esas olanın iyilikseverlik olduğunu iddia eder, fakat kimi zaman diğer erdemsizliklerin öne çıkabileceğini de göz ardı etmez. Böyle durumlarda adalet kuralları devreye girer. Hume bu düşüncesini de şöyle ifade eder:

“Yüreğim komşumun çıkarları ile kendi çıkarlarım arasında bir ayırım yapmıyorsa fakat onun bütün acılarını sanki benimkilerim gibi aynı kuvvet ve dirilikle paylaşıyorsa, niçin onun arazisi ve kendiminki arasında sınır taşları yükseltem?”²⁷

Duygudaşlık ve iyilikseverlik egemense hiçbir önlem almaya gerek yoktur, Hume’a göre. Çünkü, bireyler arasındaki karşılıklı iyilikseverlik güçlendikçe aralarındaki mülkiyet ayrımı büyük oranda karışır ve kaybolabilir. Aynı şekilde, “Kanunlar aracılığıyla evli kişiler arasında dostluğun çimentosunun, iyeliklerin bütün ayrımları ortadan kalkacak kadar güçlü olduğu varsayılmaktadır...”²⁸ Herkes için yeterli olacak şekilde her şey var iken neden kavga çıksın, neden paylaşma ihtiyacı olsun diye soran Hume, bu durumda da adalet denilen mekanizmanın gereksiz olduğunu savunur.²⁹ Az önce de işaret edildiği gibi, ihtiyaca cevap veremeyen bir gereklilik ortaya çıktığında kavganın fitili de ateşlenmiş olur; böylece, egoizmi ve savaşı yönü harekete geçen insanı dizginlemek için adalete ihtiyaç duyulur. Adalet arada anlaşmazlıklar ve kavgalar başladığı zaman toplumsal bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Bu gerekliliği Hume şu kararlı ifadelerle ortaya koyar:

“Toplum faydası adaletin biricik kökenidir ve bu erdemin yararlı sonuçları hakkındaki refleksiyonlar adaletin değerinin biricik temelidir; bu önerme, daha çok merak uyandırdığından ve önemli olduğundan, incelememizi ve araştırmamızı daha fazla hak etmektedir.”³⁰

24 Hume, *Treatise*, s. 420.

25 *A.g.e.*, s. 422

26 Hume, *Ahlak*, s. 32.

27 *A.g.e.*, s. 27.

28 *A.g.e.*, s. 28.

29 Bkz. *a.g.e.*, s. 26.

30 Hume, *EPM.*, s. 11.

Mülkiyetin korunmasında da karşılıklı yarar ilkesi temel ilkedir. Siz başkasının mülküne dokunmayacaksınız, o da aynı şekilde sizin mülkünüze dokunmayacak. Karşılıklı güven herkesin yararına olacaktır.³¹

Adalet “Sözleşme”den Doğmaz (!)

Hobbes’un felsefesinde, insanın “güvenilmez” bir doğaya sahip olduğu, bu güvensizliği gidermek için karşılıklı sözleşme yapılması gerektiği yolunda yapılan değerlendirmeler önemli bir yer tutar. Hume’un da içerisinde yer aldığı kimi filozoflar, Hobbes’un insanların birbirlerine olan güvensizliğini abarttığı görüşündedirler. Oysa Hobbes, insanın özgeci yönü ağır basar diyen Shaftesbury, Hutcheson ve Hume gibi filozofların görüşlerine benzer bir düzeyde, tabii ki onların görüşlerine muhalif olarak, insanın bencil ve kavgacı yönünün daha ağır bastığını iddia eder. O, bu “kıskanç ve kavgacı yönün” mutlak olmadığını, arızı bir durum olduğunu belirtmekle birlikte, sistemini bu gerekçe üzerine kurar.³² Bu kabulden yola çıkan Hobbes’un değerlendirmelerine göre, herkesin kendi deneyimlerine dayanarak bildiği ve kabul ettiği gibi, insanlar doğal karakterleri gereği genel bir gücün korkusu tarafından sınırlandırılmadıkça birbirlerine güvenmezler. Böyle bir korku söz konusu olunca da, herkes gücü ve becerisi oranında kendini koruma güdüsüyle hareket eder ve aralarında yapacakları sözleşme ile karşılıklı bir güven ortamı oluşturmaya çalışırlar.³³ Hume, salt güvensizliğe dayalı bir sözleşme yapılmasını mantıklı bulmaz. Yukarıda da işaret edildiği gibi, *Treatise*’de Hobbes’u ve ona paralel düşünenlerin yorumlarını aşırı bulur ve eleştirir.³⁴ Ancak, bu eserde, adaletin bir sözleşme ile ortaya çıktığına da ilke olarak karşı çıkmamakta, hatta onaylamaktadır.³⁵ Mesela şu sözler Hume’un adaletin sözleşme ile ortaya çıktığını söylemesine açık örnektir:

“Adalet doğuşunu insanların karşılıklı anlaşmalarına borçludur; bu anlaşmalar, insan zihninin belli niteliklerinin dışsal objelerin konumları ile çakışmasından doğan belli uygunsuzluklara karşı bir çare olarak düşünülmüşlerdir. Zihnin sıfatları bencillik (selfishness) ve sınırlı cömertliktir (limited generosity). Dışsal nesnelere konumu ise, insanların dilek ve istekleri ile karşılaşmama darlıklarına ek olarak kolayca değişmeleridir.”³⁶

31 Hume, *İnceleme*, s. 329.

32 Bkz. Thomas Hobbes, *Elementa Philosophica DE CİVE, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul, 2007, s. 12-13.

33 Hobbes, *a.g.e.*, s. 11.

34 Hume, *Treatise*, s. 486.

35 Bkz. *Treatise*, s. 489;

36 Hume, *İnceleme*, s. 331; *İnsan Doğası*, s. 427. Bu alıntıdan yola çıkarak, Hume’un da insanın birbirlerine karşı bencilliklerinin egemen olduğu düşüncesinde olduğu düşünülmemelidir; çünkü o, aynı eserde Hobbes ve benzerlerinin insanı egoizmi ile ön plana çıkarmalarını eleştirmekte,

Hume, buradaki görüşlerinin nihai görüşleri olmadığını da zaten daha sonra yazdığı yazılarda dile getirmektedir.³⁷ Hume'un buradaki kararsızlığı *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Principles of Morals)* eserde kısım giderilmiştir. İkinci eserde, adaletin sözleşmeden doğduğu yolundaki görüşleri saçma bulurken, “sözleşme” kavramını açıklama gereği duymakta, klasik geleneğe uygun, başka deyişle genelin anladığı anlamda bir “sözleşmenin” adaletin ortaya çıkış nedeni olamayacağını öne sürmektedir. Hume, “söz vermek” ya da “sözleşme yapmak” ifadelerini gereksiz ve anlamsız bularak, böyle bir yükümlülük altına girmeksizin, karşılıklı “yarar” ilkesi ile mülkiyeti ortadan kaldırabiliriz demekte, kelimeler üzerinde gereksiz tartışmalara girmektedir.³⁸ Burada da şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Adaletin insanların sözleşmelerinden ortaya çıktığı insanoğlunun gönüllü seçiminden, rızasından veya uyuşmasından ileri geldiği bazıları tarafından ileri sürülmüştür. Eğer sözleşmeden kasıt bir *söz verme* ise (ki kelimenin alışıldık anlamı budur), hiçbir şey bu durumdan daha saçma olmaz. Verilen sözlere riayet edilmesi, adaletin en önemli parçalarından biridir ve sözümüzü tutmaya kesinlikle bağlı değildir; çünkü sözümüzü zaten tutmak için vermişizdir. Eğer sözleşme ile kastedilen, her insanın kendi yüreğinde hissettiği, arkadaşlarında işaret ettiği ve onu genel eylemler planının veya sisteminin içinde başkalarıyla uyuşmaya taşıyan ve toplum faydasına meyleden *bir ortak çıkar hissiyse*, bu anlamda, adaletin insanların sözleşmelerinden ortaya çıktığı kabul edilmelidir.”³⁹ Görüldüğü gibi, Hume, bir yandan, adalet mekanizmasını sözleşmeden türetirken, diğer yandan da adalet olgusunun ihtiyaç duyulduğunda ortaya çıkan ve yazılı, somut bir sözleşmeye gerek duyulmadan “moral duygu” yoluyla anlaşılabilir, karşılıklı güven ve rızaya dayanan bir durum olarak görmektedir. Bu da, onun bu konuda kararlı bir tutum sergilemediğini göstermektedir. Hume'un, “söz verme” ile “bir ortak çıkar hissine” dayalı doğal sözleşmeyi ayrı tuttuğu anlaşılabilir, “korku” ve “güvensizlik” güdüsüyle yapılan “mukaveleyi” kabul

onların insanın bencilliği yolundaki değerlendirmelerini abartılı bularak, insanın başkasını düşünme duygusunun daha ön planda olduğunu kabul etmektedir. Bkz. Hume, *Treatise*, s. 486-487; *İnceleme*, s. 326. John Passmore göre de, Hume, insan doğasının ilahiyatçıların bir kesiminin dediği gibi ne tam kötü ne de bir başka kesiminin dediği gibi “yarı-tanrı” bir varlık olduğuna inanır. O insanların iyiliksever olabileceklerini düşünmüştür. Bkz. Magee, *a.g.e.*, s. 161)

37 *Enquiry Concerning the Principles of Morals* 'in başında yer alan “duyuru” kısmına bakılabilir.

38 Bkz. *EPM*, s. 89; *Ahlak*, s. 141.

39 Hume, *Ahlak*, s. 140-141. Hume burada “convention” ile “promise” kelimeleri arasındaki paralellığe dikkat çekiyor. Ona göre, eskilerin karşılıklı sözleşme akdi anlamına gelen “convention”u ya da “contract”ı ile “promise”, yani söz verme aynıdır. Dolayısıyla eğer “convention” “promise” anlamına gelmiyor, salt dıştan zorlamalarla yapılan bir akit değil de, içten, toplumun ortak çıkar hissine götüren bir duygu ise, adaletin sözleşmeden doğduğu kabul edilebilir, diyor Hume, Bkz. *EPM*, s. 89.

etmemektedir. Ağızdan verilen sözü gereksiz bulan Hume, şu değerlendirmeyi de yapıyor: İnsanların, “yararlı” olduğuna dair bir duygu ve izlenimleri varsa, “ortak çıkara dayalı” zaten doğal bir uzlaşma olacaktır. Aksi hallerde zaten bu erdeme uymanın bir anlamı kalmazdı. İki adam, “ortak çıkar” için herhangi bir söz verme ya da anlaşma olmaksızın “ortak sözleşme” yoluyla bir kayığın küreklerini çekerler.⁴⁰ Altın ve gümüş değiş tokuş ölçütü olarak bu yolla değerlendirilmekte, aynı şekilde söz, kelimeler ve dil insan sözleşmesi ve anlaşması ile düzenlenmektedir. Herkesin rolünü yerine getirmesi birden fazla kişi için yararlı olur, bireysel hareket edilirse hiçbir kimsenin yararı olmaz. O halde bu tür sözleşmeler açık “söz verme” ile değil, bir anlamda zımnî (kapalı), ortak yarara dayalı güdüden ortaya çıkar.⁴¹ Hume, karşı çıktığı “söz verme”nin gereksizliğini samimi duygularla ortaya çıkan kimi davranışlardan örneklerle ortaya koyup, evlilikle ortadan kalkan “ben” “sen” ayrımı da buna örnek verip şöyle diyor:

“...Candan bir duygu her şeyi dostların ortaklığına açar; özellikle de evlenen insanlar karşılıklı olarak mülkiyetlerini bırakırlar ve toplumda son derece zorunlu olan ve fakat bir o kadar da rahatsızlığa neden olan benim ve senin kavramlarını unuturlar.”⁴²

Hume’un bu örneği her zaman geçerli olmamıştır. O dönemin özel koşulları çok bilinmemekle birlikte, günümüzde, evlilik kurumunda, aralarında çıkması muhtemel anlaşmazlıklara karşı güvence olması için eşler hakkında hukuki düzenlemeler yapılmakta, sahip olunan mülkiyet, “ortak yarar ilkesine” göre kayıt altına alınmaktadır. Eşler arasındaki sevgi ve karşılıklı fedakârlık, devletin güvencesine dayalı hukuki bir düzenleme ile güçlendirilmektedir.

Adalet, gerektiğinde, insanların maharetiyle (artifice of men) meydana getirilen yapay bir erdemdir!

Hume’un, gerek *İnceleme*’de, gerekse *Ahlak*’ın ilkeleri üzerine yazdığı denemelerde yer alan adaletle ilgili yazılarına bakılırsa, adaletin toplumsal yarar gereği ortaya çıktığı açıkça görülecektir. Bu eserlerde, insanın doğuştan sahip olduğu kimi erdemler ile, herhangi bir yarar gerekçesiyle sonradan meydana getirdiği erdemler arasındaki farklar örneklerle anlatılmaktadır. Adalet idealinin yüceliği, doğuştanlığı ya da onun doğallığı yolundaki görüşleri Hume kabul etmez. Ona göre adalet, insanın deneyiminden değil de, doğal eğiliminden gelen “duygudaşlık” türü bir erdem değildir. Hume’un şu örnekleri “doğal erdemi” anlatmaktadır: “Bir ebeveyn, o doğal duygudaşlıkla kendinden geçerek, çocuğunun yardımına koşar... Cömert (generous) bir insan, arkadaşına hizmet etmenin bir

40 Hume, *EPM.*, s. 89.

41 *A.g.e.*, s. 90.

42 Hume, *İnceleme*, s. 331

fırsatını keyifle kollar; çünkü kendisini iyiliksever duygulanımların hâkimiyeti altında hisseder...”⁴³ Hume, doğal olmayan, “yapay” erdem için de şu açıklamayı yapıyor: “İnsanlığın koşul ve zorunluluklarından kaynaklanan bir tür marifet (artifice) ya da icat (contrivance) aracılığıyla haz ve onay üreten bazı erdemler vardır. *Adaletin* de bu tür bir erdem olduğunu ileri sürüyorum...”⁴⁴ Hume, bu konudaki gerekçesini açıklarken, “ahlaki” gözüken eylemlerin kendisinin değil, onları meydana getirdiğini düşündüğümüz “güdü”nün iyi ya da kötü olduğu yolunda yargıda bulunuruz diyor. Eylemin kendisi, ancak onu meydana getiren güdünün niteliğine ilişkin bir işarettir. Önemli olan, “içte olan” ve bir işaret olmadan bilemeyeceğimiz güdüdür. Eylemin kendisi göstermelik olabilir, bu nedenle, onun “ahlaki değerini bilebilmemiz için içe bakmamız gerekir”.⁴⁵ Bir kimseyi, eylemi gerçekleştirmediği için suçlarken, onu eyleme geçirmesi gereken güdü yönünde hareket etmediği için suçlar, o güdüyü dikkate almamasını onun erdemsizliği olarak görürüz. “Bu nedenle tüm erdemli eylemler değerlerini erdemli güdülerden türetirler”.⁴⁶ Salt eylemin erdemine duyulan saygının o eylemi üreten ve onu erdemli kılan ilk güdü olabileceğini varsaymak, bir nevi çember içerisinde akıl yürütmektir. İşte bu gerekçeyle Hume, “bir eylem biz o eylemin erdemine saygı duymadan önce erdemli olmalıdır. Öyleyse belli bir erdem güdüsü o saygıdan önce gelmelidir” der. Çocuğunu ihmal ettiği için bir babanın kınanması, “her ebeveynin ödevi olan şefkat açısından yetersiz olması” sebebiyledir. Doğal şefkat ödev olmasaydı böyle bir kınama da gerçekleşmezdi. Başkalarına sürekli iyilikte bulunan, insanların sıkıntılarını gideren bir kimseyi, içinde bulunan yüce bir insanlığın gereği olarak bu eylemleri gerçekleştirmiş olduğu düşüncesiyle erdemli buluruz. Onun bu insanlığı eylemlere bir değer kazandırır, eylemler ikinci plandadır, der Hume.⁴⁷

Hume, adaletin doğal ya da yapay erdem türlerinden hangisine girdiğine ilişkin değerlendirmeyi yaparken, önce şu geçerli maksimi anıyor: “Hiçbir eylem, insan doğasında o eylemi üretecek, ahlak duygusundan ayrı, belli bir güdü (motive) olmadıkça erdemli ya da ahlakî iyi olamaz.”⁴⁸ Burada çok önemli bir nokta vardır ve o da şudur: Hume, herhangi bir eylemi harekete geçiren niyet ya da güdü ile “ahlak duygusunu” ayrı tutuyor. Az önce işaret edildiği gibi, o, bir eylemin ahlaki değeri olması için niyet ya da güdünün önemli olduğunu görüyor. Normalde, eylemi üreten insani özelliğin, *doğal olan güdü* ya da *ödev duygusu*

43 Hume, *EPM*, s. 87; *Ahlak*, s. 139.

44 Hume, *Treatise*, s. 477, 484; *İnceleme*, s. 320.

45 Hume, *Treatise*, s. 477.

46 *A.g.e.*, s. 377.

47 *A.g.e.*, s. 378.

48 *A.g.e.*, s. 379.

olacağını savunurken, daha formel ve dışa yönelik olan “ahlak duygusu”nun da “erdemli bir eylem” üretebileceğini savunuyor, Hume. Bu eylemin üretilmesinde, az önce zikredilen güdü ya da niyetten yoksun bir insan, kendisindeki bu eksikliği gidermek amacıyla çaba gösterebilir, erdemli bir eylemde bulunabilir. Göstermelik gibi gözükken bu “erdemli eylemler” de “yarar” ya da “kınanma” gibi kaygılarla gerçekleştirilebilir. Aldığı borcu iade eden birinin bu ödevi yerine getirmesinde çok farklı etkenlerden söz edilebilir. Mesela, ödemediği takdirde ihtiyaç duyduğu başka bir zamanda ondan mahrum olacağı kaygısı, kınanma, toplumda itibar görememe vb. hesaplarla ödevini yerine getirebilir. Hume’a göre ne ödev, ne iyilikseverlik (benevolence), ne de kamu yararı adaletin kökensel güdüsü olamaz. Görüldüğü gibi, insan doğasından ayrılmaz bir nitelik olarak gördüğü, duygudaşlık, hayırseverlik gibi güdülerin adaletin güdüsü olmayacağını öne süren Hume, adaleti bir *kanunlar manzumesi* olarak görüp, gerektiğinde askıya alınabilen geçici, *yapay bir erdem* olarak nitelendirmektedir. Sofistik akıl yürütme olduğu gerekçesiyle, yukarıda sayılan erdemleri adaletin güdüsü kabul etmeyen Hume’un “sofistik çemberden” kurtulduğunu söylemek zor gözüküyor! Yine de Hume’un bu savını buraya alıp dikkatle yorumlamak yararlı olabilir, şöyle diyor Hume:

“Hakkaniyet (equity) yasalarına boyun eğme konusunda hakkaniyetin kendisinden ve o boyun eğmenin faziletinden başka gerçek ya da evrensel hiçbir güdümüz yoktur; hiçbir eylem, ayrı bir güdüden doğmadığında, adil ya da faziletli olamayacağı için, burada açık bir sofistlik ve bir döngü içinde akıl yürütme söz konusudur. Öyleyse doğanın bir sofistlik meydana getirdiğini ve bunu zorla kaçınılmaz kıldığını kabul etmedikçe, adalet ve adaletsizlik duygusunun doğadan türemediğini, aksine her ne kadar zorunlu olarak eğitimden ve insan sözleşmelerinden olsa da, yapay bir şekilde doğduğunu kabul etmemiz gerekir.”⁴⁹

Zaruret Halinde Adalet (Yasalar) Askıya Alınabilir!

Hume’a göre adalet ve “hakkaniyet” (equity)⁵⁰ kuralları tamamen toplumda görülecek “yarara” bağlıdır. Aşırı durumlarda adalet de hakkaniyet de bütün kurallarıyla askıya alınabilir. Bir şeyin, adalet ve mülkiyet konusu olmayacak kadar bol olması, savaş, gayri nizami mücadele, terör gibi sorunlarla yüz yüze gelinmesi gibi durumlarda adalet dediğimiz, hukuki düzenlemeler askıya alınabilir.⁵¹ Toplumun yararı ilkesine dayandırılan ve “yapay bir erdem” olarak nitele-

49 Hume, *İnceleme*, s. 324; 332; 384.

50 Hakkaniyet (Nasafet), bir anlamda, “somut olay adaleti” ve “hukuktaki katılığın giderilmesi”, özel durumlara ait bir çeşit çözüm yolu anlamına gelir; bkz. Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara, 2005, s. 254.

51 Buraya, “normal dönemlere” ilişkin adalet kuralları diye bir eklemede bulunmak yararlı

nen adaletin, insanların zarar göreceği bir kural haline dönüşmemesi için istisnai durumlarda askıya alınması, Hume'un niyeti açısından tutarlı bir görüştür. Bu istisnai durumları bir iki örnekle açıklamak daha aydınlatıcı olacaktır. Örneğin bir gemi kazasından sonra herhangi bir güvenlik vasıtasını zapt etmek suç teşkil eder mi? Ya da kuşatma altında tutulan bir şehir halkı açlıktan ölme tehlikesiyle karşı karşıya ise, adalete uymak adına kendilerine ait olmayan koruma araçlarına dokunmayıp, ölüme gitmeyi göze almaları ne ölçüde savunulabilir? Kullanılması, toplumun düzeni ve mutluluğunu sağlamak olan adalet erdemini, yok olma pahasına uygulamanın doğru bir şey olmadığı açıktır. İhtiyacı olan bir topluluğun, olağanüstü durumlarda, tahıl ambarlarını açmaları "hakkaniyet" çerçevesinde değerlendirileceği için "adalet" e aykırılık teşkil etmez.⁵² Hume'un bu yorumu, onun, adaletle pozitif yasaların aynı şey olduğu düşüncesini de ortaya koymaktadır. Çünkü o, belirli durumlarda, "yasaya uymamayı" da "hakkaniyet" çerçevesine alarak, "adalet" in toplum aleyhine işletilmeyeceğini göstermiş olmaktadır. Hume'un, yargı otoritesinin genişletilmesini istemesi ve hukuk adamlarının istisnai durumlarda "inisiyatif" kullanmalarının "hakkaniyet" ilkesi açısından çok önemli olduğunu vurgulaması dikkat çekicidir. Çünkü burada asıl olan toplumun yararını gözeten bir çözüm üretmektir; adaletin varlık sebebi de budur zaten.⁵³ Başka bir örnekte, haydutların eline düşen bir kimsenin, yasa ve iktidarın korumasından mahrum olduğu bir durumda, kalkanın ya da kılıcın kime ait olduğunun ne önemi olur, diye soran Hume, Adaletin olağan kurallarının gerektiğinde askıya alınabileceğini ısrarla savunur. Aynı kuralı uluslararası hukuk açısından da değerlendirmek mümkündür. Savaş durumunda, medeni toplumlar da olsa, savaş kurallarını geçerli kılıp, kanlı saldırılara daha kanlı bir biçimde yanıt verebilir.

Sonuç

David Hume, genel felsefesinde olduğu gibi hukuk felsefesinde de bir köprü görevi görmüştür. Bir yandan doğal ve geleneksel hukuk anlayışlarına yer verip benimserken, diğer yandan da, yarar ve adalet arasındaki ilişkiyi ön plana çıkararak modern hukuk kuramcılarının görüşlerine öncülük etmiştir. Hiç kuşkusuz, Hume ikinci akıma çok daha yakın görüşler ortaya koymuştur. Hume ahlakın önemli bir dalı olarak gördüğü adaleti, yeri geldiğinde inşa edilen bir kurum olarak görmekte, mutlaka yazılı bir "sözleşme" olması gerektiği görüşüne katılmamakta, toplum yararına, doğal ve imalı bir anlaşma ya da uzlaşmayı

olacaktır; çünkü olağan olmayan dönemlerin de kendilerine göre "hakkaniyet" çerçevesinde bir başka düzenlemeyi gerektireceğini gözden kaçırmamak gerekir.

52 Bkz. Hume, *Ahlak*, s. 29-30.

53 *A.g.e.*, s. 28.

yeterli görmektedir. Ona göre, doğal hukuku ve adaleti savunanlar da, modern ve pozitif hukuku savunanlar da, görüşlerinin sonsuza kadar geçerliliğini koruyacağı savunmakla isabetli bir değerlendirme yapmamaktadırlar. İnsanın, zaman içerisinde karşılaştığı koşulların bir ürünü olan ve bütünüyle mülkiyetin korunmasına yönelik bir yarar ilkesine dayanan adalet kuralları “yasallık” ya da “kanuna uygunluk”la eş anlamlıdır. Adalet yasaları esnekler; zaruret halinde askıya da alınabilir. Adaletle ilgili hiçbir kurala evrensellik ve ebedilik verilemez. Yani pozitif hukuk ve adalet anlayışına da, değişmeyen doğal adalet anlayışına da uzak duran Hume, adaleti, mülkiyetlerin korunmasını ve düzenli paylaşımını sağlayan, bireyin ve toplumun yararını ilk planda tutan, herkesin verdiği sözün ve üzerine aldığı yükümlülüklerin yerine getirilmesini sağlayan yapay bir erdem olarak görmektedir. Yarar ilkesini adaletin ve mülkiyetin temelini koyan Hume, doğrudan ya da dolaylı olarak, “yararcı okulun” önemli filozofları olan Bentham ve Mill’i de etkilemiş bir filozoftur denilebilir.

Öz

Hume’un Adalet Kuramı

Hume, ahlakın akılla değil de duygularla temellendirildiğini vurgulaması nedeniyle, anti rasyonalist ve bir ampirist olarak bilinir. Erdem duygusu ve iyilikseverliğimizin akıldan çok duygudaşlık duygusuna bağlı olduğu gibi; o, erdem ve doğruluğa ilişkin yargılarımızın aklımızdan çok duygudaşlık kapasitemize bağlı olduğuna inanır. Hume’un düşüncesinde, adalet doğal değil, aksine “yapay bir erdemdir”. Hume’a göre, adaletin varlığı insanların aralarında “fiilî anlaşmalarına” bağlıdır; çünkü adalet duygusu birincil güdüsü başkalarının yararını düşünme duygusudur. Bundan dolayı Hume, psikolojik egoizmi reddeder. O, adalet teorisini açıklamada toplumsal çıkarı merkeze koyar. Hume, bu yolda, Bentham ve Mill gibi yararcı filozofları etkilemiştir.

Anahtar sözcükler: Hume, adalet, yapay erdem, iyilikseverlik, yararcılık.

Abstract

Hume’s Justice Theory

Hume is seen as an empiricist and an anti-rationalist because of his emphasis on sentiment as the basis of morality. He believes that judgments about virtue and rightness depend on our capacity for sympathy rather than on the form of reason, which in turn, being virtuous depends on feelings such as benevolence and sympathy rather than on reason. To Hume, justice is not a natural but an “artificial virtue”. Hume argues that justice arises from the “convention” among people. Since, the primary motive of justice is the consideration of the interest of

others. In this way, Hume rejects psychological egoism in the account of justice. He places social utility at the centre of his explanations for the theory of justice. In this respect, Hume influenced utilitarian philosophers such as Bentham and Mill in the development of their theories.

Keywords: Hume, justice, artificial virtue, benevolence, utilitarianism

Kaynaklar

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Broadie, Alexander, *The Tradition of Scottish Philosophy, A New Perspective on Enlightenment*, Edinburgh, 1990.
- Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güncel dile uyarlayan, Selçuk Baran (Veziroğlu), Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara, 2001.
- Hobbes, Thomas, *Elementa Philosophica DE CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul, 2007.
- <http://www.theoi.com/Daimon/Dikaioisyne.html>
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature, (Treatise)*, Ed. Selby, Bigge, Great Britain, 1960.
- Hume, David, *Ahlak*, çev. Nil Şimşek, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding, (Enquiry)*, The Open Court Publishing Co, Chicago, 1927.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, (İnceleme)* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Hume, David, *An Enquiry the Principles of Morals (EPM)*, Oxford Universty Press, London, 1998.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, (İnceleme)* çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009.
- Kabağağaç, Sina, Alova, Erdal, *Latince Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1995, s. 331.
- Kempt Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume A Critical Study of Its Origins And Central Doctrines*, Edinburgh, 1940.
- Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'e Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2000.
- Mautner, Thomas, *Dictionary of Philosophy*, Printed in United Kingdom, 2005.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Yılmaz, Ejder, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara, 2005.

FAYDA, ÖZGÜRLÜK VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA JOHN STUART MILL'İN POLİTİK FELSEFESİ

Derda KÜÇÜKALP*

Giriş

John Stuart Mill, çok yönlü bir düşünürdür. Mill temelde bir politika filozofudur. Fakat Mill döneminin geniş ufuklu diğer filozofları gibi, politikayı ahlak, eğitim, epistemoloji, sosyoloji, tarih ve ekonomi konularıyla bağlantılı olarak ele aldığı için, onun felsefesi, söz konusu konuları ilgi odağı olarak alan disiplinler için de önemli bir değere sahiptir. Mill'in politik felsefesi söz konusu olduğunda iki önemli hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir:

İlk husus, Mill'in bir geçiş dönemi düşünürü olmasıdır. Mill'in politik felsefesinin kimi yönleriyle klasik liberalizm, kimi yönleriyle ise modern liberalizm ile benzerlikler taşıyor olması, onun geçiş dönemi düşünürü olmasından kaynaklanır.¹ Örneğin, Mill'in, negatif özgürlük anlayışını ve siyasal iktidarın sınırlandırılması düşüncelerini savunması, onun klasik liberalizmi benimsemiş bir düşünür olduğu izlenimini uyandırırken, bireyin içerisinde bulunduğu sosyal bağlama yönelik ilgisi ve bu ilgi temelinde belirli durumlarda devletin toplumsal yaşama müdahalesini savunması ise, onu on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve klasik liberalizmin soyut birey anlayışı yerine tarihsel-toplumsal bir birey anlayışını esas alan ve bu birey anlayışı temelinde devleti bireyin maddi ve manevi gelişiminin önündeki engelleri kaldırmakla yükümlenen pozitif bir özgürlük anlayışını benimseyen modern liberalizme² yaklaştırır. Mill, oy hakkının çalışanları ve kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesinin ve kadınların sosyal yaşam içerisindeki dezavantajlı konumlarının düzeltilmesinin önemine dikkat çekerken de, bir geçiş dönemi düşünürü olduğunu gösterir.³ Tarihin işle-

* Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Doç. Dr.

1 Fatmagül Berktaş, *Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji*, Modern Siyasal İdeolojiler, der. Birsen Öz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 77.

2 Levent Köker, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 45.

3 Fatmagül Berktaş, *a.g.e.*, s.79.

yişi demokratikleşme yönündedir ve genel olarak demokratik haklara özel olarak ise kadın haklarına yönelik vurgularıyla Mill'in düşünceleri söz konusu işleyişin izlerini taşır.

İkinci husus ise onun düşüncelerinin farklı felsefi ve ideolojik akımlarından izler taşıyan eklektik bir karaktere sahip olmasıdır.⁴ Mill, gerek babası James Mill gerekse babasının yakın arkadaşı ve aile dostları olan Jeremy Bentham'ın etkisiyle düşünce hayatının başlarında faydacılığı benimsemiştir. Fakat Mill sonraları Alman romantik felsefesi ve tarihselci düşünceyi tanıdıkça Benthamcı faydacılıktan uzaklaşmış ve literatürde niteliksel faydacılık olarak adlandırılan bir faydacılık anlayışını savunmuştur.⁵ Alman romantik felsefesi ve tarihselci düşünce Mill'in özgürlük anlayışı üzerinde de etkili olmuştur. Mill'in özgürlük ile bireyin içerisinde bulunmuş olduğu tarihsel, toplumsal, ekonomik ve kültürel bağlamlar arasındaki ilişkiyi dikkate alarak, mensubu olduğu klasik liberal düşünce geleneğinden farklı olarak ılımlı bir negatif özgürlük anlayışını savunması söz konusu etki ile açıklanabilir.⁶ Aynı şekilde Mill'in düşünceleri babası James Mill ve Bentham gibi felsefi radikallerin düşünceleriyle yakınlık gösterse de, Mill yine romantik felsefe ve tarihselci düşüncenin etkisinin bir sonucu olarak, felsefi radikaller'in statik politik düzen anlayışını eleştirmiş ve politik düzenin toplumların tarihlerinden ve kültürel özelliklerinden bağımsız olarak düşünülmemeyeceğini kabul etmiştir.⁷ Öte yandan Mill'in felsefesi sosyolojiyi tarih felsefesiyle birleştiren erken dönem Fransız sosyoloji düşüncesinden de izler taşır.⁸ Mill, bir politika filozofu olmasına rağmen, çalışmalarında özgürlük ideali ve ideal politik düzen ile uyumlu olmayan tarihsel-toplumsal koşulların neler olduğunun altını çizerken bir sosyolog gibi düşünür. Mill'in düşüncelerinin eklektik karakteri bir liberal düşünür olarak onun sosyalizme ilişkin değerlendirmelerinde de kendini gösterir. Mill, sosyalizmi, Saint-Simon, Fourier ve Owen gibi ütopyacı sosyalistlerin sosyalizm tanımları bağlamında ele alır. Mill, ortak mülkiyeti, devletin değil bireylerin özgür iradeleriyle kurdukları ve demokratik özyönetim esasına göre yönettikleri birlik, şirket, dernek ve kooperatiflerin üretim araçları üzerindeki mülkiyeti olarak anlayan ve devletin doğrudan iktisadi hayata müdahalesine karşı çıkan söz konusu sosyalizm anlayışını, liberalizmin bireysel özgürlük ve

4 R. J. Halliday, *Political Thinkers Volume IV: John Stuart Mill*, Edited by Ceraint Parry, Routledge, London and New York, 2004, s.1-23.

5 Cengiz Çağla, "Ada'nın Harika Çocuğu", *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s.24.

6 John Skorupski, "Liberal Doğalcılığın Kaderi", çev. Selim Dingiloğlu, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s.70-71.

7 Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 91-93.

8 *A.g.e.*, s. 164-165

özerklik idealleriyle çelişkili olarak görmez. Tersine Mill bu tür bir sosyalizmin bireyin endüstriyel alan karşısında özgürlüğünü ve bağımsızlığını geliştireceğini düşünür.⁹

Mill'in bütün çalışmalarından politika felsefesi ile ilgili birtakım sonuçlar çıkarsanabilirse de, özellikle olgunluk döneminde ortaya koymuş olduğu *Utilitarianism*, *On Liberty* ve *Considerations on Representative Government* isimli çalışmalarının onun politika felsefesinin anlaşılmasında ayrı bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Mill'in düşüncelerinin en kâmil halinin yansımaları bulunduğu söz konusu çalışmalar birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir. Mill *Utilitarianism* isimli çalışmasında politika için bir değerlendirme ölçütü olarak gördüğü fayda kavramını ele alır. Bu çalışmasında Mill kendi faydacılık anlayışının yanı sıra faydacılığın ahlak ve politika felsefesi bakımından anlamını ve faydacılık ile bir politik kavram olan adalet arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Mill, özgürlük ve temsili demokrasiyi fayda temelinde savunduğu için *Utilitarianism*, *On Liberty* ve *Considerations on Representative Government*'in anlaşılması bakımından kilit öneme sahip bir çalışmadır. Mill, *On Liberty*'de özgürlüğün ne anlama geldiği, özgürlüğün ve bireysel farklılıkların neden bireylerin ve toplumların mutluluğu için gerekli olduğu, özgürlüğün hangi durumlarda politik iktidar tarafından sınırlandırabileceği konularını, *Considerations on Representative Government*'ta ise, hem bireysel ve toplumsal yararın artırılması hem de bireysel yarar ile ortak yarar arasındaki uyumun sağlanması açısından temsili hükümetin (demokrasi) önemi, toplumların gelişimi ve insanlığın ilerlemesi ile temsili hükümet arasındaki ilişki ve temsili hükümetin toplumsal ve kültürel koşullarla ilişkisi konularını ele almıştır.

Politikanın Meşruiyet Zemini: Niteliksel Faydacılık

Mill, *Utilitarianism*'de, öncelikle faydacılığın bir izahını yapar. Mill, insan hareketinin amacı olduğunu düşündüğü faydayı, iyi ve kötünün ne olduğu konusunda kendisine müracaat edeceğimiz nihai değerlendirme ölçütü (*summum bonum*) olarak kabul eder.¹⁰ Mill'e göre, failine fayda getiren eylem iyi, ıstırap getiren eylem ise kötüdür. Bu durumda ahlak kendilerine uyulması insanlar için faydalı olan birtakım hareket kuralları ve ilkelere karşılık gelir. Bu faydacı ahlak izahı Mill'in savunmuş olduğu faydacılığı anlamak bakımından önemli olsa da yeterli değildir. Zira bu izah Millci faydacılığın, Benthamcı faydacılıktan farkının ne olduğu hususunu aydınlatmaz. Söz konusu hususun aydınlatılması için Mill'in Benthamcı faydacılığa yöneltmiş olduğu eleştiriler çıkış noktası olarak alınabilir. Mill, Benthamcı faydacılığı genel olarak üç nedenden dolayı eleştirir:

9 Bruce Baum, "J. S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı", çev. Ece Cihan Ertem, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s.154-157.

10 John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, AraBasımevi, Ankara, 1946, s. 13-14.

- İlk Mill'e göre, Benthamcı faydacılık, öncelikle, faydalar arasında niteliksel bir ayırım gözetmediği, dolayısıyla da faydaların ölçülebileceğini varsaydığı için sorunludur. Benthamcı faydacılık her faydanın niceliksel bir değere sahip olduğunu kabul ettiği için bütün faydaları birbirleriyle kıyaslanabilir olarak görür. Örneğin Benthamcı bir kişi kitap okumakla, tıka basa karnını doyurmanın kıyaslayabileceğini ve hangi eylemin kendisine vermiş olduğu fayda niceliksel olarak daha yüksekse onu tercih etmenin doğru olacağını düşünür. Bu kişi, eğer tıka basa karnını doyurmanın kendisine 2 birim, kitap okumanın ise 1 birim fayda getireceğini hesaplamışsa tıka basa karnını doyurmayı okumaya tercih edecektir. Buna karşın Millci bir kişi, faydalar arasında niteliksel bir ayırım gözetmediği için kitap okumakla tıka basa karnını doyurmanın kesinlikle kıyaslanamayacağını düşünür.¹¹ Millci bir kişiye göre kitap okumak bir entelektüel bir faaliyet olduğu için onun getireceği fayda her zaman daha üstün olacaktır. Mill'in faydalar arasındaki niteliksel ayırma yapmış olduğu vurgu, daha temel bir ayırmadan kaynaklanır. Mill haz duymayı insan da dahil bütün organizmaların ortak bir özelliği olarak görür. Fakat Mill bu ortak özelliğe rağmen insanın diğer organizmalarda olmayan birtakım daha yüksek yetilere sahip olduğunu, dolayısıyla da bir organizmayı tatmin eden şeyin insanı mutlu etmek bakımından yeterli olamayacağını belirterek, mutluluk ile doyum arasındaki ayırmadan hareketle insan ile diğer organizmalar arasındaki mahiyet farkının altını çizer.¹² Mill, zihin, duygu ve hayal gücü ilgili hazlar ile sırf maddi duyularla ilgili hazları eşitleyen Benthamcı faydacılığı bu mahiyet farkını ihmal ettiği için eleştirir.¹³ Bu eleştiride romantizmin Mill'in düşünceleri üzerindeki etkisinin önemli bir payı olduğu açıktır.¹⁴

-İkinci olarak, Benthamcı faydacılık, faydanın tarihsel bağlamını ihmal etmesi nedeniyle Mill tarafından eleştirilir. Benthamcı faydacılık, bu ihmalden dolayı faydayı zamana ve mekâna göre değişmeyen evrensel bir değerlendirme ölçütü olarak görmüştür. Buna karşın Mill'e göre, insanlar hiçbir zaman faydayı evrensel olarak düşünmezler. İnsanlar herhangi bir zamanda belirli durumlarda belirli kişilerle karşılaşır ve bu nedenle fayda anlayışları da ilgili oldukları bu kişilerle ilişkilerine bağlı olarak değişir.¹⁵

Faydanın tarihsel olduğunu kabul etmenin çözülmesi gereken bir sorunu da beraberinde getireceği açıktır. Bu, "tarihsel olan bir şeyin (faydanın) nasıl olup

11 John Stuart Mill, *Faydacılık*, s. 20.

12 *A.g.e.*, s. 16.

13 David O. Brink, "Mill's Deliberative Utilitarianism", *Philosophy and Public Affairs*, Vol.21, No.1 Winter 1992, s.79.

14 Nicholas Capaldi, *a.g.e.*, s. 259-261.

15 Clarc W. Bouton, "John Stuart Mill: On Liberty and History", *The Western Political Quarterly*, Vol.18, No.3 (Sep.,1965), s. 569-570.

da ahlaki ve politik eylemler için bir ölçüt olarak düşünülebileceği” sorunudur. Mill bu sorunu ilerleme düşüncesini kabul ederek çözer.¹⁶ Mill ilerleme düşüncesini benimseyen diğer filozoflar gibi tarihselciliği radikal sonuçlarına kadar götürmez. Diğer filozoflar gibi Mill de tarihi, içerisinde insan doğasının açığa çıktığı, bu nedenle de yönü ileriye doğru olan bir süreç olarak görür. Böylece, Mill, insanlığın tarih içerisinde geliştiğinden hareketle, ilerleyen bir varlık olarak insanın kalıcı çıkarları¹⁷ üzerinde temellenen bir fayda anlayışını savunur.¹⁸ Mill’e göre, söz konusu çıkarlar, yani nitelik olarak daha yüksek çıkarlar, ileri (medeni) toplumlardaki insanların takip etmiş oldukları çıkarlar oldukları için, bu toplumlar insanlık açısından en faydalı olanın hayata geçtiği toplumdur.¹⁹

Tarihselcilik radikal sonuçlarına kadar götürüldüğünde Mill’in faydayı bir ölçüt olarak alması üç nedenden dolayı mümkün olmaz. Öncelikle radikal tarihselciliği kabul ettiğimiz taktirde, faydanın da belirli bir tarihsel dönem (örneğin kapitalist toplumda) için geçerli bir ölçüt olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. İkincisi, radikal tarihselcilik kabul edildiğinde tarihin işleyişinde bir düzenlilik olduğunu iddia edemeyeceğimiz için deneyim de bir referans olma niteliğini yitirecektir. Mill, faydanın bir ölçüt olmasının tarihsel deneyime referansla doğrulanabileceğini kabul eder. Nihayetinde, radikal tarihselcilik kabul edildiğinde, belirli bir insan doğası anlayışı esas alınmayacağı için insanlığın gelişiminden bahsetmek, dolayısıyla da insanlığın ilerlemesine bağlı bir fayda anlayışından bahsetmek de mümkün olmayacaktır.

-Mill, Benthamcı faydacılığın bireysel faydadaki bir artışın ortak faydada bir artışı da beraberinde getireceği, bireysel fayda ile toplumsal fayda arasındaki uyumun otomatik olarak sağlanacağı yönündeki varsayımını da eleştirir. Biraz daha derinlemesine düşünüldüğünde, aslında Mill’in eleştirisinin, Benthamcı faydacılığın üzerinde temellendiği birey anlayışına yönelik bir eleştiri olduğu görülür. Bentham metodolojik anlamda bireyci olduğu için bireyin toplumu önceliğini varsaymış ve toplumun faydasını tek tek bütün üyelerinin çıkarlarının toplamına eşitlemiştir. Bu anlayışı nedeniyle Benthamcı faydacılık, bireysel fayda ile ortak faydanın uzlaştırılmasında, bireyin içerisinde bulunduğu sosyal bağlamların ve devletin önemini dikkate almayarak, bireylerin kendi faydalarının peşinden gitmelerinin engellenmediği bir ortak yaşam düzeninde toplumsal faydanın da kendiliğinden artacağını kabul etmiştir. Buna karşın Mill, insanı sosyal

16 Clarc W. Bouton, s. 577.

17 Iain Hampsher-Monk, *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*, Blackwel, Oxford and Cambridge, 1992, s. 375.

18 John Stuart Mill, *Faydacılık*, s. 26-29.

19 Henry M. Magid, “John Stuart Mill”, *History of Political Philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 789.

bir varlık olarak gördüğü için bireysel fayda ile ortak fayda arasındaki uyumun sağlanmasında bireylerin içerisinde bulunmuş oldukları politik-sosyal bağlamın önemli olduğunu düşünmüştür.²⁰ Mill, kanunların ve ortak yaşamı düzenleyen kuralların, her bireyin faydasını mümkün olduğu kadar genel fayda ile uyumlu hale getirmesini sağlayacak biçimde olması gerektiğini belirtirken, politik bağlamın önemine dikkat çeker.²¹ Bu anlamda Mill, kamu otoritesine, yani devlete önemli görevler düştüğünü düşünür. Mill'in yeri geldiğinde devletin toplumsal yaşama müdahalesine olumlu bakmasının gerisinde bu düşüncenin yattığını söyleyebiliriz.

Mill'in adalet kuralları ile diğer ahlak kuralları arasındaki ayrıma yönelik izahı da onun ortak fayda ile politik bağlam arasındaki bağlantıyı önemseydiğini gösterir. Mill'e göre, bütün ahlak kuralları gibi adalet kurallarının da varlık nedeni faydadır. Fakat Mill, adalet kurallarının, kendilerine uyulmasının toplumsal fayda açısından çok daha hayati bir öneme sahip olan kurallar olmaları bakımından diğer ahlak kurallarından farklı olarak, uygulanmaları, devlet gücü ile güvence altına alınmış kurallar olduklarını belirtir.²² Öte yandan Mill, kamuoyunun bireylerde sağlam bir ortaklık duygusu oluşturması gerektiğini belirtirken ise, bireysel fayda ile ortak faydanın uzlaştırılmasında sosyal bağlamın önemini vurgular. Bu noktada, Mill, bireylerin içerisinde bencil çıkarlarının ötesine geçerek ortak fayda temelinde hareket etme bilincini ve kültürünü edinebilecekleri birtakım sosyal grupların önemini altını çizer.²³

İlimli Negatif Özgürlük Anlayışı

Mill *Utilitarianism*'de, ahlaki ve politik eylemleri değerlendirme ölçütü olarak gördüğü fayda anlayışını ortaya koyarken, *On Liberty*'de özgürlük anlayışını ortaya koyar. Mill'in iki çalışması arasındaki bağlantı ise onun özgürlüğü hem birey, hem toplum, hem de insanlık için faydalı olduğunu düşündüğü için savunulması gereken bir değer olarak görüyor olmasıdır. Mill, bunu *On Liberty*'de iki yerde çok açık bir şekilde ortaya koyar. İlk olarak Mill özgürlük kavramından genel olarak bahsederken, insanların birbirlerinin tercihlerine ve bu tercihler doğrultusunda yaşam tarzlarını oluşturmalarına tahammül göstermeleri durumunda, her bir bireyi belirli bir biçimde yaşamaya zorlamaları durumunda olduğundan çok daha fazla yarar elde edeceklerini belirtirken, özgürlüğün, değerini fayda üzerinden kazandığının altını çizer.²⁴ İkinci olarak ise Mill, “düşünce ve ifade öz-

20 Nicholas Capaldi, *a.g.e.*, s. 365.

21 John Stuart Mill, *Faydacılık*, s.31-33.

22 John Stuart Mill, *Faydacılık*, s. 102, 110.

23 *A.g.e.*, s. 58-59.

24 John Stuart Mill, *Hürriyet*, çev. Mehmet Osman Dostel, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997, s.23.

gürlüğü bölümü”nde bu özgürlüğün önemli olmasının nedenlerinden bahsederken faydayı ölçüt olarak alır. Mill, söz konusu bahiste, ifade edilen fikrin bütünüyle doğru, kısmen doğru veya bütünüyle yanlış olabileceği üç durumun ihtimal dâhilinde olduğuna dikkat çekerek, eğer ifade özgürlüğü varsa üç durumda da insanlığın fikri saadetinin bundan fayda sağlayacağını belirtir. Mill’e göre ifade özgürlüğü, ilk durumda doğru olan bir fikrin bilinmesine, ikinci durumda hâkim olan fikirle kısmen doğru olan fikir arasındaki çatışma yoluyla hakikate ulaşılmasına, üçüncü durumda ise yanlış olan fikir karşısında hâkim fikrin savunulması yoluyla hem hâkim fikrin doğruluğunun akıl temelinde izahına, hem de bu fikrin önemine olan inancın canlı tutulmasına imkân sağlayacağı için faydalıdır.²⁵

Mill, özgürlüğü değerli kılan şeyin, fayda olduğunu kabul ettiği için faydacı liberalizm²⁶ anlayışının bir temsilcisidir. Sonuççu bir etik anlayış olan faydacılıkta fayda, bütün ‘iyi’lerin kendisine göre değerlendirildiği ‘en yüksek iyi (*summum bonum*)’ye karşılık geldiği için, faydacı liberalizmin değerler hiyerarşisinde fayda başka bir iyi olan özgürlüğün üstünde yer alır.²⁷ Buna karşın, deontolojik bir etik anlayış üzerinde temellenen doğal hukukçu liberalizmde özgürlük bir ilke olarak benimsendiği için, getireceği faydadan bağımsız bir biçimde değerli olarak kabul edilir. Benzer bir karşılaştırmayı hak kavramı üzerinden de yapabiliriz. Doğal hukukçu liberalizm,²⁸ bireylerin doğuştan birtakım haklara sahip olduğunu ve bu hakların doğal olduğu için korunması gerektiğini savunurken; faydacı liberalizm, hakların doğal olmadığını, insanların hakları bireysel ve toplumsal açıdan yararlı olduğu için benimsediğini, bu nedenle de, hakların korunması gerektiği düşüncesinin gerisinde bu korumanın sağlayacağı faydanın bulunduğunu iddia eder.

Mill, negatif özgürlük anlayışını benimser. Negatif özgürlük anlayışı ise özgürlüğü, müdahalenin yokluğu olarak kavramlaştırır. Mill de, *On Liberty*’de, özgürlüğü, başkalarına zarar vermediği sürece bireyin hareket alanına bir müdahalenin olmaması olarak tanımlar.²⁹ Negatif özgürlük anlayışı, kendi maddi ve manevi güçleri üzerinde, dolayısıyla da, tercih ve eylemlerinde mutlak söz sahibi olan özerk bir birey anlayışı varsayar. Bireyin, kendisi üzerinde, bizzat kendi vücudu ve dimağı üzerinde başına buyruk olduğundan ve bu nedenle de yalnızca kendisini ilgilendirdiği sürece dilediği gibi eylemde bulunabileceğinden

25 John Stuart Mill, s. 100-101.

26 John Christman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*, Routledge, London and New York 2002, s. 108-109.

27 Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 59.

28 Bkz. Christopher Wolfe, *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

29 John Stuart Mill, *Hürriyet*, s. 3.

bahsetmesi, Mill'in özgürlük kavramlaştırmasının gerisinde de söz konusu birey anlayışının bulunduğunu gösterir.³⁰ Aynı şekilde Mill'in, bir eylemin başkalarını doğrudan etkilemesi, onlara doğrudan zarar vermesi durumunda, özgürlüğe müdahale niteliğinde bir eylem olacağı ve bu nedenle de ancak böyle bir eyleme yönelik müdahalenin haklı görülebileceği yönündeki düşüncesi de, negatif özgürlük anlayışı ile uyudur.³¹ Zira negatif özgürlük anlayışı yalnızca niyet edilmiş, yani doğrudan ve bilinçli bir şekilde yapılmış ve sorumlu tutulabilecek bir faili olan eylemleri (müdahaleleri) özgürlüğü kısıtlayıcı nitelikteki faktörler olarak görür ve başkalarının özgürlük alanını daraltması durumunda siyasal iktidarın yalnızca bu türden eylemlere müdahale etme hakkının olduğunu kabul eder.³² Negatif özgürlük anlayışına göre içerisinde bulunulan sosyal, ekonomik ve kültürel koşullar gibi bireyin eylem ve tercihlerini dolaylı olarak etkileyen faktörler özgürlüğü engelleyici faktörler olarak görülemez.³³ Bu paralelliklere karşın *On Liberty*'de ve başka çalışmalarında zikretmiş olduğu bazı hususlar dikkate alındığında, Mill'in, negatif özgürlük anlayışını belirtilen özelliklerini esneterek kabul ettiğini gösterir. Bu nedenle Mill'in, negatif özgürlük anlayışının ılımlı bir yorumunu sunduğunu söyleyebiliriz.

Mill'in ılımlı bir negatif özgürlük anlayışını benimsemesi, onun bireyi tarihsel-toplumsal bir bağlam içerisinde düşünüyor olmasından kaynaklanır. Mill, pür bir negatif özgürlük anlayışının temelinde bulunan toplumu önceleyen özerk birey anlayışı yerine, özerkliğini, ancak toplumsal yaşam içerisinde diğerleriyle etkileşim halinde hayata geçirebilen bir birey anlayışını savunur.³⁴ Bu nedenle Mill, negatif özgürlük anlayışını katı bir yorumunu savunan düşünürlerin aksine, bireylerin içerisinde buldukları tarihsel, toplumsal ve kültürel koşulların özgürlükleri kısıtlayıcı bir mahiyete sahip olabilecekleri gerçeğini dikkate alır.³⁵ Mill'in eğitimin önemine yapmış olduğu vurgu ve devleti gençlerin eğitimi ile yükümlü görmesi bunun bir göstergesidir.³⁶ Negatif özgürlük anlayışına sahip olmasından kaynaklanan bir hassasiyetle zorunlu eğitimin bireylere belirli bir düşünceyi aşılama tehlikesini barındırdığına dikkat çekmesine rağmen, eğitimin devletin görevi olduğunu kabul etmekle Mill, bazı durumlarda siyasal iktidarın

30 John Stuart Mill, *Hürriyet*, s. 3, 18.

31 *A.g.e.*, s. 17.

32 Isaiah Berlin, "İki Özgürlük Kavramı" *Cogito*, no. 32 (2002), s. 205.

33 Ian Carter, "Positive and Negative Liberty", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>, 06.11.2012

34 Cengiz Çağla, "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 56.

35 John R. Fitzpatric, *John Stuart Mill's Political Philosophy*, Continuum, London-New York, 1998, s. 79.

36 John Stuart Mill, *Hürriyet*, s.159-160.

toplumsal yaşama müdahalesinin özgürlüklerin lehine olabileceğini kabul ettiğini göstermiş olur.³⁷ Aynı şekilde Mill, maddi kaynak ve olanakların yetersizliğini özgürlüğe engel olan bir kısıtlama olarak gördüğü için, devletin ekonomik yaşama müdahalesinin de bazı durumlarda bireyin özgürlüğü için gerekli olduğunu düşünür. Mill'e göre, birey, meslek seçimi, evlilik ve çeşitli yaşam biçimlerini deneyimleyebilmek için kendisine anlamlı bir bağımsızlık sağlayacak belirli bir maddi güce ihtiyaç duyar. Mill, çalışan kesimin çoğunluğunun çok az meslek seçimi özgürlüğüne sahip olduğunu ve bu nedenle de çoğu zaman patronların isteklerine tabi olduklarını belirtir.³⁸ Mill, kadınların dezavantajlı konumlarına dikkat çekerken de, özgürlük ile toplumsal koşullar arasındaki ilişkiye işaret eder. Mill, kadınların eş seçimlerinde erkeklerden çok daha az özgür olduklarını, bunun nedeninin de, kadınları kendi yaşamları konusunda söz sahibi olmaktan alıkoyan, kadın için evliliği bir yaşam tarzı seçeneği olmaktan ziyade, bir zorunluluk haline getiren yasa ve gelenekler olduğunu belirtir.³⁹ Yine Mill, *On Liberty*'de, her ne kadar ilerlemeci tarih anlayışından kaynaklanan oryantalist bakış açısının bir sonucu olsa da, bahsetmiş olduğu özgürlük anlayışının, geri kalmış toplumlarda değil, ancak medeni toplumlarda hayata geçebileceğini belirtirken⁴⁰ ise özgürlüğün tarihsel bağlamının önemine işaret eder.

İdeal Politik Düzen: Temsili Demokrasi

Özgürlük ile özyönetim arasındaki ilişki nedeniyle, demokrasiyi ideal yönetim biçimi olarak gören Mill, bu konuya ilişkin değerlendirmelerini ise, *Considerations on Representative Government* isimli çalışmasında yapar. Mill'e göre, ideal yönetim biçimi halkın yönetimde söz sahibi olduğu demokratik yönetimdir. Mill halkın yönetimde söz sahibi olmasına, yani katılımın iki yönüne dikkat çeker. Katılım bir yönüyle egemenliğin ya da nihai denetleme yetkisinin tüm toplum tarafından kullanılmasına karşılık gelirken, diğer yönüyle ise, tüm vatandaşların en azından zaman zaman yerel ya da ulusal birtakım kamu görevlerini kişisel olarak üstlenmesine gönderme yapar.⁴¹ Bu anlamda Mill, demokratik rejimi, özgürlüklerin hayata geçmelerine imkân veren bir zemin olarak görür.⁴² Mill

37 Joseph Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1999, s. XV.

38 Bruce Baum, "J. S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı, çev. Ece Cihan Ertem, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 113.

39 John Stuart Mill, "Kadınların Köleleştirilmesi", çev. Burcu Erdoğan, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 320.

40 John Stuart Mill, *Hürriyet*, s. 18.

41 John Stuart Mill, "Temsili Yönetim Üstüne Düşünceler III. Bölüm: En İdeal Yönetim Biçimi Temsili Yönetimdir" çev. Selin Dizgilioğlu, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s.293.

42 J. S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, Routledge, London and New York 1996, s. 460-461.

katılımın arttığı ölçüde bir demokratik yönetimin mükemmele yaklaşacağını, bu nedenle de en tali kamusal düzeyde bile olsa katılımın faydalı olacağını belirtir. Mill'e göre, toplumun gelişkinlik düzeyi elverdiği ölçüde katılım arttırılmalıdır. Fakat Mill, küçük bir kent nüfusunu aşan bir toplulukta herkesin kamu görevlerine doğrudan katılımının mümkün olamayacağından hareketle, ideal yönetim biçiminin temsili demokrasi olduğunu belirtir.⁴³

Mill, demokrasiyi ideal yönetim biçimi olarak görme nedenini açıklarken de faydayı ölçüt olarak alır. Mill'e göre, demokrasi hem bireysel hem de toplumsal faydayı artırdığı için ideal yönetim biçimidir.⁴⁴

Mill, demokrasinin bireysel faydanın artırılması bakımından önemli olmasını bir kişinin çıkarlarını ve haklarını en iyi şekilde kendisinin koruyabileceği yönündeki düşünce ile açıklar.⁴⁵ Mill, oy hakkının gerek kadınların gerekse işçilerin katılımını da kapsayacak ölçüde genişletilmesi gerektiğini bu düşünce temelinde savunur. Mill'in demokrasi ile bireysel yarar arasında kurmuş olduğu ilişki, onun özgürlük ile özyönetim arasında kurmuş olduğu ilişki ile uyumludur. Demokrasi, yani özyönetim bireyin içerisinde bulunmuş olduğu koşulları kontrol edebilmesine ve dönüştürebilmesine imkân sağlar.⁴⁶ Söz konusu imkân, bireysel tercih ve hareket alanını genişletici (özgürlüğü artırıcı) bir fonksiyon gördüğü için bireysel faydayı olumlu yönde etkiler.

Mill demokrasi ile toplumsal fayda arasındaki ilişkiyi açıklarken ise, farklı görüşlerin, farklı bakış açılarının yönetime yansımalarının toplumsal faydayı artıracığı yönündeki düşünceye dayanır. Mill'e göre, toplumsal yaşamı ilgilendiren bir meselenin farklı yönleriyle tartışılmasını beraberinde getireceği için, birbirinden farklı, hatta birbirleriyle çatışan görüşlerin parlamentoda temsil edilmesi, toplumsal faydayı arttıracaktır. Mill, demokrasinin, bireylerin etkinlik duygularını artırarak farklı arayışlara zemin hazırlaması bakımından da toplumsal faydanın lehine olduğunu düşünür.⁴⁷ Mill konuyu açıklamak için despotizm ile demokrasiyi karşılaştırır. Mill'e göre, yönetimin bir kişinin elinde olması, diğer insanların yönetim işleriyle ilgilenmelerinin önünü kapatarak, onların gündelik yaşama ilişkin meselelere odaklanmalarını beraberinde getireceği için, despotik yönetimin hüküm sürdüğü bir toplumda durgunluk kaçınılmaz olacaktır.⁴⁸ Mill yine oryantalist bir değerlendirmeye, despotizmin toplumsal gelişmeyi engellediğinden

43 John Stuart Mill, "Temsili Yönetim Üstüne Düşünceler III. Bölüm: En İdeal Yönetim Biçimi Temsili Yönetimdir", s. 305.

44 *A.g.e.*, s. 296-298.

45 *A.g.e.*, s. 294.

46 *A.g.e.*, s. 295-296.

47 *A.g.e.*, s. 297.

48 *A.g.e.*, s. 290,299.

bahsederken, Doğu toplumlarını örnek olarak gösterir. Öte yandan, Mill çeşitli düzeylerde yönetime katılımın bireylere ortak çıkarın önemine ilişkin bir bilinç kazandıracığını düşündüğü için de, demokratik bir yönetimle toplumsal yarar arasında olumlu bir ilişki bulunduğunu düşünür.⁴⁹

Mill, tıpkı birey ve özgürlük gibi, ideal yönetim biçimini de, tarihsel-toplumsal bir bağlam içerisinde düşünür.⁵⁰ Mill, ilk olarak bir toplum için temsili hükümetin uygunluğunun o toplumun uygarlaşma sürecinde bulunduğu aşamaya bağlı olduğunu belirtir. Mill, temsili hükümetin en iyi biçimde ileri toplumlarda işleyeceğini belirtirken bu koşula dikkat çeker. Mill, bazı durumlarda geri kalmış toplumlarda halkın kendini yönetmesinin yarardan çok zarar getireceğini belirterek, bu durumlarda ileri bir toplum tarafından yönetilmesinin söz konusu toplumun uygarlaşmasına katkıda bulunacağını söyler.⁵¹ Mill'in bu değerlendirmesinde batılı toplumların diğer toplumlardan ileri oldukları, bu ileri olma niteliğinin ise onlara diğerleri üzerinde hâkimiyet hakkı vereceği düşüncesini içeren oryantalist bakış açısının etkisi olduğu açıktır. Mill, geri kalmış bazı toplumlarda ise, despotik yönetimlerin o toplumların ilerleme sürecinde faydalı olduklarını örneklerle açıklarken de, yönetim biçimleriyle tarihsel bağlam arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Mill ikinci olarak ise, bir toplumun politik kültürü ile temsili hükümet arasındaki ilişki üzerinde durur. Mill'e göre, bir toplumda temsili hükümetin var olabilmesi için, halkın, temsili hükümeti benimsemeye istekli olması, temsili hükümetin korunması için gerekli olanı yapmaya istekli ve yetenekli olması ve nihayetinde temsili yönetimin gerektirdiği ödevleri yerine getirmeye ve temsili yönetimin işleyebilmesini sağlayacak olan görevleri yapmaya istekli ve yetenekli olması gerekir.⁵²

Özgürlük-Demokrasi İlişkisi

Mill, toplumsal koşulların özgürlüğü kısıtlayıcı mahiyetine ilişkin olarak iki hususun üzerinde durur ve bu husular onun, özgürlük-demokrasi ilişkisi hakkındaki düşüncelerine ışık tutması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Demokratik rejimlerin belirli durumlarda özgürlükleri tehdit edici bir mahiyet arz edebileceklerine dikkat çeken ilk husus, Mill'in, "kamuoyunun tahakkümü" kavramlaştırması ışığında; demokrasinin özgürlüklerin korunmasındaki önemine

49 John Stuart Mill, "Temsili Yönetim Üstüne Düşünceler III. Bölüm: En İdeal Yönetim Biçimi Temsili Yönetimdir", s. 304.

50 *A.g.e.*, s. 294.

51 John Stuart Mill, "Temsili Hükümet Üstüne Düşünceler'den Seçme Parçalar: 1. Temsili Hükümetin Ülküsel Olarak En İyi Hükümet Biçimi Oluşu", çev. Sina Akşin, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi* 3, der. Mete Tunçay, Sevinç Matbaası, Ankara 1969, s. 86, 90.

52 *A.g.e.*, s. 87-88.

işaret eden ikinci husus ise, özgürlük ile öz-yönetim arasında öngörmüş olduğu ilişki bağlamında anlaşılabilir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, negatif özgürlük anlayışı özgürlüğün ancak sorumlu tutabileceğimiz bir failin niyet edilmiş eylemiyle kısıtlanabileceğini varsayar. Negatif özgürlük anlayışı bu varsayım doğrultusunda bireylerin, grupların veya belirli kurumları temsil eden görevlilerin doğrudan uygulamış oldukları yasadışı müdahaleler bir tarafa bırakıldığında, özgürlüğü kısıtlayıcı en önemli faktörün arkasında bir iradenin bulunduğu yasalar olduğunu kabul etmiştir. Buna karşın Mill, yasal kısıtlamaların dışında, belirli bir faile atfetmemizin mümkün olmadığı kamuoyu baskısının da özgürlüğü kısıtlayabileceğinden bahseder.⁵³ Mill'in kamuoyu baskısı olarak bahsettiği şey, yine özgürlüğü kısıtlayıcı bir faktör olarak gördüğü çoğunluğun baskısından farklı bir şeydir. Çoğunluğun baskısı yasal kısıtlamalar kapsamına girer ve demokrasilerde çoğunluğu temsil eden siyasal iktidarın söz konusu çoğunluk çıkarına azınlığın özgürlüğünü kısıtlayıcı yasalar yapmasına karşılık gelir.⁵⁴ Mill'e göre, kamuoyunun tahakkümü toplumsal yaşamın ayrıntılarına sızıp ruhu köleleştirdiği için gizlice etkinliğini sürdürür. Kamuoyu tahakkümü insanların düşünce ve eylem özgürlüklerini baskı altına alarak onların bireysel özgüllüklerini ortaya koymalarını engeller.⁵⁵ Mill'in yaklaşımı açısından bireysel özgüllük ve çeşitlilik özgürlüğün en önemli koşulu olduğunu için, kamuoyu tahakkümü, aynılaştırıcı mantığı nedeniyle, özgürlüğün en önemli düşmanı olmak durumundadır.⁵⁶

Mill kamuoyunun tahakkümünü iki biçimde düşünür. İlk biçim toplulukların çözülmesi ile birlikte ortaya çıkan kitle toplumundaki baskıdır. Mill, tıpkı Tocqueville gibi, atomistik bireyler yığını olarak gördüğü kitle toplumunun aynılaştırıcı mahiyetinden endişe duyar.⁵⁷ Bu anlamda Mill, farklı yaşam tarzlarının varlığına imkân vereceğini düşündüğü toplulukların önemine vurgu yapar. Bu anlamda Mill'in, bireylerin gönüllü birliktelikleri olması koşuluyla toplulukları, farklı yaşam tarzlarının, dolayısıyla da çoğulculuğun bir ön koşulu olarak gördüğünü gözlemlemek mümkündür.⁵⁸ Mill'in bu düşüncesi, onun, liberalizminin bireyin toplumsal bağlamını, dolayısıyla da bireyin değerler ve tercihleri ile topluluk yaşamı arasındaki ilişkiyi ne kadar önemseydiğini gösterir. Negatif özgürlük anlayışının katı bir yorumunu benimseyen liberaller, bireyin topluluğu öncele-

53 Joseph Hamburger, *a.g.e.*, s. 6.

54 John Stuart Mill, *Hürriyet*, s. 6-7.

55 *A.g.e.*, s. 8.

56 Alan S. Kahan, *Aristokratik Liberalizm: The Social and Political Thought of Jacop Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis De Tocqueville*, Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 67.

57 Richard Boyd, "John Stuart Mill ve Liberal Çoğulculuğun İkilemi", çev. Burcu Erdoğan, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007, s. 162.

58 *A.g.e.*, s. 163-164.

diğini varsaydıkları için farklılık, çoğulculuk ve topluluk arasındaki ilişkiyi ihmal etmişlerdir. Öte yandan Mill, bireylerin kamuoyu baskısına yalnızca kitle toplumunda değil, topluluk içerisinde de maruz kalabileceklerini düşünür. Bu ikinci biçimiyle düşünüldüğünde kamuoyu baskısı bu sefer de topluluk yaşamı içerisinde bireysel farklılıkların törpülenmesine yol açar. Bu nedenle bir liberal olarak Mill'in önem atfetmiş olduğu topluluğun, bireye seçenek sunan fakat bireyin istediği zaman terk edebileceği gönüllü bir birlikteliğe karşılık geldiğini söyleyebiliriz.⁵⁹

Mill'in, bireyin, dolayısıyla da özgürlüğün toplumsal bağlamına atfetmiş olduğu önem, onun özgürlük ile öz yönetim arasında kurmuş olduğu ilişkiden de çıkarılabılır. Mill bireylerin içerisinde bulunmuş oldukları toplumsal ve siyasi kurumların yönetimine katılma imkânından mahrum olmalarını da özgürlüğü kısıtlayan bir faktör olarak görür. Mill, birçok liberal düşünürden farklı olarak bireylerin yaşamlarının devlet tarafından olduğu kadar eğitim kurumları, toplumsal cinsiyet ilişkileri, evlilik ve aile bağları ve çeşitli ekonomik kuruluşlar tarafından yönetildiğini kabul ettiği için, her bireyin içerisinde bulunduğu ilişkiler bağlamında yönetimde söz sahibi olmalarının önemli olduğuna dikkat çeker.⁶⁰

Mill'in özgürlük ile özyönetim arasında kurmuş olduğu ilişki onun özgürlük-demokrasi ilişkisine yönelik düşüncelerinin anlaşılmasına da ışık tutar.⁶¹ Bildiği gibi liberal düşünürler genellikle özgürlük ile demokrasi arasında gerilimli bir ilişki bulunduğunu düşünürler. Bu düşüncenin nedeni ise, demokrasinin üzerinde temellendiği eşitlik idealine yönelik aşırı vurgunun, bireysel özgürlüklerin aleyhine olabileceği yönündeki endişedir. Bu nedenle bir çok liberal düşünür, negatif özgürlük anlayışının katı bir yorumunu benimseyerek, özgürlüğün, kendini yönetmekle değil yönetimin sınırlandırılması ile ilişkili bir kavram olduğunun altını çizerek, özgürlük ile demokrasi arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını, dolayısıyla da demokrasiye yalnızca iktidarın barışçıl yollarla değişmesine imkân veren bir rejim olması nedeniyle olumlu bir anlam yüklenebileceğini belirtmişlerdir. Liberal bir düşünür olarak demokrasinin eşitlik mantığının özgürlük için bir tehdit oluşturabileceğini kabul etse de, tıpkı Tocqueville gibi, Mill de, söz konusu tehdidi çoğunluğun sınırlandırılmamış yönetimine indirmediği kitle toplumundaki bir demokrasinin içerdiğini kabul eder.⁶² Mill ve Tocqueville, bireyle devlet arasında bulunan ve özyönetim esasına göre yönetilen birlikleri, toplumun bir kitle toplumuna dönüşmemesinin güvencesi olarak görmüşler ve bireylerin güçlerini birleştirerek çıkarlarını korudukları söz konusu demokratik birliklerin

59 Richard Boyd, s. 184-187.

60 Bruce Baum, *a.g.e.*, s. 114.

61 Bruce Baum, "J. S. Mill on Freedom and Power", *Polity*, V.31, No.2 (Winter, 1998), s. 190.

62 Terence H. Qualter, "John Stuart Mill, Disciple of de Tocqueville", *The West Political Quarterly*, Vol.13, No. 4 (Dec., 1960), s. 883-884.

bireyi devlet karşısında ya da devlet gücünü kullanan çoğunluk karşısında zayıf olmaktan kurtaracağını varsaymışlardır. Bu anlamda Mill ve Tocqueville'in demokrasi ile özgürlük arasındaki gerilimin ancak daha katılımcı bir demokrasi yoluyla giderilebileceğini düşündüklerini söyleyebiliriz.⁶³

Sonuç

Mill'in politik felsefesinin, politik düşünce bakımından birçok yönüyle önemli olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle Mill bireysel özgürlüğe, farklılığa ve çoğulculuğa yönelik vurguları nedeniyle liberal düşünce geleneğinin önemli bir temsilcisidir. Ayrıca Mill özgürlüğünün toplumsal koşullarına yönelik ilgisinin bir sonucu olarak, eşitliğe yönelik duyarlılığı ile kendisinden sonra ortaya çıkacak olan modern liberalizmin de habercisidir. İkincisi, Mill'in faydacılık yorumu, onun düşüncelerini ahlak felsefesi bakımından da önemli hale getirir. Literatürde niceliksel faydacılığın eleştirisi yapılırken sıklıkla Mill'in faydacılık anlayışından yararlanması bu önemin bir göstergesidir. Öte yandan, özgürlük ile eşitlik ve birey ile topluluk arasındaki ilişkiye yönelik değerlendirmeleri ile Mill, demokrasi teorisi bakımından da önemli bir düşünürdür. Günümüzde liberal demokrasi teorisyenleri eşitliğe yönelik abartılı bir vurgunun çoğunluğun tahakkümüne kapı açacağından bahsederlerken, sıklıkla Mill'e atıfta bulunurlar. Yine, Mill, çağdaş demokrasi teorisinde kimlik, farklılık ve çoğulculuk konuları bağlamında yapılmakta olan birey, topluluk ve özgürlük arasındaki ilişkiye yönelik tartışmalarda da, kendisine referansta bulunulan klasik düşünürlerin başında gelir.

Belirtilen önemine karşın, diğer filozofların düşüncelerinde olduğu gibi, Mill'in düşüncelerinde de yaşadığı tarihsel dönemle, yetiştiği kültürel ortamla ve tesirinde kaldığı felsefi veya ideolojik akımlarla bağlantılı olan bazı sınırlılıklar bulunmaktadır. Bu sınırlılıklardan biri, Mill'in bir yandan genel oy hakkını savunurken, diğer yandan seçkin bir yaklaşımla eğitim ve bilgi düzeyi daha yüksek kişilerin oylarının ağırlık gücünün daha fazla olması gerektiğini düşünmesi ise, onun geçiş dönemi düşünürü olmasından kaynaklanan bir çelişki olarak kendini gösterir. Diğer sınırlılık ise, Mill'in çalışmalarında zaman zaman karşımıza çıkan oryantalist değerlendirmelerdir. Bu değerlendirmelerde genel olarak ilerlemeci tarih anlayışının etkisi olduğu kadar, ilerleme düşüncesini sosyolojiye uyarlayarak toplumların tarih içerisinde ilkel biçimlerinden uygar biçimlerine doğru bir evrim geçirdiğini iddia eden ilk dönem sosyoloji düşüncesinin de etkisi olduğu açıktır. Diğer ilerlemeci düşünürler gibi Mill de, doğu toplumlarını henüz uygarlık aşamasına ulaşmamış geri toplum biçimleri olarak görmüş ve özgürlük idealinin ve ideal politik düzenin hayata geçebilmesine uygun olmayan toplumsal

63 Richard Boyd, *a.g.e.*, s. 161-162.

koşullar ve kültürlerden bahsederken genellikle doğu toplumlarından örnekler vermiştir. Tıpkı Montesquieu'nun doğu toplumlarının despotik rejimlerin örneklerini sundukları yönündeki değerlendirmesi gibi, Mill'in doğu toplumları ile ilgili değerlendirmelerinin de, gerçekten sosyolojik gözlemin bir ürünü olup olmadığı tartışmalıdır.

Öz

Fayda Özgürlük ve Demokrasi İlişkisi Bağlamında John Stuart Mill'in Politik Felsefesi

Bu çalışmada John Stuart Mill'in politik felsefesi, fayda, özgürlük ve demokrasi ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Mill'in politik felsefesinde fayda; ahlak ve politikanın meşruiyet ölçütünü oluşturur. Mill'in gerek özgürlük gerekse demokrasi düşüncesinde bu ölçütün temele aldığı gözlemlenmektedir. Mill, özgürlük ve demokrasiyi fayda temelinde savunur. Mill'in faydacılığı, insanlığın kalıcı çıkarlarını esas alan niteliksel bir fayda anlayışına dayanır. Mill, özgürlüğün tarihsel ve toplumsal bağlamını önemseydiği için, ılımlı bir negatif bir özgürlük anlayışına sahiptir. Yine Mill, ideal yönetim biçimi olarak temsili demokrasiyi savunurken de, demokrasiyi tarihsel ve toplumsal bir bağlam içinde düşünür. Mill, demokrasi ile özgürlük arasında olumlu bir ilişki öngörmesine rağmen, demokrasinin çoğunlukçu biçimini özgürlük açısından bir tehdit olarak görür. Mill, bireylerin toplumsal yaşamdaki çeşitli sosyal birliklerde karar alma süreçlerine katılımını söz konusu tehditten kurtulmanın bir yolu olarak görür. Mill, özgürlük-demokrasi ilişkisi konusundaki düşünceleriyle demokrasi tartışmaları açısından önemli bir düşünürdür.

Anahtar Sözcükler: *Çoğunlukçu Demokrasi, Fayda, Özgürlük, Temsili Demokrasi, Politik Felsefe, Niteliksel Faydacılık.*

Abstract

John Stuart Mill's Political Philosophy in the Context of the Relationship between Utility, Freedom, and Democracy

In this study, John Stuart Mill's Political Philosophy is examined in the context of the relationship between utility, freedom, and democracy. Utility in his political philosophy is a measure for the legitimacy of ethics and politics, and could be observed used by Mill as base in both his thoughts on freedom and democracy. Mill defends freedom and democracy based on utility and his utilitarianism relies on a qualitative understanding of utility predicating lasting interests of humanity. He has a moderately negative understanding of freedom, for he gives importance to the historical and social context of freedom. In arguing

the representative democracy as ideal form of government, he, also, discusses democracy in a historical and social context. Although he finds a positive relationship between democracy and freedom, he considers the majoritarian democracy as a threat for freedom. Mill sees the individual's participation in the decision-making processes in the various social bodies of communal living as a way to escape from that threat. Mill is an important thinker with his ideas on the relationship between freedom-democracy in discussions on democracy.

Keywords: *Majoritarian Democracy, Utility, Freedom, Representative Democracy, Political Philosophy, Qualitative Utilitarianism*

Kaynaklar

- Alan S. Kahan, *Aristokratik Liberalizm: The Social and Political Thought of Jacop Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis De Tocqueville*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Bruce Baum, "J. S. Mill on Freedom and Power", *Polity*, V.31, No.2 (Winter, 1998)
- Bruce Baum, "J. S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı, çev. Ece Cihan Ertem, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Cengiz Çağla, "Ada'nın Harika Çocuğu", *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Cengiz Çağla, "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Christopher Wolfe, *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Clare W. Bouton, "John Stuart Mill: On Liberty and History", *The Western Political Quarterly*, Vol.18, No.3 (Sep.,1965)
- David O. Brink, "Mill's Deliberative Utilitarianism", *Philosophy and Public Affairs*, Vol.21, No.1 Winter 1992.
- Fatmagül Berktaş, *Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji*, Modern Siyasal İdeolojiler, der. Birsen Öz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- Henry M. Magid, "John Stuart Mill", *History of Political Philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Iain Hampsher-Monk, *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*, Blackwel, Oxford and Cambridge 1992.

- Ian Carter, “Positive and Negative Liberty”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>, 06.11.2012
- Isaiah Berlin, “İki Özgürlük Kavramı” *Cogito*, no. 32 (2002)
- J. S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, Routledge, London and New York 1996.
- John Christman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*, Routledge, London and New York 2002.
- John R. Fitzpatrick, *John Stuart Mill's Political Philosophy*, Continuum, London-New York 1998.
- John Skorupski, “Liberal Doğalcılığın Kaderi”, çev. Selim Dingiloğlu, *Mill, Cengiz Çağla*, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- John Stuart Mill, “Kadınların Köleleştirilmesi”, çev. Burcu Erdoğan, *Mill, Cengiz Çağla*, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- John Stuart Mill, “Temsili Hükümet Üstüne Düşünceler’den Seçme Parçalar: 1. Temsili Hükümetin Ülküsel Olarak En İyi Hükümet Biçimi Oluşu”, çev. Sina Akşin, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi 3*, der. Mete Tunçay, Sevinç Matbaası, Ankara 1969.
- John Stuart Mill, “Temsili Yönetim Üstüne Düşünceler III. Bölüm: En İdeal Yönetim Biçimi Temsili Yönetimdir” çev. Selin Dizgilioğlu, *Mill, Cengiz Çağla*, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, AraBasımevi, Ankara 1946.
- John Stuart Mill, *Hürriyet*, çev. Mehmet Osman Dostel, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997.
- Joseph Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1999.
- Levent Köker, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara 1992.
- Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 91-93.
- R. J. Halliday, *Political Thinkers Volume IV: John Stuart Mill*, Edited by Ceraint Parry, Routledge, London and New York 2004.
- Richard Boyd, “John Stuart Mill ve Liberal Çoğulculuğun İkilemi”, çev. Burcu Erdoğan, *Mill, Cengiz Çağla*, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Terence H. Qualter, “John Stuart Mill, Disciple of de Tocqueville”, *The West Political Quarterly*, Vol.13, No. 4 (Dec., 1960)

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE EPIKTETOS'UN MUTLULUK ÖĞRETİSİYLE BAKMAK

Mehmet ÖNAL*

I. Giriş

Din felsefesi, felsefenin bir alt dalı olarak, dine rasyonel açıdan bakmak¹ ve din üzerine düşünmek olarak geniş anlamda ele alındığında felsefe tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir². Fakat dar anlamda din felsefesi, dinî fonksiyonun ve bu fonksiyonun kategorilerinin teorisi³ veya dinin felsefi açıdan ele alınması⁴ olarak ifade edilirse 17. Yüzyıldan sonra gelişen çok yeni bir felsefe dalı olarak değerlendirilebilir. Yani bu son anlamda felsefe aracılığıyla dinin zaman ve mekân üstü özünün yakalanması hedeflenmektedir⁵. Hemen hemen her din felsefesinde artık mutlak hale gelmiş olan şu temel araştırma konularıyla karşılaşırız: Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, iman ve akıl ilişkisi, peygamberlik, vahiy ve mucize, kötülük problemi, Tanrı, insan ve doğa ilişkisi, ölüm ve sonrası ile dinin diğer bilgi dallarıyla ilişkisi...

Tanrının varlığı ile ilgili tartışmalara paralel olarak şekillenen temel konularından biri olan kötülük problemi ciddi anlamda felsefeye David Hume'nin (1711-1766) *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* adlı eserindeki tartışmalarıyla girmiş bulunuyordu. Nitekim Hume henüz Din Felsefesi diye bir disiplinin olmadığı bir dönemde, bu alana ait pek çok problemi ciddi bir felsefi duyarlılıkla analiz etmiştir⁶. Daha sonra Leibniz'in(1646-1716) *Teodicy* adını verdiği bir eser kaleme alması ve kötülüğü enine boyuna tartışması ile *teodise* adıyla tartışılmaya başlandı. Her ne kadar problemin kendisi bu iki Yeniçağ filozofunun çalışmalarıyla resmi anlamda tartışmaya konu olmuş olsa da kökleri itibarıyla çok eski bir tartışma konusudur.

* İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., mhtbv63@gmail.com,

1 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2002, s. 3.

2 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 2001, s. 219.

3 Paul Tillich, *Din Felsefesi*, Çeviren: Zeki Özcan, Alfa, İstanbul ve Bursa, 2000, s. 42.

4 Aydın, 2002, s. 1.

5 Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 15.

6 Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 5.

Epiküros felsefesine dayanarak Tanrı'nın adaletini sorgulayan ve onun varlığı ile kötülüğün bir arada düşünülemediğini ima eden Hume'ye göre kötülüğün dört (doğal) nedenin vardır. Bunlar: Hem insan hem de hayvanların acı hissetmeye yatkın olmaları, dünyanın genel yasalar tarafından yönetiliyor olması, hayvanlarda var olan özelliklerin ve güçlerin kısıtlı olması ve son olarak da doğada mevcut kötü işçiliktir.⁷ Hume'nin bu görüşleri kötülük konusundaki tartışmaların din felsefesi açısından başlatıcısı olmuştur. Fakat daha geniş anlamda baktığımızda, kötülük problemi kökü itibarıyla felsefe tarihinde Platon'a ve hatta ondan öncesine kadar götürülebilir. Şayet Mehmet Aydın'ın din felsefesinin, metafizik ve kozmolojik problemler grubunda saydığı, *insanın topyekün âlemdeki yeri ve önemi*⁸ söz konusu edildiğinde, kötülük probleminin felsefe öncesi bir geçmişinin olduğu bile söylenebilir.

II. Felsefede Kötülük Probleminin Arka Planı

Türkçede kötülük, aşağı ve değersiz olan, hoş gitmeyen, zarar veren iş, kınama ve ayıplamanın konusu olan şey ya da şer olarak isimlendirilen her şeye yüklenen sıfattır. Din felsefesinde kötülük bir kavram olarak *moral (ahlaki) kötülük* ve *doğal kötülük* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ahlaki kötülük genellikle, özgür bir varlık olarak insanların ortaya koyduğu, savaş, zulüm, tecavüz, katliam, intihar ve diğer iradi davranışlar ile bunların sonuçlarından kaynaklanan kötülükler olarak tanımlanırken, tabii (fiziki) kötülük, deprem, sel, yangın, tsunami veya kuraklık gibi insandan bağımsız doğal felaketlerdir.⁹ Bazı yazarlar ahlaki kötülük listesine insan eliyle işlenen acı ve haksızlıklar yanında sahtekârlık, yalancılık, cimrilik gibi kötü karakter özelliklerini¹⁰ de eklemektedirler.

Felsefe tarihinde bu kötülüklerin sebebi olarak çok farklı nedenler gösterilmiştir. Mesela Fârâbî (870-950) insan iradesinden bağımsız olarak meydana gelen tabii kötülüğün maddenin her kemâli kabul edememesinden doğduğunu savunurken, başta Augustinus (354-430) olmak üzere Hıristiyan ilahiyatçılar bunu insanın ilk günahıyla başlayan düşüşüne bağlamışlardır. Aydın'a göre bu son yorum doğru değildir, çünkü biz, insanoğlu yaratılmazdan önce de dünyamızda tabii afetler ve depremlerin olduğunu biliyoruz.¹¹ Gerek ahlaki gerekse doğal kötülükler tek tek bireylere dokunduğu zaman onlarda bazı olumsuz duygulara

7 Çevik, 2006, s. 34, 35.

8 Aydın, 2002, s.12.

9 Rafiz Manafov, *John Hicke'nin Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 37.

10 Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Çeviren: Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 177.

11 Aydın, 2002, s. 157.

yol açarlar ve inançlı insanların bile kafalarında bazı sorular belirir¹². İnsanlar bu durumda ya sevdiği Tanrı'ya sitem ederek, ya isyan ederek ya da O'nun varlığını reddederek kötülükler karşısında oldukça farklı tutumlar sergilerler.

Daha İlk çağdan beri Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün bir arada telif edilemeyeceğini savunanların bir kısmının amacı Tanrı'nın varlığını reddetmektir. Teist olmayan bu din felsefecileri bir noktaya kadar ahlaki kötülüğü anlayabileceklerini çünkü bunun Tanrı'nın özgür insan iradesine müdahale etmemesi olarak yorumlanabileceğini ancak tabii kötülüğün anlaşılmasının mümkün olmadığını, nitekim Tanrı'nın varlığı ile bu kabulün çelişeceğini iddia etmişlerdir¹³. Onlar, şayet kötülük varsa- ki var- neden Tanrı buna mani olmuyor? Tanrının buna mani olacak gücü mü yok, yoksa kötülüğe bilerek mi mani olmuyor? Ya da, eğer O hem güçlü hem de iyi ise neden bu kötülükleri engellemiyor?¹⁴ diye soruyorlardı. Yani, onlar kötülük ile Tanrı kavramının birlikte düşünülmesinin insanı çıkmaza sürükleyeceğini iddia etmişlerdir. Bundan bir sonraki soru ya da sonuç hiç kuşkusuz, *Yoksa Tanrı mevcut değil mi?* Olacaktır.

Epikürosçular David Hume'dan (1711-1776) çok daha önce tam da bu soruyu sormak istemişlerdir. Bunun en güzel şahidi bu makaleye konu olan Epiktetos'un anlattıklarıdır.¹⁵ Onun Epikürosçu çağdaşları ile aralarında şöyle bir diyalog geçer: Epikürosçu: “-Bir ilahî hikmet var mıdır? Sürekli burnum akıyor!” der. Epiktetos, “-Sen bir kölesin! Ellerin ne güne duruyor? Onlar burnunu silmek için değil mi?” deyince, Epikürosçu, “-Dünyada hiç balgam ve sümük olmaması daha iyi değil mi?” diye karşılık verir. Bunun üzerine Epiktetos, “-Peki ya burnunu silmek ilahî hikmeti suçlamaktan, ona itiraz etmekten daha iyi (kolay) değil mi?”¹⁶ diye çıkışır. Öyleyse kötülük problemi Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına inanma konusuna bitişik bir tartışma olarak doğmuştur, diyebiliriz.

David Hume ve Leibniz'den (1646-1716) çok önce Sokrates (M.Ö. 470-399), Platon (M.Ö. 428-348) hatta Homeros'ta (M.Ö. 8. Yüzyıl) ve ondan en az bin beş yüz yıl kadar önce yazılmış olan, *Gilgamiş Destanı*nda bile kötülük ciddi bir anlam problemi olarak ele alınmış ve çözüm yolları araştırılmıştır. Mesela, Homeros'un *İlyada*'sında şunları okuyoruz:

12 Cafer Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 8, 9.

13 Peterson..., 2006, s. 183.

14 Aydın, 2002, s. 153.

15 Epiktetos'un fikirleri için Türkçede yeterince kaynak olmadığı ve ondan çevirilerin de henüz tamamlanmamış olduğu için bu çalışma boyunca onun hem İngilizce hem de Türkçe çevirilerinden yararlanılmıştır.

16 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çeviren: Cemal Süver, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007, s. 64.

(Zeus Tanrılar toplantısında konuşuyor:) Hayret, nasıl da Tanrılar suçluyorlar insanlar şimdi! Bizden geldiğini söylüyorlar kötülüklerin, hâlbuki kendileri kendi budalalıkları yüzünden kismetten çok acılara katlanıyorlar.¹⁷

Aynı zamanda, *Gılgamış Destanı*nda, ölüm, acılar ve tufan gibi tabii kötülük konuları kötümser bir hisle ele alınmış ve bir çözüme ulaştırılmadan destan tamamlanmıştır. Destanın *Ölümsüzlüğü Arayış* başlıklı bölümünde ölüm ve getirdiği acılarla ilgili olarak şu derin ve duygulu ifadelere rastlıyoruz:

“Arkadaşı için acı acı ağladı Gılgamış. Avcı olarak çölü dolaştı. Acıyla haykırdı: “Nasıl olup dinlenebilirim? Yüreğimi umutsuzluk kapladı. Kardeşim şimdi neyse, ben de öldüğümde öyle olacağım. Ölümden korkuyorum; iyisi mi, gidip Uzaktaki (Yüce) diye tanınan, Utnapiştim’i bulayım. Çünkü o Tanrıların arasında yer almıştır.”¹⁸

Burada açıkça Gılgamış’ın Tanrı(lar) ve kötülük (ölüm) problemi arasında bir ilişki kurduğunu ve adeta, bu nasıl oluyor, hem Tanrı(lar)ın var olduğunu söylüyoruz hem de acı çekiyoruz anlamında bir sitem ve şüpheye işaret ettiğini görüyoruz.

