

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

1999/1 | SAYI: 29



FELSEFE DÜNYASI

1999 / 1 Sayı/Issue: 29

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Necati ÖNER

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Prof. Dr. Kenan GÜRSOY

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Dr. Erdal CENGİZ

Araş. Gör. İsmail KÖZ

Akademik Danışma Kurulu/Academic Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Prof. Dr. Saffet BİLHAN

Prof. Dr. Abdülkuddüs BİNGÖL

Prof. Dr. Süleyman H. BOLAY

Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Prof. Dr. Yasin CEYLAN

Prof. Dr. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU

Prof. Dr. Teoman DURALI

Prof. Dr. Esin KAHYA

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM

Prof. Dr. Ö. Naci SOYKAN

Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN

Prof. Dr. Necmettin TOZLU

Prof. Dr. Şafak URAL

Prof. Dr. Yasin YENİŞEHİRLİOĞLU

Yazışma Adresi:

P.K. 21 - Yenişehir / ANKARA

Tel&Fax: 0 312 231 54 40

Abone Koşulları:

Yıllık 2.000.000 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:

VakıfBank Kızılay Şubesi: 2007311

Posta Çeki No:

M. Necati ÖNER 524715 - Yenişehir/ANKARA

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

1999/1 | SAYI: 29



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Bir Bilgi Türü Olarak Din.....	1
Necati ÖNER	
Heideggeri'in Ontolojisinde Süje Kavramı.....	3
Hans KÖCHLER	
Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitim.....	12
Abdulkuddüs BİNGÖL	
Saccheri'nin Euclides'i Üzerine Bir Metodolojik-Tarihsel Çalışma.....	21
Samet BAĞÇE	
Yunus Emre ve Egzistansiyalist'lerde Zamansallık ve Ölüm	35
Emel KOÇ	
William James'ten Muhammed İkbâl'e	47
Celal TÜZER	
İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış.....	68
Kamil CİHAN	
Leibniz'de Teodise ve "Savunma".....	72
Cafer Sadık YARAN	
Alman İdealizminin İki Dönemi.....	89
Eyüp Ali KILIÇASLAN	
Epistetos'un Ahlak Felsefesinde Akılcılık ve Doğalcılık.....	101
Sedat YAZICI	
Kamusal-Mahrem Geriliminde Yeni Bir Olanaklılık Arayışı Olarak İmgesel Yakınlık.....	110
Cihan CAMCI	
Hilmi Ziya Ülken'de İnsanın Ayırıcı Özelliklerine Kritik Bir Bakış	114
Sadettin ELİBOL	
Latin İbn Rüşdcülüğü: (Brabant Siger)	118
Etienne GILSON	
Platon'un Matematikçi	123
Anders WEDBERG	

BİR BİLGİ TÜRÜ OLARAK DİN

Necati ÖNER.

En geniş anlamı ile bilgi; varolanı tanıtan, varolanı zihinde temsil eden şeydir. Varolanla onun bilgisi birbirine uyar mı? Yani insan varolanı olduğu gibi bilebilir mi? sorusu felsefede septisizm-dogmatizm tartışmalarına; diğer taraftan insan bilgiyi nasıl elde eder? sorusu ise ampirizm-inneizm tartışmalarına yol açar. "Bilgiyi tecrübe ile elde ederiz" diyen ampirizm; "bazı bilgilerimiz doğuştan gelir" diyen felsefî doktrinlerin yanında bir de vahiyden bahsedilir.

Bilginin iki önemli özelliği vardır: Birincisi zihinden zihine aktarılabilmesi (communicable), ikincisi zihin içinde ve dışında (kitap vs.) biriktirilebilmesidir (cumulative). İşte bu sebepten insanlığın ortak malı olmakta ve sürekli değişmektedir. Medeniyetin gelişmesi de buna bağlıdır.

Varolanın tanınması hep aynı şekilde olmaz. Varolana bakış açısı, hedeflenen amaç, kullanılan yöntemlere göre bilgi çeşitleri ortaya çıkar. Şu altı tür bilgiden bahsedilir: Din, felsefe, bilim, sanat, günlük bilgi ve okkült bilgi. Bu bilgilerden her birinin az veya çok insan hayatında rolü vardır. İnsanın bütün iradî fiilleri bunlardan şuna veya buna dayanır.

Felsefe, sanat ve okkült bilginin özelliklerini önceki yazılarımda belirtmiştim.¹ Bu yazıda dinî bilginin özelliğini belirtmeğe çalışacağım.

Dini bilgi, elde edilmiş tarzı ile diğerlerinden ayrılır. Dinin özünü vahiyyle bildirilen bilgi oluşturur. Yani bu bilginin özü, aşkın bir varlık tarafından insana bildirilmiştir. Bu sebeple değişmez ve mutlak doğru olarak kabul edilir. Bu kabulleniş tamamen inanç işidir. Allah mutlak ve mükemmel bir varlık olduğu için bilgisi mutlak doğru olur. Çünkü yanlışlık bir eksikliktir; mükemmel ve mutlak bir varlıkta eksik bir şey olmaz. Bu sebeple Allah'ın bilgisinin doğruluğu ve yanlışlığı tartışılmaz. Doğruluğuna inanan o dinde kalır, inanmayan din dışına çıkmış bulunur. Dinin temelinde mutlak olarak kabul edilen bilgi vardır. Kitabî dinlerin dışındaki dinlerde de durum aynıdır. Mesela; Buda'nın koyduğu ilkeler aynı niteliği taşır.

Dinlerde Allah'ın mutlak bilgisi yanında, insan eseri olan bilgiler de bulunur. Bunlar; Allah'ın bilgisinin yorumlarıdır. Dinlerde farklı mezhep ve tarikatların bulunuşunun sebebi, aynı konuda farklı fikirlerin olmasındandır. Bu farklılık Allah'ın bilgisinin farklı yorumlanmasından kaynaklanır. Bu sebeple bir dinde, Allah'ın aynı bilgisine dayanan farklı uygulamalar görülmektedir. İslam dininde; Sünnilik, Şiiilik gibi itikadî mezhepler; Hanefilik, Şafilik, Hambelilik ve Malikilik gibi fikhî mezhepler; aynı mezhep içerisinde Nakşilik, Kadirilik, Mevlevilik vs. gibi tarikatlar; Alevilik (bazılarına göre mezhep, bazılarına göre tarikat olarak tanınmaktadır), bunların hepsi Kur'an'a dayanırlar. Farklılıkları Kur'an hükümlerinin farklı farklı yorumlamaları yüzündendir. Bu sebeple farklılıklar, dindeki insana ait bilgilerden gelir. İslâm medeniyetindeki, tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi ilimler insan eseri olan bilgileri içerir. Bu bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığı tartışılabilir. Bunlar; değişmez bilgiler değildir.

* Emekli Felsefe Profesörü

¹ Öner, Necati, Niçin Felsefe?, Felsefe Yolunda Düşünceler, s.9; Sanat Yolu İle İletim, aynı eser. s. 47; Okkült Bilgi, *Felsefe Dünyası*, 16, s.3

Allah'ın bilgisinin her yorumu, her anlaşılışı o yorum veya anlayış taraftarlarında Allah'ın kastettiğinin o olduğu inancı hakimdir. Bu sebeple inanılan hükmün modalitesi zorunludur. Dinî bilgiyi diğer bilgi dallarından ayıran önemli bir nitelik de budur. Diğer bilgi dallarında hükmün modalitesi mümkün veya olumsal (contingent) olabilir. Dinî bilgide ise zorunludur, başka türlü olamaz.

Burada çelişkili bir durum dikkati çekiyor: Bir tarafta aynı konuda farklı inançların bulunuşunun, insanın doğası gereği, kaçınılmaz olduğu; diğer tarafta tek doğrunun bulunduğu inancı vardır. Aslında doğru olan tektir. Her yorum taraftarınca tek doğru olan kendisinin kabul ettiğidir. Farklı yorumlar onun için yanlıştır. Bu hususta çoğulculuğun kabulü Allah'ın bilme gücüne ters düşer. Dinî inancın gereği de budur. Dinî inançta hükmün kipliğinin (modalite) zorunlu oluşu doğaldır. Aksi halde işin içine şüphe girer ki, bu da inanç bağının zayıf olduğunu ifade eder.

Dinî hayat, kendisini, gerek fertte ve gerek toplumda, Aşkın bir varlığa dayanan bilginin uygulanmasında gösterir. Uygulamaların yorumlara yani insanın bilgisine bağlı olduğuna işaret etmişim. Bu bakımdan dinî hayatta farklılıklar yani çoğulculuk hakimdir. Bu hal insanın doğasından kaynaklanmaktadır.

İnsan mükemmel bir varlık olmadığı için mutlak bilgi sahibi olamaz. İnsan bilgisi görelidir. İnsanın en sağlam bilgi elde etme yolu, bilim yoludur. Bilimin de sürekli değişme ve gelişme içerisinde bulunuşu insanın mutlak bilgi sahibi olmayışının delilidir. İnsan, zamanın akışı içerisinde varolanları daha iyi tanıma yolundadır. Başka bir ifade ile insan zaman zaman geçtikçe ideal olan mutlak bilgiye ulaşmaktadır. İnsanın doğası gereği mutlak bilgi, onun için daima ideal olarak kalacaktır. İnsan, Allah'ın bilgisini anlayıp yorumlamada da aynı durumdadır.

Bilginin değişkenliği yanında bir de insan fertleri arasında, bilgi edinmede başlıca yetisi olan zihin gücü farklılıkları ve bu gücü kullanıp yönlendirmede esas olan kültür farklılıklarının da bulunması, bir konuda bilgi çokluğunun yeterli sebepleridir. Çoğulculuğu bire indirgeme yani farklı görüş ve kanaatlerden birisini, bir toplumda hakim kılmak ancak zorla olabilir. Bu yol ise düşünce ve inanç hürriyetine vurulmuş bir darbe olur ve bu da insan için bir zulümdür.

Allah'ın bilgisinin farklı anlaşılabilirliği karşısında, inançta birlik nasıl sağlanır? sorusu akla gelir. Bu birlik, bir dinde olmazsa olmaz niteliğindeki temel kavramlara inanmakla elde edilir. Bu kavramlar imanın esaslarıdır. Bunları kabul eden o dinde kalır, etmeyen o din dışında bulunur. İslâmiyet'te Allah'ın birliğine, peygamberlerine, kitaplarına, ahiret gününe ve meleklerine inanma, bunları kabul etme İslam dininde birliği sağlar. Kur'an'ı Kerim'in Nisa suresinin 136. Ayetinde bu esaslar bildirilmiştir: "Ey iman edenler, Allah'a, peygamberine indirilen kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman ediniz. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyameti inkâr ederse tam manası ile sapmıştır."

İmanda birliğin yanında farklı uygulamalarda da görelî bir birlik vardır. Bu birlik mezhep ve tarikatlarda görülür. Allah'ın bilgisinin yorumunu yapmada kendilerinde yetki görmeyenler yetkili bir kişinin yorumuna iştirak ederler. Böylece mezhep ve tarikatlar ortaya çıkar. Mezheplerde içtihat sahibi bir imama, tarikatlarda bir şeyhe uyma bu sebeptendir. Dinin özünde olmamasına rağmen, tarihin akışı içerisinde meydana gelen bu dinî gruplar kaçınılmaz birer toplumsal olgudur. Bunları yok saymak dinin özelliğine ve insan doğasına aykırı bir tutum olur. Zaten bilgiye dayanan bütün faaliyetlerde çoğulculuk insanın kaçınılmaz kaderidir.

Heidegger'in Ontolojisinde Süje Kavramı

Hans KÖCHLER**
Çeviren: Dr. Akın ETAN

I

Martin Heidegger'in, süje kavramı ile süje merkezli Batı düşüncesi karşısındaki tutumu, onun kendi düşünce yolunu belirttiği şu sözlerde açığa çıkar: "Fenomenolojiden geçerek varlık düşüncesine giden yol"¹. Heidegger'in bütün düşünce yolunu belirleyen ontolojinin temellerine yönelik, onu süje kavramının bütününü yeniden belirlenmesine yöneltilir. Husserl'in; fenomenolojik yöntemi uygulayarak "Mantık İncelemeleri"nin objektivizmi ile realizminden "salt transendental sübjektivlik" felsefesinin ontolojik idealizmine giden uzun yolu tam bir tutarlılık içinde izlemesine karşılık², Heidegger bunun tersi olan yönü izledi: "Varlık ve Zaman"da -ontolojinin temellerine yönelik düşünüşten hareket ederek-insan varoluşunun fenomenolojik tasviri, onu, 20. Yüzyılda bir çok felsefi çevrede rastlanılan bir düşünüş tarzına -süje'yi, dolayısıyla transendental yöntemi **aşan** bir düşünüş tarzına götürdü³. Başlangıçta "sübjektivist" ve "varoluşçu" olarak yanlış yorumlanan "varoluş analizi"ni⁴ Heidegger "varoluşçu düşünüş" yönünde geliştirdi. Ona göre, bu düşünüş çerçevesinde "insanın özüne ilişkin soru ... insana ilişkin soru değildir"⁵.

Husserl'in süje'ye yönelik transendental fenomenolojisinden köklü bir biçimde ayrılan bu yaklaşımda, Johannes B. Lotz'un deyişiyle "insan kişiliği ... ontolojik olarak; diğer bir deyişle, **kendisinin öteki yanı olan varlık aracılığıyla verilir**"⁶. Bu açıdan "kişi felsefesi aslında **varlık felsefesidir**"⁷.

Ontolojinin temellerine yönelik bu yaklaşım Heidegger'in "Varlık ve Zaman"daki çözümlenmeleri için belirleyici olmuştur. Varolan'ın varlığına ilişkin bir teori, ona göre, ancak fenomenolojik yöntemle gerçekleştirilebilir olduğundan; "Varlık ve Zaman"da amaçlanan, her tür varlık anlayışının temeli olarak "dünyada-oluş"un tasviriydi. Bu ise, onun düşünce hayatının erken bir döneminde -"dönüş" olarak adlandırılan dönemden çok daha önce- geleneksel metafiziğin objektivizmine karşı bir eleştiri niteliğindedir. Geleneksel metafizik, Heidegger için, "varolan"ın mutlaklaştırıldığı bir ontolojiye dayanır⁸. Buna karşılık o -bir bakıma transendental felsefenin amacına uygun bir şekilde- süje'yi dünyanın dinamik bir faktörü olarak anlamaya çalışır. Başlangıçta Heidegger, Husserl'in transendental fenomenolojisinin düşünüş tarzını kendisine hareket noktası olarak alır, fakat "varoluş"un temel belirlenimleri"ne ilişkin çözümlenmesinde Husserl'in

** Leopold-Franzens Üniversitesi, Felsefe Bölümü başkanı, Innsbruck, Avusturya.

¹ William J. Richardson: Heidegger. Den Haag 1963, s. XVII.

² Bkz. Hans Köchler: Die Subject-Object-Dialektik in der Transzendentalen Phänomenologie. Meisenheim a.G. 1974.

³ Bkz. Martin Heidegger: Zur Seinsfrage. Frankfurt a. M. 1967.

⁴ Bkz. Martin Heidegger: Wegmarken. Frankfurt a. M. 1967, s. 145-194.

⁵ Gelassenheit. Pfullingen 1959, s. 29. Ayrıca bkz. H. Köchler: Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie. Meisenheim a. G. 1974.

⁶ Der Mensch in Sein. Freiburg / Basel / Wien 1967, s. 385.

⁷ a.e., s. 380.

⁸ Bkz. Sein und Zeit. Tübingen 1967, ss. 19-21.

soyut-idealîst yaklaşımını aşar. Varoluş'un günlük yaşama bağlantıları içindeki zamansallığının analizi Heidegger'i Descartes'çılığın köklü bir eleştirisine; diğer bir deyişle, kendisinden önceki metafizik anlayışlarda ortaya çıkan statik süje-obje ikiliğinin eleştirisine yöneltir¹. Anlamayı varoluş'un temel belirlenimi olarak - "varlığı anlama" şeklinde²- ele alan Heidegger, bununla Dilthey'in sübjektivizmini, daha doğrusu psikolojizmini aşar ve hermeneutik'i varoluş ontolojisi açısından temellendirir.

Heidegger, Husserl'de süje kavramının ontolojik-idealîst mutlaklaştırılmasına karşı çıkar; ona göre fenomenoloji (ontolojik) idealizm şeklinde bir transendental felsefe sistemi değil, "dünyada oluş"un somut biçimlerinin tasvirine ilişkin bir yöntemdir. "Varlık ve Zaman"da söz konusu olan, ontolojinin temellerini açığa çıkarmak amacıyla, sübjektifliği bütün somutluğuyla analiz etmektedir.

II

Felsefenin ileri bir döneminde -"dönüş"ten sonraki dönemde- Heidegger kamuoyunun "varoluşçuluk"la bir tuttuğu sübjektivlik felsefesinden uzaklaşır, bunun yerine ("teknolojik") Batı uygarlığında insanın kendini anlamasının "varlık tarihi" açısından incelenmesine yönelir. Bununla o, sözkonusu teknolojik uygarlıkta modern insanın "kendine ilişkin bilgisinin kesinliği"ni eleştirel bir yaklaşımla gözden geçirir³. Bu noktada Heidegger "Varlık ve Zaman"ın süjeye bağlı düşünüş tarzının yerine, ontolojinin temelleri üzerine düşünüşü ön plana çıkarır. Onun "dönüş" olarak adlandırılan bakış açısı bu noktada ortaya çıkar.

Ana hatları "Varlık ve Zaman"da çizilen "kendisi olma" ideali⁴, Heidegger'in süje üzerine varoluşçu açıdan düşünüşünü simgeler; "kendisi olma" isteği, Heidegger'in "dönüş"ten sonraki döneminde varlık tarihi açısından sorguladığı bir iradeciliği temsil eder. Düşünce tarihine ilişkin geniş kapsamlı çözümlerinde Heidegger -"metafizik" olarak nitelediği belli bir tutumu-insanın nesneleştirme; diğer bir deyişle, varlığı denetim altına alma⁵ isteğini- soruşturur. Düşünce tarihi çerçevesinde, Batı'da ortaya çıkan varlık anlayışı, daha doğrusu, varlığı unutulmuş'un ele alındığı bu çözümler, varlık tarihi üzerine düşünüş şeklinde kendini gösterir. Buradan hareketle Heidegger yeni çağ teknolojisinin gerçeklik anlayışı ile teknolojik uygarlığın insanına özgü ölçü tanımaz "yapabilirlik" tavrına karşı eleştirel bir tartışma açar⁶. Söz konusu anlayış ve tavrın temelini Heidegger; Batı insanının "varlığı unutulmuş"unda ve buna bağlı olarak süjenin mutlaklaştırılması ve varolan'ın nesnelleştirilmesi ile denetim altına alınmasında görür. Ona göre, Batı dünyasının "metafizik" temel eğilimini oluşturan da budur: "insanın metafizik yanının anlamın kaynağı olarak görülmesi, insanın belirleyici temel ölçü olarak anlaşılmasının sonucudur".

Bu bakımdan Heidegger günümüzde yeşil alternatif hareket ile postmodern düşünüşte ortaya çıkan teknoloji ve uygarlık eleştirisinin öncüsü olarak görülebilir. Fakat onun süje kavramının mutlaklaştırılmasına yönelttiği eleştiri, çeşitli

¹ Bkz. H. Köchler: Die Subject-Object-Dialektik in der Transzendentalen Phänomenologie, s. 146 v. d.

² Sein und Zeit, s. 32.

³ Bkz. H. Köchler: Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers. Meisenheim a. G. 1978.

⁴ Sein und Zeit, ss 54 v.d.

⁵ Bkz. Platons Lehre von der Wahrheit. Bern 1963.

⁶ Bkz. Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1962.

⁷ Zur Seinsfrage. Frankfurt a. M. 1967.

“alternatif” ya da “postmodern” ideolojilerden çok daha fazla düşünce tarihine ve ontolojik bir arka plana dayanır.

Sübjektivliğin felsefesi yerine Heidegger varlığın felsefesini; diğer bir deyişle, varlığa ilişkin düşünüşü getirmek ister. Bu düşünüşte -varlık deneyimine ilişkin somut varoluşsal yapıların açığa çıkarılması olarak- sübjektivliğin tasviri yalnızca yöntem açısından önem taşır. Fenomenolojik yöntemin arka planını ontolojik hareket noktası oluşturur: “Mahiyetin görünüşe çıkarılması olarak fenomenoloji felsefeyi belirliyorsaydı ve felsefenin yön verici sorusu öteden beri değişik şekillerde de olsa varolan’ın varlığı sorusu olarak yürürlükte kalmışsa, o zaman varlık, düşünmenin ilk ve son konusu olarak kalmalıdır”¹. Bu bakımdan Heidegger’in temel amacı Batı düşüncesinin “varlık tarihi” açısından izlediği yolu yeniden kurmak ve merkezinde “varlığı unutuş”un yer aldığı bu düşüncenin süje merkezli karakteristiğini açığa çıkarmaktır. Heidegger’e göre söz konusu “varlığı unutuş” “aşılma”sı gerektirir.

Belirgin örneğini Descartes’ın yöntemli düşünüşünde bulan “kendini temellendirme”nin arayışı içindeki Yeniçağ düşüncesinin izlediği yol Heidegger’e göre iradeci bir düşünüş tarzına götürür ve bu düşünüş tarzına özgü “metafizik” Yeniçağ teknolojisinde kendini açığa çıkarır². “Varlık Tarihi”ne ilişkin bu yol, Heidegger’in verdiği örneklerle burada ana hatlarıyla belirtilmeye çalışılacak.

Heidegger için, Hegel’in felsefesi bu yol üzerindeki bir gösterge niteliğindedir. Ona göre, süje’yi mutlaklaştırma eğilimi Hegel’in felsefesinde belli bir son noktaya ulaşır³. Hegel’in sisteminde süje kendi -bilincinde- oluş’un en yüksek basamağında bilginin mutlak kesinliği biçiminde kendini gösterir: “Aklın koşulsuz sübjektivliği iradeye dayanan kendi -bilincinde- oluş’tur. Diğer bir deyişle: Akıl mutlak tin’dir. Bu anlamda akıl gerçekliği olan’ın mutlak gerçekliği, varolan’ın varlığıdır”⁴. Böylece Hegel’de mutlak kendi -bilincinde- oluş düşünmenin ilkesi olur. Heidegger’e göre bu noktada Batı’nın aşırı iradeciliği; diğer bir deyişle, “istenilen, fakat mahiyeti bilinmeyen ... bir süreç olarak ... yeryüzünün yıkımı”na giden bir yol ortaya çıkar. Nitekim eski Yunanlılardan beri “doğruluk, insanın düşünme ve yapabilmesinin kendinden emin olduğu kesinlik şeklinde belirlenmiştir”⁵. Kökleri Platon ve Aristoteles’e kadar geri giden sübjektivlik düşüncesi Heidegger’e göre; Yeniçağda Descartes’ın “cogito sum” anlayışı⁶ ile düşünen süje için doğruluğa giden yol olarak bilimsel yöntem öğretisinde klasik örneğini bulur. “Doğruluk” ve “kesinliği” sağlayan bu yöntem aracılığıyla “insan kendisi için koşulsuz kesinliği arar ve doğruluğun mahiyetinin sınırları bu yöntemle çizilir”⁷.

İnsan düşüncesinin emin adımlarla yürüyebileceği, “doğruluğun sarsılmaz temeli” olarak bir son temele ilişkin soru Heidegger’e göre -Leibniz’in açıkça formüle ettiği- yeterli neden ilkesinde ifadesini bulur. Bu ilke, yorumlandığında, doğruluğu kesin bir şekilde elde etmek isteyen süje ile bağlantılıdır. Heidegger için bu ilke “atom çağı”na özgü hesaplayan düşünüşün egemenliğinin habercisidir; ona

¹ William J. Richardson: Heidegger, s. XV.

² Heidegger, Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1962.

³ Bkz. Nietzsche, Band II. Pfullingen 1961, s. 147.

⁴ a.e., s. 299

⁵ Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1967, s. 91.

⁶ Bkz. Nietzsche, Band II., s. 158 v.d.

⁷ a.e., s. 142.

göre “yeterli neden ilkesi kesinliği sağlayan hesap ediş anlamında akılcı tasarlayışın ilkesidir”¹. “Tasarlayışta süje olarak ben’le bağlantı içinde, ben’in önüne konulan varolan, süje için obje olma özelliğini taşır”². Objektif kategorilerle düşünülmesinin nedeni, süjenin gerçekliği kavramaya yönelmesi ve bunun için gerçekliği kendi bilincinin önüne getirmek zorunda olmasıdır. Böylece gerçeklik “kendinden emin tasarlayış tarafından ve tasarlayış için, varolan’ın bilinç -önüne- getirilmişliği durumuna gelir”³.

Süje merkezli bir yaklaşım Heidegger’e göre, belirgin örneğini Leibniz’in monadolojisinde bulur. Burada Leibniz evreni dinamik bir şekilde kendisiyle bağlantıya getiren, evreni kendinde “temsil eden” ve en yüksek basamağına kendine ilişkin bilginin kesinliğinde (apperceptio) ulaşan monad’ın tasarlayışına (perceptio) ilişkin bir teori kurar. Canlı süje olarak anlaşılın töz her şeyi kendisiyle bağlantıya getiren düşünmenin yönelimi (appetitus) açısından “bütün evreni kendi bakış noktasına göre yansıtan canlı bir ayna ve bir merkez (Gerh VII. n. 87) olarak görülür. Çeşitliliğin birleştirilmesi ve belli bir süjeyle bağlantıya getirilmesi olarak monad’ın “birlikli oluş”u (yalınlığı) “kendi önüne getiriş özelliğini taşır”⁴. Bu ise varolan’ı denetim altına alma eğilimini ifade eden, iç dinamizmle gerçekleşen bir süreç olarak anlaşılmalıdır. “Tasarlayış” olarak monad iradî özelliği dolayısıyla varolan’ı kendi bilinci önüne getirir.

Tözün bu iradî özelliği ve varlığın tasarlanış özelliğinin -yönelimin yöneldiği amaçlara ulaşmasında bir araç olarak- bu iradî özelliğe bağlantısı Heidegger’e göre klasik ifadesini Hegel’in sisteminde bulur. Heidegger için bu sistem “özünde irade olarak anlaşılın gerçekliği”⁵ temsil eder. Burada “varlık şüphe götürmeyen tasarlanmışlık anlamında gerçekliktir”⁶.

Bilinç, bu durumda, bakış noktasına bağlı kuvvet merkezi, “kesinliğe yöneliş”in, Prometheus’ça dışa uzanışın ve aynı zamanda varlığı unutuşun yeridir. Bu yaklaşım transendental felsefede sistematik olarak gerçekleştirilen “süjeye dönüş”le içten bağlantılıdır. “Süje” burada “temelde yatan” (sub-jectum) anlamında, kendisine her türlü tasarlayışın bağlandığı şey olarak anlaşılır⁷. Bu şekilde anlaşılın bilinç Heidegger’e göre “varlığın doğrulukla yer değiştirmesi; diğer bir deyişle, doğruluğu varolan’a bırakması ve varolan’ı hakikatten yoksun bırakmasıdır”⁸. Bu düşüncesiyle Heidegger, Husserl’in fenomenolojik yaklaşımından açıkça ayrılır.

Süjenin aktivliğinden kaynaklanan ve bilime ilişkin her tür temellendirme denemesinin dayandırıldığı “mutlak özerkliğe yöneliş”, Heidegger’in “Kendini Varlığa Bırakmak” ve “Humanizm Mektupları” adlı yazılarında dile getirdiği gibi, süje-obje ayrımı dışında kalan, saf bir bakışa yer vermez. Bu bağlamda Heidegger “düşünme”yi teori-pratik ayrımı dışında gördüğünü, böyle bir ayrımın söz konusu olduğu durumda ise teorinin yalnızca pratik tarafından, diğer bir deyişle, teknolojik yapabilirlik tarafından belirlendiğini söyler⁹.

¹ Der Satz vom Grund. Pfullingen 1967, s. 197.

² a.e., s. 132.

³ Nietzsche, Band II. s. 427.

⁴ a.e., s. 437.

⁵ a.e., s. 453 v.d.

⁶ a.e., s. 453.

⁷ a.e., s. 431 v.d.

⁸ a.e., s. 468.

⁹ Bkz. Wegmarken. Frankfurt a. M. 1967, s. 146.

Süje kendini objeden ayıran “özerk” bir tutumla objeyi kendi karşısına aldığı ve bu yolla edindiği bilinçle her tür varlığı “objektivlik” olarak bilince bağladığında, varlık Heidegger’in deyişiyle hiç bir zaman varlık olarak açığa çıkmaz. Bu imkânı baştan beri elden kaçırmış olan bilinç “subjectum” olarak kendi tek’liği içinde kaldığı ve bütünüyle iradeciliğe bağlanmış olduğu için kendi bireysel ufkunu aşan bir şeye kendini açamaz. Karşılaşma bu yolla saflığını yitirir; karşılaşılan şey “nesne durumuna getirilir”¹. Böylece Yeniçağ’ın “nesnellik” anlamına gelen “objektivliği” Heidegger’e göre “sübjektivliğin” ifadesidir; “sübjektivizm, özünde, süje için her şey obje olduğundan, objektivizm’dir”². Modern doğa biliminin benimsediği bu türden bir “nesnellik” anlayışında “gerçek dünya olarak anlaşılan hesaplanabilir doğa insanın bütün ilgisini üstüne çeker ve insanın tekrarlayışını salt hesaplayıcı bir düşünüşe dönüştürür”³.

Süje olarak belirlenen insan, farkında olmaksızın, kendi “tasarlayış”ını karşılaştığı her şeyin ölçüsü durumuna getirir⁴. Bu bakımdan, Heidegger’e göre Kant’ta varlık görünüş’ün imkânının koşulu olarak “varolan, Hegel’de ise “koşulsuz kendini görüntüye çıkarış”⁵ şeklinde anlaşılır. “Kendini görüntüye çıkaran koşulsuz tasarlayış (düşünüş) olarak koşulsuz sübjektivliğin her tür varolan’ın varlığı olmasının tarzı”⁶ ise “fenomen” adını alır. Heidegger için, aslında bir fenomenoloji olmayan bu türden bir fenomenolojide, düşünme sürecine yön veren ve temele yönelik arayışta kendisine dayanan akıl; “koşulsuz sübjektivlik”tir⁷.