Aynı kadim problemin, Tevrat, İncil ve Kuran’da özellikle Şeytanın ortaya çıkışı, İlk Günah, Cennet’ten kovulma ve yeryüzü imtihanının başlaması sahneleriyle birlikte tekrar gündeme geldiğini görebiliriz. Ancak bu ilahi kitaplarda daha çok ahlaki kötülüğe ve bunlarla mücadele etmek için Tanrı’nın mesajını getiren peygamberlere vurgu yapılmaktadır. Yani, her ne kadar bu üç ilahi kitap kötülüğü Tanrı’nın adaletsizliği olarak görmese de probleme dikkat çekmeleri yönüyle önem arz etmektedirler. Demek ki felsefeden önce dinler, mitolojiler ve destanlar kötülük problemini derin felsefi akıl yürütmeler şeklinde olmasa bile, ciddi olarak ele alıp felsefeye konu olması için zemini hazırlamışlardır.

Epiktetos’un içinde yetiştiği İlkçağ Yunan felsefesinde kötülük kavramının nasıl algılandığını birkaç örnek vererek açıklayalım. Bunun için önce Tanrı inancı ile ilgili sözlere kulak verelim. Mesela, bir Pythagorasçı olan Alkemeon (M.Ö. 5. Yüzyıl) *Doğa* adlı eserinde şöyle diyordu:

“Görünmeyen şeyleri tam olarak Tanrılar bilir, biz insanlar ise sadece (tahmini) sonuçlar çıkarabiliriz. İnsanların yok olup gitmelerinin nedeni başlangıcı sona bağlayamamalarıdır (sonuç çıkaramamak). İnsan öteki varlıklardan biricik kavrayan varlık oluşuyla ayrılır, ötekiler algılandıkça da kavrayamazlar.”¹⁹

17 Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Sosyal Yayınları, Çeviren: Suad Y. Baydur, İstanbul, 1984, s. 6.

18 *Gılgamış Destanı*, Çeviren: Sevin Kutlu, Teoman Duralı, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973, s. 102.

19 Kranz, 1984, s. 48.

Burada hikmet sahibi (hakim=*sofos*) olan bir Tanrıdan bahsedilmektedir ki Ksenofanes (M.Ö. 570- 475) bu Tanrı'yı şu ifadelerle anlatıyor:

“Ölümlüler doğduğunu sanıyor Tanrıların. Ve kendileri gibi giyimleri, sesleri ve şekilleri olduğunu... (Hâlbuki) hep göz, hep düşünme, hep kulaktır O (Tanrı). Baştan göstermedi(ler) ölümlülere Tanrı(lar) her şeyi.” (B14, 23, 26)²⁰

Yani insan eksik bir varlık olarak bazı iyilikleri kötü sanabilmektedirler. Nitekim aynı konuyu ele alan Herakleitos (M.Ö. 544-484) kötülük ve Tanrı konusunda şu açıklamayı yapmıştır:

“Tanrı için bütün şeyler güzel, iyi ve hakça (adaletli)dır. İnsanlar ise birtakım şeyleri haksız buluyorlar birtakımını hakça. - Haksız şeyler olmasaydı hak adını bilmezlerdi.”²¹

Bu, kötülüğün iyiliği ortaya çıkarmak için bile bile yaratılmış olduğunu iddia eden sonraki din felsefecilerini hatırlatmaktadır.

Platon'a gelince onun Homeros'u izleyerek ilk kez kötülük konusunu sistematik olarak incelediğini ama pek de tatmin edici bir sonuca ulaşamayarak, kötülüğün sebebi olarak Tanrı'yı değil de evrende düzensizlik çıkaran kötü ruhları suçlamakla yetindiğini görüyoruz. Fakat daha sonra başta Plotinos (205- 270) olmak üzere, yeni Platoncular Platon'un aksine bütün kötülüklerin anası olarak kötü ruhları değil maddeyi gördüklerini söyleyeceklerdir.²² Bu örneklerden hareketle Epiktetos'tan önceki Yunan felsefesinde güçlü bir Tanrı inancı olduğu ve bu inanca bağlı olarak Tanrı'nın kudret ve adalet sıfatının çoğu filozof tarafından açıkça benimsendiği gözükmektedir.

Bilinen teist filozoflar bu sorular zinciri karşısında aşağıdaki şu tutumlardan birini takınmışlardır. Bazı batılı ilahiyatçı ve filozoflar Hıristiyanlığın da etkisiyle kötülüğün sebebi olarak ilk günahı görürken, çoğunluğunu Müslüman düşünürlerin oluşturduğu diğer bazı filozof ve ilahiyatçılar ise bu dünyanın bir imtihan mekânı olduğu için kötülüğün sadece bir araç olarak yaratıldığını iddia etmişlerdir. Bu ikinci gruba dâhil edilecek bir kısım din felsefesi ise iyilik ve güzelliğin ortaya çıkması için, az bir şey kötülüğün yararlı olduğunu ve bu yüzden zaten sınırlı olan kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile çelişmeyeceğini savunmuşlardır. Leibniz ve Gazâlî (1058-1111) gibi bir kısım teist filozof da bu dünyanın mümkün dünyalar içinde en uygun olanı olduğu için kötülüğün mevcut olduğunu savunmuşlardır.

20 Kranz, s. 53.

21 A.g.e., s. 66.

22 Aydın, 2002, s. 153, 154.

Özetle ifade edilecek olursa, teist olmayan filozoflar kötülük konusunu dile getirmekle Tanrı'nın varlığını inkâr etmek ya da en azından insanları şüphe ve agnostisizme yöneltmek amacı gütmekteydiler. Mesela, çağdaş din felsefecilerinden J. Hicke Tanrının varlığına bir meydan okuma geleneği olarak gördüğü kötülük problemini şu dilemma ile ifade etmektedir: “Eğer Tanrı baştan ayağa iyilik ise kötülüğü yok etmeyi isteyecektir. Eğer her şeye gücü yetiyorsa kötülüğü yok edecek güçtedir. Fakat kötülük (hâlâ) mevcut olduğuna göre, Tanrı en yüksek iyiye ve her şeye güç yetiren bir kudrete sahip değildir.”²³ Ahmet Arslan’a göre, 17. yüzyılda La Mettrie (1709-1751) ve Holbach (1723-1789) gibi filozoflar özellikle kilise ve din kurumu aracılığıyla ortaya çıkan savaş ve hoşgörüsüzlüğü Tanrı'nın yokluğunun delili sayan açıklamalar geliştirmekle tutarsız davranmaktadırlar. Bunlara birisinin, dinlerin ve kiliselerin yapmış oldukları olumsuzluklardan Tanrı'nın sorumlu tutulamayacağını ve öte yandan dinlerin insan hayatında oynadığı son derece olumlu rollerin de bulunduğu gerçeğini hatırlatması gerekirdi.²⁴

Kötülüğü teizme karşı kuvvetli bir itirazın dayanağı olarak benimsemiş²⁵ olan bazı çağdaş din felsefecileri bunu ya *Mantık Problemi* ya *Delil Problemi* adı verilen iki itirazdan birini kullanarak yapmışlardır. Mantık problemi, evrendeki kötülüğün varlığından hareketle, iyi ve güçlü olan bir Tanrı'nın varlığına inanmanın imkânsız ve akıl dışı olduğunu savunur.²⁶ Bunlara itiraz edenlerin, yani Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün bir arada mümkün olabileceğini yine mantık aracılığıyla ispat etmeleri beklenmektedir. Mesela Çağdaş din felsefecilerinden *J. Leslie Mackie (1917 -1981)*, Hume'nin agnostisizmini kendi ateizmine kalkış noktası yaparak²⁷, Mantık problemi olarak, kötülük konusunu ele almış ve *kadir-i mutlak, âlim-i mutlak ve salt iyi olan Tanrı vardır* önermesi ile *dünyada kötülük vardır*, önermelerinin mantıksal olarak birbiriyle çeliştiğini iddia etmiştir.²⁸

Delil problemi ise bir mantık konusundan çok teizmin kötülükler için makul bir izah getirip getiremeyeceğini tartışmaktadır. Onlar özetle, teizmin akla yatkın olmadığı tezini savunurlar. Bu delilin önemli temsilcilerinden olan Wesley Salomon âlemdeki maksatsız kötülük, âlemin son derece akıllı, cömert ve kudretli bir varlık tarafından yaratıldığını iddia eden geleneksel teleolojik argümana karşı çıkar. Çünkü delil problemini öne çıkaranlara göre kötülüğün varlığı

23 John Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1973, s. 36.

24 Arslan, 2001, s. 240.

25 Peterson... 2006, s. 176.

26 Manafov, 2007, s. 51.

27 Adnan Aslan, *Tanrının Varlığına Dair Argümanlar*, (Ateist Din Felsefesi Eleştirisi), İSAM Yayınları, İstanbul, 2006. s. 14.

28 Petersonl, 2006, s. 178.

Tanrı'nın var olma ihtimalini ortadan kaldırır.²⁹ Burada asıl önemli olan şeyin mantık değil düşüncenin içerik olarak kabul edilmemesi olduğundan bu durum mantık değil delil problemi olarak adlandırılmıştır.

Bazı teist filozoflar da yöntem olarak yukarıda geçen itirazlar ve sorular ile onlara bağlı olarak geliştirilen delillere karşı ya kendi içinde bütünlüğü olan *Optimist Teodiseler* geliştirerek, ya muarızlarının tezlerini çürütmeye yönelik *Savunma*'lar hazırlayarak, ya da bunların her ikisini birlikte kullanarak cevaplar vermeye çalışmışlardır. Aynı konuda Mehmet Aydın, kötülük problemi Tanrı'nın yokluğunu ispat edecek bir güce sahip değildir ancak teistik açıklamaların bazı tutarsızlıklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir, diyerek bu durumun özellikle Monoteist dinler açısından önemine dikkat çekmiştir. Nitekim bu teistlerin bazı temsilcileri hem evrenin bütünüyle Tanrı'nın eseri olduğunu söylüyorlar hem de orada kötülüğün var olduğunu kabul ediyorlardı.³⁰ İşte bu teodiseler, dar anlamda Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığını kabul eder ve bunların bir çelişki doğurmayacağını açıklamaya çalışırlar. Şimdi genel olarak *teodise* ve *savunma* arasındaki farka işaret ederek konuyu biraz daha netleştirelim.

Bu dünyada kötülüğün olması ile Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişki olduğunu söyleyenlerin fikirlerini çürütmek maksadıyla onların tutarsızlıklarını göstermeye yönelik çalışmalar *savunma* olarak adlandırılmaktadır. Cafer Yaran, Leibniz'den aşağıdaki alıntıyı yaparak dar anlamda teodise ile savunma arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. "Bir şey akılla kavranmakla, o şeyi itirazlara karşı müdafaa etmeği birbirine karıştırmaya kimsenin hakkı yoktur. Bir fikrin müdafasını yapan kimse (*respondens*) hiçbir suretle tezini akılla kavramağa mecbur olmayıp sadece muarızının itirazlarına cevap vermekle mükelleftir."³¹ Yaran'a göre Leibniz bu iki kavramla ifade edilen amaçları gerçekleştirmek için *Teodicy* adlı eseriyle hem kendi *Teodisesini* kurmuş hem de bir kötülük ile Tanrı'nın varlığının bir arada düşünülmesinin çelişki doğuracağını iddia eden din felsefecilerinin görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymaya yönelik bir *savunma* hazırlamıştır.³²

Din felsefesinin özellikle kötülük konusundaki bu geleneksel karşıtlık yanında bir nevi orta yol diyebileceğimiz bir yolu benimseyen felsefeciler de vardır. Bunların en tipik olanlarından birisi Alfred North Whitehead'in (1861-1947) temsil ettiği *Süreç Felsefesidir*. Bu varlık alanında meydana gelen her şeyin faili ve sorumlusu olan Kadir-i Mutlak bir Tanrı yerine ikna edici sığara sahip, zorla-

29 Peterson, 183.

30 Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 175.

31 G. W. Leibniz, *Theodice Denemeleri*, Çeviren: Hüseyin Batu, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1986, s. 77.

32 Cafer Sadık Yaran, "Leibniz'de Teodise ve 'Savunma'", *Felsefe Dünyası*, Temmuz, 1999-1, s.73, 74.

yıcı olmayan bir Tanrı görüşünü benimseyen Whiteheadci ulûhiyet savunucuları böylece basit anlamda, kötülükten Tanrı'nın sorumlu olmadığı sonucunu çıkarılmaktadırlar. Onlara göre kötülük şeylerin karakterlerinin karşılıklı olarak birbirine engel olmalarından doğar. Böylece onlar Tanrı'nın sorumlu olduğu mutlak kötülükten bahsedilemeyeceğini ve Tanrı'nın yaratıkların özgürlüğünü gerçekleştirmesi için bizzat kendi kendisini sınırladığını kabul etmektedirler.³³

Çok az da olsa bir grup din felsefecisi teodise konusunda çözümü kötülüğün varlığını tümenden reddetmekte bulmuşlardır. Mehmet Aydın'a göre bu grubun kötülüğün reel varlığını inkâr etmesi doğru değildir, çünkü tecrübeyle sabittir ki yağmurun toprağın ihtiyacı kadar yağmasına iyi diyorsak, sel felaketine de kötü dememiz normaldir.³⁴ Bu son yaklaşıma, yani kötülüğün tümenden inkarına yönelik olarak geliştirdiği mutluluk öğretisi içinde hem teodise hem de savunma tanımına uyan açıklamalarda bulunan Epiktetos kendi nev-i şahsına münhasır bir tanrı fikri ve teodise görüşü geliştirmiştir. Onun Yunan-Roma kültür ve felsefesine dayanan ilginç görüşlerine geçmeden önce kısa da olsa hayatı ve felsefesine kısaca değinmek yararlı olacaktır.

III. Epiktetos Hayatı ve Felsefesi

Roma Stoası³⁵ temsilcilerinden olan azatlı köle Epiktetos da diğer Stoacılar gibi ahlakı felsefenin odak konusu ve asıl amacı yapmış ve bir çeşit mutluluk öğretisi geliştirmiştir. Epiktetos özel bir isim olmayıp, satın alınmış köle ya da uşak demektir. Onun gerçek adını bilemiyoruz. M. S. 1. asrın ilk yarısında Firigya (Batı Anadolu) bölgesinde bulunan Hierapolis'te (Pamukkale) esir bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldiği ve İmparator Neron zamanında Roma'ya götürüldüğü bilinmektedir. Epiktetos'un felsefesi hakkında hemen hemen bütün bildiklerimiz öğrencisi Arrian'ın onun ağzından yazdığı *Sohbetler (Diatribai)* ve *Düşünceler (Encheiridion)* adlı iki kitabın bize bildirdikleridir.³⁶ Epiktetos'un kötülük konusunda söyledikleri de işte bu iki eserden alıntılar yaparak ortaya konacaktır.

Epiktetos'a göre insan, bu dünyada adeta bir rejisör olan Tanrının verdiği rolü sızlanmadan oynamakla yükümlü bir aktör gibidir. Bu rejisör bizlere ister bir dilenci rolü, ister bir total köle rolü, isterse de bir kral rolü vermiş olsun, fark

33 Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001, s. 197-199.

34 Aydın, 2002, s. 187.

35 M. S. 1. yüzyılda, Epiktetos'un da içinde olduğu Son Stoacıların görüşleriyle özellikle Romalı aydınlar arasında çok fazla taraftar bulduğu için onların felsefeleri Roma Stoası adıyla anılmaya başlamıştı.

36 Bahsi geçen bu son eser aynı zamanda bir elkitabı (*Handbook*) olarak da bilinmektedir. Bundan başka ondan günümüze ulaşan 30 kadar fragman (parça) da bulunmaktadır fakat bir bütünlük içermeyen bu fragmanlar bu makalede kullanılmamıştır.

etmez. İnsana düşen rollere itiraz etmek değil, verilen rolleri en uygun şekilde oynamaktır. Ona göre, başımıza gelen felaket ya da kötülük zannettiğimiz durumların hepsi Tanrı'dandır. Onun bizim için istediği, bizim kendimiz için istediklerimizden daha hayırlıdır. Bu konuda ilahi adalete güvenmek, ona itiraz ve isyan etmemek gerekmektedir. Bu yüzden, biz olayların dilediğimiz gibi gelmesini beklememeli, nasıl geliyorlarsa öyle gelmesini istemeliyiz. Böyle yaparsak her daim mutlu oluruz. Yoksa başımıza gelen şeylerden dolayı tanrısal adaleti suçlarsak ve her şeye sızlanırsak çok sıkıntılı ve mutsuz bir hayat yaşarız.³⁷ Kısacası, Epiktetos için iç özgürlük ve akla boyun eğme daha önemlidir. Bu boyun eğiş onda dinsel bir duyguyla, yani tanrısal öngörüye duyulan tam bir güvene işaret etmektedir.³⁸

Onun felsefesine daha çok kendi içinde sistematik bir bütünlük ve tutarlılık taşımadığı eleştirileri yöneltilmiştir. Çünkü o, fikirlerini bazen rasyonel akıl yürütmeler biçiminde bazen de eylemlerin sonuçlarına dayanarak tecrübe aracılığıyla temellendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca onun zaman zaman tamamen öğüt verici hatta bir vaiz gibi davrandığına da şahit oluyoruz. Bu yüzden o hem betimleyici hem emredici önerilerde bulunmak suretiyle olgu ve değer arasında gidip gelen belirsiz bir yöntem kullanmıştır,³⁹ diyebiliriz. Fakat bu olumsuzlukların bizzat onun kendi fikirlerinin tutarsızlığından mı yoksa bize intikal eden eserlerinin bir kitap formatı şeklinde olmayışından mı kaynaklandığını tam olarak bilemiyoruz. Nitekim ona ait düşünceler, yukarıda geçtiği gibi, takipçisi Arrian (M.S. I. Yüzyıl) tarafından fragmanlar biçiminde derlenmiştir. Şimdi Epiktetos'un bu felsefesi içinde özellikle kötülük problemine nasıl yaklaştığına bakalım.

IV. Epiktetos'un Teodisesi

Epiktetos'un teodise görüşünü ortaya koymak için önce onun Tanrı inancına bir göz atmak gerekecektir. Her ne kadar Epiktetos kendisine atfedilen eserlerde bazen *Tanrı* bazen de *tanrılar* tabirini kullansa da onun görüşlerine bir bütün olarak bakıldığında açık ve seçik bir şekilde her şeye gücü yeten, ilim ve kudret sahibi bir Tanrıya inandığı aşikârdır. Ona atfedilen eserlerde geçen "tanrılar" ibarelerinin ya öğrencilerine ait olduğu ya da sadece İlkçağ din dili ile ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim İlkçağ'da pek çok filozofun tek tanrıya inandığı halde politeist kültürün oluşturduğu din dilini kullandığı ve konuşma ve yazılarında bazen "Tanrı" bazen "tanrılar" dediği bilinmektedir. Platon ve Sokrates'in sözlerinde

37 Mehmet Önal, "Epiktetos" *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt: 5, Ebabel Yayınları, Ankara, 2007, s. 525, 526.

38 Jean Brun, *Stoaçılık*, Çeviren: Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 24, 25.

39 Sedat Yazıcı, "Epiktetos'un Ahlak felsefesinde Akılcılık ve Doğalcılık", *Felsefe Dünyası*, sayı 29, Temmuz 1999, s.109.

bunları açıkça görebiliriz. Biz bu iki filozofun politeist Tanrı anlayışları ile mücadeleye ettiklerini hatta Sokrates'in bu uğurda can verdiğini biliyoruz.⁴⁰ Mesela Platon *Mektuplarında*, aynen şunları yazıyor: “Ciddi mektuplarıma “Tanrı”, o kadar ciddi olmayanlara da “tanrılar” kelimesi ile başlıyorum.”⁴¹ Bu durumda, genellikle Roma halk dilini kullanan Epiktetos’un “tanrılar” ibaresini kullanması da aynen Platon’da olduğu gibi sadece bir dil meselesi gibi gözükmemektedir. En azından Epiktetos’un “tanrılar” tabirini kullanmış olması onun politeist olduğunu göstermek için yeterli değildir. Nitekim Stoa felsefesinde en üstün güç olarak kabul edilen varlığa bazen tanrı bazen Zeus denir. Bu yüzden dönemi için en önemli düşünürlerden biri olan Seneca (M.Ö.5 -M.S.65) bu Zeus’u halk inancındaki Zeus’tan ayırmak gerekir⁴² diyerek konuya dikkat çekmiştir.

Stoalı filozoflarının genel olarak panteist Tanrı inancına sahip olduğu ifade edilse de bunun Epiktetos için kullanılacak doğru bir ifade olmadığı söylenebilir. Kısaca her şeyin Tanrı olduğunu, Tanrı ile dünyanın tek bir bütün olduğunu savunan bir doktrin olan panteizm⁴³ yaratan ve yaratılmış ayrımını ortadan kaldırmaktadır. Epiktetos’un şaşırtıcı bir şekilde, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da olduğu gibi tek tanrılı dinlerin savunduğu, iyilik, adalet, merhamet, ilim, kudret ve irade sıfatlarına sahip bir Tanrı inancını benimsediği ve onu birlediği rahatlıkla söylenebilir. *Düşünceler* adlı eserinde o: “Ey yalnız kişi! Bil ki Tanrı da yalnızdır ve yalnızlığından hoşnuttur”⁴⁴ diyerek tek Tanrı’ya inandığına açık bir şekilde dile getirmektedir. Aynı eserin son kısmında da Tanrı’ya şöyle seslenmektedir: “Sen ey yüce Tanrı, sen ey kudretli talih! Gitmemi münasip gördüğün yere beni götür. Sizi bütün kalbimle, hiç tereddütsüz takip edeceğim. Sizin emirlerinize karşı gelmek istesem de, günahkâr ve hain olsam da, ister istemez sizi takip edeceğim”⁴⁵ diyerek Tanrı konusunda diğer İlkçağ deistlerinden ve mensubu olduğu bazı Stoacılardan farklı fikirlere sahip olduğunu göstermiştir. Nitekim Mehmet Aydın panteistlerin ezeli, şuurlu, âlemi bilen ve ihata eden, değişebilen bir varlık olan Tanrı’ya inandıklarını ifade etmiştir ki ona göre böyle bir tasavvur, dinin Tanrı anlayışına felsefi açıdan en uygun değer verer görüştür.⁴⁶

40 Mehmet Önal, “Sokrates’in Tanrı Anlayışı”, *Ekev*, Sayı: 32, s. 25-37.

41 Platon, *Mektuplar*, s. 90.

42 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, s. 277.

43 Spinozacı panteistlere göre Tanrı tek gerçektir ve dünya, sürekli realist olmayan ve kendine özgü cevheri bulunmayan taşma (sudur)ların toplamından ibarettir. Ancak materyalist ya da natüralist panteistlere göre Tanrı sadece var olan gerçeklerin toplamıdır. (Zeki Özcan, *Din Felsefeleri Yazıları*, (derleme çeviri), s. 354).

44 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 130.

45 A.g.e. s. 49.

46 Aydın, 2002, s. 179.

Aydın'ın bahsi geçen görüşünü ispat etmek için verilecek en güzel örneklerden biri hiç şüphesiz Epiktetos'tur. Ancak Epiktetosun kelimenin tam anlamıyla bir panteist olduğunu savunmak çok zordur. Nitekim o çok net olmasa da nesnelere bağımsız şahsi bir tanrı tasavvuru ve çok net olmasa da bir ahiret inancına sahipti. *Sohbetler* adlı eserinde Tanrı'nın huzuruna giderken, son nefesinde ona şu cümlelerle haykıracağını bildirmektedir:

“Emirlerinize karşı çıktım mı? Sizden hiç şikâyet ettim mi? Hastaydım, çünkü siz böyle istemiştiniz, ben de öyle istedim. Fakirdim çünkü siz böyle istemiştiniz, ben de bundan hoşnuttum. ...Halimden hiç şikâyetçi olduğumu gördün mü? Kırıldığımı, sızlandığımı hiç gördün mü? Şu an dahi hakkımda vereceğiniz her hükmü kabule razıyım. Bu muhteşem seyirlikten çıkmamı mı istiyorsunuz? Çıkıyorum. Bütün eserlerinizi görmek, kâinatın harikulade nizamını gözlerime sunmak için beni buraya kabul etme tenezzülünde bulunduğunuzdan dolayı size binlerce şükürler.”⁴⁷

Burada açıkça tek bir şahıs olan Tanrı'ya hitap var.

Epiktetos din felsefesinde konu edilen, Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve ilahi adalet konusunda kendi zamanına kadar gelen teist ve teist olmayan yaklaşımları çok iyi bildiğini göstermektedir. Karşımızda sanki çağdaş bir din felsefecisi varmış gibi konuşan Epiktetos bu konuda özetle şunları söylemektedir: (Bazıları) Tanrı'nın varlığını inkâr ederken, diğer bazıları Tanrı'nın var olduğunu ama aktif olmadığını kabul etmektedirler. Bunlara göre, Tanrı hiçbir şeyle ilgilenmemektedir. Diğer grup, Tanrının var olduğunu ve bazı önemli göksel meselelerle ilgilendiğini kabul etmekle birlikte, O'nun dünyamızda olan diğer önemsiz şeylerle ilgilenmediğini savunmaktadırlar. Tanrı'nın dünyada olan ve insanların başına gelen hususlarda aktif olduğuna inanların bir kısmı ise onun bu ilgisi genel anlamdadır, diyerek O'nun cüzileri bilmediğini savunmaktadırlar. Sokrates ve Odysseus'un da dâhil olduğu bu son grup her şeyin Tanrı'nın bilgi ve kudreti dâhilinde olduğuna ve adeta onun bilgisi dışında hiç bir şeyin (bir yaprağın bile) kıvılcıdamadığına inanmaktadırlar.⁴⁸ Görüldüğü gibi onun bu açıklaması din felsefesinin temel konularından birincisi olan Tanrı inancı hususunda çok dikkat çekici bir tasniftir.

Epiktetos'a göre yukarıdaki Tanrı tasavvurlarından hangisinin doğru olduğunu anlamak için hepsinin itina ile incelenip değerlendirilmesi gerekmektedir. Kendisi de tam olarak bunu yapmış ve yukarıdaki Tanrıyla ilgili açıklamalarını tek tek akıl süzgecinden geçirerek eleştirel bir değerlendirmeye tabi tuttukten sonra, Sokrates'in de içinde bulunduğu son grubun “her şeyin Tanrı'nın bilgi ve

47 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 121.

48 Epiktetos, *The Discourses The Handbook, Fragments*, 1995, s. 32, 33.

kudreti dâhilinde olduğu” görüşünün akla daha yatkın olduğu kanaatine varmıştır.⁴⁹

Daha sonra Epiktetos burada kalmayarak kötülük denen şeyin sadece insanın kendi yapıp ettikleriyle ilgili olması yüzünden Tanrı'nın varlığına zarar vermeyeceğine dair bütüncü açıklamalardan oluşan bir teodise oluşturmuş ve teist olmayanların, kötülüğün varlığı ile Tanrının varlığının çeliştiğine, dair görüşlerinin tutarsız olduğunu göstermek suretiyle, bir çeşit savunma ortaya koymuştur. Epiktetos'a göre nasıl ki bir şehir ya da bir ev yapıcısı olmadan var olamaz ise, bu kadar muazzam bir makine hükmünde olan evren de bir yaratıcı olmadan var olamaz, var olsa bile varlığını bir düzen içinde sürdüremez?⁵⁰ Bu görüşüyle o hem âlemin bir yaratıcı olmadan var olamayacağını savunan kozmolojik delile,⁵¹ hem de bu âleme bir nizam veren ve içine bir gaye yerleştiren, ilim kudret ve inayet sahibi bir Tanrının var olduğuna inanmayı savunan *nizam ve gaye deliline* dayanmıştır.⁵² Ona göre “*Tanrı insanları mutlu olsunlar diye yaratmıştır ama onların bedbaht oluşları kendi hataları yüzündendir*”⁵³.

Onun mutluluk felsefesini *Düşünceler* adlı kitabın hemen başında geçen şu özet cümleler ortaya koymaktadır:

“Bu dünyada olup biten şeylerin bazıları elimizde, bazıları değildir. Elimizde olanlar fikirlerimiz, hislerimiz, arzularımız, nefretlerimiz ve tek kelimeyle söylersek, bütün bize bağlı olan davranışlarımızdır. Elimizde olmayanlar ise, bedenimiz, malımız, şöhretimiz, makamımız ve yine tek kelimeyle bilinçli davranışlarımız dışında kalan, elimizde olmayan bütün olup bitenlerdir. Bizim elimizde olan şeyler tabiatları icabı her şeyden bağımsızdır, engellenemez ve geciktirilemez.”⁵⁴

Bir başka yerde de şöyle diyor:

“Dostum ne diyorsun? Beni zincire vurmakla mı tehdit ediyorsun? Bunu beceremezsin! Sadece bacaklarımı zincire vurabilirsin ama irademi ve ruhumu asla. O her zaman hür kalacak.”⁵⁵

Kısacası Epiktetos kötülük saydığımız şeylerin aslında dikkatli bakıldığında kötülük olarak görülemeyeceğini ve Tanrı'nın ilahi adaletinin kolayca savunulabileceğini iddia eder. Çünkü ona göre, kötülük, olaylarda ve nesnelere değil, bizim olaylarla ilgili yanlış yorumlarımızda aranmalıdır. O halde aslında

49 Epiktetos, s. 33.

50 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s.104.

51 Aydın, 1992, s.41, 42.

52 A.g.e., s. 63.

53 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 143.

54 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 64.

55 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 56.

bir gerçeklik olarak değil de bir vehim olarak kötülükten bahsedebiliriz. Öyleyse Epiktetos'un görüşleri bir bütün olarak ele alındığında, bir mutluluk öğretisi geliştirmek için *İlahi Adalet Teorisi*'ne⁵⁶ benzeyen kendi içinde tutarlı bir teodise olarak görülebilir. Fakat onun görüşleri tek tek fragmanlar şeklinde okunduğunda daha çok ilahi adaleti inkâr eden İlkçağ filozoflarına karşı yapılan bir *savunma olarak değerlendirilebilir*. Ancak Epiktetos'un kötülük olarak algılanan şeyler karşısında aşağıda sıralanan çok renkli ve çok çeşitli açıklamalardan birini benimsemiştiği görülür.

1- Tanrının sayısız nimetlerini hatırlatması ve insanı nankörlükle suçlaması: Epiktetos dünyada bize kötü gözükken birkaç olaya karşılık Tanrı'nın sayısız nimetlerini hatırlatmakta ve bu kadar ihsan karşısında bazı filozofların ilahi adaleti suçlamasını hayretle karşıladığını bildirmektedir.

“Eğer azıcık duygumuz olsaydı fert ve toplum olarak bütün hayatımızda, bize bahsettiği ve her anımızda istifade ettiğimiz nimetler için Tanrıya şükretmekten gayri bir şey yapmazdık.” Hâlbuki Epiktetos'a göre biz “O kadar nankörüz ki, Tanrı'nın bize ihsan ettiği harikalar bile söz konusu olsa, bunun için şükretmek bir yana, onu suçlar ve ondan şikâyetçi oluruz.”⁵⁷

Burada o, kötülüğü bahane edip Tanrı'nın nimetlerine saygısızlık edenleri kınamakta ve nimetler karşısında külfet ve sıkıntıların konu edilmeyecek kadar az olduğunu hatırlatmaktadır. İnsana bütün bu nimetleri verenin bu nimetleri yeneden istemesi durumunda onları iade etmekte direnen insanların hem nankör hem de deli olduklarını savunur.⁵⁸

Epiktetos'un kınadığı bir diğer husus da insanların bir kısmının bencillikleri yüzünden ilahi adaletin kendilerine uymasını istemeleridir. Bunlar sırf kendi nefsi istekleri için Tanrı'nın doğa yasalarını değiştirmesini isterler. İşte bu yüzden kendi çıkarlarına uymayan bir durum karşısında bu tembel ve bencil kimseler tanrısal adaleti suçlamakta ve onu inkâra yeltenmektedirler. Öyleyse insanların bencillik ve imansızlığı kalplerinden sökülmesi gerekir.⁵⁹

2- Kötü sanılan şeylerin aslında kötü olmadığını ispat etmeye çalışması: Bu dünyada kötü olarak gözükken olay ya da nesnelere akılla kavranacak bir du-

56 Epiktetos bir *savunmacı* olarak algılanır ama aslında o kendi içinde tutarlı bir *İlahi Adalet Teorisi*'ne sahiptir. Amaçları açısından aynı ama yöntemleri açısından farklı olan *Savunma* ile *İlahi Adalet Teorisi* bir metal paranın yazı ve tura yüzleri gibi görülebilir. *Savunma*, kötülüğe dayalı argümanın hususi bir formüleştirmesinin başarısız olduğunu kanıtlamaya yönelik iken, *İlahi Adalet Teorisi* Tanrının niçin kötülüğe müsaade ettiğini açıklamaya yönelik (Michael Peterson... *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, s. 189).

57 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 73.

58 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 153.

59 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 132.

rumda ise Epiktetos onu akli olarak izah etmeye çalışmış ve zannedilenin aksine onun insanın yararına olduğunu göstermek istemiştir. Epiktetos'a göre kötülüğün sebebinin, zenginler, zorbalılar ve krallar⁶⁰ olduğunu sananlar yanılmaktadır. Kötülüğün sebebi bu kişiler değil her bir insanda bulunan: mal, mülk ve makam hırslıdır. İnsanlar Epiktetos'a göre bu kişilere değil kendi hırslarına uşaklık yaparlar. Öyleyse kötülük başka bir nesne ya da kişide değil insanın kendi içindeki hırslarına yenik düşmesinden doğar. Bu hırslardan evden kaçmış bir kölenin efendisini gördüğünde kaçtığı gibi kaçmalıyız.⁶¹

Epiktetos'a göre elimizde olan davranışlarımıza gelince, burada iyiyi belirleyen, olay ya da nesnelerin kendisi değil bizim onları kullanma biçimimizdir.⁶² Bu yüzden Epiktetos için de özgür istenç ahlakın mutlak koşuludur. Ona göre hastalığı kötü sağlığı iyi olarak adlandırmak doğru değildir. Hastalığı iyi kullanmak iyi, kötü kullanmak ise kötüdür. Bu anlamda nankörlük, dinsizlik, korkaklık veya cesaretsizlik gibi bizim kendi davranış ve tutumlarımız kötüdür.⁶³ Bu sözleriyle Epiktetos, bizim iyi sandığımız ve elde etmek istediğimiz pek çok şeyin aslında bu türden kaçınmamız gereken arzu ve vehimler olduğunu tekrar tekrar hatırlatmak ihtiyacı duymaktadır. O, kendisine yapılan kötülüğe karşı koyup öğ almasının nesinin kötü olduğunu soran birisine,

“Dostum sana kötülük yapılmamıştır. Çünkü iyi ve kötü senin iradene bağlıdır. Zaten herhangi birisi sana haksızlık ederek kendini yaralamış ve kötülemiş ise, bu haksızlığa karşılık vererek niçin sen de kendini yaralamak ve kötülemek istiyorsun”⁶⁴

Diyerek özetle, kötülüğü sadece insanın kendi iradesine bağlı eylemleriyle sınırlamak istemiştir.

3- Kötülük sanılan olumsuzlukları alt edecek yetenekleri hatırlatması:

Şayet insanoglu kötülük olarak bilinen bir şeye karşı onunla baş edecek bir yeteneğe sahipse, Epiktetos bu durumu da kötülük olarak görmemektedir. Mesela temizlik için zahmete girmeyi bir zorluk ya da kötülük olarak görenler için Epiktetos şöyle diyor:

“Doğa bile sana temizliği salık verir. Yemek yediğinde dişlerinin arasında artık kalmaması imkânsız olduğu için sana su vermiş. Bir maymun ya da

60 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 81.

61 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 85.

62 Sedat Yazıcı, “Epiktetos’un Ahlak felsefesinde Akılcılık ve Doğalcılık”, *Felsefe Dünyası*, 29. sayı, s.105.

63 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 139.

64 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 98.

domuz olmayıp da insan olduğun için sana su vermiş. Tenine kir musallat olduğunda yunmanı emretmiş.”⁶⁵

Bir başka yerde Epiktetos, şehvetin iyi sanıldığını ama onu Tanrı'nın her-kese ortak olarak bahşettiği iyilik terazisinde (akılla) tarttığımızda hafif geldiğini hepimiz görebiliriz⁶⁶ der. Burada kısaca, aklın bizi kötülükten koruyacak bir nimet olduğunu ve Tanrı'nın bunu bize bahşetmekle bizi kötülüğe karşı ko-ruduğunu vurgulamak istemektedir. Öyleyse son tahlilde, biz bu olumsuzluğu fark edecek güçte olduğumuz için bunlar kötülük sayılmaz. Yani bize akıl nime-ti verilirse de sadece şehvet verilseydi bizim bunu kötü olarak yorumlamamız mümkündü ancak biz onun zararlarını önleme kabiliyetine sahip olduğumuz için onu faydalı yönde kullanarak iyiliğe dönüştürebiliriz.

Böylece Epiktetos sadece kötülükler karşısında Tanrının insana bahşettiği yetenek ve imkânları sayıp dökmekle kalmayıp bir adım daha ileri giderek, insa-nın kötülük zannettiği ve kendisine zarar verdiğini düşündüğü bu şeyleri kendi lehine çevirecek, iyiliğe dönüştürecek bir artı yeteneğe de sahip olduğunu iddia etmektedir. Onun ifadesiyle, her türlü kaza ve belayı bile mutluluğa dönüştürmek elimizdedir⁶⁷. Düşünceler adlı eserinde bu konuyla ilişkili olarak şunları söylüyor:

“Başına gelen herhangi bir şeye karşı kendi içine dönmeli ve bu durum kar-şısında hangi mevcut kabiliyetini kullanarak onu faydaya dönüştüreceğini araştırmalısın. Çok güzel bir çocuk veya kadın mı gördün? Buna karşı içinde kendini kontrol kabiliyetini bulacaksın. Bir acıya mı maruz kaldın? Bunun için tahammül kabiliyetini bulacaksın. Bir tacize mi uğradın? (Bu kez de) içinde sabır kabiliyetini bulacaksın. Bu kabiliyetlerini kullanmayı alışkanlık haline getirirsen isteklerin seni hiçbir zaman sapkınlığa düşürmeyecektir.”
68

4- Aynı olayın birine iyi diğerine kötü gözüktüğünü söylemesi:

Epiktetos'a göre, aslında dış dünyada olan olayların herkes için iyi ya da kötü ol-ması mümkün değildir. Bu yüzden ona göre, hiç kimse, gündüze iyi, geceye kötü diyemez. Ancak, biz bunlardan hangisi ile amacımızı daha rahat gerçekleştiriyor isek ona iyi, diğerine kötü diyoruz. Epiktetos bu durumu ölüm gibi çok kötü gö-rülen bir olguyu örnek vererek açıklamak istemiştir.

“Örneğin ölümü ele alalım, o kötü bir şey değildir, eğer öyle olsaydı Sokrates'e de öyle görünmesi gerekmez miydi? Fakat bu konudaki korkumuz, “Ölüm korkunç bir şeydir” diyerek verdiğimiz ölümle ilgili kendi hükmümüzden kaynaklanır. Öyleyse biz her ne zaman bunalır veya huzursuz olur veya üzü-

65 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 175.

66 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 99.

67 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 173.

68 Epiktetos, 1995, s. 290.

lürsek, diğer insanları değil fakat yalnızca kendimizi suçlayalım zira bunlar (olumsuzluklar) bizim kendi yargımızdan kaynaklanmaktadır.”⁶⁹

Epiktetos, Platon’un *Sokrates’in Savunması* adlı eserinde geçen bir sahneye atıfta bulunarak, Sokrates’in zindanda olduğu ve bir gün sonra öleceğini bildiği halde ilahiler yazdığını⁷⁰ söyleyerek ölmek üzere olduğu halde onun buna aldırmadığını göstermiştir. Çünkü o ölümü kötü bir şey olarak görmüyordu.

6- Pozitif düşünmesi ve kötü kavramını olabildiğince az kullanması: Epiktetos bizim dışımızda cereyan eden, daha doğru ifadeyle, irademize bağlı olmayan durumlar için kötü kelimesini kullanmamaya özen gösterdiği gibi, günlük dilde kullanılan “kötü” kelimesi yerine de “*iyi değil*” ibaresini önermektedir.

“Birisi erken mi banyo yapıyor? Onun kötü yaptığını söyleme, fakat sadece erken banyo yaptığını söyle. Birisi çok fazla mı içiyor? Ona kötü içtiğini söyleme, fakat çok içtiğini söyle. Onun niçin öyle davrandığını bilmeden nasıl olur da kötü davrandığını söylersin ki? Ve böyle yapmazsan sen asıl dikkat etmen gerekeni görmek yerine başka bir şeyi görmüş olursun.”⁷¹

Burada o, adeta “kötü” kelimesinin zaruri açıklamalar hariç mümkünse dilden tamamen sökülüp atılmasını isteyen bir yaklaşım içindedir.

7- İradeyi hadiselerle göre ayarlamak gerektiği görüşü: Epiktetos sadece tanrısal adaleti yüceltmek ve ondan gelen her şeye hikmet nazarıyla bakmak gerektiğini savunmakla kalmayıp aynı zamanda istediğimizin aksinin olması durumunda bile irademizin, bundan hoşnut olacak şekilde eğitilmesi gerektiğini⁷² söylemiştir. *Sohbetler* adlı kitapta geçen şu pasaj bunun en güzel delilidir.

“Ölümü cesaretle beklemek, hekim iyileşmekte olduğunu söyleyince çılgınca sevinmemek, kötüleştğini söyleyince de müteessir olmamak gerekir. Zira “kötüleşmek” ne demektir. Bunun manası, canın tenden ayrılacağı vaktin yaklaşmasıdır. Bu ayrılışa kötülük diye mi bakıyorsun? Bu ayrılış vakti bugün gelme bile yarın gelmeyecek midir? Sen öldüğünde dünya yok mu olacak? Öyleyse sıhhatli iken nasıl dinginsen, hasta iken de öyle ol.”⁷³

Buradan çıkan sonuç şudur: esas önemli olan olayların irademize uygun olarak gelmesi değil, irademizin olaylara uymasındır.

8- Kötülük iyiliğin anlaşılması için vardır görüşü: Epiktetos’a göre şayet yukarıdaki durumlarla açıklanamayan bir olumsuzluk varsa onun da ancak iyiliğin değerinin anlaşılması için bir araç olarak var olduğu düşünülmelidir. Ona

69 A.g.e., s. 289.

70 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 91.

71 Epiktetos, 1995, s. 303.

72 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 101.

73 Epiktetos, 1995, s. 127.

göre, nasıl ki tatlıyı acıyla, temiz olmayı temizle ölçüyoruz, aynen bunun gibi kötülükle de iyiliği takdir etmiş olmaktadır. Bu anlamda Epiktetos temel felsefesine uygun olarak, burada da kötülüğün sadece bizim düşüncemizde var olan bir şey olduğunu kabul etmektedir.⁷⁴

Eğer kötülük olarak yorumlanan olayın yukarıda bahsi geçen durumlardan biriyle açıklanması mümkün gözükmiyorsa bu durumda Epiktetos ya hikmet kavramına başvurmuş ya da olayın bir de ahiret süreci olduğunu hatırlatmıştır. Şimdi din felsefesinde önemli olmakla birlikte pek fazla öne çıkarılmayan ve özellikle kötülük konusu işlenirken nadiren dikkate alınan hikmet ve ahiret kavramlarına Epiktetos'un sisteminde nasıl bir yer verdiğine bakalım.

9- Tanrısal hikmete mutlak itimat edilmesi: Zaman zaman İlkçağ felsefesinde bazı filozof ve düşünürler hikmet kavramına başvurarak Tanrısal adaleti savunmuşlar ise de, onların hiçbirinde hikmet kavramı Epiktetos'da olduğu kadar etkili ve derinlikli olarak düşünce sistemlerine dâhil edilmemiştir. Geniş anlamıyla eşya ve olayların birbiriyle bağlantılı olduğunu bilme ve ona göre eyleme olarak anlaşılan hikmeti Epiktetos, "Tanrının yolunda yürümek, arzularına istikamet vermek ve aklını iyi kullanmak"⁷⁵ ifadesiyle tanımlamıştır. Ona göre, tabii olan her ne varsa onda bizim bilemeyeceğimiz bir ilahi hikmet vardır. Ancak bu âlemde bütün olaylar arasında var olan bu bağlantıları görececek bir zihin gücüne sahip değiliz. Öyleyse kötü sandığımız pek çok durum bizim bilgi gücümüzün kısıtlı olmasından kaynaklanan hikmeti göremeyişimizin sonucunda yaşadığımız hislerdir. Kısaca, Epiktetos'a göre, tek bir bireye kötü gözükene kâinat açısından iyidir ya da sonunda iyiliğe dönüşür. En basitinden kötülük denen olaylarla savaşıyor kişi bu sayede karakter kazanır ve olgunlaşır.⁷⁶

Epiktetos'un bu hikmete dayalı yaklaşımı bütün felsefe tarihi boyunca en çok başvurulan savunma biçimlerinden biri olmuştur. Nitekim çağdaş din felsefecilerinden olan Stephen Wykstra Tanrının işlerini sınırlı insan zihninin tam olarak kavrayamayacağını ve bu yüzden insanın bazı varlık ve olayların hangi maksatla yaratıldığını ve kötülüklerin ne işe yaradığını anlayamayacağını söylemektedir. Bu yaklaşım çağdaş din felsefesinde *İdrak Sınırlaması Müdafası* adıyla anılmaktadır.⁷⁷ Epiktetos'a göre işte bu noktada Tanrı'nın adaletine güvenmekten başka bir çare yoktur. Bu şu anlama gelir: Şayet biz olaylara tanrısal hikmet nazarıyla bakabilseydik bu âlemde kötülüğün olmadığını ayan beyan görecektik.

74 Önal, Mehmet, "Epiktetos", *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt 4.

75 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 76.

76 Önal, "Epiktetos", *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt 4.

77 Peterson, 1995, s. 187.

Öyle gözüküyor ki, Epiktetos'a göre kötülük konusunda hikmet kavramının asıl fonksiyonu tanrısal sıfatlar arasında çelişki olmadığını göstermesidir. Bu konuda din felsefecisi Cafer Sadık Yaran, Tanrı'nın sadece kudret sıfatına ya da sadece adalet sıfatına öncelik vererek kötülük problemini çözmenin mümkün olmadığını söyler. Ona göre kötülük problemi ancak Tanrı'nın bu âlemi hikmete binaen bahsi geçen her iki sıfatını birlikte kullanarak yarattığını kabul ederek çözülebilir.⁷⁸ Kısaca söylersek, Tanrı'nın varlığını onun kötülüğe mani olamaması yüzünden eleştirenler aslında ona ait bu iki sıfatın arasında bir çelişki olduğundan hareket etmektedirler. Asıl amaç bir hikmetin gerçekleşmesi ise bu durumda çelişki ortadan kalkmaktadır.

Epiktetos bir yandan Tanrı'nın hikmet sıfatını tanıtmaya çalışırken, bir yandan da insanın derin ve bütüncül düşünmeye alıştırılması için hikmet yolunda ilerlemesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu yüzden o felsefe ve filozof yerine *sophia* (hikmet= bilgelik) ve *sofos* (hikmet sahibi=bilge) kelimelerini kullanmayı tercih etmiştir. O aynı zamanda olup bitenlerin de Allah'ın hikmet sıfatına uygun olarak değerlendirilmesi gerektiğini de önermiştir. Kısacası, onun işaret ettiği *hikmet* kavramı, hem Tanrı'nın abes ve çelişik bir şey yaratmayacağını garanti eden bir sıfat olarak, hem de bu sıfatı kazanmak için çalışan filozof bilgeye ait bir özellik olarak kullanılmıştır.

10- Kötülüğü değerlendirirken ahireti de hesaba katması: Epiktetos kötülük olarak görünen pek çok olayın bir nevi imtihan aracı olduğunu söylemektedir. Bu açıdan, bir aracın ya da zorluğun iyi bir amaca ulaşmak için kullanılmasını kötülük olarak okumamak gerekir, görüşündedir. Çünkü ahirette insanların dünya imtihanı sayesinde kazanmış oldukları cevherleri göstermesi istenecek ve sonunda mükâfatı kazanıp kazanmadığı ölçülecektir.⁷⁹ Bir başka yerde ise Epiktetos Tanrı'nın hiçbir şeyi ihmal etmediğini ve bu dünya hayatının bir imtihan olduğunu şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Tanrı beni imtihan ediyor, benim iyi bir asker, iyi bir vatandaş olup olamayacağımı anlamak istiyor, hâl ve hareketlerimle insanlar arasında kendisinin varlığına tanıklık etmemi istiyor.”⁸⁰

Epiktetos'ta o kadar güçlü bir ahiret inancı vardır ki o kötülük olarak bilinen ölümün bile insanı ahirete gönderen kestirme bir yol olduğunu dile getirmektedir.

78 Cafer Sadık Yaran, “Leibniz’de Teodise ve Savunma”, *Felsefe Dünyası*, sayı 29, Temmuz, 1999-1.s. 81.

79 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 160.

80 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s. 149.

“Bizi öldüren bir kılıç, bir tekerlek, bir deniz, bir kiremit ya da bir zorbadır. Seni ahirete ulaştıracak yolun ne önemi var? Hepsi birbirine müsavi (değil mi?). Bu yolların en kısılarından biri seni bir zorbanın ahirete yolladığı yoldur. Bir zorba, bir insanı kesinlikle altı ayda öldürmez. Hâlbuki bir hastalık yıllarca sürebilir.”⁸¹

V. Sonuç

Epiktetos’un, bazen rasyonel akıl yürütmelere, bazen eylemlerin sonuçlarına bazen de betimleyici açıklamalara dayanarak hükümler çıkarması ve görüşlerini kaderci bir dille sunması felsefi anlamda bir eksiklik ya da zaaf olarak eleştirilebilir. Ancak, biz bu eksikliğin onun akıl yürütme tarzından mı yoksa kendi eliyle yazdığı bir eser bırakmamasından mı kaynaklandığını tam olarak bilemiyoruz. Bu anlamda onun kendi eliyle bir eser yazmış olmaması açısından Sokrates ile benzer bir kaderi paylaştığını söyleyebiliriz. Aslında, onun ilk başta daha çok öğüt verici ve buyurucu cümlelerden kurulu halk bilgeliği şeklinde algılanan mutluluk öğretisine, din felsefesinin kavramları ile yaklaşıldığında onun çok ciddi bir teodise oluşturduğu kolayca görülmektedir. Fakat bu teodiseyi başka teodiselerden ayıran temel özellik, onun bir yönüyle kötülüğün gerekliliği ya da kaçınılmazlığını öne çıkaran *Optimist Teodiselere*, bir yönüyle de Tanrı ve sıfatlarını korumaya adanmış bir *İlahi Adalet Savunmasına* benzemesidir. Bu açıdan o, aynen Leibniz gibi hem bir teodise geliştirmiş hem de etkili bir savunma yapmıştır diyebiliriz.

Genel anlamda, Epiktetos’un ortaya koyduğu teodise adeta onun, kötülüğü algı, anlam ve tanım olarak değiştirmeye ve onu yalnızca insana ait iradi davranış alanıyla sınırlamaya yönelik bir mücadele içinde olduğunu göstermektedir. Onu diğer din felsefecilerinden farklı kılan da işte bu mücadeleyi sadece şüpheleri gidermek ve muarızlarına cevap vermek için değil, aynı zamanda mutlu bir hayat tarzının gereği olarak görmesidir. Bu yüzden onun savunmasını içeren görüşleri, soğuk ve sıkıcı ifadelerle anlatılan bir din felsefesi değil, sıcak ve hayatın bütününe kuşatıcı bir hikmet öğretisi olarak her tabakadan insanın zevkle okuyacağı fikirler olarak algılanmıştır. Ancak, bütün bir ömrünü Tanrı’nın varlığı ve sıfatlarını savunmaya adanmış ve O’nun varlığı ve sıfatlarına yöneltilen bütün eleştiri, şüphe ve inkârlara cevap vermek için çabalamış samimi bir düşünür olarak Epiktetos’a din felsefesi açısından gereken kıymetin verildiğini söylememiz mümkün değildir. Hâlbuki o öğretisi içine din felsefesinin bütün boyutlarını büyük bir ustalıkla sindirmiştir. Öyle ki 18. yüzyıldan sonra öne çıkan hemen hemen her din felsefesi sorunu için onun görüşlerinde direk ya da dolaylı olarak verilmiş bir cevap bulmak mümkündür.

81 Epiktetos, a.g.e. s. 92.

Onun bu makalede ortaya konan görüşleri tahlil edildiğinde şu üç konuda çağdaş din felsefesine ciddi katkılar sağlayacağı ve bazı açılımlara imkân vereceği anlaşılmaktadır. Bunlar: (1) Kötülük problemini mutluluk öğretisi ve hayat anlayışı ile birlikte bir bütün olarak ele alması, (2) kötülük problemini aşmada kullanılmak üzere, *hikmet ve ahiret* kavramına dikkat çekmesi, ve son olarak da (3) teist olmayan din felsefecilerinin, *kötülük varsa Tanrı yoktur*, önermesini tersine çevirerek *Tanrı varsa kötülük yoktur*, şeklinde ifade edilecek bir karşı argüman geliştirmiş olmasıdır.

Öz

Kötülük Problemine Epiktetos'un Mutluluk Öğretisiyle Bakmak

Bu makalede, Roma Stoası temsilcilerinden biri olan Epiktetos'un (55-135), kötülük problemi (*teodise*) hakkındaki görüşleri değerlendirilecektir. Bunun için önce, din felsefesinde kötülük probleminin genel anlamda açıklaması yapılacak ve bu bağlamda, son yıllarda din felsefecilerinin yaptığı *teodise* ve *savunma* ayırımına dikkat çekilecektir. Daha sonra, insanlık tarihinde öne çıkan bazı destan ve dinlerde geçen ve batı felsefe geleneğinde ortaya konan kötülük konusundaki yorumlar ele alınacaktır. İşte bu tarihi zeminde Epiktetos'un, Tanrı'nın varlığı ve adaletini hedef alan eleştirilere karşı geliştirdiği bir nevi *savunma* olan mutluluk öğretisi onun eserlerinden yapılan alıntılara dayanarak işlenecektir. Makalenin sonuç bölümünde ise Epiktetos'un *teodise* görüşünün din felsefesine ne gibi katkılar sağladığına ve ayrıntılarının neler olduğuna işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Epiktetos, din felsefesi, kötülük problemi, savunma, mutluluk öğretisi.*

Abstract

Looking at the Problem of Evil through Doctrine of Happiness of Epictetos

In this article, Roman Stoic Epictetos' (55-135) ideas on theodicy will be treated. For this, first, it will be set forth in general meaning of "theodicy" in philosophy of Religion and in this context, differences between the concept of "defence" and "theodicy" in current philosophy of religion will be pointed out. Then, for the most part of remarks of theodicy which took place in epic poems, religions and the western philosophies, will be dealt. In this historical ground, Epictetos' ideas, as a kind of theodicy and defence against both the denial of existence of God and criticism on justice of God, will be treated with the help of references taken from his own words. In conclusion, the effects of Epictetos' ideas on the philosophy of religion will be indicated and detailed.

Keywords: *Epictetos, theodicy, philosophy of religion, defence, doctrine of happiness*

Kaynaklar

- Albayrak, Mevlüt, Tanrı ve Süreç, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001.
- Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara, 2001.
- Aslan, Adnan, Tanrının Varlığına Dair Argümanlar (Ateist Din Felsefesi Eleştirisi), İSAM Yayınları, İstanbul, 2006.
- Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2002.
- Aydın, Mehmet S., Tanrı-Ahlak İlişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Brun, Jean, Stoacılık, çev. Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- Çevik, Mustafa, David Hume ve Din Felsefesi, Dergah Yayınları, İstanbul, 2006.
- Epiktetos, Düşünceler ve Sohbetler, çev. Burhan Toprak, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Epiktetos, Düşünceler ve Sohbetler, çev. Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007.
- Epictetus, The Discourses The Handbook, Fragments, çev. Robin Hard, Everyman, London, 1995.
- Gılgamış Destanı, çev. Sevin Kutlu, Teoman Duralı, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.
- Hick, John, Philosophy of Religion, Prentice, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1973.
- Kranz, Walthert, Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984.
- Leibniz, G. W., Theodice Denemeleri, çev. Hüseyin Batu, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.
- Önal, Mehmet, “Epiktetos”, *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt 4, Babil Yayınları, 2007.
- Önal, Mehmet, “Sokrates’in Tanrı Anlayışı”, *Ekev*, Sayı: 32, Yaz, 2007.
- Özcan, Zeki, Din Felsefeleri Yazıları I, Alfa, İstanbul, 2001.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006.
- Platon, Mektuplar, çev. İrfan Şahinbaş, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997.
- Bertrand Russell, History of Western Philosophy, s. 277.
- Rafiz, Manafov, John Hicke'nin Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Taylan, Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997
- Tillich, Paul, Din Felsefesi, çev. Zeki Özcan, Alfa, İstanbul ve Bursa, 2000.
- Yaran, Cafer Sadık, “Leibniz’de Teodise ve Savunma”, *Felsefe Dünyası*, sayı 29, Temmuz, 1999-1.
- Yaran, Cafer Sadık, Klasik ve Çağdaş Metinlerde Din Felsefesi, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.
- Yaran, Cafer, Sadık, Kötülük ve Theodise, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- Yazıcı, Sedat, “Epiktetos’un Ahlak Felsefesinde Akılcılık ve Doğalcılık”, *Felsefe Dünyası*, sayı 29, Temmuz 1999-1.

MODERN FELSEFENİN DİYALEKTİĞİ

Mehmet GÜNENÇ*

Felsefe tarihinde filozofların tartışması, onların birbirlerini aşmaya çalışmasıdır. Ama söz konusu aşmanın, bir filozofun diğerinden daha büyük olduğunu ispatlaması olarak değil de, bir meseleyle ilgili olarak daha doğru cevabın kendisinde olabileceği anlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda felsefe tarihinin, filozofların birbirleriyle olan mücadelesi olarak görmek yerine meselelerin incelenmesi ve doğrunun aranması olarak görülmesi daha uygundur. Şu halde meselenin ve cevabın ne olduğunun anlaşılmasında diyalektik bir bakış açısının kullanıldığını inkâr edemeyiz.¹ Bu bakış açısını modern döneme çevirdiğimizde akılcılar ile deneyimciler arasında yaşanan tartışmanın ön plana çıktığını görebiliriz. Birbirine karşıt iki akım arasındaki ilişkiyi diyalektik olarak nitelendirmenin ve bunun Kant'ta bir senteze kavuşacak şekle dönüştüğü fikrinin bu yazının iddiası olduğunu belirtmeliyiz. Bu nedenle tez kısmına akılcılığı, antitez kısmınıysa deneyimcileri senteze de Kant'ı koyduk. Bunun yanında her filozof anlatıldıktan sonra onlara Kant'ın yaptığı eleştiriyi vermeyi Kant'ın onlardan nasıl faydalandığını daha iyi belirlemek açısından uygun bulduk. Sonuç kısmında Kant'ın her iki akıma karşı yaptığı eleştiriyi yani sentezi ortaya koyduk. Belirtmemiz gereken önemli bir nokta, amacımızın sadece Kant'ın kimlerden etkilendiğini söyleyerek bu filozofu açıklamaktan ziyade, Kant'ın modern dönemde kendisinden önceki bu iki akımın filozoflarını meşgul eden hangi temel meseleye ya da meselelere ilişkin çözüm önerdiğini ortaya koyarak modernliğe ilişkin diyalektik bir fotoğraf çekebilmektir.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Diyalektiğin birbiriyle alakalı olan iki biçimine göre değerlendirmemizi yaptık. Sokratik anlamda diyalektik iki karşıt görüşün doğruya ulaşma çabasında çelişmezlik ilkesine göre birbirlerinin yanlışlarını ortaya koyarak geriye doğrunun kalmasının sağlanmasıdır. Hegelci anlamıyla diyalektik ise, bir nevi, karşıtların olmasının değil karşıtlığın olmasını zorunlu kılar. Bu zorunluluğun bir sonucu yani sentezi içinde barındırması ve gerçeklik kazanması söz konusu yöntemi bir tarihsel ya da varoluşsal bir süreç içinde değerlendirmekle sağlanır. Makalemizin ağırlıklı olarak ilkini kısmen de ikincisini kabul edeceğini belirtelim. Çünkü akılcıların ve deneyimcilerin bir mesele hakkında birbirlerini tutarsızlıklarını göstermeye çalıştıkları aşikârdır. Bunun yanında iki akım arasında yaşanan çatışmanın akla ait bir araştırmayla Kant tarafından çözüldüğü iddiası bir süreç içinde bunun bir senteze dönüştürüldüğünü göstermektedir.

Modern dönem filozoflarının anlayışlarına geçmek için modern dönemdeki bilim anlayışına kısaca bir göz atmalıyız.² Skolâstik felsefe, matematiğin evrenin anlaşılmasında etkisi olabileceğini reddetmiyorsa da Aristoteles'in metafizik anlayışı çerçevesinde belirlenen evren görüşünün dışına çıkmayı kendi otoritesini sarsmak olarak değerlendiriyordu. Buna karşın, otoriter sınırların bilimsel keşifler ve bunlara paralel olarak meydana gelen coğrafi keşiflerce zorlandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu sınırların farklı olmasına bir örnek olarak, modernleşme sürecini skolâstik felsefeden keskin bir biçimde ayırmanın yanlış olduğu artık bilinse de, Skolâstik felsefede kullanılmayan matematiğin 16. y.y.'da kullanılmasını verebiliriz.³ Aslında matematiğin kullanılmasının evrenin anlaşılması kadar maddenin yeniden dönüştürülmesi gibi birbiriyle alakalı ama aynı zamanda birbirinden farklı olan iki tarafı vardır. Bir yanda simyayla, maddenin dönüştürülmesinde matematiğe başvurularak Pisagorcü yaklaşım tekrar canlandırılmak istenmiş, diğer yandaysa matematiğin kurallarıyla evrendeki gezegenlerin hareketleri anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Özellikle ikinci tarafın matematik anlayışında, genellikle olduğu gibi, olması gereken olanı belirlemiş ve matematiksel usamlamanın verdiği güven Aristoteles fiziğinin sağduyuya yakın olan açıklamalarına baskın çıkmıştır.⁴ Aslında yeni gözlemler yapıldıkça matematiği kullanan bilim adamı ya da filozoflar yanlışlanmıştır. Ama bu durum, matematiğin yanlışlığını göstermiyor aksine başka bir teoriyle ama yine matematiksel bir biçimde düzeltilmesi olarak geri dönüyordu. Böylece birbirlerini reddeden değil, birbirlerini matematiksel yöntem üzerinden geliştiren bilim adamı ve filozoflar grubu hâkimiyet kazanmaya başlamıştır. İşte evreni, Rönesans'ta olduğu gibi ondaki gizil güçlerle değil de, niceliksel kesinlikte olan⁵ sebeplerle açıklayan bu görüşün sahipleri, mekanik bilim ve felsefe anlayışının temelini atmışlardır.

Bu grubun önemli bir figürü olarak Galileo'nun eylemsizlik ilkesinin yeni bir madde anlayışının oluşturulmasındaki etkisini belirtmek gerekmektedir. Bilişildiği üzere Aristoteles maddenin hareketine ereklilik yükliyordu. Hareket etme bir yerden bir yere mesafe katetmeden ziyade belirli bir ereğe ulaşmayla ilgili olarak değerlendiriliyordu. Bu nedenle fidandan ağaca doğru bir gelişim de ha-

2 Nesne ile madde arasında epistemolojik açıdan bir fark olduğunu; yani nesnenin basit anlamda şeyden veya maddeden daha belirgin olduğu için düşünen öznenin karşısındaki varlık olarak bilgi konusu olmaya daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle bazen birbirleri yerine kullanmak kaçınılmaz olsa da elimizden geldiğince bilimin bakış açısından bahsettiğimizde madde terimini, felsefeye geçince de nesne terimini kullanacağımızı belirtelim.

3 Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, 1994, ss. 1-61.

4 John Henry, *Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Palgrave Macmillan, 2001, s.17, e-brary.com.

5 Niceliksel kesinlikle matematik ve geometrik ifade etmeye hazır hale getirilmeyi kastediyoruz.

reket anlamına gelebiliyordu. Sonuçta belirli bir ereğe ulaşmayı arzulayan canlı maddenin davranış ve oluş biçimini ifade eden içten dışa doğru olan bir hareket söz konusuydu.⁶ Çünkü varlığın bütünlüğü olarak kozmos, hareket etmesiyle değil belirli bir ereğe göre eylemde bulunmasıyla yani mükemmel olana doğru çabalamasıyla, Aristoteles'in iyice olgunlaşmış Yunan düşüncesinde, kozmos adını alabilmekteydi. Hâlbuki Galileo'nun eylemsizlik ilkesi maddenin hareket etmesini ya da etmemesini içten dışa değil dıştan içe doğru olarak değerlendirerek maddeyi cansızlaştırır. Madde hareket halindeyse devamlı hareket edecektir ama duruyorsa, bir başka madde ona çarpmadığı müddetçe durmaya da devam edecektir. Maddenin doğal hali eylemsizlik olmuş ve hareket, çarpma ile itmeye bağlı olarak mekanik bir biçimde açıklanmıştır. Böylece maddenin hareketi bir yerden bir başka yere sürüklenmesinden ibaret olmuştur. Hareketin maddenin özüyle ilgisi olmadığından maddenin değişiminden ve gelişiminden bahsetmenin de anlamı kalmamıştır. Dolayısıyla eylemsizlik ilkesiyle madde, erek taşımayan mekanik ve cansız bir yapıya indirgenmiştir. Artık madde hareket etmekten ziyade hareket ettirilir ve maddenin nasıl hareket edeceğinin ve ettirileceğinin anlaşılmasında kullanılan matematik, bu nedenle, mekanik bilimin temeli olmuştur. İşte söz konusu bilimsel yaklaşıma felsefi temel veren kişi Descartes olmuştur.⁷

Aslına bakılırsa Descartes, yeni bir filozof tipinin örneğidir. Onunla beraber göze çarpan değişiklik, önceki filozoflarda gözüken teoloji ağırlıklı yaklaşımın mekanik temelli bilimsel yaklaşıma yerini bırakmasıdır. Artık aynı konular hakkında önceki filozofların görüşlerinin okunması ve tenkiti şeklinde işlenmesi bırakılır. Bu sebepten olsa gerek Descartes, geometriden optiğe kadar birçok alanda öncü olurken yeni bir yöneme ihtiyaç duymuştur. Çünkü eski felsefenin tekrarı değil, yeni bilimsel keşiflerde iş görececek bir yöneme ihtiyaç duyulmaktaydı.⁸ Bu yöntem, kesinlik, açık ve seçiklik gibi kavramları içermesinden de anlaşılacağı üzere temelinde matematikseldi. Maddeye töz olarak uzamın yüklenmesi aslında maddenin düşünmenin istediği biçime yani açık ve seçik olmaya indirgenmesiyle oldukça ilgilidir. Söz konusu indirgemecilik, öznenin kendisini düşünen varlık olarak belirlemesinin yanında maddeyi *res extensa* adı altında sadece ölçülebilir olarak nitelendirmesine neden olmuştur. *Res extensa*, varlıkta olduğu düşünülen

6 Gerek potansiyellikten aktüelliğe geçiş gerekse bununla beraber değerlendirilmesi gereken *energia*, *dynamis* ve *ergon* kavramları bu ereksellik bağlamında değerlendirilmesi gereken kavramlardır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1045b 25, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 1996.

7 İlginç olan nokta aslında Descartes'in filozof olarak çalışmalarına başlamadığıdır. Felsefesinin temelinde onun filozofluktan ziyade müzik, optik ve mekanik üzerine çalışan bir bilim adamının ağırlığı vardır. Henry, a.g.e.,s. 26-27.

8 G.H.R. Parkinson, *History of philosophy, Volume 4: Renaissance and 17.yy Rationalism*, Routledge, 1993, ss. 156-158.

ereklere göre değil, öznenin hedeflerine göre belirlenen varlık alanının adıdır. Aristoteles felsefesinde olduğu üzere varlık ile düşünme arasındaki paralellik, artık insanın belirlediği ölçüler içinde düzenlenecektir. Dolayısıyla artık varlığın aslında ne olduğu değil, öznenin kendisine bir varlık alanı icat etme ya da oluşturma kaygısının olduğunu göz önünde bulundurmamak gereklidir.

16-17. yy. felsefesi, geleneksel felsefenin yanında Rönesans'tan da ayrılmak istemiştir. Nitekim Descartes, Rönesans'ın gizil kuvveti olan etki yerine sebebi kullanmıştır. Çünkü Descartes'in temsil ettiği mekanik anlayışta maddenin açıklanmasında mistik ya da kutsal güçlerin yani etkinin olması artık yöntem dışıdır.⁹ Maddenin açıklanabiliyor olması mekanik bir nedensellik çerçevesinde kalınırsa istenilen amaca uygun olabilirdi. Yukarıda da kısmen değindiğimiz üzere, uzam tözü maddenin sadece mekanik biçimde hareket edeceğini değil, aynı zamanda hareket ettirilebileceğine işaret ediyordu. Evren eylemsizdi ama düzensiz değildi çünkü Tanrı tarafından, mekanik bir yapıya uygun olarak yaratılmıştı. Hâlbuki Rönesans felsefesi, doğayı ve maddenin hareketini açıklarken, gizil güçlerin olmasına dayanıyordu. Gerçi Tanrı kilisenin anladığı biçimde doğayı yönetenden ziyade doğada kendisini gösteren maddesel bir güç olarak değerlendirilmekteydi. Böylece Tanrı yarattığından üstün ve ayrı bir varlık olarak nitelendirilmeyordu.¹⁰ Bunun özellikle modern mekanik anlayışı için rahatsız edici olan tarafı, maddenin özneye uygun olan bir belirlenimden uzak kılınmasıydı. Çünkü Descartes'in yaklaşımında maddenin hareketinin belirlenebilirliği Tanrı'nın koyduğu kuralların anlaşılmasıyla ilgiliydi yoksa Tanrı'nın anlaşılmasıyla değil. Bir bakıma, Rönesans'ın yaklaşımında maddenin, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi, modern bilimin yaklaşımındaysa Tanrı'nın, insan ile madde arasındaki ilişkiyi meşrulaştırmada aracı olduğunu söyleyebiliriz.

Res extensa ve cogitans ayrımının bir diğer nedeni, bilginin elde edilmesinde önemli bir yeri olan duyuların düzenlenmeye ihtiyaç duymasıydı. Duyulardan gelen veriler işlenirken aklın matematik ve geometrik kurallarına ihtiyaç vardı. Nitekim Descartes'in anlayışında duyulardan hareketle yapılan bir soyutlama yani idelerin tecrübeye dayalı olarak meydana çıkarılması kabul edilemez çünkü nihayetinde bir nesnenin aslı, onun duyularla algılanmasından farklı bir yapıdadır. Bu nedenle Descartes'in eriyen mumunun duyulardan geriye kalan tek özelliği uzam olduğunda bunu işleyecek olan duyumsamanın kendisi değil, daha yüksek bir yeti olan düşünen öznenin matematik ve geometrik kurallarıydı. Nes-

9 Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, Çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak Yayınları, 1994, ss. 28-44.

10 Richard S. Westfall, s. 162.

nenin temel niteliğinin uzam olarak belirlenmesi bu nedenle anlaşılırdır.¹¹ Tekrar belirtmek gerekirse, Tanrı dış dünyanın bir özelliği olarak uzamın gerçekliğinin teminatıydı. Bir bakıma Tanrı, dış dünya üzerine bilginin düşünceye uygun olmasını sağlayıp maddeye temel özellik olarak uzamı veren yegâne varlıktır. Sonuçta maddenin uzamsallığı Tanrı'ya dayandığından onun asli özelliği olarak kabul edilebilmiştir.¹²

Aslına bakılırsa Descartes'in düşünen özneyi modern dünyanın merkezine yerleştirmesine bundan sonra herhangi bir itiraz gelmez. Ama gerek özne planında düşünen aklın sınırlarının sorgulanması ve düzenlenmesi, gerekse öznenin karşısında yer alan nesnenin ve onun yer aldığı gerçekliğin biçimlendirilmesi gerekmektedir. Söz konusu öznenin daha sağlam bir zemine basarak kuvvetlenmesi için imkânlarının belirlenmesi gerekecektir. Kant'ın Descartes'i eleştirmesi bu iki hususu da taşır. Bilindiği üzere Descartes'in metodik şüphesi öznenin varlığını sağlama alıyordu. Her ne kadar yukarıda Tanrı'nın teminatından bahsetsek de nesneden ya da dış dünyanın varlığından, özne kadar şüpheden uzak bir biçimde bahsetmek söz konusu değildir. Nihayetinde öznenin varlığı Tanrı'dan başka bir noktaya; öznenin kendi düşünmesine dayandırılmıştı. Bu düşünme kendi içinde bir düşünceyi zorunlu olarak varsayıyordu. Bu anlamda Descartes'in metodik şüphesi aksiyomatik bir tarzdadır. Buna karşın Descartes "Düşünüyorum o halde varım" dediğinde bir sonuca ulaşmaktan çok bir sonuçtan hareket etmekteydi. Şüphe hiçbir zaman dış dünyanın varlığına ilişkin gerçek bir araştırmayı içermiyordu.¹³ İşte Kant, Descartes'in olması gerektiği biçimde ne dış dünyanın ne de öznenin varlığını kanıtladığını düşünüyordu.¹⁴ Nitekim Kant, Descartes'te dış dünyanın varlığının kesin değil de ihtimalli olmasını problematik idealizm nitelendirmesiyle eleştirecektir.¹⁵ Kant Descartes'te, düşünen öznenin henüz kimliğinin olmamasını eleştirmiştir.¹⁶ Akıl düşünmektedir ama aynı zamanda ben olduğunun bilincinde değildir. Bunun nedeni, Descartes'te ortaya çıkan bilinç anlayışının nesneyi hesaba katmamasından kaynaklanmaktadır. Kant, söz konusu olan "Düşünüyorum" sürecine nesneyi dâhil eder.¹⁷

11 Robert G. Meyers, *Understanding Empiricism*, Acumen Publishing Limited, 2006, s. 12,

12 Örnek vermek gerekirse, Descartes'in arkadaşı olan Mersenne şöyle demiştir: "Eğer pratik olmasaydı, bilimler çok önemli bir süslemeden ve yararlıktan yoksun kalmış olurlardı. İtiraf etmek gerekir ki, Tanrı da kendisinin üretmiş olduğu şeyleri taklit etmemizi ister..." Tulin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, 1996, s. 35.

13 Tulin Bumin, s. 21; s. 37.

14 Tom Rockmore, *Kant and Idealism*, Yale University Press, 2007, s. 44.

15 Daniel Garber, *Kant and the Early Moderns*, Princeton University Press, 2008, s. 26.

16 Tulin Bumin, *Hegel*, YKY, 2005, s. 21.

17 I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, tr. by Norman Kemp Smith, St Martin's Press, 1929, B275.

Burada Kant'ın yaptığı ayrımı dikkat edilmesi gerekmektedir. Kant zaman formu aracılığıyla ortaya çıkan kalıcılık kavramının bilincine varılmasının ben bilincine yol açtığını ama kalıcılık kavramının da insanın kendisine dayanmadığından kendisi dışında olanı varsaymak zorunda kaldığını belirtir. Hâlbuki Descartes'te durum tam tersidir. Dolayısıyla ben'in varlığı benin dışındaki varlık olarak bir şeyi kabul etmeyi zorunlu kılar. Nitekim anlığın saf kavramları olarak kategoriler de düşünmenin dışında olan bir şey üzerine olduklarında anlamını bulmaktadırlar. Ayrıca düşünmenin nesne üzerine bir yargılama ve bilgi edinme işlemi olduğu göz önünde bulundurulduğunda sadece “Düşünüyorum, o halde varım.” yargısı yeterli değildir. Bir diğer deyişle, düşünen varlık olduğunu söylemek ancak bu düşünmenin nesne ile nasıl bağlantıda olduğunu, yani yargılamanın nasıl olduğunu analiz etmekle mümkün olur. “Bu bir kitaptır” yargısında aslında duyu verilerinin çokluğunu yargılamada birleştiren bir düşünme söz konusudur. Nesne üzerinde yargıda bulunulduğunda aslında öznenin yaptığı, duyu verilerinin çokluğunu düzenleyerek nesneyi tek bir yargının formu halinde düşünmenin konusu haline getirmek ve böylece düşünebilmektir. Descartes'in şüphe duymadan hareket ederek ortaya çıkardığı düşünme yetersizdir çünkü bu düşünme duyu verilerinin çokluğunu biraraya getirme işlevinin farkında değildir. Bu nedenle sadece düşünen bir varlık olduğunu söyleyecek ama kendisi dışına çıkamayıp nesneyle karşılaşmadığından gerçek anlamda özne olma bilincine varamayacaktır.¹⁸ Kant söz konusu düşünmenin birleştiriciliği altında bilinci daha işlevsel hale getirerek algıdan tamalgıya¹⁹ geçişi sağlamıştır. Ben, aslında yargıların ortak bir düşünme olarak ben kavramında toplanmasıdır. Bu ben öznel değildir yani kişinin kendisine ait olsa da kişiden kişiye değişmez çünkü algılamanın ve düşünmenin biçimsel formları bütün ben'lerde aynıdır. Nitekim Kant için tamalgının nesnel birliği ile bu ben arasında bir fark yoktur. Burada dikkat etmemiz gereken husus, Kant'ın düşünmenin biçimselliğinde ortaya koyduğu ben'in herhangi bir varoluşa sahip olmaktan ziyade düşünmenin imkânını sağlayan mantıksal bir işlevi olduğudur. Bir diğer deyişle bilen öznenin ben'i, deneyimde a priori bilginin imkânını sağlayan mantıksal ya da epistemolojik bir karakterdedir.²⁰

Aslında Kant'tan önce öznenin kendine güvenen adımlarla katettiği yolu sorgulamaya başlayan deneyimciliktir. Nitekim bu düşünce akımında, bilginin kaynağının yanında anlığın sınırları, imkânları ve kapasitesi sorgulanmıştır. Aslında merkeze yerleştirdiğimiz Kant'ın deneyimcilere yaklaşımı Locke, Berkeley ve Hume çizgisi üzerine olmasına karşın modern bilimin mekanik yönünü kulla-

18 Bumin, *Hegel*, s. 22.

19 Apercption.

20 Rockmore, a.g.e., s. 150.

nan ve yukarıda bahsettiğimiz çizgiyi etkileyen Thomas Hobbes'u değerlendirerek deneyimciliğe başlamak daha doğrudur. Hobbes her şeyin temeline hareketi indirgeyerek felsefeyi bir sebep-sonuç bilimi olarak görmüştür.²¹ Hobbes için sebep-sonuç ilişkisi kurmak maddenin hareketini çarpma-itmeye dayalı olarak açıklamaktır. Aynı yöntem özne ile nesne arasındaki ilişkiye ve dolayısıyla bilginin oluşma sürecine yansımıştır. Nasıl bir maddenin diğerine çarpması, sebebi, diğerinin buna gösterdiği tepki de sonucu ortaya çıkarıyorsa nesnenin özneye çarpması ve öznenin buna gösterdiği direnç sonucunda izlenimler, bunların üzerinde aklın iş görmesi sonucunda da ideler meydana gelmektedir. Bu nedenle, Hobbes'un materyalizmi özünde mekaniktir.²² Hobbes, mekaniklik anlayışına paralel olarak psikoloji ve ahlak anlayışı da oluşacaktır. Ona göre aslında gerek psikoloji gerekse ahlak alanı bu etkileşimlerle ilgili olarak açıklanmalıdır. Bir anlamda ahlak psikolojisi ya da psikolojik ahlak olarak nitelendirilen bu görüşe göre, ahlaki olarak bilinen birçok kavramın temelinde insanın duyguları yatmaktadır. Örnek vermek gerekirse, aşk, sevgi, yardımseverlik, korku gibi duygular tamamıyla duyuların faaliyetlerine ve dolayısıyla duyuları etkileyen dış faktörlere dayalı olarak açıklanabilirdi.²³

Deneyimcilerin özellikle karşı koymaya çalıştıkları filozof Descartes ve onunla birlikte anılan doğuştan ideler fikri olmuştur. Aslında biraz daha geniş bir bakış açısından değerlendirdiğimizde akılcılar ile deneyimciler arasındaki sorunun, varlığa ilişkin bilginin yani realitenin a priori olarak bilinip bilinmeyeceğiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. A priori olan deneyimden önce yani doğuştan gelen anlamındaysa buna John Locke tamamıyla karşı çıkar. Buna karşın insanın belirli bir biçimde düşünmeye meyilli olmasına karşı çıktığını söyleyemeyiz. Gerçi aklın belirli bilgileri elde etmeye ya da belirli sonuçlara ulaşma kapasitesinin olması Locke için anlamsızdır.²⁴ Ama Locke'un daha çok belirli bir yetinin değil de belirli bir bilginin doğuştan ve mutlak olmasına karşı çıktığı düşünülmelidir. Örnek vermek gerekirse, kırmızının kırmızı olduğu yargısı a priori olarak doğrudur ama buradan hareketle ikincil nitelikler olarak kırmızının a priori olarak kırmızı olduğunun ya da mutlak olarak kırmızı olduğu sonucunu çıkaramayız. Yine bunun gibi matematikte söz konusu olan sorun, a priori ilişkilerin olmaması değil, bunun doğuştan idelerde olduğu üzere deneyime dayanmadan bilinmesinin ve gerçeklikte bir karşılığının olduğunun iddia edilmesidir. Mantıksal ya da matematiksel yargılar aslında düşünmenin belirli bir zorunluluğunu ifade

21 Solmaz Zelyut Hünler, *Dört Adalı*, Paradigma Yayınları, 2003, ss. 5-6.

22 Parkinson, a.g.e., s. 239.

23 Parkinson, a.g.e., s. 238.

24 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, 1992, ss. 64-71.

ederler. Ne kavramların ne de gerçekliğin kendisinin bu türden bir karşılığının olduğunu kesin olarak çıkartılmaz. Bir diğer deyişle, zorunlu olarak öyle düşünmek zorunlu olarak öyle bir şeyin olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Locke'un a priori olarak ilişki kurmaya yatkın zihne sahip olduğumuzu kabul ettiğini, buna karşın böyle bir yatkınlığın açığa çıkmasının ancak deneyimden hareketle mümkün olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz.²⁵ Aslında Locke'un meşhur tabula rasa benzetmesine yakın ifadeler deneyimciliğin ortaya çıkmasından daha önce kullanılsa da Leibniz tarafından Locke'un felsefesinin merkezine alınmıştır. Locke bilginin elde edilmesinde aklın önemini inkâr etmez ama bilginin deneyimle karşılaşmadan doğuştan gelmesini de kabul etmez. Nitekim Descartes refleksiyonu, düşünme olarak değerlendirirken, Locke refleksiyonu düşünme işi olsa da nihayetinde dışarıdan gelen malzemenin içsel bir biçimde değerlendirilmesi dolayısıyla iç deneyim olarak görmüştür.

Kant'ın, Locke'un idelere izlenimlerin karşılaştırma, ayrıştırma ya da birleştirilmesiyle vardığını eleştirecekse, böyle bir yolun olmadığı iddiasından değil, böyle bir yolun daha derin bir anlam ifade ettiğinden hareket etmesi gerekmektedir. Bu nedenle Kant, bilgi edinmenin sadece anlığın değil, anlığın kavramlarının ve sadece izlenimlerin değil, izlenimlere formunu ekleyen duyarlılığın ortak çalışması olduğunu ortaya koymuştur. Kant'ın aklın sınırlarını incelemesi deneyimcilerle benzerlik taşıyordu ama Kant'ın kaygısı, bu sınırları sentetik a priori bilginin imkânından şüpheye düşecek bir şekle dönüştürmek bir yana tam da böyle bir bilginin imkânının sağlanmasına yönelikti. Nitekim Kant insan aklının sınırlarının anlaşılmasını transandantal olarak nitelendirirken, bu bağlamda, kendisini deneyimcilerden ayırmaktaydı.²⁶ Daha ayrıntılı olarak açıklamak gerekirse, bu durum duyarlılığın formlarının transandantal estetik adı altında, anlığın saf kavramlarının da transandantal analitik altında ortaya konulması demekti. Buradaki transandantal vurgusu sentetik a priori bilgi edinmenin imkânlarının açıklanması anlamına gelmekteydi. Ayrıca Kant, bilginin meydana gelmesinde gerek duyarlılığın gerekse anlığın ayrı ayrı değil de birlikte iş gördüklerini ortaya koymak için deneyimcilerin önem verdiği hayalgücünü devreye sokmakta ama bunu yaparken de kavramsal harita olarak değerlendirebileceğimiz şemayı kullanmaktaydı. Ancak bu şekilde bilginin sentetik a priori bir biçimde oluşturulması söz konusu olmaktaydı.²⁷ Böylece, duyusal veriler anlığın saf kavramları olarak kategorilere dayalı işlendiğinde kesinliğin yanında yasalılığın olduğu iddiası hem Locke'a hem de Hume'a karşı kullanılabilirirdi.

25 Meyers, a.g.e.,s. 2.

26 Garber, a.g.e., s. 80.

27 James Collins, *A History of Modern Philosophy*, The Bruce Publishing Company, 1954, s. 491.

Deneyimci akımın önemli bir diğer filozofu Berkeley, Locke'un varlık görüşünü iletmiş ve varlığın algılamaktan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Berkeley'e göre, doğrudan bilinen, nesnelere kendisi değil, zihindeki ideler ve genel olarak varlığın kendisine ilişkin olarak gelen doğrudan bir ide yoksa o zaman nesnelere varlığından değil, idelerin ve onların algılanmasından bahsetmek daha doğru olacaktır.²⁸ Çünkü Berkeley için varlığın nasıl düşünmeye yol açtığı sorusu cevapsız kalsa da tersinden düşünüldüğünde bir sonuca varılmakta yani "Algılamak varlığa yol açmaktadır." denilebilmektedir. Hatta Berkeley'e göre doğru veya yanlış yargı da aslında deneyim dünyası içinde değil, idelerin algılanması sürecinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir olaya ilişkin sonuca varılıyorsa idealar arasında bir ilişki kuruluyordur.²⁹ Şu halde Locke'ta, varlığa ilişkin bilginin kaynağının ne olduğu sorusu Berkeley'de gerçekliğin sorgulanmasına dönüşmüştür. Locke bilgiyi deneyime dayandırırken, Berkeley deneyimin neye dayandığını sormuş ve "Varlık algılanmış olmaktır." demiştir. Berkeley'in ulaştığı bu sonuçla beraber varlığın görünüşü ile aslı arasında bir ayrım yapılması gerekli olmuştur. İdelere dayalı olarak oluşturulan sadece bilgi değil, aynı zamanda varlığın kendisiyse algıda oluşan ile aslında olan arasında zorunlu olarak bir ayrımın yapılması gereklidir. Kant'ın varlığı, görünüşte ve kendinde şeyler olarak tasnif etmesi Berkeley ile iyice gün yüzüne çıkan gerçeklik sorunun düzenlenmesi olarak görülebilir.³⁰ Nitekim Kant (zaman ve) mekândaki gerçekliği Berkeley'de olduğu gibi yanılsama değil, görünüş olarak adlandıracaktır.³¹

Varlığın algılanmaya dayandığı iddiası, ilk başta duyumculuğun ön plana çıkarıldığı izlenimini verse de algılananların yer aldığı mekânın da nihayetinde hayali³² olduğunun belirtilmesi Berkeley'in daha farklı bir yerde durduğunu göstermektedir.³³ Berkeley mutlak mekânın olacağını söylese maddelerin kendinde var olduğunu söylemiş olacaktı ki bu onun felsefesinde çelişkili bir durum yaratılabirdi. Kant da mutlak mekânın olması durumunda böyle bir sonuca varılması gerektiğinin farkında olsa gerek, mekânın ve bununla beraber nesnenin varlığını reddetmek yerine, mekân kavramının insanın duyarlılık yetisine dayalı olan öznel

28 Meyers, a.g.e., s. 31.

29 Meyers, s. 37.

30 Burada fenomenal dünya ile numenal dünya ayrımına işaret etmek istemediğimizi belirtmek gerekir. Çünkü kendinde şeyler bilinemez ise de numenal dünya aslında ahlak yasasında olduğu üzere bilinemez değildir. Bu nedenle Kant'ın duyulara konu olan dünyayı görünüşler ve kendinde şeyler olarak ayırması ile fenomenal dünya ile numenal dünya ayrımı arasında fark olduğunu düşünüyoruz. Çünkü kendinde şeyler bilinemezdirler.

31 Garber, a.g.e., s. 126.

32 Burada hayali'yi imagination karşılığı olarak kullandık.

33 Nitekim Kant'a göre deneyimci Berkeley akılcı Descartes ile aynı safta yer alabilir. Rockmore, a.g.e., s. 144.

bir form olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle Kant'ın Berkeley'den faydalandığını dahi söylemek mümkündür. Sonuçta Kant'ın bakış açısından değerlendirme yaptığımızda, Berkeley'in nesnelerin hayali oldukları sonucuna varması aslında mekânın hayali olduğunun düşünülmesi durumunda kaçınılmazdır. İşte burada Kant'ı, mekânın neden kendinde şeylere dayandırılmayacağını ve aynı zamanda da neden deneyimin nesneleri olarak görünüşlere dayanmak zorunda olduğunu açıklamak isteyen bir filozof olarak görmek gerekmektedir.³⁴ Ama Kant'ın söz konusu ayrımının ne ölçüde Berkeley'in idealizmini aştığı tartışmalıdır. Yani bilginin kendinde şeylere ait olamamasına karşın, görünüşler üzerinde inşa edilen gerçekliğe ilişkin olması bu türden bir bilginin kıymet-i harbiyesini sorun haline getirmiştir.³⁵ İlk kritiğin ikinci baskısında bu sorunun çözülmesi için İdealizmin reddi eklenmiştir ama burada yapılan ekleme tatmin edici olmamıştır. Çünkü fenomenal dünya, bilgide sentetik a priori niteliği sağlasa da ontolojik anlamda varlık ile insan arasında kesin bir sınır koymaktadır. Bu Berkeley'de olduğu gibi varlığın olmadığı anlamına gelmez ama varlığa ilişkin olan bilginin nihai bir anlam ifade etmeyeceği şu şüpheyi daim kılar: Bilginin artması eğer varlığın aslına ilişkin değilse bir değer ifade eder mi?³⁶

Deneyimci ekolün son halkası olarak David Hume'un felsefesinin, aynı Berkeley de olduğu üzere, Locke ile başlayan sürecin ilerletilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Nihayetinde Hume'un doğaya ilişkin bilimsel bilginin kesinliğinin olmamasına ilişkin görüşü, Locke'un bilgiye duyulardan gelen verilerin soyutlanması sonucunda ulaşıldığı iddiasından kaynaklanmaktadır. Çünkü deneyimci ekolde doğa hakkında asli bir bilgiden ziyade duyu verilerinden hareketle yapılan soyut çıkarımların olduğu düşüncesi hâkimdir. İşte bu nedenle Hume, Locke'un görüşlerini ilerleterek, bilimsel bilgiye temel teşkil edecek anlığın temel kavramlarının varsayımdan öteye gidemeyeceğini iddia edecektir.³⁷ Zaten Locke ve Hume'da belirgin olarak göze çarpan husus, doğuştan idelere dayalı olarak kesin bilginin dayanaksızlığını göstermek olmuştur.³⁸ Bilginin nasıl doğru olduğunun

34 Garber, a.g.e., ss. 117-118.

35 Will Dudley, *Understanding German Idealism*, GBR: Acumen, 2007, s. 47, ebrary.com.

36 Aslında Kant'ın fenomenal dünya ile numenal dünya arasında yaptığı ayrımın sadece epistemolojik düzlemde olduğunu söylemek doğru değildir. Nitekim Kant'ın iddiası numenal dünyaya yer açmak için fenomenal alanın sınırlandırılması gerektiğidir. Doğayı nedensellik ilkesine göre anlamlandıracağı için insanın doğada ahlakın temeli olan özgürlüğü bulması mümkün değildir. Bu nedenle numenal dünyanın tamamıyla bilinemez ya da işlenmez bir alan olduğunu söylemek doğru değildir.