Leibniz’in monad kavramı bağlamında, Heidegger’in “merkezleşme” olarak nitelediği ve “Yeniçağ metafiziğinin alanı”nı⁸ oluşturan bu türden bir bilinç, her şeyi kendisine bağlama ve bütün şeyleri “kendinde toplama” çabasıdır. Söz konusu çaba ise iradenin mahiyetinin dışı vurumudur⁹. Bu iradenin “gerçekliği”, bakış noktasına göre nesnelere süjeyle bağlantıya getirilerek “temellendirme isteği”dir. Böylece varlık problemi gerçeklik problemi durumuna gelir. Ancak bu istekten vazgeçildiğinde -Heidegger için “varlığı düşünüş” metafizik iradeciliğin dışında yer alır-, varlığı saklayan temel aranmadığı bir alana ulaşılır. Leibniz; “nasıl oluyor da bir şey vardır ve hiçlik var değildir?” sorusunu sorduğunda, Heidegger’in “Metafizik Nedir?”¹⁰ adlı yazısında sorduğundan farklı olarak, varolan’ı en yüksek bir varolan’da temellendirmek istiyordu. Yeterli neden ilkesini öne sürmekle, Leibniz -Heidegger’in yorumuna göre- süjeyle bağlantılı oluş’un dışına çıkarak varlıkla olan temel bağlantıya geçemedi. Hegel’de -doğruluğun belirlenmesinde çoktan beri meydana gelmiş olan değişim açısından- söz konusu **temellendirme isteği**, Heidegger’e göre, şu en tutarlı şeklini -kendisinin mutlak olduğunu bilen ve mutlak olan’ın kendini görüntüye çıkarması olarak düşünce tarihini kendi içine alan bilincin kendini temellendirmesi şeklini alır. Doğruluğun

¹ Nietzsche, Band II., s. 298.

² a.e., s. 297.

³ Hebel, Hausfreund. Pfullingen 1965, s. 23.

⁴ Bkz. Nietzsche, Band II., s. 298.

⁵ a.e., s. 299.

⁶ a.e., s. 299.

⁷ a.e., s. 300.

⁸ Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, s. 195.

⁹ a.e., s. 187.

¹⁰ Wegmarken. Frankfurt a. M. 1967, s. 1-19: Was ist Metaphysik?

ölçüsünü son çözümde “kendisiyle karşılaştırma”da¹ bulan bu türden bir düşünüşün mutlak etkinliği, Heidegger’e göre, aynı zamanda “varlığın olumsuzluğu”na, aslında “sübjektif” olan objektivliğiyle sadece varolan’a götürür. Objektif olarak tasarlanabilen, kavranabilen hiç bir zaman varlığı “temel-dışı”² olarak düşünemediğinden, daha doğrusu -düşünmenin her zaman kavramlara dayanması bakımından- varlığın “temel-dışı” olarak düşünülmesi mümkün olmadığından, “temellendirme” “temelsiz”liğe götürür. Bu yüzden Yeniçağ’ın anladığı anlamda “akıl”³ ikinci dereceden olan özelliğiyle görülmelidir: “Yüzyıllardan beri yüceltilen aklın düşünmenin en çetin düşmanı olduğunu gördüğümüzde, ancak o zaman düşünme başlar”⁴.

Heidegger’in burada önerdiği biricik ve aynı zamanda gerçekleşmesi hemen hemen imkânsız olan tutum “tasarlayıcı temellendirme”den vazgeçiş, süje-obje şemasına göre düşünüşü bir yana bırakış, bunun yerine böyle bir ayırım içinde yer almayan “varlığa yakın oluş”un tutumudur: “... her temellendirme varlığı varolan bir şeye indirir”⁵. Objektivliğin formları içinde düşünüldüğünde, varlık varolan durumuna gelir. Bu yüzden Heidegger’e göre, bu türden bir “düşünüş” bütünüyle bir yana bırakılmı; varlığa ilişkin deneyimin gerçekleşmesi isteniyorsa, örtük bir şekilde “güçlü olma isteği”nin tarihi olarak bütün Batı tarihinden vazgeçilmelidir. Ancak böyle bir uzaklaşmayla, varlığın unutmusluğu farkedildiğinde, tarihin mahiyeti anlaşılır⁶. Bu şekilde anlaşılan vazgeçiş nesnelleştirici düşünüşün yenilgisine ve yeni bir başlangıca yol açar. “Vazgeçiş almaz, Vazgeçiş verir”⁷.

Kendini tasarlayış gücünün yetersizliğini gören süjenin varlık önünde geri çekilişi, varlığın görünüşe çıkmasına ulaştırır: “... öne çıkan, önce olan olarak kendinden olagelen kendi aydınlığına çıkar ve bununla insana yönelir”⁸. İradeciliğin belirlediği kendi -bilince- oluş anlamında olmayan bu arınmış bilinç varlığın barındığı yer”dir”⁹. İnsan Heidegger’e göre varlığın bu gelişine kendini hazırlayabilir, fakat bu geliş kendi isteğiyle sağlayamaz. Varlıkla uygunluk içinde olmaya dayanan kendi özüne insan ulaşmak istediğinde, bir “sub-jectum” olarak kendisini bütünüyle geride bırakmalı, yeniden kesin doğruluğa ulaşmak için değil, “yakalanamaz” olan olarak “dolaylı olan”ın her tür dolaysız yaklaşımını geri çeviren”¹⁰ varlığın sesine kendini açık tutmak için, kendini bir yana bırakmalıdır. Hep şimdi ve burada olan, insan tasarlayışının “gerçeklik”ten hareket eden her tür açıklaması karşısında kendini geri çeker¹¹. Heidegger’in varlık tarihi çözümlemesinde Batı metafiziğinin temellerine yönelik eleştirinin amacı “kaynağın yakınına dönüş”¹² olarak düşünmenin “eve dönüşü”dür. Bununla varlığın

¹ Bkz. Phänomenologie des Geistes. ed. Hoffmeister, s. 71.

² Der Satz vom Grund, s. 185. v.d.

³ Bkz. Der Satz vom Grund, s. 171.

⁴ Holzwege, s. 247.

⁵ Der Satz vom Grund, s. 185.

⁶ Bkz. a.e., s. 157.

⁷ Der Feldweg, Frankfurt a. M. 1962, s. 7.

⁸ Nietzsche, Band II. s. 227 v.d.

⁹ Bkz. a.e., s. 366.

¹⁰ Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt a. M. 1963, s. 61.

¹¹ a.a. O., s. 51.

¹² a.a. O., s. 23.

unutulmuşluğunu aşmak ve bilincin daha eleştirici bir tutuma ulaşması sağlanmak istenir.

Temellerini sarsmaya yöneldiği Batı düşüncesine özgü varlık anlayışının arka planında, Heidegger'e göre, nesneleştirici bilince dayanan ve teknoloji biçiminde dışa vuran **iradecilik** ve onun yol açtığı **varlığı unutuş** yer alır. Bilinç Heidegger için "varlığın doğrulukla yer değiştirmesi; diğer bir deyişle doğruluğu varolana bırakması ve varolan'ı hakikatten yoksun bırakmasıdır"¹ Iradeciliğin belirlediği bilinç her şeyi kavramlaştırmaya, varlığı nesnellik kategorisiyle kavramaya çalışır: " 'Varolan sübjektivliktir' ile: 'Varolan objektivliktir' aynı anlama gelir"².

Yeniçağ teknolojisinin iradeciliğinden bu kararlı uzaklaşış Heidegger'in ontolojisi bağlamında yalnızca süje kavramının ve onunla birlikte transendental felsefe ile Descartes'çı dünya anlayışına özgü bütün ontolojik yapının yıkılması anlamına gelmekle kalmaz, kendisinin meydana getirdiği teknolojik ürünler dünyasında insanın kendini anlamasına ilişkin yeni bir yönelişi de beraberinde getirir.

Batı metafiziğinin "aşılması" düşüncesinden hareketle, Heidegger insanı yalnızca bağlı olduğu "iç" psikolojik kanunlar -ontolojik yapılar- açısından inceleyen ve varlık sorusuyla yüzyüze gelmekten kaçınan bir "insan teorisi"ne karşı çıkar. Bu türden bir antropolojide temelini bulan "hümanizm" Heidegger'e göre insanı insandan hareketle anlama istediği, fakat böyle bir anlamanın -insan ve onun denetimi **dışında** bulunan- temelleri dikkate alınmadığı için, salt ontik bağlantılar düzleminde kalır. Bu durumda insan **ontolojik** problem bağlantısı içinde görülmek yerine yalıtılmış "bir süje olarak tasarlanır; insan üzerine her tür düşünüş, antropoloji olarak anlaşılır"³.

Süje merkezli felsefi bir görüş açısından Heidegger'in bu düşüncesi son derece "insanlık dışı", insanın özünü gözden kaçıran ve insanı bütünüyle yabancı bir şeye bağlayan bir düşünce olarak görülebilir. Böyle bir yaklaşım burada "insana ilişkin olan"ın insandan farklı olan'a" bağımlı kılındığını öne sürebilir ve -Jean Paul Sartre'da olduğu gibi- varoluşçuluğun iradecilik tarafından belirlenen süje kavramına dayandığı için, bu yaklaşım Heidegger'in düşüncesini "insancılık"⁴ açısından bir tehlike olarak görür.

III

Böylece Heidegger'e göre hakikatin metafizikteki anlamı süjenin varolan üzerinde denetim kurmasıyla belirlenir. Bu türden bir metafizik bağlamında varlık; "şüphe götürmez tasarlanmışlık anlamında gerçeklik"⁵ tir. Bu ise hakikate ilişkin olarak süje-obje arasındaki uygunluk kavramının yön verdiği Yeniçağ "teknoloji"sinin ontolojik çerçevesini oluşturur⁶. Heidegger'in "dönüş"ten sonra değişik şekillerde vurguladığı bu düşünce, onun, "Varlık ve Zaman"daki insan varoluşunun "atılmışlığı" karşısında varoluş deneyiminin dolaysızlığına ilişkin çözümlenmeleriyle çelişki içinde midir? Heidegger'in ilk döneminde sübjektivliğin

¹ Nietzsche, Band II., s. 468.

² a.e., s. 298.

³ a.e., s. 194.

⁴ J. P. Sartre, Kritik der Dialektischen Vernunft. Hamburg 1967, s. 193.

⁵ Nietzsche, Band II., s. 453

⁶ Bkz. Platons Lehre von der Wahrheit.

ontolojik konumu varlık deneyimine ilişkin metodolojik bir işlev mi görmekte; sonraki dönemde ise süje kavramı Yeniçağ insanının iradecilikte belirlenen gerçeklik anlayışına ilişkin bir öge olarak mı ele alınmaktadır? Her iki dönemde de Heidegger'in asıl amacı varlık deneyimine ilişkin olarak gündelik anlayışı bu anlayışın temeline inerek "aşan" bir tasvirini yapmaktadır. Bu ontolojik yönelim "kendisi olmak" ile "herkes alanı"na "düşmüş olmak" arasındaki gerilim içindeki insanın "dünyada-oluş"u üstüne Heidegger'in "Varlık ve Zaman"daki düşüncelerinin arka planını oluşturur. Onun "dönüş"ten sonra -varoluş ontolojisi bağlamında- üzerinde en çok durduğu konu olan Batı uygarlığına özgü anlayış tarzının köklü bir biçimde sorgulanışı ancak bu arka planla bağlantılı olarak anlaşılabilir. Batı insanının kendini anlayış tarzında yer alan sübjektivlik kavramını aşma kaygısı Heidegger için her iki dönemde de yön vericidir¹ Heidegger sübjektivliğin töz durumuna getirilişi ile mutlaklaştırılmasının yol açtığı sonuçlara işaret eder ve evrensel teknolojik yapabilirlik inancına yönelik eleştiri sübjektivliğin eleştirisi şeklini alır. Varlık tarihine ilişkin çözümlenmeleri hemen hemen bütünüyle sübjektivlik, nesneleştirme ve teknoloji konuları çevresinde toplanır. Son çözümde Heidegger için söz konusu olan, iradeciliğin ötesinde insanın kendi kendine olmasıdır. Bu; gerek "Varlık ve Zaman"daki "asıl" varoluş idealinin tasviri, gerekse onun sonraki döneminde metafizik sonrası varlık düşüncesi bağlamında "kendini varlığa bırakış" idealinin tasviri için geçerlidir. Eğer ontoloji "ancak fenomenoloji olarak mümkünse"², bu durumda sübjektivlik her ne kadar baştan beri dışarıda bırakılmasa da, bu kavramın ancak fundamental ontolojinin olabilirlik koşulu olarak (ontolojik değil) **transendental** bir yeri olabilir. Sübjektivlik insanın doğa karşısındaki bağımsızlığını ve dünyanın efendisi olmasını sağlayan kendi başına, ontolojik bir kategori değildir. Teknolojik uygarlığa özgü bir girişim Heidegger'e göre -teknolojinin mutlaklaştırılmış yapabilirlik tutkusuyla bağlantılı olarak- yıkıcı etkileri henüz görülmeye başlanan evrensel çapta "varlığı unutuş"³ pahasına mümkün olmaktadır.

Heidegger'in "dönüş"ten sonraki son dönem felsefesi bütünüyle "sübjektivliğin nesneleştirici metafiziği"ni "aşmak" amacına yöneliktir. Bu metafizik, ona göre, en belirgin ifadesini "teknoloji"de bulur. İnsanın kendini ortaya koyma isteğinin mutlaklaştırılması olarak "teknoloji"yi Heidegger "insanı harekete getiren ve insanın artık ona karşı bağımsız olamadığı"⁴ bir güç olarak görür. Böylece o "Varlık ve Zaman"daki kendi iradeci yaklaşımını varlık tarihi bağlamında göreceli bir duruma getirir; -kendisine ilişkin yorumunda⁵ belirttiği gibi- daha önceki düşünüş tarzını aşar ve varoluş analizini varoluşçu-sübjektivist yorum dayanaklarından sıyrır. Bu bakımdan Heidegger, klişe biçimindeki basitleştirmelere kapılmaksızın bir ölçüde postmodern düşünüşün öncüsü sayılabilir. Varoluşun varlık tarzlarına ilişkin analiz Heidegger'i önce varoluş ontolojisine ilişkin bir kategori olarak zamansallık **kavramına** götürdü. Fakat süjenin "zamansallaştırılması"ni o, baştan beri varlık tarihi çerçevesinde

¹ Bkz. Hans Köchler, Ist Heideggers Fundamentalontologie Gesellschaftsfähig? "Politik und Theologie bei Heidegger" adlı eserde, Innsbruck 1991, s. 7-27.

² Sein und Zeit. Tübingen 1967, s. 35.

³ Bkz. Hans Köchler, Wie Aktuell ist die Philosophie Heideggers? "Höbel / Mölzer / Sob (Hrsg.), Freiheit und Verantwortung" adlı eserde, Wien 1994, s. 88-96.

⁴ Richard Wisser (Hrsg.): Martin Heidegger im Gespräch. Freiburg i. Br. / München 1970, s. 73.

⁵ Humanismusbrief.

gördüğünden, statik süje-obje karşıtlığını ve bununla bağlantılı olan iradeci-teknolojik dünya görüşünü aşmak durumundaydı. Bu bakımdan, -Batı "sübjektivizm"inin kapsamlı bir eleştirisi olarak- Heidegger'in son dönemindeki düşünceleri, post-modernizmin iradeci öğelere yer veren süje eleştirisinden çok Zen Budizm'inin dünya görüşüyle ortak özellikler taşır. "Varlığı unutuş"un eleştirisiyle, Heidegger teknolojik-uygarlık insanının önüne ayna tutar ve mutlak gözüyle bakılan bir sübjektivliğin yapabilirlik tutkusu içinde kendinden kaçan insanlığın iradeci bir yanılığı olduğunu gösterir.

OSMANLI DÜNYASI'NDA MANTIK BİLİMİ ve EĞİTİMİ

Prof.Dr.Abdulkuddûs BİNGÖL*

Bilinenden bilinmeyene intikalde zihni hatadan koruyan kanun ve prensiplerin bilgisi olan *Mantık Biliminin* kurucusu, bilindiği gibi, *Aristoteles* (M.Ö. 384-322)'dir. *Aristoteles*'ten önce müstakil *Mantık* çalışmaları yoktur. Bununla beraber *Eleali Zenon* ile *Pythagore* (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, ahlâki kavramlarda sâbitlik olduğunu öne sürerek *Genel Kavramlar (Külliler-Tümeller)* teorisinin ilk kurucusu olmuş; *Platon* (M.Ö. 427-347), 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 çalışmalarıdır. Ancak *Platon*'da dahi mantık konuları *Bilgi Teorisinden* sarahaten henüz ayrılmış değildir. İşte *Aristoteles*, *Greک 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 *Klâsik Mantığa (Suri Mantığa)* ait tam ve mükemmel biricik eserdir. Dolayısıyla *Mantık Bilimi*'nin ilk âbidesi sayılmakta haklıdır.

Gerek *İslam Kültür Dünyasında* ve gerekse *Batı*'da asırlar boyunca *Mantık* konusunda yapılan çalışmalar, *Aristoteles*'in fikirleri etrafında gelişmiş ve *Aristoteles* tek otorite olarak kalmıştır.

Aristoteles Organon'u altı kitaptan oluşmaktaydı. Daha sonra *Stoacılar* ve *Yeni Platoncular* konu üzerinde çalışmalarını sürdürmüşler; bu dönemde *Aristoteles*'in iki eseri *Retorika* ve *Poetika* da *Organon* külliyatından sayılmış, ayrıca *Yeni Platoncu Porphyrios* (M.S.232-304)'un *İsagoji*'si de *Aristoteles Organonunun* başına eklenmiştir. Böylece önce *İskenderiyeli Şarihlerin*, sonraları *Hıristiyan Süryanilerin* elinde şerh ve tercüme edilmek suretiyle asırlarca incelenmiştir.

İslam Dünyası'na geçmeden önce Süryanilerde *Mantık külliyatını* dokuz kitap olarak görmekteyiz: *EİSAGOGE, KATEGORİLER, PERİ-ERMENELAS, I. ANALİTİKLER, II. ANALİTİKLER, TOPIKA (DİALEKTİKA), SOFİSTİKA, RETORİKA, POETİKA*. Bu tespit genelde *İSLAM*, özeldir *Osmanlı Kültür Dünyası*'nda mantığın şekillenmesi bakımından oldukça önemlidir. Zira *Osmanlı Dünyası*'nda mantığı, *İslâm Dünyası*'nda mantıktan soyutlamak mümkün değildir. Zaten bizim bu sunuşta yapmaya çalıştığımız da *İslam Mantık Tarihi*'nin özel bir bölümünü, Osmanlı dönemini kısaca irdelemektir. Başka bir ifade ile *İslâm Mantığına Osmanlı Kültürü* açısından bakmaktır.

Müslümanlar, miladi VII. Asrın ortalarında fethettikleri Suriye ve civarında *Aristoteles Mantığı*'nın oldukça inkişaf etmiş olduğu bir şekliyle karşılaşmışlar ve *İslam Dünyası*'nda ilk mantık metinleri de yine bu Süryanice metinlerden Arapça'ya yapılan çevirilerle oluşturulmuştur. Abbasiler devrinde ve bilhassa *el-Mansur* (754-755) ve *el-Memun* (814-833) zamanlarında gerçekleştirilen yoğun tercüme faaliyetleri sonucunda, *Aristoteles*'in bütün mantık külliyatını ve

* Atatürk Üniversitesi, İletişim Fakültesi Dekanı.

Porphyrios 'un *İsagoji* 'sini bazı şerhleriyle birlikte Miladi IX. Asırda Arap dilinde görmek mümkün olmuştur.

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, Akkad dilinden Hintçe'ye , Asur dilinden Türkçe'ye, Grek dilinden Arapça'ya... vb. dillerinde ortaya koyulan eserlerin karşılıklı olarak yapılmış olan tercümeleri özellikle kültürün bilim ve felsefeyi oluşturan entelektüel diliminde verimli sonuçlar sağlamıştır. Bu bakımdan tercüme devrini yaşamış olmayı, bir kültür çevresi için önemli bir şans kabul etmek gerekir.

Hiç kuşkusuz bu tercüme faaliyetleri büyük bir telif faaliyetini de hazırlamış, *el-Kindi* (ö1.873) ile birlikte tercüme faaliyetlerini aşan eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. *el-Kindi* 'nin *I.Analitikle* ilgili bir incelemesinin yanında, *Kitap al-makûlat* adıyla orijinal bir te'lifi olduğu da rivayetler arasındadır.

Ne var ki, bu ilk dönemlerde *Apodiktika*, *Keteguryas Analitik al-Ûlâ*, *Topika*, *Sofistika*...vb. gibi Yunan mantık terimlerinden büyük bir kısmı aynen muhafaza edilmiş, yerlerine Arapçalarının konulması için uzun bir süre geçmesi gerekmiştir. Zira çeşitli tercümelemlerde aynı kavramlara farklı terimler teklif edilmiş, bunlar kesin şeklini alıncaya kadar bir çok safhadan geçmiştir. Ancak bundan sonradır ki, sistemli bir mantık dilinin oluşması, *İslam Mantığının Grek Düşüncesinin* çıraklığından çıkıp şahsiyet kazanması mümkün olabilmıştır. Tercümelemler devrini kapatıp, yetkin, tam, kendi felsefe sistemiyle tutarlı ve zengin muhtevalı eserler ortaya koyarak mantığa İslâm Kültürünün hüviyetini kazandıran ilk filozof *Uzlukoglu Fârâbi* (870-950) olmuştur. *İslâm Kültür Dünyası* 'nda Mantıkçılar arasında üstün bir şöhrete sahip olan bir başka Türk asıllı filozof *İbn Sinâ* (980-1037) ile de adeta bir *İslâm Mantık Geleneği* kurulmuştur. Bu gelenek her ne kadar *Stoacı* ve *Yeni Eflatuncu* süzgeçten geçen *Aristoteles* ve *Porphyrios* 'un eserlerine dayanmış olsa da, bu *İslâm Kültür Çevresinde* X. Yüzyılda ortaya koyulan bu çabaların değerini azaltmaz. Çünkü *Kavramın* incelenmesi ve çeşitli yönleriyle araştırılmasından itibaren *Beş Tümelin Tanımı*, *Adsal Tanımlar*, *Modalite* ve *Modal Önermeler* ve nihayet *Kıyasın Formu* ve *Maddesi* açısından yapılan araştırmalar, Arap Dilinin özellikleriyle de birleşince, genel Mantık tarihi içerisinde kendine özgü nitelikleriyle bir *İslâm Mantığının* veya bir *İslâm Mantık Tarihinin* oluşumunu da sağlamıştır.

Son araştırmalar göstermektedir ki, *Aristoteles Mantığının* yapısını en iyi şekilde kavrayan bu iki Müslüman Türk filozof, *Fârâbi* ve *İbn Sinâ*, sistemli bir mantık külliyyatını ortaya koymuşlar ve *Mantık Biliminin* İslâm Kültür Dünyası 'nda gerektiği şekilde yerleşip hakkıyla anlaşılmasına büyük hizmette bulunmuşlardır. Bu iki filozoftan *Fârâbi*, *Mantığı* sekiz kitap (bölüm) halinde incelerken, *Porphyrios* 'un *İsagojisini* 'de mantığa giriş olarak sisteminin başına koymuştur. Bu sekiz kitap *Aristoteles* 'in sekiz kitabına karşılıktır. *İbn Sinâ* 'da da mantığın bölümleri *Fârâbi* 'deki gibidir. Şu farkla ki *İbn Sinâ* "Karşılıklı fikir alış-verişinin sâdece dil vasıtasıyla yapılabildiğini, *anlam* ile *söz* arasında herhangi bir ilişkinin bulunduğunu, ancak bu ilişkinin tabii türden olmadığını, çoğu kez sözün durumlarının anlamın durumlarını etkilediğini, bunun için de mantıkçının toplumdan topluma değişen şekliyle değil, mutlak anlamda dilin hallerini araştırması gerektiğini" belirterek mantığın ilk konusunun "*Sözün Araştırılması*" (*Bâb al-Elfaz*) olduğunu söylüyor ve böylece *İbn Sinâ* 'dan itibaren İslâm Kültür

Dünyası'nda mantığın muhtevası *On Bölüm* olarak şekilleniyor. Ancak Tümelemler Konusunda din bilgileri, özellikle de *Kelamcılar* ve *Hadisciler* ile mantıkçılar arasında ortaya çıkan ihtilaf, Mantık ilmine karşı menfi bir tavrın ortaya çıkmasına da neden olmuş, bu durum "Mantık bilmeyenin ilmine itibar olunmaz" diyen ve Mantık Bilimini Sünni İslâm Kelâmına sokmağa muvaffak olan Gazzâli (ö.1111) ile değişmiştir.

İlk olarak Gazzâli *el-Mustasfa*'sının ilk bölümlerini Mantık konularına tahsis etmiş ve bu sûretle mantık fiilen *Usûl İlimlerinde (Dini İlimler Metodolojisinde)* önemli bir rol oynamıştır. Usûlcüler mantığın özellikle *Kavram Tahlili, Delâlet ve Ta'rif* (Tanım) konularından son derece yararlanmışlardır. Uygulama alanlarında yararlı olması açısından mantığın bu konuları gerektiğinden fazla incelenmiş ve mantık yalnız felsefecilerin uğraştığı bir alan olmaktan çıkmıştır. Ali Sedat'ın ifadesiyle "Din İlimlerinde ve Kelâm araştırmalarında İslâm bilgilerinin metodlarının esasını Mantığın temel kuralları" oluşturmaktaydı.

Bununla beraber, Aristoteles'in Cevher tanımının İslâm akidesiyle telifini imkânsız gören kelamcıların etkisiyle, mantık kitaplarından *Kategoriler* bölümü çıkarılmıştır.

Öte yandan XI. Yüzyıl, İslâm Dünyası'nda eğitim ve öğretim bakımından bir dönüm noktasıdır. Bilindiği gibi önceleri dağınık ve hususi şekillerde yapılan öğretim, ilk defa Büyük Selçuklu Hükümdarı *Alparslan* zamanında bir sisteme bağlanmış ve devlet himayesi altına alınmıştır. Çağının en yüksek eğitim-öğretim müessesesi, *Nizamiye Medresesi* kurulmuş (M.1066) ve ders programları tespit edilmiştir. Bu programlarda *Dini İlimler*'in yanında, *Felsefe, Mantık, Sarf-Nahiv, Matematik, Hey'et* gibi ilimlerin yer aldığı da bilinmektedir.

Böylece XI. Yüzyılda Mantık, *İslam Kültür Dünyası'nda* hem en geniş muhtevasına kavuşmuş, hem uygulama alanı bulmuş ve hem de kurumlaşan eğitimde önemli bir yer tutmuştur. Bunun sonucu olarak da, bu yüzyıldan itibaren yazılan mantık kitaplarında daha çok Pedagojik amaçlar güdülmüş, mantığın İslâm Dünyası'nda bu döneme kadar kaydettiği gelişmeler doğrultusunda, üzerinde durulan bütün konuları içeren müstakil eserler ortaya koyulmuş ve bu eserler üzerine de çok sayıda şerhler ve hâşiyeler yapılmıştır. Bu eserler bazen ilk bilgileri verecek düzeyde kısa ve özlü, bazen daha ileri seviyelerde ve hatta uzmanlık düzeyinde geniş ve tahlili niteliktedirler. Meselâ, *al-Ebheri* (ö.1264)'nin *İsaguci*'si birinci türün, *al-Semerkandi* (ö. 1302)'nin *Kıstas*'ı ise ikinci türün en güzel örneklerindedir. Osmanlı öncesi dönemin son halkalarında bulunan bu eserler, tertip ve anlatım yönünden orijinaldirler. Her ikisi için de sahifelerce şerhler ve hâşiyeler yazılmıştır. Bu eserlerde artık ilk dönem eserlerde gördüğümüz Mantık konularının dokuz kitap veya dokuz bölüm halinde ele alınıp incelenmesi gibi bir tertip söz konusu olmadığı gibi, konular açıklanırken hem daha öncekilere atıflarda bulunulmakta ve hem de tam bir yetki ile tartışılmaktadır. Artık mantık konuları iki temel başlık altında toplanarak, Mantık *Tasavvurat* ve *Tasdikat* bölümlerine ayrılmakta ve bunlar da kendisi içlerinde tali başlıklara bölünerek işlenmektedir.

İşte *Osmanlı Dünyası'nda Mantık Bilimi*'nin muhtevasını, diğer birçok alanda olduğu gibi *İslâm Kültür Mirası*'nın ortak malı olarak Osmanlılara intikal eden bütün bu gelişmeler oluşturmaktadır. Bu muhteva, XIX. Yüzyılın son çeyreğine kadar özde hemen hiçbir değişiklik göstermeden hâkim anlayış olacak; daha Bursa'da *Kaplıca* ve *Yıldırım* medreselerinden, Edirne'nin *Üç Şerefeli*, Üsküp'ün *İshak Paşa* ve İstanbul'un *Medaris-i Semaniye*'sine kadar yurdunun her

köşesindeki medrese eğitiminde önemli bir yer işgal edecektir. Bu muhtevaya bir ad koymak gerekir ise *Aristoteles'in Mantık Anlayışına Dayalı Fârâbi ve İbn Sinâ Geleneğine Bağlı Mantık Anlayışı* demek doğru olur. Esasen bu, *İslâm Mantığı*'nin tanımlayıcı karakteridir.

Osmanlı medreselerinde okutulan mantık kitapları önemli bir kısmı ile Osmanlı Öncesi dönemin son devrelerine aittir. *Al-Ebheri* (öl.1264)'nin *İsağuci*'si, *al-Kazvini al-Kâtibi* (öl.1253)'nin *al-Şemsiyyesi*, *al-Urmevi* (öl.1283)'nin *Metahu'l-Envar*'ı bunun en güzel örnekleridir. Ancak Osmanlı döneminde de ilk devrelerde, hususiyile Fatih devrine kadar daha ciddi olmakla birlikte orijinal telifler ortaya koyulmuştur. Bunlardan özellikle Bursa'da yaşamış ve Mısır'da tahsil yapmış olan *Molla Fenari* (öl.1350)'nin *Risale-i Esiriyye*'si (Ebheri'ye Şarh) ile *Gelenbevi* (öl.1791)'nin *Burhan*'ı kayda değer. Ayrıca *Hızır Bey* (öl.1458)'in, *Hocâzade* (öl.1487)'nin *Hâyâli* (öl.1470)'nin, *Taşköprüzâde Ahmet Efendi* (öl.1553) ve *Yanyalı Es'ad Efendi* (öl.1730)'nin Mantık konularında çalışmaları yaptıklarını hatırlamak bir kadirşinaslıktır. Şunu da belirtelim ki bugün bilinen eserlerin sayısı zamandaş olarak Batıdakilerden çok fazla olsa da, asrının en büyük mantıkçısı olarak kabul edilen *Gelenbevi İsmail Efendi* bir tarafa bırakılacak olursa, XV. Yüzyıldan itibaren *Tanzimat*'a (1839) kadar Osmanlı Dünyası'nda, münferit şerh ve hâşiyelerin dışında orijinal telifler görmek pek mümkün olmadığı gibi, bu dönemde XVI. yüzyıldan itibaren hızla gelişen Avrupa'daki bilim ve Mantık anlayışından izlere rastlamak da mümkün olmamıştır. Nitekim, *Kâtip Çelebi* de daha XVII. yüzyılda *Mizan al-Hakk*'ında bu gerçeğe işaret etmektedir. Esasen, Medresede XIII. yüzyıldan itibaren Mantık eğitiminin elif-bası olan *Ebheri*'nin *İsağuci*'si ve daha ileri seviyede bilgiler veren *Semerikandi*'nin *Kıstas*'ı ile XVIII. yüzyılın en önemli telifi olarak bilinen *Gelenbevi*'nin *Burhan*'ının muhtevasına kısaca bakılacak olursa görülecektir ki, XVIII. yüzyıl Türk aydını, mantık konularında ne biliyorsa, XIII. Yüzyıl Türk aydını da aynı şeyi bilmektedir.