37 Nesnelerin ardı ardına gelmesinden dolayı ortaya çıkan alışkanlık sonucu varsayımda bulunma. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Semlin Evrim, MEB, 1945, s. 94.

38 Graham Bird, *A Companion to Kant*, Blackwell Publishing, 2006, s. 95.

kaynağı tam olarak bilinemez ve nihai olarak Hume'un söyleyebileceği bilgi ile doğa arasında bir önceden kurulmuş bir ahengin olabileceğidir.³⁹

Akılın kesin bilgiye ulaşmada kullandığı ve bilimsel bilgiye temel teşkil eden zorunluluk ve nedensellik ilkelerini eleştiren Hume bunları alışkanlığa dayandırmaktaydı.⁴⁰ Daha detaylı bir biçimde açıklamak gerekirse, geçmişte meydana gelen olayların gelecekte de aynı şekilde sonuçlanacağını insan alışkanlık sonucunda beklemekteydi. Böylece güneşin şu ana kadar doğudan doğması bundan sonra da hep öyle doğacağını ötesinde öyle olması gerektiğini bizlere kabul ettirmekteydi. Hume duyumsamadan gelen verileri işleyen hayalgücünün alışkanlıkla beraber işleyen bir yapıya sahip olduğunu düşünmekteydi.⁴¹ Zaten Hume için madde üzerine bilginin geçerliliği, düşünülebilirliğinin açıklığına değil, duyulabilirliğinin canlılığına dayanmaktaydı.⁴² Algının içine canlı algılar olarak izlenimi koyan Hume, izlenimlerin anlığın ilkelerine göre düzenlenerek algıdaki ideleri oluşturduğunu iddia eder ki aslında burada ortaya çıkan ideler, izlenimlerin birbirleriyle ilişkisi sonucunda meydana gelmektedirler. Şu halde bilgi, izlenimlerin kopyası olan idelerin birbirleriyle ilişkisi sonucunda olan ama izlenimlere göre daha az canlı olan algıların toplamıdır. Anlık da bu ilişkiyi sağladığından algının içinde olan bir yetidir.

İlginç bir biçimde Locke, Descartes'i; Leibniz de Locke'u karşısına alırken, Kant, Hume ile olan ilişkisini karşısına almak yerine "Dogmatik uykudan uyandırmak" şeklinde tarif etmiştir.⁴³ Kant'ı uykudan uyandıran nokta onun akıl bir takım kesin bilgilerinin ya da kavramlarının nesnel bir gerçeklik ifade etmediğini fark etmesidir. Nitekim Kant, akıl nedensellik kavramından şüphe duyan Hume'un görüşlerini daha da ilerletmiş ve felsefesini metafizik ile akıl bütün kavramlarına yönelik bir sorgulamaya dönüştürmüştür. Kant'ın yapmaya çalıştığı, modern dönemde özellikle deneyimcilerin yapmaya çalıştığına yakın durmaktadır: İnsan aklının sınırlarını ve kapasitesini belirleyerek neyin bilinebilir, neyin bilinemez olduğunu gösterebilmek. Hume için hayalgücünün kategoriler ve şema aracılığıyla evrensel ve zorunlu bir biçimde duyu verilerinin çokluluğunu belirlemesi imkânsızdı.⁴⁴ Kant'ın sorgulamasıysa bunların imkânsızlığı üzerine değil, imkânının sağlanması üzerineydi. Sözkonusu imkân, aynı Locke'ta olduğu üzere, böyle bir bilginin akıl yetilerinin işbirliğinin daha derinlemesine gösterilmesiyle

39 Hume, a.g.e., s. 82.

40 Hume, a.g.e., s. 64.

41 Meyers, a.g.e., s. 53.

42 Hume, a.g.e., s. 22.

43 Aslında Kant'ın faydalansa da karşısına aldığı ve dogmatik uykusu olarak nitelendirdiği Leibniz-Wolff okulunun akılcılığıdır.

44 Bird, a.g.e., s. 104.

sağlanabilirdi. Bu nedenle Kant'ın, aklın sentezleyici işlevi üzerine yaptığı vurgu özellikle Hume'a karşı alınmış bir tedbir olarak kabul edilebilir. Algılamadan düşünmeye kadar bilgi süreci bir dönüşümdü ve bu dönüşüm aslında başından beri aklın çalışmasının sentezden ibaret olduğuna işaret etmekteydi. Sentez, kategorilerin anlığın saf kavramlarının şema aracılığıyla zaman formu üzerinden deneyimin yasalarını sağlamaktaydı.⁴⁵Deneyimciler, ne duyarlılığın formlarını ne kategorilerin kavramlarını ne de bu ikisi arasında bağlantı kuran şemanın işlevinin farkında değillerdi. Kant ise anlığın kavramlarını kategoriler başlığı altında düzenlemekten ve bunları doğadaki yasalılığın temeli olarak belirlemekten çekinmedi.⁴⁶ Kant'a göre, doğada yasanın olmasından bahsedilmesi sorunlu olsa dahi insan düşünmesinin doğal bir neticesi olarak yasalılıktan bahsedilmesi zorunludur. İnsan aklı nedensellik gibi kategorilerin çerçevesinde doğa olaylarını anlamak için yasalılık yüklemek zorundadır.⁴⁷ Hatta doğa, insan için yasalılığın cisimleşmesi sonucunda anlamını bulur. Dolayısıyla doğadaki yasalılık kategorik algılaman ve düşünmenin neticesidir.⁴⁸ Sentetik a priori bilginin imkânıysa, yasalılığı meşrulaştırmaktaydı çünkü böyle bir bilgiyi üreten aklın insan psikolojisine dayanmadan nasıl mümkün olacağını göstermekteydi. Bu anlamda Kant'ın, özellikle Locke ve Hume çizgisinin yarattığı boşluğu kapatmak amacıyla olduğunu söyleyebiliriz. Şu halde Berkeley'i ayrı tutacak olursak, Locke ve Hume aynı cevabın muhatabıdır. İkisine de sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğuna ilişkin bir açıklamada bulunularak cevap verilmiştir.

Söz konusu meseleyi daha ayrıntılı olarak incelediğimizde, Kant'ın Hume'a verdiği cevabın deneyimin analogileri başlığı altında toplandığını görebiliriz. Buna göre aslında tam da nedensellik ilkesi yani algıların zorunlu bağlantısının tasavvuru deneyimi mümkün hale getirmektedir. Bilindiği üzere ilk analogi tözün kalıcılığını, ikinci analogi ise değişimin sebepsel bağlantıya göre meydana gelmesini iddia eder. İşte Kant, kalıcı olan tözün sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde anlaşılması gerektiğini iddia etmiş ve kalıcı tözün aslında sebep, öz bilincinse sonuç olduğunu düşünmüştür.⁴⁹ Böylece Kant, doğada nedenselliğin olmadığı, bunun insan psikolojisine dayalı olduğu iddiasına karşı, formalsal algılamanın ve kategorik düşünmenin olduğunu söyleyecektir. Düşünmenin düşünme olarak kendisini sergilemesi ve bilgiye dönüşmesi aslında iki olay ya da iki nesne arasında bir nedensellik ilişkisi kurulmasına bağlıdır. Dolayısıyla iki şey arasında

45 Garber, a.g.e, s. 121.

46 Bird,a.g.e. s. 104.

47 Rockmore, a.g.e., s. 60.

48 Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity : From Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, 2003, s. 18, ebrary.com.

49 Rockmore, a.g.e., ss. 146-147.

bağlantıda değil, bağlantının kurulması ve deneyimin imkânı için nedensellik formunda olan düşünmeye ve anlamaya ihtiyaç vardır. Nasıl Descartes'in öznesi nesneyi dışarıda bıraktığından dolayı ben kimliğine ya da bilinince yeterince sahip değilse Hume'un düşünmeyi önemsizleştirmesi de aynı derecede sorunludur. Her ikisi de aslında düşünmenin bir yargılama işlemi olduğunu unutmuştur. Descartes yargılamada nesneyi kenarda bırakırken Hume ise özneyi kenarda bırakmıştır. Nedensel bağlantı kurarak yargılamak öznenin düşünme biçimidir. Bu düşünme biçimi özneye, öznenin ben'liğine sirayet edecek kadar bağlıdır. Yukarıda bahsedilen deneyimin analogileri bu hususu vurgulamaktadır. Sonuçta Kant'ın, Hume'un iddia ettiği alışkanlığı öznenin belirli bir biçimde düşünmesine çevirdiğini söyleyebiliriz.⁵⁰

Buraya kadar deneyimci ekolün önemli aktörlerinin temel anlayışlarını ve Kant'ın bunlara yaklaşımını vermeye çalıştık. Şimdiki aşamada akılcılığa geçmemizin uygun olduğunu düşünüyoruz.⁵¹ Bu akım altında inceleyeceğimiz Leibniz ve Spinoza'ya geçmeden önce akılcılıktan genel olarak bahsetmenin faydası vardır. Akılcıların deneyimcilerden kendilerini ayırdıkları noktaların başında bilgide duyular ile hayalgücüne ve buna bağlı olarak deneyimden ziyade akla dayanmaları gelmektedir. Deneyimcilerin duyulara ve hayalgücüne verdikleri önem dolayısıyla bilginin kaynağını kaçınılmaz olarak psikolojik bir yapıya dayandırmaları akılcılar tarafından eleştiri konusu olmuş, bunun yerine onlar, aklın idelerinin açık ve seçikliğine veya mantığın sağlamlığına dayanmak gerektiğini düşünmüşlerdir.⁵² Sonuçta deneyimciler izlenimlerin canlılığının açıklık ve seçikliği verdiğini düşünürken akılcılar kavramların açıklık ve seçiklik verdiklerini düşünmüşlerdir.

Akılcıların düşünme yapısına baktığımızda neden duyulara dayanarak bilgi edinilmesine karşı çıktıklarını anlayabiliriz. Mesela bir gökkuşağının harika görüntüsüne rağmen onun bir takım zerreciklerden oluştuğunu, dolayısıyla bu görüntünün aslında farklı olduğunu biliriz. Buna karşın akla dayalı olan mantık ve matematik alanında bu türden bir farklılıkla karşılaşmayız. Gökkuşağına ilişkin yüzeysel bilginin aşılması için aslında zerreciklerden oluşan bu dünyada izlenilebilecek en iyi yol duyular yerine, zerrecikleri kendine göre ama kesin bir biçimde düzenleyen akla dayanmaktır.⁵³ Aklın kavramlarının ve işleyişinin bir

50 Kant, a.g.e., A176-209/B219-257.

51 Her ne kadar Descartes'ten daha öncesinde bahsetsek de onun konumu daha çok modern felsefenin kurucusu ve modern bilim anlayışının bir takipçisi olması nedeniyleydi. Bu anlamda gerek Leibniz'in gerekse Spinoza'nın temsil ettiği akılcılığın içinde başta olsa da bu makalede ayrı bir sıralamada kullanılmıştır.

52 Huenemann, a.g.e., s. 6.

53 Huenemann, s. 9.

gerçekliğe karşılık gelmeyebileceği sorununuysa akılcılar, Tanrı'nın varlığına dayanarak aşmaya çalışmışlardır.⁵⁴ Kavramlar gerçekliklerini Tanrı'dan almaktadırlar çünkü nihayetinde bu kavramların anlamları insan tarafından oluşturulmamaktadır. Şu halde akılcılar için aklın düşünmesi Tanrı'nın koyduğu anlamın açığa çıkartılmasıdır ki burada söz konusu olan, Tanrısal hakikatin anlaşılmasıdır yoksa anlamın sıfırdan oluşturulması değildir. Buna karşın daha önce bahsettiğimiz Descartes ve aşağıda bahsedeceğimiz Leibniz ile Spinoza, geleneksel metafizik yaklaşımda söz konusu olan Tanrı'nın merkeziliğini modern bilimin bakış açısına uyarlamaya çalışmışlardır. Nitekim şimdi bahsedeceğimiz Leibniz'in felsefesi bütün dehasına rağmen bir sistemden ziyade, geleneksel metafizik ile modern bilimi uzlaştırmaya çalışmanın kaygısını taşıyacaktır.

Hıristiyanlığın yeniden dirilme inancını kendi monadolojisinde dikkatli bir biçimde kullanan Leibniz, artık gücü azalan metafizik ile bilimi Hıristiyanlıkta ayrı bir mezhep olarak din savaşlarına yol açan Protestanlık ile Katolikliği uyuşturmaya çalışmıştır.⁵⁵ Leibniz'in uzlaştırmacı yaklaşımının geleneksel metafizik konuların anlaşılabilir veya akılsal hale getirilerek bilimsel kılınmasında kendisini daha belirgin olarak gösterdiğini söyleyebiliriz. Metafizik, Leibniz için, genel olarak varlık hakkında olan ve Tanrı'ya dayandırılması gereken bir bilimdir.⁵⁶ Bu nedenle, Leibniz bir paradoks oluşturacağını bilse de, modern bilimin ortaya koyduğu verileri geleneksel metafizik ile uyumlu hale getirecek bir felsefe oluşturmaktan çekinmedi.⁵⁷ Leibniz Aristoteles'in felsefesinden etkilenerek, monadlara⁵⁸ varlığın nihai amacı olarak yüklediği ereksellik, monadların olabilecek bütün aktüel durumları taşıması olarak ele alınarak varlığın bilimsel olarak açıklanmasına açık kapı bırakmıştır.⁵⁹ Monadların çokyönlülüğü onların ne olduklarına ve nasıl davranacaklarına ilişkin olan bütün yüklemelerin çıkarılmasına imkân sağlamaktadır.⁶⁰ Nitekim Leibniz için gerçek olan ile akılsal olan arasındaki ayırım sathidir. Leibniz'e göre gerçeklikte bilmediğimiz bir şey varsa bunun nedeni ona

54 Huenemann, s. 11.

55 Huenemann, a.g.e., s. 15.

56 Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, 2006, ss. 269-270.

57 Leibniz, *Monadoloji*, Çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, 2011, s. 49.

58 Leibniz'in fizik anlayışındaysa, boşluk, maddi töz yoktur. Bunların yerine uzam, büyüklük, şekil ve varyasyonları vardır. Yine antik dönemde kullanılan atom öğretisinin modern dönemde tekrar kullanılmaya başlamasına karşın Leibniz atomların yerine monadları önermiştir. Monad terimi, Yunanca kaynaklı olup birlik, tek, anlamlarına gelmektedir. Leibniz'den önce modern dönemde bu kavramı kullanan İngiliz felsefeci Henry More'dur.(1614-87)

59 Leibniz, a.g.e., ss. 47-48.

60 Parkinson, a.g.e., s. 358.

henüz nasıl yaklaşılacağını bilmememizden kaynaklanmaktadır. Bu durumda bir nesnenin bilinmiyor olması onun rasyonel olmadığı anlamına gelmez.⁶¹

Buna karşın kendisini özellikle deneyimcilerden ayırmak isteyen Leibniz'in, anlığa yaptığı vurgu kavramların açık seçikliğiyle ilgiliydi. Anlıkta yer alan kavramlar açık ve seçik oldukları ölçüde bilginin dayanağı olabileceğinden duylara ihtiyaç yoktu. Bu durumda Leibniz'in, Descartes'ten farklı bir şey söylemediği ve akılcılığı devam ettirdiğini düşünebiliriz. Ama Leibniz kavramın açık olmasından ziyade seçik olması gerektiğine vurgu yaparak Descartes'in eksikliğini kapattığını düşünmüştür. Çünkü özellikle monadlar düşünüldüğünde bir kavramın açık olması değil aynı zamanda diğer monadlardan ayrılıp seçik hale gelmesi de önem arz etmektedir. Leibniz'in töz olarak kabul ettiği monadların birliği ve teklifi bunların birbirleriyle nasıl ilişki içerisinde olacaklarını sorun haline getirmiştir. Bu sorunu aşmak için Leibniz, uyum fikrini kullanır. Her bir monad kendisi dışındaki monadlar ile uyum içinde çalışacak şekilde hareket etme potansiyeline sahiptir. Zaten Leibniz'in felsefesinde yer alan monadların önemli bir özelliği çok yönlü olmasıdır. Sonuçta, monadlar bireysel olsalar da birbirleriyle olan uyumları onları evrensel kılmaktaydı.

Leibniz'in geleneksel metafiziğin ve onun kurucusu olan Aristoteles'ten ayrıldığı önemli bir nokta gerçekliğin bir şeyin ne ise o olduğu şeklindeki görüşüne ilişkindir. Geleneksel metafizikte önermeler gerçeklikte karşılık buluyorsa doğru oluyordu. Leibniz buna bir ekleme daha yaparak doğrunun sadece önermelerin karşılığını bulması sonucunda meydana gelmediğini, kavramların kendileri arasında kurulan tutarlı ilişkilerin de bir doğruluk değeri taşıdığını iddia etmiştir.⁶² Bir diğer dikkat edilmesi gereken nokta, Leibniz'in monadolojisinin Spinozacı tarzda bir monizm olmadığıdır. Leibniz'de tek bir varlığın kendisini açmasından ziyade tek tek varlıkların olması, Spinoza'nın yaklaşımındaysa varlığın tek tek olması değil, sadece tek olması söz konusudur.⁶³ Bu anlayışa karşı olarak Leibniz her bir varlığın bireysel yönünün olmasına önem vermiştir.⁶⁴ Gerek Spinoza'nın tek olan tözünden gerekse Descartes'in üç farklı tözünden ayrılan Leibniz tözler arasında bir cins farkından ziyade derece farkı olduğunu iddia ederek üç ayrı tözden ziyade aynı tözlerin üç farklı aşamasının olduğunu savunmuştur. Üç dereceli töz anlayışına göre en alt sırada bilinçsiz olan monadlar, üstünde bilinçli olan monadlar ve en üst seviyede de kendi öz-bilincinde olan monadlar vardır ki bunlar aynı zamanda akıl yürütme de yapabilmektedirler.⁶⁵

61 Bird, a.g.e., s. 90.

62 Parkinson, a.g.e., s. 359.

63 Parkinson, ss. 364-365.

64 Bird, a.g.e., s. 81.

65 Bird, s. 81

Descartes'in, maddenin temel özelliğinin uzam olduğunu öne sürmesine karşın Leibniz, maddenin özünün uzam değil, enerji ya da güçten ibaret olduğunu düşünmüştür. Güç ya da enerji maddenin hareketi ve değişimini onu cansızlaştırmadan açıklamaya yaramaktadır. Uzam buna bağlı olarak değerlendirilmesi gereken bir öznel bir durumdur.⁶⁶ Bir diğer deyişle, güç ya da enerji maddenin temel niteliği iken uzam bu iki özelliğin olması için varsayılması gereken öznel nitelendirilmez. Aksi halde "Yer kapladığı için madde madde olmaktadır." gibi bir sonuca ulaşmak gerekecektir. Hâlbuki madde enerji ya da bir güç olarak varlığa sahip olduğu için hacmi olmakta ve bu hacim de bir yere karşılık gelmektedir. Nitekim Leibniz'e göre, (soyut) uzam olgusal bir şey değildir; sadece mümkün olan bir ilişki düzeninin düşüncesidir. Zaman da benzer biçimde, algılamalar esnasında şeyler arasında kurulan bir ilişkidir. Algıların eş zamanlılığı, ardardalığı önce ve sonra gibi zaman kavramlarını meydana getirir ki bu aslında algılamalar üzerinde tasarrufta bulunan anlığın bir işlevidir. Sonuçta Leibniz, zaman ve mekânın bu ilişkiler düzeni sonucu inşa edilen soyut kavramlar olduğunu düşünmüştür.⁶⁷ Ayrıca madde uzamsal olarak değerlendirildiğinde maddelerden oluşan dünyayı da bir yığın ya da bir sınıf olarak değerlendirmek gerekecektir. Hâlbuki dünya basit olarak bir yığın ya da sınıflar toplamı olmanın ötesinde organik bir bütünlük arz etmektedir. Örnek vererek açıklamak gerekirse, askeri bir ordu bir sınıf ya da bir gruptur. Ya da dökülmüş ağaç yaprakları bir yığındır. Bunların bir arada olmalarından bahsedilebilir ama birlikte olarak bir bütünlük arzetmelerinden bahsedilemez.⁶⁸ Descartes'in mekanik dünyasında maddenin özü uzamsal olarak nitelendirildiğinde dış dünyada hiçbir varlığın kendine ait bir biricikliği ya da bireyselliği söz konusu olamayacağından dünya bir yığın haline gelmektedir.⁶⁹ Hâlbuki Leibniz'in dünyasında bireysel bir yapıya sahip olan madde olarak monadlar, sadece maddi değil aynı zamanda manevi bir yapıdadırlar. Onların manevi yönü aslında Aristotelesçi anlamda kabul edilmesi gereken organik yapılarıyla ilgilidir. Nasıl Aristoteles'in form öğretisinde tözler, kendilerinde yer alan forma göre değişim ve gelişim gösteriyorlarsa monadlar da kendi yapılarında gizli olanı açığa çıkarmak ve böylece daha mükemmel olan monadlara benzemek için mücadele etmektedirler.⁷⁰

Yukarıda bahsettiğimiz gibi, evrenin temel unsurları olarak monadlar nasıl olabileceklerine ilişkin zorunlulukları içermektedir. Leibniz, monadların hareketlerinin kendi içlerindeki aktif kuvvetlerden geldiğini ve dolayısıyla hareketin

66 Çevikbaş, a.g.e., s. 239.

67 Çevikbaş, a.g.e., s. 260.

68 Çevikbaş, a.g.e., s. 82.

69 Henry, a.g.e., ss. 88-89.

70 Henry, a.g.e., s. 82.

monadların özüne ilişkin olduğunu iddia etmiştir. Böylece Tanrı aslında pasif maddenin yaratıcısı değildir. Aksine, Tanrı monadın yani tözün nasıl hareket etmesi gerektiğini belirleyen yaratıcıdır. Tözü anlamak tözdeki aktif kuvvetlerin anlaşılması demektir ki, burada Leibniz tarafından Tanrı'nın matematik bir dil kullanarak zorunluluk altında hareket ettiği öne sürülmektedir.⁷¹ Ama buradaki zorunluluk mükemmelliği içerdiğinden geleneksel Tanrı fikrine zarar vermez. Leibniz mekaniğin yasalarının, ereksel nedenlere, yani en mükemmel olanı yapacak biçimde belirleyen Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu düşünse de Tanrı'nın maddenin mümkün olan bütün biçimleri içinde en mükemmelini yüklediğini düşündüğünden dünyanın da en mükemmel yapıda yaratılmak zorunda olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁷²Bu bağlamda Leibniz, Tanrı'nın yarattığı dünyanın tam anlamıyla Tanrı'yı yansıttığını düşünür. Çünkü yaratılan dünyanın Tanrı'nın zorunlu mükemmelliği gereği en mükemmel olduğu kabulü vardır.⁷³ Sonuçta Tanrı'nın iradesi noktasında dikkatli bir ayırım yapmak gereklidir. Descartes'in aksine Leibniz için Tanrı'nın iradesi keyfi değildir. Aristoteles'e yaklaşan Leibniz, saf akılsal bir varlık olmasına dayandırdığından Tanrı'nın akılsallık dışında olanı irade edemeyeceğini düşünür. Tanrı'nın yaratması her zaman ihtimaller arasında en iyi olanı meydana getirecek şekilde olmalıdır.⁷⁴ Çünkü Tanrı'nın yaratmasının Tanrısal olması için en mükemmel olanı içermesi gerekmektedir. Şu halde neden Leibniz'in bu dünyanın yaratılmış olanlar içinde en mükemmel olduğu fikrini savunduğunu daha iyi anlayabiliriz. Ama aynı zamanda Kant'ın, doğadan hareketle bir Tanrı'ya ulaşmanın mümkün olmadığını iddia etmesinin hatta bir ereğin bile ancak varsayımsal olarak koyulabileceği düşüncesinin kimi hedef aldığını da anlayabiliriz.

Kant ile Leibniz arasındaki ilişkiyi açıklamadan önce Leibniz'in akılcılığın ve geleneksel metafiziğin temsilcisi olmasında başka bir filozofun etkisinin olduğunu belirtmemiz gereklidir. Leibniz bir sistem oluşturacak ölçüde felsefesini ilerletmemişse de daha sonra gelecek olan başka bir filozof Christian Wolff bu eksikliği kapatmıştır. Nitekim Kant'ın yaşadığı dönemin Almanya'sında (ya da Prusya'sında) sadece Leibniz'den değil, Leibniz-Wolff okulundan bahsedilmesi gereklidir. Kant'ın bütünüyle Leibniz'e dayandığını söylemek mümkün olmadığı gibi bütünüyle ona karşı çıktığını söylemek de doğru olmaz. Dolayısıyla Kant'ın,

71 Henry, a.g.e., s. 78.

72 Çevikbaş, a.g.e., s. 244.

73 Ian Hunter, *Rival Enlightenments : Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, 2001, s. 288.

74 Bird, a.g.e., s. 81.

Leibniz'e karşı çıkarken aslında Leibniz-Wolff ekolüyle karşı karşıya olduğunu göz önünde bulundurmalıyız.⁷⁵

Kant, Leibniz-Wolff ekolünü takip ederek felsefi serüvenine başlamışsa da daha sonra Newton'un teorisine uygun olan bir gerçekliği inşa etme projesinde gittikçe bu ekolden uzaklaşmaya başlamıştır. Kant'ın Leibniz'in metafizik anlayışını tamamıyla reddetmediği iddia edilebilir. Buna rağmen Kant'ın hedefinin, metafiziği geleneksel anlayışta yer alan ölçülerde tutmak olduğunu söylemek doğru değildir. Leibniz, geleneksel metafiziğin bilimin verileri ile uyumlu olacak şekilde daraltmak yerine modern bilimin geleneksel metafizik anlayışa uyumlu olacak şekilde yorumlanmasını istiyordu. Hâlbuki Kant, metafiziği bilimlerin bilimi olarak ilk sıraya yerleştirmek yerine onun konularını daraltarak düzeltmek istiyordu. Dolayısıyla Kant, Leibniz'in aksine, hesabını geleneksel metafizik ile bilimin ayrı hatta uyumsuz olduğu düşüncesi üzerine yapmıştı.

Kant'ın, Leibniz'den farklılaştığı noktalardan bir diğeri, bir nesnenin tanımlanmasının onun özüne ilişkin olarak anlaşılmasıyla ilgilidir. Kant'ın felsefesinden bildiğimiz üzere, zaman ve mekân formlarına dayanıldığında nesnelere öznel nitelikleri kendinde şeyler olarak değerlendirilir. Bu nedenle Kant, Locke'un yanlış bir biçimde nesnede, sezgide sunulmayandan daha fazlası olmayacağını Leibniz'in de nesnede, nesnenin kavramında bulunmayandan daha fazlası olmayacağını varsaymasını eleştirmiştir.⁷⁶ Sezgide ve kavramda olandan daha fazlası, bilindiği üzere, zaman ve mekânla anlamını bulan duyarlılığın formları ve anlığın kategorileridir. Zaman ve mekânın öznel oldukları Leibniz tarafından da bilinen bir husustur.⁷⁷ Bu öznelliğine rağmen Leibniz varlığın aslının bilinmesine ilişkin herhangi bir sıkıntı olduğunu düşünmemiştir. Ama monadları temel gerçeklik, mekânıysa öznel olarak kabul ettiğimizde Kant'a göre sorun çıkmaktadır. Çünkü geometride mekânın, en azından o dönemde, sınırsızca bölünebilirliği kabul edilmişken varlığın nihai birimi olan monadlar ise bölünemezdirler. Bu nedenle Kant'ın, Leibniz'in felsefesinin bir ikilem içerisinde olduğunu düşünmesi normaldir.⁷⁸ Kant'a göre, Leibniz'in karıştırdığı bir diğer önemli husus duyarlılığın nesnelere ile anlığın nesnelere. Bu hususu "Düşünce Kavramlarının Amfibolisi" başlığı altında inceleyen Kant, nesnelere arasındaki ilişkinin aslında anlık ile duyarlılık arasındaki ilişkinin transandantal bir refleksiyonu olduğunu düşünmüştür. Böyle bir refleksiyonu göz önünde bulundurmayan Leibniz bu nedenle,

75 Garber, a.g.e., s. 50.

76 Bird, a.g.e., s. 84.

77 Henry, a.g.e., s. 89.

78 Garber, a.g.e. s. 46.

görünüşler ile yani duyarlılığın nesnelere ile anlığın nesnelere birbirinden ayıramamıştır.⁷⁹

Leibniz'in Kant tarafından eleştirildiği bir diğer önemli nokta mantığın ilkeleri hakkındadır. Kant'ın karşı çıktığı husus çelişmezlik ilkesine dayalı olarak kullanılan tümdengeliş yöntemi ve mantığının kullanılmasıdır. Leibniz üzerinden geleneksel metafiziğin eleştirisini yapan Kant, skolâstik öğretinin tözsel formlar ve öz kavramını kullanmak istemediğinden farklı bir mantık yöntemi kurmak istemiştir. Kant'ın transandantal mantığı bu nedenle yenilik arz etmektedir.⁸⁰Bu mantık anlayışında, bilginin elde edilmesinde öznel bir gerçeklik anlayışına vurgu yapıldığını, aklın işleyişinin meşrulaştırıldığı, buna karşın varlığın özüne ya da töze ilişkin olarak yapılan değerlendirmelerin kendinde şey olarak sınıflandırıldığını söyleyebiliriz. Çünkü transandantal mantık anlığın nasıl yargıda bulunduğunu ve ayrıca sentetik a priori yargılara ilişkin olarak konusunu belirlerken varlığın aslına ilişkin olarak bir yargıda bulunmaktan geri durur. Bir diğer deyişle varlığın nasıl olduğu değil nasıl bilindiği üzerinde durur Kant'ın mantık anlayışı. Nitekim yeter-sebeplilik ilkesini de eleştiren Kant'a göre, Leibniz bir olayın sebebi ile onun açıklanması arasında herhangi bir fark görmemektedir. Bir diğer deyişle, Leibniz de dâhil olmak üzere akılcılar, sebep ile çünkü arasında bir ayrım gözetmemektedirler. Halbuki Kant'ın felsefesinden bildiğimiz üzere, anlık bir olayı kendine göre öznel olarak açıkladığında kullandığı çünküyü aynı olayın nesnel olduğunu düşündüğü sebebi haline getirir. İşte, deneyimci Hume'un etkisinde kaldığı anlaşılabilir⁸¹ Kant'a göre, Leibniz, yeter-sebeplilik ilkesinin anlığın öznel işleyişiyle ilgisi olduğu görememiş ve bu ilkeyi nesnel olarak adlandırmıştır.⁸² Bu bağlamda değerlendirilebilecek bir diğer husus ise, bazı kavramların kendi dışında olan bir bilgiyi zorunlu olarak içermesiyle ilgilidir. Monadolojiye göre herhangi bir monad kendisi ile ilişki içinde olabilecek bütün durumları içerir. Dolayısıyla dağ kavramının vadi kavramını içermesi gayet mümkündür. Hâlbuki Kant'ın da katılacağı deneyimci yaklaşımda, dağların vadiyi çağrıştırmaması sentetik a priori bir bilginin olması için yeterli değildir. Çünkü dağ kavramından zorunlu olarak vadi kavramı çıkmaz.⁸³ Bu anlamda akılcıların özellikle yanılığa düştikleri nokta mantıksal düşünmede ortaya çıkan zorunluluğu gerçeklikte de varsaymaları olmuştur.

Akılcılar arasında değineceğimiz son filozof olan Spinoza ortaya koyduğu görüşler itibariyle akılcılığın içinde olan ama aynı zamanda akılcılığın ötesinde

79 Ross, a.g.e., s. 115.

80 Bird, a.g.e., s. 86.

81 Hume, a.g.e., s. 49.

82 Bird, a.g.e., s. 86.

83 Bird, a.g.e., s. 102.

değerlendirilmesi gereken bir filozoftur. Spinoza, aynı Leibniz gibi, doğada olan her şeyin bir açıklaması olması gerektiğine inanır. Bu anlamda Spinoza'nın sebep kavramı ile Leibniz'in yeter-sebebe kavramları birbirine oldukça yakın olarak kullanılan kavramlardır.⁸⁴ Buna karşın gerek Tanrı'nın gerekse aklın merkezi rolü Spinoza'nın felsefesinde diğer akılcılara nazaran daha farklıdır. Nitekim merkezi rolde yer alan akıl, Tanrı ve doğa farklı bir yaklaşımla karşımıza çıkmaktadır. Doğanın, Descartes'te Tanrı'nın yarattıklarından bir tanesi olduğu, Leibniz'deyse en iyi yarattığı olması sanki Spinoza'ya yeterli ve uygun gelmez. Spinoza, Descartes'in Tanrı'ya tanıdığı matematiksel olanın dışında yaratma kuvveti ve iradesini ya da Leibniz'de olduğu üzere Tanrı'nın en iyi olanı seçmesinin zaten O'nun mükemmelliği gereği olduğu düşüncesinin ötesine gitmiştir. Bu ikisinden farklı olarak Spinoza, dünyanın matematik-geometrik düzeni ile Tanrı arasındaki ilişkiyi yorumlarken Tanrı'nın geometrik düzeninin kendisi olduğunu söylemiştir. Böylece doğanın geometrik düzene göre inşası değil de geometrik düzene göre Tanrı'nın kendisini inşa etmesi söz konusu olmuş olur. Sonuçta doğa Tanrı'nın yaratması ya da yansımaları değil, bizzat Tanrı'nın kendisi olur.⁸⁵ Nitekim bu farklılık Spinoza'nın Leibniz'den ayrıldığı bir diğer noktadır. Leibniz monadları Tanrı'dan ayrı bireysellikleri olan varlıklar olarak görüp varlığa bir çeşitlilik yüklerken, Spinoza'da tek varlık olarak Tanrı görüldüğünden herhangi bir çeşitlilikten söz edilemez.⁸⁶

Spinoza'nın doğayı gözlemleyerek veya tecrübeden hareket ederek doğaya ilişkin olarak bir bilgiye ulaştığını söylemek mümkün değildir. Spinoza da, Descartes'in Öklid'den beri gelen doğaya ilişkin bilginin mümkün olduğunca geometri ve matematiğin ilkelerine uygun hale getirilmesi çabasına katılır.⁸⁷ Bu uygunluğu sağlayacak olan husus doğanın temel niteliğinin uzam olarak görülmesidir. Bunun yanında temel nitelik aslında doğanın değil Tanrı'nındır. Çünkü Spinoza'nın Tanrısı kendisini doğada uzamsal olarak ifade etmektedir. Uzamın geometrik olması, geometrik ilkelerde görülen sonsuzluğun, değişmezliğin Tanrısal bir yapıda olduğunun işareti olarak kabul edildiğinde doğanın Tanrı'nın bir niteliği olması meşrulaştırmış olur. Böylece Tanrı'dan doğaya ya da doğadan Tanrı'ya doğru bir gidişten ziyade aslında geometrik ilkelerden başka anlaşılmasına gerek olmayan bir kozmos anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Spinoza'ya göre "kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edin-

84 Richard Schacht, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, Routledge, 1984, s. 75.

85 Spinoza, *Etika*, Önerme 15-16, Dost Kitabevi Yayınları, 2004, ss. 46-51.

86 Bird, a.g.e., s. 81.

87 R.S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza and Leibniz. The concept of substance in 17. Metaphysics*, Routledge, 1993, s. 28.

diğimiz şey töz"dür.⁸⁸ Aslında nitelikler ile töz arasında bir fark yoktur. Nitelikler de aynı tözler gibi kendiliğinden anlaşılabilen, tanımlanması için başka bir özelliğe ihtiyaç duymayan yapıdadırlar. Tanrı dışındaki varlıklar aslında tek bir tözün yani Tanrı'nın farklı nitelikleridir. Varlık tek bir tözdür ve onun niteliklerini taşıyan çeşitli modlar söz konusudur.⁸⁹ Nasıl bir aksiyomdan çıkarılan sonuçlar yine aksiyoma dayanmak durumundaysa Tanrı'nın niteliği olarak uzamdan çıkarılacak geometrik ilkeler de tek tek varlıklara yansıyan Tanrı'nın modlarından ibarettirler.⁹⁰ Tanrı'nın temel niteliği bu nedenle doğanın da temel niteliği olduğu gibi bunun tersi yani doğanın temel niteliği de Tanrı'nın kendisidir. Tanrı'dan başlanarak yapılan bu açıklamanın, doğanın Tanrı'nın bir yansıması olmasından ziyade Tanrı'nın nasıl olması gerektiğine dair bir açıklamaya dönüşmesi ilginçtir. Tanrı'nın özgür ve iradesi olan bir varlık olarak insan tarafından tanımlanması aslında, insanın Tanrı'yı kendisine benzer biçimde anlaması için yaptığı analogilerden öteye bir anlam taşımamaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın özgür olduğunun ve bir iradesinin olduğunu söylemek Tanrı tanımlamasına aykırıdır. Çünkü O'nun özgürlüğü dahi sebep olmasını ortadan kaldırmaz. Tanrı bu nedenle başka bir varlığa ihtiyaç duymadığından özgürdür ama her şeye de sebep verdiği için özgür sebeptir.⁹¹ Bu anlamda, "O, dışarıdan hiçbir zorlamaya uymaz; çünkü hiçbir şey onun dışında değildir. Tanrı şeyleri yaratmaz, üretir, dolayısıyla da şeyler Tanrı'nın kararlarına bağımlı değildir."⁹² Sonuçta Tanrı mükemmel varlık olarak en yüksek mantıksal zorunluluğu içereceğinden Tanrı'nın kendi varlığı varlığın da zorunlu sebebi olacaktır.

Spinoza'nın, doğa ile Tanrı'yı bir tutmasını sadece O'nun nitelikleri bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini iddia eden görüşler vardır.⁹³ Kanımızca, buna kesin bir cevap vermek mümkün değildir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi Spinoza birçok yerde doğa ile Tanrı arasındaki özdeşliğin zorunluluğunu savunmaktadır. Buna karşın Spinoza'nın pantheismi farklı bir adla da tanımlanarak kozmikdışı olarak tanımlanmıştır. Onun anlayışında kozmosun, mükemmelliğinden ziyade geometrik kesinliği söz konusudur. Kesinlik, kozmosun kendi dışında olan Tanrı'ya ulaşmayı hedeflemekten ziyade kendisi ile aynı olan yani doğa ile iç içe geçmiş ve herhangi bir amacı olmayan bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu nedenle Tanrı'ya duyulan aşk, O'na ulaşma arzusu aslında

88 Spinoza, a.g.e, Tanım III, s. 31.

89 Woolhouse, a.g.e., ss. 39-40.

90 Charlie Huenemann, *Interpreting Spinoza*, Cambridge University Press, 2008, s. 54.

91 Richard Schacht, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, Routledge, 1984, s. 81.

92 Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s.79.

93 Huenemann, a.g.e., ss.64-65.

doğanın anlaşılmasından ibaret bir haldir.⁹⁴ Tanrı'yı sanki ayrı ya da üstün bir varlıkmiş gibi sevgi nesnesi kılmak mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın sevilmesi insanın da dâhil olduğu doğanın anlaşılmasından ibarettir. Bu anlamda, yukarıda da kısmen vurgulandığı üzere, Tanrı'nın doğaya indirgenmesi Tanrı'nın sadece doğa olduğunun söylenmesidir.

Belirtildiği üzere Descartes maddenin ölçülebilir olmasını Tanrı'nın bu biçimde yaratmasına dayandırıyor. Spinoza'nın yaptığıysa bunu Tanrı'nın iradesine dayandırmaktan ziyade Tanrı'nın özüne dayandırmasıdır. Böylece Spinoza, maddenin ölçülebilir olmasını onun içinde bir düşünce olmasına, bu düşüncenin de Tanrı'nın kendisine dayanması nedeniyle Tanrı'nın kendisiyle özdeş olduğu sonucuna varmıştır. Elbette Spinoza, Descartes'ten etkilenmiştir. Bu anlamda Descartes'te olduğu üzere, doğanın Tanrı tarafından nicel bir düzene göre inşa edilme fikri Spinoza'nın felsefesinde merkezi bir rol üstlenir. Ona göre doğada mutlak bir kesinlik vardır ve kesinlik aslında Tanrı'nın kendini açmasının yollarının başında gelir. Descartes bu türden bir kesinliği doğanın kullanılması için Tanrı'nın bir lütfü olarak görürken Spinoza, doğayı Tanrı'nın anlaşılması için tek yol olarak görür çünkü doğa Tanrı'nın kendini açması anlamına gelmektedir. Böylece doğa Tanrı'nın yarattığı bir şey olmaktan ziyade Tanrı'nın kendisini yaratması olur. Sonuçta Spinoza'nın amacının tam da mekanistik felsefenin söylemleriyle uyduğu ama bu söylemi Tanrı'nın dışarıda olduğu bir sistemin değil de bizzat sistemin Tanrılaştırılması olarak görülebileceği kanaatindeyiz.

Kant'ın Spinoza'ya karşı eleştirisi teorik olmaktan ziyade pratiktir. Aslında böyle olması Spinoza'nın kendi eserine Etika adını verdiği düşünülürse gayet normaldir. Ama bilindiği üzere Etika, yöntemi teorik olan yani geometrik düzene göre kanıtlanmış bir felsefeyi ifade eder. Buna karşılık Kant teorik alandan ziyade pratik alanda Spinoza'ya bir karşılık vermeyi uygun gördüyse bu alanda Spinoza'nın bir tehlike oluşturacağını düşünmüş olması muhtemeldir. Vurgulamaya çalıştığımız gibi Kant, felsefenin temel meselelerini çözmeye çalışırken bir yandan da kendisinden önce gelen filozoflarla hesaplaşmaktadır. Bu anlamda Descartes ile Leibniz'e teorik bağlamda verilen cevaplar Spinoza'nın felsefesine verilen cevaplar olarak da kabul edilebilir. Nihayetinde bu filozoflardan ilki modern felsefenin diğeri de geleneksel Alman felsefesinin kurucusudur. Dolayısıyla Kant'ın Spinoza'ya ilişkin olarak bir tavır geliştirirken onun Tanrı anlayışına karşı çıkmasının teorik değil de pratik bağlamda olmasının sebebini iyi anlamak gerekir. Spinoza'nın doğa felsefesine ilişkin görüşleri cevap vermeyi hak edecek nitelikte olabilir. Ama doğa felsefesinin sorunlarına Spinoza üzerinden cevap

94 Huenemann, a.g.e., s. 69.

vermek yerine Leibniz üzerinden cevap vermek muhtemelen Kant için daha anlamlıydı. Çünkü Leibniz-Wolff okulunun temsil ettiği anlayışın geleneksel metafiziğin ağırlığını Kant üzerinde hissettirmesi daha muhtemeldi.

Kant'a göre, Spinoza ateisttir. Buna karşın söz konusu olan ateistlik ahlaki açıdan bir eksiklik taşımaz. Ama ahlaki açıdan düzgün sürdürülen bir yaşamın ancak Tanrı'ya olan inançla daha anlamlı hale gelebilmesi mümkündür. Hâlbuki Spinoza'nın Tanrı'ya pratik anlamda inanması değil de teorik anlamda kabul etmesi söz konusu olduğundan bir nevi onun inancı teoriktir, ahlaki yani pratik değildir. Bu bağlamda Spinoza her ne kadar teolojiden ziyade dine karşı çıksa ve iradesinden ziyade akli bozulmuş olsa da ahlaki ateisttir. Sonuçta Spinoza, Kant'a göre, Tanrı'nın varlığına inanmasa da Tanrı varmış gibi yaşayan birisidir.⁹⁵ Buna karşın Kant'ın, Spinoza'yı eleştirmesinde vurgulamak istediği husus, Spinoza'nın ahlaki bir yaşam sürse de bunun sonucunda mutluluk beklentisi içerisinde girilmemesini söyleyerek tutarsızlığa düşmüş olmasıdır. Kant mutluluğun amaç haline getirilmesi ile mutluluk beklentisi arasında fark gözetir. Bu anlamda ahlakın mutluluğa göre düzenlenmesi değil, ama mutlulukla düzenlenmesi mümkün olmalıdır. Ama Spinoza için dünyadaki her şeyin bir zorunluluğa göre işlenmesi söz konusu olduğunda sadece mutluluğun değil, özgürlüğün dahi sorun olacağı açıktır. Nasıl bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olmasının özgürlük ile bir ilgisi yoksa ne insanın ne de bu geometrik düzene hareket eden Tanrı'nın özgürlüğünden bahsetmek anlamlı olacaktır. Bunun gibi mutluluk da geometrik düzenin dışında olan bir beklenti anlamında kabul edilirse bir kuruntudan ibaret olacaktır. Gerek birinci kritik gerekse ikinci kritik ve gerekse Kant'ın ilk eleştiri sonrası bütün eserleri Spinoza'nın bu radikal görüşlerine temelden karşıdır.

İlk kritikten anlaşılacağı üzere Kant'a göre, Tanrı'nın ne varlığı ne de yokluğu üzerine bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Tanrı kavramı saf aklın bir idesi olarak düzenleyici bir işleve sahiptir ve düzenleyicilik aklın öznel işleyişi içerisinde değerlendirilmelidir. Bir diğer deyişle, doğaya ilişkin bir bilgi edinme merkezi değil, anlığın kavramlarına birlik ya da kurallarına ilke veren ve böylece aklın tümlüğe⁹⁶ ulaşma arzusunu tatmin eden bir idedir. Şu halde Tanrı kavramının inşa edici işlevi ancak özgürlüğün yer aldığı pratik alanda olabilir. Spinoza'ysa, aksine, tam da bu alanda ve bu bağlamda Tanrı'nın olmasına karşı çıkmakta ve Tanrı'nın insan tarafından bilinmesinin teorik zorunluluk olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca Kant, mutluluk ve erdem iliş-

95 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, trans. By Louis Infield, Hackett Publishing Company, 1930, s. 86.

96 Totalitat/Totality.

kisinin en iyi uyumu olan en yüksek iyi bağlamında Tanrı'ya geçiş yapmanın zorunlu olduğunu öne sürerken, Spinoza ne mutluluktan ne de erdemden Tanrı'ya geçmeyi önermez. Herşeyin geometrik bir zorunlulukla olduğu bir varlık anlayışında, mutluluğun doğanın dışında erdeme temel teşkil eden ahlak yasasına dayanması Spinoza için söz konusu olamaz.

Bir felsefe yöntemi olarak kabul edilen diyalektiğin felsefe tarihinde herhangi bir döneme aitmiş gibi değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü bir düşünce diğer düşünce tarafından aynı ya da karşıt ekol içinde olsun, eleştirildiğinde aslında felsefi düşünme oluşmakta, derinleşmekte ve ilerlemektedir. Nitekim modern dönem filozoflarının kendilerinden önce gelen filozofları eleştirmenin ötesinde derinleştirdiklerini söyleyebiliriz. Örnek vermek gerekirse, gerek Hume gerekse Berkeley, Locke'un belirlediği deneyimcilikte ilerlerken sanki Locke'un uslamalarını yetersiz bulmakta ya da daha ilerletmektedirler. Nitekim Hume'un bilime karşı duyduğu şüphe ile Berkeley'in varlığın algılamak olduğunu söylemesi aslında bilgi deneyime indirgenğinde ulaşılabilecek sonuçlardır. Yani duyuma dayalı olarak bilginin elde edildiği öne sürüldüğünde aslında Berkeley'de olduğu gibi bir nesnenin ya da Hume'da olduğu gibi kesin bir bilginin olmasından şüpheye düşülmesi normaldir. Akılcılar açısından bakıldığında da, dünya ile Tanrı arasında insan tarafından kurulan ilişkinin Descartes ile başlayan sürecinde Spinoza'ya doğru gidişin kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Descartes Tanrı'nın dünyayı yaratmasının mükemmel olduğunu söyleyecektir ama ona göre Tanrı'nın tek mükemmel varlık olması gereğince, daha farklı bir dünya yaratabileceğinin de kabul edilmesi gerekmektedir. Leibniz de aynı çizgi üzerinde yürür ama Descartes'in yanlış düşündüğünü öne sürerek, Tanrı'nın, mükemmellik gereği, mükemmel olmayan bir dünya yaratmayacağını düşünür. Hatta ona göre, Tanrı'nın iradesi zaten ona göre mükemmel olanı öncelemez çünkü bir yeti olarak irade zaten bir şeyler üzerinde tasarrufta bulunmak zorundadır. Spinoza'nın felsefesiye, Tanrı üzerine konuşulduğunda mükemmellikten, doğa üzerine konuşulduğunda da geometrik yöntemden vazgeçilmeyecekse o zaman bunları özdeş kabul etmekten başka bir alternatifin kalmadığının ifade edilmesidir.⁹⁷

Buna karşın diyalektik işleyiş sadece aynı ekol içinde olan filozofların birbirlerini eleştirmeleriyle oluşmamaktadır. Birbirine karşıt ekolleri birleştiren yani tez ve antitez ilişkisi kurarak bir senteze varmaya çalışmak diyalektiği sadece bir yöntem olmaktan ziyade bir gerçeklik haline getirmektedir. Kant'ın iki akım arasındaki karşıtlıktan senteze varması meseleyi aklın işleyişine ait bir çatışkı

97 Nitekim Alman filozof Jacobi, akılcılık ile panteizmi bir tutmuş yani akılcı olan birisinin zorunlu olarak panteizme kayacağını belirtmiştir. Bkz. Dudley, a.g.e., ss. 48-49.

olarak görmesiyle birlikte gerçeklik ya da nesnellik kazandırır.⁹⁸ Gerek üçüncü gerekse dördüncü çatışkı hem deneyimcilere hem de akılcılara karşı verilmiş cevapları içerir. Ayrıca transandantal paralogizm özellikle Descartes'e verilmiş olan cevaptır. Transandantal diyalektik başlığı altında saf aklın diyalektik çıkarımları olarak belirlenen söz konusu mesele aklın kaçınılmazcasına düştüğü ve bu nedenle de akılla işlerini görmeye çalışan filozofların da daha sık yaptıkları bir problematik yani sorunsaldır aslında.

Yukarıda Descartes'in felsefesinden bahsettiğimiz kısımda kısaca belirttiğimiz üzere cogito ergo sum yargısı ile kendisini ifade eden özne dış dünya hakkında hiçbir şey söylemediği için kimliği olmayan ya da içi boş olan bir öznedir. Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, nasıl ki kategoriler anlığın saf kavramları olarak bir varlığa sahip olsalar da ancak duyarlılıktan gelen verilerle anlam kazanıyorlarsa Ben de düşünmenin sonucunda ortaya çıkan bir olgu ya da bilgi nesnesi değil daha çok düşünebilmenin mantıksal imkânına ilişkin zorunlu olarak kabul ettiği sahte bir tözdür.⁹⁹ Descartes'in öznesine ilişkin olarak yapılan benzer ikinci bir eleştiride de "Düşünüyorum o halde varım." yargısında bulunan yalınlık ve buna dayalı olarak oluşturulan öznenin boş olduğunu ifade eder. Çünkü Kant'a göre, öznenin sadece düşünüyorum'a dayalı olarak inşa ettiği varlığı, aslında düşünceler arasında kurulması gereken mantıksal birliğin gereğidir.¹⁰⁰

Saf aklın diyalektik çıkarımları sonucunda düşülen sahte çıkarımların ikincisi olarak çatışkılar hem akılcılar hem deneyimcilere ve üçüncüsü de özellikle akılcılara karşıdır. Ama Kant'ın akılcılar ve deneyimcilerin yanlış ya da doğru olduklarına değil, onların önerdiği biçimde hatalı sonuçlara varacak aklın işleyişine vurgu yaptığını görebiliriz.¹⁰¹ Nedensellik, zaman gibi deneyime ait form ve kavramların, Tanrı ve özgürlük gibi deneyimi aşan kavramlarla ilişkisi sorunludur. Aklın idealleri ile anlığın kavramları birbirleriyle çalıştığından çatışma kaçınılmazcasına ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla deneyimciler ile akılcılar arasındaki sorun aslında akla ait olan bir sorun; çatışkıdır. Üçüncü çatışkı nedensellik ve özgürlük bağlamında iken dördüncü çatışkı dünya ile Tanrı arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Her ne kadar Tanrı dördüncü çatışkıda yukarıda bahsettiğimiz mükemmel varlık bağlamından ziyade zorunlu varlık bağlamında ele alınsa da zorunlu varlık kavramı kendi içinde mükemmelliği de barındırır. Zaten burada mesele, sınırları aşan yargılarla ilgili olduğundan gerek özgürlük gerekse Tanrı

98 Kant, a.g.e., A339/B397.

99 Kant, a.g.e., A349-351.

100 Kant, a.g.e., A352-355.

101 Kant, a.g.e., A406-566/B433-595.

konusunda verilecek herhangi bir yargının sorunluluğuna işaret etmektedir. Şu halde çatışkılarda sorun anlığın sınırları dışına çıkarak aklın kıyaslarda bulunmasıdır. Akıl kendi işleyişi neticesinde ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak meşru olduğunu sandığı sözde kıyaslar üretmektedir.¹⁰² Aslında Kant metodik şüpheyi önererek deneyimcilere yakın bir çizgide durmaktadır. Ama Kant aynı zamanda Descartes'ten izler taşıyan bu yöntemin bilgide kesinliği amaçladığını söyleyerek kendisini özellikle Hume ve Berkeley'den ayırmaktadır.¹⁰³

Varlığın aslı veya ötesi hakkında söz söylemek değil, böyle bir söz söylemenin imkânını sağlayan akıl üzerine bir dönüş yapmanın ya da buradan başlamanın Kant'a daha doğru bir yaklaşım olarak geldiğini söyleyebiliriz. Aslında bu daha çok akla ait bir durumun sergilenmesidir. Ama modern diyalektik işleyişte Kant'ın önerdiği çözüm ve ulaştığı sentez bundan ibaret değildir. Bu durumu aşmak için yapılması gereken, akli pratik ve teorik olarak, dış dünyayı da numenal ve fenomenal olarak ayırmaktır. Böylece Kant bilginin oluşmasında merkezi rolü olan metafiziği farklı bir konuma yerleştirir. Artık doğru yaklaşım, felsefenin temel meseleleri hakkında metafiziğin otoriterliği yerine aklın sınırları ve işleyişi üzerinde durarak nesnel ve eleştirel olmaktır.¹⁰⁴ Bu nedenle akli sınırlara ayırıp Tanrı ve özgürlük gibi temel kavramları pratik alana kaydırmanın Kant tarafından kaçınılmaz kılındığını söyleyebiliriz. Bu Kant'ın ulaştığı sentezdir. Ama felsefe tarihinde Kant'ın ulaştığı sentez ile Kant'la başlayan sentezin birbirinden ayrılması gerekecektir. Kant'ın aklın işleyişini sergiledikten sonra meseleyi pratik alana taşıması yerinde olabilir. Buna karşın pratik alana giderken Kant'ın geriye bıraktığı dünya, yani kendinde şey, kayıtsız kalınacak bir dünya değildir. Nitekim daha sonra gelecek olan idealist ekol, öznenin numenal ve fenomenal alanla olan ilişkisini düzenlemeye çalışacak ve kendinde şeyi tam da bu özne üzerinden tekrar canlandırmak isteyecektir. Bu ise Kant'la başlayan sentezin yeterli görülmeyerek diyalektiğin daha farklı bir biçimde devam etmesi anlamına gelmektedir.

102 Kant, a.g.e., A421-422, B 448-450.

103 Kant, a.g.e., A424- B451-452.

104 Mesela zaman ve mekânın metafizik açılınması ile anlığın kategorilerinin metafizik çıkarılınması buna örnek olarak gösterilebilir.

Öz

Modern Felsefenin Diyalektiği

Felsefenin tarihine diyalektik pencereden bakmak meselelerin ortaya çıkışını ve bunlara ilişkin cevaplara bakmayı gerekli kılar. Bu bağlamda filozofların birbirlerine yaptıkları eleştirileri felsefenin temel meselelerine ilişkin bir çözüm bulma arayışı olarak değerlendirebiliriz. Özellikle modern dönemde akılcılar ile deneyimciler arasında yaşanan çatışmanın diyalektik bir biçimde anlaşılabilirliğini düşünüyoruz. Nitekim Kant iki akım arasındaki çatışmayı aklın bir meselesi olarak görmesiyle meseleye böyle yaklaşmıştır. Ona göre mesele akılcılar ya da deneyimcilerden ziyade akla ilişkindi. Böylece Kant'ın meseleye ilişkin ortaya koyduğu düşünce felsefe tarihinin modern dönemde diyalektik bir işleyişini ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Modern felsefe, Kant, rasyonalizm, empirisizm, felsefenin dialektik süreci.*

Abstract

Dialectic of Modern Philosophy

Looking at the history of philosophy through window of dialectics impooses some interrogatives and eventually some answers on the fundamental problems of philosophy. In this context, we can regard the critiques which were made by one philosopher to another as search for solutions to those philosophical problems. Especially in th Modern era, the controversy between rasyonalists and empricists can be understood as a dialectical and productive debate. In fact Kant, seeing this controversy as a matter of reason, made this debate as part of dialectical process of history of modern philosophy.

Keywords: *Modern philosophy, Kant, rationalism, empricismi, dialectical process of philosophy.*

Kaynaklar

- Alexandre Koyre, Yeniçağ Biliminin Doğuşu, Çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları.
- John Henry, Scientific Revolution and the Origins of Modern Science, Palgrave Macmillan, 2001, e-brary.com.
- G.H.R. Parkinson, History of philosophy, Volume 4: Renaissance and 17.yy Rationalism, Routledge, 1993.
- David Ross, Aristoteles, Çev: Prof. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi,1999.
- Richard S. Westfall, Modern Bilimin Oluşumu, Çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak Yayınları, 1994.

- Robert G. Meyers, Understanding Empiricism, Durham, GBR: Acumen, 2006, ebrary.com.
- Charlie Huenemann, Understanding Rationalism, Acumen Publishing Limited, 2008.
- Tom Rockmore, Kant and Idealism, Yale University Press, 2007.
- Daniel Garber,. Kant and the Early Modern, Princeton University Press, 2008.
- James Collins, A History of Modern Philosophy, The Bruce Publishing Company, 1954.
- Solmaz Zelyut Hünler, Dört Adalı, Paradigma Yayınları, Mart 2003.
- John Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu Kabalcı yayımevi, İstanbul 1992.
- Graham Bird, A companion to Kant, Blackwell Publishing, 2006.
- David Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, Çev. Semlin Evrim, MEB, 1945.
- Andrew Bowie, Aesthetics and Subjectivity : From Kant to Nietzsche, Manchester University Press, 2003. ebrary.com.
- George MacDonald Ross, Kant and His Influence, Continuum International Publishing, 2006.
- Sebahattin Çevikbaş, Leibniz ve Felsefesi, Çizgi Kitabevi, 2006.
- Leibniz, Monadoloji, çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Ian Hunter, Rival Enlightenments : Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany, Cambridge University Press, 2001.
- Immanuel Kant, Lectures on Ethics, trans. By Louis Infield, Hackett Publishing Company, 1930.
- I. Kant, The Critique of Pure Reason, tr. By Norman Kemp Smith, St Martin's Press, 1929.
- Spinoza, Etika, Dost Yayınları Kitabevi, 2004.
- R.S. Woolhouse, Descartes, Spinoza and Leibniz. The concept of substance in 17. Metaphysics, Routledge, 1993.
- Richard Schacht, Classical Modern Philosophers : Descartes to Kant, Routledge, 1984.
- Charlie Huenemann, Interpreting Spinoza, Cambridge University Press, 2008.
- Aristoteles, Metafizik, 1045b-25, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 1996.
- Tulin Bumin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, YKY, 1996.
- Tulin Bumin, Hegel, YKY, 2005.
- Will Dudley, Understanding German Idealism, GBR: Acumen, 2007, ebrary.com.

LEARNING FROM AL- GHAZALI

Şengül ÇELİK*

Introduction

It is an important question whether the old historical names finished their mission in their time or they can still teach the modern people. For the modern generations to learn from old sayings is problematic since the conditions are usually totally different. It is also possible to assume ancient names were for the ancient times they enlightened their contemporaries and that is all.

If every situation needs a particular tendency it is hard to say that thinkers have effects to the new generations. However it seems there is something universal despite the sayings of Heraclitus. At least, human beings still needs water and oxygen to survive. Thus the value of water and oxygen for human beings is indisputable for biological needs. Since water and oxygen are not necessary only for human but for all living beings there is no definition saying human is a water drinking being. There are definitions that point out the significant characteristics of human being such as: thinking, speaking, tool making. Therefore it is not surprising that “thinking” for Descartes is a proof of existence. If thinking can be a kind of proof for existence it can also be evidence for having some universal characteristics.

The stories of creation of man in each culture have similar characteristics. The famous creation stories of Babylonian, Greece, Jews, Christianity and Islam have some common points. Ancient mythology is a mirror of pagan culture and the creation stories of Abrahamic religions mirror the believers’ belief. Despite the certain difference in their worldviews the story of creation and the nature of man that is told in the stories have similarities. The most common Greek creation story is told by Hesiod in his *Theogony*. Man that is told in the story is created from clay like it is told in all Abrahamic religions and also Babylonian myths.¹ Mud, dust, clay and water are the most common mentioned source of human physical creation. The Abrahamic religions assume one omnipotent God whereas the Greek myths include lots of gods, goddesses, and half-god creatures. After

* Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Sir A. E. Wallis Budge. *The Babylonian Legend of Creation*, British Museum, Project Gutenberg, 2011. p.5.

the physical creation in Greek mythology it is Athena who gave life by a breath and in Abrahamic religions God gave man a piece from his soul. This piece of God is the source of every good thing in human and the evils come from the clay. Thus the most common specialty of human soul is it is imperfectness.

It is said the secrets of being human is tucked away in the creation story. That is may be why Thomas Hobbes assumes “wisdom is acquired, not reading of Books, but of Men.”² He believes “whosoever looketh into himself, and considereth what he doth, when he does Think, Opine, Reason, Hope, Feare, &c, and upon what grounds; he shall thereby read and know, what are the thoughts and Passions of all other men, upon the like occasions”³ In this sense we can enlarge Hobbes understanding going from one’s own self to humanity to from past to future. Thus, if a thinker is thought to be read men then of course there are great names that can be a source for learning for the future generations. From this point of view we can also say old sayings of ancient names especially that read human as it is and offer the habits to live well can still teach the forthcoming generations. Al Ghazali who is the one of the most discussed thinker in history of Islamic philosophy gives special importance to understand human. In order to learn from past Ahmet İnam assumes “it is necessary to go to the past and bring it to the future”⁴. He contends “the past that I cannot convey is not mine”⁵ He propounds “Ghazali is not a dead thinker of middle ages but he is a cultural being that lives the problems of our age, our country and Islamic Culture.”⁶

For Aristotle ethics is not a theoretical science since its aim is not to know what virtue is but it is for to become good. That is why his teachings on virtue focus on practicing. He contends “virtue of character is a result of habituation. From this it is clear that none of the virtues of character arises in us by nature.”⁷ His ethical principle lies on habituation. He thinks “For nothing natural can be made to behave differently by habituation.”⁸ So besides the importance of reading human being as it is, it is also crucial to find out which habits flourish the goodness.

During the Enlightenment human becomes a central authority in moral life. Hobbes and his forerunners give importance to human however it is after

2 Thomas Hobbes. *Leviathan*, epubBooks, 1651, p.7.

3 Ibid. 8.

4 Ahmet İnam. “Gazali’nin Kalb Ordusu”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 13: 3-4, 2000. p.511.

5 Ahmet İnam, p. 511

6 Ahmet İnam, p. 512

7 Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 23.

8 Aristotle, p. 23.

Enlightenment that human authority takes place of God's authority including the moral life. The Hegelian liberal individualistic life model finds its golden age by developing technologies. Consuming Culture is living its zeal in most of liberal states. Marx from his economical viewpoint was certain about the side effects of this individualism that is why he always supports human nature as social. Eugene Kamenka states, for Marx; "The human essence or spirit is what is common to all men: their eternal nature. It must therefore express itself above all in the unity of men, in overcoming the divisions created by their empirical particularity."⁹ He asserts "Conflict for Marx stems from the empirical particularities and distinctions among men" he quotes from Marx "That the individual locks himself into his empirical nature against his eternal nature." These claims about human nature are indeed an introduction to state a social organization with civil society. The rationality of human is enough for him to organize society thus there is no need for a state authority like in traditional morality and laws accept. However Marx belief about the reality of the existence depends on matter. His attempt to draw a universal human nature that can overcome the empirical particularity and reach eternal essence is a contradiction in his material world. Moreover the Darwinist theory that alternates the traditional religious ethics and laws helped the capitalist understanding instead of socialist revolution. Shaw states;

Nineteenth-century social Darwinism interpreted evolutionary theory as a justification for laissez faire ideals. Accordingly, 'the survival of the fittest' was interpreted as a legitimation of the emerging capitalist economy, with natural selection supposedly favouring the 'captains of industry'¹⁰

Although the Darwinist theory helped the Capitalist understanding instead of Marxist Revolution it becomes a source to devastate the religious assumptions. The atheist existentialism with Darwinian Evolutionary theory brings out the transcendental human. The arguments of moral foundation reached a point where people discuss to create themselves in new forms. The *Second Sex* of Simone de Beauvoir was asserting "one is not born, but rather becomes, a woman."¹¹ She states her thoughts from a gender biased perspective. It was an unusual rebellion of an existentialist woman to inequalities between the two sexes. Foucault goes further to say "As the archaeology of our thought easily shows, man is an invention of recent date. And one perhaps nearing its end."¹² He states a continuous

9 <http://www.marxists.org/archive/kamenka/1962/ethical-foundations/ch04.htm>

10 Debra Benita Shaw. *Technoculture: The Key Concepts*, New York: Berg, 2008. p. 99.

11 Simone de Beauvoir. *The Second Sex*. Trans. Constance Borde, Sheila Malovny-Chevallier, USA: Vintage Books, 2011. p. 283.

12 Michel Foucault. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London: Routledge, 1989. p. 422.

creation and recreation of the self and the world. The antihumanism of Foucault is a continuation of the secular humanism. Nietzsche announced to his contemporaries the “death of God”. For Foucault the death of God and the last man are engaged in a contest with more than one round”¹³ he thinks “man and God belong to one another, at which the death of the second is synonymous with the disappearance of the first, and at which the promise of the superman signifies first and foremost the imminence of the death of man.”¹⁴ Nietzsche’s promise of superman give a birth today’s transhumanism and cyborgs.

It is claimed “The origins of European modernity are often characterized as springing from a secularizing process that denied divine and transcendent authority over worldly affairs.”¹⁵ In the modern era the new understanding of human lost its spirituality and is lack of nexus with God and afterlife. The new era is a constitution of science and technology. Hardt and Negri assume “The powers of science, knowledge, affect, and communication are the principal powers that constitute our anthropological virtuality and are deployed on the surfaces of Empire.”¹⁶ They think a radical change occurred.

What in the midst of the crisis in the 1920s appeared as transcendence against history, redemption against corruption, and messianism against nihilism now was constructed as an ontologically definite position outside and against, and thus beyond every possible residue of the dialectic. This was a new materialism which negated every transcendent element and constituted a radical reorientation of spirit.¹⁷

Today with the developing new technologies of genetic engineering it is discussed whether a parent can reshape their babies before birth by genetic modifying. Cryonics becomes a new technique of a delayed recurring with a hope of an eternal life. Most scientists are waiting for the whole decipher of Human genome to update the beliefs about human being, new medicine, or may be to realize the eugenics. It is stated that “Biotechnology raises not only ethical questions but also broader and more profound philosophical questions—about the goals of medicine, about human nature, about the nature and purpose of technology, and ultimately about one’s view of the world.”¹⁸ Transhumanism is not a mere fantasy of science-fictions any more. It is possible to transplant tissues from human

13 Michel Foucault, p. 420.

14 Ibid. 373.

15 Michael Hardt and Antonio Negri. *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. p. 71.

16 Ibid. 365.

17 Ibid. 378.

18 C. Ben Mitchell et al. *Biotechnology and the Human Good*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2006. p. 32.

to human from animal to human. It is possible to remake organs from stem cells. It is possible to transplant mechanic organs. Human is thought to be perfected by modification of new technologies. Technologies for perfecting human performance are developing but the old questions of how should one live stands still. The famous question of ethics that Plato stated in the Gyges ring myth considering the possibility of running away with what have you done is today a matter of collecting evidence that laws command to prove innocence. If you have chance to cheat the law you are free to run away with what you have done.

Ghazali's Theory of Man and Morals¹⁹

It is thought that before Islam in Arabia virtue is “mainly consisted in courage, in defending the honour of the tribe” and “Generosity was another well-known aspect of the Arab Character.”²⁰ Since they are predominantly a bedouin nation “they had neither developed and refined culture nor any moral order worth that name.”²¹ The way they conduct their life by the governance of their economical state was “hedonistic.”²² It is after Islam they “changed their whole outlook.”²³ In Islamic science tradition all Islamic sciences are originated by Qur’an. Ethics also, “takes its origin from the Qur’an.”²⁴ It is a general acceptance that “The Qur’an lays down the foundation of a religious system on purely ethical principles, hence there is not much to distinguish between Islam as such and Islamic Ethics.”²⁵ The important books on ethics before Al Ghazali are “Ibn Miskawaih’s Tahdhib al-Akhlaq, Abu Talib al-Makki’s the Qut al Qulub, al-Qushayri’s the al-Risala al-Qushayriya and Raghbi al Isfahani’s Makarim al-Shari’a”²⁶ all these books are trying to formulize the ethical teachings of the Qur’an and the prophet. Following his forerunners Al Ghazali also wrote his books “following Qur’an in spirit and keeps the Prophet before him”²⁷

Al-Ghazali in his books *Ihya* and *Kimya* include parts that are devoted to understand human. His ethical understanding depends upon the meaning of being human. For Muhammed Abul Quasem, Al-Ghazali’s ethics starts from “the core

19 The summary of Ghazali’s thought is mainly from *Kimya-i Saadet* in Turkish and translated by the author.

20 M. Umaruddin. *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*, New Delhi: Adam Publishers&Distributers, 2003. p. 64.

21 M. Umaruddin, p. 64.

22 M. Umaruddin, p. 64.

23 M. Umaruddin, p. 64.

24 M. Umaruddin, p. 64.

25 M. Umaruddin, p. 64.

26 M. Umaruddin, pp. 71-72.

27 M. Umaruddin, pp. 71-72.

of man, which is the soul.”²⁸ However he does not draw a dualist picture of human. In his system every organ of the body and each attribute of the soul have a place in building a good character.

The Alchemy of happiness for Ghazali is a divine way of hearts which can be surmounted only by the guidance of prophets. In the very beginning of *Kimya* he claims the alchemy of happiness should not be searched in a crone’s box. The treasures of God are hidden in angelic essence in the sky and in the prophets’ heart on the earth.²⁹ That is why the source of happiness for him should be searched not in anywhere but only in the prophets. By the word Alchemy it is intended to mean discarding redundant qualities and to be equipped with perfected qualities. Thus Alchemy is for purifying the hearts from vicious qualities and to fill it with virtuous heart’s essence through striving. In this striving the prophets are the basic guides. For Ghazali, happiness which is the core issues of ethics is purifying the hearts by the guidance of prophets. So as for all the Islamic scholars, for him, the foundation of Islamic ethics is God and His revelation. The foundation of ethics can neither be a list of rational imperatives nor feelings. It cannot be derived only from the acts. It is a matter of thinking, feeling, and living in the light of revelation.

To reach the Islamic moral life Ghazali follows a way of knowledge/action combination through revelation. In his *Kimya* there are four degrees for gathering knowledge in a Muslim’s way to God. The beginning of knowledge is from the knowledge of self to knowledge of God and knowledge of this world to knowledge of hereafter. In order to follow the right acts he first establishes the theoretical inside of ethics focusing on human essence. After stating what a human being consist of he try to tie this being with all other creatures and God by explaining the meaning of most act in life conduct. He examines why we need eyes, ears, legs, etc. He states why we are eating, sleeping, mating with respect to Human / God, Earth/Afterlife relations. In *Kimya*, after showing human place in cosmos in first four degrees he starts the action part.

The action part also has four elements two of them are for external principles and two of them for internal principles. The first principle of external element is for the acts of God command that is called worship. It is the basic of religion. The second principle of external element is the transactions between people that are called custom. It is the basic of law. The first principle of external elements is purging heart from misdeeds. It’s purifying, the first step. The second

28 Muhammed Abul Quasem. *Ethics of Al-Ghazali*. New York: Caravan Books 1978. p. 43.

29 Muhammed Gazali. *Kimya-i Saadet*. Trans. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi. p. 15.

principle is to embellish the heart with virtues. It's adorning the second step in external elements.

The most important step is to understand the first degree that is "know yourself". The knowledge of self has also two types. One is exoteric that even the animals can have this kind of life conducting principles. The real esoteric knowledge is the one that can tie the nexus between the self and God through the significant questions of being: Who are we? Where did we come from? Where are we going? Why are we here? Why are we created? What is our happiness hidden in? What is our havoc?³⁰ After asking these questions he states the inner attributes of human dividing into four groups. These are the attributes

1. That human share with all animals
1. Those are shared with predators
2. Those are shared with devils
3. Those are shared with angels

One should know which of those characters he has as essence and which of them as accidental. Each of those four attributes has its own sustenance and its own happiness. The sustenance of animal is nourishment, repose, and mating. Of predators it is to claw, snipe and assault. Of the devils, to do evil, deceive, betray, and cheat. The sustenance of angels is to contemplate on God's grace.³¹

In first degree he profoundly analyzes human. He claims human is created as comprised of two elements. The external element that can be seen is the mold that is called as body. The second element is internal. It is called as soul, spirit, heart. This part is the original truth of human existence. He uses four basic concepts to draw human psyche. They are: soul, reason, heart, spirit. The truth of heart is not from this world. The heart in the body is the bearer of this reality and all other parts of the body are the soldiers of heart. It is from angelic essence. It is from God. From epistemological viewpoint there is no doubt about the existence of the heart since it knows itself directly. The mold stands still even after death so body cannot be the source of life. Heart is the truth of spirit. The spirit cannot be measurable like concrete things it is inseparable. It is neither accidental nor eternal. The heart is the spirit that knows itself essentially. The heart is one of the key elements to understand human being. Since Ghazali always focus on hearth as the supreme director of the both inner and outer sensations Umaruddin thinks for Ghazali "mind has supremacy over matter".³² He just puts forth all the aspects

30 Muhammed Gazali, *Kimya-i Saadet*, p. 17.

31 Muhammed Gazali, *Kimya-i Saadet*, p. 17.

32 Umaruddin. *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*, p. 92

of human sensations with their functions. In this system you need your body as much as your heart for contemplation. There is not absolute superiority but there is continuity and relative superiority between the sensations of the outer sense organs and the heart. Of course the heart has an utmost function in contemplation. The grading between mind/body is not in a dualist sense. Ghazali's system is depending on a holistic and monistic system. The only authority over every creature is the omnipotent omniscience God. He uses metaphors such as reason is the vizier of the heart.³³ This does not mean that heart and reason are rivals. The ethical system he tries to set forth is a monistic one and the aim is to found the unity of mind/body, heart/reason, and earth/afterlife. The relations between these pairs are the key to the nexus between God and human. In Cartesian system one can drive a justification to use animals in experiments since they are "mere automata" and they are lower in degree by their nature. However the aim of a Muslim philosopher is to read the "ayat" of God's creation and follow the way to heaven that is shown by the Prophet. Thus to assign a superiority between the creatures or the attributes is not allowed to any human. Each concepts such as; heart, reason, soul, spirit is equated in Ghazali's Islamic Psychology. Fundamentally, Islamic Psychology is holistic. It rests on a perception of the self as "comprising several components and functions; Videlcit, the inner self (Qalb or "inner heart"), the intellect (Aql) and the lower drives (Nafs Amara), and the body."³⁴

For example he quotes from Fath al-Mawsili that "the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days."³⁵ He says "He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food."³⁶ Even every human has heart it does not mean they have the privileges of being the caliph of God if it does not do its function well. He claims

Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and will, though to no avail, greatly regret it.³⁷

It is the purified one who follows the way of Qur'an and The Prophet that is worth to be the caliph of God on earth. A human that abuse his capacity has no

33 Ghazali, *Kimya*, 21.

34 Mental Health, Religion & Culture

35 <http://www.ghazali.org/works/bk1-sec-1.htm>.

36 Ibid.

37 Ibid.

value over any creature even it is originally a human by its nature. The superiority is hidden on functioning well, following Qur'anic way. Superiority is not lying on having a heart, soul, spirit or intellect. Although spirit and heart have a special place in Islamic tradition they are not sufficient for superiority. The functions of heart are described "quite frequently in the Qur'an along with the sensory capacities of human beings, indicating that what the qalb does is an extension and a superior function of what is being done at the lower level by the sensory organs like eyes and ears."³⁸ What Ghazali tried to do is to analyze the ethical system focusing on the functions ("hikmath") of each being and concept just for the sake of enlightening the way that a Muslim should follow for salvation. His system is not an invention but just a commitment to understand the Godly system. The spirituality is meaningful when the self can reach the love of God by following the rules of contemplation. The contemplation is a complicated process that needs every organ and its function in its full sense. May be, the superior function of the heart in contemplation makes us to think the superiority of it. However it is not every heart that can be superior over bodily attributes. It is only the heart that serves well for contemplation that can be superior. The hearts that does not functioning well in contemplation results in a degradation of the self below animals. Moreover, even the afterlife for Ghazali is not an all mental entity that we can support the idea of spirituality for him.

In his system there are good and bad attributes. He uses four metaphors for these attributes. They are 1. Animal character that is used for lust and ambition. 2. Monster for aggression 3. Devil for deceit and sedition 4. Angel for wisdom.³⁹ Then he counts not in human's essence but in its scab four things: Slavishness, Pigsty, Devilry, and Angelic. He calls these four things as wrestlers that are with human in this world and afterlife.⁴⁰ From each wrestler an attribute occurs. The attributes look like the doer. The attributes of these four wrestlers is called morals. All morals are a combination of these four wrestlers. If the combination is mostly from first three wrestlers it cause bad character if the angelic attributes overcome and direct the other three it is good. The acts those cause bad character is called as sin. The acts those flourish good character is called obedience.⁴¹

38 Zafar Afaq Ansari. "Introduction", *Qur'anic Cocepts of Human Pysche*, Ed. Zafar Afaq Ansari. Islamabad: Islamic Research Institue Press, 1992. p.6

39 Ghazali, *Kimya*, 23.

40 Ibid, p. 24.

41 Ibid, p. 25.

How to Convey Ghazali's Theory to Present-Day

The ethical system of Ghazali is indeed a God-oriented system that can never concede neither the transcendence of nature or human. There is only one transcendent being that is omnipotent, is the only God, the creator of all beings. According to Quranic revelation Human is the ultimate being among all the creatures. The historical approaches towards human and its nature show us that Derida start the deconstruction of transcendent man, Foucault claims continuous recreation of the self, and Nietzsche gives inspiration to the idea of transhumanism. However having extraordinary attributes or idea of God-like creature is not an original thought for neither to the old Greeks or for the Babylonians. Nor even for the believers. The main difference is that the possibility of transcendence is not a God-given attribute in modern thought unlike its predecessors. Another difference is that by the word Transhumanism it is intended to mean a continuous transcendence unlike the exceptional events in religious belief. An important difference is that the secularists think human can overcome the outdated dogmatic religious beliefs by becoming more powerful to control the nature. On the other hand believers believe that the possibility to have a great power always threatens the moral life of people. Power to dominate or control others with extraordinary attributes or just with having some more belongings is as old as human history. It is sometimes the power of hope from Pandora's Box to fight with evils or a piece of fire from Mount Olympus or it can be a centaur. A virtuous character who wins eternity like Maarkandeya in Indian culture or a messiah who will bring salvation in Abrahamic religions can represent the old form of transcendence. Indeed human has always a chance for transcendence in most of worldviews.

Transhumanism is not a word that is used in Islamic resources. However to have some extra ordinary specialties of human by following a special way of life conduct is possible. However in most of the religious belief power is for bringing justice and stopping suffering. So the power that will be misused is decried.

For Al-Ghazali subjective experience of believers that obtains unusual capabilities is possible through the conquering of heart. He alleges heart is like iron that produce mirror. If the iron is without rust it reflects the reality but if it has rust on it, the reflection deviates from reality. Rust is a metaphor that is used to mean the sins and misdeeds that dim out the heart. Even the dreams are the sources of reality but only the pure and refined heart can see it without deviation. This will bring the truth to the self. The pure truth can result in some gifted specialties.⁴² Other than miracles of prophets there are miraculous events that are called as

42 Ghazali, *Kimya*, pp. 25- 32.

“karamat”. It is defined as the extraordinary events that are shown by awliya.⁴³ Nicholson states “A miracle performed by a saint is termed karamat, i.e. a ‘favour’ which God bestows upon him, whereas a miracle performed by a prophet is called mu‘jizat, i.e. an act which cannot be imitated by anyone.”⁴⁴ In Sufi way it’s not a mere fiction that a Sufi can change dimension both in time and place. It is not surprising if a Sufi is heard to be walking on the sea, hearing disciples without speech. There are many examples from Sufi’s life. Nicholson points out that

It would be an almost endless task to enumerate and exemplify the different classes of miracles which are related in the lives of the Mohammedan saints—for instance, walking on water, flying in the air (with or without a passenger), rain-making, appearing in various places at the same time, healing by the breath, bringing the dead to life, knowledge and prediction of future events, thought-reading, telekinesis, paralysing or beheading an obnoxious person by a word or gesture, conversing with animals or plants, turning earth into gold or precious stones, producing food and drink, etc.⁴⁵

However these kinds of extra ordinary gifts never appreciated by religious authorities as they believe it is a kind of gift from God and thus it should be kept as a secret. Nicholson emphasize this “In the higher Sufi teaching the miraculous powers of the saints play a more or less insignificant part”⁴⁶ Thus it is thought these are only extra ordinary gifts that God can give who needs them. Whether to a heretic or to a Muslim, or pious or impious can have extra ordinary events.⁴⁷ The transcendence in this sense does not mean anything other than a gift and it never open a way to think the one who has a kind of transcendence can act over the rules of morals. On the contrary the ones that have extraordinary specialties should be following the rules more carefully than the others since they are gifted. The idea of modern Transhumanism is a heritage of old myths in new form. The problem is not having an idea of human with supernatural powers. However the idea is set forth to cut the nexus between man and God with a cost of destroying the essentials of moral life. It is an unchanging truth that from the beginning till now the creation theory has always antagonists also. So, although secularism as the basis of social systems is new the heretic culture is as old as ancient thought. The difference is that we are mostly not orienting our thoughts along with religious belief any more in modern age. The main problem is what it costs to us. Ghazali states a human being with all its dimensions both material and spiritual.

43 *İslam Ansiklopedisi*. Cilt 25, “Keramet”, Ankara: TDV Yayınları, 2002. p. 265.

44 Reynold A. Nicholson. *The Mystics of Islam*, London: Routledge, Kegan Paul, 1914. p. 139.

45 *Ibid.* 129.

46 *Ibid.* 139.

47 *İslam Ansiklopedisi*, p. 265.

He does not reject the reality of the body and bodily needs although he believes the reality of human is underlying in his spirit. Thus the life he offers is a life that is not away from human needs. The important point is that his system is a religious one including the idea of hereafter. The most significant part of the thought of hereafter is its implication of a monitoring system that reports every kind of deeds. This kind of monitoring system is one of the best answers to the questions that Plato brings with Gyge's ring. Of course human is talented to create tools to stop the wrongdoers' running away with what have they done like cameras, retinal scanners, fingerprint scanner, voice authentication tools or any kind of biometric security devices. Despite the low probability there is always a chance to cheat these products. However theoretically there is no way to cheat an omnipotent, omniscience one that sees everything, hears every sound. The idea of an "Ideal Observer" has no possibility of being cheated. An understanding of human in unity of its body and spirit that cannot be seduced with any kind of transcendence can help human flourishing.

Öz Gazali'den Öğrendiklerimiz

İnsan doğası hakkındaki görüşler bir çok ahlak teorisini şekillendirmiştir. Ahlakın temelleri insane doğasının nasıl anlaşıldığından esinlenmiştir. Özellikle modern dönemde insane doğanın bir ürünü olarak görülmekte ve Tanrı-İnsan arasındaki bağ kopmaktadır. Gelişen teknoloji ile insanın aşkınlığı düşüncesi "transhümanizm" akımı ile sonuçlanmıştır. İnsan doğa bilimlerinin bir nesnesi haline gelmekte ve manevi yönü terk edilmektedir. Doğal ahlak ilkeleri de artık başladığı noktadan farklı bir yere gelmiştir. Mutluluk artık daha çok insanların ihtiyaç ve isteklerinin karşılanması olarak algılanılmaktadır. İslam düşünürü Gazali'nin maddeci insan anlayışından farklı bir insan doğası anlayışı bulunmaktadır. Gazali'nin kalb anlayışı maddeci dünya ile kaybedilmiş maneviyat arasında köprü olabilir.

Gazali'nin yöntemsel farklılığı onun İslami dünya görüşüne dayanmaktadır. Gazali'nin ahlak anlayışı ruh ve beden bütünlüğünü vurgulayan insan varlığının hakikatine dayanmaktadır. Bedenin varlığını ve ihtiyaçlarını red etmeyen bilakis tefekkür için gerekli ve önemli olduğunu savunan bir anlayışa sahiptir. Vücut duyguların taşıyıcısı, duygular akıl için, akıl kalp için, kalp de tefekkür içindir. Bu makalenin amacı modern teknolojik insanın maneviyatını geliştirecek bir yol bulmaktır.

Anahtar kelimeler: *Gazali, insan, insanlık ötesi, ruh, kalp, akıl, nefis.*

Abstract

Learning from Al- Ghazali

The theories about human nature shaped most of moral principles. The foundations of ethics are inspired how people understand human. Especially in modern times human is defined a product of nature and the God/human nexus is cut. The belief in the transcendence of human with developing technologies resulted in Transhumanism. Human became a subject of natural sciences and its spirituality is left. The natural ethics reached a different point than its ancestors. Happiness became more a matter of satisfaction of human needs and wills. Al-Ghazali the famous Islamic philosopher had a different perspective on human nature than the new materialist human. His theory of heart can bridge the gap between the material world and the lost spirituality.

The distinction of his method depends on his Islamic worldview. Ghazali's ethical understanding depends on the truth of human being that is a combination of both body and soul. He does not reject the reality of body and bodily needs. He contends body is an important vehicle that human can use for contemplation. Body is a bearer of feelings, feelings are for reason and reason is for the heart and heart is for contemplation. It is the main aim of this article to find a way to flourish the spirituality of the modern technological man.

Keywords: *Ghazali, human, Transhumanism, soul, heart, reason, spirit.*

References

- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Edited by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Çeviren Sheila Malovny Chevallier Constance Borde. USA: Vintage Books Press, 2011.
- Ben, Mitchell. C., and et al. *Biotechnology and the Human Good*. Washington DC: Georgetown University Press, 2006.
- Budge, Sir A. E. Wallis. *The Babylonian Legend of Creation*. British Museum: Project Gutenberg Books Press, 2011.
- Foucoult, Michel. *The Order of Things: An Archealeology of the Human Sciences*. London: Routledge Press, 1989.
- Ghazali, Muhammed. *Kimya-i Saadet*. Çeviren A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Hobbes. *Leviathan*. epub books, 1651.
- *İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınevi.

- Negri., Michael Hardt and Antonio. *Empire*. Cambridge,MA: Harvard University Press, 2000.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. Edited by Kegan Paul. London: Routledge Press, 1914.
- Quasem, Muhammed Abul. *Ethics of Al-Ghazali*. New York: Caravan Books Press, 1978.
- Shaw, Debra Benita. “The Key Concepts.” *Technoculture* (Berg), 2008.
- <http://www.marxists.org/archive/kamenka/1962/ethical-foundations/ch04.htm>

MODERN ZAMAN TEORİLERİ VE ZAMANIN GERÇEKLİĞİ

Zikri YAVUZ*

Giriş

Düşünce tarihine göz attığımızda zaman hakkında söz söylemiş birçok düşünürün birbirinden oldukça farklı fikirler ileri sürdüğünü, ortak bir noktada buluşamadıklarına tabir caizse bir kafa karışıklığına tanık oluyoruz. Bu kafa karışıklığı sadece bu konu üzerinde herhangi bir bilimsel bir araştırma yapmamış, dışarıdan bir takım kimselere ait bir durum değildir. Elli yıla yakın bir süre zaman hakkında bilimsel çalışmalar yapmış bir felsefeci olan C.D. Broad (1887-1971), zamanın doğası ile ilgili olarak en az beş defa düşüncesinin değiştiğini ifade etmiştir. Hiç şüphesiz zaman problemi ile ilgili olarak “felsefenin en sıkı atılmış düğümüdür” derken haksız da sayılmaz. Benzer anlama gelecek bir ifadeyi Broad’dan yüzyıllar önce Augustine’in söylemiş olması da tesadüf değildir. Augustine’e hâkim olan belirsizlik düşüncesi genel olarak yaygın ve paylaşılan bir kanaat olduğundan, burada ondan kısaca alıntı yapmak istiyorum. Augustine şu şekilde ifade etmiştir:

Peki o halde zaman ne? Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, biri sorup da ona açıklama yapmanın gerektiğinde bilmiyorum. Buna rağmen bildiğimden eminim diyeceğim bir şey varsa o da şudur: hiçbir şey geçip gitmemiş olsa geçmiş zaman olmaz, hiçbir şey gelecek olmasa gelecek zaman olmaz, hiçbir şey şu an olmamış olsa şimdiki zaman olmaz. O halde şu iki zaman, yani geçmiş ve gelecek nasıl var olabiliyor, yani geçmiş artık yoksa, gelecek de henüz yoksa? Şimdiye gelirse, eğer şimdi hep şimdi olmuş olsaydı ve geçmişe akıp gitmemiş olsaydı, zaman olmaktan çıkıp ezeli ebedi olurdu. Bu yüzden şimdinin zaman olması geçmişe akıp gidecek olmasından kaynaklanıyorsa, şimdinin olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz, varlık sebebi olmamaya dayandığına göre? Yani aslına bakarsanız zaten var olmamaya yönelik olmamış olsaydı biz zamanın var olduğunu söyleyemezdik”¹

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi ABD., Yrd. Doç. Dr.

1 Augustine, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, İstanbul, 2010, s. 376.

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı gibi zaman kavramı söz konusu olunca insan olarak en temel sezgilerimizden birisi geçmişle gelecek arasında bir farklılığın olduğudur. Buna göre şu anda bir kitap okuyorsam ve bundan önce bir kahve içmiş isem, bu iki olayın birbirinden önce ve sonra meydana geldiğine, kahve içerken daha kitap okumamış ve kitap okurken de kahve içmiş olduğuma ve bu olayın da geçmişte kaldığına artık var olmadığına inanırım. Dolayısıyla zamanın gelecekte geçmişe doğru bir akış halinde olduğunu söylediğimizde, çoğu kimse bunun için felsefi bir teoriyi geliştirmek bir yana bunu ifade etmenin bile anlamsız olacağını söyleyeceklerdir. Buna göre zaman gelecek, şimdi ve geçmiş olarak gelecekte geçmişe doğru bir akış halindedir.

Bununla birlikte sıradan, üzerinde çok fazla fikir yürütmediğimiz ve bize doğrudan gelen bilgimizin ifade ettiği şey doğru mudur? Bu bilgi eleyici materialistlerin ileri sürdüğü gibi, bir halk psikolojisi (folk psychology) olamaz mı? En azından fizikçiler zaman konusunda böyle bir ayırım yapmanın, yani geçmiş ile gelecek arasında simetrik olmayan asimetric bir ilişkinin var olmasını pek olanaklı görmemektedirler. Einstein bunu şu şekilde ifade eder: “Biz ikna olmuş fizikçiler için, geçmiş, günümüz ve gelecek arasındaki fark yalnızca ısrarlı bir yarılsamadan ibarettir. Gerçek olan tek şey, uzay-zamanın tamamıdır.”² Dolayısıyla fizikçiler ve bu bakış açısından felsefe yapan bilim felsefecilerinin ekseriyeti yoğun uğraşlara rağmen böyle bir sezginin savunulmasının mümkün olmadığını, gelecekle geçmiş eşit derecede gerçekliğe sahip olduğunu dolayısıyla aralarında simetrik bir ilişkinin var olduğunu, bunların birbirinden ayırt edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla fizikçiler ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, fiziksel yasalar içerisinde zamanın aktığına dair bir sezginin gerçekten var olduğuna dair bir bulgunun ortaya koyulmasının mümkün olmadığı iddia edilmiştir.

Cambridge’li filozof D. H. Mellor (1938-?) birçok felsefecinin felsefede herhangi bir gelişmenin olmadığı kanaatini hala paylaştıklarını ifade eder. Ancak Mellor’a göre bu kanaatin gerçek olmadığını görmek için zaman felsefesine bakmak yeterlidir. Ona göre birisi fizik alanında diğeri de metafizik alanında olmak üzere son yüzyılın başında özellikle zaman felsefesi konusun önemli gelişmeler olmuştur. Fizik alanındaki gelişmeler Einstein’ın 1915 yılında ortaya atmış olduğu genel görelilik teorisi ile metafizik alanındaki yeni yaklaşım ise McTaggart’ın 1908 yılında değişim ile ilgili A ve B zaman teorilerini ortaya atması ile olmuştur. Bu iki önemli temel katkı, zamanın akıp akmadığı ve zamanın uzaydan bağımsız olarak bir gerçekliğe sahip olup olmadığı ile ilgili olarak temel varsayımlarımızın

2 Albert Einstein and Michele Besso, Correspondence 1903-1955, ed. P. Speziali, Paris, Hermann, 19729, Brian Greene, *Evrenin Dokusu*, Tübitak, çev. Murat Alev, Ankara, 2010, dan alıntı, s. 170.

öngörmediği bir takım yeni sorunlar ortaya koymuştur. Mellor'a göre fizik ve felsefede ortaya çıkan bu yeni açılımlar, bizim zaman hakkındaki fikirlerimizi büyük oranda değiştirmiştir.³ Bu anlamda ilk önce McTaggart'ın yapmış olduğu ayrımlara bakacağız.

McTaggart ve Zamanın Gerçek Dışılığı

J. Ellis McTaggart (1866-1925) “ Zamanın Gerçek Dışılığı” (1908) adlı makalesinde, makalenin başlığından da anlaşılacağı gibi, zamanın gerçekten var olmadığını ileri sürmüştür. Hegelci felsefenin önemli temsilcilerinden biri olan McTaggart böyle bir görüşü Bertrand Russell'a karşıt olarak idealizm adına ileri sürmesi pek şaşırtıcı değildir. Bu anlamda her iki filozof da aslında zamanın gerçekte var olmadığını ileri sürmüş olmalarına karşın, bunu ileri sürme konusundaki metotları ve yapmış oldukları ayrımlar açısından farklılık göstermişlerdir. McTaggart, zamanın olmadığını iddia ederek idealizme giderken, Russell ise zamanın olmayışını natüralizm adına temellendirmeye çalışmıştır. McTaggart'ın ortaya koymuş olduğu çözüm kendisinden sonra Russell'ın ortaya koymuş olduğu çözümün aksine, takip edilmese de O'nun zaman felsefesinde yapmış olduğu ayrımlar halen zaman felsefesindeki tartışmaların ana kavramlarını oluşturur.

McTaggart'a göre zamanda var olan durumlar iki şekilde birbirinden ayrılırlar: bunlardan ilki var olan bir nesne başka bir nesne ile öncelik, sonralık veya eş zamanlılık ilişkisi içerisinde bulunabilir. Ona göre her bir durum bir başka durumdan önce, başka bir şeyden sonra ve başka bir şeyle eşanlıdır. İkincisi ise, zamanda mevcut olan durumların geçmiş, şimdi ve gelecek olarak tezahür ettiklerini ileri sürer. Birinci duruma daha sonradan adlandırıldığı şekliyle statik durum veya zaman kavramını kullanırken, sonraki duruma dinamik durum veya zaman kavramını kullanılmaktadır. Bunun en temel nedeni birinci anlayışta olayların meydana gelmeleri bir şeyden önce, sonra veya o şeyle eş zamanlı olarak tanımlandıkları için, değişimin söz konusu olamayacağıdır. Örneğin, “İstanbul'un fethi, Mısır'ın fethinden öncedir” ifadesi bütün zamanlarda aynı öncelik ve sonralığa sahip olacaktır. Dolayısıyla bu önermenin farklı bir doğruluk değerine sahip olmaksızın içeriğinin değiştirilmesi mümkün değildir. Diğer yandan geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kiplerini içerisinde barındıran bir önerme için aynı şeyi iddia etmemiz mümkün gözükmemektedir. “Şu anda kitap okuyorum” gibi bir cümle, bilfiil okuma eyleminden önce “kitap okuyacağım” olarak ifade edilecek, okuma eylemi bittikten sonra da, “kitap okudum” olarak ifade edilecektir. Dola-

3 D.H. Mellor, “Space, Time, and Relativity”, *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, ed. Frank Jackson, Michael Smith, Oxford Un. Press, Newyork, 2005, s. 615.

yısıyla ifade edilen cümlenin üç farklı durumuna işaret edilmesi söz konusudur. Diğer bir ifade ile üç farklı doğruluk değerini ifade ettiğini söyleyebiliriz.⁴

McTaggart zamanın gerçekliği açısından zamanda meydana gelen olaylarla ilgili olarak B zaman teorisi kadar A zaman teorisini de meydana getirdiğini düşünür. Ona göre bu iki zaman serisi olmaksızın bizim zamanı tecrübe etmemiz olanak dışıdır. Diğer bir ifade ile A zaman teorisi ve B zaman teorisi zamanın gerçekliği açısından vaz geçilmezdir. Öncelik, sonralık ve eş zamanlılık olarak ifade edilen B zaman teorisi kadar geçmiş şimdi ve gelecek zaman kiplerini kabul eden A zaman teorisi de zamana özeldir.⁵ Dolayısıyla McTaggart'a göre, zamanın gerçek olup olmadığı söz konusu olduğunda sadece B zaman teorisinin öne sürmüş olduğu öncelik, sonralık ve eşzamanlılık yeterli olmayacaktır. A zaman teorisinin varlığını öne sürdüğü kipler olmaksızın zamanın direk bir algısına sahip olamayız.⁶

Özet olarak ifade edecek olursak, McTaggart'ın argümanı şu şekilde ifade edilebilir:

1. Değişim zamana özeldir.
2. Değişim A serisinin gerçek olmasını gerektirir.
3. A serisi çelişkilidir bu yüzden gerçek değildir.
4. Bu yüzden değişim yoktur.
5. Bu yüzden zaman yoktur.⁷

B Teorisini Savunanlar: Russell versus McTaggart

McTaggart'ın değişimin özünde A zaman teorilerinin olduğunu ileri sürmesi ve A teorisinin değişimin ayrılmaz bir parçası olduğunu iddia etmesinin en temel nedenlerinden birisi olarak Russell'in değişim ile ilgili iddialarına karşı çıkmak içindir. Russell değişimi, *The Principle of Mathematics* (1903) adlı kitabında belirli niteliklere sahip olan bir nesnenin belirli bir müddet sonra bu nitelikleri bir kenara bırakması ve başka niteliklere sahip olması olarak tanımlamaktadır. Örneğin, belirli bir t_1 zamanında kırmızı bir araba t_2 zamanında başka bir renge boyanmış olursa, burada bir değişim meydana gelmiş olur. Zamanın burada değişime kattığı bir şey yoktur. Dolayısıyla Russell'a göre, değişim hiçbir şekilde A teorisini gerektirmez, değişimin tanımı için gerekli değildir. Diğer bir

4 J. Ellis, McTaggart, "Unreality of Time", *Mind*, New Series, vol.17, no 68, 1908, s. 458.

5 McTaggart, a.g.e., s. 458.

6 McTaggart, a.g.e., s. 459.

7 Tim Crane, Katalin Farkas, "Introduction", *Metaphysics: A Guide and Anthology*, Oxford University Press, USA, 2004, s. 441.

ifade ile Russell'a göre değişimi sadece B serileri ile tanımlamak mümkün ve yeterlidir.⁸

Russell'a göre B teorisi sadece A teorisine dayanmamanın ötesinde, aynı zamanda A teorisinin de temelini oluşturmaktadır. Russell McTaggart'ın yaptığı gibi, zaman serilerinden birini diğerine dayandırarak açıklamaya çalışmış fakat aralarında ontolojik bir bağ olduğunu kabul etmemiş gözükmektedir. 'On the Experience of Time' da Russell "bazı olaylar şu anda meydana geliyor" önermesinin o olayın bir takım duyu verileriyle eş zamanlı olarak meydana gelir' olmasından farklı bir anlamı olmadığını iddia eder.⁹Dolayısıyla ona göre, zaman gerçekte var olan bir şeyin ötesinde insanın psikolojik bir unsuru olmaktadır. Bu psikolojik zaman anlayışı olarak da adlandırılır. Değişimle ilgili olarak McTaggart ve Russell arasındaki farkları şu şekilde ifade edebiliriz:

McTaggart'a göre;

- a) Değişim sadece B serisi terimleriyle ifade edilemez: A serisi terimleri özseldir. Böylece, bir nesnenin (object) değişmesi için o nesnenin belirli bir durumda olması ve daha sonra o durumda olmaması gerekir.
- b) Değişim olmaksızın zaman olamayacağı için, ve B seri ilişkileri zamansal ilişkiler olduğu için, B serileri (ontolojik olarak) A serilerine dayanmaktadır.

Russell'a göre ise

- a) Değişim sadece B serisi terimleriyle analiz edilebilir. Böylece bir nesnenin değiştiğini söylemek o nesnenin bir zamanda belirli bir durumda diğer zamanda ise o durumda olmaması anlamına gelir.
- b) A seri ifadeleri B seri ifadeleri ile ilgili olarak analiz edilebildikleri için, A serileri, hem ontolojik olarak hem de ifadeye denk düşen anlamla ilgili olarak, B serilerine dayanmaktadır.¹⁰

A Zaman Teorisi ve Zamansal Kiplerin Elenememesi

Ben burada A zaman teorisinin daha doğru olduğu, gelecek, şimdi ve geçmiş zaman kiplerinin gerçekte var olduğunu ve B zaman teorisinin daha az tutarlı olduğunu iddia edeceğim. Dolayısıyla bu argümanın doğruluğu adına birkaç noktayı ifade etmeye çalışacağım.

8 Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, 2nd edn., New York: W. W.Norton & Co., Inc.,1903, ss. 442:469–471.

9 Bertrand Russell, "On the Experience of Time", *Monist*, 25, 1915, s.221.

10 Robin Le Poidevin, "The Past, Present, and Future of the Debate about Tense" *Questions of Time and Tense*, Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 16.

A zaman teorisine göre, zamanda var olan kiplerin elenmesi mümkün değildir. Kip bizim dünyaya bakışımızdaki temel ve ayrılmaz bir unsurdur. Sahip olduğumuz dil kipsel öğelerinden ayrılamaz çünkü gerçekliğin kendisi kipsel bir yapıya sahiptir. Bu şu anlama gelmektedir ki, kip denen olgu sadece bizim dilimize ait bir durum olmayıp bütün gerçekliği resmeden bir şeydir. Örneğin, “Geçen sene Galatasaray şampiyon oldu” ve “Gelecek sene Galatasaray Şampiyonlar ligi kupasını alacak” gibi iki cümlede var olan geçmiş ve gelecek zaman kipleri dilsel kip olmanın ötesinde aynı zamanda bizatihi zamanın bir özelliği olarak vardır. Peki burada kiplerin sadece dilsel bir öge olmadığı, gerçek bir anlama sahip olduğu nasıl gösterilebilir? Buna zamanın dinamik bir yapıya sahip olduğunu iddia eden bir kimse bunun kiplerin dilden elenebilir ve ondan ayrılabilir bir şey olmadıkları şeklinde cevap verirler. Diğer bir ifade ile dildeki kipsel ve endeksli yapıların dilden arındırılması durumunda dilin kullanımındaki işlevinin ortadan kalkacağını dolayısıyla kipler olmaksızın dilin gerçekliği resmedemeyeceğini ileri sürmektedirler. Onlara göre dilde kipler vardır çünkü gerçeklik kipsel bir yapıya sahiptir. Dilde kipler vardır çünkü dil gerçeklikte var olan bir şeyi resmeder. Dolayısıyla bunlar sadece dilimizde kullanıma ait unsurlar olamaz, onun ötesinde bir anlama sahiptirler.

Kipli cümleler kipsiz olan dönüşümlerinin sahip olmadıkları bir bilgiye ve anlama sahiptirler. İnsan düşüncesi ve eyleminin içeriği eğer kipten arındırılırsa işlevsiz hale gelmesi kaçınılmaz olur. Standford’da felsefe profesörü olan John Perry özellikle kipsiz cümlelerin insan düşüncesi ve davranışını işlevsiz hale getireceği konusunda önemli çalışmalar yapmıştır. Örneğin “fakülte toplantısı öğleyin başlar” gibi kipsiz, geniş zaman olarak ifade edilen bir inanca sahip bir profesör tahayyül edelim. Bütün sabah boyunca öğlene dek profesör bu inanca yani toplantının öğleyin başlayacağına sahip olmuş olsun. Böyle bir inanca sahip olma, kişide hiçbir şekilde toplantı vakti ayağa kalkması gerektiği ve toplantıya gitmesi gerektiği inancını doğuramaz. Bu eylemi yapması gerektiği inancını doğuran şey “toplantı şimdi başlıyor” ifadesinin doğurduğu inançtır. Diğer bir ifade ile profesör’ün toplantının başlayacağına dair sahip olduğu geniş zamanlı eylem hali, O’nun eyleme başlama iradesini içermez. Çünkü birinci önerme bütün zamanı kuşatacak şekilde bir doğruluk değerine sahip olmasına karşın, ikinci önerme eylemin o ana kadar yani öğlene kadar yapılmaması, daha sonra toplantı anı geldiğinde yapılması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla toplantının başlama anına, geniş zamanla ifade edildiğinde yüklenilmeyen bir değer ve anlam yükler. Bu iki cümleyi ifade eden herhangi bir kimse her iki cümleyi ifade ettiğinde aynı

davranış biçimlerini göstermez. Zira ikinci cümlede var olan zaman kipi, eylemin o anda başladığını ifade eder. Perry'ye göre, kipsel veya endeksli ifadeler var oldukları cümlelerin ayrılmaz ve özsel parçalarıdır. Onların yerine konmuş ifadeler hiçbir şekilde yerine konmuş ifade ile aynı anlamsal içeriğe sahip değildirler.¹¹

Bu bakış açısına ilaveten A teorisini savunan bir kimse için, kipsiz tarihli cümleler kipli cümlelerle aynı bilgiyi de vermezler. Örneğin “Prof. Ahmet evde değildi” gibi kipli bir inanca, onun 8 Mayıs 1906’da evde olmadığını, kipsiz cümlede ifade edildiği gibi, bilmeksizin sahip olabilirim. Bir kimse aynı zamanda zaman kavramını kaybetse de, makul bir şekilde “toplantı 16 Haziran 1976’da öğleyin başlar” cümlesinin doğruluğuna inanabilir fakat aynı zamanda “toplantı şimdi başlıyor” cümlesinin de varlığını inkâr edebilir. Buradan kipli teoriye inanan bir kimse B zaman teorisinin iddiasının aksine iki cümlenin aynı anlama sahip olmadığı sonucuna varmaktadır.¹²

A zaman teorisine başka bir itiraz da, kipli cümlelerin kipsiz cümlelere “bir şeyden önce, sonra olma veya o şeyle eş anlı olma” gibi dönüşümlü ifadelerle ifade edilebileceği, dolayısıyla kipli ifadelerin cümlelerden elenebileceği yönündedir. Örneğin, ‘Bugün benim doğum günüdür’ veya ‘Beş dakika sonra istasyonda bomba patlayacak’ gibi cümleler, ‘Doğum günüm bu ifademle aynı andadır’ iken ikincisi ise ‘ Bu ifadeden beş dakika sonra istasyonda bomba patlar’ olarak ifade edilir. Burada şimdiki zaman ve gelecek zaman kipi, ‘eş anlı olma’ ve ‘bir şeyden sonra olma’ gibi B zaman ifadelerine dönüştürülmüştür. Dolayısıyla şimdiki zaman kipi ancak benim ifademle o olayın eş anlı olduğu anlamına gelir. Bu durumda şimdi ve gelecek zaman kipi cümleden elendiğinde cümlenin anlamında bir eksiklik meydana gelmez. Dolayısıyla elenebilir ifadelerdir bunlar. Fakat A zaman teorisini savunan bir kimse burada, B zaman teorisini savunanların aksine, bir anlam kaybının olduğunu dönüştürülen cümle ile dönüştürülmüş cümlenin aynı anlama sahip olmadığını ifade eder. Burada anlam kaybının ne olduğunu klasik olarak A.N. Prior’un ifadesindeki örnekle verebiliriz.¹³ Oldukça acı veren bir kanal tedavisine maruz kaldığımızı varsayalım. Kanal tedavisi bitip dışçıden çıktıktan sonra “şükürler olsun bu da bitti” ifadesini kullandığımızı düşünelim. Yukarıdaki örnekteki gibi bu cümleyi dönüştürecekimizi varsayarsak,

11 John Perry, “The Problem of the Essential Indexical” *The Problem of the Essential Indexical: and Other Essays*, Oxford University Press, New York, 1993, s. 35.

12 Perry, “The Problem of the Essential Indexical” s. 45

13 Arthur N. Prior, ‘Thank Goodness That’s Over,’ *Philosophy*, 34, 1959, ss. 12-17; ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Türkçe ile İngilizce arasında bu cümlenin anlamı farklı şekilde ifade edilmektedir. ‘Şükürler olsun bu da bitti’ derken biz geçmiş zaman kullanırken gerçekten geçmiş bir şeyden sonra olduğu anlamına gelir. Fakat İngilizce’de bu anlamı geçmiş zamanla değil de geniş zamanla ifade edildiğine dikkat edelim.

sevincimizi ifade eden cümle, dışçiden çıktıktan sonradır. Diğer bir ifade ile B teorisini savunan bir kimse ‘şükürler olsun bu da bitti’ ifadesi dışçiden çıkışından sonradır’ şeklinde dönüştürülebileceğini ifade eder. Ancak A teorisini savunan bir kimse bu iki cümlenin aynı anlama gelmediğini ifade edecektir. Buna göre, ünlem ifadesinin ifade ettiği şey, geçmişteki uygulamadaki şükran duygusudur. A zaman teorisini eleştiren kipsiz zamanı doğru kabul edenlere cevap veren Michael Tooley’e göre ‘bu da bitti’¹⁴ deki zamansal endeksin ifade ettiği şey, bizatihi ifadenin literal anlamına değil, onun gerçekten meydana geldiği zaman kastedilir. Tooley şu şekilde ifade etmiştir:

Bu görüş kabul edildiğinde ‘şükürler olsun bu da bitti’ cümlesinde olan şey, belirli bir zamanın cümle ile onun eş anlılığına işaret etmiş olması ve bir kimsenin bu zaman hakkında daha önceki acının devam etmediği konusundaki memnuniyetinden bahsediyor olmasıdır. O kişinin memnun olduğu şeyin kendisi böylece, olay ve olayın zamanının ifadesi arasında herhangi bir ilişki barındırmaz.¹⁵

Bu düşünce gayet makul gözükmektedir. Çünkü burada işaret edilen nokta eylemle ondan sonra meydana gelen durum arasındaki ilişki olmadığıdır. Daha ziyade eylemin bitmiş olduğu durumdaki zamana göndermede bulunmaktadır. Tooley’in de ifade ettiği gibi burada ilişki bir şekilde değerlendirmek yerine bizatihi zamanın kendisine gönderimde bulunmak daha makul olarak gözükmektedir.

Yeni Kipsiz Teori

B zaman teorisinin en önemli temsilcilerinden birisinin Bertrand Russell olduğunu ifade etmiştik. Fakat Russell’in çözümünün yetersizliği B zaman teorilerinin savunucuları tarafından da kabul edildikten sonra, D. H. Mellor tarafından yeni kipsiz teori geliştirilmiştir.¹⁶ Mellor kipli cümlelerin kipsiz cümlelere dönüştürülemeyeceği konusunda kipli düşünceyi savunanlarla hemfikirdir. Ona göre kipli şekilde ifade edilmiş bir cümle kipsiz şekilde ifade edildiğinde bir anlam kaybı meydana gelir. Ancak ona göre kipli cümleler her ne kadar anlam kaybı olmaksızın kipsiz cümlelere dönüştürülememesine karşın, kipli önermelerin doğruluk değeri kipsiz durumlar tarafından sağlandığını ileri sürerek yeni bir anlayış ileri sürmüştür. Bir cümlenin doğruluk şartlarını ortaya koymak, cümlenin hangi şartlarda doğru olacağını belirlemekle mümkündür. Mellor şimdiki zaman kipli bir cümle, ancak bu kipin vuku bulduğu olay zamanında meydana geliyorsa;

14 İngilizcede geniş zamanlı olarak ifade edildiğini, ‘That’s over’ şeklinde, göz önünde bulunduralım.

15 Michael, Tooley, *Time, Tense, Causation*, Oxford University Press, New York, 1997, s. 247

16 D. H. Mellor, *Real Time II*, Routledge, London, 1998.

geçmiş zaman kipli bir cümle tasvir etmiş olduğu olaydan daha sonraki bir spesifik zamanda meydana geliyorsa; gelecek kip ilgili zamandan daha önceki belirli bir zamanda meydana geliyorsa doğru olduğunu kabul eder. Örneğin “Şimdi 1980’dir” gibi bir cümleyi ele alalım. Bu cümleye “S” diyelim. Yukarıdaki tanımlamaya göre, S ancak ve ancak eğer 1980’de meydana gelirse doğrudur deriz. “Şimdi 1980’dir” açık bir şekilde “S 1980’de meydana gelmiştir”le aynı anlama gelmez. Mellor eski B teorisini savunanlardan farklı olarak bu iki cümlenin aynı anlama gelmediğini kabul etmektedir. Diğer bir ifade ile bu iki cümlenin birbirine anlam kaybı olmaksızın dönüştürülemeyeceğini kabul etmektedir. Dolayısıyla bu anlamda A teorisini savunanlarla kiplerin cümlelerden anlam kaybı olmaksızın değiştirilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ancak buna rağmen Mellor’a göre, “S 1980’de meydana gelir” önermesi S için yani ‘şimdi 1980’dir’in kipsiz olarak doğruluk koşullarını yerine sağlamış gözükmemektedir. Diğer bir ifade ile “şimdi 1980’dir” gibi kipli bir cümle, 1980’de bu kiplin ifade edilmesi koşuluyla doğrudur. Bu olgu başka zamanda ifade edilmiş olsaydı, o zaman doğru olmuş olurdu, bu zamanda yani “şimdi 1980’dir” de doğru olmazdı. Ancak 1980’de meydana gelmişse bu kip doğrudur. Dolayısıyla Mellor kipli önermelerin varlığını kabul etmesine ve bunların cümleden elenememesini makul görmesine karşın, yine kipli önermelerin doğruluk koşullarının kipsiz önermeler tarafından sağlandığını ileri sürüyor. Bu koşullar kipsiz oldukları için, kipli cümleleri doğru kipli durumların var olmaları zorunlu değildir. Aksine kipli önermelerin doğru olması için kipsiz, her zaman geçerli olan ve değişmeyen sürekli olan doğruluk koşulları zorunludur. Başka ifade ile ihtiyacımız olan şey, sadece kipsiz durumlardır, kipli durumların doğru olup olmadığını ancak böylece bilebiliriz.¹⁷

Ancak bu yeni teorisinin aslında eskisinden çok da fazla bir şey ortaya koyduğunu söylememiz olanaklı gözükmemektedir. Yeni kipsiz teoriye yöneltilen ilk eleştirilerden birisi, mantık kurallarını ihlal ettiği yönündedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Mellor kipli cümlelerin doğruluk koşullarının kipsiz önermeler tarafından sağlandığını ileri sürmektedir. Buna göre, birbirinden farklı iki kipli cümlenin doğruluk koşullarını her zaman aynı doğruluğa sahip olan kipsiz bir cümle vermektedir. Örneğin iki kişinin aynı anda “Şimdi 1980’dir” dediğini varsayalım. Birinci kişinin cümlesine R, ikinci kişinin cümlesine S diyelim. Mellor’un bu cümleler hakkındaki doğruluk analizi şu şekildedir:

(R) “Şimdi 1980’dir” \equiv R 1980’de gerçekleşir.

(S) “Şimdi 1980’dir” \equiv S 1980’de gerçekleşir.

17 D. H. Mellor, *Real Time II*, Routledge, New York, 1998, ss. 44-46.

Böyle bir dönüştürmede temel problem, R'nin mantıksal olarak "R 1980'de meydana gelir"e eşit olduğu ve S'nin mantıksal olarak "S 1980'de meydana gelir"e eşit olduğu söylendiğinde, R zorunlu olarak S'yi gerektirirken "R 1980'de meydana gelir" zorunlu olarak "S 1980'de meydana gelir"i gerektirmeyecektir. Dolayısıyla bu iki cümlenin birbirine dönüştürülerek aynı doğruluk değerine sahip olduğu söylenemeyecektir. Daha da kötüsü, eğer R mantıksal olarak S'ye ve S mantıksal olarak "S 1980'de meydana gelir"e eşitse, bu durumda R'nin açık bir şekilde S'yle mantıksal bir şekilde eşit olduğunu söyleyebilmeliyiz. Ancak açık bir şekilde görüyoruz ki bunlar mantıksal olarak birbirine eşit değildirler. R ve S'de meydana gelen doğruluk koşulları birbirinden farklı ve ayrı kipsiz doğruluk koşullarıysa eğer, bu durumda bunlar aynı doğruluk koşulları olmadıkları için, R ve S aynı olguyu ifade etmezler. Aksini iddia etmek mantıksız olurdu.¹⁸

Kipli önermelerin kipsiz bir şekilde doğruluk değerine sahip olduğunu bu şekilde iddia etmenin geçerli olduğunu göstermek mümkün değildir. Mellor'un yapmış olduğu şey daha ziyade, bir kipi doğru bir şekilde ifade edilmesinin kipsiz kuralının verilmesidir.

R doğru bir şekilde ifade edilmiştir \equiv R 1980'de gerçekleşir.

S doğru bir şekilde ifade edilmiştir \equiv S 1980'de gerçekleşir.

Bu şekildeki kipsiz bir kullanım ifade edildiğinde bir problem ortaya koymaz. Fakat bu R veya S'nin kipsiz doğruluk koşullarına sahip olduğu anlamına geldiği de iddia edilemez.

Dinamik teoriyi savunanlar kipli cümleler için kipli doğruluk değeri teklif edebilir. Kipli teorinin kendisinin de doğruluk koşullarına sahip olduğunu ileri sürmek için, bir kimsenin yapması gereken şey, "R doğrudur ancak ve ancak..." cümlesinde "dır"ın kipsiz olması gerektiği iddiasına karşı çıkmaktır. "dır" şimdiki zaman kipi ise, R'nin şu anda doğruluğu için doğruluk koşullarına sahibiz demektir. Kipli doğruluk koşullarını ifade ettiğimizde, $Tp \equiv p$ 'nin¹⁹ doğruluğuna standart şema sağladığımızı şekilde buluruz. Bu Tarskici şema olarak adlandırılmıştır. Mantıkçi Alfred Tarski'ye göre, bir önerme ancak ve ancak eğer bu önermenin söylediğinin gerçek olması durumunda, doğru olduğu anlamına gelir. "Kar beyazdır" ancak ve ancak kar beyaz ise doğrudur. "Waterloo Savaşı 1815'de gerçekleşti" ancak ve ancak eğer Waterloo Savaşı 1815'de gerçekleşmişse, şu anda doğrudur. Bu tekabül yetçi teoriye dayalı bir doğruluk anlayışıdır. Bu bakış açısının varsaydığı şey, şu anda bilfiil kipli durumların veya kipli

18 William Lane Craig, *Time and Eternity, Exploring God's Relationship to Time*, Crossway Books, Wheaton, 2001, ss.120-121.

19 Bu Tarski şeması olarak adlandırılır. Buna göre bir önerme ancak ve ancak önermenin ifade ettiği şey doğru ise doğrudur. Böylece "kar beyazdır" ancak ve ancak kar beyaz ise, doğrudur.

olguların var olduğudur.²⁰ Dolayısıyla kipli olguların doğruluğunu belirleyecek koşullar ileri sürebilirler.

Aristotle'dan itibaren gelecek zamanlı önermelerin doğruluk koşullarının ne olacağı bir takım problemleri de beraberinde getirmiştir. B zaman teorisine göre gelecek zamanlı önermelerin doğruluğu konusunda bir problem gözükmemektedir. Gelecek, şimdi ve geçmiş bu zaman teorisi açısından aynı gerçekliğe sahip olduğu ve var olan önermeler kipsiz bir şekilde ifade edildikleri için önermeler bütün zamanı kuşatacak şekilde doğruluk değerine sahiptirler. Ancak A zaman teorisi gelecek ve geçmiş arasında asimetric bir ilişki gördüğünden ve bunların ontolojik statüleri bir birinden farklı olduğundan, geçmişin zorunlu geleceğin ise mümkün olması gibi, gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olamayacağına dair temel bir itiraz ileri sürülmüştür. Dolayısıyla bu bakış açısını eleştirenler geçmiş ve şimdinin doğru olabilmesi için ona tekabül eden bir gerçeklik olmadığından doğruluğa da sahip olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden bir önermenin doğru olması için onu doğru yapan (truth maker) şeyin gerçeklikle örtüşmesi gerektiği iddia edilmiştir. A zaman teorisine göre geçmiş ve gelecek var olmadığı için bunları doğru yapıcı unsurlar bulunmamaktadır. Dolayısıyla A zaman teorisinin yanlış olduğu ileri sürülmüştür. Ancak bununla birlikte doğru yapıcı kavramını niçin gerçeklikle örtüşmesi gerektiği veya diğer bir ifade ile tekabüliyetçi bir şekilde anlamam gereklidir, gibi bir soru kipli zaman anlayışını savunanlar sorabilir. Bu konuda tekabüliyetçi teoriyi kabul etmem zorunlu mudur? Tekabüliyetçi teoriye dayalı doğru yapıcı kavramı oldukça tartışmalıdır. Örneğin, *bütün kuzgunlar siyahtır* veya *tek boynuzlu at diye bir şey yoktur* gibi önermelerin doğruluk değerleri nedir? Bunların doğru olmasını sağlayacak bir şey gerçekten var mıdır? Tekabüliyetçi açıdan bakıldığında bunların doğru olduklarını söyleyecek bir iddia var gözüküyor. Çünkü birinci cümle tümevarımsal bir çıkarsamaya dayalı iken, ikincisi ise zaten yok olan bir şeyin yokluğunu iddia ediyor. Bu tür problemlerden dolayı bir filozof bu tür önermelerin doğru olmasını bu tür varlıkların bir şekilde var olmasında değil, onların aksine örneklerin var olmaması nedeniyle doğru olduklarını ileri süren David Lewis'e katılmaktadırlar. Lewis klasik tekabüliyetçi teoriye dayalı olan doğru yapıcı ilkeye bir itirazlar yöneltmektedir. Dolayısıyla doğru yapıcı kavramı burada daha detaylı olarak ele alamayacağımız bir çok itiraza konu olmuştur ve bu yüzden tartışmalıdır. Ancak bu durumda bu kavramı bir kenara bırakmalı ve doğruluk iddialarından vaz mı geçmeliyiz gibi bir soru akla gelebilir. Buna cevabımız hayır olacaktır. Bu yazının konusu olmadığı için değinmeyecek olmamıza

20 Craig, *Time and Eternity*, s. 122

rağmen birçok farklı doğruluk teorisi vardır ve bunlar A zaman teorisi ile uyumlu olabilirler.²¹

Dolayısıyla kipli şekilde ifade edilmiş bir cümle kipsiz olarak dönüştürüldüğünde kipli cümle ile aynı anlamı ifade etmez. Kipler ve endeksler cümlede onu ifade eden kimsenin ifadesinin ötesinde bir gerçekliğe tekabül eder. Cümlelerdeki zamansal ifadeler, gelecek, şimdi ve geçmiş gibi, geniş zamana dönüştürülerek bütün zamanı kuşatacak şekilde doğruluk değerine sahip olduklarını iddia etmek ve bunun yeterli olduğunu varsaymak, temel doğuştan sahip olduğumuz inançlarla çelişen bir bakış açısı ortaya çıkarmaktadır. Bunun aynı zaman da metafizik açıdan örneğin özgür irade gibi başka problemlere de yol açtığı diğer bir gerçektir. Dolayısıyla A zaman teorisi B zaman teorisine göre daha tercih edilebilir ve sağduyuya uygun bir bakış açısı olduğu açıktır.

Öz

Modern Zaman Teorileri ve Zamanın Gerçekliği

Zaman hakkında iki şekilde düşünürüz. Buna göre zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde, gelecekte geçmişe doğru bir oluş şeklinde ve öncelik, sonralık ve eş anlılık olarak tasavvur ederiz. McTaggart ilkinde A serileri, ikincisine ise B serileri demiştir. Bu makalede zaman hakkında tecrübemizin A serilerine başvurmaksızın açıklanamayacağını ve böylece A zaman teorisinin B zaman teorisine göre daha doğru olduğunu ileri süreceğim.

Anahtar Kelimeler: *A – B zaman teorisi, zamansal oluş, McTaggart, Kipli ve Kipsiz zaman, Mellor*

Abstract

Contemporary Theories of Time and Reality of Tense

There are two ways in which we think about time. We understand time in terms of temporal becoming, or events being past, present, and future and changing their position with respect to those notions, and we understand time in terms of temporal relations, which are unchanging relations of earlier/later than and simultaneous with, between, and among events. McTaggart called the time series that runs from the far past up to the present “now” and then on into the future the “A-series” and the time series that is entirely independent of the present

21 Thomas M. Crisp, “Presentism”, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ed. Michael J. Loux and Dean Zimmerman, Oxford University Press, Oxford, 2005, ss. 236-239; Dört boyutlu anlayışı savunan Rea’ya göre A zaman teorisi açısından doğru yapıcı kavramı bir sorun teşkil etmez. Bu Michael C. Rea, “Four-Dimensionalism” *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ed. Michael J. Loux and Dean Zimmerman, Oxford University Press, Oxford, 2005. s. 261.

the “B-series”. In this essay I defend the A theory by arguing that it can’t indeed account for certain key features of our experience of time without recourse to tensed properties.

Keywords: *A-B theory time, temporal becoming, McTaggart, Tensed and tenseless time, Mellor*

Kaynaklar

- Arthur N. Prior, ‘Thank Goodness That’s Over,’ *Philosophy*, 34, 1959.
- Augustine, İtiraflar, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, İstanbul, 2010.
- Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, 2nd edn., New York: W. W.Norton & Co., Inc.,1903.
- Bertrand Russell, “On the Experience of Time”, *Monist*, 25, 1915,
- Brian Greene, *Evrenin Dokusu*, Tübitak, çev. Murat Alev, Ankara,2010.
- D. H. Mellor, *Real Time II*, Routledge, New York, 1998.
- D.H. Mellor, “Space, Time, and Relativity”, *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, ed. Frank Jackson, Michael Smith, Oxford Un. Press, Newyork, 2005.
- J. Ellis, McTaggart, “Unreality of Time”, *Mind*, New Series, vol.17, no 68, 1908.
- John Perry, “The Problem of the Essential Indexical” *The problem of the essential indexical: and other essays*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Michael C. Rea, “Four-Dimensionalism” *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ed. Michael J. Loux and Dean Zimmerman, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Michael, Tooley, *Time, Tense, Causation*, Oxford University Press, New York, 1997.
- Robin Le Poidevin, “The Past, Present, and Future of the Debate about Tense” *Questions of Time and Tense*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Thomas M. Crisp, “Presentism”, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ed. Michael J. Loux and Dean Zimmerman, Oxford University Press, Oxford, 2005
- Tim Crane, Katalin Farkas, “Introduction”, *Metaphysics: A Guide and Anthology*, Oxford University Press, USA, 2004.
- William Lane Craig, *Time and Eternity, Exploring God’s Relationship to Time*, Crossway Books, Wheaton, 2001.

ETİK VE SOSYAL SORUMLULUK KAVRAMLARININ İLETİŞİM KURAMLARI BAĞLAMINDA ANLAMLANDIRILMASI

Adem YILMAZ*

I. Giriş

İnsanın varoluşuyla birlikte başlayan iletişim, içe ve çevreye dönüklük sergileyen bir eylemler bütünüdür. Kişinin içsel iletişimi, kendini bilmesi ve kendi yaşam pratiklerini açıklama çabası iken; başlangıçta sadece ailesi olarak tanımladığı dar bir sosyal çevreyle iletişim kurmakta olan bireyin, bir adım daha ileri giderek, kendi dışındaki geniş bir fiziksel ve sosyal çevreyle iletişime girmesi, iletişimdeki dışsallığı biçimlendirmektedir. İnsanlarla olan iletişim, zamana ve mekana bağlı olarak gelişmekte; aile, grup ve toplum içerisindeki durumsallığa göre farklılaşmaktadır. Bütün bu aşamalarda toplumsal ilişkilerin anlamlandırılmasını ve yürütülmesi bireylerin, grupların ve toplumların geliştirdikleri politikalara, verdikleri kararlara ve bu kararları etkileyen etik ve sosyal sorumluluk kavramlarına bağlıdır.

Toplumsal ilişkilerin kendine has özellikleri, kendi dinamizmi, koşullara bağlı geçerliliği ve gerçekliği vardır.¹ Yaşamı en basit düzeyde sürdüren insanların aile kurmaları ve ‘kendileri gibi olan’ diğer ailelerle iletişime girmeleri aileler arası iletişimi oluştururken; zamanla sosyal birlikteliğin kavim, klan, komün, cemiyet gibi biçimler kazanması iletişimin sosyal topluluklar arası bir aşamaya ulaşmasını sağlamıştır. Mülkiyet biçiminin yönetsel alanda krallık, imparatorluk, aristokrasi, feodal beylikler, ulus devletler biçiminde kendini göstermesi, iletişimin de bu gelişme ve değişime paralel olarak dönüşüme uğramasına yol açmış; gereksinimler iletişimin örgütlendiği yapısal konumun, iletişim araçlarının ve tepki iletişimlerinin (geribildirimlerin) içeriğini ve düzeyini değiştirmiştir. Sanayi Devrimi sonrasında egemenlik kazanan yeni üretim biçimi (kapitalizm), beraberinde yeni ekonomik güç sahipliğini ve yönetim anlayışını da getirmiş; buna bağlı olarak faaliyetlerde uzmanlaşmanın, ilişkilerde bireyselliğin ve ide-

* Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, Yrd. Doç. Dr., adem@atauni.edu.tr.

1 Korkmaz, Alemdar, Erdoğan, İrfan, *İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş*, İmge Yayınevi. Ankara.1990.s.224.

alleştirmelerde ulus devlete dayanan milli kimliklerin önemli bir konum edindiği gözlenmiştir. Kapitalist üretim biçiminin, ortaya çıkışından günümüze değin, sosyal ilişkilerin ekonomik, siyasal, kültürel, yasal vb. alanlarda resmi ve gayri resmi olarak denetlenmesi ve yürütülmesi sürecinde etik ve sosyal sorumluluk kavramlarının önemli bir yeri olduğu bilinmektedir.

Kapitalist sistemin bireyler üzerindeki egemenliğinin ‘enformasyon toplumu’, ‘bilgi çağı’, ‘bilişim uygarlığı’ gibi sloganlarla gizlenmeye çalışıldığı günümüzde, ulusal ve uluslararası medya kanalıyla sunulan/dayatılan etik ve sosyal sorumluluk anlayışının, temelde egemen yapıyla uyumlu olan norm ve yargıların devam ettirilmesi, iş ile çalışma yaşamındaki kuralların ve standartların benimsenmesi; uyumlu olmayan sosyal değer ve tutumların ise terk edilmesi biçiminde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çalışma kapsamında da etik ve sosyal sorumluluk olgularına iletişim araştırmaları içerisinde yapılan bir sınıflandırma ile yaklaşılmaya amaçlanmaktadır. İletişim araçlarının içeriğini oluşturan haber, yorum, bilgi, reklam, ilan gibi unsurların okuyucular/dinleyiciler/izleyiciler tarafından nasıl anlamlandırıldıkları ve bu unsurlara yer veren medyanın hangi politikalara dayanarak sunduklarını meşrulaştırdığı bu incelemenin kapsamını oluşturmaktadır. Etik ve sosyal sorumluluk olguları, kavramsal açıklamalardan kuramsal yaklaşımlara değin geniş bir yelpaze içerisinde ve medya-izleyici-gösterge üçgeni içerisinde yer bulmaktadır. Ahlaki değerlerden farklı olarak etik, ‘ne yapılmalıdır?’, sosyal sorumluluk ise ‘nasıl yapılmalıdır?’ sorularına verilen yanıtlarla bütünleşmiş bir içeriğe sahip olup; Baudrillard’ın bahsettiği gibi medya ile olan ilişkisi sayesinde birbirine kenetlenmiş bir anlamlar ağı inşa etmektedir.² Çalışma kapsamında soruna yaklaşım tarzlarının, etik ve sosyal sorumluluk ile olan bağlarının kurulması, medyanın anlamlandırılması bakımından önemlidir.

II. Medya-Etik-Sosyal Sorumluluk Bağının Tarihsel Gelişimi

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren kitlesel özellik kazanmaya başlayan iletişim ortamları, ticari ilişkilerin ve mülkiyet yapısının kapitalist ekonomik düzen içerisinde olgunlaşmasına paralel olarak piyasa koşullarının biçimlendirdiği yeni bir sürece girmiştir. Popüler ve ticari karaktere sahip yazılı-basılı iletişim ortamları biçim, içerik, dağıtım, mülkiyet sahipliği ve okuyucu kitle açısından öncülü konumundaki duyurum kanallarından önemli ölçüde farklılaşmıştır. Mesajın soğuk, mesafeli ve tonsuz biçimde kamusal alana iletiminden uzaklaşarak; haberlerin çarpıcı başlıklar, dramatize edici illüstrasyonlar ve önem derecesinin zayıflamasına bağlı olarak ana sayfadan içeriye doğru yerleştirildiği yeni bir yapıda

2 McRobbie, A. Postmodernizm ve *Popüler Kültür*. Çev. A.Özdek. Sarmal Yayınevi. İstanbul. 1999. s. 310

biçimlendiği gözlemlenmiştir. Bu dönemde içerik, siyasi ve sosyal olaylardan suç, dedikodu-magazin, mizah, moda, spor ve aile yaşamına doğru evrilmiştir. Popüler ve ticari iletişim, temsili demokrasinin gelişimine bağlı olarak kendine yeni bir faaliyet sahası oluşturmaya başlamış ve yazılı-basılı medyayı oluşturan gazete, dergi, broşür ve el ilanları, hakikatı arayan kamuyu bilgilendirme hedefinin ötesine geçerek, okura odaklanılmış haber toplama-sunma ve tipografiye yönelmiştir. Basının kendisini ‘kapı tutucu’, ‘kamu bekçisi’, ‘halk mahkemesi’ ve ‘kamu özgürlüğünün koruyucusu’ olarak tanımlamasının dışında ‘dördüncü güç’ kavramı çevresinde yeni bir tanım yapılmaya başlamıştır.

Klasik dönemde iletişim etiği, partizan basının üyelerince siyasal bir amaç, bir görüşe ya da bir partiye hizmet etmek, gözlemci basının üyelerince (*spec-tator*) tarafsız bir yaklaşımla kitleleri doğru bir biçimde bilgilendirmek, reformcu ya da radikal eylemci basının üyelerince ise özgür, eşitlikçi bir kamusal alanı savunmak, despotların ve aristokrasinin gücünü azaltmak şeklinde farklı biçimlerde ifade edilmeye çalışılmışsa da ³ticari medyanın kamusal alana sahip diğer güçler tarafından kabulü ve kitleselleşmesi ‘dördüncü güç’ kavramıyla anlam kazanmıştır. Dördüncü güç (*fourth estate*) kamusal alanı ve bu alandaki siyaset felsefesini oluşturan yasama, yürütme ve yargı güçlerinin karşısında değil, bilakis yasamanın bir eklentisi olarak işlevselleştirilmesi istenen yazılı basını tanımlamak için kullanılmıştır. Temsili demokrasinin gelişim gösterdiği ve kapitalist ekonomik ilişkilerin olağan bir düzen içinde gelişim göstermeye başladığı bu dönemde basın, yasamanın ve kanun koyuculuğun uzantısı olarak algılanmış ve ‘Genel oy’ prensibinin sınırlı düzeyde kullandığı ülkelerde, henüz oy verme hakkına sahip olmayan kesimlerin temsil edildiği ve yurttaşların kanun koyucularla iletişiminin sağlandığı bir ortam olarak betimlenmiştir. Bu tarz bir temsiliyet, hiç şüphesiz, yönetme erkine sahip olan iktidarların keyfi uygulamaları karşısında dolaylı olarak kamuoyunu örgütleme ve harekete geçirme yeteneği anlamına da gelmektedir.⁴ Ancak aristokrasinin kan bağı ve inançların temsiliyeti ile burjuvazinin sermaye birikimi ve oylarına sahip olanların isteklerine dayalı gücü, basın (bir diğer ifade ile okuryazarlık becerisine sahip olanlar) için söz konusu olmadığından; ticari medya kısa sürede ‘gücü kendinden menkul’ bir yapıya dönüşmüştür.

İletişim bilimci Colin Sparks’a göre dördüncü güç, çok farklı bağlamlarda, uzlaşmış ve sabit bir tanıma göndermede bulunmadan kullanılmaktadır. Sparks, sözcüğün yaygınlık kazandığı dönemde bile tam olarak tanımlanmamış olduğuna

3 Ward, J. A. Stephan, *The Invention of Journalism Ethics: The Path to Objectivity and Beyond*. Montreal. McGill-Queen’s University Press.2004.s.135

4 Taş, Oğuzhan, *Gazetecilik Eğitiminin Mesleki Sınırları*. İletişim Yayınevi. İstanbul.2012.s.51.

dikkat çeker. Dördüncü güç kavramının kullanımı, XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde güçler ayrılığı doktrininin yerleşmesiyle yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Kavram, yürütme ve yargıya dayalı güçler ayrımına ek olarak, bunların etkisinden bağımsız ve güç kullanma yetkisine sahip bir dördüncü estate olarak basın ayırt edilmesi düşüncesine dayanır⁵. Ancak buradaki güç, hukuk düzeninden gelen fiziki ve sosyal yaptırımlar şeklinde kendini biçimlendirmemekte; aksine ruhsal ve moral (ahlaki) değerlere dayalı ‘kamu vicdanının sesi’ne dayanmaktadır. Medyanın etik ve sosyal sorumluluk ille olan ilişkisi bu noktada başlamıştır.

Dördüncü güç yorumu ile bütünleşerek basına –ve zaman içerisinde kitle iletişiminin yürütüldüğü her türden yazılı-işitsel-görsel haber ortamına– atfedilmeye başlayan tarafsızlık ilkesine göre, iletişim araçlarının sosyal statüsü, her tür iktidarın kötüyü kullanımının temsilcisi olunan kamusal alanın dikkatine sunulması sonrasında açığa çıkacaktır. Medya, toplumsal iktidar odakları ile kamusal alan arasında bir sosyal uzama yerleştirilmiş ve bu yeni konumlanmada sosyal sorumluluk ve hesap verebilirlik öğeleri, basının kendi istemiyle harekete geçmesi ve takipçisi olması nedeniyle tartışma kaynağı olmaktan kurtulmuştur. Sparks’a göre buradaki belirsiz nokta, basının iktidar odaklarına ya da kamuya eşit uzaklıkta mı yoksa bunlardan birine daha mı yakın olduğu, başka bir şekilde söylersek, bu mesafenin nasıl korunduğudur. Bu belirsizlik, basının zımnen nötr bir aktarıcı olarak görülmesi ve kendi içindeki iktidar potansiyelinin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır.⁶ XX. yüzyılın son yıllarına değin basının dördüncü güç olarak tanımlanması ve ideolojik içerikten sıyrılmış bir kurgusal yapı olarak ifade edilmesi, medya endüstrisinin içinde olduğu/hizmet ettiği ekonomik ilişkiler ağına kolaylıkla eklemlenmesini ve siyasal aktörlerden biri olarak benimsenmesini sağlamıştır. II. Dünya Savaşı sonrasında ise farklı kitle iletişim ortamlarının mülkiyetinin tek bir ya da birkaç elde toplanması ile medya endüstrilerinin ticari birer girişime dönüşerek birbirleriyle iç içe geçmiş kitle iletişim ortamlarının kurumsal entegrasyonunu sağlamalarının yeni bir ikilem doğuracağı beklentisi ise ‘profesyonelleşme’ varsayımıyla aşılmıştır. Medyanın dördüncü güç işlevini kitleleşmeye başladığı XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mükemmel bir biçimde yerine getirmesi ve elde edilen deneyimler ile tecrübelerin yeni döneme aktarılmasının sektörel bir profesyonelleşme açığa çıkardığı varsayılmıştır. Tarafsızlık ve dördüncü gücün kullanımı akademik ortamlarda tartışılmış ve medya çalışanı olmaya aday konumdaki gençlere henüz mesleki formasyonlarının biçimlenmeye başladığı ilk yıllardan itibaren profesyonelliğin

5 Sparks, Colin, “The Media as a Power for Democracy.” Javnost ,Aktaran, Taş Oğuzhan, *Gazetecilik Eğitiminin Mesleki Sınırları* The Public 2(1): 1995.47–48.

6 Sparks, Colin, “The Media as a Power for Democracy.” Javnost The Public 2(1):,Aktaran, Taş Oğuzhan, *Gazetecilik Eğitiminin Mesleki Sınırları* 1995.s.52’den.

öğretilmesiyle birlikte, etik kaygıların giderildiği bir uzmanlık sahasının ortaya çıktığı varsayılmıştır. Medyada profesyonelleşmenin, bir yandan dördüncü gücün devamlılığını sağlarken diğer yandan da iletişimin kurumsal vizyonuna katkı sağlayan ve iktidarların siyasal ve ekonomik baskısından sıyrılmayı kolaylaştıran bir süreç olduğu ifade edilmiştir.

XX. yüzyılın son çeyreğinde modernizmin sanat ve kültüre dayalı sorgulamalarının ekonomik ve siyasal boyuta taşınmasıyla birlikte, iktidar erklerinin ‘ilerleme’ ve ‘akla dayanma’ gibi mutlak düzen hülyalarından hazzetmeyen ve ‘uygun adım zindana giden uzun bir yürüyüşü’ durdurmaya çalışan teorisyenlerin yön verdiği bir postmodern kavramsal çerçeve oluşmaya başlamıştır. Postmodernizm, modernizmin aşıldığı, geride bırakıldığı varsayımlarının ötesinde günlük yaşamı denetleme, gözetleme ve kontrole dayalı panoptikon toplumlarının yıkılması gerekliliğini ifade eden, totaliter devletlerin –ki bu devletler ülke olarak örgütlenmenin ötesinde en sadık modernizm müridleri eliyle birey olarak deneyimlenmektedir– ekolojik yıkımına ve ahlaki değer yargılarının çöküntüsüne vurgu yapan bir yaşamı kavramı biçimi olarak tanımlanabilecektir. Örneğin Zygmunt Bauman’a göre modernizmin ve onun getirdiği etik anlayışının dudak uçuklatıcı boyutlarda mutlakçı ve baskıcı olmasının nedenleri, bu toplumlarda iktidar erkine sahip olanların sırf ütöpik vizyonlarının nesnelliğine hiçbir tartışmaya yer vermeksizin sonuna kadar inanmalarında aranmalıdır. Bireysel katılımın artması ve postmodern yaklaşımın günlük yaşamın hemen her alanına nüfuz etmesiyle birlikte, medya endüstrisi bir yandan piyasa oyuncusu diğer yandan da kamu yararının koruyucusu olarak kendini yeniden konumlandırma arayışına girmiş ve haber içeriklerine dönük eleştirileri yatıştırarak, kamusal yaptırımları engellemek ve sektörel itibarı koruyarak ticari reklam kazançlarını garantilemek için etik değerlere yönelmiştir. Etik kurulların oluşturulması, basının eylemlerini haklılaştırmak için ilkeler geliştirilmesi, dünya genelinde bir mesleki profesyonelliğin mümkün olduğu savıyla bütünleştirilmiştir. 1990’lı yılların ikinci yarısından itibaren sosyal sorumluluk ve hesapverebilirlik öğeleri medya etiğiyle ilgili tartışmaların semiyotik alanına yerleşmiş ve hakim retorik olarak karşımıza çıkmaya başlamıştır. Kurumsal sosyal sorumluluk, piyasa etiği, pazar sorumluluğu, kamusal hesapverebilirlik, profesyonel hesapverebilirlik, kurumsal yönetim, global yönetim, küresel eko-sistem gözetimi gibi kavramların tümü, medya endüstrisinin ticari hedeflerinin ötesine geçmesi ve toplumsal rolünün farkına varması gerektiği fikrine göndermede bulunmaktadır⁷. Ancak yine bu dönemde ön plana çıkmaya başlayan internet ortamında alternatif gazetecilik pratikleri ile 2000’li yılların sosyal medya haberciliği, kitle iletişiminin sosyal sorumluluk

7 Taş, Oğuzhan, a.g.e. 2012. s132-133.

rolünü bireysel sorumluluğa, hesapverebilirliği de ‘hesap sorulamazlığa’ indirgemiş durumdadır. Günümüzde iletişim ortamlarının kitleden bireye doğru yönelidikçe etik değerlerin pratiklerden uzaklaştığı ve moral (ahlaki) prensiplerden koptuğu görülmektedir.

III. Etik ve Sosyal Sorumluluk Kavramlarının İletişim Teorilerinde Ele Alınışı

Çalışmanın bu bölümünde iletişim alanındaki yaklaşım tarzlarının temel düzeyde bir sınıflandırması yapılmış ve etik ile sosyal sorumluluk kavramlarına ilişkin değerlendirmelerinin dayanakları tartışılmıştır.

III. 1. Geleneksel-Ana Akım Yaklaşım

Geleneksel-Ana Akım yaklaşımı benimseyen çalışmalarda, iletişim olgusu, insanlık tarihinin farklı aşamalarında, farklı bireysel ve sosyal örgütlenmelerle ilişkilendirilerek tanımlanmaya ve konumlandırılmaya çalışılmaktadır. İletişimin akademik bir yapı içinde yer bulması (gerek bilimsel yöntem ve süreçlerin iletişim araştırmalarında kullanılmasının gerekse sosyal bilimlerde iletişim konusunun incelenmeye başlanması) XX. yüzyılın başından itibaren mümkün olmuştur. Sosyal bilimlerde yaşanan gelişmeler, klasik bilim dalları olarak tanımlanan felsefe, tarih, coğrafya, arkeoloji, iktisat vd. dışında XIX. yüzyılda yeni bilim dallarının ortaya çıkmasına (psikoloji, sosyoloji, antropoloji, pedagoji vb.) ve XX. yüzyılda da disiplinlerarası çalışmaların (sosyal antropoloji, sosyo-psikoloji, işletmecilik, ekonometri, siyaset bilim vb.) ağırlık kazanmasına yol açmıştır. İletişim alanındaki araştırmalar başlangıçta disiplinlerarası özellikler arz etmişse de; İkinci Dünya Savaşı sırası ve sonrasında bireyi, toplumu ve toplum (cemiyetten gruba değin farklı topluluk düzeyleri) içindeki bireyin ilişkilerini anlama çabasının konu edinildiği çalışmalar pek çok sosyal bilimcinin (Lasswell, Newcomb, Festinger, Osgood, De Fleur, Lazarsfeld vb.) iletişim alanıyla ilgilenmesine ve kamu kuruluşları ile özel şirketlere yönelik araştırmalardan akademik araştırmalara yönelmesine neden olmuştur.

ABD’li sosyal bilimci Harold D. Lasswell, 1930’ların ikinci yarısında siyasal yapıyı ve ilişkileri açıklamak için geliştirdiği modelini, 1948 yılında yayımladığı “Toplum aşamında İletişimin Yapısı ve İşlevi” başlıklı çalışmasında iletişim alanına uyarlayarak, iletişim olgusuyla ilişkili kuramsal çalışmaların başlamasını sağlamıştır. Lasswell’e göre ileticinin alıcıyı etkilemek amacıyla olduğu daha baştan kabul edilmekte ve buradan iletişimin iknaya yönelik bir süreç olduğu sonucuna varılmaktadır.⁸ Lasswell’in kuramsal yaklaşımı yukarıda sıralanan

8 McQuail, Dennis. ve Windahl. Seven, *Kitle İletişim Modelleri*. İmge Yayınevi. Ankara. 1997.s.25

sosyal bilimciler tarafından olduğu gibi kabul edilerek, değiştirilerek ya da geliştirilerek incelemelerin odak noktasına yerleştirilmiştir. Geleneksel-Ana akım iletişim çalışmaları, özünde, sosyal bilimlerdeki kuramsal paradigmaya paralel bir gelişim göstermektedir. İletişimin, ‘insan odaklı bir çalışma alanı’ şeklinde tanımlanması, toplumsal olay ve olguları açıklamaya yönelen sosyal bilim kuramlarından farklı düşünülmemeyeceği gerçeğini vurgulamaktadır: İletişimle ilgili kuram ya da yaklaşımlar da belirli bir toplum kuramından çıkarılmıştır. Böyle bir temelin olmadığı savı ya da ‘kuramsızlık’ veya herhangi bir ‘-izm’ veya eğilime dahil olunmadığını öne sürmek ve araştırmaları bu görünüm altında sunmak günümüzde inandırıcılığını yitirmiştir. İletişim alanındaki çok sayıdaki kuram aslında birbirinden farklı değildir. Kuşkusuz farklı gelişme aşamalarının ortaya koyduğu özellikleri anlama açısından aralarında farklılıklar vardır; ama bu, temelde benzeştikleri ana özellikleri ortadan kaldırmaz.⁹ Geleneksel-Ana akım iletişim paradigması, mevcut toplumsal ilişkiler ağına odaklanan, mevcut mülkiyet ilişkilerinin değişmeksizin devamlılığına vurgu yapan egemenliğin korunduğu / geliştirildiği/güçlendirildiği ve bilimsel nesnellik adı altında sosyal gerçekliğin dışına düşen yorumlara sıkı sıkıya sarılan mikro ve makro düzeydeki yaklaşımlardan oluşmaktadır. Paradigmayı oluşturan kuramlarda yerel ya da uluslararası boyut görmezden gelinmekte ya da yan öge olarak -gerekli görüldüğü hallerde- incelemelere dahil edilmektedir.

İletişim alanındaki çalışmalarda hakim olan bu görüş (paradigma) ‘Ana akım’ (mainstreaming) olarak tanımlanmaktadır. Ana akım’a bağlı olarak yürütülen araştırmalarda iletişim araçlarının bireyi ve toplumsal yapıları nasıl etkilediği ve etkilerinin sonuçları konu edinilmiştir. Bu yaklaşım tarzında bireyin toplumsal yaşamına egemen olan güç ilişkileri, tahakküm tarzları, düşünüş biçimleri mücadele ilişkilerinden yoksun bir karakter sergilemektedir: İletişim anı ve süreci, insan, tarih ve bu tarihe egemen özelliğini veren toplumsal üretim biçiminden soyutlanır; iletişim en iyi biçimiyle sosyal ilişkideki ‘psikolojik bireye’ indirgenir; buna ‘sosyal’ eklenir; algılar, tutumlar, davranışlar ve inançlar bu seviyedeki görünüşleriyle gözlemlenerek değerlendirilir ve sonuçlar çıkarılır.¹⁰ Anadamar geleneğine dahil olan çalışmalarda, pozitivist ampirisizmin metodolojik yaklaşımı benimsenmekte, iletişim bireysel-atomik bir soruna yaklaşım tarzıyla sunulmaktadır. İletişime etki açısından yaklaşan ana akım teorisyenler (Schramm, Katz, Lazarsfeld, Tannenbaum, Westley ve MacLean, Maletzke, Hovland vb.) kitle iletişim araçlarının etkisini güçlüden sınırlıya, sınırlıdan zayıfa, zayıftan uzun süreliye doğru ilerleyen bir çizgide tanımlanışlardır. Geleneksel-Ana akım

9 Alemdar, K. ve Erdoğan, İ. (1990). *İletişim ve Toplum*. Bilgi Yayınevi. Ankara 1990.s.13

10 Erdoğan, İ. , *İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş*. İmge Yayınevi. Ankara. 1997.s.43.

yaklaşım tarzı, bir tek görüşten ziyade iletişim paradigmasına bağlı çeşitli modellerin (Suskunluk Sarmalı, Gündem Hazırlama, Kültürel Göstergeler vb.) ifade edildiği; kapitalist üretim ilişkilerinin yol açtığı sorunlara kapitalist sistemi sorgulanmaksızın cevap arandığı dinamik bir gelenektir.

Ana akım yaklaşıma bağlı olarak yürütülen çalışmalarda, zamanla ampirist yöntemlerden nitel yöntemlere kayma ve ana akım dışındaki çeşitli teorik modellemelerden (teknolojik belirleyicilik, göstergebilim, yapısalcılık, yapıbozumculuk vb.) de yararlanma yoluna gidildiği görülmüştür. Ancak ana akım paradigmaya bağlı kalınarak iletişim süreçlerinin ve kitle iletişim araçlarının etkilerinin farklı modellerle incelenmesinde dahi, toplumsal süreçleri doğuran, geliştiren ve değiştiren ekonomik, politik ve kültürel pratiklerin dışlanması esas alındığı söylenebilecektir. Bu tarz bir kopukluk, ana akım yaklaşımının kişiler, örgütler, kültürler ve uluslararası iletişime mikro ve makro düzeydeki modellerle yaklaşmasına ve geliştirilen modellerde kuramsal bir uzlaşma sağlanamamasına neden olmuştur.

Geleneksel-Ana akım yaklaşımın etik konusuna ahlak kavramı ile yakından ilişkili bir bakış açısı geliştirmesi, iletişimin anlamlandırılmasındaki dönüşümle yakından ilişkilidir. Ana akım geleneğinde Lippmann-Lasswell’ci kitlelerin hareket ve eylemlerine mesafeli bakışı, 1950’lerde Schramm ve Lerner’da kitleleri anlama ve yönlendirme; 1970 sonrası dönemde ise gerek Batı toplumları içinden gerekse Batı dışı toplumlardan egemen düzene getirilen eleştiriler sonucu zihinsel düzlemde iletişim tarzını meşrulaştırma çabalarına dönüşmüştür. Batı dışı toplumların neokolonializm, ırkçılık, geri kalmışlık ve temsili demokrasi konularında Batı’ya dönük eleştirileri, kitle iletişim araçlarının ve iletişim içeriklerinin uluslararası örgütlerce belirlenen moral ilkelere uyumlandırılması çabasını da beraberinde getirmiştir. UNESCO’nun 1978 yılında benimsediği ‘Kitle İletişim Araçlarının, Barış ve Uluslararası Anlayışın Güçlendirilmesine, İnsan Haklarının Yaygınlaştırılmasına ve Irkçılık, Irk Ayrımı ve Savaş Kışkırtıcılığına Karşı Çıkılmasına Katkısına İlişkin Temel İlkeler Bildirgesi’ ile ‘*kamunun bilgi edinebilmesini güvence altına almak, kamunun kullanabileceği bilgi kaynak ve araçlarının çeşitliliği ile olur. Böylece her bireyin gerçeklerin doğruluğunu araştırabilmesi ve olayları yansız olarak değerlendirebilmesi sağlanır. Bu amaçla, gazetecilerin haber verme özgürlüğü ve bilgi toplayabilmek için her türlü olanakları bulunmalıdır. Aynı biçimde, kitle iletişim araçlarının halkların ve bireylerin kaygılarına duygusuz kalmaması da önemlidir, böylece enformasyonun değerlendirilmesinde kamunun katılımı özendirilmiş olur*’¹¹ değerlendirmesi kabul

11 UNESCO. *Uluslararası Anlayış ve Kitle İletişim Araçları Semineri*. Hacettepe Üniversitesi Yayınları. Ankara. 1980

görmüş ve iletişimde yeni etik anlayışı bu prensip çerçevesinde geliştirilmiştir. Meslek kuruluşlarının, üniversitelerin ya da basın eğitimiyle ilgilenen vakıfların etik kurallarını uygulamada bu Bildirge'nin ilkelerine özel bir önem vermeleri gerekliliği Bildirge'nin 8. maddesi ile hükme bağlanmış; UNESCO'nun etik çerçeveyi belirleyen temel uluslararası örgüt olduğu vurgulanmıştır.

Kitle iletişim araçlarının etkisini geniş ölçüde, bir göndericinin zihninde varolan mesajın, alıcının zihnine aktarılması anlamında doğrudan bir etkisi varmış gibi ölçmeye yoğunlaşan¹² ana akım iletişim çalışmalarında, iletişim araçları bütün toplumun yararı için ortak değerlerin sözcüsü olarak ele alınmaktadır. Buna göre iktidar belli bir grubun elinde toplanmamış, rekabet halindeki değişik çıkar grupları arasında dağılmıştır. Ana akım paradigmaya göre, iletişim örgütleri ve medya farklı çıkar gruplarının söylemlerini tarafsız bir şekilde yansıtarak sosyal sorumluluğunu büyük ölçüde gerçekleştirmektedir.

Geleneksel-Ana akım yaklaşım en genel ifade ile temel dayanak noktasını izleyici ilgisinin tesadüfiliğinde bulmakta; hedef kitlenin değerlendirmelerinde mesajı alanların tutum ya da fikirlerinden çok mesajdaki enformasyonun belirleyici olduğunu vurgulamakta; kaynağın prestijli, güvenilir ya da beğenilir olmasının medyayı yönlendirdiğini ifade etmekte ve kişisel ilişkilerin mesajın yönüne karşıt olmadığından bahsetmektedir. Ana akım iletişim araştırmaları üzerinde yoğunlaşan eleştiriler bir yandan farklı yöntem, varsayım ve kavrayışlara sahip yeni iletişim teorilerinin ortaya çıkmasına diğer yandan da ana akım paradigmanın sosyal sorumluluk ve medya yönetimi gibi kavramlar dolayımında kendisini güncellemesine yol açmıştır.

III. 2. Liberal-Çoğulcu Yaklaşım

İletişimi karşılıklılık çerçevesinde ele alan çoğulcu yaklaşım tarzı liberal gelişmeci düşünsel geleneğin (Locke, J. Stuart Mill, J. Bentham) etkisi altında biçimlenmektedir. İletişime geçen tarafların karşılıklı mesaj akışına (transferine) giriştiklerini, iletişim sürecinde sosyal çevreye bağımlılığın esas olduğunu öne süren bu yaklaşım tarzı iletişim sürecini kendisine konu edinmektedir. Çoğulcu liberal düşünce basını, kendini, yasama, yürütme ve yargının yanında dördüncü güç olarak nitelerken bir yandan da temsili demokrasilere yönelen eleştirilere bir yanıt oluşturmuştur. Genel ve eşit oy ilkesine dayanan temsiliyet, diğer yandan seçim dönemleriyle sınırlı kalmakta, bir kez seçilen yöneticiler seçmenlerinden kopmakta ve denetim dışı kalmaktadır. Burada basının rolü bir 'watch dog' (bekçi köpeği) gibi hükümet uygulamalarını denetlemek ve halkı olup bitenden

12 Garnham, Nicholas, "Ekonomi Politik ve Kültürel Çalışmalar: Birleşme mi Boşanma mı?" Çev. Sevilay, Çelenk, *Teori ve Politika*.1997. Sayı: 8. s. 87-104.

haberdar etmektedir.¹³ İletişim sürecinde karşılaşılan sorunların sosyal politikaların ve bireysel çabaların birbirini desteklemesiyle çözümleneceğini savunan J. Keane, M. Shudson, G. Tuchman vd. liberal kuramcılar çalışmalarında nesnellik, etik, ussallık ve politik anlamda demokratikleşme unsurlarını öne çıkarmışlardır. İletişimdeki denge bozukluklarının politik (dışsal) müdahaleler aracılığıyla çözümlenebileceğini ve iletişim bozukluklarının/çökmelerinin/kırılmalarının ancak bireyin bütün iletişim kanallarını kullanarak giderebileceğini savunan yaklaşım tarzı, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında dilbilim-göstergebilim (ve son yirmi yılda da söylem analizi ile sibernetik'in) dahil edilmesiyle sosyo-ekonomik güç ilişkilerinin dışlandığı bir çerçevede gelişim göstermiştir.

Liberal-çoğulcu yaklaşım etik olguların biçimlenmesinde piyasa koşullarına gönderme yapmaktadır. İletişim pazarının, rekabeti desteklemekte, giriş engellerinin üzerine gitmekte, tek bir firmanın fiyatları kontrol etmesine ya da rakiplerini ortadan kaldırmasına engel olmakta ve ürünlerin fiyatlarının maliyet düzeyine çekilmesini sağlamakta olduğunu varsayan liberal-çoğulcu yaklaşımın piyasa başarısızlıkları karşısındaki tutumunu eleştiren John Keane, sınırlanmış özgürlükler üzerinde durmaktadır: “Pazar liberalleri gerçek bir iletişim pazarının asgari şu özelliklere sahip olması gerektiğini vurguluyorlar. Tüketici bireyler tercihlerini etkili bir biçimde ve doğrudan doğruya kullanabilmeliler, ürün maliyetlerini finanse etmek isteyen ve buna gücü yeten üreticiler pazara girme özgürlüğüne sahip olmalı”.¹⁴ İletişim alanında fiyatlarda, nitelikte ya da ürünlerin çeşitliliğinde seçme özgürlüğü ile tüketicinin tatminini arttırıcı etkenlerin ancak ve ancak etik kurallarının işlemeyle ortaya çıkacağını belirten yaklaşım, etiği bireysel düzeydeki yükümlülükler olarak betimlemektedir.

Liberal-çoğulcu yorum demokratik süreçte medyanın çok önemli bir işlevi olduğunu ve süreç için hayati rol üstlendiğini iddia etmektedir. Bu anlamda medya dördüncü güç, medya profesyonelleri de toplumsal gerçekliği anlama kapasitesi olan ve objektif olarak yansıtarken ayna görevi yapan özerk ve mantıklı bireyler olarak görülmektedir.¹⁵ Medyanın, gerçekliğin aynası olduğu anlayışının değişik kaynakları vardır. Bir yandan bu metafor, medyanın hakim profesyonellik ideolojisi içinde yatan nesnellik ve tarafsızlık kavramlarına ilişkin nötr tutumun bir yansımasıdır. Aynı zamanda medyanın, toplumsal ve siyasal kurumların satışlarını yapmaları ve kamu desteği için yarışmalarını mümkün kılan bir formun sağladığını varsayan, çoğulcu toplum görüşünden kaynaklanmıştır.¹⁶ Dolayısıyla

13 İnal, Ayşe, “Yazılı Basın Haberlerinde Yapısal Yanlılık Sorunu”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 67. Birikim Yayınları. İstanbul, 1995.s.14-15.

14 Keane, John, *Medya ve Demokrasi*, Çev. H.Şahin, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.1993.s.242

15 İnal, Ayşe, 1995, a.g.e. s.16.

16 Curran, James. vd. “İletişim Araçları Üzerine Çalışma: Kuramsal Yaklaşımlar”. Çev. Meral,Özbek, *İLEF Yıllık*. Ankara. 1993.s.242.

medya dördüncü güç olarak, her türlü yargıdan özellikle de olayları kaydeden profesyonellerin önyargılarından uzak, olayları doğru ve nesnel olarak yansıtmalıdır. Bu düşünce, gerçek ile yorum ayrımını beraberinde getirmektedir. Buna göre, yorum serbest olurken, gerçekler olduğu gibi yansıtılmalıdır. Profesyonel gazetecilik normları da söz konusu kabul çerçevesinde gelişmiştir. Bu normlar arasında oldukça öneme sahip nesnellik ilkesindeki en önemli ölçüt, olay taraflarının tümüne haberde yer verilmesidir. Bu sağlanmazsa, haber yanlı olacaktır.¹⁷ Yanlılık medyanın iş yapış biçiminden; izleyicinin algılamasına değin geniş bir perspektifte etik sorunlarının tartışılmasına yol açacaktır.

Liberal-çoğulcu yaklaşım, piyasa dinamiklerinin medya ve haber olguları karşısında getirdiği çözüm önerilerini esas almaktadır. Özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde küresel ölçekte yaşanan özelleştirme ve deregülasyon uygulamalarının kamu yayıncılığını ve sosyal sorumluluk tartışmalarını ön plana çıkardığını vurgulayan Keane, “tıpkı işçi sendikaları, siyasal partiler ve yasama organları gibi kamu hizmeti medyaları da, devlet ve sivil toplumda hizmet verdikleri kitleyi temsilde çağdaş rollerinin kapsamı ve niteliği konusunda derin bir kuşkuya sürüklenmişlerdir” demektedir.¹⁸ Kamu hizmeti sağlayan kitle iletişim araçlarının kalite, denge ve evrensel erişim konularında ciddi bir biçimde sorgulamadan geçirilmeleri gerektiğini savunan liberal-çoğulcu yaklaşım, kalitenin kamusal kaynakların gereksiz yere israf edilmesi karşılığında olmaması gerektiğini belirtir. İçerikte dengenin farklı seslerden çok aykırı görüşlerin yer bulmasını sağlamakla elde edileceğini vurgulayan paradigma, temel eleştirisini evrensel erişimin olgusu üzerinden yürütmektedir. Evrensel erişimin ana akım yorumcularca uluslararası ilişkilerin ve ilişkide olunan ülkelerin haber ajanslarının tek yönlü ya da baskın mesaj aktarımı olarak algılandığına dikkat çeken liberal görüş, evrensel erişimin mesaj akışının karşılıklı olmasıyla mümkün olacağını vurgulamaktadır. Evrensel erişimi temel insan hakları ile özdeşleştiren yaklaşım için medya kullanımı-tüketimi göstergeleri gelişmişliğin de ölçütleri olarak okunabilecektir.

Temelinde siyasal iktidarın toplumun bütününe yayıldığı düşüncesi yatan liberal-çoğulcu yaklaşıma göre, siyasal katılım sadece seçimlere iştirak etmek demek değil; aynı zamanda baskı gruplarının siyasal iktidar üzerinde kuracakları denetim yoluyla demokratik mekanizmaları güçlendirmektir. Bu noktada ise yasama, yürütme ve yargıdan sonra basın dördüncü güç olarak kamuoyunu bilgilendiren, bireyleri düşünmeye zorlayan, sorunları ortaya koyup, çözüm önerileri öneren işleviyle, çoğulcu yapının önemli bir tamamlayıcısı olmaktadır.¹⁹ Egemen

17 İrvan, Süleyman. *Medya, Kültür, Siyaset*. Öteki Yayınevi. Ankara.1997, s.4

18 Curran, James,1993. A.g.e., s.111

19 İnal, Ayşe, 1995, a.g.e., s.2.

liberal-çoğulcu model, ABD toplumunda çeşitlilik olduğunu varsayar ve Amerikan kamusal alanının işleyişine büyük değer vererek diğer toplumlara örnek gösterir. İktidarın, birbirleriyle rekabet eden çıkar grupları arasında dağıtıldığı düşünen liberal-çoğulcu yaklaşımda sosyal sorumluluk, toplumun genel değerleriyle bağlantılı eylemlerin ve bireysel hareketlerin dengede olduğu bir süreçte karşımıza çıkmaktadır. İletişim sorunları ister mikro (bireysel) ister makro (toplum) ölçekte yaşansın sorumluluk her daim iletişime geçen taraflardadır. İletişim sürecindeki eksikliklerin ya da güç ilişkilerinin beraberinde getirdiği iletişim tarzı farklılaşmalarının sorumluluğu mesajı sunan ya da alan bireye yüklenir ve egemen iletişim sistemi tartışmalardan uzaklaştırılır.

III. 3. Kültürel Çalışmalar Yaklaşımı

Kültürel çalışmalar farklı teorik yaklaşımlardan gelen kavram ve varsayımların oluşturduğu bir araştırmalar mozaığı gibidir. Örneğin Volosinov ve Bakhtin'in işaretin çok vurgulu olduğu konusunda yazdıkları, Barthes'in dil içinde gerçekliğin ve ideolojinin nasıl kurulduğuna ilişkin tartışmaları, Althusser'in medyanın devletin ideolojik aygıtı olduğu yönündeki önermesi, Gramsci'nin hegemonyanın kültürel pratikler dolayımı ile kurulduğu yönündeki vurgusu, post yapısalcı kuramcılarının özneyi bir anlamlandırma süreci olarak ele alışı, Laclau ve Mouffe'in söylemsel pratikler içindeki özne üzerindeki vurgusu, yine Gramsci'nin 'direnme' kavramına ilişkin önermeleri kültürel çalışmaların medya metinlerini ve bu metinlerin üretim ve alımlanma süreçlerine ilişkin kuramı biçimlendiren yaklaşım ve kavramları oluşturmuştur.²⁰ Kültürel çalışmalar yaklaşımı, kültürü, yaşamın içinde, ekonomiye bağlı olmakla birlikte belirlenimliliğini kendi dinamiklerinden alan bir olgu olarak açıklamaktadır. Özellikle İngiltere'nin Birmingham Üniversitesi'nde, 1964 yılında Richard Hoggart'ın yönetiminde kurulan Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin çalışmalarıyla birlikte anılan (dolayısıyla İngiliz kültürel çalışmaları olarak da adlandırılan) bu yaklaşım, kültürel üretimin ve simgesel biçimlerin toplumsal koşullanması; yaşantılanan kültürel deneyim ve bu deneyimin sınıf, yaş, cinsiyet ve etnik ilişkilerce biçimlenmesi, ekonomik ve siyasal kurumlar ve süreçlerle kültürel biçimler arasındaki ilişkiler üzerine yoğunlaşmıştır.²¹

Saussure'un dilbilim, Barthes'in göstergebilim, Lacan'ın psikanaliz ve Althusser'in yapısalcılık görüşlerinden faydalanarak 'metin' (film, fotoğraf, radyo-tv programları, gazete, dergi, kitap vb.) çözümlemesi yapan Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin temel eğilimi, yapısalcı Marksist bakış açısını,

20 İnal, Ayşe, *Haberi Okumak*, Temuçin Yayınları, Ankara. 1996, s.43

21 Mutlu, Erol, *İletişim Sözlüğü*, Öteki Yayınevi, Ankara. 1995, s.233-234.

dilbilimsel gelişmelerin ışığında tekrar ele alarak ideoloji, dil ve özne sorununu dinamik ve bütüncül bir yaklaşımla tanımlamak olmuştur. Medya çalışmaları açısından merkezin asıl önemi, alımlama sorununu tartışmaya açmak ve iletişim araçlarında yer alan farklı türlerin okunma biçimlerini, kodlama/metin/kodaçım-lama modeli içinde sorgulamaktır.²² Kültürel çalışmalar yaklaşımı, ulusal alanda olduğu gibi uluslararası alanda da piyasalara konu olan metinlerin çözümlenmesi yoluyla egemen kültürün ortaya konulabileceğini göstermektedir. Özellikle 1980'lerde Glasgow Üniversitesi Medya Grubu'nca gerçekleştirilen İngiliz hükümetine ait kamu maden ocaklarının özelleştirilmesi sırasında yaşanan grevlerin medyada sunumuna yönelik haber analizleri gerek yöntembilimsel gerekse metinlerin alımlanması konusunda büyük tartışmalara yol açmıştır.²³ Kültürel çalışmalar yaklaşımına bağlı kalarak göstergebilim çalışmalarını yürüten Derrida ise iletişimi, gösterge aracılığıyla vericinin alıcıya bir şeyler iletmesi olarak tanımlamaktadır: Derrida'ya göre iletişim kavramı, bir öznenin bir başkasına geçiş sürecinden ve anlam verme işlevinden ayrılabilen, ondan ayrı olma hakkına sahip gösterilen bir objenin, bir anlamın veya bir kavramın kimliğini geçirmekle yükümlü bir aktarmayı içermektedir. İletişim önceden özneleri varsayar ve objeleri de önceden varsayar; bunlar gösterilen kavramlardır, yani düşünülen öyle bir anlam ki, iletişim geçidinin onu ne yapılaştırmaya, ne dönüşüme uğratmaya hakkı vardır. A, C'ye B'yi iletir.²⁴ Göstergebilim çalışmalarında son yıllarda, işaret/im/gösterge, sinyal ve sembollerin taşıdıkları özelliklerin uluslararasılaşması vurgulanmış ve dünya genelinde bir kültürün oluşumunda oynadıkları rol ele alınmıştır.

Kültürel transfer modelinin benimsendiği araştırmalarda ise, Batı kapitalizminin kendi üstünlüğüne olan inancından hareketle, dünya geneline Batı kültürünü götürme, uluslararası işbirliği, kültürel alışveriş ve kültürel gecikme konuları ele alınmıştır. Modernleşme ideolojisi ülkeler arasında kültürel gecikmeden kaynaklanan farklar bulunduğunu; gecikmenin giderilmesiyle az gelişmiş/geri kalmış olarak sınıflandırılan ülkelerin gelişeceğini savunmaktadır. Ogburn tarafından geliştirilen 'kültürel gecikme' kavramı, özgül bir teknolojinin gelişmesiyle toplumda bu teknolojiyi denetleme araçlarının gelişmesi arasındaki zamansal fark olarak ifade edilmiştir.²⁵ Ogburn'un modeli, Posner tarafından uluslararası ticareti açıklamak için geliştirilen teknolojik gecikme modelinin adeta iletişimdeki yansımasıdır. Kültürel transfer modelini kullanan kuramcılara (Schramm, Pye, Lerner, Klapper vb.) göre, modernleşme sürecinde ortaya çıkabilecek sorun-

22 İnal, Ayşe, 1996, a.g.e., s.42-43.

23 İnal, Ayşe, 1996, a.g.e., s.47

24 Derrida, Jacques. *Göstergebilim ya da Gramatoloji*. Çev. A.Akay. Öteki Yayınevi. Ankara. 1994, s.43.

25 Mutlu, Erol, 1995, a.g.e., s.235

ları çözmeye iletişim temel araçtır. Geliştirilen varsayımlara göre, kitle iletişim araçları modern-geleneksel ayrımında kişinin kendisini diğeri yerine koymasını (empati) sağlayarak; gelenekselden modern kişiliğe geçişi sağlamaktadır.²⁶ Batı kapitalizminin çeşitli kanalları (IMF, Dünya Bankası, Marshall Planı, GATT) kullanarak az gelişmiş/gerikalmış ülkeler olarak sınıflandırdığı ülkelere yaptığı yardımlar ‘kültürel alışveriş’ olarak nitelenmektedir. Kültürel alışverişin, ülkeler arasındaki farkları ‘seçici-erişim’ (kültürel unsurlar arasında benimsenenlere yönelme, kabul görmeyenleri dışlama) yoluyla gidereceği ve başlangıçtaki tek yönlü akışın karşılıklı bir akışa dönüşerek uluslararası dengenin sağlanacağı savunulmuştur.

Siyasalbilimler teorisyeni Daniel Lerner, modernleşme politikalarıyla transfer edilen kültürel değerleri mutlak bir olgu gibi tanımlamıştır. Lerner’e göre, Batı ülkelerinin geçirdiği bazı süreçler evrenselidir: Şehirleşmenin artması okuma yazma oranının artmasına yol açar; okuma yazma oranının artması iletişim araçlarına açılmayı artırır; iletişim araçlarına açık kalmak daha geniş ekonomik (kişi başına düşen gelir) ve siyasal katılmayı (oy verme) beraberinde getirir.²⁷ Transfer sürecinin önündeki engel olarak kültürel gecikme gösterilir. Kültürel çalışmalar, iletişimin, sosyolojik değişimde, günlük pratiklerin gerçekleştirilmesinde ve insan psikolojisine etkisindeki konumunu değerlendirmeye yönelik olup; bireylerin yaşam biçiminde uluslararası yapının etkisini kısmen incelemektedir.

II. Dünya Savaşı sonrasında uygulanan modernleşme politikalarının yansımaları olarak ‘yeni ilişki tarzına bağlı olarak ortaya çıkan yeni ihtiyaçların yeni pazar kurallarıyla yönetilmesi’ ilkesi, geleneksel kültürü benimseyen çevrelerce kısa sürede yoğun bir eleştiri ve tepki ile karşılaşmıştır. Latin Amerika, Afrika ve Uzakdoğu Asya’daki modernleşme uygulamaları, feodal/ulusal/yerel etik yapılarına tahribat verdiği ölçüde eleştirel bir geleneğin de doğmasını sağlamıştır. Pek çoğu henüz feodal üretim ilişkilerini yaşayan ülkelerde, modernleşme uygulamalarına dönük eleştireliliğin ulusal bağımsızlık savaşları ile bütünleştiği 1950 ve 1960’lı yıllarda, öncelikle ulusal kültür tezlerinin hakim olduğu görülmüştür. Etik tartışmalarının bağımsızlık savaşını veren burjuvazi, köylüler ve entelektüeller tarafından biçimlendirilmesi çabaları, bu ülkelerin kısa sürede yeniden Batı kültürünün etkisi altında kalmalarına ve takip eden dönemde de ‘kültürel emperyalizm’ tartışmalarında aktif rol oynamalarına yol açmıştır. Kapitalist düzende bir egemenliğin değerlerinin baskı, güç, çekicilik ya da rüşvetle diğer değerlere sahip toplumlara kabul ettirilmesi biçiminde ifade edilen kültürel emperyalizm kavramı, çevre ülkelerinin etik değerlerini kendi açılarından tanımlama çabası

26 Geray, Haluk, *Yeni İletişim Teknolojileri*, Kılıçaslan Matbaacılık. Ankara. 1994, s. 113.

27 Geray, Haluk, 1994, a.g.e., s.114

çerçevesinde geliştirilmiştir.²⁸ Kültürel emperyalizm kavramının uluslararası örgütlerde ve çevre ülkeleri konu edinen bilimsel araştırmalarda yaygın kabul görmesi, Batı dünyasının kültürel araştırmalarda içe dönmesi ve egemenliğine ilişkin yeni meşrulaştırma yolları araması ile sonuçlanmıştır. Bu dönemde etik anlayışındaki gelişim, çözümlenmelerde ilk olarak 'öteki' olanın eklenmesine neden olmuştur.

Çalışma ilişkilerinde Batı dünyasının 'yokedici rekabetten' 'yoğunlaşmış sermaye' anlayışına yönelmesi; yirminci yüzyılın başından itibaren iş-işçi ve iş-yeri arasında bütünleştiriciliği sağlayan, standart kalıplar bağlamında iş gören fordist üretim tarzının –kısaca üretim bandı– yerine çalışan ile yapılan arasında aracılığa dayanan esnek üretim anlayışına geçilmesine yol açmıştır. Etik'e ilişkin yeni yaklaşım tarzı bir yandan modernizmin kalıplaştırdığı iş yapış biçimlerine karşı esnek üretimi savunurken; diğer yandan da siyasal egemenliğin politik yaşamından sıyrılarak kendini günlük yaşamda geliştirmesini sağlamıştır. Sermaye birikimindeki değişime paralel olarak etik, karşdakini anlayan, anlamlandıran ve çevresine aktaran bireyin 'Ne yapılmalıdır?' sorusu yerine 'Neler yapılabilir?' sorusuna verdiği yanıtlar kümesi olmuştur. Kültürel çalışmalar yaklaşımı, etiği moral değerlerden (ahlaki öğretilerden) uzaklaştırarak, her kültürün ve toplumsal yapının farklı algıladığı ve kendi sosyal ilişkileri içerisinde değerlendirdiği bir özellik olarak tanımlamaya başlamış ve bireyin ait olduğu grup içerisindeki yeri-rolüne göre anlamlandırılır olmuştur.

Çalışmalarına Birmingham Üniversitesi'nde Stuart Hall'ın yönetiminde başlayan ve medyayı etkisi dolaylı ve hatta zor anlaşılır geniş toplumsal ve politik güçlerin bir ifadesi olarak gören kültürel çalışmaların hedefi 'yeni kültürel biçimler, pratikler ve kurumlarla toplumsal değişimin arasındaki ilişkileri kavramsallaşmasına katkı sağlayacak araştırma politikaları' geliştirmek olmuştur.²⁹ Dil dahil her aracın yapıştırıcı-kurgulayıcı potansiyeli üzerinde yoğunlaşan kültürel çalışmalar yaklaşımı, kültürün maniple edici olduğunu ve halkın tümüyle pasifliğini savunan yaklaşıma karşı çıkararak; izleyicilerin pasif ve birbirinin aynı sayan anlayışı yıkıp onun yerine, farklı siyasal ve sosyal yönelimlere sahip izleyicilerin, mesajları deşifre ediş biçimlerinin farklılığını öne çıkarmıştır.

İngiliz kültür teorisyenlerinden Raymond Williams'ın kültür'ü yaşam biçiminin tümü olarak tanımlaması sosyal sorumluluk çerçevesinin de tarihsel birikim içerisinde ilerleyerek gelişen bir olgu olarak genişletilmesini sağlamıştır. Williams'a göre iletişim araçlarının keşfi sınıf çıkarlarından üstün olan 'bir ortak anlamın' keşfidir. İşçi sınıfı ise ortak kültüre katkıda bulunarak toplumun ge-

28 Schiller, Herbert, *Communication and Cultural Domination*, Ablex. New Jersey, 1976

29 Köker, Eser, *Politikaların İletişimi İletişimin Politikası*, Vadi Yayınları. Ankara. 1998, s. 68

lişmesi için yardım eder. Bu tanımlama kültürü sınıf egemenliğindeki rolünden yoksun eder, sınıflar içi ve sınıflar arası çıkar çatışmalarını bertaraf eder. Ortak değerler sadece ideoloji, bilinç ve pratikte bir anlama sahiptir.³⁰ Ona göre medya toplumsal grupların çıkarlarının çatışma alanıdır. Yani medya metinleri maddi tahakkümden çok kültürel liderlik peşinde koşan toplumsal ajanların çatışmalarını yansıtır. Bu nokta da kültürel çalışmalar içinde Gramsci'nin etkisi kendini göstermiştir. Kültürelci çalışmalar, alt grupların hakim sınıf fikirlerine nasıl hem tabi olup hem de karşı çıkmaya çalıştıklarını açıklamak için, Gramsci'nin bir mücadele alanı olarak ortaya attığı hegemonya kavramından yararlanmışlardır. Sosyal sorumluluk ise her toplumsal bloğun kendi talepleri doğrultusunda yönlendirdiği tarihsel ilişkiler içerisinde gelişmektedir.