Şöyle ki, *Ebheri*'nin *İsağuci*'si Mantık'ın bütün konularını şamil, gereği kadar kısa bir eserdir. Mantıkçılar yanında en fazla rağbet kazanan, yine aynı derecede mühim şerhlere, hâşiyelere ve tertiplere konu olan başlıca mantık kitaplarındandır. *Tanzimat* dönemi mantık anlayışımızda dahi etkili olmuştur.

İddia edildiği gibi *Ebheri*'nin bu kitabı, *Aristoteles'in Kategorile*'rine bir giriş ve sadece *Beş Tümel*'i anlatan *Porphyrios*'un *İsağoci*'sinin bir muhtasarı, bir adaptasyonu değildir. Tertip ve muhtevaları incelendiğinde açıkça görülmektedir ki, söz konusu iki eser arasında bir benzerlik yoktur. Bize göre *Ebheri*'nin bu eserini *Porphyrios*'un *İsağoci*'sinden ziyade, İbn Sinâ'nın *İsağuci Min Uyûn al-Hikme* adlı eseri ile karşılaştırmak gerekir. Zira İbn Sinâ'nın bu eseri de *Ebheri*'ninki gibi mantığın bütün konularını ihtiva etmektedir. Bununla beraber *Ebheri*'nin eseri, İbn Sinâ'nın eserinin de bir kopyası değildir. Mesela İbn Sinâ'nın eserinde, *Aristoteles'in* on kategorisine yer verilmekte, bunlar kısaca tanımlanmaktadır. *al-Ebheri* ise kategorilere eserinde hiç yer vermemiştir. Önermeler konusu da her iki eserde farklı olarak incelenmektedir. Meselâ, İbn Sinâ, Modal Önermelere yer verip *Vacip*, *Mümkün* ve *Mümteni* diye üç cihetin (modun) olduğunu belirtirken *al-Ebheri*, Modal Önermelere de yer vermemiştir. Tabii bu farklılık *Kıyas* bölümünde de sürmektedir. Zira İbn Sinâ, adı geçen eserinde *Yüklemli-İktiranlı Kıyasları* üç şekil olarak ele alıp bu şekillerin sonuç veren modlarını ayrı ayrı incelerken, *al-Ebheri*, söz konusu kıyasların dört şeklinden bahsetmekte ve yalnız birinci şeklin sonuç veren dört modunu zikretmektedir. İbn Sinâ kısa da olsa *İstikra* (Tümevarım) ve

Temsil'e (Analojiye) yer verirken, *al-Ebheri*, bunları da ihmâl etmiştir. Bu kısa mukayese dahi, bu iki eserden daha sonra olan *al-Ebheri*'nin, İbn Sinâ'nın eserinin aynı olmadığını ortaya koyar, sanıyoruz.

Semerkandi'nin eserine gelince; *Kıstas* da öğretim maksadıyla yazılmış olmasına rağmen, mantığa yeni başlayanlara ilk bilgileri veren bir eser olmaktan ziyade, ileri seviyede olanlara hitap etmektedir. Bizzat müellifi tarafından şarh edilmesi de bunu gösterir.

Muhtevası bakımından, *Aristoteles*'ci anlayışa bağlı olarak, İslâm Kültür Dünyası'nda *Fârâbi* ve İbn Sinâ tarafından kurulan mantık geleneğinin içindedir ve o güne kadar üzerinde durulan bütün mantık konularını içermektedir. Zaten müellif de bunu açıkça söylemektedir. *Fârâbi*, İbn Sinâ, *Ebheri*, *Razî*, *Gazzalî*, *Ebu'l-Berekât al-Bağdadî*... vb. *Kıstas*'ın belli başlı kaynaklarıdır. İslâm Kültür Dünyası'nda mantığın gelişmesini tamamladığı bir dönemden sonra yazılmış olması, eseri muhteva bakımından zengin kılmıştır. Bu nedenledir ki, daha sonraki birçok eserin kaynağı olmuştur.

Kıstas bir Mukaddime ve iki Makaleden meydana gelmektedir. Mukaddimede, mantığın mahiyeti ve ona olan ihtiyaçla, mantığın konusu üzerinde durulmaktadır. Birinci makale *Tasavvurat*, ikinci makale ise *Tasdikat*'a ayrılmıştır. *Semerkandi*, birinci makaleyi *fasıl*, ikinci makaleyi de *bab* adını verdiği alt başlıklara bölmüştür. İkinci makalede bablar ayrıca fasıllara bölünmektedir.

Birinci makalede, *sözlerin delâleti*, *müfret* (tek başına) ve *mürekkep* (bileşik) *söz* ve bunların kısımları, *küllî* (tümel), *cüz'î* (tikel) *kavramlar* ve bunlara ait çeşitli hükümler, *mahiyet*, *zâtî* (özsel) ve *arazî* (ilintisel) *kavramlar*, *Beş Tümel* ve tasavvuratın maksadı dediği *Tanım* ve çeşitlerine taalluk eden meseleler üzerinde durulmaktadır.

İkinci makalede ise önermeler, Önermelerin yapısı, hükümleri, *Ma'düle* ve *Muhassala Önermeler*, *Modal Önermeler*, *Tenâkuz*, *Düz* ve *Ters Döndürme*, *Şartlı önermeler* ve bunların yapıları, kısımları, *Kıyas*, tanımı, çeşitleri, *İktiranlı Kıyaslar*, *Şartlı Kıyaslar* ve bunlara ilişkin problemler ortaya koyulmaktadır. İkinci makalenin son bölümünde ise *al-Bahs ve'l-Munazara* başlığı altında, çeşitli ilimlerin (dinî ilimler dahil) araştırma metotlarından bahsedilmektedir.

Gelenbevi İsmail Efendi'nin *Burhan*'ına gelince, bu da pedagojik maksatla telif olunan bir eserdir. Bu eserin Gelenbevi mantığı beş ana bölüme mütalaa ederken *Sözlerin* (lafızların) *araştırılması* ile *Delâlet* konularını, mantığa bir mukaddime olarak görmüştür. Kavramların araştırılıp incelenmesi ise, başlı başına bir bölüm olarak bunlardan ayrılmıştır. O, *bab* adını verdiği bu bölümleri *fasıllara*, fasılları da daha küçük bölümler olan *sınıflara* ayırmaktadır. Birinci bab (bölüm), kendi ifadesiyle, *tasavvurların mebde'leri olan KAVRAMLARA*, ikinci bab *tasavvurların maksatları olan TANIMA* ayrılmıştır. Üçüncü bab, *tasdiklerin mebde'leri olan ÖNERMELERE*, dördüncü bab ise *tasdiklerin maksatları olan AKLÎ DELİLLERİN YAPISINA (KIYASA)* has kılınmıştır. Beşinci baba gelince, bu da kendi arasında yine beşe ayrılan *BESŞ SANATA* bırakılmıştır. Böylece Klâsik Mantık'ın dokuz bölümü tamamlanmaktadır.

Eğitim dili Arapça olan klâsik medrese eğitiminde, Mantık ders kitaplarının son halkası oluşturduğu ve dolayısıyla, dönemine kadar ulaşan bütün te'lif ve şerhlerdeki tekrarları ve ince tetkikleri topladığı için, genelde *İslâm*, özeldede *Osmanlı Mantığını* adeta kodifiye eden bu eserin muhtevasından seçtiğimiz birkaç örnekle

de, burada, Gelenbevî'nin şahsında Osmanlı Dünyası'nda Mantık müfredatının nasıl ele alındığına kısaca değinmekte yarar görmekteyiz.

Gelenbevî, Tümel Kavramları *birinci ve ikinci Ma'küller* diye ikiye ayırmaktadır. Mantığın konusu olan *ikinci ma'külleri*, *Mantiki, Tabii ve Aklı* diye de üç grupta toplamaktadır. Bu ayırıma *Kavzini, Razi, Teftezâni*... gibi mantıkçılarda da rastlıyoruz. Buna karşılık Gelenbevî, tümelerin kesinlikle dış alemde var olmadığını ileri sürerken, *Tabii Tümeler* (Külliy-i Tabii)'in haricte varlığını iddia eden *Kavzini*'den ayrılmaktadır. (Bkz:Burhan, s.6; Şemsiyye, s.10-11).

O, İslâm Mantık geleneğine uygun olarak *Özsel Tümeler* (Külliy-i Zâti)'i *Cins, Tür ve Ayırım'a; İlintisel Tümeler* (Külliy-i Arazî)'i, *Hassa ve Umumi İlinti*'ye ayırırken, *Ehberi ve Kavzini*'nin bu konuda en güzel tasnifi yaptıklarını söylemekte ve kendisi de *Kavzini* gibi önce *Tür'ü* daha sonra da *Cins'i* tanımlamaktadır. Halbuki, *Teftezâni* ve diğerlerinde *Tür*, beş tümelin ikincisi olarak ele alınmaktadır. (Bkz:Burhan, s.5 vd., Şarh-i İsağuci, s.24, Teftezâni, Tehzîp, s.3).

Tanım diğer İslâm Mantıkçılarında olduğu gibi, *el-Kavl el Şârih* başlığı altında incelenmektedir. Gelenbevî, bu ifadenin, tanımın bütün çeşitlerini içerdiğini söyleyerek, bu başlık altında tanımın her çeşidini inceler. O, bu konuda, bir mahiyetin özsel tümelerinin bütünü ile hassasından meydana gelen tanımı, *Tam Özsel Tanım*'dan (Hadd-i Tam'dan) daha mükemmel bir *Tam İlintisel Tanım* (Resm-i tam) olarak kabul eder. Zira burada *Hassa*'nın ilâvesi, tavzihten başka bir şey değildir. *Umumi Araz* (Genel İlinti) ile tanımı kabul etmeyen müteahhirin mantıkçıların görüşüne karşılık, yalnız *Hassa* veya *Hassa* ile *Umumi İlinti*'den meydana gelen tanımın *Eksik İlintisel Tanım* (Resm-i Nakıs) olacağını kabul eder. Nitekim, *Teftezâni* de *Resm-i Nakıs*'ta *Umumi İlinti*'nin kullanılmasını uygun bulmaktadır. (Bkz: Teftezâni, Tehzîp, s. 4) Gelenbevî, müteahhirin mantıkçıların görüşüne uyararak, basit mahiyetlerin *Resm-i Nakıs* ile tanımlanabileceği görüşündedir. (Bkz: Burhan, s. 4) O, tikellerin tanımlanamayacağı hususunda da müteahhirinin görüşünü tercih etmiştir. (Bkz: Hâşiye-i Burhan, s.70) Nitekim, önermenin parçalarının (cüz'lerinin) dört olduğunu söylerken de, yine müteahhirin mantıkçıların görüşündedir.

Gelenbevî'nin Burhan'ında *Modal Önermeler* (Müveccehât) önemli bir yer işgal eder. O, mantığın en zor mevzuu olarak nitelendirildiği bu konu ile ilgili olarak müstakil bir eser de yazmıştır ki, bu *İmkân Risalesi*'dir. Modal önermeler bahsinde *Fârâbî* ve İbn Sinâ'dan farklı olarak dört modalite kabûl edip, müteahhirin mantıkçıların görüşünü benimser. Konuya getirdiği esneklik ve izah tarzı bakımından ise benzerlerinden farklıdır. On dört basit ve Sekiz bileşik modal önermeden bahsettikten sonra, mantıkçıların üzerinde durmadığı daha birçok modal önermenin de mümkün olduğunu savunur. (Bkz: Burhan, s. 23).

Hemen bütün mantıkçıların yaptığı gibi, Gelenbevî de Burhan'ın büyük bir kısmını *Aklı Delillere* (özellikle Kıyas'a) ayırmaktadır. Mantığın ulaştığı en son gâye olarak nitelendirdiği *Kıyas'ı* bütün teferruatıyla incelemektedir. O, bu konuda, sonuçları çok açık olmaları bakımından *İstisnâlı Kıyasların, İktiranlı Kıyaslardan* önce zikredilmesi gerektiği görüşünü savunur. *İktiranlı Kıyasları Müteâref ve "Gayr-ı Müteâref"* diye ikiye ayırıp, *Gayr-i Müteâref İktiranlı Kıyasın* dört şekilden izahını yapmasına gelince, bu kendine has bir açıklama olarak kalmaktadır. Kıyasların modalitesi konusunda ise yeni bir şey getirmemektedir.

Kuşkusuz bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak daha da önemlisi, mübalağasız, yaklaşık VII Asır boyunca, örnek eserlerde de görüldüğü gibi, Mantık

konularının özellikle eğitim amaçlı teliflerde farklı başlıklarla da olsa hep aynı tertip üzere kalmasının, aynı yöntemlerle araştırılmasının ve incelenmesinin hangi mülahazalara dayandığını tespit etmek, bu konudaki temel düşünceyi ortaya koymaktır. Bize göre bu konuda İbn Sinâ'nın şu düşünceleri etkili olmuştur.

Söyle ki, İbn Sinâ'ya göre, madem ki her bir bilgi ya *tasavvurdur* (kavramdır), ya da *tasdikdir* (önermedir); öyleyse bilmediklerimiz de bildiklerimiz gibi ya bir kısım tasavvurlar ya da bir kısım tasdiklerdir. O halde bizim bilmediklerimiz hakkındaki araştırmamız ya tasavvurları, ya da tasdikleri elde etmeye yöneliktir. Kuşkusuz bu gelişi güzel bir çaba değildir. Bilâkis, bunların bilgisine mantığın ortaya koyduğu prensipler dahilinde bir takım zihnî faaliyetlerle ulaşılır. Bizi tasavvurlara ulaştıran zihnî faaliyet *Tam Özsel Tanım* (Hadd-i Tam), tasdiklere ulaştıran zihnî faaliyet ise *Kıyas*'tır. Bu ikisinin her birinden bazısı gerçeğe uygun (hakikî-hakikate uygun) bazısı da, gerçeğe uygun değildir, ancak her hangi bir açıdan faydalıdır. Bazıları da gerçeğe uygun olduğu halde doğru değildir. İnsan yaratılışı icabı çoğu kez bunların arasını temyiz edemez. Eğer böyle olsaydı akıllılar arasında ihtilaf olmaz, düşüncelerinde tenakuz da vaki olmazdı.

Halbuki, bilinenden bilinmeyene intikal, hem belirli bir maddeyi, hem de belirli bir sûreti (formu) gerekli kılar. Öyleyse tanım ile kıyasın her biri için kendilerinden telif edildikleri maddeleri ve telifin kendisiyle tamamlandığı sûretleri vardır. Nitekim her hangi bir maddeden tesadüfen ev veya kürsü yapılması doğru olmadığı gibi, herhangi bir şekilde ev ve kürsü yapılması da doğru olmaz. İşte bizi bilinenden bilinmeyene ulaştıracak fikir ve istidlâllerde de durum böyledir. Bazen bozukluk sûrette, bazen maddede ve bazen de her ikisinde birden olabilir. Oysa mantık fikir ve istidlâlleri her iki yönde inceleyerek, bir yandan bilinenden bilinmeyene hatasız intikalin kanunlarını ortaya koyarken, öte yandan, aklı takviye ederek, insana zihnî faaliyetlerde gerçek olanla gerçek olmayanı birbirinden ayırt etme yeteneğini ve ölçüsünü kazandırır.

Görülüyor ki, İbn Sinâ Aristoteles'ten farklı olarak *Tanım* ve *Kıyas*'ı araştırırken *Sûret* ve *Madde* ayırımı yapmaktadır. Bunun içindir ki, mantıkçılarımız, *Mantık Bilimini* önce *Kavram Mantığı* (Tasavvurat) ve *Hüküm Mantığı* (Tasdikat) diye ikiye ayırırken, her ikisi için de *Mebabi* (ilkeler) ve *Makasid* (amaçlar) olduğunu söylemişlerdir. *Kavram Mantığı*'nın mebadiini *Beş Tümel*, makasidini *Tam Özsel Tanım* (Hadd-i Tam); *Hüküm Mantığı*'nın mebadiini *Önermeler*, makasidini da *Kıyas* (Burhan) olarak belirlemişler ve maddesi yönünden *Kıyas*'ı *Beş Sanat* başlığı altında incelemişlerdir.

Osmanlı Dünyasında siyasi olduğu kadar ilim ve fikir hayatı açısından da önemli sonuçlar doğuran Tanzimat döneminde ıslahına çalışılan medrese programlarında mantık yine yer almış ve çeşitli eğitim programlarında okutulmak üzere, bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, oldukça çok denecek kadar Türkçe Mantık kitabı yazılmıştır. Ne var ki, bunların ana kaynağı yine *Ebheri*'nin *İsağucisi*'dir. *İsağuci* ya tercüme edilmiş, ya şarh edilmiş, ya da onun plânı ele alarak yeniden yazılmıştır. *Ahmet Cevdet Paşa*'nın 1877 de yayınladığı *Mi'yar-ı Sedat*'ı bu serinin en güzel eseridir.

Bu eserler arasında az da olsa geleneksel olmayanları da vardır. İşte bu cümleden olmak üzere Avrupada'ki yeni mantık akımlarını da içine alan ilk Türkçe te'lif mantık kitabı, *Cevdet Paşa*'nın oğlu *Ali Sedat*'ın *Mizanu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* adlı eseridir. 1885'de bu eser yayımlandığında fikir hayatımıza hâlâ Aristoteles anlayışına dayalı Fârâbî- İbn Sinâ geleneğine uygun mantık anlayışı

hakimdi. Halbuki, Avrupa'da XVI. yüzyıldan itibaren *bilimlerde metod* sorunu mantık konuları arasında ele alınmağa başlamış, XX. yüzyılda *Sembolik Mantık* çalışmaları hızlanmıştır. İşte *Mizanu'l-Ukûl*, yazarının da önsözünde belirttiği gibi, bizde o zamana kadar yazılmış mantık kitaplarından çok farklı bir tarzda kaleme alınmıştır. Bu eserle *Ali Sedat*, genelde İslâm özelde Osmanlı kültürü gelenek çemberinin dışına çıkarak, Tanzimat'tan sonra Batılılaşma hareketlerinde, mantık disiplininde ilk hamleyi yapmış, bu yoldaki yolcuların öncüsü olmuştur. Böylece fikir hayatımız Avrupa'da ortaya çıkan mantıkla ilgili bir çok yeni fikirlerden haberdar olmuştur.

Burada şu hususa dikkat çekmekte yarar görmekteyiz. Mantık kitapları Türkçe yazılmasına rağmen Terimler aynen muhafaza edilmiştir. Bunların Türkçe karşılıklarının bulunmasına gidilmediği gibi, Batı kaynaklarına dayanılarak yazılan mantık kitaplarında da Terimler Batıda kullanılan şekliyle aynen korunmuştur. Darül-Funûn Hocalarından *İsmail Hakkı* (İzmirli'nin) 1914 yılında yayınladığı *Felsefe Dersleri* bunun güzel bir örneğidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Mantık, Aristoteles tarafından müstakil bir ilmi disiplin haline getirildikten sonra, çeşitli kültür çevrelerinde araştırmacıların süzgecinden geçip tercümeler yoluyla İslâm Kültür Çevresine girmiştir. Burada Fârâbî ve İbn Sinâ'nın elinde olgunlaşarak bir İslâm Mantık geleneği oluşmuş, terimlerin Arapçalaştırılmasından itibaren konularının tertibi, izahı, İslâmî ilimlerin metodolojilerinde bulduğu tatbik alanına uygun tarzda araştırılmasına kadar kendisine İslâm Kültürünün damgası vurulmuştur. Osmanlı dönemi öncesinde kurumlaşan eğitim programlarında kendisine bir yer bulmuştur. Bütün bu gelişmeler, İslâm Kültürünün ortak mirası olarak Osmanlı Dünyasına intikal etmiş ve XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar özde hiçbir değişiklik göstermeden, klâsik medrese eğitiminde varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla Osmanlı Dünyasında Mantık, İslâm Dünyasında Mantıktan soyutlanmaz, aksine Onun önemli bir kesitini oluşturur. Bu iddiaların en güzel ispatı, medrese programları ile okutulan ders kitaplarının içerikleri yönünden tahlilidir.

XVI. Yüzyıldan itibaren Avrupa'da gelişen yeni bilim anlayışına paralel olarak ortaya çıkan yeni mantık cereyanlarından Osmanlı Dünyası ancak XIX. yüzyılın son çeyreğinde haberdar olmuştur. Bu, ilmî bir zorunluluk neticesinde değil, Avrupaî tarzda kurulan öğretim müesseselerinde örneklerine uygun olarak verilen dersler münasebetiyle olmuştur. Bu dönemde yazılan eserler daha önceki dönemde de çoğunlukla olduğu gibi, araştırma kaygısıyla değil, pedagojik gâyeler ön plana çıkarılarak yazılan ders kitaplarıdır. Dolayısıyla yeni mantık cereyanlarında yaratıcı olunamamış ve Batıdaki bu faaliyetlere iştirak edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- ADIVAR, Abdullah Adnan; Osmanlı Türklerinde İlim, İst. – 1970,
Ali Sami al – neşşar; al-Mantık al –Suri, İskenderiye – 1955,
ATAY, Hüseyin; Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İst. 1983,
AYNI, Mehmet Ali; Türk Mantıkçıları, İst.-1928,
BALTAÇI, Cahit; Osmanlı Medreseleri, İst. 1975,
BİNGÖL, Abdülkaddûs; Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, M.E.B. Yayınları, İst. –1993,
Klâsik Mantık 'ın Tanım Teorisi, M.E.B. Yayınları, İst. – 1993,
"İslâm Kültür Dünyasında Mantık Geleneğinin Kurulmasında Türk Düşünürlerinin Yeri", Milli Eğitim, 22, Aralık 1989, 48-55,
"al-Semerkandi ve Kıstas' ı-Efkârı", Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, 19, Erzurum-1991, 173-182,
"Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri", Türk Kültürü ve Felsefi Panelleri, 24-25 Nisan 1991, TEBLİĞLER, Kayseri-1992, 11-24,
"Semerkandi'nin Kıstas' ında Kıyas Teorisi", Felsefe Dünyası, 20 Bahar-1996, 10-33,
XVIII. Yüzyıl Türk Mantıkçıları" Fen-Édebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, 14 Erzurum-1986, 55-67
"Türk-İslâm Kültür Dünyasında İsağoji" 1. Felsefe ve Sosyal İlimler Kongresi 7-11 Mayıs Erzurum 1984,
BOLAY Naci; "Yüklemcin Niceliği Meseleleri ve İbn Sinâ Mantığında Yüklemin Nicelikli Önermeler" Uluslar arası İbn Sinâ Sempozyumu, Ankara-1984
Al-Ebheri, Esirü'd-Din Mufaddal b.Ömer; İsağuci, İstanbul-1312 H.
Fârâbî "Kitab al –İbare", (Prof.Dr.Küyel Neşri ve Tercümesi), Araştırma,C.IV, 1966.
Fârâbî; Risaletü Cemi' i' l-Mantıkıyetti Semâmiye, (Yazma Nüsha,) Hamidiye (812),
Fârâbî; al-Elfaz al-Musta' mele fi'l-mantık (Muhsin Mahdi Neşri) Beyrut-1946.
Fârâbî İhsau' l-Ulûm, (Çev: Prof. Dr.Ahmet Ateş) İst.-1955.
Fenârî, Muhammed b. Hamza Risale-i Esiriye, İst. 1304 H.
Gelenbevi, İsmail Efendi; Burhan, İst.-1306 H.
Haşiyetül-Burhan, İst.-1306 H,
İbn Haldun, Mukaddime, Beyrût-1981,
İbn Sinâ; Kitab al Hudud (Yazma Nüsha), Şehid Ali Paşa, 2725/51,
İbn Sinâ; al-Necat (Muhyid-Din Sabrî Neşri) Mısır-1938,
İbn Sinâ; Uyûn al-Hikme, (Ord.Prof.Ülken Neşri), Ank. –1953,
İbn Sinâ; al-İşarat ve al-Tenbihat (Neşir. Süleyman Dünya) Kahire-1960,
İZGİ, Cevat; Osmanlı Medreselerinde İlim, Riyazi İlimler-1 İst.-1997,
Kazvini, Necmü d-Din Ali b.Ömer, Şemsiye, İst. 1325 H.
KEKLIK, Nihat; İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İst.-1969-1970 (c.1-2),
KÜYEL , Mübahat (Türker); Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi, Ank. –1976,
MADKOUR, İbrahim; L' Organon D' Aristoteles dans Le Monde Arabe, Paris-1969,
Mustafa Gâlip; İbn Sinâ, Mektebatu'l-Hilâl, Beyrut-1981,
ÖNER, Necati; Klâsik Mantık, Ankara-1970,
ÖNER, Necati; Klâsik Mantık, Ankara-1970,
ÖNER, Necati; "Mantıkçı Baba-Oğul Ahmet Cevdet, Ali Sedat," Erdem Eylül 1986, 769-799,
Al-Semerkandi Muhammed b.Eşref; Kıstas' ı-Efkâr fi Tahkiki' I Estrar, Ayasofya, No: 2565/2,
SÖNMEZ, Selami; Anadolu'daki Selçuklular ve Beylikler Dönemi Medreseleri, Doktora Tezi, Erzurum-1992,
Teftezani, Sa'du' d-Din Mes'ud b.Ömer; Tehzip al-Mantık ve al-Kelâm, İst.-?
UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı; Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara-1965,
ÜLKEN, Hilmi Ziya; Mantık Tarihi,İstanbul-1942,

**SACCHERI’NİN EUCLIDES’İ ÜZERİNE
BİR METODOLOJİK-TARİHSEL ÇALIŞMA***

Yrd. Doç. Dr. Samet BAĞÇE**

I. GİRİŞ

Öklitçi-olmayan geometrilerin keşfi, 19. yüzyıl matematik düşüncesinde meydana gelen en önemli gelişmelerden biridir. Bu keşfin pek çok önemli problemlerin doğmasına yol açan uzun ve oldukça karmaşık bir tarihi vardır. Bu sorulara yanıt vermek için çeşitli bakış açılarından bu keşfin tarihine ilişkin değişik açıklamalar ve yorumlar ileri sürülmüştür.

Bunların arasında, kendinden sonra gelen Coolidge¹, Boyer² ve Klein³ gibi yazarların yürüttüğü araştırmaların ve tartışmaların çerçevesini belirleyen yorum, Bonola’nın⁴ gibi görünmektedir. Adı geçen yazarların tarihsel yorumlarında birtakım anlaşmazlık noktaları bulunmasına karşın, uğraştıkları konuya yaklaşımlarında bir ortaklık söz konusudur.⁵ Sahip oldukları ortak tavır, G. Saccheri’den (1733) E. Beltrami’ye (1868) kadar gerçekleştirilen geometri çalışmalarını tek bir soruya yanıt vermek için yürütülmüş girişimler olarak görmeleridir. Bu soru da, Euklid’in diğer tüm postulatları ve aksiyomları çerçevesinde, paralellik postulatının zorunlu olarak doğru olup olmadığı sorusudur. Gray’in de yerinde gözlemiyle ifade ettiği gibi, “standart yorum, çoğu kez, paralellik postulatının Öklitçi geometriden mantıksal olarak bağımsız (logical independence) olup olmadığı sorusuna yapılan göndermelerle sona ermektedir (Bonola, Chap. V, §94, Appendix V; Coolidge, pp. 84-88; Kline, Chap. 38, §4 ve Chap. 42)”.⁶

Böylece problem, geometrinin temellerine (foundation) dair bir problem olarak algılanmıştır. Öklitçi-olmayan geometrilerin keşfinin bir sonucu olarak, probleme negatif bir çözüm sağlanmış oldu. “Standart yorum”a göre, Saccheri’den Beltrami’ye kadar gerçekleştirilen geometri çalışmaları, geometrinin temellerine dair çalışmalar olarak görülmelidir ve geometri tarihini en iyi biçimde anlamanın

* Bu makale, Zaragoza (İspanya)’da yapılan *XIXth International Congress of History of Science*’da sunulmuş ve yakında yayınlanacak olan “A Study in the Heuristic of Girolamo Saccheri’s Geometrical Study on the Problem of Parallels” adlı makale temelinde hazırlanarak ODTÜ Matematik Bölüm Seminer Dizisi’nde sunulmuş olduğum konuşmanın bir versiyonudur. Materyalin Türkçe’ye tercümesi için yaptığı çalışmalardan dolayı Şevket Sevrge’ye ve ayrıca Ahmet İnam’a katkılarından dolayı teşekkür ederim.

** Samet Bağçe, Felsefe Bölümü, ODTÜ, 06531 Ankara. sbagce@rorqual.cc.metu.edu.tr

¹ J. L. Coolidge: *A History of Geometrical Method*, Oxford: Clarendon Press, 1940/1947.

² C. B. Boyer: *A History of Mathematics*, New York: Wiley, 1968.

³ M. J. Klien: *Mathematical Thought From Ancient to Modern Times*, London: Oxford University Press, 1972.

⁴ R. Bonola: *Non-Euclidean Geometry: A Critical and Historical Study of Its Development*, New York: Dover, 1912/1955.

⁵ J. Gray, konuya çok benzer yaklaşımlarda bulduklarından dolayı, bu sunumları “standart açıklama” adı altında sınıflandırmıştır; bkz. “Non-Euclidean Geometry: A Re-Interpretation”, *Historia Mathematica*, 6, 1979, 236-258, sf. 237.

⁶ J. Gray: *Ideas of Space: Euclidean, Non-Euclidean, and Relativistic*, Second Edition, Oxford: Clarendon Press, 1989, sf. 169.

yolu da onu, bu tip çalışmaların çizgisel (linear) bir birikimi olarak görmekten geçmektedir.

Standart yorum, bu geometri çalışmalarının bazı yönlerinin iyi bir değerlendirmesini vermektedir. Bonola'nın Öklitçi-olmayan geometrilerin keşfinin tarihini *öncüler* ve *kurucular* olarak, niteliksel bakımdan farklı iki döneme ayırması buna örnektir.¹ Bu ayrımı geçerli kılabacak herhangi bir neden ileri sürmemesine karşın, Bonola, dikkatimizi sadece tarihsel bir olguya çekmek ister gibidir. *Öncüler*, Öklitçi geometriyi savunmaya çalışırken, Öklitçi-olmayan geometrilerin bazı çok önemli teoremlerini, elbette farkında olmadan, keşfetmişlerdi. Oysa, *kurucuların* amacı bilinçli olarak bütünüyle yeni bir geometri inşa etmektir. Demek ki, yaptığı bu ayrımla Bonola, bu iki geometricilerin yöntemlerindeki, kullandıkları tekniklerdeki ve yaklaşımlarındaki farklılığa değil; sonuçlar arasındaki, yani bu iki geometrinin ileri sürdüğü teoremler arasındaki farklılığa dikkat çekmek amacını taşımaktaydı. Yalnızca temelci (foundational) çalışmalarla ve aksiyomatik sorunlarla ilgilenen biri olmasından dolayı, bu amaç, Bonola'nın özgün ilgi alanıyla da oldukça uyumludur.

Gene de, bu ayrımın üzerinde yeterince durulmamıştır ve böylece onun heuristik (yol-açıcı) değeri doğru olarak anlaşılamamıştır. *Öncüler*, çalışmalarını eski geometrinin ideolojisine bağlı kalarak; *kurucular* ise, tersine, yeni bir geometriyi yeni düşüncelerle, yöntemlerle ve yaklaşımlarla kurmuşlardır. Fakat *öncüler*, eski geometrik düşüncelerin ve yöntemlerin bazı yeni uygulamalarını ortaya koyarak, yeni bir geometrinin yaratılmasına giden yolu açmışlardır. Demek ki, bu geometricilerin çalışmaları arasındaki temel farklılık, onların *yaklaşımlarında* (approaches) aranmalıdır. Öklitçi-olmayan geometrilerin keşfinde can alıcı rolü oynayan da işte bu farklılıklardır. Standart yorum, bu ayrımla dikkatimizi belirli ölçülerde, matematiksel yöntemlerdeki farklılığa çekmektedir: 18. yüzyılda Saccheri ve J. H. Lambert (1728-1777) paralellik problemini çözmeye uğraşlarında klasik geometriyi kullanmışlardır. 19. yüzyılının ilk dönemlerinde ise J. Bolyai (1802-1860) ve N. I. Lobachevsky (1793-1856) analizi kullandılar; aynı yüzyılın ortalarında da B. Riemann (1826-1866) ve E. Beltrami (1835-1900) diferansiyel tekniklere yöneldiler. Aynı zamanda, 19. yüzyılın ilk dönemlerinde pek çok matematikçi de daha önceden kabul edilemez olan şeylerin aslında doğru olabileceğini de düşünmeye başlamıştı: Öklitçi geometriden farklı bir geometri, mantıksal ve fiziksel olarak mümkün olabilirdi, yani yeni geometrinin formal yapısı fiziksel evrenimize ilişkin empirik bulguları ifade edebilme imkanına sahip olabilir.

Tüm bunlara karşın, yalnızca bir aksiyomatik sistemin temellerine dair çalışmalara ve aksiyomatik sorunlara vurgu yapan standart yorum, geometri tarihinin pek çok önemli yönünü değinmeden bırakmıştır. Örneğin, belirli geometrik yöntemlerin neden daha önceden değil de, o dönemde öyle kullanıldıklarına ya da gene belirli geometrik yöntemlerin daha sonraki geometrik yöntemlerin gelişmesine ve kullanılmasına nasıl katkıda bulunduğu ilişkin konularda herhangi bir açıklama ileri sürmemiştir. Dahası, standart yorum, problemlerin doğasındaki değişimlerle ve eğer ortaya çıkmışlarsa, bu değişimlere nelerin yol açtığıyla da ilgilenmemiştir. Bu da aslında, standart yorumu üretenlerin, geometrik sonuçların elde edilme biçimlerine önem vermemelerinden kaynaklanmaktadır. Öyleyse, bu yorum, benim geometrik gelişmenin heuristiği

¹ Karş. Bonola, not 5'deki aynı eser, sf. xii.

diyeceğim şeyin farkına varmada yetersiz kalmaktadır. “Heuristik” derken kastettiğim şeyler şunlardır:

- (i) Geometricilerin problem çözümlerinde kullandıkları yöntemler;
- (ii) Geometrik dilin, problemlerin ve teorilerin karakterizasyonları;
- (iii) Geometricilerin kendi niyetleri.

Özel olarak bakıldığında, Saccheri'nin *Euclides ab omni naevo vindicatus* (1733)¹ adlı çalışmasının standart yorumu göre yapılan açıklaması buna istisna teşkil etmez. Bu açıklamaya göre, Saccheri'nin çalışması paralellik postulatının ateşli bir savunusudur ve böyle olduğu için de, geometrinin temellerine dair bir çalışmadır. Öklitçi-olmayan geometrilerden biri, Bolyai-Lobachevsky geometrisi, Saccheri'nin dar-açı hipotezi üzerine yaptığı çalışmaların neticesinde keşfedilmiştir.²

“Saccheri'nin çalışması, amacına ulaşmamış bile olsa, hala büyük bir önem taşımaktadır. Bu çalışmada, en kararlı çaba beşinci postulat için harcanmıştır. Saccheri'nin *Dar Açı Hipotezinin* (Hypothesis of the Acute Angle) sonuçları arasında bir çelişki bulamamış olması olgusu, ister istemez tutarlı bir mantıksal geometrik sistemin bu postulat üzerinde yapılandırılıp yapılandırılmayacağı sorusunu ve Öklitçi postulatın ispatının olanaksız olduğu fikrini gündeme getirmiştir.”³

Geometrik sonuçların elde edilmiş biçimlerine önem vermemesinden dolayı, standart yorum, Saccheri'nin paralellik problemi üzerine olan çalışmasının da pek çok önemli yönüne değinmemiştir. Bu makalede, bu önemli yönleri sergilemek için, Saccheri'nin çalışmasını şu üç sorunun ışığında değerlendireceğim:

¹ G. Saccheri: *Euclides ab omni naevo vindicatus: sive conatus geometricus quo stabiliuntur Prima ipsa universae Geometriae Principia* (Milan, 1733); İngilizceye çev. George B. Halsted: *Girolamo Saccheri's Euclides Vindicatus*, Chicago and London: Open Court, 1920. Bu kitap bu makalede *Euclides* olarak anılmıştır.

Saccheri'nin hayatına ve çalışmalarına ilişkin olarak kısa notlar verilecek olursa şunlar söylenebilir. 1667 yılında sonradan Cenova Cumhuriyeti olacak olan San Remo'da doğan Girolamo Saccheri, bir Cizvit geometriciydi. Öğretmeninin, diğer bir Cizvit geometrici, Thomas Ceva'nın olduğu Milano'daki Collegio di Brera'da öğrenim gördü. Öğretmeni aracılığıyla Giovanni Ceva ile tanıştı. Turin'de felsefe ve apologetik öğreten Saccheri, daha sonra üniversitede matematik öğretmenliği yapacağı Pavia'ya taşındı. 1733 yılında Pavia'da öldü.

Giovanni Ceva, Saccheri'nin koordinat geometrisiyle ilgilenmesini sağladı ve onu koordinat geometrisi üzerine olan ilk kitabını, *Ouaesita Geometria*'yı (Milan, 1694) yazması için yüreklendirdi. Bu kitapta Saccheri, aralarından bir tanesi de “Viviani'nin penceresi” olarak bilinen elementer ve koordinat geometrisindeki bir dizi problemi çözmüştür.

Saccheri'nin ikinci kitabı, mantık üzerine olan *Logica Demonstrativa*'dır (Milan, 1697). Bu kitapta, geometricilerin yöntemlerine benzer bir biçimde birbirine bağlı bir dizi kanıtlama biçimi üzerinde eleştirel irdelemelerde bulunarak skolastik mantığını dönüştürmüştür.

Pavia'da geçirdiği yıllar içerisinde, Saccheri, 1702 yılında *Nea-Statica*'yı yazmıştır. Bu kitabı için Thomas Ceva'nın *De Natura Gravium*'undan (Milan 1669) ilham almış ve kısmi olarak da onunla polemige girmiştir. Saccheri'nin son kitabı, Euklid geometrisinin hakkını vermek için yazdığı *Euclides ab Omni Naevo Vindicatus*'tur (Milan, 1733).

² Saccheri'nin dörtgeni, a ve b açılarının toplamının dik, dar ya da geniş olmasına göre ya Euklidesçi, ya hiperbolik, ya da eliptik olan yalnızca bir tek gerçek elementer düzlem geometrisi tanımlar [bkz. şekil 1]. Saccheri'nin aksiyomlarının yalnızca hiperbolik değil eliptik geometriye de götürülebileceği kolayca görülebilir. [karş. A. Dou: “Logical and Historical Remarks on Saccheri's Geometry”, *Notre Dame Journal Formal Logic*, XI, 1970, 385-415, bkz. sf. 387].

³ Bonola, not 5'deki aynı eser, sf. 43-44.

(i) Dolaylı ispatlama yöntemi olan *reductio ad absurdum* Saccheri'nin onu kullandığı biçimde niçin daha önceden kullanılmamıştır?

(ii) Paralellik probleminin doğasında herhangi bir değişim olmuş mudur, eğer olmuşsa bunlara neler yol açmıştır?

(iii) Saccheri'nin çalışması, kendinden sonraki geometrik çalışmalardaki egemen olan yaklaşımlara ve yöntemlere yol açmış mıdır?

Buradaki amacım, yukarıdaki sorulara cevap vererek, Saccheri'nin çalışmasını yeni bir heuristik getiren bir çalışma olarak göstermektir. Bu iddianın desteklenmesi, geometri tarihini, artık tabii devamlılığın ve ilerlemenin olmadığı, geometri teorilerinin sonuçlarının çizgisel bir toplamı olarak değil de, tersine devamlılığın ve ilerlemenin örnek bir modeli olarak görmemizi sağlayacaktır. Bununla bağlantılı olarak, geometri tarihini en iyi biçimde anlamamın yolunun geometri teorilerinin heuristiklerini incelemekten geçtiğini ileri sürmekteyim.

Yukarıdaki sorulara yanıt vermeye başlamadan önce, heuristik yaklaşımın değerini göstermek için, Saccheri'nin paralellik postulatı üzerine yazdığı *Euclides*'in ana hatlarını özetlemek yararlı olacaktır.

II. EUCLIDES'İN ANA HATLARI

Saccheri'ye göre, Euklid'in *Elements*'inde bir tanesi paralellik postulatı olmak üzere üç tane "kara leke" vardır.¹ *Euclides*'te Saccheri, "paralellik postulatının doğruluğundan hiç kimsenin şüphesi olmadığı" inancından dolayı, Euklid'in *Elements*'ini bu "kara lekeden" temizlemeyi amaç edinir.² Bunu gerçekleştirmek için de ilk olarak, ispatları beşinci postulata bağlı olmayan, Euklid'in *Elements*'inin ilk 28 önermesini varsayar. Sonra da beşinci postulatın dolaylı bir ispat yöntemiyle yani, ispatlanacak olan önermenin yanlış olduğu varsayılarak ve bundan çelişme çıkararak önermenin doğru olduğu sonucuna ulaşma yöntemi olan *reductio ad absurdum*'la haklılığını göstermeye girişir. Saccheri, postulatın doğru olduğunu göstermek istemekteydi, ama postulatı kendinden önce gelen geometricilerin yapmış olduğu gibi problemli kanıtlara dayanılarak ispatlanan bir teorem olduğunu göstermek niyetinde değildi.

Başka bir deyişle, paralel çizgilerin var-olduklarının ve teklıklarının yadsınmasının,

Euklid'in diğer postulatlarıyla ve aksiyomlarıyla bağdaşmaz olduğunu göstermek istemekteydi. Beşinci postulatın yanlış olduğu iddiasını geometrik olarak uygun bir biçime koymak amacıyla, bugün *Saccheri dörtgeni* olarak bilinen, A'da ve B'de dik açya sahip ve $AD=BC$ olan belirli bir düzlem figürünü kullanır.

Euklid'in ilk dört postulatı temelinde, Saccheri, $\angle ADC = \angle BCD$ olduğunu ispatlar, çünkü eğer P ve Q noktaları, sırasıyla AB ve CD parçalarının orta noktalarına karşılık geldiği farz edilirse, ADP ve BCP dik üçgenleri eşittir.³ Böylece, $\angle ADP = \angle BCP$ ve $PD=PC$ olur. O halde, DPQ üçgeninin kenarları, karşılıklı olarak, CPQ üçgeninin kenarlarına eşittir. Sonuç olarak da, bu iki üçgen eşittir.⁴ Böylece, $\angle ADC = \angle ADP + \angle PDC = \angle BCP + \angle PCD = \angle BCD$ olur. C ve

¹ Saccheri, not 9'daki aynı eser, sf. 5-7.

² Saccheri, not 9'daki aynı eser, sf. 5.

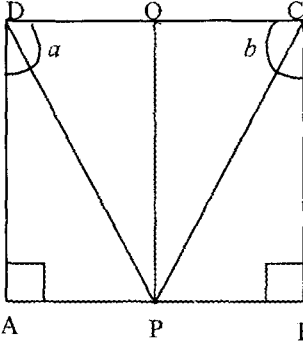
³ T. L. Heath: *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, New York: Dover, 1956, bkz. Book I, önerme 4, sf. 247-250. Bu kitap, bu makalede *Elements* olarak anılmıştır.

⁴ Bkz. Heath, not 14'deki aynı eser, Book I, önermeler 4 ve 8, sf. 261 ve 284. Dahası bu önermeler paralellik postulatına başvurulmadan ispatlanmıştır.

D'deki eşit açılara b ve a dersek, şu üç olasılık tüketicisi (exhaustive) ve dışlayıcı (exclusivise) olarak söz konusudur.

- (i) $a+b=\pi$, yani, bu açılar dik açıdır, ya da
- (ii) $a+b>\pi$, yani, bu açılar geniş açıdır, ya da
- (iii) $a+b<\pi$, yani bu açılar dar açıdır.

Saccheri bu olasılıklara, sırasıyla, dik açı, geniş açı ve dar açı hipotezleri adını verir [(i) HRA, (ii) HOA, ve (iii) HAA olarak kısaltılmıştır].



yani, uzay geometrik olarak her yerde aynıdır.

Saccheri, daha sonra, üçgenlere dair ve üç kısımdan oluşan şu sonucu ispatlar:

“Herhangi bir dik açılı üçgende, geri kalan dar açılar bir arada alındıklarında, dik açı hipotezine göre, tek bir dik açiya eşittirler; geniş açı hipotezine göre, bir dik açıdan büyüktürler; dar açı hipotezine göre ise bir dik açıdan küçüktürler”.²

Daha sonra Saccheri, XI. önermede aksiyomlarının HRA ile birlikte, Öklitçi geometrinin postulatlarıyla eşdeğer olduğunu ispatlar. XII. önermede ise, HOA söz konusu olduğunda, herhangi iki doğrunun sonlu bir uzaklıkta daima birbirlerini keseceklerini gösterir.³ Böylelikle, bu önerme, Saccheri'nin aksiyomlarının HOA ile birlikte, eliptik geometrinin aksiyomlarıyla denk olduğunu ortaya koyar. Daha sonra, XXV. ve XXXII. önermelerde, HAA söz konusu olduğunda, l doğrusu dışındaki A noktasından geçen ve l 'ye asimptotik olan iki doğru çizginin olduğunu kanıtlar. Böylece, Saccheri bu önermeler ve aksiyomlarının HAA ile birlikte, hiperbolik geometrinin aksiyomlarıyla eşdeğer olduğunu gösterir.

Yukarıda görüldüğü gibi, Saccheri'nin dörtgeni aracılığıyla üç klasik geometri, yani, Öklitçi, hiperbolik ve eliptik geometriler tanımlanabilir olmasına karşın, Saccheri yalnızca Öklitçi geometrinin doğru olduğu iddiasını

¹ Euklidçi geometriye göre, her üçgen, *büyüklüğü* ve *uzaydaki konumu* ne olursa olsun toplamı 180° 'ye eşit olan açılara sahiptir. Bunun zıttıysa, uzayda biryerlerde herhangi büyüklükte bir üçgenin açılarının toplamının ya 180° 'den az ya da çok olduğudur. Saccheri güçlü bir alternatif olan *tüm* üçgenlerin ya dar ya da geniş olduğunu doğru olduğu fikriyle başlamıştır.

² Saccheri, not 9'daki aynı eser, önerme IX, sf. 41-43.

³ Saccheri bu önermede, iki doğrunun, toplamı π 'den küçük açılar yapan transversalle birleştiklerini varsayıyor görünmektedir. Buna karşın Dou'nun kendi makalesinde belirttiği gibi [not 10'daki aynı eser, sf. 407], eğer HOA altında iki doğru, toplamı π 'ye eşit açılar yapan transversalle birleşiyorlarsa, bu durumda problem bir öncekine indirgenir ve böylece iki doğru her iki yonde de birleşir.

girişmiştir ve XIV. önermede “kendi kendini çürüttüğünden dolayı geniş açı hipotezinin, kesinlikle yanlış olduğu” sonucuna ulaşmıştır.¹

Saccheri, XIV. önermede ifade edilen sonucu, XI.-XIII. önermelere dayanarak elde etmiştir. Buna karşın, HOA’yı eleyişi problematik olarak değerlendirilebilir, çünkü bunu yaparken HOA için geçerli olmayan ve ispatı doğrunun sonsuz uzunluğuna dayanan Euklid’in *Elements*’inin 16. önermesine dayanmıştır.² HOA’daki doğru çizgilerin ise, sonsuz uzunluğa sahip olarak varsayılmayacağı açıktır. Bu varsayım bir dörtgende iki geniş açının olasılığını ortadan kaldırır ve bu anlamda da HRA’yı ispatlar.³ Fakat bu varsayım, bu açılardan dar açı olma olasılıklarını engellemektedir.

Öte taraftan ise Saccheri’nin kafa karıştııcı şöyle bir ifadesi de söz konusudur:

“Euklid’in Birinci Kitabındaki önermelerinden, sadece 27.yi ve 28.yi değil, 16.yi ve 17.yi bile, her bakımdan kısıtlanmış bir üçgenin söz konusu olduğu yerler dışında, asla kullanmayacağım”.⁴

Saccheri’nin bu ifadesi, I.16-17 ve I.27-28 önerme çiftleri arasında ayırım yaparak I.16’yı niçin kullandığını açıklamaktadır. Dou’nun doğru olarak gözlemleyip ifade ettiği gibi, birinci çiftteki önermeler kısıtlanmış üçgenler sınıfı için geçerliken; paralel doğruların varlığını temellendiren ikinci çifttekiler içinse geçerli değildir.

I.27-28 önermeleri zorunlu olarak doğruların sonsuz uzunlukta olmalarını gerektirir. Buna karşılık, I.16-17 önermeleri yalnızca, üçgenin içinde bulunan ve bir köşeden (vertex) karşı kenarın orta noktasına giden doğru parçalarının, bu doğrunun yarı uzunluğundan daha kısa olduğunda geçerlidir.⁵ Böylece buradan elde edeceğimiz şey, I.16-17 önermelerinin *lokal olarak* geçerli olduğu, buna karşın I.27-28 önermelerinin HOA çerçevesinde zorunlu olarak yanlış olduğudur.

HOA söz konusu olduğunda, Saccheri’nin kafasındaki şey, Dou’nun da belirttiği gibi, XII. önermede içeriliyormuş gibi gözükür, AB üzerindeki AD, BC

¹ Saccheri, not 9’daki aynı eser, sf. 59-61.

² Doğruların sonsuz uzunlukta oldukları varsayımı, I.17, I.21 ve I.26-28 önermelerinin ispatlarında da kullanılmıştır. Bunların sonuncusunda, Euklid ilk olarak beşinci postulatı kullanır. I.16 önermesi “herhangi bir üçgende, eğer kenarlardan biri uzatılırsa, dış açı hem iç hem de zıt açıdan büyük olur” der [Heath, not 14’teki aynı eser, sf. 279-281]. Ve diğer beş önerme, I.17, I.21 ve I.26-28, I.16’ya dayanır. Ek olarak, Saccheri, önerme I.16’yı ilk olarak kendi kitabındaki III. önermenin ispatında kullanmıştır.

³ Saccheri’nin III. den XIII. ye kadar olan önermelerin ispatlarında doğruların sonsuz uzatılabilirliği varsayımını kullanmış olmasından dolayı, bu önermelere verdiği ispatların geçerliliği sorgulanmıştır. Örneğin, P. Staedel: *Die Theorie der Parallellinen von Euklid bis auf Gauss*, Leipzig, 1895; (bkz. sf. 52 ve sf. 62) adlı çalışmada değerlendirme yaparken, HOA’daki ispatın yetersiz olduğunu belirtmiştir [karş. Dou, not 10’daki aynı eser, sf. 388 ve C. Segre: “Congetture intorno all’influenza di Girilamo Saccheri Sulla formazione della geometria non-euclidea”, *Atti Acc. Scienza di Torino*, XXXVIII, 1903, 535-547, sf. 535].

Buna karşın, eğer Euklid’in 2. postulatı doğruların sınırsız uzatılabilirliğini garanti altına alan bir şey olarak yorumlanırsa, o zaman Saccheri, HOA’yı eleyişinde haklı olur. Ek bilgi için bkz. Dou, not 10’daki aynı eser, sf. 387-388 ve L. Sklar: *Space, Time, and Space-Time*, Berkeley, LA, London: California University Press, 1977, sf. 17-18. Dahası Dou, “kenarlarıyla bütün olarak sınırlanmamış bir üçgene uygulanmadıkları sürece, Saccheri’nin 27.ve 28. ve hatta I.16 ve I.17 önermeleri olmadan iş yapabileceğini” ileri sürmüştür” [bkz. “The ‘Corollarium II’ to the proposition XXIII of Saccheri’s Euclides”, *Pulicacions Matematiques*, 36, 1992, 533-540; sf. 534].

⁴ Bkz. Saccheri, not 9’daki aynı eser, *Preface*.

⁵ Bkz. Dou, not 10’daki aynı eser, sf. 388-389.

dikey çizgilerinin birbirleriyle kesişmesi gerektirir.¹ Tam da bu nedenden dolayı Saccheri, I.16-17 önermelerini, “her bakımdan kısıtlanmış bir üçgenin söz konusu olduğu yerler hariç” asla kullanmayacağını söylemektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Saccheri, XI.-XIII. önermeleriyle XIV. önermeye giden yolu hazırlamaktadır. Önerme XIII’ün ifade ettiği şudur:

“Eğer AD ve XL gibi iki doğruyla kesişen XA doğrusu (uzunluğu her ne kadar büyük olarak tayin edilmiş olursa olsun), onlarla aynı yönde yaptığı iç açılar, XAD ve AXL, iki dik açıdan küçüklerse, bu ikisinin (bu iki açıdan birinin dik açı olmaması halinde bile), bu açılarının yönünde bir noktada kesişeceğini ve eğer dik açı hipotezi doğruysa, sonlu ya da kesilmiş bir uzaklıkta kesişeceğini iddia etmekteyim”.

Bu önerme, sadece önceki XI. ve XII. önermeleri bir araya getirmekte ve HRA’yı temellendirmektedir. Buradan ise Saccheri dörtgeninin bir dikdörtgen olması gerektiği, yani bu dörtgenin açılarının toplamının dört dik açıya eşit olacağı sonucu çıkaracaktır. Neticede, Euklid’in bu postulatından çıkartılan bildik teoremler de temellendirilmiş olurlar. Demek ki, HOA yanlıştır; bir başka deyişle, bu önerme Saccheri’yi XIV. önermede ifade ettiği şu sonuca ulaştırmaktadır:

“Geniş açı hipotezi kesinlikle yanlıştır, çünkü kendi kendini çürütmektedir”.

Saccheri’nin buraya kadar yaptıkları yalnızca işin yarısını halletmektedir. Bundan sonra HAA’nın yanlış olduğunun gösterilmesine sıra gelmiştir. Fakat ne kadar denerse denesin, HAA’da herhangi bir mantıksal çelişki bulamamıştır. Bu noktada da mantığın kendisine dayanarak bir karara varmıştır. Bunu yaparken ise, çizgilerin doğasına dair olan bir dizi inanca başvurmuştur. Bu inançlara göre, çizgiler birtakım şeyleri yapamazlar.

Demek ki, Saccheri’nin HAA’yı reddetme girişimi, mantığa değil de, beşinci postulatın geçerliliğine ilişkin sezgisine dayandığından dolayı, kusursuz bir girişim değildir. Ona göre “Dar Açı Hipotezi kesinlikle yanlıştır, çünkü doğru çizginin doğasına aykırıdır”.² XXXIII. önermesini kanıtlamak için beş yardımcı teoreme (lemma) ve iki teorem sonucuna (corollary) yaslanır.³ Saccheri’nin kanıtı, şekiller için sonlu bir uzaklıkta geçerli olan belirli özelliklerin sonsuzluğa uzatılmasına dayanmaktadır; yani özel olarak, iki çizginin buluştuğu sonsuzluk noktasında bir ortak dikey çizginin bulunabileceği düşüncesine dayanmaktadır.⁴ Böylece, Saccheri’nin HAA’nın olanaksızlığına ilişkin ispatı geçersizdir. Bell’e göre, Saccheri “infinitesimalerin hatalı kullanımından dolayı” yanılmıştır.⁵

HAA’nın geçersizliğine ilişkin ispatının tatminkar olmadığını farkında olması sebebiyle Saccheri, kitabının geri kalan bölümünde, kendinden öncekilerin kullandığı eşit uzaklık fikrini yeniden uyarlayarak istediği sonuca ulaşma çabasını sürdürmüştür.

¹ Bunun için bu makaledeki not 18’e bakınız.

² Saccheri, not 9’daki aynı eser, önerme XXXIII, sf. 208.

³ Saccheri, not 9’daki aynı eser, sf. 173-207.

⁴ Bonola, not 5’deki aynı eser, sf.43; bkz. Gray, not 7’deki aynı eser, sf. 68.

⁵ E. T. Bell: *The Development of Mathematics*, New York: Dover, 1972, bkz. sf. 327.

III. HEURİSTİK YAKLAŞIMDA EUCLİDES

Şimdi, heuristik yaklaşımın değerini ortaya koymak için, daha önce sorulmuş olan üç soruya dönmek istiyorum.

Birinci soru, Saccheri'nin belirli bir biçimde kullanıldığı söz konusu yöntemin niçin daha önceden kullanılmadığına dairdi. Kendisinin yazdığı ikinci kitap, *Logica demonstrativa*'dır (Turin, 1697). Euklid'in *Elements*'in üzerine modellendirilmiş bir mantık kitabı olarak büyük bir öneme sahiptir. Saccheri'nin bu kitaptaki ilgisi açıkça, matematikteki tanımlamalarla ve *reductio ad absurdum* yoluyla yapılan argümanların önemine yöneliktir.¹

Saccheri, *nominal tanımlar* (*definitiones quid nominis* ya da *nominales*), ve *real tanımlar* (*definitiones quid rei* ya da *reales*) arasında bir ayırım yapmıştır. Birinciler, yalnızca, verili bir terime eklenen anlamı açıklama amacıyla; ikinciler, sadece kelimenin anlamını açıklamayı değil, bunun yanında, tanımlanacak şeyin varlığının da olumlanmasını, yani geometri bağlamında, onu çizebilmenin (*construction*) olanağını göstermeyi amaç edinmiştir.²

Definitiones nominales kendi içlerinde oldukça keyfidirler; bu anlamda, ne ispata ihtiyaçları vardır, ne de herhangi bir ispatta kullanılabilirler. *Nominales*'leri kullanmamızın sebebi, onları mümkün olduğu kadar çabukca *reales*'lere dönüştürme isteğimizdir. Bir *definitio quid nominis*, *definitio quid rei* haline, "bir *postulat* yoluyla, ya da bir şeyin *varolup olmadığı* sorusunun olumlu olarak yanıtlanabildiği zaman gelmektedir".³

Saccheri ye göre, *nominal* ve *real* tanımlar arasındaki karışıklık, hatalı kanıtlamaların en zengin kaynaklarından biridir. Bu anlamda tehlike de, tanımın "karmaşıklığı", yani tanımlanacak şeye ait olan özelliklerin çeşitliliğinin sayısı oranında artmaktadır. Artması ise, atfedilen özellikler arasında bağdaşmaz olanların olabileceği ihtimaline, yani atfedilen özelliklerin verili bir figürde aynı zamanda olmasının, bilimin kısmi olarak temelini oluşturan *diğer* postulatlar yoluyla olanaksızlığının ispatlanmasına karşılık gelmektedir.

Saccherinin bu konudaki ek aydınlatıcı çalışmaları, temel postulatlar arasındaki bağdaşmazlığın (*incompatibility*) varlığını dışarıda bırakma zorunluluğunun tanınmasına yol açarak, sorunu daha da geniş bir çerçeveye oturtmuştur. Bu yaklaşım formal ve demonstratif bilimin temelini oluşturmaktadır. Temel postulatlar arasındaki bağdaşmazlığın varlığı, yalnızca bu önermelerin kendi aralarında doğrudan doğruya çelişmeye düştüklerini göstererek değil, aynı zamanda, direkt olarak farkına varılmayacak bir biçimde, yani aralarından birinin yanlış olduğunun diğerleri aracılığıyla gösterilmesiyle de ortaya konabilir.

Bu yaklaşım, matematiğin işlevi bakımından, yani temel önermelerin mantıksal bağdaşırılığı (*logical compatibility*) bakımından ve verili bir öncül

¹ Saccheri, kendisinin en önemli katkısının, bu tür akılyürütmenin sistematik olarak ilk bu kitapta ele alınması olduğunu ileri sürer [karş. Saccheri, not 9'daki aynı eser, *Introduction*; aynı zamanda bkz. Dou, not 10'daki aynı eser, sf. 395].

² Saccheri, Euklid'in *Elements*'inin Birinci Kitabının 46. önermesindeki daire çizimi örneğini verir: Böyle bir şeklin varolup olmadığını bilmediğimizde, Eulides'in çemberi yaptığı gibi tanımlamaya hakkı olmadığı iddia edilebilir. Saccheri, böylesi bir karşı çıkışın, ancak Euklid'in ispatı ve çizimi yapmadan önce bu tür bir şekli verili olarak kabul etmişse bir anlam taşıyacağı karşılığını verir. Sonra da Euklid'in bu şekim varlığını, onun Birinci Kitap önerme 46'da tanımlanmasından sonraya dek, asla varsaymadığını ileri sürer [karş. Saccheri, not 9'daki aynı eser, *Introduction*].

³ Saccheri, not 9'daki aynı eser, sf. xviii.

dizgesini tutarlı şekilde takip eden sonuçların, direkt olarak yorumlamaya veya empirik doğrulamayı gerektirmeden geliştirilmesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Postulatların karşılıklı bağıdaşırılık koşulunun tek nesnesi olmalarından dolayı, bu türden bir bağıdaşırılığın gerçekten olup olmadığı sorusu temel bir sorudur. Postulatların mantıksal bağıdaşırılığı problemi ise *Logica*'nın son bölümünün ana konusudur.