Neyin nasıl yürütüleceği/gerçekleştirileceği konusunu inceleyen sosyal sorumluluğun kültürel çalışmalar yaklaşımı ile olan ilişkisi, bireylere üstlenmeleri gereken rol ve statüler ile sergilemeleri gereken değerleri ait oldukları toplum içerisinde ve kendi ilişkilerinin neden olduğu gereksinimlerde açığa çıkmaktadır. Medyanın her toplum için farklı bir yeri ve özel atfedilen önemi olduğunu vurgulayan kültürel çalışmalar geleneğinde toplumun kavrayışından koparılmış bir içerikte değerlendirilen sosyal sorumluluğun gerçekliğin yanılısaması biçiminde algılandığı görülmektedir. Medyaokumak/dinlemek/izlemek isteyenler için temel toplumsallaşma aracıdır: Medyanın genişlemesi, çeşitlenmesi, güçlenmesi ve böylece artık toplumdan ayrı bir öge olarak görülmesidir; medya toplumun sürekli olarak tanımladığı bir ortam haline gelmiştir bugün. Ya da, postmodernizm kuramcılarının polemikçi bir yaklaşımla ortaya koyacakları üzere, medya toplumdur. Medya neredeyse her konuda bir takım kararlar verir; sosyal ve politik meseleler konusunda kendi gündemini yaratır ve sonuna kadar bunların peşinden gider. Medya dünyasında rekabet arttıkça kendisini ahlak bekçisi gibi göstermek, coşkulu, öfke dolu, heyecan yaratıcı haberler peşinde koşmak, gazetelerin tirajlarını muhafaza etmek ve yükseltmek için kullandıkları stratejilerden biri haline gelmiştir. Aynı zamanda dengeyi koruyup okuyan halkın daha geniş bir kesimini –ki bu kesim her durumda eskiye oranla daha çok bölünmüştür– çekmeye çalışırken, bu meseleler üzerinde geçmişe oranla daha geniş bir fikir yelpazesi de sunulmuş olacaktır.³¹

III. 4. Eleştirel Okul

XX. yüzyılın ikinci yarısında iletişim tartışmalarında etkin olan ekonomipolitik yaklaşıma sahip kuramcılar, çözümlerinde Frankfurt Okulu'nun ka-

30 Korkmaz, Alemdar, Erdoğan, İrfan, a.g.e., 1990, s. 285

31 McRobbie, A. *Postmodernizm ve Popüler Kültür*, Çev. A.Özdek. Sarmal Yayınevi. İstanbul. 1999, s. 294.

pitalist sisteme ve kültürün metalaştırılmasına yönelik eleştirilerine katılmakla birlikte, güç ilişkilerinin dışlanmasına ve emekçi-izleyici-tüketici kitlelerin edilgen bir unsur olarak ele alınmalarına karşı çıkmışlardır. Eleştirel Okul olarak tanımlanan ve çalışmalarında ekonomi-politik yöntemi benimseyen teorisyenler, iletişim konusunu ulusal sorun ve tartışmalardan hareketle uluslararasına taşıyan bir yapıda çözümlenmeyi tercih etmişlerdir. Kapitalist üretim tarzı ve ekonomik ilişkilerini sorunun kaynağı olarak gören (Marksist ya da Marksist yönelimli) kuramcılar arasında da, iletişime ve iletişimin dünya genelinde işleyişine yönelik çözümlenmelerinde bir fikir birliği sağlanamamıştır. Çözümlenmeler Soğuk Savaşın sona ermesine değin geçen süreçte kısmen kabul edilebilirlerse de; 1990'lerden itibaren toplumsal olguları açıklamada eksik ve yetersiz kalmaktadır. Günümüzde iletişim konusuna ekonomi-politik bir bakış açısıyla yaklaşılması, ulusal boyut yerine global (dünya genelinde) boyutun bir hareket noktası olarak kabul edilmesini ve sorunlara bir ya da birkaç düzeyden değil, tüm düzeylerden yaklaşılmasını gerektirmektedir.

Eleştirel Okul teorisyenleri arasında da iletişime yaklaşım düzeyleri tartışmalara yol açmıştır. 1970'lerin sonunda Kanada'lı Dallas Smythe, Avrupa'daki eleştirel araştırmaların dayandığı kuramsal çerçevenin, televizyonu kopuk kopuk stratejilerin, ideolojilerin üretim yeri gibi göstermesinin araştırmalara zarar verdiğini belirterek, Avrupalı kuramcıları televizyonun ekonomik mantığı konusunda 'körlükle' (*blindspot*) suçlamıştır. Smythe, karşıt bir düşünce olarak, televizyonun hangi bağlamda olursa olsun her şeyden önce 'reklamcılara satılabilir izleyiciler üreticisi' olduğunu, çağdaş kapitalizmde izleyicinin, iletişim ürünlerinin metalaşmış biçimini oluşturduğunu ileri sürüyordu. Buna karşılık olarak, İngiliz araştırmacı Nicholas Garnham ise bu tavrın, televizyonu belirlemede ekonomik mantık kadar etkili olan siyasal ve kültürel boyutu yeniden çıkmaza sokmak anlamına geldiğini söylemiştir.³²

İngiliz iletişim kuramcısı Nicholas Garnham, toplumsal ve tarihsel olmayan kuramların tuzağından kaçınmak için, kitle iletişim araçlarına yönelik incelemelerde tarihsel maddecilik yaklaşımına başvurulması gerektiğini savunmuştur.³³ Garnham, önce ulusal ekonominin ardından da dünya ekonomisinin yaratıldığını; kapitalist sistemin anlamlandırılabilmesi ve gelişiminin tespit edilmesi için üretim sisteminin kendini sürdürme yetisinin, artı değerın eşitsiz dağılımının meşrulaştırılmasının ve ekonomi ile ideoloji arasındaki bağların in-

32 Mattelart, Armand ve Mattelart, Michele. *İletişim Kuramları Tarihi*, İletişim Yayınevi. İstanbul. 1998, s. 98-99.

33 Garnham, Nicholas, *Capitalism and Communication: Global Culture and the Economics of Information*. Sage Publications. London. 1990, s. 203

celenmesi gerektiğini savunmaktadır. Garnham'ın, 'kültürel maddecilik' olarak adlandırılan yaklaşımda; ekonominin ideolojik belirleyiciliğinde iletişim araçlarının görevi ön plana çıkar. Garnham yaklaşımını şu ifade ile özetler: "Şimdi kitle iletişiminin kurumsallaşmış pratikleri ve demokratik siyaset arasındaki ilişkiyle ilgili temel iddiamı kısaca özetlemek istiyorum. İlk olarak, demokrasi teorisi ve pratiğinin tam kalbinde 'iletişimsel eylemin' bir türünün yattığını aksiyom olarak kabul etmekteyim. Bir vatandaşın hak ve görevleri genellikle toplanma, ifade ve enformasyon edinme özgürlükleri açısından tanımlanmaktadır. Bu özgürlükler olmasaydı vatandaşların aralarında toplumsal hedefler ve araçlar konusunda tam (*consensual*) ya da çoğunlukçu (*majoritarian*) bir uzlaşmaya varmaları için gerekli olan bilgilere; birbirlerinin görüşlerinin bilgisine; yürütmeye ilgili sorumlu görevlerde bulunanların icraatlarıyla ilgili bilgilere; toplumsal ve özel çıkarlarla ilgili uygun kararlara ulaşmak için gerekli çevresel faktörlerin bilgisine ulaşmaları imkansız olacaktır".³⁴ Garnham, ideolojilerce anlamlandırılan özgürlüklerden çok o özgürlüğü doğuran tarihsel koşulların incelenmesi gerektiğini savunur. Garnham'a göre, kültürel maddecilik simgesel ilişki süreçlerinin indirgenemez maddi belirleyicilerine eğilmeyi ve kapitalist üretim biçiminin genel gelişmesi içinde, tarihsel olarak bu süreçlerin mal üretimi ve değişimi alanı içine ve hangi etkilerle getirildiği yollarına bakmayı gerektirir. Garnham, 1980-90'lı yılları ise kültürel maddeciliğin uluslararası boyutta anlam kazanmaya başladığı dönem olarak tanımlar: "Tarihsel olarak sistem rasyonalitesinin hem ekonomik hem de siyasal yönlerinin sadece küresel olmakla kalmadığını, biraz da küresel dolayimli iletişim sistemlerinin büyümesi ve yayılması sayesinde, dünya nüfusunun gittikçe artan bir kısmı tarafından küresel olarak anlaşıldığını düşünüyorum. Çin'de yakın zamanlarda meydana gelen olayların da gösterdiği gibi, artık tüm siyasal aktörler tek bir dünya sahnesinde oynuyorlar; dilsel ve kültürel çeviri sorunlarına karşı da sembollerden oluşan bir dünya dilini kullanıyorlar".³⁵ Farklı kültürlerle rağmen, kapitalist sistemin dünya genelinde bir kamusal alan yarattığını ve bu kamusal alanın ayakta durmasının da enformasyon toplama, değerlendirme ve iletişim sistemiyle sağlandığını belirten Garnham, evrensel siyasal ve medya sistemi sayesinde yaratılan evrensel etkiyi gözler önüne sermektedir. Ona göre, eğer pazar güçleri küreselse, işe yarayacak her siyasal yanıt da küresel olmak zorundadır. Tek başına bir vatandaş veya bir grup, nadir olarak rastlanan durumlar dışında, üzerinde karar verilmiş oyun her ne olursa olsun, oyundan çekilemez, oynamayı reddedemez.³⁶

34 Garnham, Nicholas, 1990, s. 278-280.

35 Garnham, Nicholas, 1990, s. 283.

36 Garnham, Nicholas, 1990, s. 285.

Eleştirel Okul açısından etik konusu ise daima tartışmalı bir konu olmuştur. Marx ve Engels'in toplumun üretim araçlarına sahip olanlar o toplumdaki zihinsel ve fikri üretimi de belirler yaklaşımından hareket eden eleştirel okul kuramcıları (Smythe, Schiller, Garnham, Mattelart, Mosco vd.) moral\ahlaki anlamda kötü olan ile etik anlamda yanlış olanın farklılıklarına vurgu yapmışlardır. Özellikle Nazi rejimi dönemi Almanyası'nın kitle katliamlarını estetikleştirme çabasına total bir eleştiri getiren Frankfurt Okulu, insan onurunun öne çıkarıldığı ve insanlar arasındaki dayanışmanın vurgulandığı etkinlikleri etik olarak görmüştür. Genel iş yapış pratiklerinin doğasındaki ahlak dışılığa ve her zaman kapitalist sistemin işleyişini destekleyecek biçimde kurallaştırmalarına dikkat çeken eleştirel okul, yirminci yüzyılın ikinci yarısında evrensel etik kurallarına sarılan uluslararası düzenin karakteristik yapısına vurgu yapmaktadır. Etik anlayışının halkla ilişkiler açısından değerlendirmesini yapan Erdoğan³⁷'a göre Bernays'in 1920'lerde geliştirdiği paradigma özellikle halkla ilişkiler şirketlerinin iş vereni her pozisyonda savunması ve bununla birlikte gelen nesnellikten yoksunluk şaşırtıcı olmamalıdır; çünkü ticaretin kabul edilen doğası budur. Medyanın etik sorununun temelinde, kitle iletişim etkinliklerinin sahte imajlar yaratma, yanıltma ve yönlendirme aracı olma ve gerçeği yeniden üretme düşünceleri yatmaktadır. Cemiyet, dernek ve vakıfların sürekli etik konusunu işlemelerinin ardında kapitalist ideolojinin kontrollü alternatif inşa etme, gündem oluşturma ve gündem yönetimde kullandığı bir anlayış yer almaktadır. Eleştirel Okul, ideal veya standart bir etik anlayışına göndermede bulunan ve diğer deneyimleri etiksizlikle suçlayan ana akım yaklaşıma karşı, neyin nasıl yapıldığını anlamlandırmaya çalışan bir çerçeve çizmekte ve bireyleri etik olmamakla suçlamak yerine bireylerin hangi koşullar altında düşüncelerini eyleme geçirdiğini inceleyen bir soruna yaklaşım tarzına sahiptir. Eleştirel Okul'a göre etiksizlik diye bir şey olmaz. İş kültürü farkları ve bu farkların altını çizdiği etik farklılıkları oluşur.³⁸

Eleştirel Okul sosyal sorumluluğu kültürel farklar, etik, korku kullanımı, seks ve şiddet gibi alanların içine hapsedmek ve kurumsal düzeyde medyaya yüklemeksizin bireyi biçimlendiren toplumsal üretim ve güç ilişkileri içerisinde araaktadır. Sorunlar, eylemlerin yüksek ahlak standartlarına uygun bir biçimde gerçekleştirilmemelerine, moral değerlerin düşmesine, pazarda rekabet halindeki organizasyonların doğruyu sunmamalarına ve bireylerin dürüst olmamalarına bağlı bir sürecin sonucu değil nedenidir. Sorun toplumsal güç ilişkilerinin, eylemleri yapılması gerekenin yapıldığı şeklinde nitelemesinde ve eylemler başka türde şekillenirse zaten olandan farklı bir şey olacağına göndermede bulunmasın-

37 Erdoğan, İrfan, *İletişimi Anlamak*, Erk Yayınevi. Ankara, 2002, s. 395.

38 Erdoğan, İrfan, a.g.e., 2002, s. 397

da aranmalıdır. Serge Halimi, kitle iletişim araçlarının sorumluluğunu şu sözlerle betimlemektedir: “Gittikçe daha bir hazır ve nazır kesilen medyalar, gitgide daha itaatkar gazeteciler, günbegün bayağılaşan haber. Toplumsal dönüşüm iradesi daha uzun bir süre bu engele takılacak. İsimsiz bir parti, hiçbir şey beklenemeyecek bir oligarşi karşısında, medyadaki çizgi dışılıklarının değişmez olduğunun bilincindeki muhalif sesleri aramak ve cesaretlendirmek tek çıkar yol. Eğer biraz olsun bu kara tabloya -ki bu tablo aynı zamanda bir tahmindir- bir ferahlık getirebiliyorsa, bunu propagandanın başarısızlığına borçluyuz. Toplumsal hayat ekrana direnç göstermekte, çünkü bu hayat sanal değil ve iktidarın mekanizmalarını, reddin ivediliğini haberden daha iyi gözler önüne sermekte”.³⁹ Medya ile sunulan basit bir haber değil; ekonomik, politik ve kültürel ölçekte gerçekleşen bir sistem meşrulaştırma girişimidir ve izleyicilere/okurlara düşen sorumluluk ise kendine sunulanın/satılanın sosyalliğinin (daha doğrusu sosyal ilişkilere egemen olan kâr güdüsünün) bilincinde olmaktır.

Sonuç

Günümüzde medya kuruluşlarının genel anlamda benimsedikleri ilkeler ve sorumluluk anlayışları liberal-çoğulcu bir anlayış içerisinde şekillendiği gözlenmektedir. Basın özgürlüğünü demokrasinin temeli olarak kavrayan bu yaklaşım tarzı medya örgütlerinin de çalışma tarzını ortaya koymaktadır. Aynı sistem içerisinde medya holdinglerinin yayın denetimlerinden sorumlu kurumların (Türkiye’de RTÜK, Amerika’da FCC gibi) topluma karşı sorumluluk anlayışı gereği ana akım yaklaşımı benimsedikleri ve medyanın yayın politikasının denetimini de yasal düzenlemeler çerçevesinde ele aldıkları söylenebilir. Bu kurumların buldukları siyasal sistem içerisindeki özerklik yapıları, uygulamaların nasıl bir şekil aldığını ortaya koymaktadır.

Medya alanındaki yasal düzenlemelerle, içerdiği yaptırımlar ve cezalar, medyadaki bazı uygulamaları caydırıcı hale getirmektedir. Medya profesyonelleri etik ilkeleri içselleştirerek uygulamak yerine, bu yasal engellerden sıyrılabilme yolları üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Ancak, medya endüstrisindeki egemen dinamiklerin, mesleğin kurallarını ve uygulanış biçimlerini belirlediği kaçınılmaz bir gerçektir. Medya kurumlarındaki egemen profesyonel kültür, çalışanların biçimlenmelerinde birinci derecede etkilidir.

Kamuoyunda merak uyandıran ve haber değeri olan olaylar hakkında bilgi toplamak için başvuru yöntemlerin çoğu kez etik olmadıkları dikkat çekmektedir. Etik kuram ve ideallerin gazetecilik faaliyetlerinde uygulanamayacağı ileri sürülmektedir. Böylece, gazetecilerin etik olarak duyarlı ve sorumlu olması gerek-

39 Halimi, Serge, *Düzenin Yeni Bekçileri*, Çev. R. Duran. Evrensel Yayınevi. İstanbul,1999, s.133

tiği düşüncesi, sadece retorik olarak kalmaktadır. Etik, gazetecilik faaliyetlerinin doğru dürüst yapılmasını engelleyen bir olgu olarak algılanmaktadır. Medyada sorumluluk ve etik tartışmalarının odağına, en alt düzeyde çalışan ve en az denetim olanağı bulunan kişi olarak muhabir yerleştirilmektedir. Medyanın sahipleri ve karar mekanizmalarının en üst noktalarında bulunan kişiler daha az sorgulanmaktadır. Etik problemler çoğunlukla medyanın mülkiyet yapısından ve yerleşik profesyonel pratiklerden kaynaklanmaktadır. Buna karşılık sorunlar, muhabir ve editör düzeyinde çözümlenmeye çalışılmaktadır.⁴⁰

Akademik çevreler ise günümüzdeki medya politikalarını değerlendirirken konuyu farklı yönleri ile ele alarak izleyici, mülkiyet yapısı, örgüt çalışanı gibi konular üzerine araştırmalar yapmaktadır. Üniversitelerin medya olgusuna yaklaşım tarzı olarak gelenekselciliğe karşıt bir tavrı benimsedikleri; ancak karşıtlığın kültürel çalışmalar içerisinde geliştiği görülmektedir. Özellikle son dönemde yoğunlaşan postmodern kültür ve etkilerinin dünya ölçeğinde yaygınlaşması yerel kültürün geri plana itilip etik anlayışının küresel ölçekte değerlendirildiği bir yapının biçimlenmesini sağlamıştır. Örgütsel yapının ve izleyicilerin yerellikten hareket ederek küresele ulaşma çabaları ile direnişin yerel olanı sahiplenilerek gerçekleştirilmesi tartışmaların yerel-küresel eksenini etrafında yürütülmesini sağlamıştır.

Uluslararası örgütler ve haber ajansları da medya faaliyetlerini kültürel olgular üzerine odaklayarak kültürel transferler ve kültürel farklılıklar üzerine oturtmakta; örgütsel yapı pratiklerine belirli standartlar getirme çabasına girmektedirler. 1970'lerin başından itibaren uluslararası ilişkilerde egemen kılınmaya çalışılan denge ve anlayış ortamına haberleşme ve iletişim unsurlarının önemli ölçüde katkıda bulunabileceği pek çok ortamda vurgulanmış ve 1978 Bildirgesi ile netleştirilmiştir. İzleyicilerin de aktif katılımını esas alan yeni yaklaşım tarzı başlangıçta ABD ve İngiltere tarafından reddedilmişse de, zamanla uluslararası kabul görmüş etik ilkelerinin yumuşaması ve sanayileşen-bütünleşen medya holdinglerinin çıkarlarıyla uyumlu hale gelmesi nedeniyle dünya ölçeğinde benimsenmiştir.

İletişim alanında çalışanların sosyal sorumluluklarının salt izleyicilerine karşı değil, toplumun geneline karşı olduğunu savunan yaklaşım, görevin sadece olup biteni aktarmak değil; aynı zamanda olayların nedenleri üzerinde durmak ve bunları okuyuculara-izleyicilere iletmek olduğunu belirtmiştir. Bu durum etik ve sosyal sorumluluğu iletişim de salt ilke düzeyinde kalmaması gereken, aynı zamanda eyleme de geçirilmesi zorunluluğa dönüşen bir süreç olarak görülmeyi gerektirmiştir.

40 Çaplı, Bülent, *Medya ve Etik*, İmge Yayınları. Ankara, 2002, s. 221-222.

Öz

Etik ve Sosyal Sorumluluk Kavramlarının İletişim Kuramları Bağlamında Anlamlandırılması

Kapitalist sistemin bireyler üzerindeki egemenliğinin ‘enformasyon toplumu’, ‘bilgi çağı’, ‘bilişim uygarlığı’ gibi sloganlarla gizlenmeye çalışıldığı günümüzde, ulusal ve uluslararası medya kanalıyla sunulan/dayatılan etik ve sosyal sorumluluk anlayışının, temelde egemen yapıyla uyumlu olan norm ve yargıların devam ettirilmesi, iş ile çalışma yaşamındaki kuralların ve standartların benimsenmesi; uyumlu olmayan sosyal değer ve tutumların ise terk edilmesi biçiminde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çalışma kapsamında da etik ve sosyal sorumluluk olgularına iletişim araştırmaları içerisinde yapılan bir sınıflandırma ile yaklaşılması amaçlanmaktadır. İletişim araçlarının içeriğini oluşturan haber, yorum, bilgi, reklam, ilan gibi unsurların okuyucular/dinleyiciler/izleyiciler tarafından nasıl anlamlandırıldıkları ve bu unsurlara yer veren medyanın hangi politikalara dayanarak sunduklarını meşrulaştırdığı bu incelemenin kapsamını oluşturmaktadır. Çalışma kapsamında soruna yaklaşım tarzlarının, etik ve sosyal sorumluluk ile olan bağlarının kurulması, medyanın anlamlandırılması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Etik, Sosyal Sorumluluk, İletişim Kuramları, Medya

Abstract

Interpretation of Ethical and Social Concepts in the Context of Communication Theories

It is now being observed that the Capitalist system is emerging in today's world where its hegemony is being tried to be concealed by the terminologies like “information society”, “information age” and “information civilization” either by; sustaining the norms and judgments of ethics and social responsibilities dictated by national and international mass media or; adoption of the rules and standards in the professional and business life or; abandonment of irrelevant social values and attitudes. It is aimed to approach to ethics and social responsibility cases by a classification within communication researches in this study. The main content of this study is based on the perception of the components of mass media like news, commentaries, information, advertisement and notices, etc. by the readers or audience and based on the which strategies the represented content being legitimated by the mass media giving place to these components. Within the content of this study, it is essential the determination of styles to approach the problem in terms of construing the mass media and establishing the connections between ethics and social responsibilities.

Keywords: Ethics, Social Responsibility, Communication Theories, Media

Kaynakça

- Alemdar, Korkmaz. ve Erdoğan, İ. (1990). *İletişim ve Toplum*. Bilgi Yayınevi. Ankara
- Curran, J. vd. (1993). “İletişim Araçları Üzerine Çalışma: Kuramsal Yaklaşımlar”. Çev. M.Özbek. *İLEF Yıllık*. Ankara.
- Çaplı, B. (2002). *Medya ve Etik*. İmge Yayınları. Ankara.
- Derrida, J. (1994). *Göstergebilim ya da Gramatoloji*. Çev. A.Akay. Öteki Yayınevi. Ankara.
- Erdoğan, İ. (1997). *İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş*. İmge Yayınevi. Ankara.
- Erdoğan, İ. (2002). *İletişimi Anlamak*. Erk Yayınevi. Ankara.
- Garnham, N. (1997). “Ekonomi Politik ve Kültürel Çalışmalar: Birleşme mi Boşanma mı?” Çev. S.Çelenk. *Teori ve Politika*. Sayı: 8.
- Garnham, N. (1990). *Capitalism and Communication: Global Culture and the Economics of Information*. Sage Publications. London.
- Garnham, N. (2001). “Bir Kültürel Materyalizm Teorisine Doğru.” Çev. S.Çelenk. *Praksis* No: 4.
- Geray, H. (1994). *Yeni İletişim Teknolojileri*. Kılıçaslan Matbaacılık. Ankara..
- Halimi, S. (1999). *Düzenin Yeni Bekçileri*. Çev. R.Duran. Evrensel Yayınevi. İstanbul.
- İnal, A. (1995), “Yazılı Basın Haberlerinde Yapısal Yanlılık Sorunu”. *Toplum ve Bilim*. Sayı: 67. Birikim Yayınları. İstanbul
- İnal, A. (1996). *Haberi Okumak*. Temuçin Yayınları. Ankara..
- İrvan, S. (1997). *Medya, Kültür, Siyaset*. Öteki Yayınevi. Ankara.
- Keane, J. (1993). *Medya ve Demokrasi*. Çev. H.Şahin. Ayrıntı Yayınevi. İstanbul.
- Köker, E. (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*. Vadi Yayınları. Ankara.
- Mattelart, A ve Mattelart, M. (1998). *İletişim Kuramları Tarihi*. İletişim Yayınevi. İstanbul.
- McQuail, D. ve Windahl. S. (1997). *Kitle İletişim Modelleri*. İmge Yayınevi. Ankara.

- McRobbie, A. (1999). *Postmodernizm ve Popüler Kültür*. Çev. A.Özdek. Sarmal Yayınevi. İstanbul.
- Mutlu, E. (1995). *İletişim Sözlüğü*. Öteki Yayınevi. Ankara.
- Schiller, H. (1976). *Communication and Cultural Domination*, Ablex. New Jersey
- Taş, O. (2012). *Gazetecilik Eğitiminin Mesleki Sınırları*. İletişim Yayınevi. İstanbul.
- UNESCO. Uluslararası Anlayış ve Kitle İletişim Araçları Semineri. Hacettepe Üniversitesi Yayınları. Ankara. 1980
- Ward, J. A. (2004). *The Invention of Journalism Ethics: The Path to Objectivity and Beyond*. Montreal. McGill-Queen's University Press.

EİNSTEİN'A GÖRE BİLİM, DİN VE FELSEFE: DİN FELSEFESİ AÇISINDAN BİR ÇÖZÜMLEME

Şahin EFİL*

Giriş

Hiç şüphesiz ki, Albert Einstein (1879–1955), sadece 20. yüzyılda değil, bilim ve düşünce tarihinde de gelmiş ve geçmiş en büyük bilim adamı ve dâhilerden birisidir. Onun sıra dışı bir kimliğe ve kişiliğe sahip olmasında üstün zekâsı ve bitmek tükenmek bilmeyen çalışma azmi yanında ortaya koyduğu bilimsel teoriler ve bu teorilerin altında yatan derin *felsefî anlayış* etkili olmuş olsa gerektir.¹ Bu bağlamda Einstein'ın fizik kadar olmasa bile gençlik döneminden itibaren felsefeyle de yakından ilgilendiği bilinmektedir. Onun ilmî ve fikrî düşünceleri üzerinde Alman felsefe geleneğinin ve özellikle bu geleneğin önde gelen filozoflarından Immanuel Kant'ın (1724–1804) etkisi oldukça büyüktür.²

- * İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak., Felsefe Bölümü, Yrd. Doç., sahin.efil@inonu.edu.tr.
- 1 Einstein, *İzafiyet Teorisi* adlı kitabında, izafiyet (özel izafiyet ve genel izafiyet) teorilerini hem yetkin bir teorik fizikçi, hem de bir felsefeci gibi ele almış ve çözümlemelere gitmiş görülmektedir. İzafiyet teorileri hakkında geniş bilgi için bkz. bkz. Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş, Say Yay., İstanbul 1998. Ayrıca o, Kuantum Teorisi'ne de ciddi katkılarda bulunmuş bir bilim adamıdır. Bkz. Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say-Murat Uraz, Milliyet Yay., İstanbul 1991, S. 68. Kuantum teorisinin tarihçesi, mahiyeti ve buna ilişkin tartışma ve yorumlar hakkında geniş bilgi için bkz. Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, çev. Necibe Çakıroğlu, İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, İstanbul 1972.; Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner, Spartaküs Yay., İstanbul 1996. Ayrıca bkz. Alastair I. M. Rae, *Kuvantum Fiziği: Yanılsama mı, Gerçek mi?*, çev. Yurdahan Güler, Evrim Yay., İstanbul 2000.
 - 2 Bu anlamda Einstein, gençlik yıllarında başta Kant'ın en önemli yapıtı sayılan *Saf Aklın Eleştirisi* olmak üzere, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni özümseyerek okumuştur. Dahası o, bir sömestir boyunca *Yeni Kantçılık*'ın temsilcilerinden August Stadler'in seri konferanslarına da devam etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Don A. Howard, “Albert Einstein as a Philosopher of Science”, *Physics Today*, December 2005, s. 35–40.; Krş. Jürgen Neffe, *Einstein: Bir Yaşam Öyküsü*, çev. Fikret Doğan, İletişim Yay., İstanbul 2009, s. 43, 68.; Shana Priwer ve Cynthia Philips, *Her Yönüyle Einstein*, çev. Haydar Yalçın, Arkadaş Yay., Ankara 2009, s. 22-23. Ayrıca Einstein'ın ileri sürdüğü teorilerle Kant Felsefesi arasında genel olarak nasıl bir ilişki olduğunu görmek için bkz. Friedel Weinert, “The Modern Synthesis: Einstein And Kant”, *Forum Philosophicum* 14(2009), s. 193–216. Diğer taraftan Einstein'ın okuduğu felsefî yapıtlar sadece Kant'la da sınırlı değildir. Platon'un *Diyaloglar*'ı ve Spinoza'nın *Etik*'i de bu okumalar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bkz. Albert Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş*,

Bu etkiyi, o, şöyle dile getirir: “Almanya’nın sağlığına kavuşmasını, *Kant* ve *Goethe* gibi önemli kişilerin sadece zaman zaman anılan isimler olmaktan çıkarak, ilkelerinin toplumsal hayat ve genel bilinç düzeyinde yaygın hale gelmesini umut ediyorum.”³ Bu bakımdan, Einstein, fiziksel teori ileri sürme ve geliştirmeyi, bunlar üzerinde ciddi ve derin çözümlenmeler yapmayı, mantıksal ve felsefi akıl yürütmeleri, dahası fiziğe felsefi bir perspektiften bakabilmeyi büyük ölçüde *Kant* felsefesine borçlu olsa gerektir. Dolayısıyla Einstein’ın ileri sürdüğü teoriler, hem bilimsel, hem de “felsefi... veriler üzerine oturmuş”⁴ görünmektedir.

Bununla birlikte, Einstein gibi önde gelen bir bilim adamının din, Tanrı ve felsefeye ilişkin düşünceleri, bu düşünceleri neye dayandığı ve nasıl değerlendirdiği, bunlarla nasıl bir ilişki içinde olduğu gibi konular öteden beri hep merak konusu olmuştur. Bu bağlamda birinci sınıf fizikçi ve “muhteşem bir zihin”⁵ olan Einstein’ın din ve metafiziğe dair düşüncelerini açığa çıkarmak, bu düşünceleri felsefi açıdan ele almak ve değerlendirmeye tabi tutmak, büyük bir önem taşımaktadır. Dolayısıyla bu mesele, felsefeyi olduğu kadar din felsefesini de yakından ilgilendirmektedir. Kaldı ki, Einstein’ın “bilge”⁶ ve “filozof-bilim adamı”⁷ olması, onun bilimsel düşüncelerinde olduğu gibi dinî ve teolojik düşüncelerinde de felsefi bir boyutun olduğuna işaret etmektedir.

Hemen belirtelim ki, Einstein, hangi din olursa olsun, genelde dinin *anlam* sağlayıcı bir unsur olduğuna inanmış, bu bakımdan onun önemini ve değerini takdir etmiştir. Ona göre,

“*İnsan hayatının ya da bir bütün olarak organik hayatın anlamı... dini varsaymayı gerektirmektedir.*” Bu bakımdan, “hem kendi, hem de türdeşlerinin hayatının anlamsız olduğuna inanan, sadece bahtsız değil, aynı zamanda ne-redeyse bu hayattan diskalifiye olmuş biridir.”⁸

Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine, çev. B. Gündüz, Sarmal Yay., İstanbul Tarihsiz, s. 32, 43.; Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan, Profil Yay., İstanbul 2008, s. 98.

3 Albert Einstein, *Benim Gözümden Dünya: Felsefi ve Siyasi Yazılar*, çev. Demet Evrenosoğlu, Alfa Yay., İstanbul 2009, s. 83.

4 F. S. C. Northrop, “Doğa Felsefesi Sorunlarına Giriş”, *Fizik ve Felsefe* (içinde), çev. Necibe Çakıroğlu, İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, İstanbul 1972, s. 132.

5 Krista Tippett, “Giriş”, *Einstein’in Tanrısı* (içinde), çev. Gizem Aldoğan, Haz. Krista Tippett, H2O Yayın., İstanbul 2012, s. 32.

6 Tippett, “Giriş”, s. 32.

7 Teoman Durallı, “Filozof-Bilim adamı ve Felsefe-Bilime İlişkin Mülakat”, <http://www.teomandurali.com/node/46> (30. 01. 2009).

8 Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, s. 1.

Buna göre din, *insanın anlam arayışına* cevap verebilecek nerdeyse tek kutsal yapıdır.⁹ Bu bakımdan, dinin insan hayatına ve içinde yaşadığı dünyaya “anlam” katması oldukça önemlidir. Çünkü *anlamsızlık*, insanı boşluğa ve bunalm felsefesinin ağına düşürerek mutsuzluğa sevk edebilir. Bu yüzden, Einstein, dinin gerekliliğine ve önemine ayrı bir vurgu yapmıştır. Ona göre, “kendi hayatını ve diğer canlıların hayatını *anlamsız* olarak niteleyen bir insan, sadece mutsuz değil, aynı zamanda yaşamaya değer de değildir.”¹⁰ Bununla birlikte, Einstein, genel olarak dinî inanç ve düşüncelerin nasıl ortaya çıktığına da açıklık getirmeye çalışır. Buna göre o, düşünce tarihi boyunca insanların çeşitli sebeplere bağlı olarak dine ve Tanrıya inandıklarını, bunlar arasında *korku* ve *toplumsal beklentilerin* önemli bir yer tuttuğuna işaret eder. Ancak o, kişisel olarak din ve Tanrı fikrinin ortaya çıkmasına kaynaklık eden bu sebeplere itibar etmez görünür.¹¹ Einstein, sözü burada din veya metafizikle kişisel olarak nasıl bir ilişki içinde olduğuna ve hangi anlamda dindar olduğu konusuna getirir:

“Her ne kadar korkuyla karışmış olsa da, dini doğuran şey... *esrardır*. Akılmanın sadece en basit şekilde kavrayabildiği, nüfuz edemediğimiz bir şeyin varoluş bilgisi, en derin aklın ve en parlak güzelliğin tezahürü... gerçek bir dini tavır oluşturan da, bu bilgi ve duygulardır. İşte ben sadece ve sadece bu anlamda gerçek bir dindarım.¹²

Diğer bir deyişle, “benim dindarlığım, *gerçekliği kavrayabilmemiz için kendisini küçüklerde açığa vuran sonsuz büyüklükteki bir ruha duyulan mütevazı hayranlığa dayanır*.”¹³ Einstein, burada gerçekliğin kavranışıyla dindar olmak arasında bir ilişki ve bir bağ kurmaktadır. Ona göre, sanat ve bilimin kökeninde olduğu gibi dinin kökeninde de “esrarengiz olanın deneyimi”¹⁴ “gizem”¹⁵ veya *hayranlık* yatar. Hem bilim ve sanatın, hem de dinin kökeninde bir gizem ve esrarın olması dikkat çekici görünmektedir. Çünkü bir bilim adamı olarak, o da, evrene ilişkin araştırmalar yaparken esrarengiz olan ve hayranlık uyandıran bir deneyim yaşamıştır. Bu, içsel, gizemli ve derin bir deneyimdir. Dolayısıyla kendi deyimini ile Einstein’ın “dindarlığı” çevresinden veya kutsal kitaplardan çok

9 Bkz. Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 36. *Anlam ihtiyacı*, insanın egzistansiyel ihtiyaçlarının başında gelmektedir. Bkz. Cafer Sadık Yaran, “İnsanın Egzistansiyel İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12–13, Samsun 2001, s. 82–83.

10 Albert Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, çev. Z. Elif Çakmak, Arion Yay., İstanbul 2004, s. 21.

11 Geniş bilgi için bkz. Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, s. 24–26.; Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 48–49.

12 Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, s. 5.

13 Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 32.

14 Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, s. 5.

15 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 20.

genelde bilimsel araştırmalar neticesinde yaşadığı ve öğrendiği bir şeydir. Ona göre,

“Daha yüksek bir *düzenin* bütün bilimsel çalışmanın arkasında dünyanın mantıklı veya anlaşılabilir şekilde yaratılmış olduğuna dair, *dini duyguya benzer* bir inanç olduğu kesindir... *Kendisini deneyim dünyasında ortaya koyan üstün bir akıl içersinde yer alan bu sağlam ve derin duygulara sıkı sıkıya bağlı inanç, benim Tanrı anlayışımı anlatmaktadır.*”¹⁶

Görüldüğu kadarıyla bilimsel çalışmaların kökeninde yer alan *sağlam ve derin duygular*, Einstein’ın dine ve Tanrıya ilişkin görüşlerinin temelini de teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu duygular, onun fiziksel dünya ile metafiziksel dünya arasında veya kutsalla bir bağ kurmasına sebep olmuş görünmektedir. Şimdi Einstein’ın sözünü ettiği bu duygunun mahiyetine biraz daha yakından bakalım.

a-Kozmik Dinî Duygu veya Dinî Tecrübe

Dinî anlayışa kaynaklık eden, Einstein’ın asıl üzerinde durduğu ve benimlediği temel faktör, kendi deyimini ile “kozmetik dinî duygu”dur.¹⁷ Hemen belirtelim ki, onun burada kullanmış olduğu kozmik dinî duygu tabiri yerine, “dinî tecrübe” tabirini kullanmak, konunun daha görünür hale gelmesine ve daha anlaşılır olmasına katkıda bulunacaktır. Ancak her iki tabiri kullanmak da mümkündür. Peki, bu, nasıl bir duygu veya tecrübedir? Einstein, konuya şu şekilde açıklık getirmeye çalışır:

“Bu duygudan nasibini almamış birine, bunun nasıl bir şey olduğunu anlatmak çok zordur... Birey, insan arzularının ve amaçlarının nafiye olduğunu, hem doğada, hem de düşünce dünyasında açığa çıkan *yüceliği ve harikulade düzeni* hisseder. Bireysel varoluşunu, bir nevi hapisanede olarak algılar ve *evreni anlamlı tek bir bütün olarak tecrübe etmeyi ister. Kozmik dinî duygunun* başlangıcı, gelişimin erken dönemlerinde bile kendini gösterir. Örneğin Davud’un ilahilerinin çoğunda ve diğer peygamberlerin ilahilerinin bazılarında mevcuttur.”¹⁸

Einstein gibi “dindar dâhi”leri¹⁹ diğer insanlardan ayıran en önemli özelliklerden birisi de, öyle görünüyor ki, birincilerin kozmik dinî duygu veya tecrübeye sahip olmalarıdır. Evrendeki sıra dışı hassas düzeni ve “ince ayarı”²⁰(the fine-tu-

16 Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, trans. Sonja Bargman, Dell, New York 1973, p. 225’den naklen Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 100–101.

17 Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, s. 29.; Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 49.; Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 33.

18 Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, s. 26–27.

19 Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, s. 27.

20 Bilim adamları, son yirmi otuz yıl boyunca, evrende insan yaşamına imkan verecek oldukça kompleks ve hassas bazı *özel şartların* var olduğunu keşfetmişlerdir. Bkz. William L. Craig,

ning) idrak eden bilim adamı, *evreni anlamlı tek bir bütün olarak tecrübe etmeye* başladığı andan itibaren *metafizikle* bir biçimde bağlantı kurmuş demektir.

Bu bağlamda kozmik dinî duygu, daha çok doğadaki hassas düzen, ince ayar ve doğa yasaları, “dünyanın muhteşem yapısı ve işleyişi”²¹ karşısında bilim adamının hissettiği mucizevî, coşkulu ve metafiziksel bir duygu ve sınırsız bir hayranlıktır.²² Bu duygunun, daha çok bilim adamı, içinde yaşadığı âlemi bir bütün olarak kavrar ve tecrübe ederken meydana geldiği görülmektedir.²³ Diğer bir deyişle, kozmik dinî duygu veya tecrübe, kaostan değil, kozmostan hareketle ortaya çıkan ve oluşan özel bir tecrübedir. Einstein, bizzat yaşadığı bu duygu yoğunluğunu, dolayısıyla dini tecrübeyi daha açık ve daha anlaşılabilir bir biçimde şöyle ifade eder:

“Derin bir bilimsel kavrayışa sahip olan kişiler arasında, *kendine özgü bir dini duyguya* sahip olmayan, neredeyse yok gibidir. Fakat bu, sıradan insanın dininden farklıdır.” Bu bağlamda “*dini duygu, müthiş bir aklın dışı vurumu olan doğa yasalarının uyumu karşısında duyulan coşkulu bir hayret biçiminde kendini gösterir.*”²⁴

Öyle görünüyor ki, dinî tecrübe, derin ve kapsamlı bilimsel araştırmalar sırasında bilim adamının zihinsel ve kalbî dünyasında oluşan ve ortaya çıkan bir nevi mistik ve metafizik duygu yoğunluğudur. Kozmik dinî duygu, bir yandan “evrenin entelektüel mahirliğinde bir huşu hali, bir hayranlık hissi” yaratırken, bir yandan da, evrenin “haşmetinden, yüceliğinden, devasa halinden... onun sıra dışı inceliği, güzelliği ve matematiksel zarafetinden de”²⁵ izler ve etkiler taşır. Bu dinî duygu, kozmosu yekpare bir bütün olarak kavramanın ve tecrübe etme-

The Theological Argument and The Anthropic Principle”, *The Logic of Rational Theism Exploratory Essays*, (ed. W.L.Craig, McLeod Mark S), Edwin Mellen Press, Lewiston, 1990, s. 128. Doğanın temel kuvvetleri (çekim kuvveti, elektromanyetik kuvvet, zayıf ve güçlü çekirdek kuvvetleri), parçacık kütleleri, evrenin genişleme oranı ve başka birçok şey, evrende şuur ve canlı hayatı meydana getirmek için çok hassas bir biçimde ayarlanmış olması, yani oradaki “ince ayar” birçok bilim adamı ve düşünürü derinden etkilemiştir. Bkz. John Leslie, “Creation Stories, Religious and Atheistic”, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 34, No: 2, London, October, 1993, s. 67.; John Leslie, *Universes*, Routledge, London-New York, 1989, s. 27.

- 21 John Polkinghorne, “Kuarklar ve Yaratılış”, *Einstein’in Tanrısı* (içinde), çev. Gizem Aldoğan, Haz. Krista Tippett, H2O Yay., İstanbul 2012, s. 255.
- 22 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 52.; Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 41.
- 23 Einstein’ın dini ve Tanrısal inancı, dolayısıyla kozmik dini tecrübesi hakkında geniş bilgi için bkz. Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 97–101.
- 24 Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, s. 29.
- 25 Freeman Dyson ve Paul Davies, “Einstein’in Tanrısı”, *Einstein’in Tanrısı* (içinde), çev. Gizem Aldoğan, Haz. Krista Tippett, H2O Yay., İstanbul 2012, s. 47.

nin beraberinde getirdiği ruh halinin ve duygu yoğunluğunun yarattığı bir (dinî) tecrübedir. Çünkü

“Bilim adamı, evrene baktığı zaman orada bir düzen ve bir tertip görüyor. Âlemin bu yapısı ve anlaşılabilirliği (makuliyeti) bilim için esastır. Ancak düzenli olan, tekrar eden ve anlaşılabilen şeylerin bilgisine (ilmî bilgisine) sahip olabiliriz. İşte bilim adamı, üzerinde ayrıntılı olarak durduğu ‘parça’ dan gözlerini ayırıp kâinatın *bütünlüğü* üzerinde düşünmeğe başlayınca, yani bir çeşit *metafizik* yapmaya koyulunca, *iman konusu* da fikrî bir problem olarak karşısına çıkar.”²⁶

Einstein’ın kozmik dinî tecrübe dediği şey, bu olsa gerektir ve o, böyle bir sürecin sonunda gerçekleşmektedir. “Engin bir bilimsel kafaya sahip olanlar arasında kendine ait dinsel duyguları olmayan birine zor rastlarsınız”²⁷ derken, o, hemen her bilim adamının kendine özgü bir dinî tecrübe yaşadığını vurgulamaktadır. Buna rağmen, bütün bilim adamlarının veya fizikçilerin böyle bir tecrübe yaşadığını veya yaşaması gerektiğini elbette ki, söyleyemeyiz. Bu, bilim adamına göre farklılık gösteren bir durumdur.²⁸ En azından kendilerini ateist veya agnostik olarak tanımlayan bilim adamları için böyle bir tecrübeden söz etmek oldukça güçtür. Kaldı ki, dinî tecrübeyi yaşadığı ileri sürülen bilim adamlarının, bu tecrübeyi bir ve aynı şekilde yaşadıkları da söylenemez. Çünkü dinî tecrübe, genelde, ortak noktaları olmakla birlikte, daha çok subjektif ve kişiye özeldir. Dolayısıyla dinî tecrübe, farklı boyutları ve farklı veçheleri bulunan bir olgudur.²⁹

Bütün bu açıklama ve yorumlardan sonra denebilir ki, Einstein, “önce David Hume’cu çıkış noktasını, yani çıkarımların ancak gözlemlenebilir sonuçlar için geçerli olduğu fikrini benimsemiş, daha sonra Spinoza’cı bir ulûhiyet anlayışına meyletmiş³⁰ ve ömrünün son yıllarında ‘Yaratıcı Ulûhiyet’ fikrine yaklaşmıştır.”³¹ Nitekim Einstein, bu ulûhiyet fikrini, “kâinatı açığa çıkarılan üstün bir *yaratıcı gücün* varlığına karşı bu derin duygusal inancım, benim *Tanrı fikrimi* şekillendirir”³² şeklinde özetler. Einstein’ın *Yaratıcı Tanrı* fikrine Yahudi

26 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1992, s. 271.

27 Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 35.

28 Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 279.

29 Bkz. William James, *Varieties of Religious Experience*, Routledge, London&New York 2002.; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 81-82, 86-92.; Evans, C. Stephen ve Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yay., Ankara 2010, s. 107-111.

30 Einstein, bu meylini şöyle dile getirir: “Ben insanın eylemine ve kaderine müdahale eden bir tanrıya değil, kendini tüm var olanların uyumunda açığa vuran Spinoza’nın Tanrısına inanıyorum.” Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 32. Ayrıca bkz. Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 227.

31 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 273.; Einstein’ın Tanrısı hakkında geniş bilgi için bkz. Dyson ve Davies, “Einstein’ın Tanrısı”, s. 33-52.

32 Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 44. Ayrıca bkz. Priwer ve Philips, *Her Yönüyle*

ve Hıristiyan kültürünün etkisinden çok ilmî ve fikrî araştırmaların neticesinde, dolayısıyla bizzat yaşamış olduğu dinî duygu ve tecrübe ışığında ulaştığını söylemek daha doğru görünmektedir.³³ Dolayısıyla Einstein, yaratıcı bir Tanrının varlığına ve gerekliliğine inanmaktadır. Çünkü ona göre, “*tek hâkim, adil ve kurtarıcı bir Tanrının varlığı... insanlara rahatlık, yardım ve kılavuzluk sunar.*”³⁴ Aşağıda görüleceği gibi, din ve Tanrıya ilişkin düşünceleri, onun bilim ve felsefe ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu anlamamıza imkân vermesi bakımından da son derece önemlidir.

b- Dinî Tecrübenin Felsefi Yorumu

b.1-Dinî Tecrübe ve Fizik/Bilim

Görebildiğimiz kadarıyla, Einstein’ın bizzat yaşadığı dinî duygunun, dolayısıyla dinî tecrübenin hem bilimsel, hem de felsefî uzantıları ve yansımaları bulunmaktadır. Bu bakımdan, bu tecrübe, bilimsel açıdan olduğu kadar dinî ve felsefî açıdan da büyük bir önem taşımaktadır. Dolayısıyla bu tecrübe, bilim ile ilişkisi yanında din felsefesi açısından da üzerinde durmayı, tahlil etmeyi ve bazı terkiplere gitmeyi hak eden bir meseledir. Nitekim kozmik dinî duygunun bilimsel araştırmalardaki rolünü ve işlevini Einstein şu şekilde açıklamaktadır:

“*Kozmik dinî duygunun bilimsel araştırmanın en yüce ve en güçlü teşvikçisi olduğuna inanıyorum. Bu duygunun gücünü, teorik bilimde öncülük eden çalışmaların ne kadar muazzam bir çaba ve hayatın dolaysız gerçeklerinden uzakta yürütülen bu çalışmanın nasıl bir özveri gerektirdiğini kavrayanlar anlayabilir sadece.*”³⁵

Einstein’a göre, bilimsel araştırmaların en güçlü ve en soylu dürtüsü, kozmik dinî duygudur.³⁶ Çünkü salt bilim, doğası gereği insanın merak güdüsünü ve tutkusunu harekete geçirebilecek bir yapıya ve işleve sahip değildir. Bu türden şeyleri, daha çok dinî ve manevî gelenekler teşvik eder.³⁷ Böyle bir dinî duygunun bilimsel çalışmaların yegâne itici ve teşvik edici bir gücü olduğunu Einstein gibi bir bilim adamından duymak ilgi çekici olduğu kadar düşündürücüdür de.

Einstein, s. 230.

33 Bu, elbette ki, Einstein’ın Yahudi ve Hıristiyan kültüründen hiçbir şey öğrenmediği anlamına gelmez. Nitekim o, İncil’i sık sık okuduğuna işaret eder. Bkz. Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 38.

34 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 58. Einstein’ın Tanrı anlayışı hakkında geniş bilgi bkz. Dyson ve Davies, “Einstein’ın Tanrısı”, s. 33–52.

35 Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, s. 28.; Krş. Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 33.

36 Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, s. 28. ; Neffe, *Einstein: Bir Yaşam Öyküsü*, s. 400.

37 Tippett, “Giriş”, s. 25

Ona göre, bu duygu, bilim adamının hayatı ve çalışmaları için son derece büyük bir öneme ve vazgeçilmez bir değere sahiptir. Bu bakımdan, bilim adamının “tüm sistematik düşüncesi ve eylemleri, bunun yanında sadece önemsiz birer fikirten ibaret kalır. Bencil arzuların esaretinden kurtulabildiği sürece, *bu duygu hayatını ve çalışmalarını yönlendiren en temel ilkedir.*”³⁸

Öyle görünüyor ki, kozmik dinî tecrübe, bilim adamını bilimsel çalışmalarda harekete geçiren, motive eden, bir bütün olarak onun hayatını yönlendiren olmazsa olmaz bir prensiptir. Bu tecrübenin böyle bir bilimsel işlevi bile tek başına onun önemini ve değerini ortaya koymak için yeterlidir. Bu demektir ki, Einstein’a göre, bilime en büyük katkı, *kozmetik dinî duygu* ve bu duygu sonucunda oluşan ve ortaya çıkan *kozmetik dinî tecrübe* yoluyla sağlanmış görünmektedir. Bu, doğrudan bir katkı olmaktan çok dolaylı bir katkıdır. Takdir edilmelidir ki, bilim adamını harekete geçirecek bir güç, bir dinamik ve bir arayış yoksa doğal olarak ortada bilimsel bir çalışma da olmayacaktır. Bu açıdan, bilim ile kozmik dinî duygu (din) karşılıklı olarak birbirini gerektirmekte ve birbirine ihtiyaç duymaktadır, denilebilir. Einstein, bunu, şöyle dile getirir: “Bilim, din olmadan eksiktir; din ise bilim olmadan kördür.”³⁹ Bu demektir ki, bilim, bilimsel sonuçlar yanında, bilim adamının metafizikle bağlantı kurmasına da neden olmakta, din de bilime motive edici gücüyle katkı sağlamaktadır.

Ayrıca, kozmik dinî duygu, süreç içinde bir çeşit dini tecrübeye dönüştüğü için bilim adamının hissettiği sadece bir duygu değil, aynı zamanda bizzat yaşadığı ve içinde yer aldığı bir tecrübedir. Bu tecrübenin duygusal ve tecrübi bir boyutu olduğu gibi kognitif bir boyutu da vardır. Çünkü bu, bilim adamının mevcut bilimsel bilgiler ışığında ve doğrultusunda yaşadığı bir deneyimdir. Burada bir anlamda “ilmî bilgiden inanca gitme çabası”nın⁴⁰ olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Einstein’ın din ve Tanrı algısının daha çok böyle bir çabanın sonucunda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Burada dile getirilen dinî duygu ve tecrübenin bilim ile ilişkisi, aslında bize din-bilim ilişkisinin daha çok Einstein örneğinden, dolayısıyla kişisel tecrübeden hareketle farklı bir boyutunu sunmaktadır.

b.2-Din-Bilim İlişkisi

Şimdi sözü Einstein’ın din ile bilim arasında nasıl bir ilişki kurduğu meselesine getirebiliriz. Burada görüleceği gibi o, din-bilim ilişkisi konusunda da kayda değer şeyler söylemiş bir bilim adamıdır. Hemen belirtelim ki, burada bu konu, Einstein’la sınırlı olarak ele alınacaktır. Çünkü din-bilim ilişkisi, burada

38 Einstein, *Benim Gözümde Dünya*, s. 29.

39 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 58.

40 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 274.

ele alamayacağımız kadar geniş ve farklı boyutları olan bir konudur.⁴¹ Einstein, “din ve bilim arasında gerçekten aşılmaz bir zıtlık”⁴² ve bir çatışma var mıdır? şeklindeki bir soruyla konuya giriş yapar. Onun gibi bir bilim adamının din ile bilim arasında bir bağ olabileceğine dair açıklama ve yorum yapmış olması, şüphesiz ki, din, bilim ve felsefe adına önemsenmesi ve ciddiye alınması gereken bir meseledir.

Einstein göre, din-bilim ilişkisinin doğal süreçte ve sağlıklı bir biçimde ortaya konulabilmesi için, her şeyden önce, her iki disiplinin de genel kabul gören bir tanıma sahip olması gerekir. Bu bakımdan, Einstein işe önce bilimin tanımını yaparak başlar: Bilim, “algılarımızla yaşadığımız şeyler arasında kurullarla bağlantı kurabilmek için kullanılan yöntemli düşünme”dir.⁴³ Dolayısıyla “bilim, dünyanın algılanan döngüsünü sistematik düşünce ile bir araya getiren ve bir bütün halinde sunmaya çalışan bir asırlık çabadır.”⁴⁴ Diğer taraftan, *dinin* tanımının bilimin tanımına kadar kolay ve rahat bir biçimde yapılamayacağını tahmin etmek zor değildir. Bunun farkında olan Einstein, haklı olarak herkesin kabul edebileceği ortak bir “din” tanımı yapmanın zor olduğu kanısındadır.⁴⁵ Çünkü yeryüzünde pek çok din vardır ve bu dinlerin mensuplarının kabul edebileceği ortak bir tanım yapmak son derece zordur. Din kavramı, bir Yahudi ile bir Budist’in zihninde aynı şeyleri çağrıştırmadığı gibi önemli ortak özellikleri bulunan bir Müslüman ile bir Hıristiyan’ın “din”den anladığı şey de, büyük ölçüde aynı değildir.⁴⁶ Bu durumda, daha önce bir nedenle üzerinde durduğumuz Einstein’ın yaratıcı ulûhiyet anlayışına dayanan din algısı da ortak bir din tanımı ortaya koymaktan uzak görünmektedir. Eğer din ile bilim arasında sahici ve sağlıklı bir ilişkiden söz edilecekse, öyle görünüyor ki, dini tanımlama gücünün bu ilişkiyi zorlaştırmaktadır. Bu bakımdan, burada temel problemlerden birisi, dinin tanımı, dolayısıyla

41 Din-bilim ilişkisi konusunda *çatışma, ayrışma, diyalog ve uyuşma* şeklinde genelde dört temel yaklaşım vardır. Son zamanlarda bu bağlamda yapılan geniş ve yararlı bir çalışma için bkz. Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi-Mübariz Camal, İnsan Yay., İstanbul 2004. Uyuşma ve diyalog hakkında geniş bilgi için bkz. Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, İm Yay., İstanbul 1994.; Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994. İslam-bilim ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim: Bağımsızlığa Karşı Akılcılığın Savaşımı*, çev. Eser Birey, Cep Kitapları, İstanbul 1993. Ayrıca bkz. *İslam Bilimi Tartışmaları*, Haz. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990. Din-bilim çatışmasının tarihi geçmişi hakkında geniş bilgi için bkz. John William Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science*, Watts&Co., London 1927.; Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, Say Yay., İstanbul 1996.

42 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 62.

43 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 62.

44 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 56.

45 Bkz. Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 62.

46 Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 5.

algılanması noktasında ortaya çıkmış görünmektedir. Ayrıca Einstein'a göre, din ile bilim arasında geçmişte meydana gelen çatışmanın bir kısmı dinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Dini tanımlama güçlüğüne rağmen, ona göre, din ile bilim arasındaki *farklılıklar* dikkate alındığında herhangi bir çatışma söz konusu olmayacaktır:

“Dindar bir kişi hiçbir mantıksal temel içermeyen veya mantıksal açılıma yönelmeyen bu insanüstü amaç ve nesnelere yüceliği ve önemi hakkında kuşku duymadan kendini adar. Bu amaçlar kişinin varlığı gibi gereklilik ve nesnelikle bağıntılıdır. Bu bağlamda din, insan yaşında bir çaba olup, bu *değer* ve *amaçlara* tamamen ve net bir biçimde ulaşmak ve etkilerini güçlendirip yaymak için vardır... Bilim olanı soruşturabilir, ne olması gerektiğini değil... Öte yandan din, sadece insanın düşünce ve davranışlarıyla ilgili değerlendirmelerle ilgilidir; gerçekler ve gerçekler arasındaki ilişki hakkında somut bir fikir yürütemez.”⁴⁷

Einstein, burada haklı olarak din ile bilim arasında bir ayrıma giderek bu disiplinlerin konu ve ilgilendikleri alan bakımından birbirinden farklı olduğuna işaret eder. Buna göre din, *değer*, *amaç* ve *anlamı* kendisine konu edinirken, bilim ise, daha çok somut olgular üzerinde durur ve olaylar arasındaki nedensel ilişkiyi araştırır.⁴⁸ Dolayısıyla “bilimin amacı, nesne ve olayların zaman ve uzay içindeki karşılıklı bağlantılarını belirleyen genel kurallar oluşturmaktır.”⁴⁹ Ortak bir tanım yapmanın güçlüğüne rağmen, yine de, din hakkında genel geçerliliği olabilecek bazı şeyler söylemek mümkün ve yararlı görünmektedir. Buna göre din,

“bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Dini değerlendirme, derinlik, geniş kapsamlılık ve kutsallık arz eden bir değerlendirmedir. Müteâl ve kutsal bir Yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma, O'nun iradesine tabi olmadır... Din, bir takım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre bir takım iradi faaliyetlerde bulunma meselesidir.”⁵⁰

Einstein, haklı olarak burada din ile bilimin iki farklı disiplin olduğuna, bunlar arasında belli bir otonomluğun bulunduğu, konu ve amaç bakımından onların farklılık arz ettiğine dikkat çekmektedir. Böylece o, bu farklılıkları göz önüne almak kaydıyla din ile bilim arasında bir bağlantı kurulabileceği kanısındadır. Ayrıca, Einstein, geçmişte din ile bilim arasında vuku bulan çatışmaların genelde dinin bilimin, bilimin de dinin sahasına müdahale etmesiyle ortaya çıkmış olduğunu düşünmektedir. Buna göre,

47 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 57.

48 Bkz. Barbour, *Bilim ve Din*, s. 14, 21.

49 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 59.

50 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 6.

“Örneğin, dinsel bir grup İncil’deki her bir ifadenin kesin doğru olduğunda direktirse bir anlaşmazlık çıkabilir. Bu da dinin bilim dünyasına müdahalesidir; Kilise’nin Galileo ve Darwin’in düşüncelerine karşı verdiği mücadeledir. Öte yandan, bilimin temsilcileri birçok kere bilimsel yöntemi kullanarak *değerler* ve *amaçlar* hakkında kesin yargılara varmaya çalışmışlardır ve böylece kendilerini dinin karşısına yerleştirmişlerdir. Bu tür zıtlasmalar, çok önemli hatalardan doğmuştur.”⁵¹

Aslında geçmişte yaşanan çatışma, doğrudan din ile bilim arasında değil, din adamları ile bilim adamları arasında vuku bulmuş görünmektedir. Dolayısıyla konuya genel olarak bakıldığında ortada bir din-bilim *çatışmasından* ziyade bu iki alanın birbiriyle *çatıştırılması* söz konusudur. Bu da, geçmişte Hıristiyan Batı’da bazı din adamları ile bilim adamlarının düştüğü bir hata ve yaptığı bir yanlıştır. Diğer taraftan, “bilimle ters düşen genelde dini inanışların... *mitsel* veya daha çok *sembolik içerikleridir*. Bu olay, genelde bilim dünyasına ait olan konular üzerinde dini fikirlerin içerdiği sabit dogmatik belirlemeler yüzünden olur.”⁵² Burada çatışmaya konu olan şey, doğrudan kutsal metinlerden ziyade, bu metinler üzerinden yapılan ve artık mitolojik hale gelmiş yorumlar ve “dinsel geleneklerin *simgesel içeriğidir*.”⁵³ Ancak, bazen doğrudan kutsal kitapta yer alan bir takım ifadeler ve hikâyeler de çatışmaya sebep olabilir. Bu bağlamda Einstein, *İncil* ve *Tevrat*’ta dile getirilen hikâyelerin simgesel bir öze sahip olduklarından dolayı bunların doğru olamayacağını vurgulamaktadır.⁵⁴ Ona göre, bunların kesin bir biçimde doğru olduklarında ısrar etmek, bizi çatışmaya sürükleyebilir.⁵⁵

Oysa bu konuda yapılması gereken şey, hem dinin, hem de bilimin kendi doğal alanlarına çekilerek işlevlerini yerine getirmeleridir. Bilime dinin, dine de bilimin işlevi yüklenemez. Zaten bu çatışma ve gerginliği Batı, “ilmî ve dinî anlayışta ortaya koyduğu köklü değişiklikler sayesinde, kısmen de olsa, giderebilmiştir.”⁵⁶ Dolayısıyla Einstein’a göre, özü ve doğası itibarıyla din ile bilim arasında herhangi bir çatışma yoktur.⁵⁷ Bu bakımdan, Einstein, haklı olarak

51 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 57.

52 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 63.

53 Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 39.

54 Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 44. Ayrıca bkz. Neffe, *Einstein: Bir Yaşam Öyküsü*, s. 388.

55 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 57.

56 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 267.

57 Ancak dinlerin bilim karşısındaki tutumu, bilimle ilişkisi, kutsal metinlerde yer alan ifadelerin bilimle çatışıp çatışmaması, uyuşması vs. gibi hususlar, dinden dine farklılık göstermektedir. Bu farklılık, dinlerin kendilerine has özellikler taşımasından ileri gelmektedir. Örneğin *İncil* ve *Tevrat*’ta bilimi teşvik etmek gibi hususlar yer almadığı gibi doğrudan metnin içinde bilimle çatışan konular da bulunmaktadır. Yine, örneğin Hıristiyanlığın büyük ölçüde bir *mucizeler* dini olması, din-bilim çatışmasının bu alanda yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Aynı türden

din-bilim çatışmasının bilime olduğu kadar dine de zarar vereceği kanısındadır.⁵⁸ Bu sıkıntılar, ister istemez, bilim adamları ile çeşitli dinlere mensup insanları da etkileyecektir. Öyleyse farklılıklara rağmen, bu iki disiplin arasında olumlu bir ilişki ve bağ olduğu söylenebilir.⁵⁹ Nitekim Einstein'a göre,

“*Bilimin ve dinin dünyaları birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış olmasına rağmen, bu ikisi arasında güçlü ortak ilişkiler ve bağımlılıklar vardır. Din, amacı belirliyor olmasına rağmen, en geniş anlamıyla bu amaca ulaşabilmenin yollarını bilimden öğrendiğini reddedemez. Fakat bilim de yalnızca gerçeklik ve kavrama konularına kendilerini adanmış insanlar tarafından yaratılabilir. Bu duygunun kaynağı da din dünyasından gelir. Buna varoluş dünyasının kurallarının mantıklı olabileceği, mantıkla açıklanabileceği inancı da dâhildir. Bu derin inanca sahip olmayan gerçek bir bilim adamı düşünemiyorum.*”⁶⁰

Bir fizikçi olarak Einstein'ın daha önce üzerinde durduğumuz *kozmetik dinî tecrübe* ile ilgili açıklamaları dikkate alındığında din ile bilim arasında nasıl bir ilişki ve uyum gördüğü daha iyi anlaşılır. Ona göre, en azından çoğu bilim adamı, metafizikle bağlantı kurmayı kutsal kitaplara değil, büyük ölçüde yaptıkları bilimsel araştırmalara borçlu görünmektedir. Tuhaf olmakla birlikte, bilim, bilim adamını metafizikle, “iman sorunu”yla karşı karşıya getirebilmektedir. Buradaki tuhaflık, bilimin kendi amacı dışında da böyle bir işlev görebilmesi ve bunun Einstein tarafından açıkça dile getirilmesidir. Bilimin asıl görevi ve işlevi, elbette ki, bu değildir. Buna, belki bilimin dolaylı etkisi olarak bakmak da mümkündür. Bu bağlamda Einstein, bilimin dine, dinin de bilime katkı sağladığını ve bunların birbirini *tamamladığını* düşünmektedir.⁶¹ Bilimin dine katkısı şudur: “Bilim, sadece dinin sunulduğundaki bazı işe yaramaz şeyleri temizlemekle kalmıyor, ayrıca

bir çatışmanın İslam'la bilim arasında olduğu söylenemez. Dolayısıyla bazen çatışma, Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi doğrudan dinin özünden de kaynaklanabilir. Bu açıdan, din-bilim ilişkisini ele alırken genel bir “din” tabiri yerine bundan hangi dinin kastedildiğinin açıkça belirtilmesinde yarar vardır. Aksi takdirde, konuyu yanlış ve yanlış bir biçimde ele almak kaçınılmazdır. Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 263–270.

58 Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din*, s. 39.

59 Çağımızda din ile bilim arasında olumlu bir ilişki olduğuna artık dünyada gittikçe daha çok fizikçi vurgu yapmakta ve bu konuda daha çok araştırmalar yapılmaktadır. Örnek olarak bkz. Polkinghorne, “Kuarklar ve Yaratılış”, s. 255.; Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik* ; Barbour, *Bilim ve Din*.

60 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 57–58.

61 Max Planck de, din ile bilimi, birbirinin tamamlayıcısı olarak görür. Bkz. Max Planck, *Where is Science Going?*, trans. James Murphy, Norton, New York 1977, s. 168. Din ile bilim arasında olumlu bir ilişki kuranlar, sadece Max Planck ve Einstein'la sınırlı değildir. Werner Heisenberg, Paul Dirac ve Erwin Schrödinger gibi kuantum teorisine ciddi katkılarda bulunan ve kayda değer bilimsel keşifler yapan bilim adamları da bu iki disiplin arasında olumlu bir ilişki görmektedir. Bkz. Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 101–104.

bizim *hayatı anlamamızdaki dini yorumlarımıza katkıda da bulunuyor.*"⁶² Buna göre, Einstein, bilimsel bilgi ve buluşların ister istemez dini, dini yorumlama biçimini olumlu bir şekilde etkilediğini düşünmektedir. Bugünkü bilimsel gelişmelere bakıldığında genel gidişat Einstein'ı haklı çıkarmış görünmektedir.⁶³

O halde, Einstein'ın din ile bilim arasında *çift yönlü bir ilişki* olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Ancak o, dinin bilim üzerindeki etkisinden çok bilimin dini ve dine ilişkin yorum ve algılamaları nasıl etkilediği üzerinde durmuştur⁶⁴ ki, daha önce buna değinmiştik. Ayrıca Einstein, din ve bilimin *konu, amaç ve yöntem* bakımından farklı oldukları, bunları birbirine karıştırmamak gerektiği hususları dikkate alındığında, bu iki disiplin arasında olumlu bir ilişki kurmanın mümkün ve yararlı olacağı kanısındadır. Dolayısıyla din ile bilimin iki farklı alan olması, onların arasında hiçbir ilişki ve bağ kurulamayacağı anlamına gelmez.⁶⁵

Ayrıca, Einstein, burada din ile bilim arasında bir bağlantı olduğunu söylerken, bu söylem, onun masa başında kurguladığı salt teorik bir mesele değildir. Bunların, bilimsel araştırmalar sırasında aynı zamanda dini tecrübe de yaşadığını ileri süren bir bilim adamının açıklamaları olduğu düşünüldüğünde, bu husus daha iyi anlaşılacaktır. Bu bakımdan, Einstein, meseleleri değerlendirmeye tabi tutarken, felsefi birikimini ve vizyonunu da kullanarak, *bilgide bütünlüğün önemi* kavramıştır. O, çeşitli konularda açıklama ve yorum yaparken olabildiğince bu bütünlüğü dikkate almış görünmektedir. Çünkü böyle bir kavrayış, bilge ve filozof-bilim adamı olmanın da bir gereğidir. Bu bakımdan, filozof-bilim adamı olmak, sadece parçaya odaklanarak bütünü görmezlikten gelmeyi değil, aynı zamanda parça ile bütün arasındaki bağı görmeyi ve böyle bir bağ kurmayı, meselelere felsefi veya bütünsel olarak bakabilmeyi de gerektirmektedir. Çünkü bu tutum, gerçekliği daha kapsamlı ve derin bir biçimde kavramamıza imkân verecektir. Dolayısıyla

“İnsan, değerli bulduğu her ciddi tecrübe alanı için bir takım sorular sorma ihtiyacını duyar. Ve din, son derece önemli bir insanî tecrübe sahasıdır. İnsan, başka alanlardan getirdiği bilgilerle dinin öğrettikleri arasında uyumlu bir birlik sağlamak ister. Bunun için de her tecrübeyi bir öteki tecrübenin ışığında düşünüp değerlendirmek ister. *Onun dini tecrübesi bir yanda, ilmi*

62 Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 61. Ayrıca Einstein'ın din-bilim ilişkisi hakkındaki görüşlerinin özeti için bkz. Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 227–230.

63 Bu gelişmeler hakkında özlü ve yararlı bilgiler için Şahin EFİL, “Mucizenin ‘Bilimsel Yorum’unda Meşruiyet Krizi”, *Marife*, Yıl: 6, Sayı: 21, Güz–2006, s. 3-4.

64 Einstein'ın din-bilim ilişkisine dair görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, s. 48–65.

65 Din ve bilim ilişkisi hakkında son zamanlarda yapılan kayda değer bir çalışma için bkz. Barbour, *Bilim ve Din.*; Dyson ve Davies, “Einstein'ın Tanrısı”, s. 36. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 260-284.

veya ahlâkî tecrübesi başka bir yanda olmaz. Yaşanan beşerî tecrübe, bu çeşit bir parçalanmayı men eder.”⁶⁶

Einstein’ın sadece din ile bilim arasındaki ilişki değil, aynı zamanda din ile felsefe ve bilim ile felsefe arasında kurduğu ilişki de onun meselelere bütünlüklü bir perspektiften baktığını göstermektedir. Bilgide bütünlüğü esas aldığımızda da din-bilim ilişki, hem doğal, hem de anlamlı ve önemli bir ilişkidir diye düşünüyoruz. Bu ilişki, Einstein örneğinde olduğu gibi, bilimden dine, fizikten metafiziğe doğru bir eğilim de gösterebilmektedir. Din-bilim arasında şu veya bu biçimde bir bağ olduğunu veya olmadığını söyleyenler, bu konuda kafa yoranlar, genelde teolog ve felsefecilerdir. Oysa Einstein, bir teolog veya bir felsefeci değil, bizzat bilim yapan ve bilimin doğrudan içinde olan bir insandır. Bu açıdan, onun din ile bilim arasındaki ilişkiye dair söylediklerinin daha önemli ve daha anlamlı olduğunu düşünüyoruz.

b.3-Fizik-Metafizik İlişkisi

Kozmik dinî tecrübe, daha önce işaret ettiğimiz gibi, bizi doğrudan doğruya fizik-metafizik ilişkisine de götürmektedir. Bilindiği gibi, felsefe tarihi boyunca *metafizik* farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmış⁶⁷, çeşitli şekillerde de eleştiriyeye tabi tutulmuştur.⁶⁸ Hemen belirtelim ki, burada sözü edilen metafizik, doğa üzerinde yapılan ayrıntılı inceleme ve araştırmadan, göklerde ve yerdeki hassas düzen ve ince ayardan hareketle Tanrıya ulaşmaya ve O’nu anlamaya çalışan bir teolojidir ki, buna felsefe literatüründe *doğal teoloji* denir.⁶⁹ Einstein gibi ciddi ve birinci sınıf bir bilim adamının metafizik veya doğal teoloji ile ilişki kurmuş olması ilk bakışta tuhaf gelebilir. Bu bakımdan, onun metafizikle ne gibi bir ilişkisi olduğu da sorulabilir. Oysa “çeşitli bilim dallarında çalışan insanlar arasında

66 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 10.

67 Örneğin Aristo, metafiziği *ontoloji* veya varlığı varlık olmak bakımından ele alırken (Bkz. Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 2010.), Kant ise, varlığı, bilinebilirlik veya epistemolojik açıdan değerlendirmiştir. (Bkz. İmmanuel Kant, “Salt Aklın Eleştirisi,” *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 73vd.) Ortaçağda ise, metafizik daha çok teoloji şeklinde algılanmıştır. İbn Sina ise, metafiziği, *ontoloji* ve *teolojinin* bir sentezi olarak görmüştür. Bkz. Ömer Mahir Alper, “İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir inceleme”, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2009, s. 47-83. Felsefe tarihi boyunca metafiziğin algılanma şekilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul 2001.

68 Bu eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz. Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 90-105.

69 Doğal teoloji ve *yeni doğal teoloji* hakkında geniş bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, “Natural Theology in Christianity and Islam: Is There A Common Core?”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, Samsun 1999, s. 35-53. Ayrıca bkz. Cafer Sadık Yaran, “Yeni Doğal Teoloji ve Doğru İslam felsefesi Mirası”, *Tezkire*, sayı: 31-32, Mart/Haziran 2003, s. 157-168.

inanmalar da inanmayanlar da vardır. Fizik, astronomi vs. gibi ilim dallarında inceleme ve araştırma yapanlar arasında *metafizikçe kayma* çabalarına daha sık rastlanmaktadır.”⁷⁰ Einstein, bunun en somut ve kayda değer örneklerinden birisidir. Buraya kadar doğrudan Einstein’dan yaptığımız alıntılara, bu konuda yapılan açıklama ve yorumlara bakıldığında fizik ile metafizik arasında olumlu bir bağ ve bir ilişki olduğu, böyle bir ilişkinin de doğal bir süreçte gerçekleştiği söylenebilir. Bu bakımdan, kozmik dinî duygu, aslında din ile bilim veya din ile felsefe arasında olumlu bir ilişki olabileceğini de ima etmektedir. Dolayısıyla Einstein, bilimsel çalışmalar yaparken kendisi buradan metafizikçe giden bir yol bulmuş görünmektedir. Kaldı ki, böyle bir şeyi dile getiren tek bilim adamı Einstein da değildir. Örneğin Teorik fizikçi Paul Davies’e göre, “bilim, Tanrıya ulaşmada dinden daha kesin bir yol sunar.”⁷¹ Epeyce iddialı olmasına rağmen, Einstein’ın yaşadığı derin dinî tecrübelerle bakıldığında bu yaklaşımın bilim adamlarının en azından bir kısmı için doğru ve geçerli olduğu söylenebilir. Ancak sıradan insanların nerdeyse hiçbirisi, tıpkı felsefe tarihinde Tanrının varlığına dair delillere⁷² dayanarak Tanrıya inanmadıkları gibi, bilimsel gelişmeleri ve sonuçları dikkate alarak da O’na inanmış değildir. Zaten doğası ve yapısı itibarıyla bilimin böyle bir görevi ve işlevi de yoktur. Öyle görünüyor ki, bilimden din ve Tanrıya, dolayısıyla fizikten metafizikçe bir çıkış yolu olabileceği söylemi, teorik değil, daha çok pratikten, dolayısıyla Einstein örneğinden ve özelinden yola çıkarak üzerinde durduğumuz bir konudur.

Bu demektir ki, *fizik olmadan metafizik de olmaz*.⁷³ Diğer bir deyişle, metafizik (ki, o, ister *ontoloji*, isterse *teoloji* anlamında kullanılmış olsun fark etmez) hakkında konuşabilmenin yollarından birisi de fiziğin bilgisine sahip olmaktan geçer. Bu bakımdan, “fizik ötesi tahliller yapacaksak, fiziksel dünyanın işleyişindeki görkemli inceliği ve sistemi görmek şarttır.”⁷⁴ Dolayısıyla metafizik yapmanın ve *Tanrının saklı yüzünü* açığa çıkarmanın yollarından birisi de fiziği ve fiziksel dünyanın altında yatan mükemmel işleyişi ve mantığı iyi bilmekten geçmektedir. Einstein gibi bilim adamları için, doğanın “*düzeni, uyumu ve birliği* temsil” ettiğini⁷⁵ dikkate aldığımızda bunların onları hayrete, derin düşüncelere ve bilimin sınırlarını aşan bir kavrayışa sürüklemesi hem kaçınılmaz, hem de

70 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 279.

71 Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, s. 13.

72 Bu, elbette ki, söz konusu delillerin önemsiz ve gereksiz olduğu anlamına gelmez. Tanrının varlığına ilişkin deliller hakkında geniş bilgi için bkz. John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., Fourth Edition, Englewood Cliffs, New Jersey 1990.

73 Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 271-287.

74 Gerald L. Schroeder, *Tanrının Saklı Yüzü*, çev. Ahmet Ergenç, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 18.

75 Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 227.

doğal görünmektedir. Dolayısıyla Einstein örneğinde görüldüğü gibi, fiziksel araştırmalar, bilim adamını şu veya bu biçimde metafizikle karşı karşıya getirebilmektedir. Ancak böyle bir durumda metafizik ve felsefe yapmak, birinci derecede bilim adamının değil, felsefecinin yapacağı bir şeydir. Burada bilim, felsefeciye üzerinde felsefe yapabileceği veriler sunar. Felsefe yapmanın tek yolu bu olmamakla birlikte, felsefeci de bu verileri hesaba katarak felsefe yapar veya onları felsefi bir verimliliğe dönüştürür. Batılı bir düşünür, fizikle metafizik arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: “Ancak fizik üzerine yapılacak ayrıntılı bir çalışmadan sonra ulaşılabilecek metafizik bilgiye sahip olmalıyız. Çünkü *fizik, metafizikle yakından alakalıdır ve hatta metafiziği öncelemek durumundadır.*”⁷⁶ Bu mesele, bilim ve felsefe tarihinden somut örnekler eşliğinde de açıklanabilir. Nitekim Aristo’nun önce *Fizik*, sonra da *Metafizik* adlı eserini kaleme almış olması, diğer bir deyişle *Fizik*’te tartıştığı konuları daha sonra metafizik ve felsefi açıdan da ele alıp değerlendirmeye tabi tutması, fizik-metafizik ilişkisi açısından da yorumlanabilir.⁷⁷ Kaldı ki, Aristo’nun kendisi de, fizikten metafiziğe çıkan bir yol olduğuna açıkça işaret etmiştir.⁷⁸ Dolayısıyla fizikten hareketle metafizik ve felsefe yapılabilir ve bu, son derece doğaldır.

Bu örnekler, fizik olmadan metafiziğin olamayacağına, en azından metafizik ve felsefe yapmanın yollarından birisinin de böyle bir konseptten geçtiğine işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, fizik, bizi gittikçe daha fazla felsefenin ve “metafiziğin alanına”⁷⁹ doğru sürüklemektedir. Dolayısıyla bu örnekler, fizik ile metafizik arasında bir bağ ve bir ilişki olduğuna dair bize önemli ipuçlar vermektedir. Bu bağlamda, “tabiatüstü olmaksızın tabiatın varlığı eksik olduğu gibi, tabiatsız tabiatüstü de var olamaz... Tabiatüstünü kabul etmemek, eksik olanla ve gerçek olmayanla yetinmektir.”⁸⁰ Öyle görünüyor ki, Einstein, bu gerçeğin far-

76 Schroeder, *Tanrının Saklı Yüzü*, s. 33

77 Aristo, *Metafizik*’in birçok yerinde konuları ele alıp felsefi olarak temellendirmeye çalışırken ilgili konuların daha önce *Fizik*’te irdelendiğine ve tartışıldığına sık sık işaret eder. Bu da, önce *Fizik*’in, sonra da *Metafizik*’in yazıldığını gösterir. Örnek olarak bkz. Aristo, *Metafizik*, s. 89, 105, 143. Ayrıca fizik-metafizik ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Schroeder, *Tanrının Saklı Yüzü*, s. 25–33.

78 Bkz. Aristo, *Select Fragments in The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross, v. XII, Oxford University Press, Oxford 1952, s. 12a.

79 Schroeder, *Tanrının Saklı Yüzü*, s. 30. Batı da birçok fizikçinin bu alanda meydana gelen yeni gelişmeleri hesaba katarak teolojik ve felsefi yorumlar yapması buna örnek gösterilebilir. Örnek olarak şu çalışmalara bkz. John Polkinghorne, *Bilimin Ötesi*, çev. Ersan Devrim, Evrim Yay., İstanbul 2001.; Carl Sagan, *Tanrının Kapısını Çalan Bilim*, çev. Reşit Aşçıoğlu, Altın Kitaplar, İstanbul 2007.; Michael J. Behe ve Arkadaşları, *Evrenin Bilinmeyen Tarihi: Tasarım*, çev. Orhan Düz, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

80 Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, Dergâh Yay., İstanbul 1995, s. 172.

kında olan, fizikle metafizik arasındaki olası ilişkiyi, bunun önemini ve değerini yakinen idrak eden bilim adamlarının başında gelmektedir.

Bu bağlamda fiziğin metafiziğe ve felsefeye ihtiyacı olduğu gibi metafizik ve felsefenin de fiziğe ihtiyacı vardır. Aynı şekilde fizik alanındaki gelişmelerden yola çıkarak metafizik ve felsefe yapılabilir, yapılmalıdır da. Çünkü bu, bilim kadar felsefe için de büyük bir önem taşımaktadır. Burada bilim, felsefeye bir takım veriler sunarken, felsefe de bilimsel teorilerin ileri sürülmesinde ve geliştirilmesinde oldukça önemli bir rol oynar. Ancak bunu yaparken, öncelikle fizik ile metafiziğin sınırlarını iyi bilmek, bu iki disiplinin otonom olduğunu, bunları birbirine karıştırmamak gerektiğini daima akılda tutmak zorunludur. Dolayısıyla Einstein'ın izlediği çizgide fizikten metafiziğe veya bilimden (dinî) “inanca” giden bir yol vardır. Nitekim o, buna şöyle işaret eder: “Bütün yaptığımız, Tanrının daha önce çizmiş olduğu çizgileri O’nu takip ederek çizmekten ibarettir.”⁸¹ Öyle görünüyor ki, bilim adamı, gözlerini *parçadan* ayırıp bu *kâinatın bütününe* çevirdiği ve bu bütün üzerinde enine boyuna düşünmeye başladığı andan itibaren konu, bir yönüyle bilimin alanından çıkıp doğrudan metafizik ve felsefenin alanına girmektedir. Dolayısıyla Einstein örneği üzerinden yapılan bu soruşturma göstermektedir ki, *fizikçiler veya bilim adamları için de metafiziğe açık bir kapı vardır* ve onlar da bu kapıdan içeri girmek suretiyle dini bir tecrübe yaşayabilmekte⁸² ve *iman problemi* ile karşı karşıya kalabilmektedir.

Bu bakımdan, bundan sonra bilim adamının ileri süreceği düşünceler ve yapacağı yorumlar, bilim kadar felsefeyi de ilgilendirmektedir. Bu bağlamda *kozmetik dinî duygu*, hem bilimsel araştırmaların altında yatan en büyük motive edici güç, hem de dinî ve felsefî boyutu olan bir olgudur. Bu durumda, felsefecinin veya din felsefecisinin bu verileri ciddiye alması ve buradan yola çıkarak felsefe yapması, bilim kadar felsefe ve metafizik için de oldukça önemlidir. Çünkü “bir filozof, bilimsel sonuçlara rağmen değil, bilimsel sonuçlara göre felsefe yapacaktır.”⁸³ Bu açıdan, bir felsefeci, doğrudan doğruya bilimsel verilerden yola çıkarak felsefe yapabileceği gibi bir bilim adamının bu evrenin ince ayarı ve olağanüstü hassas düzeni karşısında hissettiği duyguları ve düşündüğü şeyleri dikkate alarak da felsefe yapılabilir. Dolayısıyla din felsefecisi, “metafizik çerçevesi içinde kalarak pozitif ilimlerin içeriğiyle ilgili olay ve olguları pekâlâ tartışabi-

81 Lewis S. Feuer, “Noumenalism and Einstein’s Argument For the Existence of God”, *Inquiry*, 26, 1983, s. 254’den naklen; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 273.

82 Örneğin kuantum fiziğine ciddi katkılarda bulunan Max Planck, Werner Heisenberg ve Paul Dirac gibi birinci sınıf fizikçiler de bilim adamını fizikten metafiziğe götürebilecek bir imkândan söz etmektedir. Bkz. Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 101–104.

83 Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, T. D. V. Yay., Ankara 1991, s. 13.

lir. Ama bu takdirde asla pozitif ilim yapıyor olmaz.”⁸⁴ Bu bakımdan, bilimsel/fiziksel verilerden metafiziksel ve felsefî sonuçlar çıkarmak da bir nevi felsefe yapmaktır. Nitekim çağdaş din felsefesinin önde gelen filozoflarından Antony Flew’ın (1923–2010) haklı olarak vurguladığı gibi, “*bilimsel verilerden felsefî sonuçlar çıkarıyorsanız, bir filozof gibi düşünüyorsunuzdur.*”⁸⁵ Bizim bu çalışmada yapmaya çalıştığımız şey de budur.

Son olarak, yanlış anlamaya meydan vermemek için bir hususu daha vurgulamakta yarar görüyoruz. O da şudur: Einstein örneğinden hareketle bu çalışmada din, bilim, fizik, metafizik ve felsefeye, bunlar arasındaki olası ilişkilere dair çeşitli konular üzerinde durmamızın asıl amacı, dini (İslam) veya belli bir dinî anlayışı desteklemek değildir. Felsefe ve bilimi, dinin hizmetine sokmak hiç değildir. Zaten dinin böyle bir desteğe ihtiyacı olmadığı gibi bilimin de böyle bir işlevi yoktur. Öncelikle, burada temel amaç, Einstein’ın din, felsefe ve metafiziğe nasıl baktığını tespit etmek, onun bu disiplinlerle bilim arasında kurduğu ilişki ve bağlantıları olabildiğince objektif bir şekilde açığa çıkarmak, bütün bu veriler ışığında felsefî açıdan bir değerlendirmeye gitmek ve din felsefesi yapmaktır.

Sonuç

Sonuç itibariyle, Einstein, *kozmetik dinî duygunun* (dini tecrübenin), hem bilimsel araştırmaların en büyük motive edici gücünü oluşturduğu, hem de onun böyle bir araştırma sırasında bilim adamının metafizik ile bağlantı kurmasına sebep olduğu kanısındadır. Bu bakımdan, Einstein’ın bizzat yaşamış olduğu dinî tecrübe, son derece önemli dinî ve felsefî uzantılara ve yansımalara sahip olan bir tecrübedir. Çünkü bu tecrübe, bilim adamının fizik ile metafizik arasında bir ilişki ve bir bağ kurmasına imkân vermektedir. Bunun sonucunda da bilim adamı metafizik yapmaktan ve kozmik *iman problemi* ile karşı karşıya gelebilmektedir. Fizik ile metafizik arasındaki bağ, din ve felsefeyi de yakından ilgilendirmektedir. Burada din felsefesi, Einstein’ın din, bilim/fizik ve felsefeye ilişkin düşünceleri arasında bir köprü ve bağ kuran bir disiplin olarak işlev görmektedir. Çünkü “din felsefesinin arayış bulmaya çalışan, köprüler kuran bir karakteri vardır. O, bu aralıkta *ya, ya da* değil de *ve* diyen bir felsefî faaliyettir.”⁸⁶ Dolayısıyla din felsefesi, din, metafizik ve bilim arasında bağlantı kurarken, hem bunlara bütünlüklü bir perspektiften bakmamıza, hem de bilgi ve tecrübeye bütünlüğü esas almamıza imkân vermektedir.

84 Ahmet Yüksel Özemre, “Fiziksel Realite Meselesine Giriş”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı: 2, Ekim 2002, s. 211.

85 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 90.

86 Recep Alpyağlı, *Türkiye’de Otantik Felsefe yapabilmemenin İmkânı ve Din Felsefesi*, İz Yay., İstanbul 2010, s. 28.

Ayrıca, Einstein, doğası ve özü gereği din ile bilim arasında bir *çatışma* olduğu anlayışına karşı olduğu gibi bunlar arasında *katı bir ayrışma* olduğuna ilişkin anlayışa da karşıdır. Ona göre, din ile bilim, *konu, amaç ve yöntem* itibarıyla birbirinden farklıdır. Bu gerçeği, akılda tutmak kaydıyla din ile bilim arasında bir *uyuşma* ve bir *diyalog* olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Einstein'ın, din ile bilim, fizikle metafizik arasında bir ilişki ve bir bağ olduğunu söylerken, bunun sadece zihninde kurguladığı salt bir düşünce egzersizi olmadığını, onun bizzat yaşadığı bir tecrübe sonucunda ulaştığı/kurduğu pratik bir bağlantı olduğunu vurgulamak gerekir. Bu bağlamda dile getirilen şeyler, teorik boyutu olmakla birlikte, pratik boyutu öne çıkan, daha çok pratikten hareketle ortaya konan hususlardır. Bundan dolayı Einstein için metafizik (iman) problemi, epistemolojik olmaktan çok varoluşsal bir problemidir.

Bütün bunlar, aynı zamanda Einstein'ın çok yönlü bir bilim adamı olduğunu da göstermektedir. Bu çok yönlülüğün içinde onun bilimsel düşünceleri kadar dini, felsefi ve metafizik düşünceleri de önemli bir yer tutar. Bir filozof-bilim adamı olması da, onun bu çok yönlü yapısına işaret etmektedir. Bu bakımdan, Einstein'ın ele aldığı ve üzerinde durduğu meselelerin altında ciddiye alınması gereken bir felsefi anlayışın yattığı söylenebilir. Bu noktada özellikle Kant felsefesinin izleri daha belirgin bir biçimde görülmektedir.

Öz

Einstein'a Göre Bilim, Din ve Felsefe: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme

Albert Einstein, filozof-bilim adamı modelinin en önde gelen örneklerinden birisidir. Bir bilim adamı olmasına rağmen, o, din, Tanrı, metafizik ve felsefe gibi konularla da ilgilenmiş ve bu noktada ciddiye alınması gereken çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Bu bakımdan, Einstein, dinî tecrübe ile bilim, fizik ile metafizik, din ile bilim arasında kayda değer bağlar ve ilişkiler kurmuştur. Bu ilişkilerin, önemli diyebileceğimiz metafizik ve felsefi uzantıları bulunmaktadır. Bu çalışma, bu uzantıları açığa çıkarma, inceleme ve felsefi olarak değerlendirme amacı gütmektedir. Buna göre, Einstein'ın din, bilim ve felsefeye dair görüşleri bizi *felsefi açıdan* iki önemli sonuca götürmektedir: Birincisi, din ile bilim arasında karşılıklı bir ilişki ve etkileşim vardır. Dolayısıyla din bilimi, bilim de dini etkiler. İkincisi, fizikten metafiziğe çıkan bir yol vardır. Bilim adamı, bakışını ayrıntılı olarak üzerinde çalıştığı *parçadan* bu âlemin *bütünlüğüne* kaydırıldığında metafizikle karşı karşıya gelir. Bu bakımdan, fizik ile metafizik arasında bir bağ vardır. Son çözümlemede, bilimin sunduğu veriler, felsefeciyeye felsefe yapma imkânı sunmaktadır. Dolayısıyla, burada, Einstein örneği üzerinden bilimsel ve-

rilerin felsefî potansiyeline, din felsefesi yapma imkânına ve bu felsefenin (din, bilim ve felsefe arasında) *ara bulucu* veya köprü kurucu rolüne işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Fizik, metafizik, din, dinî tecrübe, filozof-bilim adamı, din felsefesi.*

Abstract

According to Einstein Science, Philosophy and Religion: An Analysis in Terms of Philosophy of Religion

Albert Einstein is one of the most prominent examples of philosopher-scientist model. Although he is a scientist, he has also been interested in issues just as religion, God, metaphysics and philosophy, in this context put forward various ideas that must be taken seriously. In this respect, Einstein has connected with noteworthy connections and relationships religious experience between science, physics between metaphysics and religion between science. There are the important metaphysical and philosophical implications of these relationships. This paper aims at revealing, studying and evaluating in terms of philosophy these implications. Accordingly, Einstein's ideas about religion, science and philosophy leads to us two important conclusions in terms of philosophy: Firstly, there is an interaction and mutual relationship religion between science. Hence, religion affects science, science also affects religion. Secondly, there is a way which from physics to metaphysics. When scientist turns his eyes away from part to the integrity of this universe, he faces with metaphysics. In this regard, there is a relationship between physics and metaphysics. In the final analysis, data that science has presented give the possibility of philosophising to philosopher. From example Einstein, therefore here it has been pointed out the philosophical potential of scientific data, the possibility of the philosophising of religion, (among religion, science and philosophy) the mediator and bridging role of of this philosophy.