Saccheri'nin bu çalışması göz önüne alındığında, onun *Logica*'da elde ettiği sonuçları *Euclides*'de kullanmış olduğunu görmek hiç de şaşırtıcı değildir.¹ Bir başka deyişle, bu kanıtlama sürecinin *Logica*'daki kullanılış biçimiyle, daha sonra *Euclides*'deki kullanılma biçimi arasında kesin bir paralellik söz konusudur:

“Belki de bu noktada, yanlış her hipotezin reddedilişinin kesinlikle kanıtlanması konusunda niçin bu denli arzulu olduğum sorabilir. Bu amaçla, buradan yola çıkarak, Euklid tarafından ileri sürülen ünlü aksiyomun *kendi başına* (başka hiçbir şeye dayanmadan) bilinebileceğini, elbette bir sebebe dayanarak, daha kapsayıcı biçimde ortaya konabileceğini söylüyorum. Çünkü aslında bu, her temel hakikatin özelliği gibi görünüyor; çelişliğini göz önüne alalım bu hakikatin, belli bir çetin akıl yürütme ile haklılığını göstermeye çabalayalım. Sonunda geleceğimiz yer, hakikatin kendisidir. İçtenlikle itiraf etmeliyim ki, gençlik yıllarımdan başlayarak temel hakikatler konusundaki görüşlerim *Logica Demonstrativa* adlı yapıtımda görüldüğü gibi, bu çizgide oluştu.”²

Logica'nın sonuçlarının *Euclides*'teki kullanımı, Saccheri'nin iki doğru arasındaki paralellizmle uğraştığı zamanda, dikkati postulatlar arasındaki bağıdaşırılık sorununa açık bir biçimde yönelterek, onun iki amacı gerçekleştirmesine imkan yaratmıştır. Bu amaçlar:

(i) genel olarak, Euklid'in *Elements*'indeki geometrinin tutarlı (consistent) olduğunun gösterilmesi, ve

(ii) özel olarak da, paralellik postulatının doğruluğunun diğer ilk dört postulattan ve ilk 28 önermeden çıkarılabilir olduğunun gösterilmesi. Yani, bu dolaylı akıl yürütme biçimine başvurarak Saccheri, üç hipotez bağlamında –HRA, HAA ve HOA– paralellik problemini yeniden formüle etmek istemiştir. Bu türden bir kavrayış, istenilen sonucu kesinlikle elde etmek için *reductio ad absurdum*'un kullanılmasına izin vermiştir. Eğer ki, ikinci ve üçüncü hipotezlere dayanan geometrilerin kendi kendileriyle çelişik olduğu gösterilebilirse, birinci, yani Öklitçi hipotez doğru olacaktır.

Sonuç olarak, tüm bu mantıksal aletlerle donanmış olan Saccheri'nin bu tarz bir akilyürütme biçimini, yani *reductio ad absurdum*'u bu çerçevede paraleller problemi üzerine olan incelemesine uyguladığını görmek doğaldır. Gerçekten de o, geometrinin prensiplerini mantık çerçevesinde açıklamaya çalışıyordu. Saccheri bu dolaylı akilyürütme biçimini ilk kullanan kişi olmamasına karşın –ki daha önce Euklid tarafından kullanılmıştır–, Saccheri bu yöntemi bu biçimde mantık ve geometri üzerine yapılan sistematik bir incelemede kullanan ilk kişidir. Onun *Euclides*'i, büyük bir olasılıkla, problemi üç hipotez bağlamında yeniden

¹ Saccheri'nin paralel postulatının ispatına karşı duyduğu ilginin nedenlerinden birinin de, kendi akilyürütme şeklini Klavyus'un yasası aracılığıyla test etmek olduğu ileri sürülmüştür [kars. Saccheri, not 9'daki aynı eser, *Introduction*; Dou, not 10'daki aynı eser, sf. 405].

² Saccheri, not 9'daki aynı eser, sf. 237.

tanımlamak ve böylece de ona etkili bir çözüm önermek için *reductio ad absurdum*'u bu özel biçimiyle kullanan ilk çalışmadır.

İkinci soru paralellik probleminin doğasında herhangi bir değişiklik olup olmadığına, ve eğer olmuşsa, buna nelerin yol açtığına dair soruydu. Bunun için öncelikle bu problemin tarihine kısaca bakmamız gerekmektedir.

Paralellik problemi, Saccheri'den çok önceleri, Euklid zamanından beri, geometricilerin kafasını oldukça karıştırmıştı; çünkü o sezgisel olarak bir türlü kavranamıyordu ve belirsiz bir uzaklıkta kesişen doğrulara ilişkin bir şey atfediyordu. Paralellik postulatına dair olan şüpheleri ortadan kaldırmak için pek çok girişimde bulunulmuştu. Euklid zamanından yaklaşık olarak 1800'lere kadar gerçekleştirilen girişimler, her ne kadar tarihsel olarak biraradalık sergilemişlerse de, bu girişimler şu üç kategori içerisinde karakterize edilebilir:

(i) Paralellik postulatını doğrudan doğruya Euklid'in geri kalan postulatlarından ve aksiyomlarından çıkarma girişimleri;

(ii) Paralellik postulatını daha açık ve sezgisel bir postulatla değiştirmek için yapılan girişimler;

(iii) Paralellik postulatını reddetmenin ne gibi sonuçlar doğuracağını keşfetmek için gerçekleştirilen girişimler.

Tarihsel olarak bilinen ilk önemli girişimlerden biri, beşinci postulatı geri kalan postulatlardan, aksiyomlardan ve *Elements*'in ilk 28 önermesinden çıkarmaya çalışan Ptolemy (M.S. 2.Yüzyıl) tarafından yapılmıştır. Ancak, Ptolemy, örtük olarak, iki doğrunun bir uzayı kapatamayacağı gibi bir varsayım yapmıştır ve bu da otomatik olarak istenen sonucun alınmasını sağlamıştır.¹

Diğer bir girişim Proklus (410-485) tarafından gerçekleştirilmiştir. İspatlamasını, kesişen iki doğru üzerindeki iki nokta arasındaki uzaklığın, iki doğruyu yeterince uzatarak, istediğimiz büyüklüğe getirilebileceği önermesine dayandırmıştı.² Bu ispat doğrudur, ancak Proklus'un yaptığı, şüpheli bir postulatı bir diğer şüpheli postulatla değiştirmekten ibaretti. Bu ispat Klavyus tarafından eleştirilmiştir ve bu eleştiri de Saccheri tarafından desteklenmiştir.³

Benzer olarak Nasirüddin el-Tusi'de (1201-1274), her yerinden verili bir doğru çizgiye her noktasından eşit uzaklıkta bulunan bir eğrinin kendisinin de bir doğru olduğunu varsayarak, postulatın bir ispatını vermiştir. Yani postulatı bu varsayımdan çıkarmıştır.⁴ Sezgisel olarak doğruluk fikriyle çelişik görünmesinden dolayı, el-Tusi doğruların bir an için birbirlerine yaklaşıyor gibi görünmeleri, ama sonradan ayrılmaları olasılığı fikrini devre dışı bırakmıştır. Oysa sorun, herhangi bir kanının akla yatkınlığı değil, paralellik postulatının mantıksal zorunluluğudur. el-Tusi'nin ortaya koymuş olduğu şey, birbirlerine yaklaşıyor gibi görünen doğruların belirli bir özelliğinin varsayıldığı durumda, postulatın bir teorem olduğudur.

¹ Karş. Bonola, not 5'deki aynı eser, sf. 3-4; Heath, not 14'deki aynı eser, sf. 204-206.

² Karş. Bonola, not 5'deki aynı eser, sf. 4-7; Gray, not 7'deki aynı eser, sf. 36-38; Heath, not 14'deki aynı eser, sf. 206-208.

³ Karş. Heath, not 14'deki aynı eser, sf. 208.

⁴ Karş. Bonola, not 5'deki aynı eser, sf. 9-12; Gray, no 7'deki aynı eser, sf. 49-53; Heath, not 14'deki aynı eser, sf. 208-210.

John Wallis (1616-1703) ise kendinden önceki matematikçilerin çalışmalarında bir başarıya yol açmayan eşit uzaklık fikrini terketmiştir. Onun, postulatın ispatlanması için yaptığı girişim, bir figür verili olduğunda, verili olanla benzer ve herhangi bir büyüklükte olan başka bir figürün olanaklı olduğu varsayımına dayanmaktadır.¹ Wallis, bu varsayımın sadece üçgenler için geçerli olduğunu düşünmüştü.² Sezgisel olarak bu anlayışın doğru olduğu düşünülse de, bu fikir postulatın kendisinden daha açık değildir. Saccheri'nin belirttiği gibi, benzer üçgenlerin varlığına dair olarak düşünülen bu postulat, "dik açı hipotezinin" ve böylece de paralellik postulatının koşulsuz olarak varsayılmasına denktir.³

Öte yandan, Saccheri yukarıda sözü edilen bu iki stratejiden herhangi birini benimsemek yerine, paralellik postulatının gerekliliğini göstermek için *reductio ad absurdum*'u kullanmıştır. Paralellik postulatının doğruluğunun, postulatın olumsuzundan (negation) çıkarılacağına dair beklenti, Saccheri'nin problemi üç alternatif hipotez –*dik, geniş ve dar açı* hipotezleri–çerçevesine formüle etmesine olanak sağlamıştır.

Saccheri'nin geometrideki diğer ilgileri, onun ilk kitabının, yani *Quasita geometria*'nın yazılmasına yol açmıştır. Bu kitap Saccheri'ye, paralellik postulatının olumsuzunu uygun bir geometrik formda ortaya koyma yeteneğini vermiştir. Saccheri'nin koordinat geometrisine olan ilgisi onun paralellik problemine yaklaşımında da görülmektedir. Bir başka deyişle, Saccheri paralellik postulatının olumsuzunu belli bir düzlem figürü çerçevesinde formüle etmiştir. Bu yolla, paralellik problemini, kendinden önce doğrular ve açılar çerçevesinde verilen tanımlardan farklı olarak, dörtgenler, üçgenler ve açılar çerçevesinde tanımlamıştır. Böylece de, paralellik teorisiyle bir üçgenin açılarının toplamı arasındaki temel ilişkiyi açık bir hale getirmiştir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu nokta, konuya ilişkin daha sonraki gelişmeler bakımından büyük bir önem taşımaktadır.

Özetlersek, Saccheri, paralellik problemini, birbirlerini karşılıklı olarak dışarıda bırakan üç ayrı hipotezi *reductio ad absurdum*'un özel bir kullanımıyla formüle eden ilk kişidir. Bu, problemin doğasındaki ilk değişikliktir. İkinci değişiklik ise problemin tanımıyla ilgilidir. Problem, dörtgenler, üçgenler ve açılar çerçevesinde yeniden tanımlanmıştır. Bu da, paralellik teorisiyle bir üçgenin açılarının toplamı arasındaki temel bağlantıyı kurmuştur.

Tüm bunlar, Saccheri'nin *reductio ad absurdum*'u ve Saccheri dörtgenini belirli bir biçimde kullanımının neticesinde ortaya çıkan değişikliklerdir. Yani, problemin doğasındaki değişiklikler, Saccheri'nin probleme matematiksel yaklaşımındaki değişikliklerle paralellik arzetmektedir. Saccheri'nin teknikleri ve konuya bütünlükçü yaklaşımı, el-Tusi'nin ve Wallis'in tersine, ama Lambert'inkine benzer biçimde "modern"dir.

Şimdi de üçüncü soruya, yani Saccheri'nin çalışmasının paralellik probleminin çözümü yolunda diğer matematiksel yöntemlerin kullanılmasına, özellikle de analitik tekniklerin kullanımına yol açıp açmadığına, eğer açmışsa, bunu nasıl yaptığına dair soruya geçelim.

¹ Bonola, not 5'deki aynı eser, sf. 15-17; Heath, not 14'deki aynı eser, sf. 210-211.

² Karş. Bonola, not 5'deki aynı eser, sf. 15-17; Gray, not 7'deki aynı eser, sf. 57-58; Heath, not 14'deki aynı eser, sf. 210-211.

³ Saccheri, not 9'deki aynı eser, sf. 105-109; burada Saccheri varsayımın bu kadar ileri götürülmesine gerek olmadığını, eş açılı eş olmayan üçgenlerin var olduklarını varsaymanın yeterli olduğunu ileri sürer.

Gray'in Öklitçi-olmayan geometrilerin tarihine ilişkin yaptığı çalışmalarda ifade ettiği gibi [(1979), (1987), (1989)], paralellik probleminin çözülmesindeki ve Öklitçi-olmayan geometrilerin keşfindeki en önemli basamak, analitik tekniklerin, özellikle de hiperbolik trigonometrinin ve sonra da diferansiyel tekniklerin kullanılmasıdır. Diferansiyel geometrinin kavramlarının kullanılmasına örtük olarak izin verdiği için, analiz kullanımı oldukça önemlidir.

Bilindiği gibi, Lambert, Euler'in "sine" ve "cosine" üzerine olan çalışmalarını geliştirmiş ve hiperbolik fonksiyonlarla sirküler (circular) fonksiyonlar arasındaki benzerliği açık bir hale getirmiştir. Bu da, geometrinin bu alanında, F. K. Schweikart, F. A. Taurinus ve K. F. Gauss tarafından analiz ilk olarak kullanılmasına yol açmıştır. Lambert, küresel (spherical) trigonometri formüllerini hiperbolik fonksiyonlar içeren formüller biçiminde yazarak, hiperbolik ve sirküler fonksiyonlar arasındaki bağlantıyı belirgin kıldığında, bu yeni formüllerin HAA'ya dayanan bir geometriye uygulanabilir bir şey olduğu sonucunu çıkarmamıştı; ki bu, sözü edilen yeni formüllerin bir eşkenar üçgenin özel durumunda değerlendirilmesiyle hemen ortaya çıkacak bir sonuçtur.¹

Lambert bunu yapmak yerine, hiperbolik trigonometri formüllerini, üçgen kenarlarının hayali (imaginary) olarak ele alındığı astronomik çalışmalarında kullanmıştır. Ancak, ne tür bir üçgenin hiperbolik küresel trigonometri yasalarını uydugu sorusunu kendine sormamıştır. Gray bu konuda şöyle yazmaktadır: "Bu olay, birilerinin paralellik postulatıyla küresel trigonometri arasındaki ilişkiyi ortaya koyması için 60 yıl beklememize yol açacak bir ıskaydı. Bu ilişkiyi kuran da, Schweikart'ın yeğeni ve onun gibi avukat olan F.A. Taurinus'tur".²

Lambert, bu çalışmayı 1766'dan sonra, yani paralellik problemine olan ilgisini kaybettikten sonra yapmıştır. Fakat, kendisinin trigonometri üzerine ve hiperbolik fonksiyonlara dair yaptığı çalışmaların önemini yeterince kavrayamamıştı.³

Lambert'in paralellik problemine olan ilgisi G. S. Klügel'in *Conatum praecipuorum theoriam parallelarum demonstrandi recensio* (1763) adlı tez çalışmasından gelmektedir. Lambert daha sonra 1766 yılında konuyla ilgili kendi araştırmalarını içeren *Theoria der Parallellien* adlı bir kitap yazmıştır. Ancak bu kitap, yazarının ölümünden sonra J. Bernouilli ve C. F. Hindenburg tarafından 1786'da yayınlanmıştır.

Saccheri'nin çalışması, kendinden sonraki geometricileri, özellikle de Lambert'i etkilemiştir.⁴ Lambert'in Saccheri'nin çalışmasından haberdar olduğu kesindir, çünkü Saccheri'nin çalışmasının bir özeti ve eleştirisi Klügel'in tezinde verilmiştir. Lambert, kendi çalışması olan *Theorie der Parallellien*'de Klügel'in tezini anmış ve onu övmüş olmasına rağmen, ne Saccheri'den ne de onun kitabından hiç bahsetmemiştir.⁵

Lambert sadece Saccheri'nin üç hipotezin aynısıyla iş görmekle kalmamış, aynı zamanda bu hipotezlerle çalışırken Saccheri'nin yönteminden de pek fazla

¹ Karş. Gray, not 6'daki aynı eser, sf. 240 ve sf. 248

² Gray, not 6'daki aynı eser, sf. 248; J. Gray: "The Discovery of Non-Euclidean Geometry", E. R. Philips'in (ed.), *Studies in the History of Mathematics MAA Studies in Mathematics*, 26, 1987, 37-60; bkz. sf. 47.

³ Nedeni, Gray'in belirttiği gibi, Euklidi geometrinin metafiziksel ideolojisi içinde çalışmış olması olabilir.

⁴ Karş. Segre, not 21'deki aynı eser, sf. 535-547.

⁵ Karş. Gray, not 6'daki aynı eser, sf. 241; Dou, not 10'daki aynı eser, sf. 396.

ayrılmamıştır. Böylece, ilkin Saccheri tarafından kurulan paralellik teorisi ile bir üçgenin açılarının toplamı arasındaki temel bağlantı gündemde kalmıştır. Bu, paralellik probleminde ve Öklitçi-olmayan geometrilerin keşfinde trigonometrik tekniklerin kullanılmasına yol açan ilk basamak olarak değerlendirilebilir.

Buna ek olarak, Lambert, *Theoria der Parallellienen*'de çok önemli iki gözlem de yapmıştır.

(i) HAA'da bir doğru parçası, bir açıyla ilişkilendirilebilir ve böylece açıların mutlak ölçüsü uzunluklara transfer edilebilir. Böylece bu yeni geometride uzunluk mutlak hale gelir. Euklid geometrisinde mutlak bir uzunluk ölçüsü yoktur. Öklitçi geometride benzer üçgenlerin varolmasından dolayı, açıların mutlak ölçülerini uzunluklara transfer edemeyiz. Lambert bu yeni geometriyi elemek istemiştir, ancak bunu yapmamıştır.

(ii) Bir düzlem üçgeninin alanı, ikinci ve üçüncü hipotezler çerçevesinde, üç açısının toplamıyla iki dik açının toplamı arasındaki farkla orantılıdır.

Böylece:

k pozitif sabit olarak, HAA'da $\Delta = k(\pi - A - B - C)$, ve HOA'da da $\Delta = k(A + B + C - \pi)$ 'dir.¹

Bonola'nın doğru olarak ifade ettiği gibi, Saccheri, HAA'yı tartışırken burada sözü edilen *farkla* (defect) karşılaşmış ve başka dörtgenlerden meydana gelen bir dörtgenin parçalarının *farkının* toplamını kendisinin *farkı* olarak sahip olduğuna (XXV. önerme) örtük olarak işaret etmiştir. Buna karşın, bundan alanın bu *farka* orantılı olduğuna dair hiçbir sonuç çıkarmamıştır.²

IV. SONUÇ

Saccheri yalnızca belirli bir Öklitçi geometrik akılyürütme biçimini kullanmakla kalmamış, Öklitçi geometrinin temel kavramlarını da kullanmıştır. Dahası Saccheri, paralellik postulatının ve böylece de Euklid geometrisinin doğruluğuna inanmaktaydı. Euklid geometrisinin matematiksel olarak tek doğru ve olanaklı geometri olmasının yanında, fiziksel dünyamızın zorunlu tasarımı olduğunu da düşünüyordu. Yani, Saccheri, sadece Öklitçi geometrinin belirli bir akılyürütme biçimiyle ve onun temel kavramlarıyla değil, aynı zamanda Öklitçi geometrinin ideolojisi içinde de çalışmıştı. Bunun ise, o dönemde yeni bir geometrik yöntemin, yani Kartezyen yöntemin mevcut olması olgusundan dolayı kaçınılmaz bir karar değil, bilinçli bir karar olduğu düşünülebilir. Bunun nedeni de, onun eski moda geometrik tarzdan hoşlanan bir Cizvit olması olabilir. Fakat yukarıda ifade edildiği gibi, Saccheri'nin matematiksel yöntemi ve paralellik probleminde yaklaşımı ile kendinden önceki geometricilerinki arasında çok temel farklılıklar vardır. Onun problem üzerindeki çalışması kendinden öncekilerden görülebilir biçimde farklıdır.

Değinen tüm farklılıklar ve Saccheri'nin problem üzerinde yürüttüğü çalışmanın getirdiği yenilikler, *reductio ad absurdum*'un kullanılmasından değil, bu eski Öklitçi akılyürütmenin yeni uygulama biçiminden ve problemi yeniden tanımlamada ve çözüme kullandığı Saccheri dörtgeninden gelmektedir. Problemi, daha önceki tanımlamalardan farklı olarak, dörtgenler, üçgenler ve açılar çerçevesinde tasarlayan Saccheri, paralellik kuramı ile bir üçgenin açılarının toplamı arasındaki temel bağlantıyı açığa çıkarmıştır. Bu, Saccheri'nin probleme

¹ Karş. Heath, not 14'deki aynı eser, sf. 212-213; bkz. Gray, not 7'deki aynı eser, sf. 74.

² Karş. Bonola, not 5'deki aynı eser, sf. 46.

yaklaşımının heuristiğidir, yani, onun heuristiği, *reductio ad absurdum*'un yeni bir uygulama biçiminden ve bu temel bağlantıdan meydana gelmektedir. Saccheri, böylelikle, Öklitçi "araştırma programı" (research programme)¹ içerisinde çalışmasına rağmen, paralellerin doğasına ilişkin yeni bir heuristik geliştirmiştir.

Saccheri'nin bu çalışması, paralellik probleminin trigonometrik dildeki yeni formülasyonunun dile getirilmesinde, böylece de problemin çözümünde ve Öklitçi-olmayan geometrilerin keşfinde ilk basamak olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma, öyleyse, Lakatos'un terminolojisiyle, "ilerlemeci problem değişimi"ni (progressive problem shift)² yaratan bir çalışma olarak görülebilir.

Saccheri'nin getirdiği bu yeni heuristik, daha sonraları HOA'dan ve HAA'dan yeni sonuçların çıkarılmasıyla ve paralellik postulatı ile küresel trigonometri arasındaki bağlantının keşfine çok yaklaşılmasıyla, Lambert ve Legendre tarafından geliştirilmiştir. Ancak bu bağlantı, açık olarak, Lambert'in kitabını okumuş olan Gauss aracılığıyla Taurinus tarafından görülmüş ve ortaya konmuştur. Bu bağlantıya açıklık kazandırılmasıyla, Saccheri'nin çalışmasında ortaya çıkan sonra da Lambert tarafından geliştirilen bu yeni heuristik, uç noktasına Bolyai'nin ve Lobachevsky'nin çalışmalarıyla ulaşarak yeni bir biçime, yani yeni bir heuristiğe dönüşmüştür.

Saccheri'nin çalışmasının ve genel olarak geometri tarihinin dikkat çekici yönleri, Saccheri'nin paralellik problemine karşı geliştirdiği matematiksel yaklaşım biçiminde ve problemin doğasında yaptığı değişime özellikle dikkat edilerek, yani geometrinin tarihini ve teorilerini açıklama girişimi olan "heuristik" yaklaşımla su üzerine çıkarılmıştır. Geometrik kuramların heuristik yönleri üstüne olan tarihsel ve metodolojik çalışmalar, geometri tarihindeki sürekliliği ve ilerlemeyi gözler önüne serebilir. Benim, geometri tarihinin, geometri teorilerinin sonuçlarının çizgisel bir derlemesi olmadığı ve geometrik teorilerin tarihini en iyi anlama yolunun onların heuristiklerinin incelenmesinden geçtiğine dair olan iddiam tam da bu yüzden ileri sürülmüştür.

¹ Karş. I. Lakatos: "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", Chap. I, *Philosophical Papers*, Vol. 1, J. Worrall & G. Currie (Eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

² Karş. Lakatos, not 48'deki aynı eser ve I. Lakatos: *Proofs and Refutations*, J. Worrall & E. G. Zahar (Eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

YUNUS EMRE VE EGZİSTANSİYALİST'LERDE ZAMANSALLIK VE ÖLÜM

Yrd. Doç. Dr. Emel KOÇ*

Gelin bir nazar eylesen
Noldu cihan içinde
Niceler toprak oldu
Bu az zaman içinde
Yunus Emre

Ölüm olgusu ve ebedileşebilme arzusu ilk insanlardan itibaren gerek Doğu gerekse Batı felsefelerinin temel problemlerinden biri olmuştur. İlk insanların ebedileşebilme arzusu, onların ölümlerini kıymetli eşyalarıyla birlikte gömmelerinden ve hatta ölen hayvanların kemiklerini hiç ölmemiş gibi dizmelerinden, kolaylıkla anlaşılabilir. .

Ölüm olgusu, somut bireye öncelik vererek, onu bireysel özellikleri dahilinde "biricik" bir varlık olarak anlamaya çalışan egzistansiyalist'lerin de en temel problemidir. Onlara göre, insan bireysel orijinalitesi çerçevesinde değerlendirilmeli, evrensel bir insan özünün yerini, insan egzistansından önce gelemeyen bireysel özler almalı ve her insan kendine özgü özünü bireysel seçimleriyle zaman içerisinde oluşturmaktadır. .

Bu durumda insanın bir egzistans olduğunun farkına varması onun aynı zamanda, zamansal bir varlık olduğunun farkına varmasını gerektirir.¹

Zamanla sınırlı ya da sonlu bir varlık olma gerçeği, ister istemez bizi yaşamımızın kaçınılmaz olgusu olan "ölüm" ile yüzyüze getirir. İnsan, Aşkın Varlık'a inansın ya da inanmasın ölüm, kendi bireysel varlığımız açısından düşünüldüğünde kolay kabul edilebilir bir olgu değildir. Hepimiz ölümün de en az doğum kadar canlı olmanın bir gereği olduğunu bilmemize rağmen, kendi egzistansımız söz konusu olduğunda, onu kabullenmekte güçlük çekeriz.

Bizi bu denli korkutan, hatta çoğu zaman düşüncesi bile acı veren "ölüm" bir son, bir yokoluş mudur? Korkumuz ya da tedirginliğimiz buradan mı kaynaklanmaktadır. Ölümlü bir varlık olduğumuzu bilmemiz yaşamımıza özel bir anlam katmakta mıdır? Yoksa bize ölüm kadar yaşamın da anlamsız olduğunu mu düşündürmektedir? Bu sorulara çalışmamız esnasında gerek egzistansiyalist'lerin, gerekse Yunus Emre'nin düşünceleri çerçevesinde yanıtlar aramaya çalışacağız.

Ancak, ölümün egzistansiyel gerçekliği, bize sürekli olarak sonlu ve geçici bir varlık olduğumuzu hatırlattığı için, öncelikle "zamansallık" konusuna kısaca değinmek istiyoruz.

Her şeyin saniyeler, dakikalar ya da saatlerle ölçüldüğü "nesnel zaman" yanında, her şeyin "egzistansiyel an" larla ölçüldüğü "öznel zaman", somut insan için özel bir öneme sahiptir.

Zirâ insan, dakikalar ya da saatlerle ölçülen, herkes için aynı olan ve bize bazı aktivitelerimizi düzenlemekte yardımcı olan nesnel zamanın farkına varmadan

* Gazi Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ W.A.Luijpen, Existential Phenomenology, s.309

önce, kendi yaşamının temel gereklerini yerine getirmesi esnasında öznel zamanın farkına varmaktadır.¹ Benim kahvaltı zamanım, müzik dinleme zamanım, ya da istirahat etme zamanım gibi.

İnsanın, saatlerle ölçtüğü “nesnel zaman” ve tecrübeleri dahilinde bildiği “öznel zaman” arasındaki ayrımı ilk kez yapanlar tabii ki egzistansiyalistler değildir; ancak öznel ya da egzistansiyel zamanın somut insan açısından, nesnel zamandan çok daha önemli olduğunu sık sık vurgulayanlar şüphesiz onlardır.

Nesnel zamandan farklı olarak, öznel zamanın “an” ları birbirine eşit değildir. Tüm yaşamımızı anlam olarak etkileyebilecek “egzistansiyel an’larımız” olabileceği gibi, son derece sıradan yaşanmış “an” larımız da olabilir. O halde bizim yaşamımızın değeri, nesnel anlamda uzunca yaşanan yıllarda değil, öznel olarak layıkıyla yaşanmış “egzistansiyel an” larda gizlidir.

Egzistansiyel an’lar ifadesinden de anlaşılacağı gibi “zamanın yeri egzistans’tır, mevcudiyettir.”² İnsan egzistansı anlık seçimleriyle özünü oluşturacağı için, zaman denildiğinde, geçmiş ve gelecek bir yana öncelikle öznenin nesnesiyle karşılaştığı *ŞİMDİ* akla gelmektedir.

İnsanın esas itibarıyla bir egzistans olması ve birşeye yönelim halinde mevcut bulunması, *ŞİMDİ*’nin önemini doğal olarak artırır. “Ben şu ya da bu biçimde birşeye yönelen “şu anım”..... Benim mevcudiyetim aynı zamanda benim zamansal şimdım, benim “şu anım” dır.”³

O halde bu durumda bizler sırf “şu an”ımızla değerlendirilmek durumunda olan varlıklar mıyız?

Tabii ki hayır! İnsan egzistansının zamansallığının, nesnelere ve diğer canlıların zamansallığından farklı olduğu kesindir.

Bir nesnenin ya da bir hayvanın da geçmişi, şimdiki an’ı ve geleceği vardır. Ancak “onların geçmişleri ve gelecekleri şimdiki zamanlarına göre dışsal...”⁴ bir özellik gösterir. Oysaki insan egzistansının geçmişi ve geleceği şimdiki an’ı ile içsel bir biçimde bağlantılıdır. Ve en az şimdiki an’ı kadar önemlidir. Çünkü geçmişimiz yaşanmış şimdilerden oluşurken, geleceğimiz yaşanacak şimdileri ihtiva edecektir. Daha da önemlisi, insan projeleri ve imkânları olan bir varlıktır. Gelecek ise bu projelerin ve imkânların uygulamaya geçirileceği zaman boyutudur. O halde egzistansımızı başlangıcı ve sonu olmayan bir “an”, bir “şimdi” olarak kavramamız mümkün değildir. Bir nesne ya da bir hayvan için geçmiş artık yoktur, gelecek ise henüz gelmemiştir, gerçek olan yalnızca “şimdi”dir. Oysaki bizler hafızamızla geçmişimizi bugüne taşıyabilirken, hayal gücümüzü kullanmak suretiyle geleceğimizi de tasarlayabilmekte ve geçmiş ile geleceğimizi “şimdi” de buluşturabilmekteyiz. O halde bizler nesnesine yönelimi “şu an”da olmakla birlikte “şu an” ile sınırlı olmayan ve daha da önemlisi daima geleceğe dönük yeni projeleri ve imkânları olan varlıklarız.