Keywords: *Physics, metaphysics, religion, religious experience, philosopher-scientist, philosophy of religion.*

Kaynaklar

- Adivar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1992.
- -----, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, T. D. V. Yay., Ankara 1991.

- Alper, Ömer Mahir, “İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir inceleme”, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2009.
- Alpyağıl, Recep, *Türkiye’de Otantik Felsefe yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi*, İz Yay., İstanbul 2010.
- Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 2010.
- -----, *Select Fragments in The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross, v. XII, Oxford University Press, Oxford 1952.
- Barbour, Ian G., *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi-Mübariz Camal, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Behe ve Arkadaşları, Michael J., *Evrenin Bilinmeyen Tarihi: Tasarım*, çev. Orhan Düz, Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- Bernstein, Jeremy, *Albert Einstein*, çev. Y. Uzunenfe Yazgan, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2006.
- Cevizci, Ahmet, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul 2001.
- Craig, William L., “The Theological Argument and The Anthropic Principle”, *The Logic of Rational Theism Exploratory Essays*, (ed. W.L.Craig, McLeod Mark S), Edwin Mellen Press, Lewiston, 1990.
- Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Kalisto Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yay., İstanbul 2007.
- Davies, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, İm Yay., İstanbul 1994.
- Dyson, Freeman ve Diğerleri, *Einstein’in Tanrısı*, çev. Gizem Aldoğan, Haz. Krista Tippett, H2O Yay., İstanbul 2012.
- Dyson, Freeman ve Davies, Paul, “Einstein’in Tanrısı”, *Einstein’in Tanrısı* (içinde), çev. Gizem Aldoğan, Haz. Krista Tippett, H2O Yay., İstanbul 2012.
- Duralı, Teoman, “Filosof-Bilim adamı ve Felsefe-Bilime İlişkin Mülakat”, <http://www.teomandurali.com/node/46> (30. 01. 2009).
- Draper, John William, *History of the Conflict Between Religion and Science*, Watts&Co., London 1927.
- EFİL, Şahin, “Mucizenin ‘Bilimsel Yorum’unda Meşruiyet Krizi”, *Marife*, Yıl: 6, Sayı: 21, Güz-2006.
- Einstein, Albert, *Benim Gözümden Dünya: Felsefî ve Siyasi Yazılar*, çev. Demet Evrenosoğlu, Alfa Yay., İstanbul 2009.
- -----, *Fikirler ve Tercihler*, çev. Z. Elif Çakmak, Arion Yay., İstanbul 2004.
- -----, *Ideas and Opinions*, trans. Sonja Bargman, Dell, New York 1973.
- -----, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, çev. B. Gündüz, Sarmal Yay., İstanbul Tarihsiz.
- -----, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş, Say Yay., İstanbul 1998.

- Evans, C. Stephen ve Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yay., Ankara 2010.
- Flew, Antony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan, Profil Yay., İstanbul 2008.
- Feuer, Lewis S., “Noumenalism and Einstein’s Argument For the Existence of God”, *Inquiry*, 26, 1983.
- Hawking, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say-Murat Uraz, Milliyet Yay., İstanbul 1991.
- Heisenberg, Werner, *Fizik ve Felsefe*, çev. Necibe Çakıroğlu, İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, İstanbul 1972.
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., Fourth Edition, Englewood Cliffs, New Jersey 1990.
- Hoodbhoy, Pervez, *İslam ve Bilim: Bağınazlığa Karşı Akılcılığın Savaşımı*, çev. Eser Birey, Cep Kitapları, İstanbul 1993.
- Howard, Don A., “Albert Einstein as a Philosopher of Science”, *Physics Today*, December 2005.
- Kant, Immanuel, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yay., İstanbul 1999.
- -----, “Salt Aklın Eleştirisi,” *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984
- Leslie, John, *Universes*, Routledge, London&New York 1989.
- -----, “Creation Stories, Religious and Atheistic”, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 34, No: 2, London, October 1993.
- Jammer, Max, *Einstein and Religion*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- James, William, *Varieties of Religious Experience*, Routledge, London&New York 2002.
- Planck, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner, Spartaküs Yay., İstanbul 1996.
- -----, *Where is Science Going?*, trans. James Murphy, Norton, New York 1977.
- Neffe, Jürgen, *Einstein: Bir Yaşam Öyküsü*, çev. Fikret Doğan, İletişim Yay., İstanbul 2009.
- Northrop, F. S. C., “Doğa Felsefesi Sorunlarına Giriş”, *Fizik ve Felsefe* (içinde), çev. Necibe Çakıroğlu, İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, İstanbul 1972.
- *İslam Bilim Tartışmaları*, Haz.: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Özemre, Ahmet Yüksel, “Fiziksel Realite Meselesine Giriş”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı: 2, Ekim 2002.
- Polkinghorne, John, “Kuarklar ve Yaratılış”, *Einstein’nin Tanrısı* (içinde), çev. Gizem Aldoğan, Haz. Krista Tippett, H2O Yay., İstanbul 2012.

- -----, *Bilimin Ötesi*, çev. Ersan Devrim, Evrim Yay., İstanbul 2001.
- Priwer, Shana ve Philips, Cynthia, *Her Yönüyle Einstein*, çev. Haydar Yalçın, Arkadaş Yay., Ankara 2009.
- Rae, Alastair I. M., *Kuantum Fiziği: Yanılsama mı, Gerçek mi?*, çev. Yurdahan Güler, Evrim Yay., İstanbul 2000.
- Russell, Bertrand, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, Say Yay., İstanbul 1996.
- Sagan, Carl, *Tanrının Kapısını Çalan Bilim*, çev. Reşit Aşçıoğlu, Altın Kitaplar, İstanbul 2007.
- Schroeder, Gerald L., *Tanrının Saklı Yüzü*, çev. Ahmet Ergenç, Gelenek Yay., İstanbul 2003.
- Trusted, Jennifer, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlakı*, çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, Dergâh Yay., İstanbul 1995.
- Tippett, Krista, “Giriş”, Freeman Dyson ve Diğerleri, *Einstein’in Tanrısı*, çev. Gizem Aldoğan, Haz. Krista Tippett, H2O Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Weinert, Friedel, “The Modern Synthesis: Einstein And Kant”, *Forum Philosophicum* 14 (2009).
- Yaran, Cafer Sadık, “İnsanın Egzistansiyel İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12–13, Samsun 2001.
- -----, “Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası”, *Tezkire*, sayı: 31–32, Mart/Haziran 2003.
- -----, “Natural Theology in Christianity and Islam: Is There A Common Core?” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, Samsun 1999.

MÎR DÂMÂD'IN HUDÛS KONUSUNDA İBN SÎNÂ'YA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER VE *HUDÛS-U DEHRÎ* GÖRÜŞÜ

M. Nesim DORU*

İslam düşüncesi tarihinde filozoflar ile kelamcılar arasında meydana gelen en önemli metafizik tartışmalardan biri de, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ortaya çıkan kîdem ve hudûs açısından âlem meselesidir. Tartışma konusu olan meseleyi bir isimlendirme farklılığı olarak gören İbn Rüşd'ün¹ 'iyimser' tavrı bir tarafa bırakılırsa, sonuçları dikkate alındığında birbirinden farklı iki metafizik düşünce ve bu düşüncelerin birbirinden farklı epistemolojileri ile karşı karşıya olduğumuz görülmektedir. Filozoflar ile kelamcılar arasındaki ayrılık, imkân ve hudûs ayrılığı olarak formüle edilmiş olup filozoflar imkânın, kelamcılar ise hudûsun epistemolojisini inşa etmişlerdir.

İmkân ve hudûs epistemolojisinin en önemli ögesi zaman mefhumudur. İslam filozofları âlemin zamanda yaratılmış olmasına yani hudûsa karşı çıkmışlardır. Onlara göre eğer âlem zamanda yaratılmış olsaydı, yaratıcının niteliğinde bir değişim olur ve bu durum O'nun Tanrılığına zarar verirdi. İslam kelamcıları ise, âlemin ezeliğini reddetmek için âlemin bir zamanda yaratılmış olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre âlemin ezeli olduğu kabul edildiğinde, Tanrı ile beraber başka ezelielerin varlığı iddia edilmiş olacaktır ki, bunu kabul etmek mümkün değildir.² Çünkü kelamcılara göre âlem, bir zaman diliminde Tanrı'nın ezeli iradesi ile meydana gelmiş olup hâdistir.

Bu iki düşüncenin uzlaşamaz gibi görünen bir katılıkla birbirine uzak olduğu dikkat çekmektedir. Ancak İslam düşüncesinde bu katılığı yumuşatma ve uzlaşamaz gibi görünen söz konusu ayırımı uzlaştırma çabası içinde olan teşebbüsler olmuştur. Bu bağlamda İbn Sînâ (ö.1037)'nin "hudûs-u zatî", Mîr Dâmâd (ö. 1630-31)'in "hudûs-u dehrî" ve Molla Sadra (ö. 1640)'nin "hareket-i cevherî"

* Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., nesimdoru@artuklu.edu.tr

1 İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s.41

2 Seyyid Hüseyin Nasr, "Mullâ Sadrâ: His Teachings", (*History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr&Oliver Leaman, Routledge, 1996 içinde), c.1, s.650

görüşleri, söz konusu sorunu aşmaya yönelik önemli adımlar olarak değerlendirilebilir.

16. ile 17. yüzyıllarda İran coğrafyasında ortaya çıkan felsefi çalışmaların hemen hepsinde Mîr Dâmâd'ın etkisi olduğu görülmektedir. Fakat her ne kadar onun, İslam felsefesinin tarihsel gelişimindeki yerini ve önemini ortaya koyan bazı sınırlı çalışmalar olsa da, İslam felsefesi ile ilgili çalışan araştırmacıların bu büyük filozofa karşı kayıtsız kaldıkları da başka bir gerçektir. Şöhreti, öğrencisi Molla Sadrâ'nın gölgesinde kalmışsa da Mîr Dâmâd, İslam felsefesi tarihinde orijinal bir şahsiyet olarak karşımızda durmaktadır.

Bu makalenin incelediği tartışmanın çerçevesi, konunun hudûs ve zaman konuları etrafında şekillenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, Mîr Dâmâd'ın İbn Sînâ'nın "hudûs-u zatî" görüşüne yönelttiği eleştiriler ve çözüm olarak sunduğu "hudûs-u dehrî" görüşü, felsefenin önemli meseleleri olan zaman ve yaratma kapsamında ele alınacaktır.

1. Mîr Dâmâd Kimdir?

Asıl adı Seyyid Muhammed Bâkır b. Muhammed Hüseyinî el-Esterâbâdî'dir. Kaynaklar ölüm tarihini 1630 veya 1631 olarak kaydetmişlerdir. Ailesi, dönemin önemli din bilginlerinden "muhakkik-i sâni" lakaplı Ali b. Abdülâlî ile hısım olduğu için Dâmâd lakabı almıştır. Bu sebeple daha çok Mîr Dâmâd olarak bilinir. Bu zatın kim olduğunu ortaya koyabilmek için bugünkü İran coğrafyası ve çevresinde Safevîlerin iktidara geldiği 1499'dan hükümranlılığın sona erdiği 1720'ye kadar iki yüzyılı aşan dönemin siyasi, sosyal ve entelektüel muhitini yakından bilmek gerekir.

Sözkonusu dönem, Şiiğin kurumsallaştığı bir sürece tekabül etmesi bakımından ön plana çıkmaktadır. Özellikle Safevî iktidarının I. Şah İsmail (ö. 1524) yönetiminde Çaldıran'da Osmanlı ordusuna karşı yaşadığı yenilgiden sonra, hanedanlığın merkezinin önce Kazvin'e oradan da İsfahan'a taşınması, tarihte "İsfahan Okulu" olarak bilinen felsefi muhitin zeminini hazırlamıştır. Efsanevi şah olarak bilinen Şah Abbas zamanında merkezi İsfahan olan hanedanlık, Osmanlıların Azerbaycan'dan çekilmesi ile birlikte Doğu Kafkasya üzerindeki iktidarını güçlendirmiş ve böylece sözkonusu bölgede Sünni Osmanlı devletinden ve Moğol iktidarından uzak Avrupa ile daha rahat ilişkilerin kurulduğu bir süreç başlamıştı. Buna bağlı olarak farklı kültürlerle etkileşim içinde olan bir entelektüel muhit oluşmuştu. Bu gelişmelerin yanında iktidarın Şii ideolojisini kurumsallaştırma gayreti ve beraberinde Şiiğin kelam ve hukuk alanında gelişmesi, felsefe ile meşgul olanların temkinli hareket etmelerine sebep olmuştu. Bundan dolayı Mîr Dâmâd'ın eserlerinde anlaşılması zor, muğlak bir üslubun hâkim ol-

duğu ve Molla Sadrâ'nın da bir dönem kültür merkezlerinden uzak, sürgün hayatı yaşadığı iddia edilmiştir. Ama sözkonusu dönemde, ister hanedanlığın saray muhitinde Tıp ve Astronomi ilimlerine duyulan ilgiden olsun, ister filozofların şahsi direncinden olsun, felsefi muhitin de hukuk ve kelam muhiti kadar yayıldığı söylenebilir. İşte bu süreçte yeni bir felsefi muhit de ortaya çıkmış bunun öncülüğünü henüz orta yaş döneminde bulunan Mîr Dâmâd yapmıştır.

Mîr Dâmâd, Esterâbâd'da zengin ve kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, öğrenimini Meşhed'de ve İsfahan'da tamamlamıştır. Özellikle Meşhed'de bulunduğu sırada İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde çalışmalar yapmıştır. Yazdığı eserlerden hem dini hem de akli ilimlere karşı meraklı olduğu, Fıkıh, Tefsir, Hadis gibi ilimlerin yanı sıra Matematik ve Felsefe eğitimi aldığı görülebilir. Şiirlerinde “İşrak” lakabını kullanmış olan Mîr Dâmâd; Aristoteles ve Fârâbî'den sonra “üçüncü muallim” olarak isimlendirilmiştir. 1631 yılında Kerbelâ'ya giderken yolda hastalanmış, Necef'te vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.

Mîr Dâmâd; Henry Corbin ve Seyid Hüseyin Nasr tarafından entelektüel ve felsefi bir muhit olarak tasvir edilen “İsfahan Okulu”nun öncülüğünü yapmıştır. Okul, yetiştirdiği filozofların İslam düşüncesinin farklı ekollerini bir araya getirip eklektik yeni bir düşünce inşa etmeleriyle belirgin bir özellik kazanır. Bu çerçevede Mîr Dâmâd, özellikle İbn Sînâ ve Sühreverdî'ye ayrı bir önem vermiş ve eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesinden de etkilenmiştir. Dolayısıyla bu okulda, İslam düşünce tarihinin Meşşâî, İşrâkî ve Sûfî yorumları bir arada bulunmuş ayrıca Şii fikhî ve kelamı da bu düşünce yapıları içindeki yerini almıştır. İsfahan Okulu'nun bir özelliği de, özellikle Batı'da yerleşen bir kanaat olarak İslam düşüncesinin İbn Rüşd'ün ölümüyle birlikte (13. yüzyıl) duraklama içine girdiği şeklindeki yaygın kanaati çürüten durumudur. Çünkü İsfahan Okulu'nun varlığı, 16. yüzyıla kadarki süreçte İslam düşüncesinin farklı ekollerinin canlı olduğunu göstermektedir. Zira bu okul, söz konusu ekollerini yeniden yorumlayarak, farklı bir epistemoloji ortaya çıkarabilmiştir.³

Mîr Dâmâd'tan sonra İsfahan okulunda yetişen ve bir kısmı Mîr Dâmâd'ın öğrencisi olan birçok filozof yetişmiştir. Bunların en meşhuru kuşkusuz Mollâ Sadrâ'dır. Molla Sadrâ, hocasının fikirlerini geliştirmiş hatta şöhreti üstadının şöhretini geride bırakmıştır. Onun özellikle “hareket-i cevherî” düşüncesi doğulu ve batılı birçok filozof üzerinde etkiler bırakmıştır. Mollâ Sadrâ'dan başka, Şeyh Bahauddin Amilî, (ö. 1622), Mîr Findiriskî (ö. 1640), Molla Abdurrezzak el-

3 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İst., 1994, s.13; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal, İnsan Yay., İst., s.69

Lâhicî (ö. 1661), Molla Muhsin Feyz-i Kâşî (ö. 1670) ve Molla Şemsâ Gîlânî (ö. 1670), bu entelektüel muhitin en önemli isimleri arasındadır.

Mîr Dâmâd, felsefe, kelim ve tasavvufa ait birçok eser yazmıştır. Bütün eserleri arasında “kömür közü” anlamına gelen *Kabasât* ve Farsça yazdığı “odun közü” anlamına gelen *Cezevât* adlı eserleri ayrı bir öneme sahiptir. İlki onun âdeta şaheseri sayılır. Bu eserinde Tanrı-âlem ilişkisinin ve bu ilişkinin analizinde ileri sürülen hudûs görüşünün zaman, yokluk, varlık tabakaları bakımından bir incelemesini yaparak meşhur teorisi olan “hudûs-u dehrî”nin epistemolojisini sunar. *Cezevât* adlı eserinde ise, varlığın İbn Arabîci bir tarzda yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya olmak üzere boylamsal (tûlî) ve enlemsel (arzî) mertebelerini ele alır.⁴ Bu eserin son kısmını ise sayı mistisizmine ayırmıştır.

Mîr Dâmâd’ın felsefi eserlerinin genel özelliği, bu eserlerin zaman felsefesine tahsis edilmiş olmasıdır. Nitekim *Kabasât* ile birlikte *Sıratu’l-Mustakîm*, *İmazât*, *el-Ufuku’l-Mübîn* ve *Hulsetu’l-Melekût* adlı eserleri, zaman mefhumu etrafında Tanrı-âlem ilişkisinin keyfiyetini açıklamaya ayrılmıştır. Felsefe alanında, ontolojik görüşlerini ele aldığı *Takdisât*, *İkazât* ve *İ’zâlât* adlı eserleri de önemlidir. Bu eserleriyle beraber yetmiş beş eser yazdığı kaynaklarda geçmektedir.⁵

2. Kavramsal Çerçeve

Ele alınacak tartışmanın spesifik olmasından ve konunun hem İbn Sînâ hem de Mir Dâmâd’ın eserlerinde çoğunlukla dağınık bir şekilde ele alınmasından dolayı, çalışmanın anahtar kavramlarını müstakil bir başlık altında ele almanın doğru olacağını düşünüyoruz. Bu nedenle öncelikle zamana göre varlık kategorileri, zamana göre yaratma şekilleri ve hudûsun çeşitleri ile ilgili kavramları ele alacağız. Bu kavramlar, 1. Zamana göre varlık kategorileri: Sermed

4 Bkz: Mîr Dâmâd, *Cezevât*, Bombay taşbaskısı, İntişarat-ı Behnam, 1304/1886, s.8-10

5 Mîr Dâmâd’ın hayatı, eserleri ve görüşleri için bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, “The School of Ispahân”, (M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963 içinde),c.2, s.904-31; Hamid Debashi, “Mir Dâmâd and the founding of the School of Isfahân”, (*History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr&Oliver Leaman, Routledge, 1996 içinde), c.1,s.597-634; T. Izutsu, “Mir Dâmâd and his Metaphysics”, (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkik, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 1-14; Fazlur Rahman, “Mir Dâmâd’s Concept of Hudûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran”, *Journal of Near Eastern Studies*, Sayı:39/2, 1980, s. 139-51; Sajjad H. Rizvi, “Between Time and Eternity: Mir Dâmâd on God’s Creative Agency”, *Journal of Islamic Studies*, 17:2 (2006), s.158-76; Ali Ucibî, “Kelimetu Muhakkik”, (Mîr Dâmâd, *Takvîmu’l-İman*, Nşr: Ali Ucibî, Tahran Üniv. Yay., Tahran, 1376/1998 içinde), s.161-80; Mehdi Muhakkik, “Te’sir-i İbn Sina ber Mîr Dâmâd”, (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkik, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 144-56; Mustafa Öz, “Dâmâd, Muhammed Bâkır”, *DİA*, İst., 1993, c.8, s.435-6

Âlemi, Dehr Âlemi ve Zaman Âlemi, 2. Hudûsa göre var ediliş biçimleri: İbda‘, Halk ve Tekvin, 3. Hudûsun çeşitleri: Hudûs-u Zatî, Hudûs-u Zamanî ve Hudûs-u Dehrî’dir.

2.a. Sermed, Dehr ve Zaman

İslam filozofları zaman görüşlerine bağlı olarak varlıkları sınıflandırmışlardır.⁶ Buna göre “sermed”, “dehr” ve “zaman” âlemlerinden söz edilmiştir.

İbn Sînâ, zamanın hareketinin gerçekleştiği varlıkları birbirinden ayırır. Buna göre eğer zaman sabit varlıklarda gerçekleşiyorsa, bu varlıklar zamanın içinde değildir ama zamanla beraberdir. Zamanda olmayıp zamanla beraber olanın, zamanla olanla ilişkisi “dehr” adını alır. Burada sabit varlıklar, hareket bakımından önce ve sonraya tabidir. Ama zat bakımından önce ve sonraya tabi değildir. Dolayısıyla birinci yönden zamanla beraber, ikinci yönden ise zamanın dışındadır. Zatları gereği zamanda olmayıp hareket bakımından zamana bitişen bu sabit varlıkların meydana gelmesi, dehrî bir durumdur. Ezeli varlıklar ise, herhangi bir hareket, zaman, başkalaşma ve değişme olmaksızın ezeldirler. Ezeli varlıkların ilişkisi ise, “sermed” olarak isimlendirilir. Bu ilişki zamanda olmayanın zamanda olmayanla ilişkisidir. Dehr, zatında sermed’dir ama zamana nispetle zamanın meydana gelmesinin sebebidir.⁷ Diğer bir eserinde ise İbn Sînâ, sermed ve dehr kategorilerini aynılaştırır. Buna göre, Tanrı’nın faal akla veya gök cisimlerine nispeti, zamansal olarak ölçülebilen bir nispet değildir. Bu ilişki sonsuz varlıkların ilişkisidir. Sonsuz varlıkların ilişkisine “sermedî” ve “dehrî” adı verilir. Sonsuz varlıkların zamanla ilişkisi ise, “dehrî” adını alır.⁸ İbn Sînâ’ya göre zaman, önce ve sonranın tertibi üzerine devam eden ölçüdür. Bu ölçü, harekete

6 Zamanın varlıklara göre aldığı isimlerin detaylarını İslam felsefesinin ortaya çıkmasından önce İskenderiye’de Yeni-Plâtoncu filozoflardan Proklus’un eserlerinde görmek mümkündür. Muhtemelen İslam filozoflarının zamana dair kategorik ayırımları Proklus’un *el-Hayru’l-Mahz* eserinden ödünç alınmıştır. Proklus zamanı kategorik bir varlık olarak ele alırken, dehr’i esas alır. Buna göre zaman dehr’den önce ise, *İlk İlet*; dehr ile beraber ise *Akıl* ve dehr sonrası ise *Nefs* adını alır. İlk İlet, sakin (hareketsiz) olup sebeplerin sebebidir. Eşyaya varlık vermesi İbda‘ türündendir. Akıl ise, altındakine İbda‘ türünden değil maddeye suret vermek türünden varlık verir. Çünkü İbda‘, sadece İlk İlet’e aittir. Akıl, zaman içinde olmayıp dehr ile beraberdir. Bu sebeple zaman içinde var olan cisim ve çokluktan ayırır. Çünkü Akıl, İlk İlet’ten meydana gelmiş (*mubda‘*) ilk varlıktır. Böylece akıl, büyüklük ve cisim olmayıp cismani bir hareket türü ile hareket etmeyen bir cevherdir. Bu sebeple de zaman üstüdür. Proklus ayrıca semavi varlıkların zamanla beraber olduğunu zamanın sonsuzluğu gibi gök cisimlerinin de sonsuz olduğunu özellikle ifade etmiştir. (Proklus, *El-Hayru’l-Mahz*, (A. Bedevî, *el-Eflâtuniyyetu’l-Muhdese ‘İnde’l-‘Arab*, Vekâletu’l-Matbu‘at, Kuveyt, 1977 içinde), s.4-5, 10,19 ve 39

7 İbn Sînâ, Kitabu’ş-Şifâ -*Fizik*, çev: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İst., 2004, c.1, s.220; a.mlf., ‘*Uyunu’l-Hikme*, thk: Abdurrahman Bedevî, Daru’l-Kalem, Beyrut, 1980, s. 28

8 İbn Sînâ, *Et-Ta’likat*, thk: Abdurrahman Bedevî, Mektebu’l-İ‘lami’l-İslami, Kum, 1404, s.43

bağlıdır. Buna göre zaman, varlıkları birbirine bağlı olan “önce” ve “sonra” gele- nin hareketinin ölçüsü olmaktadır.⁹ Zaman ve hareket bir cisimde olduğuna göre bunların meydana geldiği kategorik boyut ise “zaman” boyutudur.

Özetle; İbn Sînâ'nın eserlerinde zamanın farklı varlık türlerine göre değişik isimler aldığı açıktır. Zaman, ezeli ve sabit varlıklar için söz konusu olduğunda “sermed” ve “dehr”, sonlu ve bir zamanda olan varlıklar söz konusu olduğunda ise, “zaman” adını alır.

Dâmâd'a göre ise, ölçülebilir ve akıp giden varlık kategorisi veya varoluşsal değişimler için sürekli ölçülebilen yokluk kategorisi, “zaman” olarak ifade edilir. Açık bir yoklukla öncelenen varlığın açık boyutu, ölçülemez olan sabit varlıklar içindir. Bu da “dehr” boyutudur. Değişimin ilintileriyle büsbütün ilgi- siz olan sabit varlıklar boyutu ise, hiçbir surette yoklukla öncelenmeyen ve her yönden salt fiil halinde olan “sermed” boyutudur.¹⁰ Bu kategorik ayırimda dehr, zamandan daha üstün ve geniş olduğu gibi, sermed boyutu da dehr'den daha üstün ve geniştir.¹¹

2.b. İbda‘, Halk ve Tekvîn

Felsefi terminolojide “ibda’”, madde ve zamanla öncelenmeyen bir şeyi var etmek için kullanılır. Bu yaratma türü, madde ile öncelendiği için tekvin'den, zamanla öncelendiği için de “hudûs”tan ayrılır. İbda‘ ile tekvin (oluşturma/mey- dana getirme) ve hudûs arasındaki ilişki, zıtlar ilişkisidir. Biri var olduğunda di- ğerinin olması mümkün değildir. İbda‘'nın bir diğer anlamı da, bir şeyi nesnesiz (min la şey') var etmektir. “Halk” ise, bir şeyi bir nesneden yaratmaktır. Dolayı- sıyla “ibda’”, “halk”tan daha genel olmaktadır.¹²

İbn Sînâ, imkân halinde olan varlığın var edilmesi şeklindeki yaratmaya ibda‘ adını vermiştir. Ona göre İbda‘'nın bir diğer anlamı ise, bir şeyi madde, alet ve zaman gibi araçlar olmaksızın yoktan yaratmaktır. İbn Sînâ'ya göre, mutlak yokluktan bir aracı olmaksızın illet sonucu ortaya çıkan İbda‘ tarzındaki yaratma, diğer yaratma tarzlarından daha üstün ve yücedir.¹³ Öte yandan zamansal bir yok-

9 İbn Sînâ, ‘Uyunu'l-Hikme, 27

10 Mîr Dâmâd, *el-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkık, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988, s.6-7; a.mlf., *İmazât*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde), s.5-6; a.mlf., *Es-Sıratu'l-Mustakim fi Rabtî'l-Hâdis bi'l-Kadîm*, thk: Ali Ucibî, Miras-ı Mektub, Tahran, 1381/2002, s.106-7

11 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.7; T. İzutsu, Mîr Dâmâd'ın yaptığı ontolojik varlık boyutları ile ilgili olarak; sermed boyutu için “No-Time/zamansızlık”; dehr boyutu için “Meta Time/zaman üstü” ve zaman boyutu için “Time/zaman” ifadelerini kullanır. Bkz: T. İzutsu, “Mîr Dâmâd and his Metaphysics”, s.4

12 Cürçânî, *Ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985, s.5-6

13 İbn Sînâ, *Risale fi'l-Hudud*, (İbn Sînâ, *Tis'u Resail*, Daru'l-Arab, Kahire, t.y. içinde), s. 101;

luğun önelediği varlık ise, aracı bir maddeye ihtiyaç duyar. Bu şekilde var olan varlık, zamansal hudûsla var olmuştur. Bu da “tekvin” ve “hudûs” ya da “halk” olarak ifade edilir.¹⁴

Dâmâd’a göre bütün varlıklar, hâdis olup yaratılmışlardır. Bu yaratma (hudûs) ya “ibda” ile var olmak, ya da “ihtira” ile yaratılmak yahut “tekvin” ile var olmaktır. Dehr boyutundaki yaratma “ibda” ve “ihtira” şeklindedir. Zamanda yaratma ise, “sun” ve “tekvin” şeklindedir. İbda’ mutlak bir yokluktan (leys-i mutlak) bir varlığı var etmek (te’yis) olup, yaratma tarzları arasında en üstün olanıdır.¹⁵ Dâmâd, eserlerinde bazı farklarla yaratma biçimleri için benzer isimler kullanmaktadır. Buna göre Tanrı’nın yaratması dehrî varlıklarda “ibda” ve “sun” şeklindedir. Zamansal hudûsta ise “hudûs” ve “tekvin” şeklindedir.¹⁶ Mîr Dâmâd, hâdis olma ve yokluktan yaratılma hususunda ibda’ ve tekvin arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre aralarındaki ayırım maddeyle ilişki yönündendir. O, bu düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir:

“İbda’ ve tekvinle oluşan varlıklar, dehr boyutunda kadim bir varlıkla ve açık bir yoklukla öncelenmiş olmada eşittir. Fakat aralarındaki ihtilaf, maddeye taalluk etmekle, süreklilikle yoklukla, zamanla, değişim ve yenilenmede olan madde ile ilgilidir.”¹⁷

2.c. Hudûs-u Zatî, Hudûs-u Zamanî ve Hudûs-u Dehrî

Hudûs, bir şeyin yokluğundan sonra var olmasıdır.¹⁸ İbn Sînâ iki hudûs çeşidi kabul etmiştir. Biri “zatî/ontolojik hudûs” (hudûs-u zatî) diğeri ise “zamansal hudûs” (hudûs-u zamanî)’tur.¹⁹ Zamansal hudûs, geçmiş bir zamanda olmayan bir şeyin var olmasıdır. Zatî hudûs ise, zatı gereği varlığa sahip olmayan (ama varlığa sahip olma potansiyeli taşıyan) şeyin varlık kazanmasıdır. İbn Sînâ hudûsu zatî ve zamansal olarak ikiye ayırdığı gibi kıdemi de aynı şekilde zatî ve zamansal kıdem olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre zatî kıdem, zatının varlığı için bir ilkenin olmamasıdır. Zamansal kıdem ise, bir şeyin geçmiş zaman-

a.mlf., *El-İşârât ve’t-Tenbihât*, thk: Mücteba Zar’i, Bustan-ı Ketab-ı Kum, Kum, 1381, s.286; a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, Nşr: İbrahim Medkur, b.y.y, t.y, c.2, s.266; a.mlf., *el-Mebde’ ve’l-Me’ad*, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 1363/1998, s.77

14 İbn Sînâ, *Risaletu’n-Neyruzîyye*, (İbn Sînâ, *Tis’u Resail*, Daru’l-Arab, Kahire, t.y. içinde), s.137; *El-İşârât ve’t-Tenbihât*, s.286; *Risale fi’l-Hudud*, s.101

15 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s. 14

16 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.26; *İmazât*, s. 18

17 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s. 4

18 Seyit Şerif Cürcânî, *Ta’rifât*, s.86

19 İslam düşüncesinde hudûs teriminin sistematik olarak ontolojik ve varoluşsal olmak üzere ayrılmasının İbn Sînâ ile başladığı kabul edilmektedir. Bkz: Muhammed Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’nın Hudûs Yorumu”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, vol:1/2, 2011, s.107

da sonsuzluğu olup, zatının varlığı için zamansal bir başlangıç ilkesinin olduğu kidedir.²⁰

Mîr Dâmâd ise hudûsu, “zatî hudûs”, “dehrî hudûs (hudûs-u dehrî)” ve “zamansal hudûs” olmak üzere üçe ayırır. Buna göre hudûsun ilk iki türü, zamanı gerektirmeyen ve mutlak yokluktan sonra varolmak anlamına gelmektedir. Bu ise iki çeşittir: birincisi zatî bir sonralıkla mutlak yokluktan sonra bir şeyin var olmasıdır. Burada sözkonusu olan varlık, illetten sonraki ma‘lûl ya da failden sonraki varlık olup, daha önce ifade edildiği gibi bu, zatî hudûstur. İkincisi ise, zatın öncelenmesi ile değil, aksine zamansal olmayan, ölçülemeyen ve sayılamayan bir kopuşun öncelenmesi ile varlığın meydana gelmesidir. Burada birincide olduğu gibi illet ile beraber bir ma‘lûl ya da zat ile bitişmiş bir varlık değil, açık bir kopuş vardır. Böylece varlığın bilfiil taayyün etmesinden öncesinde var olmaya mukabil salt açık bir yokluk sözkonusudur. Dâmâd buna “el-‘ademu’s-sarih” adını vermektedir. Bu da dehrî hudûstur.²¹ Dâmâd’a göre hudûs, üzerinden açık bir yokluk geçmiş olan varlığa verilen bir isim olduğuna göre bunu en çok hak eden dehrî hudûs’tur. Zamansal hudûs ise, “potansiyel imkân (el-imbânu’l-isti‘dâdî)”²² ile ilişkili olmasından dolayı zamansal bir sonralıkla zaman boyunca yokluğu devam eden bir zamandan sonra bilfiil var olan varlıktır. Dâmâd, zamansal hudûsu üç kısma ayırır. Birincisi “tedrici hudûs” olup, zaman süresi boyunca aşamalı bir şekilde ortaya çıkar. İkincisi “ivedi (def‘i) hudûs” olup, bölünmeyen bir zaman kısmı olan an’da, zamana yayılmaksızın ortaya çıkar. Üçüncüsü “zamansal hudûs” ise, zamanın bir parçasında, başlangıcı ve sonu olan bir zaman diliminde gerçekleşir.²³

Mîr Dâmâd, hudûs gibi kidedi de “zatî kided”, “dehrî kided” ve “zamansal kided” olmak üzere üç gruba ayırır. Buna göre “zatî kided”, “apaçık sermedi olan ezeli” şeklinde ifade edilen sermedi kidedir. Yani zatî kided demek sermedi kided demektir. Ve gerçekte zamansal kidedin üstündedir. Çünkü zatî hudûsta zatın mümkün olması söz konusu iken zatî kidedde zatın ve varlığın zorunluluğu söz konusudur. Burada kadim varlığı, yokluk ve kuvve öncelenmemiş olup varlık, bilfiil vardır. Zatî kided, zatiyla zorunlu olup zaman ve

20 İbn Sinâ, *Risale fi’l-Hudûd*, s.102; a.mlf., en-*Necât fi’l-Mantık ve’l-İlahiyât*, Daru’l-Cil, Beyrut, 1992, s.69

21 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.4

22 Dâmâd, imkânı *zati* ve *potansiyel (isti‘dâdî)* olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zati imkân, tasavvurlarımızda zorunlu ve imkânsız olanın dışında olan, varlığa zat bakımından önceliği olan ve maddi olması gerekmeyen imkândır. Potansiyel imkân ise, bir şey fiile çıktıktan sonra nitelik türünden olan ölçülebilir arazi varlıktır. Dolayısıyla potansiyel imkân, varlığa çıkmadan önce bir mahalle muhtaçtır ki o da, maddedir. Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.38

23 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.23; a.mlf., *Es-Sırâtu’l-Mustakîm*, s.224-5; a.mlf., *İmazât*, s.24-5

dehr âlemlerinin üstündedir. Dehrî kıdem ise, ezililiktir. Yani dehr boyutunda açık yoklukla öncelenmeyen ve bilfiil hâsıl olan varlık olup, “sermedi ezeli” diye isimlendirilir. Zamansal kıdem ise, varlığı herhangi bir zamansal varlığa bağlı olmayan zamansal varlığın bütün zaman uzamında varlığı süreklidir. Zamansal kıdem en önemli özelliği, potansiyel imkânla bir ilişkisinin olmamasıdır. Oysa zamansal hudûsta potansiyel imkân ve maddenin hareketi zorunludur. Zamansal kıdem, ancak zaman ve mekânla olabilir. Bu sebeple zati kıdemle ya da niceliksel olmayan apaçık sermediyetle nitelendirilemez.²⁴

Mîr Dâmâd’ın hudûs ve kıdem kısımları ile bunların arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerini onun şu ifadelerinde toplu bir şekilde görmek mümkündür:

“Bir ân veya bir zamanla sabit olan varlık, başlangıcından kopmuştur. Ona “hudûs-u zamanî” denir. Konusu “zamansal hâdis”tir. Değişen ve yenilenen varlığı daha önceki bir zamanla öncelenmiştir, onda vuku bulan daimi yokluk, zamansal bir önceliktir. Karşısında sürekli varlığın değişim ve yenilenmeyi yok etmesi olan “zamansal kıdem” bulunur. Zamansal kıdem bütün zamanlarda ve anlarda gerçekleşir ve zamansallıklara özgüdür.

Varlığın dehr boyutunda açık bir yokluktan sonra gelmesine “hudûs-u dehrî” adı verilir. Konusu “dehrî hâdis”tir. Varlık; zaman veya an, yokluğun sürekliliği veya zamansal hâdisin nitelendiği süreklilik ile değil, dehr boyutunda dehrî bir öncelikle mutlak yoklukla öncelenmiştir. Varlığı dehr boyutunda olup, zaman ufkunda değildir. Karşısında ise “dehrî kıdem” bulunur ki, bu, ezililiktir. Yani varlığın zaman boyutunda değil, dehr boyutundaki ezililigidir.

Gerçeğin iptali ve zatın helakinden sonra varlığın zihni olarak fiili durumu ise, “hudûs-u zâtî” olarak isimlendirilir. Konusu “zâtî hâdis”tir. Burada zat ve varlık öncelenmiştir. İptal ve yoklukla var olduğu müddetçe ebedi olarak var olur. Fakat burada zati öncelik ve zihni durum olup, dehrî bir öncelik ve reel varoluş yoktur. Bu varlık, imkân âleminin temellerini yok eder. Mukabilinde ise, zati ile zorunlu olana eşit “zâtî kıdem” bulunur.”²⁵

3. İbn Sînâ’nın Hudûs Görüşü

İbn Sînâ’nın hudûs görüşünün sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için tartışmayı onun genel varlık görüşü ile birlikte ele almak gerekir. Başka bir ifade ile onun zaman ve ezililik hakkındaki görüşü; südür teorisi, illiyet ve zamanın tekabül ettiği varlık alemleri gibi problemler etrafında ele alınmadığında;

24 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.18; a.mlf., *Es-Sıratu’l-Mustakîm*, s.198

25 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.3

tartışma, konunun terimlerini birbiriyle karşılıklı olarak savaştırmaktan öteye geçmez.

İbn Sînâ'ya göre varlığı başkasından olan yani mümkün olan her varlık, yokluğu hak eder. Çünkü onun var olmadan önce bir varlığı yoktur. İmkân, tek başına varlığa çıkamaz. Onu varlık alanına çıkararak bir sebebinin olması gerekir. İşte zatî hudûs, yokken varlığı mümkün olanın, varlığa çıkmasıdır.²⁶ Varlığı zatından olmayan şey, ancak bir illetle var olabilir. O, bir illetle varlığa çıktığında ma'lûl olur. Ma'lûl olan her varlığın bir öncesi ve sonrası vardır. Böylece her ma'lûl, hâdis bir varlık olmaktadır.²⁷ Yani zatında bulunmayan bir şeyi (varlık) başkasından almıştır. Bu sebeple o bizzat hâdistir.²⁸ Bir başka anlamda, İbn Sînâ'ya göre bütün ma'lûller değil, varlığı zamanla öncelenmiş olan ma'lûl, hareket ve değişimle öncelendiği için hâdistir.

İbn Sînâ'nın sudûr teorisi, âlemin kategorik olarak ikiye ayrılmasını gerektirir ki, bunlar ay-üstü ve ay-altı âlemleridir. Ay-üstü âlemde bulunan akıllar, nefis ve semavi küreler ile ay- altı âleminde bulunan zamansal hareket ve değişimler, bir bütün olarak âlem adını alır. Âlemin bütün kısımları bir ma'lûl olarak ele alındığında, hâdistir. Ancak ay-üstü varlıkların ma'lûliyeti ile ay-altı âlemin ma'lûliyeti arasında bir ayırma gidilmelidir. Ay-üstü âlemin ma'lûliyeti, ontolojik bir ma'lûliyettir. Yani illetin onu öncelemesi zamansal değil, zatîdir.²⁹ Bu iki varlık (illet ve ma'lûl) arasındaki ilişki, sebep-sebeplilik ve birliktelik (*ma'iyyet*) ilişkisidir. Yani illet ma'lûlün yaratıcısıdır ve yaratma eyleminin tarafları zamanda beraber olmak zorundadır. İbn Sînâ bunu meşhur el ve anahtarın hareketi örneği ile açıklamaktadır. Yani el ve anahtarın hareketi zaman bakımından beraber ama zat bakımından anahtarın hareketi elin hareketinden sonradır.³⁰ Bu ilişkide illet tarafında herhangi bir değişim söz konusu edilemez. Çünkü illetin ma'lûlü var etmesi, bir zaman içinde değil ontolojik bir zorunluluktan dolayıdır. Böylece Tanrı ile âlem arasında ontolojik bir öncelikten bahsedilmektedir. İbn Sînâ'nın zatî hudûs dediği budur. Buradaki yaratma yani illet'in ma'lûlü var etmesi, İbda' olarak isimlendirilir. Yani zati olarak yaratılmış olan ay-üstü âlem, zamansal olarak Tanrı gibi ezeldir. İbn Sînâ, zamansal olarak ezeli olan Tanrı ve yine zamansal olarak ezeli olan âlem arasındaki ilişkiye sermed adını verir. Ele aldığımız

26 İbn Sînâ, *El-İşârât ve 'l-Tenbihât*, s.285; İbn Sînâ'da zatî hudûs'un daha geniş bir açıklaması için bkz: Muhammed Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", s.108-114; Ayrıca İbn Sînâ'nın hudûs ve imkân arasında kurduğu ilişki için bkz: M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Kadar İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İst., 2011, s.233-8

27 İbn Sînâ, *Et-Ta'likat*, s.85

28 İbn Sînâ, *en-Necât fi 'l-Mantık ve 'l-İlahiyât* s. 75; a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c.2, s. 266

29 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c.2, s. 266

30 İbn Sînâ, *El-İşârât ve 'l-Tenbihât*, s.285

konu itibariyle de tartışmanın merkezi burasıdır. Burada İbn Sînâ'nın hudûsu, zati ve zamansal olarak ikiye ayırdığı gibi, kıdem meselesinde de ikili bir ayırımı gittiği hatırlandığında yani zamansal kıdemle zamansal bir başlangıç ilkesi, zati kıdemle ise bağlı olduğu ontolojik bir ilkesi olmadığı söz konusu edildiğinde, sonuç olarak zat bakımından kadim olan, Tanrı; zaman bakımından kadim olan ise, âlem olur.

Sudûr teorisinde varlık verme, ay-üstü âlemden ay-altı âleme sürekli taşar.³¹ Faal Akıl, ay-altı âlemdaki maddelere semavi varlıklardan yardım alarak suret verir ve böylece onlara varlık bahşetmiş olur.³² Bu ilişki de, ezeli varlıkların ezeli olmayan sonlu varlıklarla ilişkisi anlamına gelir. İbn Sina'nın dehr'den kast ettiği de budur.

Ay altı âlemin varlıkları ise, bir zamanda meydana gelmiş olup zaman ve mekân/imekân unsurlarıyla var olurlar. Var olmadan evvel varlıklarının bir imekân olan varlıklar, zamansal varlıklardır. Zamansal olarak meydana gelen varlıkların imekânları varlıklarından öncedir. Ama semavi varlıkların imekânları varlıklarından önce değil varlıklarıyla beraberdir. Zamansal olanın zamansal olanla ilişkisi, zamansaldır.³³

Hüseyin Atay, İbn Sînâ ile ilgili yaptığı kapsamlı araştırmasında, onun semavi varlıkların ibda' ile yaratıldığı tezinin sebebinin, geçmişlerinde bir imekânın olmadığına bağlar. Bu teze göre imekân, eksikliklerdir. Varlık ise, yetkinliklerdir. Semavi cisimler, yetkin olduğuna göre, bir imekân durumları olamaz. Eğer imekân durumları olsaydı, kuvve halinden fiil haline geçmiş olmaları gerekirdi ki, bu intikal yetkin varlıklara uygun değildir. Atay, İbn Sînâ'nın semavi varlıkların yetkinliklerini Tanrı'nın yetkinliği seviyesinde görmediğini de söyler. Çünkü bu durumda ezeli varlıkların sayısı çoğalacaktır. Böylece doğrudan Tanrı tarafından, aracısız, nesnesiz ve zamansız yaratılmış yani ibda' edilmiş olmaları gerekir. Dolayısıyla hem yaratma hem de ezellik, beraber olmaktadır.³⁴

İbn Sina'nın semavi varlıkları Tanrı'nın yetkinliğine eşit görmediği hususunda Atay'ın tespitlerine katılmakla beraber, zamanla beraber olmada onları eşit gördüğü gerçeği de göz ardı edilemez. Bu sebeple İbn Sina sonrası tartışmalarda, filozof en çok bu hususta tenkit edilmiştir. Esasında Mîr Dâmâd'ın da eleştirileri bu nokta etrafında toplanmaktadır.

31 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'ad*, s.83

32 İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, s.317-8; a.mlf., *Et-Ta'likât*, s.129

33 İbn Sînâ, *Risaletü'n-Neyruzîyye*, s.137; Ayrıca bkz: Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s.217

34 Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 234

4. Mîr Dâmâd'ın İbn Sina Eleştirisi

Mîr Dâmâd, İbn Sînâ'nın âlemin hudûsuna dair getirdiği kanıtların felsefi/burhanî olmayıp kelâmî/cedelî olduğunu iddia etmiştir. Ona göre İbn Sînâ, Tanrı'nın âleme önceliğinin ölçülebilir bir öncelik, zamandan önce Tanrı ile âlemin başlangıcı arasında mevhum bir uzam ve âlemin varlığından önce cisim ve hareketin varlığının mümkün olduğunu söylemiştir.³⁵

İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi illet ve ma'lûl ilişkisi olarak görüp, zamansal beraberliği savunması ve böylece ikisinin ezeli olduğunu söylemesi, Dâmâd'a göre kabul edilebilir değildir. Ona göre ma'lûl olan âlem, Tanrı'dan ontolojik bir kopuşla; başka bir ifadeyle salt yoklukla öncelenerek ma'lûl olmuştur. Onun konu hakkındaki şu ifadeleri çarpıcıdır:

“O halde âlemin Tanrı'nın varlığının akli mertebesi karşısındaki sonralığı, ma'lûlün sonralığıdır. Bu sonralık Tanrı'nın gerçek varlığından kopuşsal (infikâkî) bir sonralıkla özdeştir. Tanrı'nın âleme önceliği de zat mertebesinde sebep olma önceliğidir. Bu öncelik gerçek varlıkta eşsiz öncelik ile özdeştir. Mahiyet ve mutlak zât önceliği de bu şekildedir.

O halde İlk Gerçek olan Hak Teâlâ'dan sonra gelme, ister ma'lûl olma, ister mahiyet olma bakımından ya da tabii bir sonralıkla olsun hepsi mutlak surette dehrî bir kopuşa döner. Onun zat olarak önceliği de ister illet olma, ister mahiyet bakımından ya da tabii bir öncelikle olsun hepsi mutlak surette ezeli (sermedî) bir ayrılığa döner. Burada Tanrı'nın âlemle olan ilişkisi ile güneşin ışınlarıyla ilişkisi arasında, akli mertebede, zati öncelik ve sonralığı mukayese etmek doğru değildir. Bunlar dilin tekrarladığı boş ve anlamsız şeylerdir. Güneşin durumu hakkında öğrendiğin üzere, İlahi âlemde olduğu şekliyle onun akli varlığı; gerçek, varoluşsal varlığına özdeş değildir. Aynı şekilde üzerinde bir yüzük olan elin hareketinin analojisi de bu şekildedir.”³⁶

Mîr Dâmâd'ın bir diğer eleştirisi de, İbn Sînâ'nın sermed ve dehr kategorilerine yerleştirdiği varlıklar ve onların hudûs ile ilişkisi hakkındadır. Bilindiği gibi İbn Sînâ hudûsu açıklarken kategorik olarak ‘zorunlu’ ve ‘mümkün’ arasında kesin bir ayırım yapmıştır. Ancak bu kategorilerin ilişkisi ile ilgili olarak aynı derecede net ifadeler bulmak zordur. Onun özellikle sermed ve dehr ile ilgili açıklamalarında mütereddid bir hal yaşadığı kolayca görülebilir. Onun ifadelerinde dehr, bir taraftan sermedin bir parçası diğer taraftan sermed ve zaman arasında bir araçtır. Esasında İbn Sînâ'nın, eserlerinde zamanı kategorik olarak biri sonsuz ve ezeli diğeri sonlu ve zamanda yaratılan olmak üzere ikiye ayırıp, sonsuzun içine Tanrı, akıl ve semavî küreleri koymak ve dehr'i sonsuz ve sonlu varlıklar

35 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.34

36 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.75-6

arasında aracı yapmak istediği görülebilir.³⁷ Dehr, burada sonsuza ait ama zamansal varlıklara da sebep olan bir varlıktır. Öte yandan Fazlur Rahman'ın ifadesiyle, İbn Sînâ'nın ontolojik sisteminde Zorunlu Varlık olan Tanrı ile mümkün varlık olan âlem arasında belirgin bir fark gözetilirken, zatî hudûs ile ilgili yorumu, Tanrı ve ilişkili olduğu âlem arasındaki farklılığın mantıksal ve zihni olduğunu düşündüğü izlenimini doğurmuştur.³⁸ Nitekim İbn Sînâ'nın şu ifadeleri bu farklılığın gerçek değil zihni olduğunu ortaya koymaktadır:

“Filozoflar tarafından ibda' olarak isimlendirilen şey, bir şeyi mutlak yokluktan (leys-i mutlak) sonra var etmektir (te'yîs). Çünkü zatında ma'lûl olan şeyin varlığı kendisinden değil, sebebinden dolayıcıdır. Varlığı kendisinden olan ise, kendi dışındakinden zihinsel olarak ('inde'z-zihn) zamanda değil bizzat daha öncedir. Böylece bütün ma'lûl varlıklar, zati bir sonralıkla yokluktan sonra meydana gelir.”³⁹

İbn Sînâ'nın illet ve ma'lûl arasında yaptığı ayırımı mantıkî/zihinsel bir seviyeye indirgemiş olması, öte yandan Tanrı ile beraber semavi cisimler ve akılları aynı kategori (sermed veya dehr) içine yerleştirmiş olması, onun genel ontolojisinde katı bir biçimde yaptığı zorunlu ve mümkün ayırımını buharlaşma tehdidiyle karşı karşıya bırakmıştır. İşte İbn Sînâ'nın kullandığı “zatî hudûs” ifadesinin ya da “ezeli yaratma” görüşünün zorunlu ve mümkün arasındaki uçurumu kapatmaya yönelik olduğu iddia edilse de,⁴⁰ onun düşüncesinde Tanrı ve mümkünler arasında lâfzî bir anlama büründüğü görülen bu kavramı Mir Dâmâd yeniden yorumlamıştır. Dâmâd, tüm zati imkânın Tanrı'nın varlığından gerçek bir kopuşa yol açtığını ve akıllar serisi olsun semavi küreler olsun onların fiili yokluk tarafından öncelendiğini söyleyerek, İbn Sînâ'nın tezini yorumlamış ve yeniden inşa etmiştir. Dâmâd bunu yaparken sermed'i dehr mertebesinde tamamen koparmıştır. Sermed mertebesi ontolojik olarak dehr'den tamamen farklı olduğu için zaman zaman olması bir tarafa onunla herhangi bir şekilde ilişkiye girmesi dahi düşünülemez.⁴¹

37 İbn Sînâ'nın en önemli şârihlerinden biri olan Nasiruddin Tûsî, İbn Sînâ'nın söz konusu meselede birbirinden farklı üç zaman kategorisini kullandığını ifade eder. Ona göre İbn Sînâ, daimi zamanı sermed alemi ile, zaman kavramını, varlık uzamında birbirini takip eden değişim alemiyle açıklamış ve dehr kavramını da değişim aleminin sabit aleme nispeti bağlamında dehr alemi için kullandığını ifade eder. İbn Sîna, *el-İşârât ve t-Tenbihât* (Nasiruddin Tûsî ve Kutbettin Razî şerhleri ile birlikte), Neşru'l-Belâğa, Kum, 1375, s.119

38 Fazlur Rahman, “Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî”, s.146

39 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c.2, s.266

40 Hüseyin Atay, İbn Sînâ'nın hudûs-u zatî'yi ibda' ile eş anlamlı kullanmasından maksadının zorunlu ve mümkün arasındaki uçurumu kapatmak olduğunu söyler. Bkz; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sîna'ya Göre Yaratma*, s. 225-6 ve 234

41 Fazlur Rahman, “Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî”, s.141-2 ve 147

Dâmâd'a göre yaratmanın (ibda') ve tekvinin sahibi, kıdemde yalnızdır, sürekli, ezeli ve sermedîdir. Âlem ise akıllar, nefsler, heyûla, suretler, cisimler ve arazların hepsi yoklukla öncelenmiş, hudûsla ortaya çıkmış (tarifun bi'l-hudûs), yok olmaya mahkum/ipotekli (merhunun bi'l-helâk) ve çürümeye maruz (memnuvvun bi'l-butlân)'dur.⁴² Oysa İbn Sînâ'nın yorumlarında illet ve ma'lûl arasında bir zamansal eşitlik sözkonusudur. Burada böyle bir eşitlik görüşü, illet-ma'lûl ilişkisinin tabiatına aykırıdır. Mîr Dâmâd'ın bu konu hakkındaki ifadelerine başvuracak olursak, illet-ma'lûl ilişkisini sermed mertebesinde değil, dehr mertebesinde ele aldığımızı görürüz:

“Ma'lûl, yaratıcı etken illetin zatının varlık mertebesinde var olamaz, çünkü varlık ma'lûle illetin zâtı sebebiyle ulaşır, fakat ikisi de illet olan zâtın mertebesinde dolayı değil, ma'lûl olan zâtın mertebesinde ve gerçek varlıktan dolayı varlıkta beraber bulunurlar”.⁴³

Mîr Dâmâd'a göre Tanrı, zaman ve mekânın yaratıcısıdır. Mahiyet ve varlıkların ve her şeyin kuşatıcısıdır. Onlardan daha yüce ve üstündür. Tüm zamanlar ve zamansallıklar ona nispetle birdir. Tanrı'nın beraberliği zamansal ve mekânsal bir ma'iyet değil, ölçülemeyen bir kuşatma ilişkisidir. Bu beraberlik, dehrî bir beraberliktir. Bütün imkân âleminin parçaları, bu ilişkide tek varlık gibidir. Onların yaratıcısı, onlardan asla ayrılmaz, zaman ve mekân olarak da bitişmez.⁴⁴ Ona göre zaman üstü olan bütün varlıklara, yani ibda' ile var edilmiş akıllar ve semavi cisimlere sermedi bir öncelik verilmesi ve varoluşsal olarak yaratılanların hepsine de dehrî bir sonralık verilmesi doğru değildir. Mîr Dâmâd'ın düşüncesinde sözkonusu görüş, Tanrı'ya ortak koşmakla eşdeğerdir. Çünkü sermedi önceliğe ancak Tanrı sahip olabilir. Dehrî ve zamansal varlıklardan oluşan imkân âlemi ise, dehrî sonralıkta eşittir.⁴⁵

Mîr Dâmâd'ın felsefesinde Hak Teâlâ, tüm yönleri ve nitelikleri ile sermed'de olup dehr ve zaman'ın dışındadır. Dehr ve zamanın araz ve niteliklerinden de yücedir. Akıllar, nefis ve semavi varlıklar ise, nitelik ve arazları ile ve onlara yüklenen yetkinlikleri ile dehr kategorisinde olup ne sermed ne de zaman boyutunda bulunurlar. Değişken ve zamansal olan varlıklar ise, zaman boyutunda olup dehr ve sermed boyutunda değildir.⁴⁶ Ona göre kutsal nurların ışıkları, madde ve madde ile ilgili olan varlık alanının dışında olup, zaman ve mekândan münezzehtir; dehr boyutunda olup bir zaman, mekân ve an'da değildir. Yaratıcı

42 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.1

43 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.75

44 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.14

45 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.5

46 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.17; a.mlf., *İmazât*, s.7

Tanrı, nurların nurudur, sermed arşındadır, dehr ve zamanı içindekileri ile beraber kuşatır.⁴⁷

Mîr Dâmâd'a göre İbn Sina'nın zâtî hudûs ve kelamcılarının zamansal hudûs teorilerinin ikisi de varlık ve yoklukla ilgili temel şartları taşımadıkları için doğru değildir. Bu bağlamda Mir Dâmâd'a göre varlık ve yokluk, birbirinin karşıtıdır. Varlığın meydana gelmesi için yokluğun ortadan kalkması gerekir. Zamansal yaratmada bu karşıtlık sağlanmamaktadır. Çünkü zamansal yaratmada varlığı önceleyen yokluk ile yokluktan sonra meydana gelen varlık farklı zamanlardadır. Oysa karşıtlık, aynı zamanda olanlar arasında meydana gelir. Bu sebeple zamansal yaratmada varlık ve yokluk karşıtlığı sağlanmadığı için âlem, zamansal yaratma anlamında hâdis değildir. Ayrıca âlemin zamansal yokluk içinde mümkün olduğu iddiası, Tanrı'nın cömertliğinin olduğu bir zamanda, bunun karşılığının olmadığı gibi teolojik bir sakıncaya da yol açmaktadır. Başka bir ifade ile bu iddia, Tanrı varken ve âleme karşı bir cömertliği yokken bir varlığın bulunduğu anlamını taşımaktadır. Bu sebeplerden dolayı Dâmâd, zamansal hudûsa karşı çıkmıştır.

Öte yandan zatî hudûsta yani ontolojik yaratmada da, varlık ve yokluk arasında bir mütekabiliyet söz konusu değildir. Çünkü zatî hudûs mantıksal bir sonralık ifade eder ki, mantıksal yokluğun reel varlığa karşıt olması karşıtlığın koşullarını tam olarak sağlamamaktadır.⁴⁸ Dâmâd'a göre sadece dehrî hudûs, söz konusu koşulları taşıyabilir. Buna göre bir şeyin yokluğu varlığını önceler. İkisi beraber dehr mertebesindedir. Dehr mertebesinde önce gelen açık yokluk, sonra gelen hâdis varlığa zihinsel olarak değil, mekânsal olarak karşıt olur. Başka bir ifade ile dehrî yokluğun yerine dehrî varlık geçmiştir.⁴⁹ Öte yanda zatî hudûsu önceleyen şey, zatî yokluktur. Oysa zatî yokluk görecelidir ve açık olan bir nitelik değildir. Bu sebeple de âlemden önce zatî bir yokluk söz konusu edilemez.⁵⁰

5. Mîr Dâmâd'ın Hudûs-u Dehrî Görüşü

İslam düşüncesinde filozoflar ve kelamcılar arasında hudûs konusunda meydana gelen tartışmada, filozofların Tanrı-âlem ilişkisinde âlemin ontolojik sonralığını, kelamcılarının ise varoluşsal yani zamansal sonralığı savunduğu görülmektedir. Filozofların teorisi zatî hudûs olarak isimlendirilirken, kelamcılarının görüşü de zamansal hudûs olarak belirlenmiştir. Mîr Dâmâd ise, bu iki teorisinin âlemin varlığını açıklamada yetersiz kaldığını düşünür.

47 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.5

48 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.17

49 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.18 ve 225

50 Hamid Debashi, "Mîr Dâmâd and the founding of the School of Isfahân", c.1, s.612

Esasında ele aldığımız filozoflar arasında hudûs ile ilgili ortaya çıkan tartışmalar, zatî hudûs ve zamansal hudûs ile ilgili olmaktan çok dehrî hudûs ile ilgili olmuştur. Mir Dâmâd'ın bu tartışmaya katkısı, dehrî hudûs kavramına getirdiği yorumlar etrafında şekillenmiştir.

Dâmâd, zatî hudûs ve dehrî hudûsun aynı anlama geldiğini söyler. Bunların anlamı mantıksal olarak zihinde farklı olsa da, realitede birdir.⁵¹ Çünkü dehr, sermed ile kuşatılmış olup onun bir gölgesi ve ma'lûl gibidir.⁵² Sözkonusu hudûs çeşitlerinin realitede aynı olması, illetten bütünüyle bir zaman ve bir anda değil bir defada feyezân etmesi ile açıklanır. Böylece varlık, illetten bir defada hudûs eder, uzam ve uzamsızlığın olmadığı dehr boyutunda ortaya çıkar.⁵³ Dehrî süreklilik, sermediyettir. Dehr boyutunda yokluktan sonra ortaya çıkan varlık, varlığın yokluğun yerine, onun mekânına geçmesidir. Bu durum, bir cismin aynıyla başka bir cismin yerine geçmesi gibidir. Ama zaman boyutunda yokluktan sonraki varlık, yokluğu iptal edip onun yerine geçmez. Aksine yokluk devam eder. Bu durum, bir zaman diliminde iki mekânda iki cismin olmasına benzer. Böylece zaman boyutunda hâdisin yokluğu, varlığı için ilineksel ilkelerden biri olur.⁵⁴ Dehrî hudûs bir başka açıdan ise zatî hudûstan ayrılır. Çünkü dehrî hudûsun varlığı dış dünyada yokluğu tarafından öncelenmiştir.⁵⁵

Dâmâd'ın dehrî hudûsu zatî hudûsla aynılaştırmaya yönelik açıklamaları, İbn Sîna'nın ay-üstü âlemin Tanrı'dan zatî hudûsla meydana geldiği şeklindeki düşünceleri ile karıştırılmamalıdır. Onun zatî hudûs yorumu Tanrı ve âlem arasında değil, Tanrı ve mahiyetleri (isim ve sıfatları) arasındaki ilişki ile ilgilidir. Yani Mir Dâmâd'ta zatî hudûs, sermed mertebesinde bulunan Tanrı'nın isim ve sıfatları ile olan ilişkisi bağlamında ortaya çıkar. Buna göre, bu tanrısal özler, bütün varlıkların mahiyetleri olup Tanrı ile beraberdirler. Tanrı, onların varlık sebebidir onlar da bu anlamda ma'lûl varlıklardır. Bunlar, gerçek varlık değildir ama gerçek varlık olan Tanrı ile beraber bulunurlar. Bu mahiyetler reel olmasa da mantıken Tanrı'dan sonra gelmektedir. Çünkü onlar Tanrı'nın varlığına muhtaç iken, Tanrı onların varlığına muhtaç değildir. İşte Mir Dâmâd'ın zatî hudûs ya da zatî takaddüm dediği şey, budur. Öte yandan bu mahiyetler, Tanrı'nın varlığının tabii sonucu olarak O'nunla beraber oldukları için gerçekte yaratılmış oldukları söylenemez. Onlar reel anlamda değil ancak ilkesel olarak yaratılmışlardır. Tanrı ile aralarında varoluşsal bir kopuş olmadığı için Tanrı'dan ayrı olarak var değil-

51 Mir Dâmâd, *El-Kabasât*, s.26; a.mlf., *İmazât*, s.18

52 Mir Dâmâd, *İmazât*, s.6

53 Mir Dâmâd, *Es-Sıratu'l-Mustakim*, s.231

54 Mir Dâmâd, *İmazât*, s.8-9

55 Mir Dâmâd, *Es-Sıratu'l-Mustakim*, s.231

lerdir.⁵⁶ Mir Dâmâd'a göre gerçek hudûs ise, Tanrı'dan gerçek bir kopuş (infikâk) anlamına gelir. Akıllar, semavi varlıklar ve bu dünyadaki her şey böyle bir kopuş içinde Tanrı'dan ayrı bir varlığa sahiptirler. Onların varlığı Tanrı'nın varlığının tabii bir sonucu değil, Tanrı ve O'nun fiilleri tarafından ma'lûldürler. Gerçek anlamda yaratıldıkları için de, sermed mertebesinde değildirler. Tanrı ile yaşadıkları kopuştan dolayı onlar, dehr mertebesindedir.⁵⁷

Dâmâd'a göre dehrî hudûsla varolan âlem, yaratıcının ibda'ına bağlı olarak dehr'de açık yokluktan varlığa çıkmıştır. Yani yokluk iptal edilmiş ve varlık yaratılmıştır (ibda'). Bu fiil, bir zaman boyunca madde, alet ve hareket ile değil, dehrî olarak bir defada olmuştur.⁵⁸

Dâmâd'a göre imkân âleminin akli ve nuranî varlıkları, zamansallıkları ve maddi varlıkları, dehr boyutunda yokluktan sonraki varlıkta eşittirler. Tanrı, bütün ma'lûlleri dehr boyutunda açık yokluktan varlığa bir defada çıkarmış ve onların üzerinden yokluk kaydını kaldırmıştır. Tanrı'nın dehrî varlığa nispeti, öncelik bakımından sadece ilk yaratılana değil tüm nedenlilere olan nispetidir.⁵⁹ Dâmâd'a göre bütün âlemler arasında, gerçek yaratıcıdan ebedi olarak bir defada sudûr etme konusunda eşitlik ve uygunluk vardır. Böylece âlemler, yaratıcının bulunduğu sermed âleminin gölgesi gibidir.⁶⁰ Mîr Dâmâd'ın bu görüşü, akıllara zorunlu olarak İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesindeki hazerât-ı hamse hiyerarşisinde zat ya da ahadiyet mertebesinde sonra isim ve sıfatlarının taayyün ettiği ulûhiyet veya vâhidiyet mertebesi olarak da isimlendirilen "a'yan-ı sabite/sabit arketipler" mertebesini getirmektedir.⁶¹ Dâmâd'ın bu görüşlerinin ifade edildiği önemli pasajlardan biri aşağıda verilmiştir:

"O halde büyük âlem, total sisteminin bütün parçalarıyla, mutlak anlamda, Yaratıcı, Faal ve şanı yüce Tanrı'nın mertebesinde sonradır. Kesin bir biçimde ezeli gerçeklikte yer etmiş olan varlığın Yaratıcının mahiyeti ve hakikatinin kendisi olduğu açığa çıkınca, akli mertebe ve varoluşsal gerçeklik mertebesi tamamen aynı olur ve her yönden O'nun hakikati ve sonsuz varlık, O'nun akli varlığı olarak tamamen özdeş olur. Tanrısal âlem için, kesin bir biçimde varoluşsal âlemde yer etmiş olan varoluş, insanın (akli) mahiyetinin ya da imkân âleminde Akılların kesin bir analogisidir."⁶²

56 Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî", s.145

57 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.88

58 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.26

59 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.14

60 Mîr Dâmâd, *Hulsetu'l-Melekût*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde), s.294-5

61 Bkz: İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkîyye*, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire, 1985, c.2, s.226

62 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.75

Dâmâd'a göre hâdis varlık için hudûs niteliği yani yokluktan sonra var olması, zatın cevherindeki noksanlıktan, sermediyet ve kıdemiyeti kabul edebilme derecesinin kusurundan dolayıdır. Yoksa failin yaratması ve tesirinden değildir. Yani âlemin mutlak yokluktan yaratılması, yaratıcının acziyetten kudrete, imkânsızdan imkâna intikali ile değildir. Ancak varlığı ve sübutu için devamlılık ve beka niteliği failin tesirinden olup, zattan dolayı değildir.⁶³

Zamansal hudûs'a gelince; o, salt zatî imkânla gerçekleşmeyen, aksine potansiyel imkânla varlığı rehin alınan (*merhûn*) hudûstur. Dâmâd'a göre bu, maddeye dayanan potansiyel imkân ile ilişkilidir.⁶⁴ Yani zamansal hudûsun varlığından önce bir madde, kuvve ve konu olması zorunludur.⁶⁵ İbda' ile meydana gelen varlıkların öncesinde potansiyel bir imkân yoktur. Onların imkânları varlıkları ile beraberdir. İmkân onların mahiyetlerinin bir sıfatı olup, onlar sabit olmadan var olmazlar. Yani imkânları varlıklarının içindedir. Ancak maddi varlıklar, var olmak için maddeye muhtaçtır. Çünkü gücü, fiil ve âdem fiile karşı eşittir.⁶⁶

Zamanda hâdis olan her şey, zamansal yokluğunu ortadan kaldırır. Bu yokluk, varlık zamanından önce, dehr boyutundaki yokluktur. Zamanda hâdis olanlar yok olduğunda ise, dehrî varlığının kökü kalmaya devam eder. Ortadan kalkan şey, zamansal varlığının devamıdır. Burada iki varlık değil, iki itibari durum vardır. Dehr boyutunda vaki olanla baki kalır, zamansal boyuttaki durumuna göre ortadan kalkmaz, zamansal sürekliliği diğer zamanlarda devam eder.⁶⁷ Buradan zamansal hudûsun aynı zamanda dehrî hudûs olduğunu da çıkarmak mümkündür. Çünkü Dâmâd'a göre zamansal hudûs için dehrî hudûs olmadığı zaman, ortada reel bir hudûstan bahsetme olanağı kalmaz, aksine dehr boyutunda sermedi bir varlık kalmış olur.⁶⁸

Zamansal hudûs için, reel varlığından önce vücuda geldiği ana kadar tüm zamanlarda devam eden açık bir yokluk ve geçmiş bir zamandan sonra vücuda gelmiş başka bir ifade ile dehrî bir yokluktan sonra meydana gelmiş bir varlık vardır. Bu iki farklı anlam, biri dehrî diğeri de zamansal hudûs olarak isimlendirilir. Böylece hâdis varlık var olduğunda onun dehr boyutundaki varlığı ve zaman boyutundaki varlığı söz konusu olur.⁶⁹ Başka bir ifadeyle değişim içindeki dünya, varlığını dehr boyutundaki yokluk'a borçludur. O halde âlemin hâdis olması, dehr boyutunda var olan varlıklarla hiçbir ortak noktasının olmadığı sonucunu

63 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.22; a.mlf., *Hulsetu'l-Melekût*, s.294-5

64 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.26

65 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.23

66 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.39

67 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.12

68 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s. 30, 36

69 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.30

doğurur. Âlem, dehr boyutunda olmadığı gibi dehr de, sermed âleminde mevcut değildir. Tanrı'nın zatında ne dehr ne de zaman vardır. O bütün haşmetiyle yalnızdır. Her biri kendi âleminde vardır ve sermed, dehrin, dehr de zamanın sebebidir.⁷⁰

Özetle; Mir Dâmâd'ın zaman kategorilerinin her biri, belirli bir ontolojik mekân olarak tasavvur edilmiştir. Aynı zamanda bu varlıklar, kendi özel alanlarında daimi olan sabit ve durağan halinde statik varlıklar değil, aksine her biri diğeri ile sürekli ve hareket halinde dinamik bir ilişki içinde olan varlıklardır. Dâmâd, sermed boyutuna kendi başına varolan, değişmeyen ve ma'lûl olmayan ve asla tanımlanamayan Tanrısal varlığı yerleştirir. Tanrısal varlığın sonsuz sayıda yönelimleri gizli bir biçimde vardır ki, bunlar tanrısal öz (mahiyet/sıfatlar) olarak kabul edilir. Buna göre Tanrı ve gizli yönelimleri arasında dinamik bir ilişki bulunur ki, bu sermed olarak isimlendirilen ezelinin ezeli ile olan ilişkisidir. Aynı zamansal bakış açısıyla sabit arketiplerin zamansal olanla ilişkisi ise dehr boyutundadır. Burada ilişki, bir tarafı zamansal olana bitişse de zaman üstüdür. Üçüncü olarak zamansal olanın zamansal olanla ilişkisi söz konusudur ki, burada varoluşsal olarak öncelik ve sonralık ilişkisi vardır.⁷¹

Mîr Dâmâd, zatî, dehrî ve zamansal hudûs ile ilgili düşüncelerini toplu bir biçimde şöyle ifade etmiştir:

Bilmelisin ki, hudûsun ilk anlamında [zatî hudûs] bir görüş ayrılığı yoktur. O halde nasıl oluyor da soyut akıllar, zamanın kendisi ve ibda' ile var edilenler için iddia edilebilir! Üçüncü anlamda da [zamansal hudûs] bir tartışma yoktur. Çünkü bu anlamdaki hudûs, bir şeyi imkân kölesinden azat etmektir. İkinci anlama [dehrî hudûs] gelince, tartışma konusu olan da budur. Çünkü ibda' ile var edilmiş varlıkları ezeli olarak görmeye pek hevesli cahil felsefeciler, dehrî hudûs ve zamansal hudûsun zihni olarak beraber olup reelde beraber olmaması durumunda dehrî değil sadece zamansal hudûsun ortaya çıkacağını zannettiler ve dehrî hudûsun iki itibari manasını öne sürdüler.

O halde varolanlar, dehr boyutunda varolma durumuna göre, varlığı dehrî bir öncelikte salt yoklukla öncelenmiştir. Zamansal boyutta ise, zaman ve madde ile zamansal olarak öncelenmiştir. İbda' ile var olanlar ise, dehr boyutundaki sermedi varlıklardır. Ancak Yaraticının zati ile zati olarak [ontolojik] öncelenmiştir.

Şimdi aklın nurunu burhanla tamamlama zamanıdır. Hikmetin yücesinde ortaya çıkan şey şudur: Dehrî hudûs, zati hudutsan mana bakımından ayrı olsa da, nesnelere gerçekleşme bakımından ona eşlik eder ve mutlak anlamda imkân âleminin temellerini yok etmede onunla benzeşir. Zamansal hudûs

70 Seyyid Hüseyin Nasr, "The School of Ispahân", s.917

71 T. Izutsu, "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", s. 6-7

ise, anlamca onlardan farklı, nesnelere araz olması hasebiyle onlardan daha spesifiktir. Her dehrî hâdis, elbette zamansal hâdis değildir ama her zati hâdis, dehrî hâdistir”⁷²

6. Sonuç ve Değerlendirme

Tanrı-âlem ilişkisi ve bu ilişkinin zaman mefhumuna göre yorumlanması meselesinde Mîr Dâmâd, İbn Sînâ’dan hareket etmek suretiyle düşüncelerini ortaya koymuştur. Epistemolojik olarak İbn Sina’dan hareket eden Mîr Dâmâd’ın düşüncesi, çoğunlukla İbn Sînâ felsefesi ile bir tür hesaplaşma içinde olmuştur. İbn Sînâ, Zorunlu ve mümkün ayırımı teorisinin bir sonucu olarak varlık âleminin varoluşunu ikili bir ayırma tabii tutar; ontolojik varoluş ile zamansal varoluş. Her iki varoluş türü de iki farklı âlem olan ay-altı ve ay-üstü âlem ile ilgilidir. Ontolojik hudûs, İbn Sînâ tarafından bu ayırımı yumuşatmaya yönelik bir görüş olarak ele alınmıştır. Aynı ayırım, Mîr Dâmâd’ın felsefesinde üçlü bir kategori ile yapılır. İbn Sînâ’nın kategoriler arasında yakınlaşma kurma kaygısı, Mîr Damad’ta tersine işlemiş ve kategoriler arasını ayırmak ve onların arasına ontolojik boşluk koymak onun felsefesinin önemli bir özelliği olmuştur. Bu ontolojik ayırım, âlemden önce açık bir yokluk esasına dayanır. Başka bir ifade ile, İbn Sînâ’nın mantıksal olarak sermed ve dehr arasında bir ayırım yapmasına rağmen ontolojik merteye bakımından onları aynılaştırma eğilimi göstermiş olduğu söylenebilir. İbn Sînâ felsefesinde Sermed ve dehr boyutlarının geçişken bir özellik taşıması onun genel varlık felsefesi ile uyumlu bir düşüncedir. Mîr Dâmâd’ın buradaki en önemli farklılığı, zamana göre varlık kategorilerini hem ontolojik hem de zamansal olarak kesin bir biçimde birbirinden ayırmış olmasıdır. Dolayısıyla ele aldığımız konu açısından önemi, onun sermed ve dehr boyutları arasında geçişkenliğe olumlu bakmamasıdır. Bu da, dehr boyutundaki âlemin varlığının öncesinde bir yokluk aramasından dolayı olmaktadır.

Yaratma terimleri ile ilgili olarak, ibda‘ etrafında dönen tartışmalarda, İbn Sînâ zamana göre varlık kategorilerinin yaratılması arasında farklar gözetmiştir. Ona göre ay-üstü âlemin varlıkları, ay-altı âlemin varlıklarından daha “özel” oldukları için İbda‘ ile, diğer varlıklar ise zamanda yaratılmıştır. Mîr Dâmâd ise, hudûs’un bütün varlıklara uygulanabilir olduğunu ve hepsinin de açık bir yoklukla öncelendiğini düşünür. Onun düşüncesinde Akıllar, nefis ve semavi küreler ile zamansal olarak yaratılan varlıklar arasında sonradan yaratılma bakımından bir fark ve “özel” bir durum yoktur.

Mîr Dâmâd, İbn Sînâ’nın zatî hudûs ile ilgili görüşünün âlemin oluşması sürecini tam olarak açıklayamadığını düşünmüştür. Ona göre, zorunlu ve müm-

72 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.3-4

kün ayırımında Tanrı ve âlem arasını tamamen ayıran İbn Sînâ, söz konusu teori- siyle bu iki varlık arasındaki farkı, zihni bir farka indirgediğinden, bu kabul edile- mez. Dâmâd'a göre, Tanrı dışındaki her şey, bir İllet tarafından meydana gelmiş ve böylelikle hâdîs olmuşlardır. Âlemin parçaları arasında hudûs açısından bir fark yoktur. Yani zamansal âlemde meydana gelen her şey yoklukla öncelendi- ği gibi, akıllar, nefis ve semavi varlıklar da açık bir yoklukla öncelenmişlerdir. Bütün varlıklar, zaman üstü âlem olan dehr boyutunda yoklukla öncelenerek var edilmiştir.

Dâmâd, varlık kategorileri ile bu kategoriler arasındaki ilişki bağlamında kendi orijinal görüşünü ortaya koymuştur. Buna göre varlık, yukarıdan aşağı- ya sermed, dehr ve zaman âlemleri arasında hiyerarşik bir düzendir. Bu kate- goriler, salt ontolojik mertebeler değil, bununla beraber mertebeler arasındaki dinamik bir ilişkinin de ifadeleridir. Buna göre sermed boyutunda Tanrı ve onun mahiyeti yer alır. Mahiyetten kasıt Tanrı'nın isim ve sıfatlarıdır. Burada zat ve mahiyet arasındaki ilişki, değiştirilemez olan ezeli bir ilişkidir ki, sermedi adını alır. Tanrı'nın mahiyetleri aynı zamanda sabit arketiplerdir. Ve zaman âleminin içindeki varlıklar bu âlemde süzülürler. Bu noktada sabit arketipler ile zamana bağlı olarak değişen varlıklar arasında ortaya çıkan ilişki, dehr olarak adlandırılır. Âlemdeki bütün varlıklar dehri bir hudûsla bu mertebede yaratılmışlardır. Buna da dehrî hudûs ismini vermiştir. Son olarak değişenin değişene nispeti ise, zaman adını alır. Bu boyut, Aristoteles'in hareketin ölçüsü olarak aldığı zamanla aynıdır.

Mîr Dâmâd'ın düşüncesinde sözkonusu edilen her bir mertebe, sonraki mertebenin sebebidir. Tersinden söyleyecek olursak, her mertebe üst mertebedeki yokluğun fiil (vücûd) bulmuş halidir. Dolayısıyla zamansal âlem dehr âleminde, dehr âlemi de sermed âleminde mevcut değildir. Esasında bu düşünce, varlıktan önce açık bir yokluk kabulünün de temelidir. Şöyle ki, örneğin sermed boyutun- daki dehrin mümkün yokluğu, dehr için fiili bir yokluk olur. Dehr boyutundaki zaman âleminin mümkün yokluğu da, zaman âleminin açık bir yokluğudur. Böy- lece Dâmâd'a göre bütün dehri ve zamansal varlıklar açık bir yoklukla öncele- nerek var olmuştur. Bu yaratma zamansal değil, dehri bir hudûs ile olmuştur. Başka bir ifade ile zamansal varlıklar dehr boyutundaki açık yokluklarıyla, sabit arketipler de, sermed boyutundaki açık yokluklarıyla öncelenmişlerdir. Burada açık bir yoklukla öncelenmeyen boyut ise, sermed âlemidir.

Böylece Mîr Dâmâd, İbn Sînâ'nın felsefesinde bulunduğu çelişkileri eleştir- miş ve felsefeciler ile kelamcılar arasında Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili tartışmada "ara yol" olarak formüle edilebilecek dehrî hudûs teorisini ortaya koymuştur. Bu teori, genel olarak hem İbn Sînâ'nın görüşlerine bir eleştiri mahiyeti taşımakta hem de âlemin zamansal olarak yaratıldığını savunan kelamcılara da eleştiriler

barındırmaktadır. Biz konuyu onun daha çok İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri kapsamında ele aldık. Ancak bu çalışmanın kapsamı dışında kalan bir husus olarak, Mîr Dâmâd'ın kelamcıların hudûs görüşünü de eserlerinde eleştirdiğini ifade etmek gerekir. Bu sebeple, zatî hudûs ile ilgili yaptığı değerlendirmeler ve eleştiriler onu kelamcılara yaklaştırıyor izlenimini uyandırorsa da, İbn Sînâ eleştirisinin arkaplanında bir kelam epistemolojisinin olmadığı söylenebilir.

Mîr Dâmâd'ın en orijinal görüşlerinden biri olan dehrî hudûs ile ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Ancak bu çalışma, Mîr Dâmâd'ın felsefesini bütün hatlarıyla kapsadığı iddiasında değildir. Ele aldığımız konular çerçevesinde onun İbn Arabî ile mukayesesi ve kelamcılarla ortak ve farklı yönleri üzerinde özel çalışmalar yapılmalıdır. Ama öncelikle Mîr Dâmâd'ın düşüncelerinin tam olarak anlaşılması için onun düşüncesinin temel kaynaklarını ortaya çıkarmaya ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu yapıldığı zaman onun Grek ve Yeni-Plâtoncu etkiler ışığında, İslam düşüncesinin Meşşâî, İshrâkî ve Sûfî geleneklerini bir araya getirdiği felsefesinin temel meseleleri ortaya çıkarılabilir.

Öz

Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü

Bu makale, 17. yüzyılda yaşamış İslam filozofu Mîr Dâmâd'ın hudûs-u dehrî görüşünü ve İbn Sîna ile Mîr Dâmâd'ın sözkonusu meseledeki farklarını ele almaktadır. Bu görüş, Tanrı-âlem ilişkisi meselesinde İslam filozofları ile kelamcılar arasında meydana gelen ezililik ve yaratma taraftarlarına sunulan üçüncü bir yol olarak önem arz etmektedir. Dâmâd, âlemin yaratıldığını ama bunun kelamcıların anladığı anlamda zamanda değil zaman üstü gerçekleştiğini savundu. Öte yandan, âlemin zaman üstünde yaratıldığı tezi, âlemin İbn Sînâ'nın savunduğu şekliyle ezeli olduğu anlamına gelmediğini ileri sürdü. Dâmâd, görüşünü temellendirirken çoğunlukla İbn Sînâ'nın verilerine dayandı. Ama onun zatî (ontolojik) hudûs görüşünün âlemin meydana gelmesini izah etmede yetersiz kaldığını düşündü. O, Tanrı'nın dışında hiçbir açıdan başka ezeli varlıklar kabul etmemekle İbn Sînâ felsefesinden kesin bir şekilde ayrıldı. Bu sebeple kendi dehrî hudûs teorisini ortaya koydu.

Anahtar Kavramlar: *Mîr Dâmâd, Hudûs-u Dehrî, İbn Sînâ, Hudûs-u Zatî, Sermed, Dehr, Zaman.*

Abstract

Mîr Dâmâd's Notion of hudûth dahrî and his criticism of Ibn Sina concerning the Hudûth

This article concerns the notion of hudûth dahrî by the 17th-cc. Muslim philosopher Mîr Dâmâd and the difference regarding this notion between him and Ibn Sina. This notion bears the importance of posing as a third path presented to the supporters of eternity and creation which came to being among Muslim philosophers and theologians. Dâmâd maintained that the universe was created but that this creation happened on a super-temporal level, i.e. not as a temporal event which the theologians claimed. Furthermore, he proposed that the thesis of super-temporal creation of the universe did not mean that the universe was eternal, which was claimed by Ibn Sina. Dâmâd supported his thesis by relying on Ibn Sina's suggestions, but thought that Ibn Sina's notion of ontological existence was insufficient for explaining the creation of the universe. He made a sharp departure from Ibn Sina's philosophy by rejecting the possibility of the existence of any eternal beings other than God, and thus presented his own theory hudûth dahrî.

Keywords: *Mîr Dâmâd, Hudûth Dahrî, İbn Sînâ, Hudûth Dhatî, Sarmad, Dahr, Time.*

Kaynaklar

- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İst., 1994.
- Cürcânî, Seyit Şerif, *Ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985.
- Debashi, Hamid, "Mir Dâmâd and the founding of the School of Isfahân", (*History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr&Oliver Leaman, Routledge, 1996 içinde), c.1, s.597-634.
- Izutsu, T., "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkık, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 1-14.
- İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkîyye*, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire, 1985.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
- İbn Sînâ, *El-İşârât ve'l-Tenbihât*, thk: Mücteba Zar'î, Bustan-ı Ketab-ı Kum, Kum, 1381.
- İbn Sînâ, *El-İşârât ve'l-Tenbihât* (Nasıruddin Tüsî ve Kutbettin Razî şerhleri ile birlikte), Neşru'l-Belâğa, Kum, 1375.
- İbn Sînâ, *El-Mebde' ve'l-Me'ad*, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 1363/1998
- İbn Sînâ, *En-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1992.

- İbn Sînâ, *Eş-Şifâ: el-İlahiyât*, Nşr: İbrahim Medkur, b.y.y., t.y.
- İbn Sînâ, *Et-Ta'likat*, thk: Abdurrahman Bedevî, Mektebu'l-İ'lami'l-İslami, Kum, 1404.
- İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ -Fizik*, çev: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İst., 2004.
- İbn Sînâ, *Risale fi'l-Hudûd*, (İbn Sînâ, *Tis'u Resail*, Daru'l-Arab, Kahire, t.y. içinde).
- İbn Sînâ, *Risaletu'n-Neyruzîyye*, (İbn Sînâ, *Tis'u Resail*, Daru'l-Arab, Kahire, t.y. içinde).
- İbn Sînâ, *'Uyunu'l-Hikme*, thk: Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1980.
- Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
- Kaya, M.Cüneyt, *Varlık ve İmkân:Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Kadar İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İst., 2011.
- Kılıç, Muhammed Fatih, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, vol:1/2, 2011, s.104-32.
- Mîr Dâmâd, *Cezevât*, Bombay taşbaskısı, İntişarat-ı Behnam, 1304/1886.
- Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkık, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988.
- Mîr Dâmâd, *Es-Sırâtü'l-Mustakîm fi Rabti'l-Hâdis bi'l-Kadîm*, thk: Ali Ucibî, Miras-ı Mektub, Tahran, 1381/2002.
- Mîr Dâmâd, *Hulsetu'l-Melekût*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde).
- Mîr Dâmâd, *İmazât*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde).
- Muhakkık, Mehdi, "Te'sir-i İbn Sina ber Mîr Dâmâd", (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkık, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 144-56.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Mullâ Sadrâ: His Teachings", (*History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr&Oliver Leaman, Routledge, 1996 içinde), c.1, 643-662.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "The School of Ispahân", (M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963 içinde), c.2, s. 904-31.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal, İnsan Yay., İst, t.y.
- Öz, Mustafa, "Dâmâd, Muhammed Bâkır", *DİA*, İst., 1993, c.8, s.435-6.
- Proklus, *El-Hayru'l-Mahz*, (A. Bedevî, *el-Eflâtuniyyetu'l-Muhdese 'İnde'l-'Arab*, Vekaletu'l-Matbu'at, Kuveyt, 1977 içinde).

- Rahman, Fazlur, „Mîr Dâmâd’s Concept of Hudûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran“, *Journal of Near Eastern Studies*, Sayı:39/2, 1980, s. 139-51.
- Rizvi, Sajjad H., “Between Time and Eternity: Mîr Dâmâd on God’s Creative Agency”, *Journal of Islamic Studies*, 17:2 (2006), s.158-76.
- Ucibî, Ali, “Kelimetu Muhakkik”, (Mîr Dâmâd, *Takvîmu’l-İman*, Nşr: Ali Ucibî, Tahran Üniv. Yay., Tahran, 1376/1998 içinde), s.161-80.

ORTAÇAĞ SONRASI AVRUPA VE İSLÂM FELSEFE TARİHİ VE FELSEFE TARİHİ YAZICILIĞI ÜZERİNE: ARS DISPUTANDİ VE ÂDÂBÜ'L-BAHS BAĞLAMINDA BİR ANALİZ

Mehmet K. KARABELA*

On ikinci yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve *logica moderna* olarak bilinen tartışma sanatı *ars obligatoria*'ya ilişkin Batı yazını, on altıncı yüzyılda *ars disputandi* olarak bilinen yeni bir metoda dönüşmüştür. Aynı tarihlerde, soruşturma sanatı ve kuralları anlamındaki *âdâbü'l-bahs*, disiplinler arası kullanıma sahip yeni bir teori olmasından ötürü, yüzyıllarca üstünlüğünü sürdürmüş olan *cedel* ve *hilâf*'ın yerini almış ve klasik sonrası İslâm entelektüel tarihinin en önemli gelişmelerinden birini temsil etmeye başlamıştır. *Ars disputandi* ve *âdâbü'l-bahs* klasikleri, on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar, Avrupa, Orta Doğu ve Orta Asya'daki pek çok orta çağ sonrası ilim adamı tarafından yorumlanmış, ancak, tartışma teorisine ilişkin gerek Arapça, gerekse Latince yazın türleri orta çağ sonrası dönemlerde değişiklik geçirmiştir. Bu makale, her iki teorinin kendi klasik formlarından nasıl farklılaştığını ve ikisinin hangi noktalarda buluştuğunu ve farklılaştığını incelemek üzere, orta çağ sonrası *ars disputandi* metodunu, klasik sonrası *âdâbü'l-bahs* ile karşılaştırmayı hedeflemektedir.

Öncelikle *ars disputandi*, sonrasında *âdâbü'l-bahs*'ın ne olduğunu tanıtmakla başlamak uygun olacaktır. Orta çağ sonrası Avrupa'da yaygın olan argümantasyon teorisi *ars disputandi*'nin bir parçasını oluşturduğu uzun ve zengin tartışma geleneği olan *ars obligatoria*'nın tarihi bir özet verilecektir. Burada, orta çağ sonrası *ars disputandi*'nin tarihsel arka planına ilişkin detaylı bir analiz verilmeyecek, orta çağ sonrası teorinin daha büyük gelenek içindeki bağlamına yerleştirilmesi ve sonraki argümantasyon teorisinin orta çağ *ars obligatoria*'sından hangi açılardan ayrıldığına ilişkin bir araştırmayla yetinilecektir. Bu ayırım, *ars disputandi* ile *âdâbü'l-bahs* arasındaki nihai karşılaştırmaya dayanak oluşturacaktır. *Âdâbü'l-bahs*'teki *sâ'il* (soru soran) ve *mu'allil* (cevaplayan/delilleri ortaya koyan) kavramlarının *ars disputandi* yazınındaki karşılıklarının *opponens* (soru soran) ve *respondens* (cevap veren) olduğunu belirtmek gerekir.

* McGill Üniversitesi, ICAMES Research Fellow, Dr., kadrikara@hotmail.com,

Ars Disputandi Tarihçesi

Aristoteles'in *Topikler* kitabının tartışma teorisinin ve pratiğinin tarihi üzerindeki etkisi yadsınamaz bir gerçektir: *Topikler*, Orta Çağ'daki ars obligatoria'nın tarzını ve yapısını etkilemiştir. *Topikler*'in yanı sıra, Orta Çağ sonrası ars disputandi'nin tarihsel arka planı, iki farklı gruba ayrılacak karmaşık bir Orta Çağ tartışma teorisini kapsamaktadır: (a) bir çözüme ulaşmak için soruyla başlayan ve soru soran tarafından önerilen bir dizi argümanla devam eden ünlü *quaestio* yazını; ve (b) ars obligatoria yazını. *Quaestio* kaynakları, İslâm hukuk tarihindeki hilâf yazınında¹ olduğu gibi, yalnızca tartışma örnekleri sunmakta ve kurallar ile yöntem stratejileri üzerinde düşünmemektedir. Sonuç olarak, Orta Çağ "tartışma teorisi"ni ortaya koyamamaktadır. Diğer yandan, ars obligatoria yazını (obligationes), oldukça farklı bir karaktere sahiptir. Bu alandaki eserler, tartışmada uyulacak kurallarla zenginleştirilmiş olup bunun sonucu olarak, tartışmaya teorik bir yaklaşım sunmaktadır.²

On üçüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar, tartışma teorisi ars obligatoria üzerine odaklanmıştır. Orta Çağ tartışma teorisi olan *quaestio*, savunulan pozisyona karşı geliştirilen argümanların izlediği bir soruyla başlar. Diğer yandan, Orta Çağ sonrası tartışma, cevap verenin (P) soru soranın (Q) itirazlarına karşı savunduğu bir önerme ve teze ilişkin bir açıklama ile başlar. Cevap veren, karşılık olarak, kabul edebilir, reddedebilir ya da bir fark gördüğünü öne sürebilir. Bir fark olduğunu öne sürdüğünde, soru soranın öncülünü ret edebilir veya kabul edebilir. Bu açıdan, Orta Çağ'daki *quaestio*, Orta Çağ sonrası yöntemden daha dinamiktir, çünkü iki taraf da kendi perspektiflerini savunabilmektedir.³

Ars disputandi'de biri soru soran ve diğeri cevap veren olmak üzere genellikle iki kişi vardır. Tartışmayı yöneten bir başkanın (praeses) üçüncü kişi olması gerekir, ancak, bu kişi sonucu etkilemez ve böylelikle onun görevi kazanma veya kaybedeni ilan etmek değil, bir futbol hakemi gibi oyunun kurallarını uygulamaktır. Argümantasyonu kazanmak veya kaybetmek yalnızca iki katılımcının (tartışmacıların) sorumluluğundadır. Tartışmanın konusu, tartışmadan önce cevap veren tarafından ortaya atılmış bir tezdır. Bu tez açık bir biçimde doğru veya yanlış olamaz, tartışmalı bir konu olmalıdır ve genel kabul görmüş ahlaki

1 Hilâf metodu için, bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330; Şükrü Özen, "Hilâf," *DİA*, XVII, ss. 527-538; George Makdisi, "The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology," *Speculum* 49 (1974): 640-61.

2 Ars Disputandi geleneği hakkında geniş çaplı akademik çalışma Donald Felipe'nin basılmamış doktora tezidir. Bu tez için bkz., Donald L. Felipe, "Post-Medieval Ars Disputandi," (Basılmamış doktora tezi, The University of Texas, 1991), ss. 4-15. Burdan sonra Felipe, *Ars Disputandi*, olarak kaynak verilecektir.

3 Felipe, *Ars Disputandi*, ss. 28-40.

standartlara aykırı olmamalıdır. Tartışmacılar mantık alanına vâkif olmalı, tartışılan konuda bilgi sahibi olmalı ve iyi bir ahlaki karaktere sahip olmalıdır.⁴

Orta Çağ sonrası dönemde, bir tartışma, eski örneklerde olduğu gibi soruyla değil bir tezin ortaya konmasıyla başlardı. Sonra, soru soran teze bir argümanla karşı verirdi. Ancak, cevap veren, karşı tez sunmakla yükümlü olmayıp yalnızca belirli karşı hamleler kullanmak suretiyle tezini savunmakla yükümlüdür. Karşılıklar veya çözümler, cevap verenin, soru soranın argümanının tezle çelişmediğini göstermek için soru soranın itirazlarını çözmeye çalıştığı tartışma hamleleridir. Buna örnek olabilecek birkaç karşılık hamlesi vardır. Bu hamlelere ilişkin başlıca ifadeler şunlardır: “Reddediyorum (nego)”; “Kabul ediyorum (concedo)”; “Bir fark görüyorum (distinguo)”. Reddediyorum (nego) hamlesinin başlıca iki biçimi vardır: basit bir ret veya ispat yükünü soru sorana yükleyecek şekilde, öncülün basit bir şekilde olumsuzlanması.⁵

Tartışma üzerine on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Alman skolastik kaynaklarında iki yöntem açıkça ortaya konmuştur: (a) “Modern” kıyas metodu ve (b) “Eski” Sokratik yöntem. Bu yöntemler arasındaki fark şu ki, modern yöntemde kıyas argümanları soru soran (tartışmacı olarak tanımlanan) tarafından cevap verenin önerdiği bir teze saldırmak üzere sunulurken, eski yöntemde, soru soran, bir dizi soru sormak suretiyle cevap verenin tezine karşı hamle yapardı. Bu kriter, Orta Çağ sonrası modern yöntemi bir argüman yöntemi (kıyas); eski yöntemi bir soru yöntemi yapmaktadır.⁶

Modern metodun gerektirdiği kıyas argümanlarının daha doğru bir diskuru mümkün kıldığı gerekçesiyle bu metodun bir gelişme olduğunu düşünen Christian Thomasius örneğinde olduğu gibi modern yöntemin eski yöntemden daha üstün olduğunu düşünen eleştirmenler vardır. Jacob Syrbius de, özellikle daha kolay ve hatalara karşı korumada daha etkili olduğu gerekçesiyle modern kıyas yönteminin üstün olduğunu savunur. Ancak Syrbius, kıyas yönteminin bunu nasıl sağladığı konusunu açıklığa kavuşturmamaktadır.⁷

Modern yöntem, soru soranın tartışmada kıyas argümanları sunmasını gerektirir. Bu kuralın birinci amacı, tartışmadaki argüman türlerini sınırlandırmak değil, ancak teklif edilen herhangi bir argümanın formel çıkarımlarının değerlendirilmesinin bir yolunu temin etmektir. Bu, öncüller ile sonuç/hüküm arasında bir çıkarım kurmaya yönelik bir teşebbüstür. Örnek vermek gerekirse, erken on yedinci yüzyılda Cambridge’de, soru soran, cevap vereni adım adım kendi tezi-

4 Felipe, *Ars Disputandi*, ss. 41-50.

5 Felipe, *Ars Disputandi*, ss. 53-55.

6 Felipe, *Ars Disputandi*, ss. 56-77.

7 Felipe, *Ars Disputandi*, ss. 56-63.

nin tam tersini mantıksal olarak kabul etmek zorunda kalacağı bir pozisyona zorlamak amacıyla dikkatlice kurularak tasarlanmış bir kıyas çizgisi takip ederdi.⁸

Soru soran modern yöntemde tartışmasına izin verilen tek katılımcıdır, bu da, “bir fark görüyorum” (distinguo) hamlesini Orta Çağ sonrası tartışmasının merkezine koymaktadır.⁹ Bu yöntem, kelime muğlâklıklarını çözmekle ilgilendiği kadar, incelemek amacıyla iki zıt pozisyonu ortaya koymakla pek ilgilenmez. Bu anlamda, status controversiae’yi oluşturma (temel soruyu tayin etme prensibi) soru soranın görevidir: Bu görevin tüm amacı tartışma konusu tezin anlamının tartışmacılar ve seyirciler/takipçiler için açıklığa kavuşturulmasıdır.¹⁰ Ars disputandi, bir tezin terimlerinin anlamının açıklığa kavuşturulmasına, tezin lehine ve aleyhine olan argümanların değerlendirilmesinden daha çok önem vermektedir. Soru soran, temel soruyu (status controversiae) oluştururken, tezi, cevap verenin kullandığı anlama göre açıklamalıdır. Modern yöntemde, bu, cevap verenin soru niteliğinde hamleler yapmasına izin verilen tek noktadır. Soru soran, tezin anlamının muğlak olması halinde bir ya da iki soru sorabilir.¹¹

Ars disputandi’de tartışmanın amacı, hakikatin/doğrunun soruşturulması ya da doğrulanmasıdır. Daha önce işaret edildiği gibi, Orta Çağ sonrası ars disputandi’de, tartışma, bir sorudan çok, bir tezin ifade edilmesiyle başlar. Daha sonra, soru soran tarafından bir argümanla teze karşı hamle yapılır. Ancak, soru soran, argümanı yalnızca belirli karşı hamleler kullanarak savunabileceği için karşı bir argüman geliştiremez. Âdâbü’l-bahs’ta da göreceğimiz üzere, daha sonraki kaynaklarda soru soran ve cevap verenin görevleri aynı kalmış olsa da, tartışmanın aslî amacının “doğrunun/hakikatin ortaya çıkarılması” olduğu ileri sürülmüştür.

Klasik Dönem Sonrası Âdâbü’l-Bahs Teorisinin Doğuşu

Aristoteles’in *Topikler*’i, ars disputandi üzerindeki etkilerine benzer biçimde, İslâm tarihinin klasik dönemini açıkça etkilemiş ve bir argümantasyon diskuru olan cedel, sekizinci ve on ikinci yüzyıllar arasında, geç on üçüncü yüz yılda tüm bilgi alanlarına uygulanabilen ve genel bir argümantasyon teorisi olarak bilinen âdâbü’l-bahs’e dönüşmüştür. Âdâbü’l-bahs, on dördüncü yüzyılda Maveraünnehir ve Orta Asya’da sistemli bir yapı ortaya koymuş olsa da, on beşinci yüzyıla kadar medreselerin resmî müfredatına girememiştir.¹² Çağın medrese kitaplarının

8 Felipe, *Ars Disputandi*, ss. 41-50.

9 Distinguo için bkz., Ignacio Angelelli, “The Techniques of Disputation in the History of Logic,” *The Journal of Philosophy* 67 (1970), s. 808.

10 Felipe, *Ars Disputandi*, ss. 78-98.

11 Felipe, *Ars Disputandi*, ss. 78-81.

12 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 2 cilt (İz Yayıncılık: İstanbul, 1997), c. 1, ss. 35-70;

en ünlü yazarlarından biri, on dördüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar etkili bir metin ve âdâbü'l-bahs tartışma teorisinin anahtar örneklerinden biri olan *Risâle fi Âdâbü'l-Bahs* eseriyle bilinen Şemseddin Semerkandî (ö.1302)'dir.

Semerkandî'nin yöntemi, öncelikle delili ile birlikte tezi ortaya koymaya ve daha sonra itiraz ve karşılıklara dayanıyordu. Semerkandî, *Risâle*'sinde ve *Kıstâsu'l-Efkâr*'ında teknikleri ve terimleri teolojik ve hukukî bağlamlarından çekip teorisinin bir parçası haline getirmiştir.¹³ Semerkandî hukuk, teoloji ve felsefe gibi her biri konu eksenli bir diyalektikten küllî/evrensel bir delillendirme teorisine (argumentation) geçişi mümkün kılan belirli bir fonksiyona sahip bir dizi örnek sunar.¹⁴

Aslına bakılırsa, Semerkandî'nin orijinalliği, kendisinin de ifade ettiği gibi, yeni bir şey keşfetmesinde değil, tartışmanın farklı kurallarını tek bir uygulama ve formülasyon içinde bütünleştirmesinde yatmaktadır. Semerkandî'nin İslâm felsefe tarihindeki selefleriyle ilişkisi (orijinal bir şey bulmamış olması açısından) modern Batı felsefesinde, Aristoteles'in özdeşlik yasaasının ilk eleştirisini yapan Johann Gottlieb Fichte (ö.1814) ile bu ilkeden tutarlı bir felsefî sistem yaratan ilk filozof olan Hegel (ö.1831) arasındaki ilişki benzetilebilir.¹⁵

Semerkandî, *Risâle*'sinin başında aynı hususu vurgular ve eserinin amacı konusunda okuyucuyu bilgilendirir:

Bu, her okumuş kişinin delillendirmede yanılıya düşmemesi için gerekli olan, muhakeme kuralları (âdâbü'l-bahs) üzerine bir kitap olup başkasını anlama yolunu (fehmi) ve başkası tarafından anlaşılmayı (tefhîm) kolaylaştırır. Bu, her ne kadar muhakemeler arasında bilinen bir husus olsa da, bugüne kadar bir arada ele alınmadığı gibi tek bir uygulamada bir araya getirilmiş de değildir. Ben, bundan dolayı, bugüne kadar bize nakledilen dağınık parçaları bir düzene sokmak ve birleştirmek istedim.¹⁶

Bundan sonra, *âdâbü'l-bahs* tabiri, yeni delillendirme ilmini ifade etmek üzere *ilmü'l-münâzâra* tabiriyle aynı anlamda kullanılmaya başlandı. Bahs ve

Cahit Baltacı, *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), ss. 25-50 ve A. Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), s. 110.

13 Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-Efkâr* eseri hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Necmettin Pehlivan, Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-Efkâr fi Tahkiki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi* (Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2011)

14 Semerkandî'nin seçmiş olduğu örnekler İslam felsefe tarihindeki en önemli felsefî roman olan İbn Tüfeyl'in *Hayy bin Yakzân* hikâyesindeki üç karakterle paralellik arz etmektedir. Örneğin, *Hayy* felsefeyi, Absal teolojisi ve Salaman da hukuku temsil etmektedir.

15 Lawrence Wilde, *Marx and Contradiction* (Brookfield and Aldershot: Gower Press, 1977), ss. 12-14.

16 Semerkandî, *Risâle fi Âdâbü'l-Bahs*, Ayasofya, Süleymaniye Kütüphanesi 4437, vr. 189b.

münâzara'nın, cedel'e tercih edilmesi tesadüf değildir. Bahs ve münâzara terimleri, klasik sonrası dönemde delillendirme teorisi üzerine yazılan kitapların çoğunun başlığında münhasıran bulunur. Lügavî manası "kazmak"¹⁷ olan bahs, *Organon*'un Paris yazmasının kenarlarında¹⁸ diyalektiğe alternatif bir ad olarak "nazar" kelimesiyle birlikte görüldüğü için Aristotelesçi diyalektik ile erken dönemlere dayanan bir bağlantısı vardır.

Tespitlerimize göre, her iki durumda da ars disputandi ve âdâbü'l-bahs yazarları bu yeni yöntemi eski yöntemlerden açıkça ayırmaktadırlar. Bu sebepten, klasik dönem sonrası delillendirme teorisyenleri arasında, bu yeni ilim için, cedel (diyalektik) kelimesini kullanmamaya yönelik bilinçli ve kararlı bir tutum olduğu görülmektedir. Onuncu yüzyıldan itibaren, "iyi" (mahmûd) ve "kötü" (mezmûm) diyalektik üzerinde bir vurgu vardı,¹⁹ ancak Semerkandî ile başlayan klasik sonrası dönemde, tartışma artık diyalektiğin (cedel) iyi ya da kötü olmasına yönelik bir sorgulama olmaktan çıkarıldı. "Kazanmanın özü" olarak anlaşılan cedel'in, olumsuz olduğu düşünülürken, "doğruyu/hakikati bulmanın özü" olarak anlaşılan yeni metodoloji (âdâbü'l-bahs) olumlu sayılmaya başlamıştı.

Diyalektiğin kötü sayılmasının sebebi, ars disputandi'de olduğu gibi, amacın, doğruyu/hakikati (savâb/hakk) araştırmaktan çok diyalektikçinin (mücâdil) kazanması olmasına bağlanabilir.²⁰ Semerkandî, münâzarayı "savâbın (doğrunun/hakikatin) açığa çıkarılması amacıyla iki kişi arasında yapılan tartışma" olarak tanımlar. "Doğrunun/hakikatin açığa çıkarılması için yapılmıyorsa, bu, diyalektiktir (mücadele)" der Semerkandî.²¹ Semerkandî'nin "bu, diyalektiktir" ifadesi, aynı zamanda onun, münâzaranın sınırlarına dair anlayışını açığa vurmaktadır. Bir şey, doğruyu/hakikati açığa çıkarmak için yapılmıyorsa, o, artık münâzara değildir. Bu, Semerkandî'nin klasik sonrası dönemde gerçekleştirdiği dönüşümü göstermektedir: Cedel, münâzara değildir ve münâzara, cedel değildir.

17 Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 cilt. (Beirut: Librairie du Liban, 1968), c. 1, s. 155.

18 Bkz. A. Bedevî, *Mantık Aristû*, 3 cilt (Beirut: Dâr el-Kalem, 1980), c. 2, s. 492, not 7 (notlar için bkz, ss. 467-733). Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunan orijinal *Organon* için bkz. Bibliothèque Nationale in Paris, Manuscrit arabe (No: 2346).

19 İshak b. İbrahim b. Süleymân b. Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi Vücûh el-Beyân*. Tahkik Ahmed Matlûb ve Hadîce Hadîsî (Bağdat: Sâ'adat Câmi'a, 1967), ss. 222-25.

20 Semerkandî'nin *hakk* veya *sıdk* yerine *savâb* kelimesini tercih etmesi kendisinden sonra üçü hakkında müstakil eserlerin telif edilmesine zemin hazırladığı ifade edilebilir. Örneğin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdülaziz ibn Cemaâ *Risâle fi'l-fark beyne's-sıdk ve'l-hakk ve's-savâb* (Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa 1587, vr. 15a-21a) adlı bir eser telif etmiştir.

21 Semerkandî, *Şerhu Mukaddimeti'l-Burhâniyye*, Reisülküttâb 1203, Süleymaniye Kütüphanesi, vr. 40b-41b.

O halde, Semerkandî'nin, "kazanma teorisi" olan cedel'in karşısına koyduğu doğruyu/hakikati bulma teorisi nedir? Aşağıdaki sayfalar, onun genel teorisinin bir çerçevesini sunmaktadır. Bir başkanın bulunmasının zorunlu olmadığı âdâbü'l-bahs teorisinde iki tarafın bulunduğu dikkat edilmelidir: bir tezi veya iddiası olan yani cevap veren ve buna karşılık soruları sorandır. Semerkandî, sâil'i soru soran için ve mu'allil'i cevap veren için teknik terimler olarak kullanır. Biz mu'allil'i, cevap veren yerine, (bir teze) delil getiren olarak çeviriyoruz; mu'allil, sâil tarafından sorulan sorulara karşılık vermeden önce kendi tezini ortaya koyar. S (Soru soran) ve D (delil getiren) kısaltmaları, makale boyunca münâzaranın iki katılımcısını ifade eder. "İspat" ve "delil" kelimeleri değişimli olarak delil kelimesinin yerine kullanılmaktadır.

Âdâbü'l-Bahs Teorisinin Çerçevesi

A. Soru soran (Sâil veya S)

Semerkandî'nin delillendirme teorisinde, S'nin rolü, cevap veren (D) tarafından geliştirilen teze soruları ile yön vermeye çalışan kişinin rolüdür. Ancak, S, itirazları için temeller sunmalıdır. S'nin, D'nin delillerine itiraz etmek için herhangi bir sebep sunamaması halinde, kendini önemseyen, büyüklenen (mükâbere) ve çekişmeci biri olmakla (inâd) suçlanır ve onun itirazı, cevabı hak etmez. Başka bir durumda, S, D'yi, D'nin tezindeki çelişkileri göstererek susturur. Alternatif olarak, rol değişimi gerçekleştiğinde, zafer, S'nin cevap veren tarafından savunulan teze karşı (yeni bir cevap olarak kendi tezi için) karşı deliller bulma kabiliyetinde yatar.

S'nin, esas olarak kullanabileceği, Semerkandî'nin *Risâle*'sinin ilk bölümünde tanımlanan dört itiraz türü bulunmaktadır:

- (1) Men' kelime anlamı olarak "itiraz" anlamına gelir; ancak, Semerkandî'nin teknik dilinde men' "delil isteme" anlamına gelir. İtirazın iki türü vardır; (a) Men-i Mücerred (delil isteme) ve (b) Men' me'al-Sened (delilli itiraz). S'nin D'ye itirazı yalnızca karşı çıkışını ifade etmez, S, özellikle eksik tanımları açıklarken ve atıf ve alıntılarını doğrularken (tashîhü'l-nakl), D'den bir hususu açıklığa kavuşturmasını veya kaynaklarını doğrulamasını da isteyebilir.
- (2) Nakz, tutarsızlık ve çelişki gösterme yöntemidir. Bu, D'nin delillerinde mantıksal nitelik veya muhakeme bulunmadığını göstermek suretiyle yapılır. S, D'nin delilini kabul eder ve ispatlanan (medlül) hususa, delilin konusunu göstermediği gerekçesiyle D'nin delilinin gücünü olumsuzlayarak itiraz eder. Delil ile medlül arasında bir çelişki vardır, ve bu yolla S, D'nin delilini çürütebilir.

- (3) Münâkaza, delilin belirli bir öncülüne yönelik itirazdır (men‘). Bunu kullanarak S, D’nin delilinin öncüllerinden birini geçersizleştirme-ye çalışır. Delilin iki öncülü olduğundan, spesifik olarak biri üzerine odaklanmaktadır.
- (4) Mu‘âraza, D tarafından kurulan delile karşı bir delil getirilmesidir. Şunu söylemek anlamına gelir: “Bahsettiğin şey gerçekte iddi‘anı/tezini (medlûl) ispatlıyor olabilir, ama elimizde hâlâ onu olumsuzlayan bir şey var.” Bu şey, başka bir delili işaret eder. Yukarıda bahsedildiği gibi, üç tür karşı delil vardır.²²

B. Delil Getiren (veya Cevap Veren “D”)

Semerkândî’ye göre, cevap veren, ya tartışmalı öncülü desteklemek için ek deliller getirmek, ya da unuttuğu veya gözden kaçırdığı bir hususta S’yi uyarmak suretiyle, S’nin ileri sürdüğü her itiraza cevap vermek zorundadır.²³ Bunun tek istisnası, tanım sorunudur, çünkü tanımlar delile tabi değildir ve böylece S, sadece tanımın açıklığa kavuşturulmasına veya ayrıntılı olarak açıklanmasına yönelik sorular sorabilir.

Semerkândî’nin yukarıda anlatılan delilendirme teorisini izleyen çok sayıda âlim, âdâbü’l-bahs üzerine risaleler yazmıştır. İcî, Cürcânî ve Taşköprüzâde gibi yazarları kıyasladığımızda, bu yazarların Semerkândî’nin *Risâle*’sinde bize sunduğu kuralların ötesine pek gitmediklerini görüyoruz. Ancak, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, özellikle Saçaklızâde ve Gelenbevî, daha çok tanım üzerine odaklanan, onu tartışmada merkezi bir konu haline getiren yeni bir paradigma sunmuşlardır. Bir anlamda, tartışma sanatı bir tür tanım teorisine dönüşmüştür ve Gelenbevî’nin buna yönelik tutumu, Saçaklızâde’nin teoriye ilişkin yeni yaklaşımını izlemek olmuştur. Gelenbevî, Saçaklızâde’nin teorisinin kavramsal orijinallliğini izlemiş, ancak onun yapısal yeniliğini almamıştır.²⁴ Çünkü, Saçaklızâde, tanım ve bölümlendirmeyi eserinin başına koyarken, Gelenbevî, bu merkezî bölümleri, geniş ayrıntılarla tartışsa da, *Risâle*’sinin sonuna koyar.²⁵

Önceki ve sonraki alimlerin tanıma yönelik yaklaşımlarında olduğu gibi, Gelenbevî tanımlara ilişkin şartları sunduktan sonra, S’nin, D’nin açık ve muğlak tanımına, bu terimlerin görece değerine dayanarak bir itiraz ileri sürebileceğini savunur. Bugünün dilinde söylemek gerekirse, Gelenbevî, bir kişiye göre muğlak

22 Semerkândî, *Risâle*, vr. 90a.

23 Semerkândî, *Kıstâsu’l-Efkâr*, Topkapı III. Sultan Ahmed Kütüphanesi 3339, vr.59b-60a.

24 Gelenbevî, *Risâle fi Âdâbi’l-Bahs*, Çelebi Abdullah 403, Süleymaniye Kütüphanesi, vr. 27b-29a.

25 Saçaklızâde, *Takrîrü’l-Kavânin el-Mütadâvele min ‘ilmi’l-Münâzara*, İstanbul, 1322, ss. 2-3.

olan tanımın, bir başka kişiye göre açık tanım veya tersi olabileceğini söyler.²⁶ Gelenbevî tanım ve bölme konularını merkezî bir mesele olarak dikte etmiştir. Semerkandî döneminde ve Semerkandî sonrası dönemde, örnekler yalnızca teoloji, felsefe ve hukuk alanlarından veriliyordu. Gelenbevî'nin döneminde ise örnekler, daha ziyade tanımlar (tarif) ve bölmelere (taksım) ilişkin olmuştur. Örneğin, S, D'nin itiraz, çelişki ve karşı argüman gibi kavramlara ilişkin tanımlarına, bu tanımların tümünün geçersiz olduğunu söyleyerek delil ister ve D, kendi tekniklerinin tanımını savunmaya girişir.²⁷

Benzerlikler ve Farklılıklar

Yukarıda ifade edildiği gibi, âdâbü'l-bahs gibi ars disputandi de, bir tezin terimlerinin anlamlarının açıklığa kavuşturulmasına, söz konusu tez lehine veya aleyhine olan argümanların değerlendirilmesine olduğundan daha çok önem verdi. Soru soran, status controversiae'yi (temel soruyu tayin etme prensibi) oluştururken, tezi, cevap verenin kullandığı anlama göre açıklamalıdır. Tez muğlak ise, o zaman soru soran, cevap verene tezin anlamı hakkında soru sorabilir, ancak ars disputandi ile âdâbü'l-bahs arasındaki benzerlikler ve farklılıklar bunlarla sınırlı değildir.

Birinci benzerlik, yöntemin tarihsel kökeni ile ilgilidir. Âdâbü'l-bahs ve ars disputandi geleneklerinin ikisi de ortak bir entelektüel kaynağa dayandırılabilir: Aristoteles. Aristoteles'in *Topikler*'inin her iki teorisinin gelişimi üzerindeki etkisi inkar edilemez. İkinci benzerlik, yöntemin içindeki tarihsel gelişime ilişkindir. Gerek ars disputandi gerekse âdâbü'l-bahs'te delillendirme teorisi geç on üçüncü ve erken on dördüncü yüzyılda önceki bir yöntem temelinde geliştirilmiştir. Eski ve yeni yöntemler arasındaki ilişki bakımından, gerek Avrupa gerekse İslâm ilim çevreleri eski yöntemi eleştirmiş ve yeni yöntemi tercih etmişlerdir. Üçüncü benzerlik, tartışmanın ortak amacı ve dilin rolüne ilişkin ortak bir anlayışın paylaşılmasıdır. Her ikisinde de, tartışmanın amacı doğrunun (bir tezin doğruluğu ya da yanlışlığının) keşfidir. Her iki örnekte de, her iki tartışmacının da aynı anlamı izlediklerini temin etmek için delillendirmede kullanılan dilin rolünü giderek daha çok vurgulamalarıdır. Tez, muğlak ise, delil getiren, tezin anlamı hakkında cevap verene soru sorabilir. Dördüncü benzerlik, ortak bir dışlayıcı hükme dayanır. İki teori de, hem tezin hem antitezin aynı anda doğru olmayacağını kabul eder: Teorilerin ikisi de, seyircilerin/takipçilerin tek doğruyu/hakikati bilebilmeleri için, tartışmanın ne zaman kazanıldığı veya kaybedildiğine karar verilebileceğine ilişkin şartlar net olmasa da, doğru/hakikat, diyalektin belirli bir anında, tektir ve

26 Gelenbevî, *Risâle*, vr. 27b-28a.

27 Gelenbevî, *Risâle*, vr. 28b-29a.

nihaidir. Beşinci benzerlik ortak hukuki sınırlamalara ilişkindir. Her iki teori de, kendi hukuk geleneklerinden etkilenmiş ve onları etkilemiştir: ispat yükü bakımından, ars disputandi, Roma hukuk geleneği; delil bakımından âdâbü'l-bahs ise, İslâm hukuk geleneği tarafından etkilenmiş ve onları etkilemiştir.

Farklılıklara gelince ilk önce tarihsel arka planın varlığını görüyoruz. Ars disputandi teorisinde, sorular aracılığıyla Sokratik yöntem, diyaloglarla yapılan Elea tarzı, Megara diyalektiği, Platoncu tartışma, Aristocu tartışma, Epiküryen mantık, Stoacı tartışma, skolastik tartışma, Ramist diyalektik ve diğerleri gibi diyalektik ve tartışma tarihi ile ilgili tarihsel bir arka plan vardır. Geç on yedinci yüzyıl ve erken on sekizinci yüzyıl fenomeni olduğu anlaşılrsa da (eski soru yöntemine adanmış pek çok risalede bile), tartışma teorisinin tarihsel arka planına (söz gelimi, mantık üzerine antik kaynaklara) yönelik bir ilgi vardır. Ars disputandi için, eski yöntem tarihin konusu haline gelirken, âdâbü'l-bahs risaleleri bu tarihsel yaklaşıma sahip değildir. Âdâbü'l-bahs üzerine yazılan risalelerde diyalektiğe ilişkin tarihsel arka plan verilmez ve dolayısıyla Grek antikitesi ile doğrudan bağlantı kaybedilmiştir.

İkinci en büyük fark bir başkanın varlığı konusudur. Ars disputandi'de, rolü, cevap verenin gözden kaçırdığı bir noktada devreye girip delil getirenin argümanındaki formel bir hatayı işaret etmek olan bir başkan vardır. Başkan, bu sıfatıyla, teze yöneltilen itirazların geçerliliğinin garantisi olarak işlev görür. Başkanın veya moderatörün seyirciler veya takipçiler (gerçek veya hayalî) olduğu varsayıldığından, âdâbü'l-bahs teorisinde başkan/moderatör olarak hareket eden kimse yoktur.

Sonuç

Geç Orta Çağ'daki ars disputandi ile âdâbü'l-bahs gelenekleri arasındaki karşılaştırma, Orta Çağ sonrası felsefenin tarihi ve tarih yazıcılığına (historiography) ilişkin iki temel sorunu açığa çıkarmaktadır. Doğu ve Batı'daki tartışma yazını ile ilgili bu benzerlik ve farklılıkların en önemli çıkarımı iki şekilde özetlenebilir:

Ars disputandi teorisinde, sorular aracılığıyla Sokratik yöntem, diyaloglarla yapılan Elea tarzı, Megara diyalektiği, Platoncu tartışma, Aristocu tartışma, Epiküryen mantık, Stoacı tartışma, skolastik tartışma, Ramist diyalektik ve diğerleri gibi diyalektik ve tartışma tarihi ile ilgili tarihsel bir arka plan vardır. Ars disputandi için, eski yöntem tarihin konusu haline gelirken, âdâbü'l-bahs risaleleri bu tarihsel yaklaşıma sahip değildir. Âdâbü'l-bahs üzerine yazılan risalelerde diyalektiğe ilişkin tarihsel arka plan verilmez ve dolayısıyla Grek antikitesi ile doğrudan bağlantı kaybedilmiştir. Bununla birlikte, Avrupa'nın on sekizinci ve

on dokuzuncu yüzyıllarda kendisini antikite ile, özellikle Yunan ve Roma antikitesi ile tanımlamasından ve Yunan ve Roma tarz ve formlarına bağlanmaya başladıktan sonra klasik Yunan antikitesi ile bağlantı Latin geleneği için özellikle önemlidir.²⁸

Uzun yıllar boyunca (2000’li yıllara kadar), İslâm entelektüel tarihi öğrencileri İslâm felsefesinin klasik dönemine (on üçüncü yüzyıl öncesine) odaklanmışlardır. Hans Daiber’in *Bibliography of Islamic Philosophy* isimli ansiklopedik çalışmasına kısaca bir göz atmak yeterli olacaktır.²⁹ Diğer taraftan, Avrupa felsefe tarihinde yaklaşık on beşinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıl ortalarına kadar tartışma teorisi üzerine basılan yazın “Orta Çağ sonrası” olarak adlandırılır. Bu çerçevede, Avrupa felsefe tarihi yazıcılığında 1550’den itibaren, “mantık alanında herhangi yeni bir şeyin söylenmediğini” iddia edilmiştir.³⁰ Aynı sorunsal klasik dönem sonrası İslâm felsefesinin mantık tarihi ile ilişkisinde Hans Daiber’in çalışması göstermektedir. Bundan dolayı, Avrupa felsefe tarihi ile İslâm felsefe tarihi çalışmalarının arasında bir iletişim bulunmaması, genel felsefe tarihine ilişkin analizlerimizi zayıf ve eksik bırakmaktadır. Felsefe tarihi alanında daha çok karşılaştırmalı çalışmaların yapılması analizlerimizin gerekçelerini daha sağlam bir zemine oturtacaktır.

Öz

Ortaçağ Sonrası Avrupa ve İslâm Felsefe Tarihi ve Felsefe Tarihi Yazıcılığı Üzerine: Ars Disputandi ve Âdâbü’l-Bahs Bağlamında Bir Analiz

Bu makale, ortaçağ sonrası Avrupa ve İslâm felsefesinde yer etmiş tartışma teorileri üzerine yazılan eserleri analiz etmektedir. On ikinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve logica moderna olarak bilinen tartışma sanatı ars obligatoria’ya ilişkin Batı yazını, on altıncı yüzyılda ars disputandi olarak bilinen yeni bir metoda dönüşmüştür. Ars disputandi ve âdâbü’l-bahs eserleri, on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar, Avrupa, Orta Doğu ve Orta Asya’daki pek çok orta çağ sonrası ilim adamı tarafından yorumlanmış, ancak, tartışma teorisine ilişkin gerek Arapça gerekse Latince yazın türleri orta çağ sonrası dönemlerde değişiklik geçirmiştir. Bu makale, Orta çağ sonrası ars disputandi metodunu, İslâm felsefe tarihinde klasik sonrası dönemde ortaya çıkan âdâbü’l-bahs ile karşılaştırmakla

28 Mark Kaunisto, *Variation and Change in the Lexicon: A Corpus-Based Analysis of Adjectives in English Ending in -ic and -ical* (Amsterdam: Rodopi, 2007), ss. 59-94.

29 Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy* (Leiden: Brill, 1999).

30 Bkz. Jennifer Ashworth, *Language and Logic in Post-Medieval Period* (Dordrecht, 1974), önsöz, xi. Donald L. Felipe Ashworth’un tezini eleştirmektedir. Bkz. Felipe, *Post-Medieval Ars Disputandi*, ss. 3-14.

(a) her iki teorinin kendi klasik formlarından nasıl farklılaştığını ve ikisinin hangi noktalarda buluştuğunu ve ayrıldığını ve (b) Avrupa ve İslâm felsefesi tarihi çalışmalarında yeterli iletişimin bulunmamasından kaynaklanan felsefe tarihi araştırmalarında “tarih yazıcılığı sorunsalını” göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: *Ars Disputandi*, *Âdâbü'l-Bahs*, *Felsefe Tarihi*, *Felsefe Tarihi Yazıcılığı*, *Diyalektik*, *Cedel*

Abstract

On History and Historiography of European and Islamic Philosophies in the Post-Medieval Period: An Analysis of the Cases of *Ars Disputandi* and *Âdâbü'l-Bahs*

This article is an analysis of the literature on disputation in the post-medieval European and Islamic philosophies (1300-1800). The literature on disputation (*ars obligatoria*) in Europe, emerging in the late twelfth century and known as the *logica moderna*, was transformed in the sixteenth century into a new method called *ars disputandi*. Works of *ars disputandi* and *âdâbü'l-bahs* were commented upon by a considerable number of post-medieval scholars in Europe, Central Asia and Middle East from the sixteenth until the eighteenth century but both Arabic and Latin genres on argumentation theory underwent changes. By comparing the post-medieval *ars disputandi* method with the post-classical *âdâbü'l-bahs*, this article aims to show (a) how both theories can be distinguished from their classical forms and where both (Latin and Arabic tradition) meet and differ and (b) how the lack of communication between studies on European and Islamic philosophy indicates to a historiographical problematic in writing the history of philosophy.

Keywords: *Ars Disputandi*, *Âdâbü'l-Bahs*, *History of Philosophy*, *Historiography of Philosophy*, *Dialectic*, *Jadal*

Kaynaklar

- Angelelli, Ignacio. “The Techniques of Disputation in the History of Logic.” *The Journal of Philosophy* 67 (1970): 800-815.
- Bedevî, A. *Mantık Aristû*. 3 cilt. Beyrut: Dâr al-Kalem, 1980.
- Baltacı, Cahit. *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Daiber, Hans. *Bibliography of Islamic Philosophy*. Leiden: Brill, 1999.

- Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdülaziz ibn Cemaa. *Risâle fi'l-fark beyne's-sıdk ve'l-hakk ve's-savâb*. Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa 1587.
- Felipe, Donald L. "Post-Medieval Ars Disputandi." Basılmamış doktora tezi, The University of Texas, 1991.
- Gelenbevî. *Risâle fi Âdâbi'l-Bahs. Çelebi Abdullah* 403, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İshâk b. İbrahim b. Süleymân b. Vehb al-Kâtib. *el-Burhân fi Vücûh el-Beyân*. Tahkik Ahmed Matlûb ve Hadîce Hadîsî. Bağdat: Sâ'adet Câmî'a, 1967.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 2 cilt. İz Yayıncılık: İstanbul, 1997.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*, 8 cilt. Beirut: Librairie du Liban, 1968.
- Makdisi, George. "The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology." *Speculum* 49 (1974): 640-61.
- Özen, Şükrü. "Hilâf," *DİA*, XVII, ss. 527-538.
- Pehlivan, Necmettin. "Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstâsu'l-Efkâr fi Tahkiki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi." Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Saçaklızâde. *Takrîr el-Kavânin el-Mütedâvale min 'ilmi'l-Münâzara*. İstanbul, 1322.
- Semerkandî, Şemseddîn. *Risâle fi Âdabi'l-Bahs*. Ayasofya 4437, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Semerkandî, Şemseddîn. *Kıstâsu'l-Efkâr*. Topkapı III. Sultan Ahmed Kütüphanesi 3339.
- Semerkandî, Şemseddîn. *Şerhü Mukaddimeti'l-Burhaniyye*. Reisülküttâb 1203, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ünver, Süheyl. *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.

MOREWEDGE'İN SİDDİKÎN KANITINA YAPTIĞI YORUMUN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ali EBRAHİMZADEH*

İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda çeşitli kitaplarında farklı kanıtlar ortaya koymuştur. Onun, sözü edilen bu kanıtlarını “vasat ve taraf”, “vücûb ve imkân” ve “sıddîkîn” olarak üçe ayırmak mümkündür. İbn Sînâ'nın sıddîkîn kanıtı “vücûb ve imkân” kanıtının gelişmiş şeklidir. Bu kanıt diğer kanıtların bir sonucu olarak da düşünebiliriz; zira “vasat ve taraf” kanıtı sıddîkîn kanıtında bulunan teselsülün olanaksızlığını ve “vücûb ve imkân” kanıtı sıddîkîn kanıtında bulunan mümkün varlığın zorunlu varlıkta sonlanmasını vasıflandırmaktadırlar. Sıddîkîn kavramını ilk kez İbn Sînâ *el-İşârât vet-Tenbîhât* adlı eserinde kullanmıştır. Ona göre¹ *el-İşârât* kitabında ifade edilen bu kanıt doğruyu söyleyen (sıddîkîn) insanlara aittir. Bu kanıtın özü, varlığın kendisinden hareketle, zorunlu varlığı ispatlama meselesidir. Fakat bu varlık; zorunlu, imkansız, mümkün, zihni, haricî, müstakil, bağımlı, nedenli, nedensiz, bizatihi, biğayrihi ve hatta varlığın kavramı bile değildir. İbn Sînâ kanıtının “varlık” lafzı, mutlak varlığa işaret etmektedir². Bu varlık, tüm varlıkların sınırlarından uzaktır. O, mutlak varlıktır ve bütün varlıkların ortak olduğu varlıktan ibarettir. Bu ortaklık sadece isim değil anlam ortaklığıdır. Zorunlu varlık vardır; mümkün varlık vardır; zihni varlık vardır; haricî varlık vardır; vb. önermelerde “var” lafzı aynı anlamdadır ve bazılarının düşündüğü gibi farklı anlamlarda değildir. Bu ortak anlamın İbn Sînâ'nın hareket noktası olduğu söylenebilir. Kanıt şöyledir: “*Mutlak varlık vardır, o zaman bizatihi zorunlu varlık vardır.*”

Bu makalede İbn Sînâ'nın sıddîkîn kanıtı konu edilecektir. Günümüzde, bu kanıtın ontolojik mi kozmolojik mi olduğu konusunda felseficiler arasında tartışmalar yaşanmaktadır. Din felsefesi yazılarında adı geçen kanıtı bazen kozmolojik bazen ise ontolojik olarak değerlendirilir. Ontolojik olarak değerlendiren düşünürlerin başında Parviz Morewedge gelmektedir. Bu makalede Morewedge'in yorumundan hareketle Kant'ın kanıtlarla ilgili yaptığı kategori eleştirilmekte ve yeni bir kategori önerilmektedir.

* Dr.

1 İbn Sînâ, *el-İşârât vet-Tenbîhât*, İnan, Kum: Neşru'l-Belâğe Yay., 1. baskı, H.Ş. 1375., C 3, S. 66.

2 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 66.

P. Morewedge *Islamic Philosophical Theology* kitabında İbn Sînâ'nın kanıtını ontolojik olarak değerlendirir. Bu kanıtı beş bölümde inceler. Birinci bölümde Anselmci ontolojik kanıtın iki farklı versiyonundan söz eder. İkinci bölümde İbn Sînâ'nın ontolojik kanıtının ikinci versiyonunu desteklemesinden bahseder. Üçüncü bölümde zorunlu varlığın dini tecrübeyle ele alındığını ve o iki versiyonun bu tecrübeden yoksun olduğunu söyler. Dördüncü bölümde Descartes gibi Batılı düşünürlerde olduğu gibi İbn Sînâ'da da ontolojik kanıtın üçüncü versiyonunun olduğundan söz eder. Beşinci bölümde ontolojik kanıtın sorununu ve diğer taraftan zorunlu varlığın nasıl dini tecrübeyle ele alındığını açıklar ve onların üzerinde değerlendirmeler yapar.

Morewedge'e göre ontolojik kanıt Anselm ile başlar. Anselm'in bu kanıtı Norman Malcolm tarafından iki farklı versiyon olarak izah edilir. Fakat ona göre Anselm'den önce İbn Sînâ bu kanıtın ikinci versiyonunu açıklamıştır.³ Morewedge zorunlu varlık kavramını ontolojik kanıtın temel kavramı olarak biliyor. O bu kavramı İbn Sînâ'nın en önemli kavramlarından biri olarak zikreder ve bu kavramın önemini İbn Sînâ'nın metafiziğinde beyan etmek amacıyla hangi kitapta ve ne sayıda zikredildiğini aktarır.⁴

Morewedge, İbn Sînâ'nın *eş-Şifa: el-İlahiyyât* kitabının beş ve altı sayfalarına dayanarak zorunlu varlığı metafiziğin matlûbu olarak belirtir. Zorunlu varlık, metafiziğin ön farzayesi ve onunla başlanan bir ilim değildir; aksine, zorunlu varlığa hareket eden bir ilimdir.⁵ Ona göre İbn Sînâ'nın kanıtı konusunda bazı noktaları bilmekte fayda vardır:

1. İbn Sînâ'da "hasî" ve "vujûd" farklı kavramlardır. "hasî" veya Türkçesi mutlak varlık olan kavram, "being-qua-being" anlamında, "vujûd" ise Türkçesi varolan kavram, "existent" anlamındadır.

2. *Danish Name*'de kullanılan "being" (mutlak varlık) kavramı, aklın bildiği en genel kavramdır. *Necât*'da kullanılan "existence", varlık anlamındadır. Bu kavramların ikisini de tekrar bölebiliriz. "hasî" veya mutlak varlığı, *Danish Name*'de zorunlu, mümkün ve imkansız olarak üçe ayırır ve "vujûd" veya varolanı, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırır. *Necât* kitabında ayırımdan hemen sonra ayırımın modalitesini açıklar. *Danış Name*'de ise 15 bölümden sonra açıklar. Morewedge "being" ve existence"ın anlamlarının değişik olmalarını kabul eder ve ekler: Bazı kavramlar örneğin üçgen kare, imkansız "hasî"dir, fakat imkansız "vücûd" (impossible existence) değildir. "hasî" (being) le ilgili üç

3 P. Morewedge, "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics", *Islamic Philosophical Theology*, ed: P. Morewedge, (Albany: SUNY)1979, s.189.

4 Morewedge, *a.g.e.*, s.191.

5 Morewedge, *a.g.e.*, s.192.

kategori (zorunlu, mümkün ve imkansız) vardır. “vücûd” (existence)i ile ilgili ise zorunlu ve mümkün kategorileri vardır. Morewedge aynı şekilde eş-Şifa ve *İşârât* kitaplarında vücûdun ikiye bölünmesine işaret eder.⁶

Bize göre ayırım zihni olursa varlığı üçe ayırmak mümkündür. Çünkü zihni varlığı düşündüğümüzde onun dış dünyada var olması ya zorunludur veya mümkündür veyahut imkansızdır. Zorunlu varlık, dış dünyada varolmaması çelişki içeren varlıktır. Bu varlık yok olamaz ve varlığı zihinde bile ondan ayıramayız. İmkansız varlık dış dünyada varolması çelişki içeren varlıktır. Bu varlık var olamaz. Onun zihinde bulunması onun varolduğu anlamına gelmez. Çünkü onun bu varlığı sadece kavramsal bir varlıktır ve dışdünyada onun varlığını gösteren bir varlık yoktur. Mümkün varlık, dış dünyada var olması veya olmaması çelişki doğurmaz. Zihinde bulunan bu varlık, dış dünyada var olur veya olmayabilir. Bu varlığın nedeni olursa vardır, nedeni olmadığı takdirde yoktur. Dolayısıyla dış dünyada bulunan varlıklar imkansız varlık olamazlar; ancak zihin dışında bulunan bu varlıklar ya zorunlu varlıklardır veya nedeni olan mümkün varlıklardır (başkasıyla zorunlu varlık). Her halükarda ayırım zihni olursa varlık üçe ayrılır ve zihindışı olursa ikiye ayrılır. İbn Sînâ'nın amacı zihni bir ayırım olduğu zaman varlığı üçe ayırır ve amacı zihindışı bir ayırım olduğunda onu ikiye ayırır. Bu ayırımın “vücûd” ile “hastî”nin farklı kavramlar olmasıyla hiç bir ilgisi yoktur.

3. İbn Sînâ *Necât* kitabında “şüphesiz bir varlık (vücûd) vardır “ ifadesini kullanır; fakat bu önerme onun kanıtı için geçerli olan bir önerme değildir. Bu önerme Parminedes felsefesinden şimdiye kadar klasik filozofların ortak düşüncesine işaret etmektedir. Bu önerme İbn Sînâ'nın kanıtını kozmolojik kanıtla dönüştürmemektedir. Çünkü ontolojik kanıtının öncüleri olarak Descartes ve Anselm de kendilerinin var olduklarına bir varlık olarak işaret etmişlerdir. Sonuçta bu önerme kozmolojik kanıtın kriteri olamaz.⁷

Descartes ve Anselm'in ontolojik kanıtları zihni bir varlığın var olduğundan hareket etmektedir ve onların kendi varlıklarına işaret etmelerinin bu kanıtla hiç bir ilgisi yoktur. İbn Sînâ için ise önemli olan o varlığın zati açısından değerlendirilmesidir. O her ne kadar bir şeyin var olduğuna işaret etse bile onun kanıtının öncülü o şeyin mutlak varlığa sahip olduğu için zati açısından zorunlu ve mümkün olmasıdır. *İşârât*'ta şöyle demektedir:

“Başkasına yönelmeksizin zati bakımından kendisine yönelinen her mevcudun varlığı ya zorunludur ya değildir. Eğer zorunlu olur ise o zatıyla haktır, varlığı zatından olan zorunludur ve o kayyumdur. Eğer zorunlu olmazsa, o varsayıldıktan sonra bizatihi imkansızdır denilemez. Belki eğer kendi zati bakımından

6 Morewedge, a.g.e., s.194.

7 Morewedge, a.g.e., s.195.

bir şartla mesela nedeninin olmaması şartıyla olur ise imkansız olacaktır (veya nedenin olması şartıyla olur ise vacip olacaktır), ve eğer ona nedeninin olmaması ve neden şartı bulunmazsa o zaman ona zati bakımından üçüncü durum kalır ve o da imkandır. İmkan da zati itibariyle vacip ve imkansız olmayan şeydir. O zaman her varlık ya bizatihi zorunlu varlıktır ya bizatihi mümkün varlıktır.”⁸

Bu metinden de anlaşıldığı üzere Descartes ve Anselm’in öncülleri, İbn Sînâ’nın öncüllerinden farklıdır. Öncülleri farklı olan kanıtlar bizi aynı sonuca götürmezler.

İbn Sînâ bir şeyin mahiyetinin onun niteliklerine, varlığının ise nedenine bağlı olduğunu söyler. Böylece bir şeyin mahiyeti ve varlığı tamamen farklı şeylerdir. Mahiyet veya o şeyin ne olduğu niteliklerinin ne olduğuna bağlıdır ve varlığının olması onun bir neden vasıtasıyla olması demektir. Böylece İbn Sînâ ontolojik kanıtın birinci versiyonunu kabul etmemektedir. Çünkü birinci versiyonda varlık, herşeyin bir niteliği olarak belirtilmiştir. Halbuki İbn Sînâ’da her türlü nitelik mahiyete aittir ve varlık, niteliğin dışında olduğu için olgunluk dahil hiçbir nitelik ona atfedilemez. Sadece zorunlu varlığın mahiyeti ve varlığı özdeş olduğu için olgunluk sıfatına sahiptir.

4. Ontolojik kanıtın iki versiyonu tamamen farklıdır. Malcolm’a göre birinci versiyonda bir şeyin varlığı yokluğuna üstün olursa o en büyük varlıktır. İkinci versiyon ise bir şeyin varlığının zorunluluğu zorunlu olmamasına üstün gelirse o en büyük varlıktır. Yazara göre İbn Sînâ ve Malcolm, zorunlu varlığın mahiyetini varlığı dışında farzetmedikleri için bize onların kanıtlarını ontolojik kanıtın ikinci versiyonu olarak saptamakta cesaretlendirmektedir.⁹

Ona göre Malcom ve İbn Sînâ dışında Descartes, Spinoza, Ockham ve çağdaş yazar R. Taylor da zorunlu varlığın mahiyeti ile varlığının özdeş olduğunu söylemiştir.¹⁰

Morewedge’e göre, İbn Sînâ, Malcolm ve ontolojik kanıtın çağdaş savunularının bu konuyla ilgili sorunları “A, B değildir.” önermesinin ne anlama geldiğinden kaynaklanmaktadır. Ontolojik kanıtı savunanlara göre “zorunlu varlık var değildir.” derken bir çelişkiye düşmüş oluruz; çünkü varlık zorunlu varlıkla özdeştir. Nasılki uçaçılık uçgenden ayrılmazsa aynı şekilde varlık da zorunlu varlıktan ayrılamaz. Yazara göre Kant’ın eleştirisi bu özdeşliğin karşısındadır. Çünkü Kant’a göre “A, B değildir.” Derken iki anlamla karşı karşıyayız. Birinci anlam Malcolm ve İbn Sînâ’nın savunduğu anlamdır. Buna göre konu, bütün nitelikleri ile var olduğu kabul edilir ve ondan yüklem selb edilir. Şimdi zorun-

8 İbn Sînâ, *el-İşârât vet-Tenbihât*, C 3, s. 23.

9 Morewedge, “A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics”, s. 197.

10 Morewedge, *a.g.e.*, s. 197.

lu varlığa varlık dahil bazı nitelikleri atfedersek, kesinlikle o varlıktan varlığı ayıramayız; ayırdığımız takdirde İbn Sînâ'nın söylediği gibi çelişkiye düşmüş oluruz. Fakat ikinci anlama göre "A B değildir." derken "A" ve "B" aynı anda selbedilirse çelişki doğmaz. "üçgenin üç açısı yoktur." dediğimizde üçgen ve üç açılığını aynı anda selbedersek çelişki olmadığı gibi "zorunlu varlık var değildir." dediğimizde de zorunlu varlık ve var olmasını aynı anda selbedebiliriz ve çelişki doğmaz.¹¹

Morewedge'e göre Kant'ın eleştirisi, İbn Sînâ'nın zorunlu ve varlık ilişkisinin apriori olmasını zedeler. Böylece İbn Sînâ'nın ontolojik kanıtı bizim söylediğimiz kanıtlar gibi başarısız görünür.¹²

Morewedge ontolojik kanıtın çağdaş savucusu olan Taylor'ın eleştirilerinin yetersiz olduğuna inanarak şunları söylemektedir: Taylor'a göre zorunlu ve imkansız varlıkların var veya yok olmaları herkes için anlaşılabilir bir kavram değildir. Ona göre zorunlu varlık anlaşılabilir bir kavram olsa bile, onun imkansız varlık ile ele alınması pek anlamlı gözükmemektedir.¹³

Morewedge Taylor'ın eleştirilerini iki delil ile reddeder:

- (i) İmkansız varlık varolmaz; zira varlığı dış dünyada imkansız olan varlık, ontolojik statüye sahip olamaz.
- (ii) Taylor, İbn Sînâ'nın zorunlu ve varlık ilişkilerini anlamamıştır. Zorunlu varlık "necessary being" ve "necessary existence" klasik felsefeye özel bir ayırmadır. Bu kavramların uzlaşmaları konusunda İbn Sînâ ve diğer ontolojik kanıtın savucuları kanıt kullanmamışlardır. Diğer taraftan Hume ve Kant bu düşüncenin karşısında kanıt sergiledikleri için İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu, mümkün ve imkansız olarak bölmesi apriori gerçek olamaz.¹⁴

Morewedge İbn Sînâ'nın ontolojik kanıtının mantığını ele almak için zorunlu varlığın başka bir yönüne başvurmaktadır. Bu yön zorunlu varlığın dini tecrübeye olan anlamıdır. Morewedge'e göre Plantinga, H. D. Lewis ve diğer din filozofları zorunlu varlığın bu yönünden hareketle onu ispatlamaya çalışmışlardır.¹⁵

Böylece Morewedge dini tecrübeye hareketle ontolojik kanıtın üçüncü versiyonundan da söz eder: O, kanıtın formülasyonunu söylemeden önce iki tür önermenin farklarını açıklar: $2+2=4$ ve dere'yi gördüğümüzde bazı diğer gerçek-

11 Morewedge, *a.g.e.*, s. 198.

12 Morewedge, *a.g.e.*, s. 198.

13 Morewedge, *a.g.e.*, s. 199.

14 Morewedge, *a.g.e.*, s. 198.

15 Morewedge, *a.g.e.*, ss. 199-201.

lerin varolduğunu, örneğin iki dağın olmasını, anlarız. Birinci türden olan önermeleri hemen anlarız. İkinci türden olan önermeler ise tecrübeye muhtaç olmasalar bile en azından kavramlarının açıklaması gerekir. Morewedge Descartes'dan ilham alarak birinci türden olan önermeleri fenomenal apriori ve ikinci türden olan önermeleri mantıkî apriori olarak adlandırır. Bu ayırmadan hareketle aşağıdaki yol ile ontolojik kanıtın üçüncü versiyonunu ifade eder:

“V3Ö1: Fenomenal apriori durumunda bir iş yaptığım için var olduğumu biliyorum. Çünkü benim yaptığım işler var ve bu o işleri yapanın varolduğunu gerektirir ve ben onları yapan kişiyim. Sonuçta ben bir şey olmadan onları yapmam. O zaman ben varım.

V3Ö2: Mantıkî apriori durumunda kendimi bir kaynağın bir boyutu olarak bilirim. O kaynağın bir örneği İbn Sînâ'nın zorunlu varlığıdır.

V3S: X (Kaynak) vardır, çünkü ben onun bir boyutuyum.¹⁶

Morewedge'e göre¹⁷ İbn Sînâ yukarıdaki öncülleri ispatlamak için kanıt sergilemez, fakat onun metinlerinde bu öncüllere inanmasını kestirmek mümkündür. Morewedge'e göre¹⁸ İbn Sînâ, birinci öncülü ispatlamak için uçan kişi kanıtından hareket eder. Uçan kişi bütün organları ile yaratılan bir kişidir. Fakat bu kişinin gözleri kördür ve hiçbir şeyi görmemektedir. O gökyüzünde veya boşlukta hareket eder. Onun organları bir birinden ayrıdır. Her ne kadar organlarını ispatlamak zor olsa bile kendi varlığından hiç kuşkusu yoktur ve kendinin var olduğunu kendisinden sordüğümüz an tasdik eder.

Morewedge'e göre İbn Sînâ bu yazısı ile kendi varlığına olan ilmin bütün şeylere olan ilme önce olduğunu söylemektedir. Fakat ona göre İbn Sînâ'nın bu ispatı, Tanrı ispatı konusunda ifade edilmemiştir. Sonuçta V3Ö1 direk olarak İbn Sînâ'nın ontolojik kanıtının öncülü olamaz.

V3Ö2 önermesine gelince Morewedge Zaehner'e katılır. Zaehner'e göre (i) İbn Sînâ'nın psikolojisi, ahlaki sistem açısından ariflerin ahlaki sistemine benzerdir. Ariflere göre Tanrı'da yok olmak (fena fi'llâh) gerekir. (ii) İbn Sînâ diğer İslâm geleneğinde olan düşünürlere katılarak kendini bilen Tanrı'sını bilendir, ifadesine inanıyor.¹⁹

Morewedge J. Houben'e katılarak şunları söyler: İbn Sînâ irfan konusunda naturalist bir irfan kurmaktadır. O *el-İşârât* kitabının dördüncü bölümünde ifade

16 Morewedge, *a.g.e.*, s. 202.

17 Morewedge, *a.g.e.*, s. 209.

18 Morewedge, *a.g.e.*, s. 204.

19 Morewedge, *a.g.e.*, s. 209.

edilen akılsal irfanı bu anlamda yorumlar. Bu irfan tamamen dindışı bir irfandır ve bizi bir dindışı monisme götürür.²⁰

Ontolojik kanıtın özellikleri farklı perspektiflerden çeşitli şekillerde sunulabilir, konumuzu açıklığa kavuşturmak açısından biz kanıtın belirleyici özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz.

- i. “Tanrıvardır.” Önermesi apaçık bir önermedir.²¹ Bu kanıt teizmin doğruluğunu ortaya koymuyor; fakat onunrasyonel açıdan kabuledilebilir olduğunu ortaya koymaktadır.”²²
- ii. Tanrı’nın zorunluvarlığı, tecrübeden bağımsız olarak ve kendi düşüncemizde olan mükemmel varlık kavramıyla ele alınabilir.²³
- iii. Tanrı varolursa o zorunlu olarakvarolur.²⁴
- iv. Mükemmel varlığın kavramından o varlığın zorunluluğu elde edilir ve o varlığın zorunluluğundan gerçek varlığı elde edilir.²⁵

Bazı düşünürler²⁶ siddikîn kanıtını ontolojik kanıt gibi yorumlamışlardır. Aydın Topaloğlu ontolojik kanıtı açıklarken o kanıtın İslâm geleneğinde olan mukabilinin siddikîn kanıtı olduğunu söylemektedir: “Bu kanıt (ontolojik kanıt) Batı dünyasında olduğu kadar İslâm dünyasında da önemsenmiş, Farabî ve İbnSînâ gibi düşünürler tarafından dile getirilmiştir. İslâm düşüncesinde de Tanrı’nın en mükemmel varlık olduğu ve varlığının bir nedeni bulunmadığı daima belirtilmiştir. İslâm düşünürleri varlıklar alemini “mümkün” ve “vacip” olmak üzere ikiye ayırmış, Tanrı’nın varlığını da “vacibü’lvücûd”, yani varlığı kendinde olan, var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan’, kısacası “sebebi olmayan varlık” olarak ifade etmişlerdir. Ayrıca ontolojik kanıtın ele aldığı kavramların pek çoğu Farabî’nin Tanrı için kullandığı niteliklerin arasında da yer almıştır. Fârâbi Tanrı’nın “ilk sebep” (her şeyin ilk nedeni), “ekmel” (en mükemmel olan), “akdem” (en önce olan) ve “vacibü’l-vücûd” (sebebi olmayan varlık).”²⁷

20 Morewedge, *a.g.e.*, s. 214.

21 Eileen C. Sweeney, “Anselm’s Proslgion: The Desire for the Word”, *The Saint Anselm Journal*, 1.1, Sonbahar, 2003, s. 17.

22 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 112.

23 Alvin Plantinga, “A Valid Ontological Argument?”, *The Philosophical Review*, Vol. 70, No. 1, s. 93; Kant, *Critique of Pure Reason*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 1993,A591-B619, s. 290.

24 Alvin Plantinga A Valid Ontological Argument?, s. 93.

25 Descartes, *Philosophical Writings*, çev: Elizabeth Anscombeve Peter Thomas Geach, Nelson Philosophical Texts Yay., 1961. s. 180.

26 AydınTopaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, İstanbul: Furkan kitaplığı, 2001, s. 152.

27 Topaloğlu, *a.g.e.*, s.152.

Olduğundan sözeder. Aydın'a göre²⁸ bu felsefenin ekmel (en mükemmel olan), ilk sebep (her şeyin ilk nedeni), akdem (en önce olan) ve vacibu'l-cucud (sebebi olmayan varlık) kavramları ontolojik kanıtı işaret etmektedir. Aydın, İslâm felsefesinde mevcudatın ikiye ayırımından yola çıkarak ontolojik kanıtın İslâm felsefesinde olduğu sonucuna ulaşır. Aynı şekilde Toby Mayer siddîkîn kanıtını ontolojik olarak değerlendiren bazı düşünürlerin isimlerini zikreder:²⁹ ve ekler: "P. Morewedge özellikle İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik deliline göndermede bulunur ve onun bütünüyle bu kavramın (Zorunlu Varlık) analitik bir belirlenimine dayanan ontolojik delilinden söz eder."³⁰ Morewedge varlığın karşıtı olan "hasti" ve "vücûd" dan yola çıkarak birincisini Farsça ve ikincisini Arapça bir kavram ve bunların farklı olduklarından söz etmektedir. Mayer'e göre³¹ Morewedge'in Allah'ın varlığına ilişkin delilin ontolojik yorumunu, bu ayırım cesaretlendirmektedir; çünkü o, İbn Sînâ'nın nasıl zorunluluğu başlangıçta hasti kavramına yerleştirdiğini göstermektedir. Morewedge'in "hasti" ile zorunlu varlığı ele alması, Tanrı fikrinden O'nun gerçek varlığını doğrulamaya çalışan ontolojik kanıtı, aynı yöntemde düşünmektedir.

Ontolojik Kanıtın Birinci Özelliği ve Sıddîkîn Kanıtı

"Tanrı vardır." önermesi apaçık bir önermedir; bu önerme ontolojik kanıtın özelliklerinden biri olmuştur. Descartes'e göre³² nasıl ki üç açılığı üçgenden ayırmak bizi çelişkiye düşürürse aynı şekilde zihnimizdeki en mükemmel varlık fikrinin bulunması Tanrı'nın varlığının bir ispatıdır ve ondan ayrılması bizi bir çelişkiye düşürür. Ontolojik kanıtı savunanlara göre mükemmel varlığın zihni varlığı ile zihindışı varlığı arasında koparılmaz bir bağ vardır. Zihni varlığını düşündüğümüz zaman zihindışı varlığı var olur. Bu ise "Tanrı vardır" önermesinin apaçık olduğu anlamına gelir.

İbn Sînâ ise o önermenin açık olamadığından ve akılsal bir ispat gerektirdiğinden söz eder. O Tanrı'nın metafizikte incelenmesi gerekliliği hususunda şöyle demektedir: "Ne kendiliğinden açıktır, ne de açıklanmasından ümit kesilmiştir. Çünkü onun delili vardır. Zatının açıklanmasından ümit kesilen şeyin varlığı nasıl kabul edilebilir ki?"³³

28 Topaloğlu, *a.g.e.*, s.152..

29 Detaylı bilgi için bkz. Toby Mayer, "İbnSînâ'nın 'Burhanu's-Sıddîkîn'i", çev: Temel Yeşilyurt, *FÜİFD*, sayı: 8, 2003, s. 256.

30 Mayer, İbnSînâ'nın 'Burhanu's-Sıddîkîn'i, s. 256.

31 Mayer, *a.g.e.*, s. 256.

32 Descartes, *A Discourse on Method*, London, 1949, ss. 120-126.

33 İbnSînâ, *eş-Şifa-İlahiyât*, Türkçe çev: Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 4.

Anselm'in "Tanrı vardır." önermesi dinsel bir önerme olduğu için apaçık bir önermedir. O önce imana ulaşır, sonra da iman yardımıyla o önermeyi ispatlamaya çalışır.³⁴ Fakat bu tür akıl yürütmenin geçerli bir haklı çıkarım (justify) olup olmadığı tartışmalıdır. Çünkü her ne kadar Anselm iman ettiği varlığa akıl vasıtasıyla delil getirirse bile, o delil o varlığa iman etmeyenler için geçerli olamaz. İbnSînâ ise her ne kadar Kur'an ayetlerinden yararlansa bile ifade ettiği gibi, söz konusu ayetler sadece kanıtta bir işarettir³⁵. Bir diğer ifadeyle Anselm inandığı varlığa delil ararken İbnSînâ ise ispatladığı varlığı ve akıl vasıtasıyla ele aldığı varlığı Kur'ân ayetleri ile desteklemektedir. Anselm'in yöntemi kelamî ve dinsel bir yöntemdir; fakat İbnSînâ'nın yöntemi felsefî ve dindışı bir yöntemdir. Bu nedenle Anselm'in ispatladığı Tanrı, sadece Anselm'in inandığı gibi inananlar için geçerlidir. Lakin İbnSînâ'nın ispatladığı Tanrı sadece inananlar değil herkes için geçerlidir.

Ontolojik Kanıtın İkinci Özelliği ve Sıddîkîn Kanıtı

Kant'a göre³⁶ ontolojik kanıtta Tanrı'nın zorunlu varlığı, tecrübeden bağımsız olarak ve düşüncedeki mükemmel varlık kavramından ele alınmaktadır. İbn-Sina'ya göre³⁷ zorunlu varlığın ispatı da o varlığın filleri ve sıfatlarından bağımsız olarak ele alınmaktadır. Alemde her ne varsa ya zorunlu varlığın fiilidir, veya sıfatıdır. Zorunlu varlık, fiilerinden ve sıfatlarından bağımsız olarak ele alındığında, alemde bütünüyle bağımsız olarak ele alınır, bu ise her türlü tecrübeden bağımsız olarak ele almak anlamına gelir. O *İşârât*'da şöyle demektedir:

"el-Evvel'in varlığını, birliğini, eksikliklerden beriliğini açıklayan beyanımızın, nasıl varlığın kendisinden başkasını düşünmeye ihtiyaç duymadığını ve O'nun yaratması ve fiili her ne kadar O'na delil olsa da onlara itibar etmeye de nasıl ihtiyaç duyulmamağın düşün. Fakat bu görüş üstün ve güvenilirdir, yani varlığın halini itibar ettiğinizde varlık olması bakımından O'nu gösterir, O da bundan sonra varlıkta kendisinden sonra bulunan varlıkları gösterir."³⁸

Görüldüğü gibi sıddîkîn kanıtı ontolojik kanıt gibi zorunlu varlığın ispatı konusunda başka varlıklara ihtiyaç duymamaktadır. Başka bir ifadeyle hiç bir varlıktan yardım almadan zorunlu varlığı ispatlamakta, varlığın kendisinden hareket etmektedir, ancak ontolojik kanıt mükemmel varlığın zihni varlığından hareket etmektedir. Sıddîkîn kanıtının hareket noktası olan varlık, mutlak varlığın

34 Brain Davies ve Brain Leftow, "Anselm and the Ontological Argument", *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University, United Kingdom, 2004, s. 158.

35 İbn Sînâ, *el- İşârât*, C 3, s. 66.

36 Kant, *Critique of Pure Reason*, A591-B619, s. 290.

37 İbn Sînâ, *el- İşârât*, C 3, s. 66.

38 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 66.

zihindışı varlığına işaret etmektedir. İbn-Sina'nın *İşârât* kitabındaki "varlığın haline itibar edildiğinde varlık olması bakımından O'nu gösterir" ibaresi bu mutlak varlığın zihindışı varlığına işaret etmektedir. Ontolojik kanıtın hareket noktası olan varlık ise özel varlığın (mükemmel varlık) zihni varlığı olmaktadır. Ontolojik kanıt, Kant'ın söylediği gibi, zihni zorunluluktan hareketle mükemmel varlığın zihindışı zorunluluğunu ele almaktır. Fakat siddîkîn kanıtında zihni varlığa başvurmadan hareket noktası mutlak varlığın kendisi olmaktadır. Bu açıklamalar ışığında siddîkîn kanıtını ontolojik kanıt gibi kabul eden görüşlerin doğru olmadığı söylenebilir. Çünkü o düşünürler, siddîkîn kanıtını akdem, ekmele, vacibu'l-vücûd, hasti ve vücûd gibi kavramlardan yararlandığı için ontolojik kanıt gibi yorumlamışlardır.³⁹ Halbuki bir kanıtı ontolojik yapan, kavramlar ve terimler değildir. Kavramlar ve terimler sadece kanıt sahibinin tanımladığı ibarelerdir. Bize göre kanıtı diğer kanıtlar kümesine koyan veya o kümeden ayıran, o kanıtın o kümeye uygun yönteminin olup olmamasıdır. Eğer siddîkîn kanıtı ontolojik kanıt olacaksa o kanıtın yöntemini taşıması gerekir; fakat bu kanıt, ontolojik kanıtın yönteminden yoksundur. Ontolojik kanıt mükemmel varlığın zihinsel varlığından hareketle o varlığın zihin dışı varlığını ele almaktadır. Bu tür yöntem siddîkîn kanıtında söz konusu olmadığı için onun ontolojik kanıt olarak değerlendirilmesi yanlış olacaktır.

Siddîkîn kanıtı, ontolojik kanıtın yöntemini kullanmadığı için onun yöntemiyle ilgili ortaya atılan şüphelerden de korunmuş olacaktır. Ontolojik kanıtın yöntemi ile ilgili pek çok şüphe ortaya atılmıştır. O şüphelerin başında, mükemmel varlığın zihinsel varlığı ile zihindışı varlığını ele alma meselesi gelir. Bu konuyla ilgili Gaunilo'nun eleştirisi en önemlisidir. Gaunilo'ya göre⁴⁰ eğer zihinde bulunan mükemmel varlık kavramı o varlığın zihindışı varlığına neden olursa o zaman zihinde bulunan her varlık zihindışında var olmak zorundadır.

Gaunilo'nun bu eleştirisinin, siddîkîn kanıtı için geçerli olduğu söylenebilir; çünkü siddîkîn kanıtı özel bir varlığın zihni varlığı yerine mutlak varlıktan hareketle zorunlu varlığı ispatlamaktadır. Bu nedenle bu kanıtın yöntemi ontolojik kanıtın yönteminden bütünüyle farklıdır.

Ontolojik Kanıtın Üçüncü Özelliği ve Siddîkîn Kanıtı

Ontolojik kanıtta mükemmel varlığın zorunluluğundan söz edilir. Bu zorunluluk İbn Sînâ'da da söz konusu olmuştur. İbn Sînâ'ya göre⁴¹ zorunlu olmayan var olamaz. Bu zorunluluk İbn Sînâ'da iki farklı zorunlu varlığı kapsamaktadır.

39 Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s. 152; Mayer, "İbn Sînâ'nın 'Burhanu's- Siddîkîn'i", s. 256.

40 Anselm, *Anselm of Canterbury The Major Works*, ed. Brian Davis ve G. R. Evans, Oxford University, 1998. s. 111.

41 İbn Sînâ, *Necât*, 2.bsk, der: Muhyiy-ed-Din Sabri el-Kordi, h.ş. 1357, M.1938, s.226.

Başkasıyla zorunlu varlık (el- vâcibu'l-vücûd-u biğayrihi)

Kendisiyle zorunlu varlık (el- vâcibu'l-vücûd-u bizatihi)

Başkasıyla zorunlu varlıkların var ve yok farzedilmeleri çelişki doğurmaz; ancak varlığa gelirlirse önce varlıkları zorunlu olur ve daha sonra var olurlar ve varlıkları zorunlu olmadığı sürece o varlıklar var olamazlar. Fakat varlıkları zorunlu olursa var olurlar. İbn Sînâ'ya göre⁴² başkasıyla zorunlu olan varlıklar, mümkün varlık oldukları için bir neden olmadan var olamazlar. Kendi zatiyla mümkün ve başkasıyla zorunlu olan varlıklar nedenleri olduğu zaman var olurlar, nedenleri olmadığı zaman yok olurlar; fakat her ne zaman nedenleri olursa önce varlıkları zorunlu olur sonra, da var olurlar. Herhalükârde varlığı zorunlu olmayan bir varlık var olamaz.

Kendisiyle zorunlu varlıkların, yok farzedilmeleri çelişki doğurur; bu varlıklardan zorunluluk kaldırılamaz. Bu varlıklar zorunluluk ile özdeşirler. İbn Sînâ'ya göre⁴³ bu varlıkların zorunluluğu kendi zatlarından kaynaklanır. O halde zorunlu varlığın varlığı, başkasından olmadığı için mümkün varlıklarda olan süreç bu varlıkta söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle mümkün varlıklarda neden, önce mümkün varlığa zorunluluk verir ve sonra zorunlu varlık var olur. Bu ikili süreç, zorunlu varlıkta varlığı ve zorunluluğu kendisinden olduğu için bulunmamaktadır.

İbn Sînâ bu konuda iki tür zorunlu varlığın hükümlerini farklı şekillerde ele almıştır. O'nun zorunlu olamayan var olamaz ifadesi, *Necât* Kitabında genel bir ifadedir ve zorunlu varlık dahil bütün varlıkları kapsamaktadır. Zorunluluk, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığının özüdür. İbn Sînâ'da bir varlığı zorunlu varlık olarak farzetmek, o varlıktan zorunluluğu ayırmanın mümkün olmayacağı anlamına gelir. Daha ziyade mümkün varlıklar bile var oldukları takdirde ilk önce zorunluluk sıfatına sahip olacaklar ve sonra var olacaklardır. Filozofların “eş-Şey'u Ma Lem Yecib Lem Yuced” ifadeleri, işte bu önceliğe ve sonralığa işaret etmektedir. İlk önce vücûb, sonra da vücûd gerekir. Vacib ve zorunlu olmayan bir varlık, mevcut ve var olamaz.

Ontolojik kanıtta zorunluluktan söz edilirken mükemmel varlık söz konusu olmaktadır. Mükemmel varlığın zihni varlığı, zihindışı varlığına zorunlu olarak işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle mükemmel varlığın zihni varlığı zihindışı varlık olması için bir aracıyı gerektirir. O araç ve neden olmadan mükemmel varlık varolamaz. İşte o araç zorunluluk kavramıdır. Bu tür zorunluluğa sahip olma İbn Sînâ'da mümkün varlıklara mahsusdur. Mümkün varlıkların im-

42 İbn Sînâ, *el- İşârât*, C 3, s. 19.

43 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 18.

kan sıfatından çıkmaları ve zorunlu varlığa dönüşmeleri bir başka sıfat yardımıyla olur ve o sıfat zorunluluk sıfatıdır. Mümkün varlıklar zorunluluk sıfatına sahip olmasalar o zaman var olamazlar veya açık söylenirse başkasıyla zorunlu varlık olamazlar. Fakat İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı mahiyetten yoksundur. Dolayısıyla bu ayrımlar o varlıkta söz konusu değildir. Diğer taraftan bakıldığında zorunluluk ve O aynı şeydir. Zorunlu varlık zorunluluk sıfatına sonradan sahip olmuyor, belakis onda varlık ile zorunluluk sıfatı özdeştir ve o sıfat zorunlu varlığın özüdür.⁴⁴ Halbuki ontolojik kanıtta mükemmel varlık olarak adlanan Tanrı anlayışı, zorunluluktan yoksundur ve o varlık zorunluluk sıfatına sahip olması için bir neden gerektirir ve o neden kendi varlığının zihni boyutudur. Nasıl ki İbn Sînâ'nın başkasıyla zorunlu varlığında bir neden, bu varlıkların zorunlu olması için gerekir, aynı şekilde ontolojik kanıtın mükemmel varlığı da zorunlu olması için bir neden gerektirir. Ancak başkasıyla zorunlu varlığın nedeni, kendi dışı bir neden olurken, mükemmel varlığın zorunluluk nedeni kendi zihni varlığı ve daha doğrusu o varlığın tanımından çıkan bir zorunluluktur.

Ontolojik Kanıtın Dördüncü Özelliği ve Sıddîkîn Kanıtı

Ontolojik kanıtta mükemmel varlık kavramından zorunluluğu ve zorunluluğundan da gerçek varlığı ele alınmaktadır.⁴⁵ Sıddîkîn kanıtında kavramın yeri olmadığı için varlığın kendisi hareket noktası olmaktadır.⁴⁶ İbn-Sina'nın hareket noktesi bütün mevcudatın ortak olduğu varlık olmaktadır.⁴⁷ O şöyle söylemektedir: "Başkasına yönelmeksizin zatı bakımından kendisine yönelinen her mevcudun varlığı ya zorunludur, veya değildir. Eğer zorunlu olur ise o zatiyla haktır, varlığı zatından olan zorunludur ve o kayyumdur."⁴⁸ Başka bir ifadeyle İbn Sînâ mutlaku'l-vücûdu'u (varlık felsefesinin konusu olan varlık) inceleyerek el- vücûdu'l- mutlak'ı ele alıyor. Fakat ontolojik kanıt vücûdu'l- mutlak'ın zihni varlığından hareketle o varlığın (vücûdu'l-mutlak) zihindışı varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Görüldüğü gibi her iki kanıt vücûdu'l-mutlak'ı ispatlamaktadır; fakat birisi doğrudan mutlaku'l vücûd'dan hareketle diğeri ise vücûdu'l-mutlak'ın zihni varlığından hareketle ispatlamaktadır.

Kant'ın ontolojik kavramı bir anlam olarak ele alındığında ontolojik kanıtın o anlam ve kavramdan yoksun olduğu görülebilir; çünkü ontolojik kanıtın hareket ettiği yer, varlık değil belki bir mevcudun (vücûdu'l-mutlak) zihni varlığı ile o mevcudun zihindışı varlığını ispatlamaktır. Ancak ontolojik kanıtta Kant'ın

44 İbn Sînâ, *eş-Şifa-İlahiyât*, s. 274.

45 Descartes, *Philisophical Writings of Descartes*, s. 180.

46 İbn Sînâ, *el- İşârât*, C 3, s. 18.

47 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 18.

48 *A.g.e.*, s. 18.

yaptığı tanımdan da hareket etmek mümkündür. Bu tür hareket edilir ve o tanım ontolojik kanıtın ölçütü olursa, o zaman siddîkîn kanıtı o tanımdan yoksun olduğu için ontolojik kanıt olarak kabul edilemez ve gerçek ontolojik kanıtın da Anselm ve diğerlerinin kabul ettiği kanıt olduğu söylenebilir.

Siddîkîn kanıtı ise, anlam açısından tamamen ontolojik bir kanıttır. Çünkü bu kanıtın hareket noktası olan mutlaku'l- vüçûd, var olan nesne değil belki varlık olmuştur. Fakat ifade edildiği gibi, bu kanıt Kant'ın tanımladığı ontolojik kanıt olarak kabul edilemez.

Kant'ın tanımı, mükemmel varlığın zihni varlığından bizi o varlığın zihindışı varlığına hiç bir haricî varlığa başvurmadan götürür. Siddîkîn kanıtı ise mutlak varlıktan hareketle zorunlu varlığı ele alır. Bu iki kanıt her ne kadar ortak terimleri kullansa da farklı yöntemlere sahiptirler. Bu yöntem farklılığı çoğu zaman göz önüne alınmamış ve sadece bu kanıtlarda kullanılan kavram ve terimler baz alınarak değerlendirilmiştir. Aydın ve Morewedge, ontolojik ve siddîkîn kanıtlarının bazı ortak terimlerinden hareketle aynı oldukları ve dahası siddîkîn kanıtının ontolojik kanıt olduğu hükümüne varmışlardır. Bu açıklamayla Aydın'ın Fârâbi'nin kanıtını ontolojik kanıt olarak değerlendiren açıklamasının yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü ekmel (en mükemmel olan), ilk sebep (her şeyin ilk nedeni), akdem (en önce olan) ve vacibu'l-vüçûd (sebebi olmayan varlık) kavramları, ontolojik kanıtla işaret eden kavramlar olsalar bile yine bir kanıtın ontolojik olup olmaması kullanılan terimler ve kavramlarla değil belki yürütülen yönteme bağlıdır. Aynı şekilde P. Morewedge'in İbn Sînâ'da "hastî" ve "vüçûd" kavramlarının farklı kullanışları dolayısıyla siddîkîn kanıtının ontolojik kanıt olarak değerlendirilmesinin de yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Aydın ve Morewedge, siddîkîn kanıtının kozmolojik olmamasından hareketle o kanıtın ontolojik olduğunu savunmuşlardır. Fakat bir kanıtın kozmolojik olmaması, o kanıtın ontolojik olması anlamına gelmez. Kullanılan bazı ortak terimler siddîkîn kanıtını ontolojik kanıt yapmaz; çünkü siddîkîn kanıtı bazı kavramlarda ontolojik kanıt ile ortak olduğu gibi bazı kavramlarda da kozmolojik kanıt ile ortak olabilmektedir. Örneğin ilk neden, mümkün varlığın zorunlu varlığa ihtiyacı konusu, bu kanıt ile kozmolojik kanıtın ortak noktaları olmuştur. Nasıl ki el-ekmel sıfatı ontolojik kanıt olmasına delalet etmiyorsa aynı şekilde ilk neden kavramı da kozmolojik kanıt olmasına delalet etmemektedir.

Sonuç

Morewedje siddikîn kanıtının ontolojik olduğundan yanadır. Bu ise İbn Sînâ'nın bu kanıtının, ontolojik kanıtının terimleri, özellikleri ve koşullarını taşıyıp taşımadığı düşüncesinden kaynaklanır. Bu kanıt ontolojik kanıtın bazı terimleri, özellikleri ve koşullarına sahip olduğu gibi o kanıtın bazı özellikleri ve koşullarından da yoksundur. Bu anlamda siddikîn kanıtı tam anlamıyla ontolojik kanıt değildir. Böylece bu kanıt Kant'ın kategorisi içerisinde değerlendirildiğinde ortak bir yoruma erişim zor gibi gözüküyor.

Bize göre bu kanıt kendine özgü bir yöntemle sahiptir. Bu yöntem üzerinde hareket etmemiz için Kant'ın kategorisinin dışına çıkmamız ve yeni bir kategori kurmamız gerekir. Bu kategori Kant'ın derlediği ve işaret ettiği kanıtların hepsini kapsadığı gibi siddikîn kanıtı gibi kanıtları da kapsamalıdır. Bu işi yaparken hem din felsefesi birikimini hem de İslâm geleneği sermayesini bir arada tutmamız gerekir. Böylece din felsefesi konusunda yeni bir yöntem kurmuş oluruz.

Morewedje Kant'ın belirttiği kategoriye esas olarak kabul etmiştir. Bu kategoriye göre, Tanrı ispatı konusunda kullanılan bütün kanıtlar varlıktan hareket ederek Tanrı'yı ispatlamaktadır; fakat bunları birbirinden ayıran yön de yine varlığın kendisidir. Çünkü ispatlama konusunda ya mutlak varlıktan hareket edilir ya da özel varlıktan hareket edilir. Eğer mutlak varlıktan (el-Vücûd Min haysü Hiye'l-Vücûd) hareket ederek ispatlanırsa bütün varlıkların ortak paydasından hareket edildiği için bu kanıtı varlık kanıtı olarak adlandırabiliriz.

Bu kanıtın hareket noktası mevcudat yerine vücûd olmuştur. Fakat mevcudattan veya özel varlıklardan hareket edildiğinde çeşitli kanıtlarla karşı karşıya kalmabilir. Çünkü özel varlıklar (mevcud olan her şey) çeşitli varlıkları kapsadığı için farklı kanıtlarla Tanrı'yı ispatlayabilir. Başka bir ifadeyle bütün varlıklar, Tanrı da dahil, Tanrının ispatı ile ilgili kanıt oluşturabilir. Bu yöntemle göre varlık sahasında bulunan bütün varlıklar mutlak varlığa sahip oldukları için değil belki bir mevcut oldukları için Tanrı'nın bir göstergesidirler.

Bu kanıtlar ya Tanrı'dan (zorunlu varlık) hareket ederek O'nu ispatlamaktadır veya mümkün varlıklardan hareketle bu işi gerçekleştirir. Bu kanıtları tekrar ikiye ayırmak mümkündür. Çünkü ya Tanrı'nın zihni varlığından (kavramından) hareketle O'nun zihindışı varlığı ispatlanıyor veya O'nun zihindışı varlığına odaklanarak ispatlanıyor. Tanrı'nın zihni varlığından zihindışı varlığı elde edilirse bu kanıt kavramsal bir kanıt olur ve Kant'ın kategorisinde ontolojik kanıt bu özelliğe sahiptir. Tanrı'nın zihindışı varlığı gözönüne alınarak ispatlanırsa O'ndan O'nu elde etmek anlamına gelir ki bu mistik kanıtların hepsini kapsamaktadır.

Mümkün varlıklardan da hareket ettiğimizde yine iki tür kanıttan söz etmek mümkündür. Mümkün varlıkların tikel veya tümel yapılarından hareketle Tanrı ispatlanabilir. Bu kanıtların ikisine de Kant'ın kategorisinde işaret edilmiştir. Kant'a göre⁴⁹ teleolojik kanıtta belirli deneyimden ve evrenin tikel yapısından hareketle Tanrı ispatlanmaktadır. Kozmolojik kanıtta ise belirsiz deneyimden ve evrenin tümel yapısından hareketle Tanrı ispatlanmaktadır. Kozmolojik kanıt sadece Kant'ın işaret ettiği ve Thomas'ın zikrettiği kanıtları değil belki Tanrı dışında olan her varlıktan Tanrı'nın varlığı elde edilirse kozmolojik anlamına gelmektedir. Bu durumu aşağıdaki şemada görsel hale getirebiliriz.



Öz

Morewedge'in Sıddîkîn Kanıtına Yaptığı Yorumun Değerlendirilmesi

Bu makalede İbn Sînâ'nın sıddîkîn kanıtını konu edilmiştir. Din felsefesi yazılarında bu kanıt bazen kozmolojik bazen ontolojik olarak değerlendirilir. Ontolojik olarak değerlendiren düşünürlerin başında Morewedge gelmektedir. Morewedge'in yazılarına başvurarak sıddîkîn kanıtına yaptığı yorumu din felsefesi açısından değerlendirilmiştir. İbn Sînâ'nın sıddîkîn kanıtı ontolojik kanıtın özelliklerinden yoksun olduğu ve sonuçta ontolojik kanıt olmadığı düşünülmek-

49 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 290.

tedir. Çünkü siddîkîn kanıtı iki ana kısımdan bir araya gelir. Birinci kısmı zorunlu varlıkta sonlanma ve ikinci kısmı mümkün varlık olma olasılığıdır. Bu kanıtı ontolojik olarak değerlendiren Morewedge ve diğerlerinin sorunu birinci kısma odaklanma ve ikinci kısmı görmezden gelmektir. Bu kanıtın konumunu belirtmek için Kant'ın belirttiği kategorinin dışına çıkmak ve yeni bir kanıtlar kategorisi kurmak önerilmiştir.

Anahtar Sözcükler: *İbn Sînâ, siddîkîn kanıtı, ontojik kanıt, zorunlu varlık, mümkün varlık.*

Abstract

Evaluation By The Interpretation Of Siddiqin Argument of Morewedge

This article is about Avicenna's siddiqin arguments. Sometimes in the philosophical religious writing regarded this arguments cosmological arguments and sometimes regarded ontological arguments. Morewedge is the head of those regard this arguments ontological arguments. We will evaluate this arguments with help of Morewedge's writings. We will argue siddiqin arguments don't have ontological arguments features and ultimately is not ontological argument. For us siddiqin arguments has two main part. The first of them is ending necessary being and second part is to be possible being. The problem of Morewedge and others evaluate this argument as a ontological argument is focus on first part and to ignore the second part. To specify the location of this arguments we have to go beyond Kant's classification, and building of a new category of arguments has been suggested.

Keywords: *Avicenna, siddiqin argument, ontological argument, necessary being, possible being.*

Kaynaklar

- Anselm, *Anselm of Canterbury The Major Works*, ed. Brian Davis ve G. R. Evans, Oxford University, 1998.
- Davies, Brain - Brain Leftow, "Anselm and the ontological argument", *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University, United Kingdom, 2004.
- Descartes, René, *Philosophical Writings*, çev: Elizabeth Anscombe ve Peter Thomas Geach, Nelson Philosophical Texts Yay., 1961.
- İbn Sînâ, *eş-Şifa-İlâhiyat*, Türkçe çev: Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005.
- _____, *Necât*, 2.bsk, der: Muhyiy'ed-Din Sabri el-Kordi, h.ş. 1357, M.1938.

- _____, *el- İẓârât vet-Tenbîhât*, İran, Kum: Neşru'l-Belâġe Yay., 1. baskı, H.Ş. 1375.
- Kant ,Immanual, *Critique of Pure Reason*, çev: Aziz yardımcı, İstanbul: İdea Yay., 1993.
- Mayer ,Toby, “İbn Sînâ'nın ‘Burhanu’s-Sıddîkîn’i”, *A.Ü.İ.F.D.*, çev: Temel Yeşilyurt, Sayı:8, 2003.
- Morewedge, Parviz, “A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics”, *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, (Albany: SUNY)1979.
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 1977.
- _____, “A Valid Ontological Argument?”, *The Philosophical Review*, Vol.70, No.1.
- Sweeney, Eileen C., “Anselm’s Proslogion: The Desire for the Word”, *The Saint Anselm Journal*, 1.1, fall 2003.
- Topaloġlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm*, İstanbul: Furkan kitaplığı, 2001.