Bu bizim olup bitmiş bir varlık olmayıp, sürekli oluş halindeki bir varlık olduğumuz ve egzistansımızın erişilemez, sürekli bir yükseliş ve kendini aşma gayreti içinde bulunduğu, anlamına gelir.⁵

¹ J. Macquarrie, Existentialism, s. 98

² W.A. Luijpen a.g.y. s. 309

³ a.g.y. s. 309

⁴ J. Macquarrie, a.g.y. s. 200

⁵ P. Foulquie, Varoluşçuluk, s. 40

İslâm dinine göre de evren her an oluş halindedir, evrendeki varlıklar olmuş bitmiş değil her “an” olmakta olan bir imkânlar dizisidir. Bu durumda fert için, zamanın geçmiş ve gelecek boyutlarına sıkışmadan, anlamı olan şu içinde yaşadığımız zamanı (an, dem) değerlendirmek büyük önem taşır.¹

Doğal olarak bu perspektiften hareket eden Yunus Emre için de, aynen egzistansiyalistler gibi, yaşam sürekli bir değişme olarak kavranmakta ve “..... kendi kendini aşma (transcendence) insan varlığının en önemli özelliği.....”² olarak gösterilmektedir.

Yunus’a göre, dünya içindeki sonlu yada zamansal bir varlık olarak insan, Tanrı’nın varlığını farkederek farketmez daima kendini eksik görerek, kendini aşmak, olgunlaşmak ve ezeli-ebedi Varlık’la bütünleşmek isteyecektir. Bu ruh halindeki insan için “zaman canın bedeni aşmasının bir ifadesi...”³ haline gelirken, mekân ya da dünya ise insanın sürekli olarak bağlanıp, içinde yaşamak istediği yer olmaktan çıkacaktır.

Yunus, içinde yaşanan dünyayla ve aktüel zamanla fazla ilgilenmediğini⁴, amacının ebedi Varlık’la bütünleşmek olduğunu bize her fırsatta aktarır.

O halde bu Yunus’un bu düşüncelerinden hareketle, egzistansiyalistler için başlı başına önem taşıyan içinde yaşadığımız bu dünyanın, O’nun için tamamen anlamını yitirdiği sonucunu mu çıkarmalıyız?

Tabii ki hayır!

Yunus’a göre Tanrı; insanı, dünyayı ve evreni, kendi varlığını bildirmek için yaratmıştır. Bu durumda dünyanın ve evrenin derin ve değerli bir anlama sahip olduğu açıktır. Dünya “Tanrı âşkının tecelli ettiği, büyük bir âşk kitabı...”⁵ olup onun anlamı bir perde olmasında gizlidir.

İnsan bu dünya perdesini aralayıp arkasındaki gerçeği görmelidir. O gerçeği görünce artık, dünya anlamını yitirerek anlamsızlaşır. İnsan kurtuluşuna ve gerçek hürriyetine dünya perdesini yıkmakla kavuşabilir.⁶ İnsan, bu gerçeği bir kez farketimi sürekli dünyaya bağlanıp kalmak istemez. Dünya perdesinin ötesindeki anlamları ararken ana vatanının “öte” de olduğunu farkederek.

Zirâ “Tanrı bu dünyada tecelli etmekle beraber, surete bürünmüştür... Onun varlığını her yerde hisseden insan.... bu âlemde Tanrı’yı perdesiz olarak görmesinin imkânsız...”⁷ olduğunu bilir. Ve bu dünyaya ebedi olarak bağlanmak istemeyerek kendini aşıp, ezeli ve ebedi olan Dost’a, Sevgili’ye kavuşmak için yanıp tutuşur. Aşağıdaki mısra da görüleceği gibi, kavuşma özlemiyle yanıp tutuşan âşik için ebediyetin dışında zamansal (fani) olan her şey anlamını yitirmeye başlar.

Gönlüm cânım aklum senün ile kârar ider.
Cân kanadı açık gerek uçuban dosta gitmeye.⁸

¹ M.Ergün, Yunus Emre’de Tasavvuf ve Eğitim S. 25-26

² M. Kaplân, Yunus Emre’ye göre Zaman-Hayat ve Varoluşun Manası; Yunus Emre (makalelerden seçmeler), S. 309

³ a.g.y., s.309

⁴ M.Kaplân, Yunus Emre’den Bir şiir, Yunus Emre (Makalelerden Seçmeler), s. 282

⁵ M.Bayraktar, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, s.35

⁶ a.g.y., s.30,31

⁷ M.Kaplân, Yunus Emre’ye göre Zaman-Hayat ve Varoluşun Manası ; a.g.y., s.307

⁸ A. Gölpınarlı, Yunus Emre Divân ve Risâletü’n-Nushiyye, s.45

Oysa ateist egzistansiyalist J.P. Sartre'a göre, Yunus'ta gördüğümüz dünyanın "öte" sinde olan bir ana vatan ifadesi anlamını yitirmekte ya da hayali bir gerçeklik platformu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fenomenist bir geleneğe sahip olan filozof, "...ontolojisi için kendisine temel postülat olarak, "sadece fenomenler hakiki gerçekliğe" sahiptir düşüncesini ..."¹ seçmiş ve Tanrı fikrinden ancak Kendisinde Varlık ve Kendisi için Varlık'ın bir sentezi olarak bahsetmiştir. Sartre, bir yanda evren de diyebileceğimiz özdeşlik prensibine uygun bir yapı arzeden, ancak kontenjan bir varlık olan, Kendisinde Varlık ; diğer yanda "her ne ise o değil, her ne değilse o olan", yani özdeşlik prensibine aykırı yapısıyla beliren bilincin varlığı ya da Kendisi için Varlık olmak üzere iki varlık tipinden bahseder.

Sartre'a göre, "her bilinç bir şeyin bilincidir." Yani bilinç ya da Kendisi için Varlık " ne kendi kendisi ile tarif edilebilen ne de kendi dışındaki varlığın hüviyetine girebilen "kaypak" bir varlık türüdür. Sartre bu durumu zaman zaman Kendisi için Varlık'ın "yokluğu", zaman zaman da "eksikliği" olarak dile getirir.

Varlık karşısında ontolojik olarak eksikliğini ve yokluğunu farkedenden Kendisi için Varlık, Kendisinde Varlık'a doğru bir atılımda bulunarak, kendi kaypaklığından kurtulup bir Kendisinde Varlık olmayı amaçlamaktadır. Ancak kendi eksikliğinden kurtulmaya ve Kendisinde Varlık haline gelmeye çalışırken, bilincin istediği, kontenjan bir Kendisinde Varlık olmayıp, "kendi kendisinin temeli olan bir kendisinde"dir. Başka bir deyişle bilinç, hem Kendisi için Varlık hem de Kendisinde Varlık'ın özelliklerini de içerisinde ihtiva edebilen bir "kendisinde-kendisi-için" olmaya çabalamaktadır.

Ancak böyle bir sentezde, bilinç eksikliğinden kurtulup hem kendisinde varlığın kendi kendisi ile dolu olma haline ulaşacak, hem de ancak böyle bir "Kendisinde Varlık" kontenjan ve saçma olma durumundan kurtulacak, kendi kendinin temeli olma imkânına sahip olacaktır.²

Sartre'ın ifadesiyle, Kendisinde Varlık ve Kendisi için Varlık'ın mahiyetleri itibariyle tamamıyla zıt oldukları hatırlanacak olursa, bu sentezin çelişkiler ihtiva edeceği kolaylıkla görülebilir. Bu durumda Sartre, bilincin ideâli olarak gösterilen bu durumun en azından insan varlığı açısından beşeri plânda gerçekleşmesinin mümkün olmadığını düşünerek, bu ideâlin ancak "Tanrı olma ideâli" olabileceğini dile getirmektedir.

Böylece Sartre felsefesinde Tanrı, beşeri plânda gerçekleşme imkânı bulamayan, ideâl mefhumu çerçevesinde belirmiş bir kavramdır. Bir sınırlı olma durumu ile karşı karşıya gelen insan, temelindeki "proje" ye bir "hayali" gerçekliği hedef göstermiş, bunu da tecrübe edilebilir dünyanın dışında bir yere yerleştirerek, adına Tanrı demiştir.³ Sartre'a göre, Tanrı fikri bir sentez düşüncesi dahilinde ortaya konulmakta ve Tanrı kavramının çelişik olduğu için, mantıksal açıdan imkânsız olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Zirâ, her türlü metafizik alanı reddedip, sadece fenomenist bir gelenek çerçevesinde varlığı ele alan Sartre'ın, "... mahiyeti icabı ancak... aşkın bir plânda yer alması gereken ..."⁴ kendi kendisinin temeli olan varlığı mütalâa edebilme

¹ K.Gürsoy, J.P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler, s.4

² a.g.y., s.31

³ K.Gürsoy, a.g.y., s.32

⁴ K.Gürsoy, a.g.y., s.41

imkânına sahip olamaması ve sentez düşüncesi dahilinde sunulan Tanrı fikrinin de bir imkânsızlık içermesi doğal bir sonuçtur.

Görüldüğü üzere Yunus gibi, Sartre'da da Tanrı fikrinin ortaya çıkışı insanın kendi eksiklik ve imkânsızlıklarının farkına varmasıyla ilgilidir.

Ancak Yunus'ta imkânsızlıklarının farkına varan, kendisi gibi her şeyin de fani olduğunu ve hiçbir şeyin ruhunu tam olarak tatmin edemediğini gören insan, evrenin sırlarının kendinde gizli olduğunu farkederek farketmez, varoluşunun sebebini kavrayabilmekte ve kendisini sürekli olarak aşmak, ebedi Varlık'a ulaşmak ve onun aşkı ile yaşamak suretiyle hayatına bir anlam verebilmektedir.¹ Sartre'da ise eksiklik ve imkânsızlıklarının farkına varan bilinç, gördüğümüz gibi, "Kendisinde Varlık" olma ideâlini de gerçekleştiremeyince büyük bir hayal kırıklığı içerisinde bu ideâl sentezi temas halinde bulunduğu varlık alanının dışında Aşkın bir Tanrı varlığı için tasavvur edecektir. Başka bir deyişle, bilinç kendisini ancak bir Tanrı Varlığında temellendirmeye çalışacaktır. "İnsan olmak Tanrı olmaya yönelmektir, bunu başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, insan temelde Tanrı olma isteğidir."²

Tanrı kavramının çıkmazları olduğu için, Tanrı fikrine tahammül edemediğini söyleyen Sartre, Tanrı Varlığını egzistansımızı pasiflikle lekeleyeceği düşüncesiyle reddetmektedir.

Bu durumda kendisini tasarlayan bir Tanrı olmadığı için, insan önce varolacaktır sonra da kendi bireysel özünü oluşturacaktır. Çünkü Sartre'ın ünlü ifadesiyle en azından insan için "egzistans özden önce gelir." O halde "insanın bir nedeni yoksa, bu kendi kendisinin nedeni, kendi kendisinin temeli olmasındandır."³

Böylece kendi kendisinin temeli olma ve bireysel özünü oluşturma durumunda olan insan, sanki yaratıcılık konusunda Tanrı ile yarışır hale geldiğini zanneder. Ancak anlık seçimleriyle kendi kendini aşmaya ve varlığını temellendirmeye çalışan insan egzistansı, çok geçmeden bu aşma hareketinin "..... varlığa menşe teşkil eden bir Tanrı bulunmadığı"⁴ için yokluk içinde gömülüp kaldığını ve yöneliminin ancak kendisinin zıttı olan objektiviteye doğru olduğunu farkederek.

Sartre'ın aksine, Yunus'a göre, eksikliklerini tamamlamaya imkânsızlıklarını telafi etmeye çalışan insan, kendini Mutlak Varlık'a doğru aşması esnasında bütün korku ve endişelerinden kurtulur.

Zirâ Yunus'a göre, insan da dahil olmak üzere kainattaki herşey, Tanrı'ya aittir. Bu noktadan hareket ederek Yunus, insanın kendi kendisine ait olmayışı fikrinden, insan-Tanrı birliği fikrine ulaşır. İnsan kendi kendisini yaratmadığına göre, Yaratıcı bir Varlık vardır, O da Tanrı'dır. İnsan bu merhaleye ulaştınca, Ben veya Benlik fikri abes görünür. Zirâ "Ben" denilen varlık hakikatte odur. İnsan kendinde O'nu bulunca sonsuz bir sevince ulaşır, endişelerinden kurtulur.⁵

İki düşünürün insan ve Tanrı münasebetine yaklaşımları doğal olarak ölüm konusuna yaklaşımlarıyla doğrudan ilgilidir.

Bireysel varlığımız açısından düşünüldüğünde dehşete düşüren ölüm korkusunu, günlük yaşamda bir ölçüde de olsa azaltabilmek için "bir gün herkesin

¹ M.Kaplan, Yunus Emre'ye göre Zaman Hayat ve Varoluşun Manası ; a.g.y., s.307

² K.Gürsoy, a.g.y., s.33

³ J.P. Sartre, Varoluşçuluk, s.43

⁴ K.Gürsoy a.g.y., s.105

⁵ M.Kaplan, Yunus Emre'ye göre Zaman Hayat ve Varoluşun Manası, a.g.y., s.300,299

öleceği” düşüncesine sığırız. Ancak bu düşüncenin bir kaçış olduğunu, her sonlu varlığın kendi bireysel ölümünü yaşayacağını ve bu olgunun şu ya da bu biçimde kabullenilmesi gerektiğini de biliriz.

Zirâ sonluluğumuzun en bariz belirtisi, egzistansiyel gerçekliğimizin kaçınılmaz sonu, *kendi bireysel ölümümüzdir*. Her birey kendi ölümünü tecrübe edecektir.

Ölüm olgusu özellikle ateist egzistansiyalistlerde “....hem insanın hem de evrenin saçmalığının nihai bir kanıtı”¹ olarak düşünülmüştür. Sartre’a göre, ölüm, insan saçmalığının adeta zaferidir. Kendi içinde özel bir öneme sahip olmayan ölüm, “....yaşamın kendisinden ne daha fazla ne de daha az saçmadır.”²

Zirâ Sartre’ın ateist tavrı alışının doğal bir sonucu olarak bir yandan, insanın yeryüzünde belirmesi tam bir kontenjanlık iken, diğer yandan ise dünya ya da Kendisinde Varlık zorunluluktan ve amaçtan yoksun olarak birden bire karşımızda buluverdiğimiz bir alandır. Sartre varlıkta herhangi bir sebep ve gaye görmediği için son noktada hem insanı hem de insanın ilişki halinde bulunduğu dünyayı tam bir anlamsızlık ve gereksizlik içinde değerlendirmek durumunda kalmıştır. Bu durumda insanın doğumu saçma olduğu gibi, doğal olarak ölümü de saçma ve anlamdan yoksun olacaktır. Çünkü ben, bilincim itibariyle bir kendisi için Varlık iken, bedenim, vücudum itibariyle bir Kendisinde Varlığım. “Vücut kontenjanlığımın zorunluluğunun aldığı kontenjan şekildir.”³ Bu durumda Sartre’a göre, ölümümle bile saçmalıktan ve anlamsızlıktan kurtulamam.

“...varolmam....için hiçbir şey, ama hiçbir şey hiçbir neden yok....benim yerim hiçbir yer değil ; fazlayım ben...ölümüm bile fazladan olacak...”⁴

Böyle bir perspektiften bakıldığında aklımıza şu soru gelmektedir :

Sartre ölüm olgusuna kendi içerisinde çok özel bir önem vermese onu bir saçmalık olarak değerlendirse de, acaba sonluluğumuzun (faniliğimizin) nihai bir kanıtı olması sebebiyle, ölümün yaşamımıza bir değer kazandırabileceğini düşünmüş müdür?

Sartre bu konuda A.Camus ve M.Heidegger’den farklı olarak, ölümün yaşama değer kazandırdığını, onu yücelttiğini reddeder.

...Ölüm bana, projelerimin herbirinin tam kalbinde, bu projelerin karşıtı olarak musallat olur. Ancak özellikle bu karşıt yön (ölüm) benim imkânım olarak değil de benim için artık herhangi bir imkânın olmamasının imkân dahilinde olması şeklinde görünür. İşte bu sebeple ölüm bana nüfuz edemez,⁵ beni etkileyemez.

Görüldüğü gibi, ölüm Sartre için, insan yaşamının yalnızca bir sınırıdır, yaşamının, geleceğimin, imkânlarımın şu ya da bu biçimde bir parçası değildir. Başka bir deyişle, ona göre, insanın yaşamını ve projelerini ölüm olgusunu düşünerek şekillendirdiğini ve ölümün bir sınır koyduğunu düşünerek yaşama daha bir şevkle bağlandığını söyleyemeyiz.

O’na göre ölüm, projelerime engel değildir. Ölüm kavranamayacağı için projelerimden kaçarken, ben *de* bizzat projelerim dahilinde ölümünden kaçırım.

¹ J.Macquarrie, a.g.y., s.198

² a.g.y., s.198

³ J. P. Sartre, Being and Nothingness, s.371

⁴ J.P. Sartre, Bulantı, s.124, 135, 142

⁵ J.P. Sartre, Being and Nothingness, s.670

Çünkü ölüm daima subjektivitemin ötesindedir, subjektivitem dahilinde ona yer yoktur. Bu subjektivite kendisini ölümün karşısında değil, ondan bağımsız olarak evetler- her ne kadar bu evetleme doğrudan doğruya bir yabancılaşma olsa da. Bu sebeple biz ölümü ne düşündürüz, ne bekleriz, ne de kendimizi ona hazırlarız.¹

Oysaki Camus'ye göre insan yaşamını sınırlandırmasına rağmen, ona değer kazandıran, insanı yaşama bağlayan tek gerçek ölümdür.

"Ölme korkusu, insanın içindeki yaşayan şeye olan sınırsız bağlanmayı....."² gerektirir. Başka bir deyişle Camus'ye göre yaşama aşkını, ölüm gerçeğine borçluyuz. Zirâ "yaşama umutsuzluğu yoksa, yaşama aşkı da yoktur."³ Bu durumda insana düşen görev ölümü ve bizzat insanın kendi gerçeği olan absürd hayatı onaylamak ve bu onayı da mutluluk kaynağı şekline dönüştürebilmektir.

Sartre yukarıda dile getirdiğimiz düşünceleriyle Camus'den tam olarak ayrılırken, aynı zamanda "Heidegger'in ölüme-doğru-varlık olarak Dasein"⁴ kavramından da tamamiyle farklı bir düşünce sergilemektedir.

Heidegger için ölüm, insanın nihai imkânı iken, Sartre için, o benim özel bir imkânım olmadığı gibi, imkânlarımdan herhangi biri bile olamaz.⁵

Heidegger, ölümün bizim hiçbir zaman anlayamayacağımız temel bir problem olduğu konusunda S. Kierkegaard ile uzlaşır. Ölüm bize kendisini hiçbir kural tanımayan bir şey olarak sunar.

Heidegger'e göre, insan doğduğu andan itibaren ölüm yönünde yaşanan bir varlıktır. Bu sebeple O, imkânlarının sınırlı olduğunu bilerek, her seçiminde hem kendisini yeni baştan keşfederek sorumluluklarını yüklenir, hem de her seçimle birlikte bir kez daha kendi bireysel ölümüyle yüzleşir.

Dasein oldukça ölüm, Heidegger'e göre, henüz-olmayan bir imkân olarak her zaman vardır. Dasein'in sonu olarak ölüm, zamanı belirsiz ve önüne geçilemeyen bir olgudur. Bu durumda Dasein sürekli olarak ölüm beklentisi içerisindedir. Ancak ölüm beklentisi Dasein'a kendi imkânlarını görebilme fırsatı verdiği için, aynı zamanda Dasein'ı ölüme doğru özgür kılmakta ve onun varlığını anlamlandırmaktadır.⁶

Oysaki Sartre'a göre, kendisi-için her zaman "sonraya" sahip çıkan bir varlık" olduğu için kendisi-için'in varlığında ölüme yer yoktur.... Bu durumda Sartre için ölüm beklentisinden söz etmenin bir anlamı olabilir mi? Filozofa göre, ölümü bekleyiş tahrip edicidir, çünkü o her bekleyişin olumsuzlanması" anlamına gelir⁷ ölüm tüm beklentilerimi tahrip eder, tüm projelerimi yıkar.

Ölüm olgusuna yaklaşımı açısından Sartre ve Camus ile karşılaştırıldığı vakit, Heidegger'in belki de en bariz farklılığı, diğerlerinin eserlerinde gördüğümüz karamsar havanın yerini, daha "iyimser bir manzaranın"⁸ almasıdır. Ancak bu ifade tabii ki Heidegger'in, Dasein açısından ölümü iyi bir şey olarak düşündüğü şeklinde

¹ a.g.y., s.670

² A.Camus, Mutlu Ölüm, s.162

³ A.Camus, Ters ve Yüzü, s.25

⁴ R.C. Solomon, From Rationalism to Existentialism, s.278

⁵ J.P. Sartre, Being and Nothingness, s.661

⁶ K.Çüçen, Heidegger'de Varlık ve Zaman, s.61,62,63

* projeleriyle bir sonraya yönelen anlamında

⁷ J.P. Sartre, Being and Nothingness, s.66

⁸ R.C. Solomon, a.g.y., s.227

değerlendirilmemelidir. Zirâ O'da ölümü bekleyen ya da ölümle yüzleşme endişesi taşıyan Dasein'in kaygılarından sık sık bahsetmektedir.

Peki teist egzistansiyalistlerde durum nasıldır?

Egzistansiyalizmin babası olarak anılan S. Kierkegaard bir ... Hristiyan için ölümün kendi içinde bir son olmadığını, yaşama bir geçiş yolu olduğunu söyleyerek¹ "biyolojik ya da objektif ölüm" -kalp atışlarının durması anlamında-ile "ontolojik ya da subjektif ölüm"ü ayırtetmekle işe başlar. Objektif ölüm hepimiz tarafından anlaşılabilen genel ve evrensel bir olgu iken, subjektif ölüm dışarıdan şu ya da bu biçimde anlayamayacağımız, onu yaşayana özgü olan, bireyi başkalaştıran, her an başa gelebilecek bir "kesinsizlik"tir.

Ölümün kesinsizliğinin, zamanla ciddi bir problem haline geldiğini Kierkegaard "... yaşamının her faktörü ile bağlantısı dahilinde ölümün kesinsizliğini düşünmek benim için giderek daha önemli hale gelmekte"² sözleriyle dile getirmektedir.

Zirâ bu kesinsizlik, ya da belirsizlik tüm yaşamımı etkilemektedir ve yaşamıma nüfuz etmektedir.

Kierkegaard'a göre, subjektif olarak anlaşılın ölüm bir görev -ahlâki ifadelerle sokulan bir görev- olarak düşünölmelidir. Yani O'na göre ölüm hissedilmelidir ve insan yaşamını değiştirecek derecede önceden yaşanan bir fikir olarak kendisine bağlanılmalıdır. Bu durumda ölüme egzistansiyel bir perspektiften yaklaşırsa, her karar ve seçim değer kazanır.³ Yani ölümün her an, başa gelebileceği ya da insanın sonlu bir varlık olduğu düşünçesi, Sartre'in aksine, yaşamımıza ve özellikle de seçimlerimize özel bir anlam katıp, yaşamımızı değiştirir.

Çünkü birey, Kierkegaard'a göre, zaman ve ölümle sınırlı bir varlık olduğunu keşfeder keşfetmez, seçim yaptığı her an'ın da "ahlâki davranışı" gerçekleştirebilmesine imkân veren bir an olduğunu farkeder. İşte bu sebeple, O'na göre, subjektif düşünür, aynı zamanda bir ahlâk düşünürüdür. İnsanın büyüklüğü ise onun seçim yaparken "ya-yahut" alternatiflerine sahip olarak ahlâki kararlar verebilmesinde yatar.

Diğer bir teist egzistansiyalist G.Marcel'e göre, bana kendini kabul ettiren ve beni bekleyen şeyler içinde problematik olmayan tek şey ölümüdür.

"Ölümüm kesin olduğu olgusuyla benim üzerimdedir. Benim durumum, yavaş yavaş ölümün yaklaştığı bir idam mahkumunun durumundan farklı değildir. Buna rağmen, Marcel'e göre, çağdaş dünya ölümün ciddiyetini inkâr eden bir yanılığı içerisindedir. Oysa ölümün getirdiği trajedi olmasa insan hayatı, bir kukla oyunundan başka bir şey olmazdı.⁴

O halde ölüm bizi sıkıntılar ve ümitsizliklerle başbaşa bırakan bir olgu mudur? Ölümün bireysel seçimimizle gerçekleşmesi anlamına gelen intihar, ölümü bekleyişin sıkıntılarını azaltabilir mi?

Marcel'e göre, insan hürriyeti, kendi varoluşu da dahil, varlığı mala dönüştürmenin trajik gücünü insana verir. Malın dramı intiharda en yüksek

¹ S.Kierkegaard, Ölümctöl Hastalık Umutsuzluk, s.30

² R.C. Solomon a.g.y., s.226

³ F.N. Magill, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, s.38

⁴ C.Muşta, G.Marcel'in Varoluşçuluğu, s.168,170

noktasına ulaşır. Zirâ intiharda insan kendi varlığına keyfine göre kullanacağı bir mal gibi davranır. “Bir sır olan ölüm onda bozulmuş ve köleleşmiş olarak görünür. Ölüm yaşayan ruh için tam ve kesin bir bağış teşkil eder. İntihar eden onu bozarak, ölümünü kendine mal ederek, bu yüksek bağış ihtimalini ebediyen ortadan kaldırır.”¹

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere intihar, sıkıntılarımızı azaltmadığı gibi, ölümün sırrını da bozduğu için insan açısından yüksek bağış ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Ancak buradan Marcel, ölüm ve ümidin birbirlerini dışladığı sonucunu çıkarmaz. Aynen “yaşama umutsuzluğu yoksa yaşama aşkı da yoktur, yaşama aşkını ise harekete geçiren ölümdür” diyen Camus gibi, Marcel de “ölümün mutlak ümidin bir sıçrayış noktası² olduğunu ölümün getirdiği ümitsizlikten ise bizi aşk’ın ve sadakâtin kurtaracağını söyler. Marcel’e göre, eğer başkasına sadakâtin tamsa, sadakâtin ayrılık ve ölümün ötesinde devam etmesi gerekir. Zirâ Marcel’e göre, “..... ölüm olayıyla sona ermez.”³ Çünkü bir varlığı sevmek ve bağlanmak “.....sen ölmeyeceksin demektir. Bu bir ahit veya dilek değildir. Peygamberane bir güvendir... böyle bir güven.....ortaya çıkan değişiklikler ne olursa olsun, sen ve ben bütün kalacağız demektir. Zirâ insan ümit, aşk ve iman içinde ölümü aşar.”⁴

Çünkü Marcel’e göre, iman kendisine bağlandığı yerde varolduğumu ve hürriyetimi hissettiğim bir varlığa, bütün yönelimlerimin muhatabı olan Mutlak Sen’e yani Tanrı’ya bağlanışımdır.

İman ise sadakâtsiz olamaz. Hakikat aşkının insanı sadakâte götürdüğünü⁵ söyleyen Marcel’e göre, insan için varolmak Tanrı ile beraber varolmaktan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle insan ancak Tanrı’ya bağlanarak varolur, kendini oluşturur, kendi bireysel varlığının anlamını kavrar. Bu, iman bağlanışı içinde ölümün aşılması ve asıl Gerçekliğin ne olduğunun farkedilmesi söz konusudur. Bu durumda ölümle herşeyin sona erdiğini söylemek insanın bizzat kendi kendisini inkâr etmesi anlamına gelir.

Marcel’in bu düşünceleri büyük Türk mutasavvıfı Mevlâna Celâleddin Rumi’nin aşağıdaki ifadelerini çağrıştırmaktadır.

“..... Bizim iki şahsiyetimiz var. Biri, suretimizle bu toprak üzerindeyiz. Öteki, ruhumuzla sonsuz cennette, zevkler ve tatlılıklar alemindeyiz. Ben ve sen birlikte”⁶

Benzer şekilde Yunus da hayatın asıl anlamını ölüm aracılığıyla keşfeder.

¹ a.g.y., s.172-173

² a.g.y., s.173

³ M.Korlaççı, G.Marcel’e göre Bağlılık ve Sadakât, s.39

⁴ C.Muşta, a.g.y. s.173,174

⁵ M.Korlaççı, a.g.y. s.39

⁶ İ.A. Çubukçu, Tasavvuf ve Sevgi, Cogito, Sayı 4, s.108

O'na göre insanın bir ölümlü bir de ölümsüz olmak üzere iki yönü vardır. O, maddi yönü, yani bedeni ile ölümlü bir varlıkken, ruhi yönüyle ebedi bir varlıktır.

Bedenin ölümü, gerçekte, tekâmül etmek için şarttır. Dolayısıyla, ölüm, yokluk demek değildir.¹ Ancak böyle düşünmesine rağmen Yunus sık sık ölüm karşısındaki ürpertisini dile getirmekte ve onu adeta bir ejderhaya benzetmekte, ocaklar söndürdüğünü, anaların içini yaktığını belirtmektedir.

Ölüm şiddetlidir, insanı yok eden, yiyip bitiren bir ejderhaya benzer.

Alur yigidi kocayı yakar ananın içini

Kızların sarı saçını tenesirde çözer ölüm

Alur yigidün âlâsın divane ider anasın

Gelinlerün el kınasın topraklara karar ölüm

Ölüm na-reste (çocuk)leri soldurur, ölenin inci dişleri dökülür, sarı saçları biter.²

Ölüm korkusunun Yunus'un şiirlerinde sürekli işlenmesi, gaflet halindeki insanların uyandırılması açısından son derece önemlidir. Zirâ ölüm olgusu fâni değerlere bağlanmanın beyhudeliğini gösterir. Bu durumda her şeyin geçici olduğunu anlayan insan, ölümsüzlüğe ya da başka bir deyişle "ölmeden önce ölmeye" davet edilir. Bunu sağlayacak olan yol ise âşk'tır. İlahi Âşkın dünyasına dalar dalmaz, âşk Tanrı'nın varlığından başka bir şey göremez hale gelir. Âşk ateşinde pervâne gibi yanmayan, kendi benliğinden geçerek Hak yoluna yönelmeyen Yunus'a göre âşk değildir.

Zirâ Yunus, İlahi Âşk şarabından içen âşık'ın, âşk ateşinin her geçen gün arttığını ve onun dünya ve ahirette tek dileğinin Hak'ka vuslat olduğunu dile getirir.

Dolayısıyla bu durumda Yunus'ta İlahi Âşk faniliği gerektirir ve çokluktan, ikilikten kurtarıp tevhide götürür.³

Canını ışık yoluna virmeyen âşık mıdır

Cehdeyleyüp ol dosta ırmeyen âşık mıdır⁴

Görülmektedir ki Yunus'a göre insanın Hak'ka ulaşabilmesi için önce ölüm olgusunu aşması gerekmektedir. Zirâ ancak ölüm fikri insanı Gerçek Varlığa götürmekte ve "ölmeden önce ölmeye"nin (ebedilik) anlamını kavratmaktadır.

Hak'kı sevenler, Hak'la baki olmuşlardır, dolayısıyla ölümsüzlüğü yakalamışlardır.... Hak'kın cemâli öyle güçlü bir hayat iksirdir ki onu görenler ebediyen ölmezler⁵

Âşık Yunus seni ister lutfeyle cemâlin göster

Cemâlin gören âşıklar ebedi ölmez Allahum

¹ M.Tatçı, Yunus Emre Divanı I, s.238

² a.g.y., s.240

³ M.Demirci, Yunus Emre'de İlahi Âşk ve İnsan Sevgisi, s.68

⁴ A.Gölpınarlı, Yunus Emre Divân ve Risaletü'n-Nussiyeye, s.61

⁵ M.Demirci, a.g.y., s.74,75

⁴ A. Gölpınarlı, a.g.y., s.63

⁵ a.g.y., s.193

Böylece Yunus'a göre âşık bir bakıma zamanı aşan ve zamanın üstüne çıkan kişidir. İnsanoğlu için fanilikten ebediyete sıçrama imkânı olduğuna göre artık ölümden korkmanın da bir gereği yoktur.

Ölümden ne korkarsun çünkü Hak'ka yararsın⁴

O halde Yunus düşüncesinde maddi ve manevi ölümden ancak âşkın ve sevginin olmadığı yerde söz edilebilir.

Oysaki âşıkta ve âşkın olduğu yerde ölümsüzlük vardır ; âşık için maddi ölüm olsa bile, manevi ölüm yoktur.

Âşık öldi diyü salâ virürler

Ölen hayvan-olur âşıklar ölmez.⁵

Bu suretle Yunus için, âşk vasıtasıyla ölüm insana Tanrı'yı bulduran ve aynı zamanda insanın içini aydınlatan Tanrısal bir ışık haline gelmekte, tüm korkular ortadan kalkmaktadır.

Koşıl ölüm endişesin âşıklar ölmez bâkidür

Ölüm âşkın nesidür çünkü nûr-ı ilahidür.¹

Ten fânidür can ölmez gidenler gine gelmez

Ölürise ten ölür canlar ölesi degül²

Buraya kadar ele aldığımız düşünceler çerçevesinde özetle şunları söyleyebiliriz: Genelde egzistansiyalistler ölümü hem insanın hem de evrenin saçmalığının nihai bir kanıtı olarak görmelerine rağmen, Sartre dışında - ister ateist olsun, ister teist olsun- sözünü ettiğimiz tüm egzistansiyalistler insanın sınırlı bir varlık olduğunu farketmesinin yaşama özel bir değer kazandırması gerektiği konusunda uzlaşırlar. Benzer şekilde Yunus'ta varoluşumuzun sırrının ve anlamının ölüm olgusunda yattığını düşünmüştür. Ancak O ölüme iyimser ve mutlu bir perspektiften yaklaşarak teist egzistansiyalistleri anımsatmaktadır. Böylece ateistlerde gördüğümüz ölümün ıstırap ve sıkıntıları Yunus'ta ve teistlerde İlahi Âşk sevgi ve sadakât yoluyla ebedi mutluluğa ve Tanrı'ya vuslatın coşkusuna dönüşmektedir. Ölüm bir yokluk olarak değil bir kurtuluş olarak kavranmaktadır.

¹ A. Gölpınarlı, Yunus Emre Divân ve Risaletü'n Nushiyye, s.63

² A. Gölpınarlı, Yunus Emre Divân ve Risaletü'n Nushiyye, s.92

BİBLİYOGRAFYA

- Bayrakdar M., “Yunus Emre ve Aşk Felsefesi”; Ankara 1994, T. İş Bankası Kültür Yayınları
- Camus A. ; *Mutlu Ölüm*, İstanbul 1995 Can Yayınları (Çev. Ramis Dara)
- Camus A. ; *Tersi ve Yüzü*, İstanbul 1992 Can Yayınları (Çev. Tahsin Yücel)
- Çubukçu, İ.A. ; *Tasavvuf ve Sevgi*, Cogito Sayı 4, Temmuz 1997.
- Çiçen K., *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Bursa 1997, Asa Kitabevi.
- Demirci, M.; *Yunus Emre’de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, İstanbul 1997, Kubbealtı Yayınları
- Ergün M. *Yunus Emre’de Tasavvuf ve Eğitim*, Ankara 1997, Ocak Yayınları
- Foulquie P., “*Varoluşçuluk*”, İstanbul 1995, İletişim Yayınları, (Çev. Yakup Şahan)
- Gölpınarlı A., Yunus Emre Diyan ve Risâletü’n Nüşhiyye, İstanbul 1991, Der Yayınları
- Gürsoy, K.; “*J.P. Sartre Ateizmi’nin Doğurduğu Problemler* ; Ankara 1987, K.T.B. Yayınları.
- Kaplân M., “*Yunus Emre’ye göre Zaman-Hayat ve Varoluşun Manası*”; Yunus Emre (Makalelerden Seçmeler) (Özbay H.; Tatçı M.); İstanbul 1994, M.E. Basımevi.
- Kaplân M., “*Yunus Emre’den Bir Şiir*”; Yunus Emre (Makalelerden Seçmeler) (Özbay H.; Tatçı M.); İstanbul 1994, M.E. Basımevi.
- Kierkegaard S., *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, İstanbul 1997, Ayrıntı Yayınları, (Çev. M.Mukadder Yakupoğlu)
- Korlaelçi M., *G.Marcel’e göre Bağlılık ve Sadakat*, Felsefe Dünyası Aralık 1992, Sayı 6
- Luijpen W.A.; *Existential Phenomenology*, Louvain 1963, Duquesne University Press.
- Macquarrie J., “*Existentialism*”, New York 1972, World Publishing Co.
- Magill F.N., *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, İstanbul 1971, Hareket Yayınları, (Çev. Vahap Mutal)
- Muşta C., *G.Marcel’in Varoluşçuluğu*, Ankara 1988, K.T.B. Yayınları.
- Sartre, J.P., *Varoluşçuluk*, İstanbul 1985, Say Yayınları, (Çev. Asım Bezirci)
- Sartre, J.P. “*Bulantı*”, İstanbul 1983, Varlık Yayınları, (Çev. Samih Tiryakioğlu)
- Sartre, J.P., “*Being and Nothingness*”, New York 1966, Washington Square Press, Inc. (Translated by Hazel E. Barnes)
- Solomon, R.C., *From Rationalism to Existentialism*, New York 1972, Harper and Row Publishers.
- Tatçı M., *Yunus Emre Divanı I*, İstanbul 1997, M.E.B.

Düşüncenin yapısına baktığımızda onun, sınırlanamadığını, ait olduğu sınırları aştığını, süreklilik arzettiğini, birbirinin gerek şekil gerekse muhteva bakımından bazen ayrı bazen de devamı olma niteliğini sürdürdüğünü görürüz. Bu durum düşünceye, kendi dışındaki dünyada hiç bir şeyin yabancı olmadığını ifadesidir. Dolayısıyla düşünce, temel karakteri bakımından sabit ve statik değil; aksine dinamik ve bir tohum gibi, zamanı gelince içinde varolan sınırsızlığını ortaya koyan ve dinamik bir şekilde kendini ifade eden bir bütündür.

Bu çerçevede düşünüldüğünde iki farklı dünyanın ve iki değişik kültürün insanı olan William James ve Muhammed İkbâl arasında aynı malzemeyi farklı işlevler ve kullanımlar halinde sunmada birleştiklerini görmekteyiz. Bunun içindir ki bu yazımızda iki düşünürün din, dini tecrübe ve kötülük problemlerine dair öne sürdükleri meliorizm (iyileştiricilik yolu) anlayışlarını sistemlerinde nasıl ortaya koyduklarını sunmaya çalışacağız.

William James'in Din anlayışı

William James(1842-1910), Amerikan pragmatizminin kurucularından biridir. Pragmatizm, temel görünüm olarak Amerikan hayatının bir çok karakteristiklerini yansıtan bir felsefedir.¹ Pragmatizm, bir standart olarak inanç ve fikirlerin pratik sonuçlarını, değer ve doğruluklarını belirlemek için kullanılan bir felsefe, bir metod ve bir tavidir. James, düşüncesinin genel çerçevesini oluşturan pragmatizmi, bakışı ilk şeylerden, prensiplerden, kategorilerden, farzedilen zorunluluklardan, son şeylere, semereler, sonuçlara ve olgulara çevirmek olarak tanımlar.

James, düşünce sisteminin tümünü iki temel merkez üzerine kurar. Bunlardan ilki, eğilim ve amaçlarını giderme yönünde güdülenen, çeşitli uzanımlara sahip insan anlayışı, ikincisi tüm felsefi meselelere uyguladığı tecrübi metod ve onun uzanımı olan anlam ve doğruluk teorisidir. James pragmatizminin ilk merkezi, felsefeye girişine temel olan psikolojidir. Onun düşüncelerinde bu psikolojizm yoğun bir şekilde hissedilir. O, literatürde temel psikoloji kitabı kabul edilen *The Principles of Philosophy* ile bir anlamda zihin felsefesi yapmış ve böylelikle insan anlayışını oluşturmuştur. James felsefesinin ikinci merkezi tecrübeciliktir. Ona göre her felsefi durum, eylem ile pratikte test edilerek çözümlenmelidir. Zira felsefi bir iddia veya sistem hayatta idrak edilemez sonuçlara sahipse pragmatik olarak anlamsızdır. Anlam ise, düşünürün somut ve pratik ilgilerini bağlı olduğundan ancak fonksiyonunu yerine getirirken tanımlanabilir. Dolayısıyla bir önermenin anlamı ferdin hayatında bazı etkilere sahip olduğu müddetçe doğrudur. James'in düşüncenin değerini pratik hayattaki uygulamalara bağlaması, eylem için işe yarayan aletlere, araçlara sahip olmak içindir. Bu sebepten James'e göre bir düşünceye yararlıdır demekle doğrudur demek aynıdır.

James düşüncesinin bu ana çizgileri, onun epistemolojisi; anlam teorisi, pragmatik doğruluk anlayışlarını, metafiziğe dair görüşlerini yansıttığı radikal

* Erciyes Üniversitesi Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi

1) H. H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, New York, 1967. s. 148.

tecrübeciliği ve onun uzanımı olan çoğulculuğu, monizmi reddedişini, meliorizmini, din anlayışını, dini tecrübe hakkındaki görüşlerini oluşturmuştur.

James'e göre din, hayata bağlı ve onun vazgeçilmez bir unsurudur. James, en temelde dinin kainatı algılayışımızla ilgili bir tavırla yakından ilgili olduğunu, diğer bir ifadeyle dinin temelinde kainatı nasıl kabul ettiğimiz yattığını ileri sürer.¹ James'e göre din, insanın en acil şahsî arzularını tatmin eder; hayatı zenginleştir, neşe katar, Hristiyanlıkta olduğu gibi, ahlaka dönüşür. Onun dinî olayları en temelde psikolojik açıdan incelemesi ve araştırması, uzmanlık alanından değil, şahsiyette dinin temellerini görmesinden ileri gelir. Zira dinî olaylar ona göre şahsiyeti değiştiren olaylar sınıfına aittirler.² Dolayısıyla James için din, esas itibarıyla şahsî bir iştir ve onun fonksiyonu fertte şahsiyetin merkezini değiştirmek, onu bencil ve maddi heyecanlar vadisinden ruhanî ve manevî heyecanlar alanına geçirmek olmalıdır. Bir insanın şahsiyeti, duygu veya mizacı inancın kabulünde ve şekillenmesinde baş rol oynadığı kabul edilirken James, hislerin ve davranışın dinî teorilerden daha değişmez olduğunu ve bu yüzden din mührüyle damgalanmış her duygunun dinî hayat için daha sağlam temel sağladığını ifade eder.³

James'e göre dinin delili, elbette, a posteriori ve pragmatiktir. Bunlar tamamen tecrübeden ve tecrübenin zorunlu doğrularından çıkarılmıştır. Dinin doğruluğunu işaret edenler; insanın algıları, arzuları ve ihtiyaçları ve ayrıca bir analogi olan, "ilahilik" postülalarıdır. Bu yüzden James, din alanında kendine tabiat üstüçülük ile tabiatçılık arasında yer aramıştır. O, insan tecrübesinde yüksek hakikatlerin algılandığını söyleyerek; "bir şey iner...bize, kendisine sadakat borçlu olduğumuz şeylerde bir Ruh olduğunu söyler;⁴ "...inanın daimi tecrübeleriyle her zaman kendini genişletir"⁵ der.

James'e göre kainatta yüksek bir hayatın varlığına işaret eden bu tecrübeler, dünya ile ilgili olmayan, ruhanî mahiyette tecrübelerdir. Bu durumu *Pluralistic Universe*'de şöyle ifade eder; "İnanan insan, hayatının hassas parçalarının onun dışındaki kainatta işleyen parçalarla aynı nitelikte olduğunu ve aynı şekilde devam ettiğini görür"⁶ "İnananların, vizyonu vardır ve onlar, yardımın geldiği görünmeyen bir manevî bir çevrede oturduğumuzu, ruhlarımızın, daha yüksek bir ruhla gizemli bir biçimde birarada olduğunu bilirler."⁷ James, *The Varieties of Religious Experience*'inde de şöyle yazar; "insan bilincinde gerçekliğe ait bir duygu, objektif varlığın bir duygusu, oradaki bir şey diye adlandırdığımız, özel ve hususi duygulardan daha derin ve daha genele işaret eden duygu mevcuttur."⁸

James'e göre insanın istekleri, giderilmesi için manevî bir nizamı ihtiyaç duyan dinî inançların varlığı hakkında bize güçlü pragmatik delil verir. O, şöyle der: "... Güvendiğimiz, görülmeyen manevî bir nizamı, fiziki aleme eklemeye hakkımız

¹ William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, 1985, s. 41.

² E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. H. Katipoğlu, M. E. B. İstanbul, 1988, s. 348.

³ James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 504.

⁴ James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, New York, 1897, s. 42.

⁵ James, *A Pluralistic Universe*, New York, 1909, s. 307

⁶ James, *A Pluralistic Universe*, s. 307

⁷ James görüşlerinin bir kısmını Fechner'e borçlu olduğun tasdik eder; James, Fechner'in fikirlerinin direkt tecrübi doğrulamaksızın olduğuna inanır." James, *A Pluralistic Universe*, s. 308.

⁸ James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 58

vardır, eğer hayat böyleyse, yaşamağa daha değer görünür"¹ Ona göre insanın bu istekleri, sadece dinin çözebileceği bir huzursuzlukta düğümlendiğinden dolayı insan, bir inanç vasıtasıyla felaha ereceği kurtuluşunu tabii olarak arar. İnsanın kurtuluşu işe onu, yüksek kuvvetler ile uygun ilişkiye geçiren din vasıtasıyla gerçekleşir.² James'e göre dine inanç, görünen dünyada karşılanamayan ihtiyaçlar olgusuyla da güçlenir. O, "İhtiyaçlarımız eğer görünen dünyada karşılanamıyorsa bu, görünmeyen bir alemin varlığına niçin işaret olmasın?"³ diye sorar. Diğer taraftan James, "Kainatla aslı ilişkilerde ihtiyaçların karşılanmaması ve giderilememesi, yanlış bir şeylerin işaretleri sayılabilir."⁴ der.

James'e göre dini fenomen, son analizde dahi tecrübenin tüm diğer verileri gibidir. Bu bakımdan din, kötü zihinci ataklara karşı savunulabilir. Bu noktada Perry'nin dediği gibi " James, dini bir başlangıç noktası kabul etmiş ve onu doğrulayana kadar ona sadık kalmıştır"⁵

James'in dini duygu ve tecrübe ile temellendirmeye çalışması, rasyonalizme karşı oluşundandır. O, bu noktada dinin bir müttefiki olarak tecrübeciliğe hürmet eder. O, "...böylesi bir ampirizmin, ince ve radikal diyalektikten, veya dinî hayattan daha tabii olduğuna inanırım."⁶ diyerek felsefesinin çoğulcu görünümünü, dinin müttefiki olarak ilan eder. Zira çoğulculuk, ona göre dinle ilgilerinde hürriyet ve kötülük probleminin en mümkün açıklamaları sağlar.

James'e göre pragmatik tecrübî yaklaşımdan zuhur eden din, elbette, pragmatik bir testten başarılı şekilde geçebilir. O, şöyle der: "Güvendiğimiz Tanrı, ihtiyacımız olan ve faydalandığımız Tanrıdır, Tanrının bizden talepleri, bizim de ondan taleplerimiz vardır ve bu talepler birbirinin takviye ederler."⁷

İnsan tecrübesinin yükselişinde din, James pragmatizmi tarafından hayatın bir modu olarak kabul edilir. Din, plastik çevreye en elverişli bir uyum meselesi, hayattaki bir elaman gibi kabul edilir.⁸ Bu sebepten James'e göre din, dünyayı daha iyiye dönüştürerek, ahlak alanına katkı yapar.

James'e göre dinî ihtiyaçların giderilmesi, açıktır ki, inancın kabulünü ve şüphenin reddini ihtiva eder. İnsan, "akılcının, din ikna edici kanıt bulunana dek reddedilmelidir şeklindeki ısrarını" saçma bularak, reddetmelidir. Bu yüzden, dinin mevcut olduğunu ileri süren varsayımdan korkmamalıyız; "yanlış düşmemek korkusu ile dini kabullenmek doğru olabileceği ümidinden daha akıllıcadır." James'e göre tüm tutkulara karşı olan zihin değıldir; aksine kanunun altında yatan bir tutkuyla birlikte olan, zihindir.⁹ Bundan dolayı "inanmak, hikmetin bir parçasıdır; ihtiyaçlarımızın çizgisindeki şeydir"¹⁰ Kısaca bir insan için 'istekler,

1 James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 52.

2 James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 508.

3 James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 56.

4 James, *A Pluralistic Universe*, s. 33.

5 R. Barton Perry, *Thought and Character of William James*, Boston, 1935., s. 467.

6 James, *A Pluralistic Universe*, s. 314-315.

7 James, *A Pluralistic Universe*, s. 331.

8 Perry, *Present Philosophical Tendencies*, New York, 1955, s. 268.

9 James, "The Will to Believe", *The Will to Believe*, s. 27.

10 James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 59.

güvenilmesi gerekenlerdir; onların giderilmesi, hayatta takip edeceğimiz rehberlerdir." Bu noktada inanç, "insanın yaşamındaki güçlerden biridir."²

James felsefesinin karakteristik teması, duyuşal öncelik ve manevi ihtiyaç gibi tam anlamıyla akli olmayan faktörlerin, belli inançlar için işlev görmesidir. Psikolojik açıdan James, klasik anlayışa zıt olarak insan varlığını temelde, akli olarak değerlendirmez. Ona göre insan organizmasının en temel görünümü, onun merak etme ve arzu duyma özelliğidir. Çabalama, arzulama ve gayelerini gerçekleştirme insan hayatında en tepede olan gerçekliklerdir. Eğilimlerin ve gayelerin gerçekleştirilmesi herhangi zihni bir kural ve ilkeden daha güçlüdür. Eğer hayatın merak ve arzu duyma görünümleri akıldan daha güçlü ise, insanın ihtiyaç, amaç ve arzularına değer vermeyen, onları gözönüne almayan inançla ilgili saf akli doğrulamalar uygun olmayacaktır.

Felsefe tarihinde filozoflar, akli zeminleri inançların doğrulanması için tek başına yetkin kabul ederler. Bunun zorunlu sonucu olarak, bir şeye inanan biri, uygun ve apaçık kanıtla ona inanmalı önermesi ortaya çıkar.³ James, filozofların ortaya koydukları bu standartların dışına çıkar. O, *The Will to Believe* adlı makalesiyle "inanma hakkını" savunur. Bu bakımdan "inanma iradesi" James düşüncesinin en eleştirilen kısımlarından biridir. İnanma iradesi zihni olarak karar verilemez durumlarda yapılan bir tercihtir. O, bu durumu şöyle ortaya koyar; "zihni olarak karar verilemez eşsiz bir tercih ile karşılaşan bir ferdi tahayyül edelim; o, hayati önemdeki bir mesele ile karşılaşmıştır, fırsatı biricik ve kararı geri dönülmezdir. Yine o, pragmatik zeminde septik olarak kalamaz ve bununla beraber her hangi bir şüpheli olmayan zihni tutum da açıkça kanıtlanamaz. Muhtemelen "The Will to Believe" deki en ünlü pasajında James, bu durumda hatta zorunlu olarak inancın doğrulanabileceğine inanır. O, şöyle der:

"Bizim duyuşal mahiyetimiz, önermeler arasında sadece meşru olarak değil aynı zamanda gerekli olarak tercih yapmalıdır. Eşsiz bir tercihe, tabiatı gereği zihni zeminde karar verilemez."⁴ Bu şartlar altında ferd, böyle yaparak ortaya çıkan sonuçlar sebebiyle -o, inancını uygun kanıt ile doğrulayarak- duyuşal zeminde bir inanca meşru olarak bağlanır.

James'in burada temel olarak kabul ettiği durum, zihni olarak karar verilemez ve eşsiz seçim durumunda yapacağı, yapması gereken pratik bir karar ile karşı karşıya gelmesidir. Böylesi bir durumda ferdin uygun kanıt beklemesi irrasyoneldir. Bunun yanısıra böylesi bir durumla karşılaşması da ferdin dışında bir olaydır. Asıl burada dikkate değer olan, böylesi bir durumda yapılan tercihin, bir önermeye inanç durumunda inancın kendi sonucunu oluşturması, bir bakıma onu doğrulamasıdır. Bundan dolayı James, ferdin başarısının risk alarak, inancına güvenmekten geldiğini vurgular. Sözgelimi, hayatın yaşamağa değer olup olmadığı gibi meselelerde, inanç kendi sonucunu belirler. Hayatın yaşamağa değer olduğuna

¹ James, "Reflex Action and Theism," *The Will to Believe*, s. 131-32.

² James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 505. İncanın toplam yokluğu şahsiyetin çöküşü anlamındadır. Bu patolojik depresyonda olabilir. İnançhayattan bağıksız gerçeklikle doğrulanır. Çoğunluğun yaptığı gibi sunsuza inanılır ve hayat mümkünde tekrar büyür.

³ E. Kappy Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, London, 1984, s. 72-3.

⁴ James, *The Will to Believe*, s. 20

inanan birisini bu duygu, kötülüğün, hayatında problem olan şeylerin ve kendini en iyi şekilde gerçekleştirmenin üstesinden gelmeğe götürür.¹

Muhammed İktbal'in Din Anlayışı

Muhammed İktbal(1877-1938), İslam dünyasının 20. yüzyılda yetiştirdiği önemli fikir adamlarından biridir. Doğu ve Batı'yı derinliğine bilen ender bir şahsiyettir. O, yaşadığı dönemin üç düşünce sisteminden etkilenmiştir. Bunlar etkileyici ve belirleyici olarak İslam düşüncesi, bu düşünceye uyarladığı Hint ve Batı düşüncesi. İktbal'in gayesi, İslam dininin temellerini objektif bir şekilde incelemek, modern felsefi terimlerle İslamı yorumlamaktır.² Geçekten onun asıl amacı, Batı kültür ve felsefesinin Kur'an'ın dünya görüşüyle aslı uyumunu göstermektir. O, şöyle demektedir;"Avrupa kültürü, entellektüel yanıyla İslam kültürünün bazı çok önemli safhalarının gelişmiş bir şeklidir." Fakat bununla birlikte İktbal, "Tek korkumuz, Avrupa kültürünün parlak dış görünüşünün bizim için ayak bağı olup bu kültürün gerçek içyüzünü görmemize engelleme ihtimalidir."³ diyerek böyle girişimlerin dikkatlice olması gerektiğini ifade eder. Bu fikirleri düşüncelerinde ve eylemlerinde gerçekleştiren İktbal'i, R. A. Nicholson "Doğu ve Batıyı düşüncelerinde birleştiren" ilim adamı olarak nitelendirmektedir.⁴ Fazlur Rahman da onu ana ruh ve karakterde sentezci bir mütefekkir olarak tanımlar.⁵ Ancak buradaki sentezcilik, kelimenin salt anlamıyla birbirine bitişiren anlamında değildir.

İktbal, sistemini kurarken insan-ı kamil anlayışında, Nietzsche'den⁶ Tanrı konusunda, Eucen, Lotze, Hegel'den, Ego meselesinde, Bradley ve Lange'dan⁷ din, dini tecrübe ve kötülük probleminde Whitehead ve W. James'ten⁸, gerçeklik konusunda Royce'tan⁹ etkilenmiş, fikirler ödünç almış, sistemine uyarlamıştır. İktbal, genelde din, ve kötülük probleminin üstesinden gelmeye yönelik meliorizm anlayışında, özelde de dini tecrübe konusunda geniş ölçüde W. James'ten görüşler aldığını *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü* adlı kitabında ifade eder.¹⁰

İktbal'e göre din, "içtenlikle kabul edildiğinde ve tam manasıyla kavrandığı taktirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte bir genel hakikatler sistemidir."¹¹ Bu tarife göre dinin başlıca amacı insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek ve temelinden değiştirmektir. Ona göre temel hakikatler hiç kimse

1 James, *The Will to Believe*, s. 54-55.

2 M. İktbal, *Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1977, s.7. (Bu dipnot bundan sonra (R.) ile gösterilecektir.

3) R., s. 7

4) J. Khatoon, *The Place of God, Man and Universe, in Iqbal's Philosophical System*, Lahore, 1973, s. 16

5 Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın-M. Dağ, İstanbul, 1981, s. 231

6 B. A. Dar, *A Study in Iqbal's Philosophy*, Lahore, 1971, s. 48

7 A. Schimmel, "Western Influence on Iqbal's thoughts" in *A. Critical Study in Iqbal* ed by, M. H. Siddiqi, Lahore, 1977, s. 139.

8 A. Schimmel, s. 139

9 J. Khatoon, *The Place of God, Man and Universe, in Iqbal's Philosophical System*, s. 34.

10 R., s. 8, 15; 17; 18; 23; 81; 82; ; 28-61; 124-125; 182-185; 193-197.

11 R., s. 2

tarafından hedefinden saptırılmaz ve hiç kimse şüphe götüren prensiplere dayanan fiil ve hareketlerde bulunmak istemez ve bu durumdan kaçar.

İkbal'e göre, dinin temel prensipleri, akli temele, müsbet ilim dogmalarından daha çok ihtiyaç duyar. Zira her iki duygu aynı kökten olup birbirini tamamlarlar. Bu iki duygu arasındaki ilişki şöyledir; "Biri gerçeği, ayrıntılarıyla kavrakken (*grasp*) öteki bütünü kavrar, biri hakikatin ebediliğini diğeri geçiciliğini tahlil eder. Biri gerçeğin tümünün varlığıyla mutlu olurken, öbürü belirli bir bölümünü gözümüzün önüne sermek yoluyla bütünü enine boyuna incelemeyi amaçlar. Yeniden canlanmaları için ikisinin de birbirine ihtiyaçları vardır. Hayattaki fonksiyonları ölçüsünde gerçeği görmeye çalışırlar.¹

İslamiyette akli temelleri araştırma bizzat peygamberlerle başlamıştır. İkbal" akli hallerimizle sebep ve neticenin organik bağı öylesine sımsıkıdır ki bunun, bir durumu değer yargılarımıza göre basit veya değerli olarak değerlendirdiğimiz ölçülerle hiçbir ilişkisi yoktur."² der. İkbal, naturalist teorilerin iddia ettikleri gibi dinin insanoğlunun engel tanımayan serbest hareket için uygun bir periler diyarı bulmaya uğraşan, bu reddedilmiş muharriklerden meydana gelmiş bir masal olduğunu reddeder Bu nazariyelere göre dini inanışlar ve dogmalar, doğanın ilkel teorilerinden başka birşey değildir ve insanoğlu bunlarla hakikati ilkel çirkinliğinden kurtarmaya ve hayat gerçeklerini yansıtmaktan çok gönlünün muradına yakın birşeylerin varolduğunu göstermeye çalışmışlardır. İkbal, hayat gerçeklerinden korkakça kaçıp kurtulmaya çalışan dinlerin, sanat türlerinin bulunduğunu inkar etmez. O'nun bütün iddiası, bunun semavi dinler için doğru olmadığıdır. Zira dini inanç ve dogmaların metafizik bir anlamı vardır. Bununla beraber bunların, doğa biliminin konusu olan tatbiki verilerin yorumu da olmadığını ortaya koyar. Din ne fiziktir, ne de kimya. Dolayısıyla gerçekler ile tabiatın tahlilini, neden-sonuç ilkesine dayanarak hiçkimse yapamaz. "Dinin gerçek amacı insanoğlunun başka bir sahaya ait tecrübesini - dini tecrübesini - açıklamaktadır."³

İkbal dinin, insanoğlunun hususi bir tecrübesinin gerçek özüne erişmeye çalıştığını unuttuğumuzu beyan eder. Başka bir ifade ile din bizzat kendisini bir yasama tarzı olduğu için, Hakikate giden yegane yoldur. Yüce bir tecrübe şekli olarak din felsefesi, ilahiyata ait kavramlarımızı düzeltir veya hiç olmazsa bu kavramları oluşturan salt rasyonel ameliyeden şüphe etmemize sebep olur.⁴

İkbal, dinin insan şuurunu aydınlatması itibarıyla, dinin daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibaret olduğunu söyler ve dini hayatın üç dönemine işaret eder. Bunlar; iman, fikir ve marifet. İlk döneminde din, ruhani bir hayatın bir disiplin şekli olarak bireylerin ve toplumun bir hükmü, o hükmün asıl anlam ve amacını rasyonel olarak anlamada kayıtsız şartsız kabul etmesi halinde ortaya çıkar. Bu tutum bir ulusun toplumsal ve siyasal tarihinde büyük önem taşıyabilir, ancak ferдин ruhi inkişafında pek önemli değildir. İkinci dönem, dini hayatın kendini bir çeşit metafizikte araması, mantık itibarıyla ahenkli bir evren görüşü kazanması. Üçüncü dönem ise Mutlak hakikat ile doğrudan temas, arzu ve hevesini beslemeye başlamasıdır. İşte bu merhalede din, hayat ve kudretin şahsi bir şekilde

¹ R., s. 5

² R., s. 106.

³ R., s. 23.