ÇİFTE CİNAYET: “TANRI’NIN ÖLÜMÜ”NDEN “İNSANIN ÖLÜMÜ”NE

Sever IŞIK*

Giriş

Michel Foucault, Batı düşüncesinde bilgi sistemlerinin analizini yaptığı *Kelimeler ve Şeyler* kitabını meşum bir kehanetle, “insanın ölümü”nün ilanı-ya bitirir: “İnsan, düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolaylıkla gösterdiği bir icattır. Ve belki de yakınlardaki son”. Ona göre düşüncemizin zemini olan modern epistemenin değişmesiyle/sarsılmasıyla ‘insan, tıpkı denizin sınırındaki bir kum görüntüsü gibi’ kaybolacaktır.¹ Foucault, insanın/öznenin ölümüne ilişkin düşüncesi ile sosyal bilimin temelini oluşturan, düşüncenin/bilginin varlık ile uyum içinde olduğu ve varlığı temsil ettiği şeklindeki temel epistemolojik kabulü eleştirir. Bu eleştiri, epistemolojik olarak hakikatin yadsınmasını beraberinde getirir, ki bu da Platon’dan beri Batı felsefesinin temel yöneliminin yok olması anlamında felsefi bir devrime ve dönüşüme işaret eder. Gerçekte, Foucault’nun insanın ölümüne ilişkin kehaneti/yargısı mürşidi Nietzsche’nin Şen Bilim’de bir kaçığın ağzından ilan ettiği “Tanrı’nın ölümü”² ile birlikte değerlendirildiğinde yerli yerine oturacaktır. İnsanın ölümünün Tanrı’nın ölümüne içkin olduğunu defaaten ifade eden Foucault, antropolojik düşünceden kopuşun Nietzsche ile başladığını özenle vurgular. Nietzsche’nin ölümünü ilan ettiği şeyin Tanrı’nın ölümü değil, insanın ölümü olduğunu açıkça ifade eder.

Foucault’nun konuya ilişkin yorumlarında dikkat edilmesi gereken en önemli nokta şudur: Foucault mürşidi Nietzsche gibi ahlaki bir bağlamdan hareketle ya da Batı değerlerinin gözlemi sonucunda değil, Batı düşüncesindeki bilgi sistemlerinin arkeolojik analizi neticesinde insanın ölümü düşüncesine varır ve insanın ölümünün Nietzsche’nin Tanrı’nın öldüğüne ilişkin düşüncesinin metafizik ve epistemolojik bir neticesi olduğunu belirtir. Foucault, Tanrı’nın ölümünün ‘metafiziğin sonu’ anlamına geldiğinden hareketle insan bilimlerinin temeli olan epistemolojik öznenin yok olduğu kanaatine varır. Çünkü, metafi-

* Atatürk Üniversitesi, SBE Doktora Öğrencisi, severquista@gmail.com

1 Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler/ İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 1994, s. 499.

2 Friedrich Nietzsche, Şen Bilim, Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Yayınları, 2003, s. 130.

ziğin sonu insan bilimlerinin epistemolojik karakterli temel metafiziği olan özdeşleşmenin yok olmasını beraberinde getirir. Bu da ‘hakikatin sonu’ demektir. Vattimo’nun belirttiği gibi ‘hakikat’ nosyonunun çözülmesi Tanrı’nın ölümü ile aynı şeydir.³ Tanrı’nın ölümü, artık doğru olmayanla çelişen, hakikatin keşfini garanti eden mutlak bir düşünce temelini olmadığı anlamına gelir.⁴ Tanrı’nın ölümü, Hıristiyanı değerlerin/ahlakın artık inanılmaz oluşu ve özünde nihilizm olan Avrupa insanının da ölmesi demektir. Artık, Tanrı öldüğü için “insan alt edilmesi gereken bir şeydir”.⁵ Gerçekte terimin Nietzscheci anlamı ile bizler son insanlarız, üst-insan tek başına bir aşma hareketi içinde Tanrı’nın yokluğunu da insanın yokluğunu da aşacak kişi olacaktır.⁶ Üstinsan/insanüstü Tanrı’nın/aşkının yerine geçeceğinden, geçmesi gerektiğinden insan ona yer açmak için Tanrı(sı) ile birlikte sahneden çekilecektir/çekilmelidir. Tanrı’nın çürümesi ve ölmesi varlığı, ontolojik olarak Tanrı’nın varlığına bağlı olan insanın da epistemolojik/kartezyen özne olarak ölmesi demektir.

Foucault, ölümünü haber verdiği insanın yakın tarihli bir icat olduğunu söyler. Ona göre 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyılın başına tarihlenen modern episteme içinde ortaya çıkan insan, mümkün bilginin nesnesi olarak inşa edilmiştir.⁷ Modern düşünceyi sahneye çıkaran büyük olay da “insanın doğuşu” ve insanın, bilimsel çalışmaların nesnesi yapılmasıdır.⁸ Zira, modern dönem öncesi klasik bilgide/epistemde insan yoktu. İnsanın yerine söyleme ait olan ve şeylerin düzenini temsil eden bir iktidar vardı.⁹ Bu sebeple Rönesans’ın hümanizması, klasiklerin rasyonalizmi insana dünya düzeninde istedikleri kadar ayrıcalıklı yer vermiş olsunlar, insanı düşünememişlerdir.¹⁰ İnsan gibi, ‘insan bilimleri’ de tıpkı kimya veya tıp veya herhangi başka bir bilim gibi modern episteme’ye mensupturlar; veyahut gramerin ve doğal tarihin klasik episteme’ye mensup olması gibi, insan da ‘modern episteme’ye dahildir.¹¹

3 Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayınları, 1999, s. 210.

4 Vattimo, a.g.e., s. 49.

5 Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, Bursa: Asa Yayınları, 1999, s. 25-26.

6 Michel Foucault, “Filozof Kimdir?”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004b, s. 44-45.

7 Michel Foucault, “İnsan Öldü mü?”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004a, s. 32.

8 J. W. Bernauer, *Foucault’nun Özgürlük Serüveni*, Çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 153.

9 Bernauer, a.g.e., s. 137-138.

10 Foucault, 1994, s. 414.

11 Foucault, 1994, s. 471.

Foucault, modern felsefenin insanı merkeze alan antropolojik karakterli bir felsefe olduğunu belirtir. Antropolojik düşünce/felsefe, insanı ve onun doğasını felsefe için çıkış noktası olarak alan, öznedeki temellenen bir bilinç felsefesidir. Foucault, Nietzsche’yi antropolojik düşünceye son veren, bizi “antropolojik uyku”dan uyandıran, “antropolojik alan”dan çekip kurtaran kişi olarak görür.¹² Nietzsche’den hareketle antihümanist eleştiri ile özneyi imtiyazlı ahlaki ve epistemolojik konumundan, düşüncesinin merkezinden uzaklaştırır¹³ ve sonunda “öznenin ölümü”nü ilan eder. Dikkat edilirse, Foucault’nun düşüncesinde Tanrı’nın ölümü, insanın ölümü, metafiziğin ölümü, hakikatin ölümü temaları iç içe geçer; ki, bunlara hümanizmanın ölümü ve modernliği ölümünü/sonunu da eklemek gerekir. Çünkü, bilen öznenin yok olması ile modern felsefenin, epistemenin varoluşunu sağlayan temeller yıkılır. Öte yandan modern felsefe de, Hegel ve Fauerbach örneklerinde görüleceği gibi insanın özgürlüğü ve Tanrı’nın ölümü teması, insanın bir tür teolojileştirilmesi ile neticelenir. Hümanizm de tam bu temel üzerinde vücuda gelir ve bir çeşit Tanrı olarak insanı her şeyin merkezine yerleştirir. İşte Nietzsche Tanrı’nın ölümünü duyururken, aynı zamanda, 19. yüzyılın hayal etmeye devam ettiği bu Tanrılaşmış insanı duyuruyordu¹⁴ ki, insanın sonu aynı zamanda hümanizmanın da, hümanist metafiziğin de sonu demektir. Çünkü insana merkezi ve dışlayıcı bir rol veren bir metafizik olmaksızın hümanizm mümkün değildir.¹⁵

İnsanın ölümü temasının, özellikle II. Dünya Savaşı sonrası yükselen hümanizm eleştirileriyle ilişki içinde olduğunu belirtmek gerekir. Savaş sonrası, özellikle Fransa ve Almanya’da insanın ölümünün ilan edildiği çağda hümanizm kelimesi bir çok kişi tarafından politik kurumlar ve amaçlarla ilişkili görüldüğünden ve insan merkezci çağrışımları/imaları sebebiyle kirli bir kavram olarak görülmekteydi. Bu sebeple bu yıllar Fransa’da varoluşçuluğun ve yapısalcılığın yükselişe geçtiği yıllardır.¹⁶ Foucault’nun ve filozofların saldırılarına hedef olan hümanizm/homosentrizm, sosyal teorinin önemsiz boyutlarından biri değildir. Bilakis, 19. ve 20. yüzyıl sosyal ve politik teorisinin epistemolojik

12 Foucault, 1994, s. 443; Michel Foucault, “İhlale Önsöz”, *Sonsuza Giden Dil*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2006, s. 59

13 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 233-234.

14 Michel Foucault, “Foucault Sartre’a Cevap Veriyor”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004d, s. 108.

15 Vattimo, 1999, s. 86.

16 Béatrice Han-Pile, “The “Death of Man”: Foucault and Anti-Humanism”, in *Foucault and Philosophy*, Edited by Timothy O’Leary & Christopher Falzon, Blackwell Publishing Ltd. 2010, s. 112.

temelidir.¹⁷ Bu teoriler insan merkezli bir nesnel hakikat kavrayışının mümkün olduğu düşüncesi üzerine inşa edilmişleridir. Buna karşın Foucault, posthümanist ve postmodern teorinin temeli olarak insanın ölümünü ifade eder ve modern felsefenin son bulduğunu düşünür.

Bu makale Foucault'nun ilan ettiği “İnsanın ölümü” düşüncesi-ni Nietzsche'nin ilan ettiği “Tanrı'nın ölümü” düşüncesi ile ilişkisi içinde ele almaktadır. Amaç bu iki felaketvari ölüm ilanının Foucault'nun düşüncesinde ve daha geniş bir bağlamda Batı düşüncesinde ne anlam ifade ettiğini ortaya koymaktır.

Tanrı'nın Ölümünün Anlamı Olarak İnsanın Ölümü

Nietzsche, *Şen Bilim*'de Tanrı'nın ölümünü bir kaçığın/delinin ağzından haber verir. Nietzsche'nin kaçığına göre; “Tanrı öldü”. O’nu biz öldürdük ve hepimiz O’nun katiliyiz. Gerçekte olan bitenin bilincinde olan ve Tanrı’yı arayan kaçık, insanın, Tanrı'nın katili olduğunu söyler; fakat, kaçık, aynı zaman da Tanrı'nın çürümesinden de bahseder. Nietzsche, kaçığın duyurduğu bu “erken haber” olan Tanrı'nın ölümünü “büyük eylem” olarak niteler.¹⁸ Nietzsche'nin kaçığı, Tanrı'nın öldürüldüğünü; fakat, onu öldürenlerin kendilerinin de öldüklerinin ama bunun belirtilerin farkında/bilincinde olmadıklarını anlamıştır.¹⁹ Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü Hristiyani değerlerin yok oluşu ile ilişkilendirir; “Tanrı'nın ölmesinin yanı sıra Hristiyan inancın artık inanılmaz olmasının, ilk gölgeleri Avrupa'nın üzerine düşmeğe başladı bile”²⁰ der. Nietzsche'nin bu sözü günümüze dek Avrupa düşüncesinde bir dönüm noktası olarak yorumlana gelmiştir. Yorumların ana çerçevesini ise ‘metafiziğin sonu’ düşüncesi oluşturur ve tüm yorumlar Batı düşüncesinde bir kopuşa işaret ederler. ‘Çekiçle felsefe yapan’ filozof, “Tanrı öldü” sözüyle, Batı düşüncesinin Tanrı anlayışıyla hesaplaşır.²¹ Heidegger'e göre Nietzsche'nin bu sözü Batı tarihinin iki bin yıldır süregelen yazgısını dile getirir.²² Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir. “Tanrı öldü” sözü yükümlülük getiren duyuyüstü

17 Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. H. Arslan ve B. Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 221.

18 Nietzsche, 2003, s. 130.

19 Debra B. Bergofen, “Nietzsche’s Madman: Perspectivism Without Nihilism”. *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra* (Ed Koelb, Clayton), State University of New York Press, 1990, s. 65.

20 Nietzsche, 2003, s. 211.

21 Hüseyin Subhi Erdem, “Nietzsche'nin Tanrı İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Felsefe Dünyası*, 2007/1, sy. 45, s. 132.

22 Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2001, s. 15.

dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir. Metafizik, artık değer/anlam ver/e/mez.²³ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt'e* Tanrı'nın ölümüne ilişkin eş anlamlı iki versiyon sunar; bunların ilki Tanrı'nın yalnızca hastalıktan ölmesi diğeri de onun öldürülmesi, suikasta uğramasıdır. Her iki senaryoda da ölen aynı Tanrı'dır; ahlakın tanrısı ve yaratıcı olan metafiziğin tanrısı.²⁴ Nietzsche ahlaki bir bağlam içinde konuştuğundan metafiziğin sonundan ziyade 'ahlakın sonu'na büyük önem atfetmiştir. Ahlakın tanrısının ölmesi ise ister istemez metafiziğin tanrısının ölümüne de neden olur.²⁵

Tanrı'nın ölümü düşüncesi postmodern düşüncenin de mihenk taşıdır. Burada Tanrı'nın tarihe anlamını ve yönünü veren bir nihai gerçeklik olarak anlaşılması gerekir. Nietzsche'ye göre değerler gerçeğe dayanır ve değerler kirlendiğinden Tanrı'nın gücü belirgin bir şekilde azalmıştır. Eğer ilahi olan, dünyayı aşamıyorsa, o zaman kutsal, tecrübede dile geliyor demektir. Postmodernlerin diliyle Tanrı, artık bir "meta-söylem" statüsüne sahip değildir. Bu nedenle teolojik olan problem birden bire toplumsal ve tarihsel bir problem haline gelir.²⁶ Eğer Tanrı ölmüşse, toplumsal yaşamda her şey mümkündür. Böylece Nietzsche klasik metafiziğin sona erdiğini dile getirir.²⁷ Nietzsche'nin felsefesinde Tanrı'nın ölmesinin sebebi bilginin artık nihai sebepler peşine düşmemesi ve insanlığın da ölümsüz bir ruha inanma ihtiyacı duymamasıdır. Tanrı, kendi yasalarından biri olan 'hakikat arayışı' adına ölmüş olsa bile bu arayışın anlamı onunla birlikte kaybolmuştur.²⁸ Artık hakikat olan ve dolayısıyla sabit olan bir şey kalmamıştır. İnsan da bu nihilizme bağlı olarak antropolojik karakterli beşeri bilimlerdeki konumunu kaybetmiştir.

23 Heidegger, a.g.e., s.18.

24 Michel Harr, "Nietzsche'nin Arayışı, Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü", *Nietzsche ve Din*, Derl. ve Çev. Ahmed Demirhan, 2002, s.185.

25 Harr, a.g.e., s.185.

26 John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 129.

27 Murphy, a.g.e., s.129. "Tanrı'nın ölümü" kavramsallaştırması, varlık ile düşüncenin özdeşleştirilmesi anlamında gelen metafiziğin sona erdiğine işaret eder. Varlığın yerine oluşu, özüne yerine eylemi koyan Nietzsche'nin felsefesi metafiziğin dışında kalmış olur. Bkz. A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Olçay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 127. Fakat bir çok yorumcu ise Nietzsche'yi metafizikçi olarak yorumlar. Heidegger'in Nietzsche'nin nihilizmine dair yorumları bu çerçevede değerlendirilebilir. Ona göre Nietzsche hiççiliği batı tarihinin "iç mantığı" olarak düşünür hiççilik Batı tarihinin temel süreci olması bakımından, her şeyden önce, aynı zamanda bu tarihin iç yasasıdır. Bkz. Heidegger, 2001, s. 23. Özünde düşünüldüğünde, hiççilik, daha çok Batı tarihinin temel olayıdır. Hiççilik öyle bir derinlik gösterir ki onun yayılması olsa olsa dünyanın yıkımıyla sonuçlanabilir. Hiççilik yeni çağın güç dünyasına çekilen yeryüzü halkalarının dünya tarihi hareketidir. Heidegger, a.g.e., s. 19.

28 Vattimo, 1999, s. 78, 210.

Değerlerin-ahlakın inanılmaz oluşu/yok oluşu nihilizme yol açar. Nietzsche'ye göre nihilizm süreci Tanrı'nın ölümü yahut yüce "değerlerin değersizleşmesi" olarak özetlenebilir.²⁹ Yıkılan değerler, Batı da iki bin yıllık sosyo-politik yapının ve insan varoluşun temeli olan ahlak, hakikat, bilgi vb. değerlerdir.³⁰ Burada Tanrı'nın ölümünü Tanrı'nın olmadığına dair metafizik bir değerlendirme olarak anlamamak gerekir. Tam tersine bu, insanlığın yahut Batı kültürünün bir tecrübesinin, yani "olgunun ilanı"dır. Bu olgunun mantıksal bir değeri yoktur, sadece herkesin bildiği tecrübeye yapılan retorik bir atıftır.³¹ Çünkü eğer Tanrı ölmüş ise yani temelci düşünce ve felsefi akıl tecrübeleriyle tarihsel süreçte çözülmüşse o zaman bir şeyi ispat etmenin tek yolu bu tecrübelere atıfta bulunmaktır.³² İşte bu tecrübeden hareketle Nietzsche, Batı tarihinin akışını metafizik bakımdan "hiççiğin serimlenmesi" ve yükselmesi olarak anlamıştır.³³ Fakat Nietzsche işi burada bırakmaz; Tanrı ve onunla birlikte var olan insanı aşmaya çalışan filozof şöyle der: "Tanrı ölmüşse de insanlığın tutumu yüzünden daha binler yıl gölgesi mağaralarda görülebilir ve biz onun gölgelerini de alt etmeliyiz".³⁴ Nihilizmi aşmak için yeni bir değer ve hedef olarak "üst insan" düşüncesini ortaya koyar ki, bu aynı zamanda modern epiteme içinde hayat bulan insanın sonu demektir.

Foucault dahil tüm yorumcuları Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünün, ancak onun Zerdüşt'ün ağzından müjdelediği "üst-insan"/overman'ın doğuşu ile birlikte okunduğunda daha anlamlı hale geleceği ve yerli yerine oturacağı konusunda hemfikir gibidirler. Çünkü, Tanrı öldüğü için "insan alt edilmesi gereken bir şeydir."³⁵ Ve bu bağıntı noktası tam da Tanrı'nın ölümünden insanın ölümüne giden yoldur. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün girişinde Zerdüşt, on yıllık inzivadan sonra insanların arasına iner ve insanın alt edilmesi gereken bir şey olduğunu söyler, ardından dünya tarihine ait olan bir olay olan Tanrı'nın ölümünden sonra "yeryüzünün anlamı" olacak olan "üst-insan"ı haber verir.³⁶ Zerdüşt insanlığa, Tanrı'nın ölümü olayının nihilizmin hükümlerinin ötesine nasıl geçebileceğini göstermek amacıyla yaşamın yasası olarak "kendini alt etme"yi öğretmeye

29 Vattimo, 1999, s. 74.

30 Alan Milchman and Alan Rosenberg, "The Aesthetic and Ascetic Dimensions of An Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault", *Parrhesia*, No, 2, 2007, s. 44.

31 Vattimo, 1999, s. 218

32 Vattimo, 1999, s. 218

33 Heidegger, 2001, s. 12.

34 Nietzsche, 2003, s. 119.

35 Nietzsche, 1999, s. 25-26.

36 Nietzsche, 1999, s. 25.

çalışır.³⁷ Artık insan kendi çabası ile Tanrı'nın ölümüne karşılık vermek durumundadır.

Nietzsche'nin haber verdiği Tanrı'nın ölümünün metafiziğin sonu anlamına geldiği düşünen Foucault, bu nosyonun Batı düşüncesindeki tarihinin daha eski olduğunu düşünür. Ona göre Tanrı'nın ölümü nosyonu Hegel'de³⁸ Fauerbach'da ya da Nietzsche'de karşımız çıkmasına bağlı olarak farklı anlamlar taşır. Hegel'de akıl, Tanrı'nın yerini alır ve onun felsefesinde yavaş yavaş gerçekleşmekte olan şey insanın tinidir. Fauerbach'ta ise Tanrı, insanı yabancılaştıran yanlısamadır. Bu yabancılaşma ortadan kaldırıldığında insan özgürlüğünün bilincine varır. Son olarak Nietzsche'de ise Tanrı'nın ölümü metafiziğin sonu anlamına gelir; fakat, öncelerden farklı olarak Nietzsche'nin düşüncesinde insanın yeri boş kalır; Tanrı'nın yerini alan kesinlikle insan değildir.³⁹ Oysa Hegel ve Fauerbach'ta Tanrı'nın ölümü aynı zamanda insanın tanrısal bir konum işgal etmesi anlamına gelmekteydi. Başka bir ifade ile katil olan insan, maktul olan Tanrı'nın yerine konmaktaydı. Ve bu felsefeler insan bilincine ayrıcalıklı bir statü tanıyarak insan merkezli bir düşünceyi, hümanizmayı ve hümanist bir metafiziği mümkün kıldılar. Oysa Nietzsche işte bu noktada onlardan ayrılmaktadır. Çünkü Nietzsche'de Tanrı'nın katili, Tanrı ile aynı akıbeti paylaşmakta ve ölüme mahkum edilmektedir. Aşağıda da anlatacağımız gibi ölümü, Tanrı'nın ölümüne içkin olan bu insan, Tanrı ile birlikte yok olacağından, Tanrı'nın yerini alacak olan "üst insan"dır. Yukarıda bahsettiğimiz Nietzsche'nin haber verdiği "üst insan" hümanizmanın, modern epistemenin ve sosyal bilimin epistemolojik öznesi olan insan değildir artık.

Girişte de belirttiğimiz gibi Foucault, insanın ölümü düşüncesine öncüsü Nietzsche gibi Batı dünyasının değerlerinin gözlemi ya da ahlaki bir etüt neticesinde değil, Batı bilimlerinin analizi/arkeolojisi sonucunda varmıştır. Başka bir ifade ile insanın ölümü düşüncesi onun Batı bilgisinin epistemolojik analizinin sonucudur. Onun vardığı netice özne olarak insanın ölümüdür. İnsanın beşeri bilim öznesi olarak doğuşu ve varoluşu ise modern epistemenin bir neticesidir. Bu sebeple Foucault, insanın "yakın tarihli bir icat"⁴⁰ olduğunu söyler ve öznenin ölümünün, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ilanına içkin olduğunu da açıkça belirtir. Ona göre Nietzsche'nin bahsettiği ölüm, gerçekte modern sosyal bilimin temelini oluşturan modern insanın/öznenin ölümüdür. Bu sebeple konunun daha

37 Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist - Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, Çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 138, 180.

38 Foucault'ya göre Hegel'in döneminde felsefenin sonunu geldiği kanısı yaygındı ve bu kanı bir ölçüde insanın ölümü teması ile çakışıyordu. Foucault, 2004b, s. 45.

39 Foucault, 2004b, s. 45.

40 Foucault, 1994, s. 499; 2004a, s. 32

iyi anlaşılması için Foucault'nun insanın doğuşuna ve ölümüne ilişkin düşüncelerine kısaca bakmakta fayda vardır.

Foucault'a göre beşeri bilimlerin öznesi olan insan 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış olan modern episteme içinde oluşmuştur. Modern insanın ortaya çıkışı meselesinde Kant'a özel bir önem atfeden Foucault, modern öznenin "sonluluk analitiği" dediği ve Kant'ta birlikte başladığını belirttiği bir epistemolojik bağlam içinde mümkün olduğunu söyler. Arkeolojik düzeyde bedensel, çalışkan ve konuşkan varoluşu içinde saptanabilen modern insan ancak sonluluk biçimi olarak mümkündür. Modern kültür, insanı, sonluluğun ondan itibaren düşünebildiği için düşünebilmektedir. Bu koşullarda klasik düşüncenin ve onu önceleyen bütün düşüncelerin beden ve ruhtan, insandan ve onun evrenin içindeki çok sınırlı yerinden, onun bilgisini veya özgürlüğünü ölçen bütün sınırlardan söz edebilmiş olsalar da bunlardan hiçbiri, insanı hiçbir zaman modern bilgiye sunulduğu haliyle tanıyamamışlardır. Rönesans'ın hümanizması, klasiklerin rasyonalizmi insana dünya düzeninde istedikleri kadar ayrıcalıklı bir yer vermiş olsunlar insanı düşünememişlerdir.⁴¹ 16., 17. ve 18. yüzyılların kültürlerine biraz yakından baktığımızda bu kültürlerde kelimenin gerçek anlamı ile insanın hiç yerinin olmadığını fark ederiz. O dönemde kültür Tanrı ile, dünya ile, şeylerin benzerliği ile, uzayın yasaları ile, bedenle, tutkularla imgeleme meşguldü. Fakat insanın kendisi kesinlikle yoktu.⁴² Bu sebeple 18. yüzyıl sonuna doğru, yani Kant'a kadar, insan üzerine her düşünme ilk düşünce olan 'sonsuz' olanın düşüncesine oranla ikincildir.⁴³ İnsan bilimlerinin nesnesi olarak insan, klasik epistemenin temsil alanının çözüldüğü ve insan varlığının dünya karşısında mesafeli durarak, tasarımıyan özne olmaktan çıkıp, aynı zamanda yaşama, emek sarf etme, konuşma kapasiteleri çerçevesinde incelenebilecek, amaçlı ve tarihi belirlenmiş bir varlık haline, çağdaş bilimsel araştırmanın nesnesi haline geldiğinde ortaya çıkmıştır.⁴⁴ Yani insan, modern çağın eşiğinde bir özne olarak ortaya çıkmış ve aşkın olana başvurmadan evreni tasarımılamaya girişmiştir ki bu da bilginin deneyimin koşullarını aşamayacağını söyleyen Kant ile başlamıştır. Kant'tan bu yana felsefi söylem, mutlakın söylemenden ziyade sonluluğun söylemidir. Bu söylem insanın sonluluğundan, bilginin sınırlarından ya da özgürlüğün belirlenimlerinden söz eden bir felsefi söylemdir.⁴⁵

41 Foucault, 1994, s. 414.

42 Foucault, 2004a, s. 32.

43 Michel Foucault, "Felsefe ve Psikoloji", *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004g, s. 28.

44 S. Best ve D. Kellner, *Postmodern Teori*, Çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 61.

45 Michel Foucault, "Foucault Sartre'a Cevap Veriyor", *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004d, s. 196.

Modern episteme içinde ortaya çıkan insan “sonluluk analitiği”nin içinde garip bir “amprik-aşkın çift”tir. Çünkü insan hem bilgiyi mümkün kılan hem de bilginin edinileceği bir varlıktır.⁴⁶ Foucault, bu antropolojik karakterli düşünce- nin doğuşunu modernliğimizin eşiği olarak görür. Dolayısıyla modernliğimizin eşiği, insanın incelenmesinde nesnel yöntemlerin uygulanmaya kalkışıldığı anda değil de, insan adı verilen amprik-aşkın çiftin oluştuğu günde yer almaktadır. Ona göre antropoloji, tıpkı insan analitiği gibi modern düşünce içinde kesinlikle kurucu bir rol oynamıştır ve ondan hâlâ büyük ölçüde kopabilmiş değiliz.⁴⁷ Foucault’nun insanın amprik-aşkın çift oluşundan kastı insanın/öznenin beşeri bilginin hem üretici hem de ürünü oluşudur; ki, Foucault, bunun sosyal bilim- lerin paradoksu olduğunun farkındadır. Bu satırlardan da anlaşılabilirliği gibi modern insan epistemolojik bir gerilim içindedir. Foucault, modern felsefenin insanı bilginin hem nesne hem de öznesi olarak bir dizi istikrarsız eşlemeler içe- risinde nasıl inşa ettiğini betimler. İnsanın dışsal güçler tarafından belirlenmekle birlikte bu belirlemenin farkında olduğunu ve kendisini belirlenimden kurtulabi- leceğini ima eden cogito/düşünce dışı (unthought) eşlemesi; tarihin insanı önce- lediği ama insanın tarihin açınıldığı fenomenolojik kaynak olduğu, kökenin geri çekilme ve geri dönüşü eşlemesi insanın dışsal dünyayı oluşturduğu ve onun tarafından oluşturulduğu, *a priori* kategoriler (Kant) yoluyla da bilincin kendini amprik dünyadan temizleyip arılaştırılmasına izin veren “indirgeme” yordamları (Husserl) yoluyla bilgi için güvenli temellerin bulunduğu aşkın/amprik eşlemesi. Bu eşlemelerin her birisinde hümanist düşünce ve düşünen öznenin önceliği ve özerkliğini dinçleştirmeye ve onun öteki olan her şeyin üzerinde egemenlik kur- maya girişir.⁴⁸

Foucault’ta göre antropoloji Kant’tan kendi zamanımıza kadar, felsefi dü- şünceye hükmeden ve yol gösteren temel düzen olmuştur. Fakat, şimdi, tarihimi- zin bir parçası olarak gözlerimizin önünde çözülmektedir.⁴⁹ İşte çağdaş düşünce- nin kendisini adanmış olduğu bu antropolojinin kökünden koparılması yönündeki ilk çabayı Nietzsche’nin deneyinde görmek gerekir. Çünkü, Nietzsche, filolojik bir eleştiri boyunca, belli bir biyolojizm boyunca, insan ile Tanrı’nın birbirlerine ait oldukları, ikincisinin ölümünün birincisinin yok olmasıyla eşanlı olduğu ve üst insanın vaat edilmesinin her şeyden önce insanın ölümünün kaçınılmaz- lığını işaret ettiği noktayı bulmuştur. Bize burada, aynı anda hem vade hem de görev olan bu geleceği sunan Nietzsche, çağdaş felsefenin düşünmeye oradan itibaren başlayabileceği eşiği vurgulamaktadır; bu gelecek kuşkusuz, felsefenin

46 Foucault, 1994, s. 414.

47 Foucault, 1994, s. 441.

48 S. Best ve D. Kellner, 1998, s. 61.

49 Foucault, 1994, s. 444.

üzerine uzun zaman sarmaya devam edecektir. Eğer geri dönüş gerçekten felsefenin sonuysa, insanın sonu da, felsefenin başlangıcının geri dönüşüdür. Günümüzde, ancak kayıp insanın boşluğunun içinde düşünülebilmektedir.⁵⁰

Görüleceği gibi modern episteme antropolojik karakterli oluşu sebebi ile doğal olarak hümanizma ile ilişki içindedir. Bu sebeple Foucault, hümanizmanın ancak modern dönemde ortaya çıktığını söyler ve yukarıda bahsettiğimiz epistemolojik bağlamdan hareketle eleştiri oklarını hümanizmaya yöneltir. Çünkü hümanizma, insana ilişkin düşüncesi ve onun felsefi olarak temellendirmesi ile aslında bir metafiziğe dönüşmüştür. Foucault'nun nazarında hümanizma yüzyılı olan 19. yüzyılda İnsan fikri önceki yüzyıllarda Tanrı'nın gördüğü işleve çok yakın bir işlev görür.⁵¹Kendi bilincinin ve kendi özgürlüğünün öznesi olan insan, özünde Tanrı'nın bir tür bağlantılı imgesidir. 19. yüzyıl insanının bir anlamda kendisini teoloji konusu haline getirmesine yol açan şey, insanın bir tür teolojileştirilmesi, Tanrı'nın yeryüzüne geri dönüşüydü. Fauerbach, “göklere saçılmış hazineleri yeniden yeryüzüne kazandırmak gerekir” dediğinde, geçmişinde insanın Tanrı'ya ödünç verdiği hazineleri insanın kalbine yerleştiriyordu. İşte Nietzsche Tanrı'nın ölümünü haber verirken, aynı zamanda, 19. yüzyılın hayal etmeye devam ettiği bu tanrılaşmış insanın ölümünü duyuruyordu; ve Nietzsche üst insanın gelişini duyurduğunda, insandan çok Tanrı'ya benzeyen bir insanın gelişini değil, Tanrı ile artık hiç bir ilişkisi kalmamış ama onun imgesini taşımaya devam eden bir insanın gelişini duyuruyordu.⁵² Bu nedenle Nietzsche'yi bizi diyalektik⁵³ düşünce ile antropolojinin ile iç içe geçtiği “antropolojik uyku”dan uyandıran, “antropolojik alan”dan çekip kurtaran kişi olarak gören⁵⁴ Foucault'a göre insanın ölümü, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünün insanın belirişi değil, kayboluşu olduğunu, çünkü bunların hem ikiz kardeşler

50 Foucault, a.g.e., 1994, s. 443.

51 Michel Foucault, “Kimsiniz Siz Profesör Foucault?”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 2004c, s. 104. Tanrı'nın imgesi olarak insanı Tanrı'nın yerine ikame eden bir metafizik olan hümanizmin insanın ölümü ile son bulacağı açıktır. ile ilişkisi içinde insanın ölümü hümanist bir metafiziğin ölümüdür. Vattimo'nun belirttiği gibi hümanizm Tanrı'nın ölümü sebebiyle bunalımdadır. Başka bir ifade ile hümanizmanın bunalımının gerçek özü Tanrı'nın ölmüş olmasıdır. Hümanizmanın krizi ile Tanrı'nın ölümü arasındaki ilişki paradoksal bir ilişkidir. Çünkü hümanizma insanı kainatın merkezine yerleştiren ve onu Varlık'ın efendisi yapan bir perspektiftir. Bkz. Vattimo, 1999, s. 86.

52 Foucault, 2004d, s. 107

53 Foucault, analitik aklın hümanizm aile bağdaşmadığını fakat, diyalektik aklın beraberinde hümanizmayı getirdiğini belirtir. Çünkü diyalektik, tarih felsefesidir. İnsan pratiğinin felsefesidir. Yabancılaşmanın ve uzlaşmanın felsefesidir. Tüm bu sebeplerle özünde bir kendine dönüş felsefesi olduğundan, diyalektik insan varlığına, sahici ve hakiki bir insan olacağını vaat eder bu ölçü içerisinde, hümanist bir ahlaktan ayrı olamaz. Bkz. Foucault, 2004a, s. 33.

54 Foucault, 1994, s. 443; 2006, s. 59.

hem de birbirlerinin baba oğlu olduğunu göstermesiyle başladı: Tanrı öldüğüne göre insan da aynı zamanda kaybolmadan edemezdi.⁵⁵ İnsanın kökünün arandığı bir dönemdeki bu kayboluşu, insan bilimlerinin kaybolacağı anlamına gelmez. Fakat, insan bilimleri bugün bu hümanizmanı kapattığı ya da tanımlamadığı bir ufukta açılacaktır. Özetle, insan felsefede kaybolmaktadır.⁵⁶

Bilgi Teorisinin Teolojiden Kopuşu ve Epistemolojik Özne Olarak İnsanın Tanrı ile Birlikte Ölümü

İnsanın ölümünü kartezyen sujenin ölümü olarak değerlendiren Foucault'ya göre bilgi teorisinin kesin olarak teolojiden kopuşu Nietzsche'nin analizi ile başlar.⁵⁷ Nietzsche, Batı düşüncesinden iki noktadan ayrılır. Birincisi; bilgi ile eşya arasındaki kopmadır. Batı felsefesinde bilinecek şeylerle bilginin kendisinin süreklilik ilişkisini mümkün kılan ve bilgiye dünyadaki şeyleri gerçekten bilme gücünü sağlayan ve bilginin sürekli hata, yanılsama keyfilik olmamasını sağlayan Tanrı idi. Descartes'tan beri ve hatta Kant'ta bile bilgi ile bilinecek şeyler arasında bir uyum olmasını sağlayan bu ilkedir. Bilginin dünyadaki şeyler üzerinde temellenen bir bilgi olduğunu kanıtlamak için Descartes Tanrı'nın varlığını kabul eder. İkinci olarak, bilgi ile bilinebilecek şeyler arasında hiçbir ilişki yoksa, bilgi ile bilinen şeyler arasındaki ilişki keyfi ise, bu artık Tanrı'nın değil, birliği ve egemenliği içindeki öznenin de yok oluşudur.⁵⁸ Bilen ve bilinen ilişkisi iktidar ve şiddet ilişkisi ise bilgi sisteminin merkezinde Tanrı'nın varlığı artık zorunlu değildir. Bilgilerimizin garantörü olan Tanrı'nın ölmesi ile beraber insanın verili herhangi bir hakikati kabul etmesi veya araması da artık söz konusu edilemez. Çünkü artık bilgilerimizin dünya ile uyum içinde olmasını sağlayan bağ ortadan kalkmıştır.

Batı düşüncesinde filozoflar çoğunlukla özne ile bilinci özdeşleştirmişlerdir. Transandantal düzeyde özne ile bilincin özdeşleştirilmesi Descartes'tan başlayarak 19. yüzyıla kadar Batı felsefesinin karakteristik özelliği olagelmiştir. Nietzsche, bu özdeşleştirmeye karşı ilk ve en sert saldırılardan birini başlattı.⁵⁹ Netice olarak bugün Descartes'tan bu yana önceliği özneye vermiş olan tüm felsefe/ler günümüzün önünde çözülmektedir.⁶⁰ 20. yüzyılın ortalarına kadar de-

55 Michel Foucault, "Filozof Foucault Konuşuyor. Düşünün!", *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004ı, s. 315-317.

56 Foucault, 2004d, s. 107

57 Michel Foucault, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma*, Derl. T. Birkan; Çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s.173.

58 Foucault, 2000, s. 172-173.

59 Michel Foucault, "Kültür Sorunları: Foucault-Pretti Tartışması", *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2004e, s. 293.

60 Michel Foucault, "Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor", *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık

vam eden antropolojik karakterli modern epistemenin merkezi öznesi ve nesnesi insandı. Modern epistemeyi, insanlık için epistemolojik paradoks yaratan bir durum olarak algılayan Foucault'ya göre, içinde yaşadığı toplumsal deneyimin ürünü olan insan, aynı zamanda tümdengelimsel bilginin aracılığıyla bilgiyi kurandır. Böyle bir epistemolojik gerilim fazla sürmez ve sonunda modern episteme düşüncenin temeli olan insan fikri, karanlığa gömülürken, empirik ve aşkın bir icat olan insan da kesin olarak ortadan silinecektir.⁶¹ Foucault, bize beşeri bilimlerin dayanağı olan aşkın öznenin sahneyi terk ettiğini söylemektedir.

Tanrı'nın ölümünü mutlak olanın sona ermesi olarak değerlendiren Didier Eribon, bu durumun aynı zamanda "insanın ölümü" anlamına geleceğinden hareketle Tanrı'nın ölümünün bir çifte öldürmeyi gerçekleştirmiş olan davranışın içinde ortaya konulmuş olacağını; böylelikle de, sonluluğu içinde sonsuzdan ayrılamaz olan insanın ölümüyle ancak Tanrı'nın ölümünün gerçekleşebileceğini kaydeder.⁶² Deleuze'un de ifade ettiği gibi Tanrı'nın ölümü düşüncesi, insanın ölmesiyle ve insanın egosunun parçalanıp dağılması ile hedefine varabilecektir.⁶³ Zaten Nietzsche'nin haber verdiği olay katilin sonu, insanın çehresinin gülüşü içinde paramparça olması ve maskelerin geri dönüşüdür. Şeylerin akışının içinde bulunduğu zamanın parçalanmasıdır; aynı'nın geri dönüşüyle insanın mutlak dağılmasının özdeşliğidir.⁶⁴ Foucault'ya göre Nietzsche'nin ilan ettiği şey; "Tanrı'nın mevcut olmaması veya ölümü değil de, insanın sonudur". Çünkü sonuncu insan, Tanrı'yı öldürmüş ve kendi dilini, düşüncesini ve gülüşünü onun mekanına yerleştirerek, varoluşunu ve iradesini bu cinayet üzerine bina etmiştir. İnsan, "Tanrı'yı öldürdüğü için kendi sonluluğuna kendi karşılık vermek zorundadır; fakat, Tanrı'nın ölümünün içinde konuştuğu, düşündüğü ve var olduğu için, cinayeti de ölmeye adanmıştır".⁶⁵ Klossowski ise şöyle der: "Tanrı birliğin garantisi idi. Eğer Tanrı ölürse özdeşleşmenin garantisi kalmazdı, insan hiçbir şekilde özdeşleşemezdi. Yani Tanrı'nın ölümü daha başlangıcında insanın ölümünü içinde taşımaktaydı. Tanrı'nın ölümünden sonra onun yerini alan insanın ölümü kadar normal bir şey olamazdı".⁶⁶ Diğer yandan içinde bulunduğumuz

Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004f, s. 184-193.

61 Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 197.

62 Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 87.

63 Fahrettin Kökoğlu, "Nietzsche ve Modern İnsanın Sonu", *Tezkire*, sy. 25, 2002, s. 108. Nietzsche'nin "insan üstü"nü "insanın sonu" temasıyla birleştiren ilk düşünür Deleuze'dür. O, şöyle der: "Varlığı suçlamayan ve onu değersizleştirmeyen insana hala insan denebilir mi? O artık insan gibi düşünebilir mi? O, insandan başka bir şey, belki de insanüstü bir şey olmaz mı?" Bkz. Kökoğlu, a.g.e., s. 114.

64 Foucault, 1994, s. 497.

65 Foucault, 1994, s. 497.

66 Ali Akay, *Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000, s. 100.

dünya, sonluluğumuzun ve sınırlılığımızın vardığı yerdir. Bu nedenle biz her zaman ve durumda tarihle temas içindeyiz. Varlığımızın ve hayat formlarımızın tarihselliğinin kabulü, hem modernitenin hümanist metafiziğiyile, hem de Aydınlanma'nın optimizmiyle karşıtlık içindedir.⁶⁷ Ve tarihin ortasında sonlu bir şekilde var olmak, insani olan her şeyin, bütün hayat tarzlarının yok olmasının ve dönüşmesinin mukadder olması anlamına gelir. "İnsan düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolaylıkla gösterdiği bir icattır. Ve belki de yakınlardaki son".⁶⁸

Son olarak Nietzsche ve Foucault'nun Tanrı'nın ve tabii ki insanın ölümüne karşı takındıkları felsefi tutuma dair bir farkı belirtmek gerekir. Nietzsche'nin düşüncesinde Tanrı'nın ölümüne karşı hem olumlayıcı hem de olumsuzlayıcı bir tutumun izlerini sürmek mümkündür. Çünkü Nietzsche, bazı pasajlarda Tanrı'nın ölümü sebebiyle acı çeken ve onu arayan⁶⁹ bir portre çizer. Nietzsche'nin kaçığı cinayeti işlemiş olmanın ağır mesuliyeti içinde kirlenmekten, arınmaktan, kefareten, yeryüzünün güneşinin sönmesinden bahseder.⁷⁰ Şen Bilim'de Tanrı'nın ölümünün ilan edilmesini çevreleyen atmosfer kozmik bir felaket karşısındaki endişe ve korkunun atmosferidir. Bu ölüm kesinlikle mutlu bir hadise değildir. Söz konusu eserde "Tanrı öldü, biz öldürdük" onu dense bile vurgu "cinayet" ve beşeri sorumluluk üzerine olmaktan ziyade felaketin korkutucu ve apokaliptik doğası üzerindedir. Zira antik Tanrı yeryüzünün güneşi gibi idi. İnsan onları kopardı, birini diğerinden ayırdı ve böylece yeryüzü güneşten ayrılmış olarak sonsuz bir karanlığa düşmektedir. Yeryüzü artık ne entelektüel ne de duyumsanabilir ışık olarak merkezi bir konuma sahip değildir. Bu felaketvari hadisenin devam etmesi kendi ölümümüzle, beşeri ırkın ölümü ile sonuçlanacak dayanılmaz bir kriz olarak temsil edilir.⁷¹

İnsanın yaratıcı ve kendi varlığını temellendirici bir yaklaşımını esas alan, Tanrı'nın işlevinden çok insanın varlığına, eylemlerinin değer koyucu ve yaratıcı özelliğine vurgu yapan⁷² diğer Nietzsche ise, Tanrı'nın ölümünü şevkle onaylar ve bunu bir fırsat olarak görür. Tanrı'nın gölgelerinin yeryüzünü karartmasına izin vermeme ve doğayı tanrısallıktan kurtarma çağrısında bulunur. Böylelikle düzenin, biçimin ve güzelliğın yokluğunu ifade etmeye çalışır.⁷³ Bu perspektiften

67 C. Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, Çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 14.

68 Foucault, 1994, s. 499.

69 Heidegger'e göre Nietzsche "tutkulu bir şekilde Tanrı arayışındaki son Alman felsefeci"dir. Bkz. Heidegger, 2002, s. 44.

70 Nietzsche, 2003, s. 130.

71 Harr, 2002, s. 184.

72 Erdem, 2007, s. 126.

73 Foucault, 2000, s. 173.

Nietzsche felsefesinde nihilizm değerlerin yeniden değerlendirilmesi, ve sağlıklı bir varoluş biçiminin geliştirilmesi doğrultusunda başarılı bir meydan okumadır. Dahası, Nietzsche için Tanrı'nın ölümü nostaljik bir olay değil, özgürleşmenin önemli bir görünümü ve ahlaki özerklik doğrultusunda atılmış bir adımdır. Onun için Tanrı'nın ölümü bir trajedi değil, etik varoluşun yeni bir kipine açılan bir vaattir.⁷⁴ Bu Nietzsche'ye göre Tanrı ölmüşse de insanlığın tutumu yüzünden daha binlerce yıl gölgesi mağaralarda görülebilir ve biz onun gölgelerini de alt etmeliyiz.⁷⁵

Foucault'da müridinin eserlerinde izine rastlanan kederden eser yoktur. O, Tanrı'nın ve insanın ölümünü onaylar ve daha öte bundan huzur duyar gibidir. Foucault'ya göre olup biteni söyleyen kişi olarak filozofun görevi günümüzde insanlığın belki de mitsiz, yani Tanrı ve insanlık fikri olmaksızın, işleyebileceğini keşfetmeye başladığını kanıtlamaktan ibaret olacaktır. Felsefelerin ve dinlerin ortadan kaybolması kuşkusuz bu türden bir şeye denk düşer.⁷⁶ Yine ona göre insanın yeni bir icattan, iki yüzyıldan daha fazla bir geçmişi olmayan bir biçimden, bilgimizin içindeki sıradan bir konumdan ibaret olduğunu ve bu bilginin yeni bir biçim bulmasıyla hemen yok olacağını düşünmek rahatlatıcıdır ve derin bir sükûnet vermektedir.⁷⁷

Sonuç

Özneyi, modern felsefe ile insan bilimlerini, başlangıçlarından itibaren köstekleyen bir tür göbek bağı olarak gören Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de, modern epistemoloji ve insan bilimlerinin Descartes'tan sonra problematik hale gelen ilişkisini tartışır. O, özellikle, insan bilimlerinin oluşumunu sağlayan entellektüel dönüşümlerle ilgilenir. Bu en açık ifadesini, Kant'ın tüm bilgi ve deneyimlerin mutlak koşulu olan özneyi ele geçirmek için, onu doğa ve tarihin olumsuzluklarından kurtaran transandantal felsefesinde bulur. Bu tertibin başarısızlığı, yani öznenin sonlu tarihsel bir varlık olduğunun farkına varılması, epistemolojiyi görünüşte çözümsüz olan bir problemle baş başa bırakır. Eğer bilgi sonlu ya da olumsal bir özneye temellendirilirse, bu takdirde bilginin koşulları ne zaman dışı, ne de tümel olur ve mutlak hakikat diye bir şey erişilemez olup çıkar. Kant'ın 'sonluluk analitiği' adını verdiği bu güçlüğü, modern felsefenin epistemolojik bilmeceğine ta baştan beri dahil edilmiş bulunan 'insan bilimleri' için de ciddi sonuçları vardır. Bilgiyi, bilginin öznesi olarak insanda temellendirmek, insanı kendi bilgisinin bir nesnesi haline

74 G. Stauth; S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, Çev. M. Küçük, Ankara: Ark Yayınları, 1997, s. 268.

75 Nietzsche, 2003, s. 119.

76 Foucault, 2004c, s. 104.

77 Foucault, 1994, s. 22.

getirir.⁷⁸ Bu durum, epistemolojik olarak insanı bir paradoks içinde bırakır. Bir yandan insanı bilmek, özünde hepsi de bir birey olarak insanı doğuşundan önce biçimlendiren yaşam, çalışma ve dil olguları çerçevesinde somut insan varlığının belirlemelerini kavramaya varır. Ama öte yandan insan oğlunun bu dünyadaki destanının deneysel içerikliğini açığa çıkarmaya yönelik bilginin psikolojik doğasını ve toplumsal tarihini araştırmak, kaçınılmaz olarak bizi belirli bir düzeyde, aşkın bir aklı varsaymaya götürür. Çünkü doğruyu yanlıştan, bilimi ideolojiden ayırmak için bilgi, bir dış dayanağın eleştirel standardına gereksinim duyar. Bunun sonucu olarak, modern epistemde bilginin dayanak noktası olan insan, “hem deneysel hem deney üstü” olan garip bir iki parçalı varlık olmak zorunda kalır. Bu epistemolojik zorunluluğu doyurucu biçimde yerine getirmek neredeyse olanaksızdır. Sonuç itibariyle, böylesine belirsiz bir bilgi biçimi, yok olma tehdidi altında kalacaktır.⁷⁹ Bu sebeple Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’i ortaya çıkarmakta olan posthümanist, postmodern epistemik uzamda epistemolojik bir özne olarak insanın ölümünü haber vererek sona erer ve özne postmodern epistemik uzamda ilk ve son kez tahtından indirilir ve dil, arzu ve bilinç dışının bir etkisi olarak yorumlanır. Bu gelişim yirminci yüzyılda karşı-disipilinler’in (psikanaliz, dilbilim ve etnoloji) ortaya çıkışı ile başlar. Bundan böyle hükümler ve bir cogito ya da aşkın zemin olmayan özne, bu epistemde kişiyi önceleyen güçlerin bir gölge fenomeni haline gelir.⁸⁰ Epistemolojik öznenin ölümü hakikat düşüncesinin de son bulması demektir. Bu anlamda İnsanın ölümü, düşünce ve eylem için nihai temel sağlayabilen aşkın ben’e, zaman dışı ve evrensel insan doğasına ilişkin bir kuşkuyu, neyin evrensel, daimi, tarih dışı, neyin akıl, bilgi ve doğru eylem sayılması gerektiği konusunda başvurulacak herhangi bir dayanak noktası ile ilgili bir kuşkuyu dile getirir. Şeylerin tamamını kendisine göre organize edebileceğimiz bir nihai temel ve gerçeklik yoktur⁸¹ ve olmayacaktır. Çünkü ‘insan, tıpkı denizin sınırındaki bir kum görüntüsü gibi’ kaybolacaktır.⁸²

Öz

Çifte Cinayet: Anrı’nın Ölümü”nden “İnsanın Ölümü”ne

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* kitabını “insanın ölümü”nü ilan ederek bitirir ve Nietzsche’nin “Tanrı’nın ölümü” ile kastettiği şeyin, insanın ölümü olduğunu ifade eder. Foucault’ya göre Nietzsche’nin düşüncesinde “Tanrı’nın

78 West, 1998, s. 234.

79 J. G. Merquior, *Foucault*, Çev. N. Elhüseyni, İstanbul: Afa Yayınları, 1986, s. 69-70.

80 Best ve Kellner, 1998, s. 62.

81 Falzon, 1998, s. 2.

82 Foucault, 1994, s. 499.

ölümü”, ‘metafiziğin sonu’ anlamına gelmektedir. Nietzsche, Tanrı’nın değil, modern bilimin epistemolojik öznesi olan insanın ölümünü ilan etmiştir; ki, bu insan, modern episteme içinde ortaya çıkmıştır. Batı düşüncesinde bilginin teolojiden kopuşu da Nietzsche ile başlamıştır. Metafiziğin sonu ile Batı bilgisinin temeli oluşturan özne ve bilinç özdeşleşmesi ortadan kalkmış, böylece antropolojik karakterli düşünce son bulmuş ve kendisini Tanrı’nın yerine koyan hümanist özne de yok olmuştur. Tanrı’nın ve insanın ölümü düşüncesi postmodern düşüncenin en önemli yapı taşlarındandır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İnsan, Özne, Epistemoloji, Metafizik

Abstract

Double Murder: From “Death of God” to “Death of Men”

Foucault ends his book *The Order of Things* by declaring “death of man”. Foucault expresses what Nietzsche meant by “death of God” means “the end of metaphysics”. According to Foucault, Nietzsche declared “the death of man” who is the epistemological subject of modern science emerged in modern episteme. Separation of the knowledge from theology in western thought, started with Nietzsche. With end of metaphysics, identification subject and conscious which are the foundation of Western knowledge come to end. Therefore, anthropological thought and humanist subject that the put himself into God’s place came to end. The thought of death of God and man is one of the most important milestone in postmodern thought.

Keywords: God, Human, Subject, Epistemology, Metaphysics.

Kaynaklar

- Akay, Ali, *Foucault’da İktidar ve Direnme Odakları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.
- Ansell-Pearson, Keith, *Kusursuz Nihilist - Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche’ye Giriş*, Çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Bergofen, Debra B. “Nietzsche’s Madman: Perspectivism Without Nihilism”. *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra* (Ed Koelb, Clayton), State University of New York Press, 1990.
- Bernauer, J. W. *Foucault’nun Özgürlük Serüveni*, Çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Best, S. ve D. Kellner, *Postmodern Teori*, Çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Erdem, Hüseyin Subhi, “Nietzsche’nin Tanrı İmgisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Felsefe Dünyası*, 2007/1, S. 45, s. 125-138.

- Falzon, C., *Foucault ve Sosyal Diyalog*, Çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler/ İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. V. Urhan, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999.
- Foucault, Michel, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, *Büyük Kapatılma*, Derleyen: T. Birkan; Çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 163-278.
- Foucault, Michel, “İnsan Öldü mü?”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004a, s. 31-37.
- Foucault, Michel, “Filozof Kimdir?”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004b, s. 44-45.
- Foucault, Michel, “Kimsiniz Siz Profesör Foucault?”, *Felsefe Sahnesi*. Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004c, s. 83-104.
- Foucault, Michel, “Foucault Sartre’a Cevap Veriyor” *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004d, s. 105-112.
- Foucault, Michel, “Kültür Sorunları: Foucault-Pretti Tartışması”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden), İstanbul, Ayrıntı Yayınları. 2004e
- Foucault, Michel, “Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004f, s. 184-193.
- Foucault, Michel, “Felsefe ve Psikoloji”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004g, s. 19-30.
- Foucault, Michel, “Jean Hyppolite, 1907-1968”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004h, s. 194-201.
- Foucault, Michel, “Filozof Foucault Konuşuyor. Düşünün!”, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004ı, s. 315-317.
- Foucault, Michel, “İhlale Önsöz”, *Sonsuza Giden Dil*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Han-Pile, Béatrice, “The “Death of Man”: Foucault and Anti-Humanism”, in *Foucault and Philosophy*, Edited by Timothy O’Leary & Christopher Falzon, Blackwell Publishing Ltd. 2010, s.118-142.
- Harr, Michel, “Nietzsche’nin Arayışı, Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü”, *Nietzsche ve Din*, Derl. ve Çev. Ahmed Demirhan, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002, s. 183-204.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2001.

- Heidegger, Martin, “Alman Üniversitesi’nin Kendini Beyanı”, *Heidegger ve Nazizm*, içinde, Derl. ve Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: Vadi Yayınları, 2002, s. 40-50.
- Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. H. Arslan ve B. Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Kökoğlu, Fahrettin, “Nietzsche ve Modern İnsanın Sonu”, *Tezkire*, S. 25, 2002, s.107-117.
- Merquior, J. G., *Foucault*, Çev. N. Elhüseyni, İstanbul: Afa Yayınları, 1986.
- Milchman, Alan and Alan Rosenberg, “The Aesthetic and Ascetic Dimensions of An Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault”, *Parrhesia*, No, 2, 2007. s. 44-65.
- Munslow, Alun, *Tarihin Yapısökümü*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, Bursa: Asa Yayınları, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, **Şen Bilim**, Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Yayınları, 2003.
- Stauth, G. ve S. Turner, *Nietzsche’nin Dansı*, Çev. M. Küçük, Ankara: Ark Yayınları, 1997.
- Touraine, A., *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Olçay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayınları, 1999.
- West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

MUHAMMED KEFEVÎ VE RİSÂLE Fİ'L-ÂDÂB'I

Necmettin PEHLİVAN*

I XIV. yüzyılda Semerkandî tarafından ortaya konulmuş delillendirme teorisi olarak *âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*, kendine özgü bir gelenek oluşturmuş, bunun en yetkin örneklerini de Osmanlı ilim havzasında vermiştir. Örneğin Osmanlı bilgini Maraşlı Saçaklızâde'nin *Takrîru kavânini'l-mütedâvile min 'ilmi'l-münâzara ve Risâletü'l-velediyye* adlı eseri, Osmanlı entelektüel coğrafyasının birçok yerinde ders kitabı olarak 1930'lara kadar okutulmuştur.¹ Bu gelenek her ne kadar XX. yüzyıla kadar popüleritesini korusa da, modern dönem mantık tarihi çalışmalarında yer almamıştır. Bu çerçevede makalemiz Osmanlı bilginlerinden Kefevî'nin *Risâle fi'l-âdâb* adlı eserini tanıtarak hem *âdâb* geleneğini güncel tartışmalarla yüz yüze getirmeyi, hem de *âdâb* geleneği ile ilgili olarak Türkçe literatüre bir giriş denemesi yapmayı amaçlamaktadır. *Risâle* iki açıdan ele alınacaktır: (1) Sureti/tasnifi bakımından. Burada daha ziyade Kefevî'nin tasnifinin *âdâbın* işleyişinde neye taalluk ettiği üzerinde durulacaktır. (2) İçeriği bakımından ki, bununla özellikle tartışmada mu'allil'e ve sâil'e verdiği hamleler, tartışmanın nasıl biteceği ve tarafların nelere dikkat etmeleri gerektiği kastedilmektedir. *Risâle*'yi incelemeye geçmeden önce müellifin hayatı hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. Müellif tam adını çalışma konusu edindiğimiz *Risale fi'l-âdâb* adlı eserinden “es-Seyyid Muhammed b. el-Hâc Hamîd el- Kefevî” olarak zikretmektedir.² Kaynaklarda doğum yeri ve tarihi hakkında açık bir bilgi bulunamamıştır. Ancak İslâm kültüründe bir müellifi doğduğu veya uzunca süre yaşadığı yere nispet etme geleneğine göre onun *Kefeli* olduğunu söylemek mümkündür. Kefe, bugün Ukrayna Cumhuriyeti sınırları içerisinde bir liman şehridir. Ayrıca isminde kullandığı “es-Seyyid” sıfatından ve dua kısmında “Allah ona ve Hâşimî soyundan olan anne ve babasına mağfiret etsin”³ ibaresinden onun

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı, Dr.

1 Mehmet K. Karabela, *The development of dialectic and argümentation theory in post-classical Islamic intellectual history*, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, August 2010, s. 241–244.

2 es-Seyyid Muhammed/Mehmed b. el-Hac Hamid el- Kefevî, *Risale fi'l-âdâb*, Milli Kütüphane: 06 Mil Yz A 9649, vr.: 2b.

3 Kefevî, *Risâle fi'l-âdâb*, vr.: 2b. Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi Erzincan Koleksiyonu: 148, vr.: 106b'de ve Serez Koleksiyonu: 3920, vr.: 6b'de “Hâşimî Nebî'ye mensup anne ve babasına” ibaresi bulunmaktadır. Ancak her ikisi de aynı anlamdadır.(Kefevî'ye yapılan

Hız. Peygamber'in soyundan bir aileye mensup olabileceği de söylenebilir. *Sicilli Osmanî* ve *Osmanlı Müellifleri*'ne göre ilgilendiği alana vukufiyeti yetkin olan bir bilgidir; müderrislik, mollalık ve kadılık yapmıştır. Medine'de molla olmuştur. Kudüs kadısı iken 1168/1754'te vefat etmiştir. *İspât-ı vâcib*, *Haşiyetu 'alâ hüseyniye*, *Haşiyetu 'alâ celâl mine'l-'akâ'id*, *Şerhu binâ*, *Haşiyetu 'alâ şerhi'l-'isâm*, *Haşiyetu 'alâ mir ebi'l-feth*, *haşiyetu 'alâ âdâb-ı birgivi* eserlerinden bir kaçıdır.⁴ Kefevî'nin çalışma konusu edindigimiz risalesine yapılan şerhler ise şunlardır: el-Alai, *Şerhu Risaletu Kefevî fî Adabî'l-Bahs* (Bagdatlı Vehbi 2064, 97-118 vr.), Yenihisari, *Şerhu Adabî'l-Kefevî* (Hacı Mahmud Efendi 6158, 25-55 vr.), Niksari, *Şerhu Kefevî* (Yazma Bağışlar 978, 19-40 vr.), Osman Şebinkarahisari, *Şerhu'r-Risale fi'l-Adab li'l-Kefevî* (Milli Kütüphane Yazmalar A 1189), Ömer b. Hüseyin Karahisârî *Şerhu risâle fî âdâbî'l-bahs* (Milli Kütüphane Yazmalar A 9649). Kefevî âdâb geleneğinde önemli eserler vermiş olan Çilli Ömer (ö. 1710), Hüseyin Antâki, (ö. 1718), Mustafa Efendi Abdullah Tokâdi (ö. 1721), Carullah Veliyuddin Efendi (ö. 1728), Mustafa Hâdimi (ö. 1747), Saçaklızâde (ö. 1773-?) ve Gelenbevî (ö. 1791) gibi bilginlerle çağdaş sayılabilir.⁵

II Şimdi *Risâle* sureti/tasnifi bakımından kısaca ele alınacak *âdâb* geleneğinde taallukunun ne anlama geldiği hakkında bilgi verilecektir.

Risâle, yazı türüne göre değişmekle beraber ortalama 1,5-2 varaklık bir metindir. Oldukça muhtasar, ancak özlü ve yoğun örgülüdür. *Âdâb* geleneği için üst düzey bir metin olduğu söylenebilir. Çünkü sanata ilişkin hiçbir teknik terimi tarif etmemekte, doğrudan tartışmanın nasıl başladığına, tarafların karşılıklı hamleleriyle nasıl devam ettiğine ve bittiğine geçmektedir. Bu yönüyle şerh geleneği için oldukça uygundur. *Risâle*'de herhangi bir fasıl başlığı kullanılmamıştır. İşlediği konulara bakarak üç temel kısma ayırmak mümkündür: Birincisi, iddiasını ispat ile yükümlü taraf olarak mu'allil'in tartışmaya başlama tarzı ve mu'allil'den delil isteyen taraf olarak sâil'in delil isteme tarzını ele aldığı kısım; ikincisi, taraflar arasında tartışmanın nasıl sona ereceğini ele aldığı kısım; üçüncüsü de tarafların tartışmaya başlamadan önce ve tartışma esnasında dikkat etmesi gereken *âdâbları* ele aldığı kısımdır. *Risâle*'nin temel çatısını oluşturan birinci kısmın tasnifine kısaca değinmek istiyoruz. Kefevî'ye göre mu'allil bir söz söylediği zaman beş sıfattan birini alır:

1. Herhangi bir delil getirmeksizin iddia ortaya koymuş olabilir.

atıflarda Milli Kütüphane nüshası esas alınmıştır.)

4 Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmanî, III*, Haz.: Nuri Akbayar-Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1996, s. 1007; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri, II*, Haz.: Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, Ankara: Bizim Büro Basım Evi 2009, s. 7.

5 Karabela, *The development of dialectic and argümantation theory*, s. 139-140.

2. Delil getirerek iddia ortaya koymuş olabilir.
3. Tarif yapmış olabilir.
4. Bölme(taksîm) yapmış olabilir.
5. Takyîd ve tahsîs yapmış olabilir.⁶

Kefevî'nin bu tasnifinde dikkat edilmesi gereken bir nokta var ki, o da delilsiz ve delilli iddiaları önce; tarif, bölme, takyîd ve tahsîs gibi kendisinden delil istenilmeyecek şeyleri sonra zikretmesidir.

Bu tasnif neden önemlidir ve *âdâbın* işleyişindeki taalluku nedir?

Başta *âdâb* geleneğinin sistemleştiricisi Semerkandî olmak üzere İcî ve Saçaklızâde gibi müellifler tartışmayı iki temel alana oturtmaktadırlar: Tasavvurlar/tarifler ve tasdikler/hükümler. Semerkandî *Risâle fî âdâbî'l-bahs* ve *Kıstâs* adlı eserlerinde tartışmanın başlaması gereken tabîî süreci önce tarifler, sonra da hükümler olarak belirlemiştir. Hatta o, Risalesi'ne sistemlestirdiği bu yeni sanatın teknik terimlerini tarif eden bir fasıl olarak uygulamasını da göstermiş olmaktadır.⁷ Semerkandî buna *tahriru'l- mebâhis ve takrîru'l- ekvâl ve'l- mezâhib* demektedir ki, bu ona göre *tartışmanın suretini tayin/tesbit etmektir*.⁸ Bir anlamda bu tartışmanın hangi terimlerle, hangi anlamlar verilerek, hangi zeminde yapılacağını ortaya koymak demektir. Eğer bu yapılmaz ise tartışmaya girmenin anlamı olmayacaktır. Çünkü mu'allil terimleri hangi bağlamda kullandığını açıkça ortaya koymadığı zaman sâil'in gereksiz delil talepleri ile karşı karşıya kalacaktır. Bu durumu Mehmet Ali Aynî'nin *İbn-i Sina'da Tasavvuf* adlı çalışmasının giriş cümleleri ile örneklendirmek istiyoruz.

İbn Sînâ'da tasavvuf bahsini iyice tavzih edebilmiş olmak için evvela onun felsefe sistemini hiç olmazsa umumi hatları içinde çizmek ve kullandığı ıstılahlardan bahsimize münasebeti olanlardan başlıcalarını tayin ile bunlardan maksadının ne olduğunu göstermek icap eder. Zira Şeyhur-reisin tasavvufu felsefesinin bir tekmesi makamındadır.⁹

6 Kefevî, *Risâle fî'l-âdâb*, vr.: 2b.

7 Semerkandî, *Risale*, vr. 1b-2a.

8 Semerkandî, *Kıstâsu'l- efkâr fî tahkiki'l-esrâr*, Thk.: Necmettin Pehlivan, Ankara 2010, s. 232. (Tahkik; Şemsu'd-dîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-efkâr fî Tahkiki'l-Esrâr* Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2010'un I.cildidir.); *Risâle fî âdâbî'l-bahs*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mehmet Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 2a-b.

9 Bkz.: Mehmet Ali Aynî, *İbn Sînâ'da Tasavvuf, Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2009, s. 155.

Görüldüğü üzere Aynî, tartışma alanını ve tartışmada kullanacağı teknik terimleri tespit ve tarif etmeye başlayacağını söyleyerek durduğu noktayı açık hale getirmeye çalışmaktadır. Fakat bunun yerine, örneğin;

İbn Sînâ sadece felsefe tarihinin değil, tasavvuf tarihinin de en büyük ismidir.

şeklinde bir hükümle de başlayabilirdi. Fakat bu yargı daha kışkırtıcı olacak ve hemen delil talebiyle karşı karşıya gelecekti.

Buna göre Kefevî'nin *âdâbın* öğretilmesi esnasında tarifleri, bölmeleri, takyîd ve tahsîsi sonra zikretmesi teknik olarak uygun görünmemektedir. Çünkü *âdâbı* filozofların ve kelimcilerin *cedeli* ile hukukçuların *hilâfından* ayıran temel yönlerinden biri, her şeyin *âdâb/geçerli bir kural ve kaide* çerçevesinde işlemesi ve asla hasma galip gelmek için bunların terk edilmemesidir; özellikle tartışmanın hangi noktadan, nasıl başlayacağı ve tarafların birbirine karşı yaptıkları hamlelerin hangi sıra ile olacağı bile onun *âdâbı*ndandır.

Gerçi bu türden tasnifi ilk defa Kefevî yapmış değildir. Daha önce Şah Hüseyin Çelebi Âmasî (ö.1512) ve Taşköprüzâde (ö. 1561) önce hükümleri, sonra tarifleri ele almıştır.¹⁰ Bu açıdan Kefevî'nin bu geleneğe tâbi olduğu söylenebilir. Buna karşın aşağı yukarı Taşköprüzâde'nin çağdaşı sayılabilecek Kemalpaşazâde (ö. 1543) ve Birgivi Mehmet Efendi Semerkandî gibi *tahrîru'l-mebâhis ve tahrîru'l-ekvâl ve'l-mezâhib* kaidesine göre önce kavramlar (tarif, bölme, takyîd, tahsîs) sonra da hükümleri incelemiştir.¹¹ Hatta Saçaklızâde *âdâbı* tıpkı mantık gibi *tasavvur(kavram)lar* ve *tasdik(hüküm)ler* ikilisi üzerine kurdu ve neredeyse birinci bölümü *âdâbın* merkezine koydu; çünkü ona göre doğru tasavvur olmazsa, doğru tasdik/hüküm olmayacaktır.¹² Aslında Saçaklızâde, bu tasnifi ile bu türden takdîm tehirlerin önünü kesin olarak kapatmış, Semerkandî'nin muradını tümüyle yerine getirmiş olmaktadır. Dolayısıyla Kefevî'nin yaptığı beşli tasnif, içerik olarak yetkin, ancak teknik sıralaması bakımından uygun değildir. Fakat yine de burada müellifleri böyle bir tasnife iten sebebin ne olduğu sorulabilir.

10 Bkz.: Şah Hüseyin Çelebi Âmasî, *Risâle fi âdâbı'l-munâzara*, Milli Kütüphane: 06 Hk 1831; Taşköprüzâde, *Risâle fi'l-âdâb*, Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi Kolesiyonu: 467.

11 Bkz.: Kemalpaşazâde, *Risâle fi âdâbı'l-bahs*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi: 1772, vr.: 16b-17a; Birgivi Mehmet Efendi, *Risâle fi'l-âdâb*, Milli Kütüphane: 03 Gedik 18113, vr.: 176b-177a.

12 Saçaklızâde, *Tahrîru'l-kavânini'l-mütedâvile min 'ilmi'l-munâzara*, Thk.: Yusuf Türker, Ankara 2005, s. 77. (Tahkik; Yusuf Türker'in "Sâçaklı-zâde'nin 'Tahrîru'l-kavânini'l-mütedâvile min 'ilmi'l-munâzara' Adlı Eserinin Tahkîki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005." adlı yüksek lisans tezinin bir parçasıdır. Karabela, *The development of dialectic and argümantation theory*, s. 179.

Yukarıdaki yargılarımızla çelişkiye düşmeksizin aşağıdaki kanaatte olduğumuzu belirtmek istiyoruz: Bu sanatın sistemleştiricisi Semerkandî iddia sahibi tartışmacı tarafı hem tariflerde, hem de hükümlerde mu'allil olarak isimlendirmektedir. Fakat mu'allil sıfatı daha ziyade hükümler alanına özgüdür. Fakat Semerkandî'nin mu'allil'i daha geniş anlamda kullandığı, tariflerde *nakledenin* yaptığı *tahrîr* işini *gerekçesini açıklayan taraf* olarak alıp mu'allil kabul ettiğini söylemek mümkündür. Fakat başta İcî¹³ olmak üzere sonraki müellifler de¹⁴ Semerkandî'nin tariflerde mu'allil olarak isimlendirdiği tartışmacıyı sadece *tarif eden/muarrif* ve *nâkil/nakleden* olarak isimlendirmekte, mu'allil'i kullanmamaktadırlar. Her ne kadar tarif/bölme/takyîd ve tahsîs tartışmanın suretini belirlemede temel rol oynasa da bu sanata *münâzara* ismini veren asıl alan tarafların, tabiri caizse ellerinde avuçlarında neleri varsa ortaya koydukları hükümler kısmıdır. Eserlerin tasniflerindeki takdim tehirin bu ayrıntıya dayandığı kanaatindeyiz. Fakat tercihimizin Semerkandî'nin tarif/ler/i önceleyen tasnifinden yana olduğunu söylemek istiyoruz. Çünkü Semerkandî'nin önceki tartışma sanatlarından farklı bir sistem ortaya koyduğu açıktır. Hatta o bu yeni sanatı filozofların *cedeli* yerine koyduğunu söylemektedir.¹⁵ Çünkü başta Aristoteles olmak üzere onun Müslüman takipçileri de cedel sanatını ele aldıkları eserlerinde önce delillerle, sonra da tariflerle ilgili konuları incelemektedirler.¹⁶ Bu açıdan Semerkandî'nin bu yeni sanatı *Topika*'dan sadece içerik olarak değil, suret/tasnif olarak da ayırdığını söylemek yerinde olur.

III Şimdi kısaca *Risâle*'nin içeriğini ele alınacaktır. Mu'allil'in tartışmayı nasıl başlattığına ve akabinde sâil'in ona karşı hamleleri ile mu'allil'in de ona verdiği cevaplara değinilecek, bu yapılırken *Risâle*'nin muhtasarlığı göz önüne alınacak, ayrıntılı açıklamalara girilmeyecektir. Kefevî'nin kullandığı teknik terimlerin âdâbî işleyişi açısından kritiği başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

Âdâb geleneğinde tartışmayı başlatan taraf mu'allil'dir, sâil değildir. Fakat sâil, mu'allil'den *tahrîr* ve *delil* isteyen *taraf* olarak *âdâbın savâb* amacının gerçekleşmesinde önemli bir role sahiptir. Hatta bu amaç hem mu'allil'e, hem de sâil'e ait kabul edilmiştir.¹⁷ Bu yüzden olsa gerek bazı metinlerde mu'allil iddiası-

13 İcî, *er-Risâletu'l-'adüdiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi Koleksiyonu: 467, 27b.

14 Bkz.: Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 77-97; *Risâletu'l-velediyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37209, vr.: 76b; Âmasî, *Risâle*, vr.: 65a-b.

15 Semerkandî, *Kistas*, s. 229.

16 Bkz.: Aristoteles, *Kitâbu Tüpikâ (Mantuku Aristî, II, içinde)* Thk: Abdurrahman Bedevi, Kuvveyt-Beyrut 1980; Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, Thk.: Refik el-Acem, Beyrut 1986; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*: el-Cedel, Thk: Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1965.

17 Hüseyin Abdullah b. Muhammed b. Şaban, *Haşiye 'alâ şerhi âdâbî'l-bahs*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37338, vr.: 228b.

nı ortaya koyduktan sonra sâil'in *tahrîr* veya *delîl* talebine ilişkin açıklamalar yapılırken mu'allil'in bunlara verdiği cevapları kapalı kalabilmektedir. Kefevî her iki tarafın hamlelerini de açık bir şekilde ortaya koymuştur. Kefevî'nin yukarıda mu'allil'in tartışmayı nasıl başlattığına ilişkin zikrettiği beş hareket noktası ve *Risâle*'yi buna göre tasnifi önemlidir. Çünkü örneğin; seleflerinden Semerkandî ve Taşköprüzâde mu'allil'in *tarîf* ve *delîl* getirerek iddiada bulunma hareket noktasını; Amâsî bölme ve delîl getirerek iddiada bulunma hareket noktasını zikretmektedir. Fakat Kefevî 1. ve v. maddeyi de ekleyerek *ta'yînu mahalli'n-niza*'yı, yani *tartışmanın suretini/yerini belirlemeyi* daha da kolaylaştırmaktadır.

Şimdi ana hatlarıyla Kefevî'ye göre âdâbın nasıl başlayıp taraflar arasında hangi hamlelerle devam ettiğini ele alınacaktır.

1. Kefevî'ye göre mu'allil herhangi bir delil getirmeksizin iddiada bulunmuşsa sâil ondan üç şekilde delil isteyebilir: (i) mutlak dilsel mecazi münâkaza, (ii) şebihî nakz, (iii) takdîri mu'araza. Mu'allil ise sâil'in birinci hamlesini dört şekilde cevaplayabilir: (i) iddiasının geçerliliği/doğruluğu hakkında bir delil getirebilir, (ii) iddiasını tahrîr edebilir, (iii) varsa sâil'in eşit sened'ini geçersiz kılabilir, (iv) sâil'in delil talebini geçersiz kılabilir. Mu'allil sâil'in ikinci ve üçüncü hamlesini ise (i) sâil'in öncüllerinden biri hakkında delil isteyerek, (ii) tahrîr yaparak, (iii) hakîki nakz yaparak cevaplar.¹⁸
2. Mu'allil delil getirerek bir şey iddia ediyorsa sâil ondan yedi şekilde delil isteyebilir: (i) mutlak olarak hakîki münâkaza yapabilir, (ii) aklî mecazi münâkaza yapabilir, (iii) hazfî mecazi münâkaza yapabilir, (iv) gasb yapabilir, (v) delilin kendisiyle ilgili dilsel mecazi men yapabilir, (vi) tahkîki nakz yapabilir, (vii) tahkîki mu'araza yapabilir. Mu'allil ise sâil'in ilk üç hamlesini (i) delil istenilen öncülünün hakkında delil getirerek, (ii) onu tahrîr ederek, (iii) iddiasını tahrîr ederek, (iv) sâil'in eşit sened'ini geçersiz kılarak, (v) delilini değiştirerek, (vi) başka bir delile geçerek, (vii) başka bir konuya geçerek, (viii) sâil'in apaçık, istikrâi ve müsellemlerle ilgili delil talebini geçersiz kılarak, (ix) geçerliliği için başka bir şey istemeyen bir öncül getirerek cevap verilebilir.

Mu'allil sâil'in *gasb* hamlesini ise (i) *gasb* edilen öncülü hakkında delil getirerek, (ii) (öncülünü) tahrîr ederek, (iii) (*gasb* edilen) delilini(n bir kısmını veya tamamını) değiştirerek, (iv) başka bir konuya, ya da de-

18 Kefevî, *Risâle fi'l-âdâb*, 2b.

lile geçerek, (v) sâil'in delilinin öncüllerinden herhangi biri için delil isteyerek, (vi) nakz yaparak, (vii) mu'âraza yaparak cevaplayabilir.

Delilin kendisi ile ilgili dilsel mecâzi men'î mu'allil (i) öncüllerin tamamının, (ii) onlardan herhangi birinin veya (iii) belirli bir öncülün geçerli olduğuna delalet eden bir delil getirerek delilini ispat eder.

Mu'allil sâil'in tahkîki nakzını ise (i) hakîki men yaparak, (ii) delilini(n bazı kısımlarını veya hepsini) değiştirerek, (iii) delilini tahrîr ederek, (iv) iddiasını tahrîr ederek, (v) iddiasını/tezinin içeriğini tahrîr ederek, (vi) nakz yaparak, (vii) mu'âraza yaparak, (viii) gasb yaparak cevaplar.

Sâilin tahkîki mu'âraza'sını mu'allil (i) hakîki men yaparak, (ii) delilini, (iii) iddiasını tahrîr ederek, (iv) delilini değiştirerek, (v) tahkîki nakz yaparak, (vi) tahkîki mu'âraza yaparak, (vii) gasb yaparak, (viii) delilin kendisiyle ilgili dilsel mecâzi men yaparak cevaplayabilir.¹⁹

3. Eğer tartışmacı taraf tarif yaparak iddiasını/tezinin ortaya koymaya başlamışsa tarafların birbirlerine karşı hamleleri nasıl olacaktır?

Kefevî burada, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ına atıfla önemli bir ayırımı işaret etmektedir. Öncelikle tarifi; lafzî, tenbîhi, hakîki ve ismî olarak dörde ayırmakta; sonra da ilk ikisinin *metalib-i tasdikiyeden*, son ikisinin de *metalib-i tasavvuriyeden* olduğunu söylemektedir.

Bu ayırım *âdâb*'ın sistemleştiricisi Semerkandî'de yoktur.²⁰ O sadece hakîki ve ismî ayırımı yapmaktadır. Bu ayırım tartışmanın yerini tayinde çok önemlidir. Çünkü lafzî ve tenbîhi tarif, doğruluk ve yanlışlık değeri alabilen bir önerme kabul edilirken, hakîki ve ismî tarif cümleleri tasavvur/kavram kabul edilmiş olmaktadır. Diğer taraftan "ben bu kavramı şu şekilde tarif ediyorum"un sınırlarını belirleyecek, dolayısıyla yapılan tarifi zımnen bir tez/iddia içerip içermediği kolay tespit edilecektir; bu da tarafların hamlelerini doğrudan etkileyecektir.

Kefevî'ye göre tartışmacı taraf lafzî ve tenbîhi tarif yapmış ise sâil (i) dilsel mecâzi münâkaza, (ii) mutlak takdîri mu'âraza, (iii) şebîhi ve tahkîki icmâli nakz yaparak karşılık verebilir.

Buna karşı mu'allil de sâil'e bu hamlelerin aynıyla cevap verebilir.

Diğer taraftan tartışmacı taraf hakîki ve ismî tarif yapmış ise sâil (i) şebîhi ve (ii) tahkîki nakz yapabilir.

19 Kefevî, *Risâle fi'l-âdâb*, 2b-3a.

20 Semerkandî, *Kistas*, s. 231.

Mu'allil de sâil'e (i) hakîki, (ii) aklî mecâzi, (iii) hazfî men, (iv) nakz, (v) mu'âraza, (vi) tarifini tahrîr, (vii) tarifini değiştirme, (viii) tarif edeni ve (ix) nakzın maddesini tahrîr yaparak cevap verebilir.

Kefevî'ye göre buradaki üç tahrîri, hakkında delil istenilen şeyin sened'i yapmak, yani onu destekleyen dayanak olarak kullanmak âdâb geleneğinde daha güzel kabul edilmiştir. Diğer taraftan men'e ve mutlak mu'âraza'ya gelince örtülü olarak bir iddiaya itibar edilmiyorsa onlara karşı gelinmez. Ancak örtülü olarak olsa bile bir iddia söz konusu ise o zaman dilsel mecazi men ve takdîri mu'âraza yapılmasında bir sakınca yoktur.

Sâil dilsel mecazi men yaparsa mu'allil de ona (i) bir delil ile iddiasını ispat ederek, (ii) sâil'in eşit sened'ini geçersiz kılarak, (iii) delilini değiştirerek, (iv) delilinin öncülünü, (v) delilini ve iddiasını tahrîr ederek cevap verebilir.

Sâil takdîri mu'âraza (ve şebîhi nakz) yaparsa mu'allil de ona karşı (i) mutlak münâkaza (hakiki men), (ii) tahkîki mu'âraza, (iii) tahkîki nakz, (iv) tahrîrinin ve (v) (delil) değiştirme/si/nin yönünü/sebebini açıkça ortaya koyarak cevap verebilir.²¹

4. Mu'allil tartışmaya bölme yaparak başladığında sâil ona karşı hangi hamlelerle karşı koyabilir?

Burada sâil'in karşısına iki durum çıkmaktadır: Birincisi, eğer mu'allil'in bölmesi *metalib-i tasavvuriyeden* ise sâil ona karşı (i) dilsel mecâzi men ve (ii) takdîri mu'âraza yapar. Ancak *metalib-i tasdikiyeye* ise bunlara ilaveten benzer (iii) nakz da yapar. Çünkü bölme, artık önerme olarak kabul edilerek zımnen bir iddia/tez içerebilmektedir.

Sâil takdîri mu'âraza ve şebîhi nakz yaparsa mu'allil ona (i) tahkîki nakz, (ii) tahkîki mu'âraza, (iii) bölüneni ve (iv) bölümleri tahrîr yaparak, (v) bölmeyi değiştirerek cevap verebilir.

Eğer sâil mu'allil'den dilsel mecazi men ile delil isterse mu'allil ona (i) delil ile iddiasını ispat ederek, (ii) delil istenilen şeyin çelişiğine eşit bir sened varsa onu geçersiz kılarak, (iii) bölüneni ve (iv) bölümleri tahrîr ederek, (v) bölmeyi değiştirerek cevap verebilir.²²

5. Mu'allil tartışmaya *takyîd* ve *tahsîs* yaparak başlamışsa sâil'in ona karşı hamlesi ve mu'allil'in karşı cevabı ne olmalıdır?

Kefevî buradaki karşılıklı hamlelerin tıpkı *bölmedeki* gibi olduğunu söyleyerek ziyade bir açıklama yapmamaktadır.²³

21 Kefevî, *Risâle fi'l-âdâb*, 3b.

22 Kefevî, *Risâle fi'l-âdâb*, 3b-4a.

23 Kefevî, *Risâle fi'l-âdâb*, 4a-b.

IV Kefevî; mu'allil ve sâil arasındaki karşılıklı hamlelerin tekmlisi bağlamında, yukarıda zikredildiği gibi, ikinci olarak *münâzaranın* nasıl biteceğini ele almaktadır. Tartışma ilanihaye devam edemeyeceğine göre taraflar hangi durumlarda tartışmaya son vermeli ve karşı tarafın delilini kabul etmelidir. Semerkandî'nin de ifade ettiği gibi, mu'allil ne kadar delil getirirse getirsin sâil her birine yukarıdaki hamleleri kullanarak karşı koyup delil talep edebilir.²⁴ Fakat bu yeni sanatın ismindeki *âdâb* ile amacındaki *savâb* tarafların bir noktada karşı tarafın delilini kabul etmelerini temin eden iki önemli unsurdur. Taşköprüzâde'nin de ifade ettiği gibi karşı tarafın delilini kabul etmek de *adab*tandır.²⁵

Mu'allil'in delil getirmekten aciz kalmasına veya sâil'in delil talebine cevap verememesine *ifhâm*; sâil'in mu'allil'in tezine ve cevabi hamlelerine karşı koyamamasına ise *ilzâm* denilir.

Mu'allil ve sâil yukarıda ayrıntılı olarak zikredilen hamlelerden birine karşı koyamaz ise tartışmayı kaybetmiş sayılırlar veya mu'allil kabulü zorunlu bir delil getirirse sâil'in artık ondan inat ile delil talep etmesi gereksiz bir büyülenmeden (mükâbere) olarak kabul edilir ve mu'allil bu türden karşı koymalara cevap vermek zorunda değildir; ve tartışmayı devam ettirmeme hakkına sahiptir. Çünkü böyle bir noktada tartışma mücadele/ne olursa olsun karşı tarafı susturma olacaktır; oysa *âdâb-ı münâzara* bu değildir.²⁶

V Kefevî son olarak tarafların tartışmaya başlamadan önce ve tartışma esnasında dikkat etmeleri gereken noktalara işaret etmektedir. *Risâle* bu yönüyle Taşköprüzâde'nin *Risâle*'sine benzemektedir.²⁷ Fakat küçükte olsa bazı farklılıklar vardır. Bunları maddeler halinde sıralamak istiyoruz.

Kefevî'ye göre bir şey mütalaa edilmeye başlandığında;

1. Araştırma/tartışma konusuna başından sonuna kadar dikkatle bakılmalıdır; ta ki zihinde onu kavramayı kolaylaştıracak bir mana ortaya çıksın.

Sonra;

2. Dikkatle tasavvur(kavram)lara ve tasdik(hüküm)lere bakılmalıdır.
3. Onların arızı şeylerden olup olmadığı kontrol edilmelidir.
4. Onları reddetmenin mümkün olup olmadığına bakılmalıdır.

24 Semerkandî, *Kıtas*, s. 234.

25 Taşköprüzâde, *Risâle fi'l-âdâb*, vr.: 28a.

26 Kefevî, *Risâle fi'l-âdâb*, 4a-b.

27 Bkz.: Taşköprüzâde, *Risâle fi'l-âdâb*, vr.: 28b-29a.

5. Öncelikle lafızların delâletine ve manaların medlûllerine dikkatle bakılmalı; bu lafzın şu mana için konulup konulmadığına; bu mananın şu lafzın lazımı olup olmadığına; birden fazla anlamı olup olmadığına; sıfat, marife, nekra, genel ve özel olup olmadığına bakılmalıdır.
6. Lafızların manaları arasında öncelik ve sonralık olup olmadığına ve lafzın bir başka lafızla münasebetinin olup olmadığına da bakılmalıdır.
7. Her lafzı zikretmenin faydasının olup olmadığına bakılmalıdır.
8. Lafızların temel ve açıklayıcı kaynaklarına dikkatle bakılmalıdır.
9. Men‘, nakz ve mu‘araza tespit edilmeli ve onların neye yönelik olduğu açıklığa kavuşturulmalı.²⁸

Öz

Muhammed Kefevî ve Risâle fi'l-Âdâb'ı

Şemsüddin Semerkandî'nin sistemleştirdiği Âdâbü'l-Bahs ve'l-münâzara kendine özgü bir gelenek oluşturmuş, yeni katkılar sunan örneklerini de Osmanlı ilim havzasında vermiştir. Bu makale, Osmanlı bilginlerinden es-Seyyid Muhammed b. el-Hâc Hamîd el-Kefevî ve Risâle fi'l-Âdâb'ı'nı tanıtarak âdâb geleceği hakkında Türkçe literatüre bir giriş yapmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kefevî, Semerkandî, Âdâbü'l-Bahs ve'l-münâzara, Osmanlı Düşünce Tarihi*

Abstract

Muhammad al-Kafawî and His Risâla fi al-Âdâb

Muhammad al-Kafawî and his “Risâla fi al-Âdâb” had constituted a special tradition in the field of “âdâb al-bahth wa'l-munâzara”, which had been systematized by Shams al-Din al-Samarkandî. Kafawî's work represented one of the most important contributions to argumentation theory in Ottoman intellectual circles. This article aims to introduce the Ottoman theorist al-Kafawî and his “Risâle fi'l- Âdâb” in order to contribute the literature of “âdâb” in Turkish scholarship.

Keywords: *al-Kafawî, Samarkandî, Âdâb al-Bahth wa'l-munâzara, Ottoman Intellectual History*

²⁸ Kefevî, *Risâle fi'l-âdâb*, 4b.

Kaynaklar

- Aristoteles, *Kitâbu Tupikâ (Mantıku Aristî, II, içinde)* Thk: Abdurrahman Bedevi, Kuvveyt-Beyrut 1980.
- Aynî, Mehmet Ali, İbn Sînâ'da Tasavvuf, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2009.
- Birgivi Mehmet Efendi, *Risâle fi'l-âdâb*, Milli Kütüphane: 03 Gedik 18113.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri, II*, Haz.: Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, Ankara: Bizim Büro Basım Evi 2009.
- Fârâbi, *Kitâbu'l-Cedel*, Thk.: Refik el-Acem, Beyrut 1986.
- Hüseyin Abdullah b. Muhammed b. Şaban, *Haşiye 'alâ şerhi âdâbi'l-bahs*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37338.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*: el-Cedel, Thk: Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1965.
- İcî, *er-Risâletu'l-'adûdiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi Koleksiyonu: 467.
- Karabela, Mehmet K., *The development of dialectic and argümantation theory in post –classical Islamic intellectual history*, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, August 2010.
- Karahisâri, Ömer b. Hüseyin, *Şerhu risâle fi' âdâbi'l-bahs*, Milli Kütüphane: 06 Mil Yz A 9649.
- el-Kefevî, es-Seyyid Muhammed/Mehmed b. el-Hac Hamid, *Risale fi'l-âdâb*, Süleymaniye Kütüphanesi Erzincan Koleksiyonu: 148; Kefevî, *Risâle fi'l-âdâb*, Milli Kütüphane: 06 Mil Yz A 9649; Süleymaniye Kütüphanesi Serez Koleksiyonu: 3920.
- Kemalpaşazâde, *Risâle fi' âdâbi'l-bahs*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi: 1772.
- Saçaklızâde, *Risâletu'l-velediyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37209.
- Saçaklızâde, *Takrîru'l-kavânîni'l-mütedâvile min 'ilmi'l-munâzara*, Thk.: Yusuf Türker, Ankara 2005. (Tahkik; Yusuf Türker'in "Sâçaklı-zâde'nin 'Takrîru'l-kavânîni'l-mütedâvile min 'ilmi'l-munâzara' Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005." adlı yüksek lisans tezinin bir parçasıdır. Karışıklık olmasın diye doğrudan müellife atfedilerek kaynak gösterilmiştir.).
- Semerkandi, *Kıstâsu'l-efkâr fi'tahkiki'l-esrâr*, Thk.: Necmettin Pehlivan, Ankara 2010 (Tahkik; Şemsu'd-dîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstâsu'l-efkâr fi Tahkiki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2010'un I.cildidir.).

- Semerkandi, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mehmet Efendi Koleksiyonu: 6168.
- Süreyya, Mehmet, *Sicilli Osmani, III*, Haz.: Nuri Akbayar-Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1996.
- Şah Hüseyin Çelebi Âmasî, *Risâle fî âdâbi'l-münâzara*, Milli Kütüphane: 06 Hk 1831.
- Taşköprüzâde, *Risâle fî'l-âdâb*, Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi Koleksiyonu: 467.

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:

cturer@ankara.edu.tr

korla@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.