⁴ R., s. 25.

sürdürülmesi meselesini ele alır ve böylelikle fert, hür ve bağımsız bir şahsiyet kazanır. Bu şahsiyet kendini dinin kaide ve kurallarından azad ederek değil aksine kendi şuurunun derinliklerinde dinin gerçek kaynağını bulmak suretiyle kazanılır."¹

Bu anlamıyla din daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibarettir. Diğer bir deyişle din insan şuurunu aydımlatan gayedir. Bu itibarla da din, tecrübeyi öne çıkarmada Naturalizmden geri kalmaz. İkbâl'in üzerinde durduğu dinin asıl yönü, şahsiyeti geliştirmesi meselesidir. İkbâl diyor ki; "Dini hayatın nihai hedefi, yani sonlu veya geçici benliğin inşasını, benliğin ebedi bir hayat ameliyesine bağlamasıdır."² Bu yüzden dinin, değerini nihai ilkesini yakalamak ve onunla insanın kendi kişiliğinin güçlerini yeniden bütünleştirmek amacıyla kasıtlı bir girişim olduğu inkar edilmez gerçektir.

İkbâl için, bu dünyada bir şahsiyet kazanma ve öteki dünyada bunu korumayı gerçekleştirecek sadece dindir. İkbâl'e göre şahsiyet kazanma ameliyesi, benliğin hakikati arama çabasının sonu olan, bireyselliğin gerektirdiği sınırlardan kurtulmak değildir.³ Bu ameliye, düşünce ve duygular dünyasında genişleterek hayat, enerji ve kuvvetin daimi kaynaklarına götüren yoldur.⁴

İkbâl, sosyal hayatın ve insanın tüm dertlerini çözebilecek devanın sadece din olduğunu vurgulayarak ancak dinin modern insanı, dini ahlak çerçevesinde modern bilimin ilerlemesinin gereği olan kendisine ait büyük sorumluluk için hazırlayacağını ileri sürer.⁵ İkbâl'in insanlık için tek kurtuluş yolu olarak din üzerinde ısrar etmesi, ruh ve madde ikilisinden oluşan insan birliğini ancak dinin gerçekleştirebileceğine inanmasındandır..

Anlaşıyor ki, İkbâl, dinin yaşantısal yönü üzerinde ısrar ederek, kişiliği değiştirici, şahsiyeti tamamlayıcı yegane ögenin din olduğunu beyan eder. Bununla beraber dinin akli temellere dayanmadığı, dogmalardan ibaret olduğu, konusuna katılmaz ve bunları reddeder.⁶

İkbâl'e göre, dinin temeli imana dayanır. İman ise, tıpkı bir kuş gibi aklın takip etmesi imkansız görülmez yolu görebilir. İmanın yalnız histen ibaret olmadığı fikri İkbâl'in ısrarla üzerinde durduğu fikirdir. Ona göre imanın idraki yönünün kelamcılar ve mutasavvıflarca yorumlanması hatta bu iki rakip gurupça yapılması, düşüncenin din ile hayati bir unsur olduğunu gösterir.

İman, İkbâl'e göre ilahi hükümlerin kayıtsız, şartsız kabulüdür.⁷ Bu manada imanın ilk görünümü itaattir. Zira iman kişinin kendisini dinin kaide ve kurallarından azad ederek değil, bu kuralların gerçek kaynağını bulmak sayesinde kazanılır. Dolayısıyla iman, ferdin dini hayatı bütün zerrelerinde yaşamakla gerçekleşir. Bu hayat ise insanın mutlak varlığa bağlanması, O'nu anlamaya çalışması, O'na dayanması, O'na güvenmesi, O'na teslim olmakla özgürlüğüne, bağımsızlığına ve varlığına kavuşmasıdır. İnsanın yaratılış anlamı, zaten Kur'anı Kerim'de ifade edildiği gibi evrenin gerçeğini, varlığın anlamı ve sonuçta Tanrı'yı

¹ R., s. 181

² R., s. 182.

³ R., s. 194.

⁴ R., s. 184

⁵ R., s. 185

⁶ M. İkbâl, Bang-ı Dara, *Doğudan Esintiler*, çev. A. Asrar, İstanbul, 1981, s. 84.

⁷ R., s. 181

tanımaktır. Böyle bir iman sayesinde insan kendini bulur ve bu hayat sayesinde evrene hakim olur.

İkbal'e göre insanın yokluktan varlığa çıkışı iman sayesinde. İman ise kalbin bir iç eylemi durumundadır. İkbal hayırlı işleri, diğer deyişle amelleri ve ruhun yüceltilmesini imanın zarureti olarak görür. Böyle bir iman yüksek derecede bir imandır. İman saf ve katışıksız olduğu için onda hiçbir şüphe veya vesvese yoktur.

İman İkbal'in ifadeleriyle benliğini Mutlak Ben'e bağlamaktır. Bu bağlanma sayesinde de ferd, mutlak hürriyete kavuşmaktadır. Ferdin mutlak hakikatle doğrudan temas kurması ise şahsiyet kazanmasıdır. Bu şahsiyet ise dinin kaide ve kurallarını suurun derinliklerinde duyarak kazanılır.

William James'e göre Dini Tecrübe

James, dinî tecrübenin, köklerini ve merkezini şahsın mistik duygularında bulduğunu ifade eder. Ona göre "*mistiklik*" ve "*mistik*" kelimeleri çoğunlukla müphem, geniş ve duyusal içerikte anlaşılır. Bazı yazarlar, ruhun geri dönüşüne veya düşünce transferine inanan kişiye mistik derler. Bu amaçla kullanıldığında kelime az bir değere sahiptir. Fakat James'e göre mistisizm, dindar şahıslarda görülen hakikatın özel bir tarzını tasvir etmek için kullanılan isimdir.¹ James'e göre mistik hakikatleri görmek isteyen birisi, mistik olmayan birinden farklı olarak manevi bir yönelişe sahip olmalıdır. Bu yönelme veya adanma, ihtidanın ani veya tedrici sürecinin bir sonucu olarak gelebilir, fakat insanda hiç bir surette nasıllığı ve ne zamanlığı görünmez. O, beden ve dünyanın reddini ve manevi eğilimlere teslimiyet ve derin bir içine çekişi içerir. Nüfuz ve teslimiyet, iki kere doğmuş olmaktadır, mistiğin duyusal hayatı düşünüldüğünde, manevi derecede yeniden doğmak, ölmesi anlamına gelir.

James'in pragmatizmi ve tecrübeciliği, mistik tecrübe alanında ahlaki meselelere dair en yüksek ve en son sözü arar. Gerçekten bu, hiç bir şekilde tuhaf değildir, çünkü mistik tecrübenin şahitliği, tecrübenin diğer tiplerini test etmede kullanılan aynı pragmatik ve tecrübi ölçütlerle test edilebilir. Eğer onlar, bu testlerden geçerlerse, mistik bilginin doğrularının, tüm diğer doğruların yanında yer almasına izin verilmelidir. James'in ortaya koyduğu gibi, "*Eğer mistik tecrübe, kişinin yaşamıyla bir güç olmayı kanıtlamak için gelirse, biz ona başka türlü yaşamasını veya böyle yaşamamasını istemek için hangi fermana sahibiz?*"² der. Tüm diğer hakikatlerin olduğu gibi, mistik olarak oluşmuş hakikatlerin doğrulanması, onların somut tecrübeden kaynaklandığını ve gerçekte verimli ilişkilerde bize bir yer açması gerçeğinde yatar. Mistik tecrübenin geniş kayıtlarında biz, mistik bilginin gerçekten tecrübi bir temele sahip olduğu kanıtına sahib³ olduğumuz için böylesi bilginin, bizi gerçekte verimli ilişkiler içine sokma kabiliyeti, mistisizmin ahlaki

¹ Doğruya bakmanın bu özel yolu, mistisizmin tek bir görünümüdür. James, buna ilave olarak üç özelliğe işaret eder: tarif olunamazlık, aşkınlık ve pasiflik. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 380-82.

² James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 423.

³ James, gizemli mistik tecrübenin geçerli tecrübi mahiyeti hakkında şüphesi yoktu. (gizemlilik meyveleri ile test edilmişti). O, "*The Varieties of Religious Experience*" da görüşlerini ayrıntılı olarak ifade etmişti. Aşağıdaki satırlar bunu temsil eder. ; Bizim daha "aklı" kanaatlerimiz diğerleri için mistik aktarımın mahiyeti ile benzer açıklığa dayanır. Duyularımız, yani olguların belli durumları ile ilgili olarak bizi inandırır, fakat mistik tecrübeler olguların direkt algısıdır zira onlar, bizim için herhangi bir duyu gibidir" James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 423-24.

skalasını tahlil etmek ve onun ışığında yaşayanlara sağladığı ilhamlarını tesiri vasıtasıyla görülebilir. Bu durum James'e göre iyi Hıristiyanların hayatlarına özellikle de azizlerin yaşantılarına bakılarak yapılabilir.

James'e göre mistik tecrübenin sınırları, çok geniştir ve imkanları onu çevreleyemeyecek nispettedir. Bununla beraber James, metodlu, seri çalışmaların onun yorumu için gerektiğini kabul eder. Zira mistik tecrübenin en basit seviyesi dahi bir ilkenin (*maxim*) veya formülün işaretiyle ilgili derin bir duyumdur.

Diğer taraftan dinî tecrübe ışığında bakıldığında dünya, daha geniş ve daha zengindir. Bu tecrübeler "tabii tecrübelerimizin, tam manasıyla ahlakî ve sağ duyulu tecrübemizin, gerçek insan tecrübesinin bir parçası olabileceğini gösterir. Onlar, tabiatın dış çizgilerini yumuşatır ve en acap imkan ve perspektifleri açar. James, mistik hallerin din duygusunun bozulmuş bir şekli olarak değerlendirilemeyeceğini savunarak bunların yaşanan dinin özünde yer alan, yani dinde daha büyük bir varlıkla birleşme ve kaynaşmadan doğan bir büyüme hissini ulaşılabileceği en son şekli olduğunu ifade eder..

James'e göre mistik hallerin araştırılması ve incelenmesi, dinin her şeyden önce bir his olmakla beraber, bir takım zihni unsurları, inanç ve fikirleri içinde taşıdığını ortaya koyar. Dini tecrübeye en temelde olan zihni unsur inançtır. Fakat böylesi bir tecrübeye zihin, tecrübe edilenleri temsil etmekte ve göstermekte tesirsizdir. O, bu yüzden dinî tecrübenin dört özelliğini tarif eder:

1- Tarif edilemez oluşu (*Ineffability*): Mistiğin zihni durumunun negatif olduğu, sujenin doğrudan ve ani olarak yaşadığı, içeriğinde kelimelerle aktarılabilecek uygun bilgisi olmayan; başkasına aktarılmaz ve paylaşılmaz durum.¹

2- Akli faaliyette ilgisinin az oluşu (*Noetic quality*): Zihni durumun çıkarımsal olarak faaliyette bulunamaması. Zira bu tecrübeye kişi ilham, vahiy alır.²

3- Mistik durumun uzun sürmemesi (*Transiency*): Mistik durumlar uzun sürmez. Bazı durumlar hariç yarım saat, en çok bir buçuk veya iki saat sürer.³

4- Pasiflik: Mistik durumda iradi ısrar, dikkati belli yöne çekme varsa da bilinç daha üstün güç tarafından kaplanır.⁴ Bu noktada James'in mistik tecrübenin yetkisi ile ilgili görüşleri ise şunlardır: 1) Mistik durumlar, iyice geliştiğinde daima fertler üzerinde otoriterdir ve otoriter olmaya hakkı vardır. 2) Mistik tecrübe dışında hiç bir otorite, bu durumlardan çıkmaz. 3) Onlar, sadece anlama ve duyuma dayanan ve mistik olmayan, akılcı bilincin otoritesini yıkar. Onlar, bu tecrübenin bilincin bir çeşidinin olabileceğini gösterir. Onlar, hakikatın diğer örgülerinin imkanını açar, onlara hayati cevabımızda, inanca sahip olmayı özgürce devam ettirebiliriz.⁵

James, pragmatik olarak dinî tecrübenin değerini de savunur. Ona göre iki çeşit hüküm vardır: varlık ya da kaynakla ilgili hükümler, manevi yahut değer hükümleri. Ona göre bir fikir yahut bir duygu nereden gelirse gelsin, eğer olgular fikrin doğruluğunu isbat ediyorsa ve duyguda yararlı sonuçlar doğuruyorsa, değer kelimesinin gösterebileceği mükemmelliğe sahiptir. Tüm diğer inançlar gibi,

¹ James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 380.

² James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 380-381.

³ James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 381.

⁴ James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 381.

⁵ James, *The Varieties of Religious Experience* s. 422-423.

mistikler tarafından kabul edilen bu inançlar, orijinleri ile değil sonuçları ile yargılanmalıdır. James'e göre pragmatizm, bir hakikatin nereden ve nasıl geldiğine dikkat etmez. Sözelimi o, hakikatin gerçekten, teistik veya ateistik bir varsayımaya dayanıp dayanmadığına bakmaz. Bu sebepten bir inanç, somut problemlerimize uygulandığında işlev görüyorsa o, en yüksek derecede doğrudur. Bu anlamda mistik tecrübeden neşet eden bir çok inancın gerçekten doğru olduğu görülebilir. Dolayısıyla James için dinî tecrübenin oluşu, şartları önemli değil; önemli olan pratikte yararlı sonuçlar sağlamasıdır. Dini hayatın meyvesi kabul edilen kutsallık, dinî esaslardan mülhem olduğu durumlarda, ahlakî gücün, iyiliğin, ahenk ve mutluluğun miktarını artırır.

İkbal'e göre Dini Tecrübe

İkbal, dinin gerçek amacının insanın tecrübesini -dini tecrübesini- açıklamak olduğunu ileri sürer.¹ Bu noktadan bakarsak İkbal'in din felsefesinin büyük bir kısmını dinî tecrübenin teşkil etmesi, muhtemelen onun inanç sahibi biri olarak dinin yaşantısal yönünü ele almasından ve buna inandığından ileri gelmektedir.

İkbal eserinde dini tecrübeyi anlatırken bir çok yerde mistik tecrübe (mystic experience) ifadesini kullanmıştır.² O'nun bu ifadeyle anlatmak istediği İslam düşüncesindeki "tasavvufi hal" veya sufilerin "vecd", "zevk" gibi dini hayatları olduğu için İkbal, bu ifadeyi İslam düşüncesiyle sınırlamıştır.

İkbal, fertteki dinî tecrübenin ilahi bilginin kaynağı olma bakımından öncelik arz ettiğini ileri sürer. Ona göre tecrübenin manevi yaşantıdaki önemini kabul eden Kur'an, insanın her safhasında geçirdiği tecrübelerle aynı derecede önem vermekte, bunlarla "ilme-i yakın"e varılabileceğine Mutlak Hakikatin öğrenilebileceğini vurgular. Kur'an Hakikatin gerek dahili gerekse harici sembollerle ortaya çıktığını bildirmektedir. Hakikatle dolaylı bağlantı kurmak için gözlem ve düşünceden başka, his ve idrak aracılığıyla bilinen sembolleri kontrol etmek gerekir. Diğer bir yol da insanın araçsız olarak ve keşf yoluyla gerçekle doğrudan ilişki kurmasıdır. Bu da fitratla verilen doğa güçlerine hakim olarak manevi hayatta yükselmekle gerçekleşir. İkbal'e göre ilham yoluyla hakikatin tam olarak bilinmesi için Kur'an'ın deyişiyle "fuad" veya "kalbe"³ ihtiyaç vardır.

"Kalp" iç dünyada oluşan bir sezgi, bir kavrayıştır. Nitekim Kur'an'a göre kalp, her şeyi görendir. Kalbin bildirdikleri tam anlamıyla yorumlarsa asla yanılma olmaz. İkbal, bu durumun esrarengiz bir yetenek olmadığını, bununla beraber bunun hakikatle uğraşmanın yeğane yolu sayılmaması gerektiğini ileri sürer. Bu, öyle bir yol ki fizyolojik anlamda bunu takip ederken insan hiçbir heyecan duymaz. Yine de bizim için bu şekilde açılan tecrübe yolu herhangi bir tecrübe kadar gerçek ve müsbettir. Dini tecrübenin, psişik, mistik, tabiat üstü olduğunu söylemek değerini eksiltmez.⁴

İkbal'e göre dini tecrübe insanlık tarihinde en kalıcı ve en hakim unsur olarak kendini göstermiştir. O halde, ona göre normal insani tecrübeyi bir gerçek olarak kabul etmek ve bunun mistik ve duygusal olduğu sanılan diğer seviyelerini

¹ R., s. 25.

² R., s. 124-126, 127.

³ Kur'an, 32/Secde, 7-9.

⁴ R., s. 15-16.

reddetmek için herhangi bir sebep yoktur. Dolayısıyla dini tecrübe gerçekleri, diğer insani tecrübe ve gerçeklerin birer parçasıdır ve yorumlama yoluyla bilgi sağlama kabiliyeti bakımından bu gerçeğin diğer gerçeklerden farkı yoktur. Üstelik beşeri tecrübenin bu kısmını araştırmanın sakıncalı veya saygısız bir tarafı da yoktur. İkbâl bu durumun İslam peygamberi tarafından da desteklendiğine işaret eder.¹

İkbâl, İslam düşüncesinde dini tecrübenin değerini ilk idrak edenin İbn Haldun olduğunu söyler. Ona göre İbn Haldun, mistik şuurunun muhtevasını tenkitçi bir tavırla ortaya koyarak çağdaş şuuraltı kişilik varsayımına yaklaşmıştır. O, İbn Haldun'un bu incelemeleriyle W. James'in "Dini Tecrübenin Şekilleri" isimli kitabındakiyle yaklaştığını da beyan ederek, modern psikolojinin mistik şuurunun muhtevasının incelenmesinin önemini henüz kavrayamamış olduğunu, dahası bizim, akıl üstü şuur muhtevasını inceleyecek bir bilimsel yöntemi hala bulamadığımızı da ileri sürer.²

Ona göre dini tecrübenin özellikleri de şunlardır;

1- Bu tecrübenin dikkate alınması gereken ilk özelliği tarafımızdan yakinen bilinmesidir. Tıpkı normal tecrübe gibi bilgi için gereken verileri ve bulguları veriyor. Bütün tecrübeler doğrudan vuku bulurlar. Nasıl ki normal tecrübenin sahaları, dış dünyadaki bilgimizle ilgili soruş ve verilerin yorumlanmasına bağlıdır, mistik tecrübesinin kapsamı da Tanrı hakkındaki bilgimizin açıklanmasına ve yorumlanmasına bağlıdır.

Mistik tecrübenin doğrudan ve araçsız olmasındaki anlam, sadece diğer şeyler gibi Tanrı'yı da bilmemizdir. Allah matematiksel bir olgu değildir, aynı zamanda tecrübeye dayanmayan yalnız karşılıklı ilişkilerde bulunan bir takım kavramlardan oluşan bir sistem de değildir.³

2- İkinci özellik, mistik tecrübenin bütünlüğünün tahlil edilemez olmasıdır. Ben bir masayı görünce, başka bir deyimle, ben bir masayı tecrübe olarak yaşarken o tek masa deneyi aracılığıyla sayısız deney verilerini elimde toplamış oluyorum. Önüme gelen bu çok sayıdaki verilerden sadece belirli bir zaman ve mekan düzenine girenleri seçip masa ile ilgili olarak bir arada topluyorum. Mistik durumda fikir, her ne kadar canlı ve zengin olursa olsun, fikir asgari seviyeye iniyor ve böyle bir analize imkan kalmıyor. Ancak, mistik hal ile alalade mantığı şuur arasındaki bu fark, şuurdan ilginin kesilmesi anlamına gelmez. Zira her iki şıkta da bize hakim olan Mutlak Hakikattir. Mistik hal bizi Mutlak Hakikat'in külli kısmıyla temasa getirirken alalade mantığı şuur çevremize uymanın pratik ihtiyaçları nedeniyle, bu hakikati inceden inceye ele alıp karşılık vermenin tek tek muharriklerini bir biri ardınca seçmeye koyulur. Mistik halde birbirine zıt olan muharrikler birleşerek bir birlik oluştururlar. Böyle bir birlikte suje-obje farkı tamamiyle ortadan kalkar.⁴

3- Mutasavvıfın mistik halinin, her şeyden üstün, her şeye egemen ve bir an için tecrübeyi yaşayanın ferdi şahsiyetini aşan yegane ve olağanüstü bir zat ile yakın ve içten temas kurmasıdır. Muhtevasına bakılırsa mistik hal, hayli afakidir ve yalnız subjektifliğin sisli dünyasına çekilme hareketi olarak görülmemelidir. "Ama siz bana : "Allah'ın vasıtasız bir şekilde diğer bir zat olarak yakinen ve şahsen tecrübe

1 R., s. 16-17.

2 R., s. 17-18.

3 R., s. 18

4 R., s. 18

etme, yaşama imkanı var mıdır?" diyeceksiniz" diyor İkbâl.¹ Buna cevap şöyledir: Sadece mistik halin pasif oluşu, zatı ile ilgili tecrübeye konu olan Zatin gerçek, diğerlerini kesin olarak kanıtlamaz. Bu sorunun sebebi, bizim hiçbir itiraz etmeden dış dünya ile ilgili duygu-seziş aracılığıyla elde ettiğimiz verilerin, bilginin her çeşidini teşkil ettiğini sanmamızdır. İkbâl, bu durumu günlük yaşantımızla kıyaslayarak 'günlük yaşantımızda ve toplumsal ilişkilerimizde başkalarının düşüncelerini nasıl anlayabiliyoruz?' diye sorarak, 'gayet tabii ki kendi kişiliğimizi ve huyumuzu, öz eleştiri ve duygu-seziş vasıtasıyla öğreniyoruz' der. Fakat öteki insanların kafalarından geçenleri, onların yaşadıkları olayları bilmek için elimizde herhangi bir imkan yoktur. Kuşkusuz cevap veya tepki şuurlu bir varlığın mevcudiyetidir. İkbâl'e göre Kur'an-ı Kerim'de aynı görüşü belirtiyor; "Rabbimiz şöyle buyurdu, bana dua edin, size icabet edeyim "Çünkü bana ibadetten büyüklük taslayanlar hor ve hakir cehennemde gireceklerdir."², "kullarım (Habibim) sana beni sorunca (haber ver ki) işte ben muhakkak yakınımıdır..."³

İster fiziksel ölçek ister fiziksel olmayan ölçeklerle olsun, Royce'nin daha tatminkar standartlarıyla, başkalarının kafalarından geçenler hakkındaki bilgimiz, bir tahmin, bir akıl yürütmeden ibarettir. Yine de diğer insanların kafalarından geçenler ile ilgili bilginin dolaysız olduğunu düşünürüz, toplumsal tecrübelerimiz hakkında aklımızda bir şüphe geçmez. İkbâl'in bu noktada anlatmak istediği, mistik durumda tecrübelerin dolaysız niteliğinin emsalsiz oluşu, bunun olağan tecrübelerimizle bir çeşit benzerliğinin olması, belki de aynı sınıfa ait olmamalarıdır.⁴

4- Mistik tecrübenin doğrudan yaşanıyor olması sebebiyle, başkasına naklin mümkün olmamasıdır. İkbâl'e göre mistik durumlar düşüncelerden çok duygularla ilgilidir. Bir peygamberin mutasavvıf veya kendi dini tecrübesinin muhtevasıyla ilgili yaptığı açıklama ve yorum başkalarına mantiki önermeler şeklinde ulaştırılabilir, ama muhtevanın kendisi ise bu yolla iletilemez.⁵ Bu durum, İbn Arabî'nin gözü görmeyene kırmızıyı nasıl tarif edemezseniz, vecdi de onu yaşamayana anlatamazsınız ifadelerindeki gibidir.⁶ İkbâl, bu özelliği Kur'an-ı Kerim'in Şuan 51 ve Necm 1-18 ayetlerinde belirtilen durum ile ifade eder.

İkbâl'e göre mistik tecrübenin başkalarına naklinin mümkün olmamasının sebebi, aslında onun mantık kurallarına dayanamayan anlaşılmasız bir duygudan ibaret olmasıdır. Bununla beraber o, diğer bütün duygular gibi mistik duygunun akılla ilgili bir unsur taşıdığı da göz önünde bulundurulması gerektiğini ve bu unsur sayesinde mistik tecrübeye de düşüncenin belirtilerinin görülebileceğini beyan eder. O, "..hakikaten de duygu, kendini ifade edebilmek için her zaman düşünceye başvurur. Daha derinliğe inildiğinde, duygu ve düşüncenin aynı iç tecrübenin zamanla ilgili olan veya olmayan iki yanı olduğunu görürüz"⁷ der. İkbâl bu hususta Profesör Hocking'in görüşünü nakleder: "Duygunun sona erdiği o duygu dışı şey

1 R., s. 19.

2 Kur'an 40/Muminun, 60

3 Kur'an 2/Bakara, 186.

4 R., s. 19-20.

5 R., s. 20.

6 M. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s. 72.

7 R., s. 21.

nedir? Cevabım şudur: Bir nesnenin idraki. His tam şuurlu zatın istikrarsızlığıdır. Bu zatın istikrarını kazandıracak şey de sınırların içinde değil, ötesindedir. Duygu dışarıya itişir. Düşünce dışarıya haber vermektir. Hiçbir duygu kendi hedefini bilmeyecek kadar kör değildir. Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şeyin düşüncesi de onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılır. Yönü belirsiz bir duygunun gerçekleşmesi, istikameti olmayan bir hareketin gerçekleşmesi kadar imkansızdır. Dolayısıyla bir istikamet, bazı amaç ve hedeflerin işaretidir. Ancak bazı durumlarda istikametsiz gibi görüldüğümüz belirsiz şuur halleri vardır. Böyle durumlarda duygunun da aynı şekilde etkisiz ve durgun olduğuna dikkat edilmelidir..."¹

İkbal serimlediği fikirlerden çıkarımlar yaparak duygunun temel niteliğinin düşüncüyü içerdiğini ve dinin de bu duyguyla başladığını beyan eder. Ancak din, hiçbir zaman kendisinin bu duygudan ibaret olduğunu kabul etmemiş, aksine metafiziği de sürekli olarak elde etmeye çalışmıştır. İkbal, duygu-düşünce arasındaki organik bağı şöyle görür: Belirsiz bir duygu kendisini her zaman düşünce aracılığıyla ifade etmek çabasında olur. Düşünce ise bizzat kendi vücuduyla gözle görülür varlığını buluverir. O sebeple, fikir ile kelimenin aynı anda duygunun rahminden çıktığını söylemek yanlış olmaz.²

5- Mistik tecrübenin İkbal'e göre sonuncu özelliği Tasavvuf ehlinin, sonsuzlukla birleşme ve buluşması sebebiyle daimi zamanın gerçek olmadığı kanısına varınca, o kişinin daimi zamanla ilişkisinin kesildiğini sanmak yanlışlığıdır. Zira kendi birliğine rağmen mistik hal ve günlük duygularımız arasında mutlaka bir ilişki vardır. Bunun kanıtı mistik durumların sürekli olmayışıdır. İster mutasavvıf, ister peygamber olsun, her ikisi de eninde sonunda normal tecrübenin tabii derecelerine dönerler. Demek ki bilgi edinmek bakımından mistik tecrübe sahası, herhangi bir tecrübe sahamız kadar gerçek ve güvenilirdir. Bu nedenle, bu tecrübelerin sezgi-duyguyla başlamadığı gerekçesiyle reddedilmesi veya gözönüne alınmaması doğru bir yol değildir. Aynı şekilde, mistik durumu tayin eden organik keyfiyetleri açıklamak yoluyla bu durumun manevi değerini ihlal etmek mümkün değildir. Hatta, modern psikolojinin beden ile zihin arasındaki ilişkilerle ilgi ve dolayısıyla öneminin küçümsenmesi, mantık dışıdır. Psikolojik açıdan açıklayacak olursak, muhtevaları ister dini, isterse başka bir şekilde olsun, bütün haller organik olarak tayin edilebilirler. Akıl ilmi yapısı, dini akıl kadar organik keyfiyetlerle belirlenebilir. Akli hallerimizle sebep ve neticenin organik bağı öylesine sınıksıdır ki bunun, bir durumu değer yargılarına göre basit veya değerli olarak değerlendirdiğimiz ölçülerle hiçbir ilişkisi yoktur. O, James'in ifadelerini aktararak "Bazı keşf ve ilhamlar gayet açık biçimde anlamsız ve saçma gelir. Aynı şekilde, vecd, kendinden geçme ve murakabe gibi durumlarda karakter veya ahlak için yararlı bir şey yoktur. Bunların ilahi ya da manevi herhangi bir yanı da bulunmayabilir. Bunlar, şeytanın ilhamları olabilir. Bu noktada insana düşen zeka, akıl ve hünerlerini kullanmaktır"³ diyerek bu durumun gerçekliğin kabul eder.

İkbal, Freud taraftarlarının dine yaptıkları hizmetin ilahi duygu ve tecrübeleri şeytani duygu ve tecrübelerden ayırmaları olduğunu ama bu modern

¹ R., s. 21.

² R., s. 22.

³ R., s. 23-24.

psikolojinin tezi, deney ve gözlem yoluyla doğrulanmadığını da belirtir. İktbal'in anlatmak istediği olgu, bastırılmış muharrrik kuvvetler zihnimizin bilinç altı bölgesi dediğimiz noktaya yerleşiyor, yakaladıkları ilk fırsatta saldırıya geçip nefsten intikam almak için beklemesidir. Bu sebeple o, dini tekamül sırasında hareket ve davranışların bozulabileceği, bu sinsi muharrriklerin bize rüya ve fantaziler yaratabileceği, hatta ilkel davranışlara götürebileceği durumların olabileceğini de inkar etmez.

İktbal, dini tecrübenin verilerinin bilimin istatistik ve rakamlarıyla mukayese edilemeyeceğini, gerçekten de dinin hakkını verebilmek için bilimin bu işi öğrenmesinden daha önce dini yaşantıda somut tecrübenin varlığının kabul etmesi gerektiğini ileri sürer.

Yine İktbal'e göre, dini şuur muhtevasının içeriğinin cinsel muharrrikten kaynaklandığını söylemek yanlış bir tutumdur. Zira şuurun bu iki şekli(dini-cinsi), birbirine zıt olmasalar da nitelikleri, nicelikleri, amaçları ve doğruladıkları hareket bakımından birbirinden kesinlikle ayrılırlar. Hakikat şudur ki dini vecd ve heyecan halinde kendi kişiliğimizin dışında bir pratik gerçeği öğrenebiliriz. Dini cezbe bir şuur altı olayı gibi psikologlarca gözlenebilir.¹ Kişiliğimizin bütün yapısını güçlendiren ne ise bizim için en hakiki şey odur. İktbal, Prof. Hocking'in bugün birinde bu şuuraltı olayının bir gün açıklanacağını ancak psikolojinin bugün bu durumu çözemeyeceğini aktarır.²

İktbal, " dini tecrübe akli ve mantıki yanı ağır basan bir duygu halidir," demekle bu duygunun muhtevasının, sadece doğrulanması amacından başka diğer birine aktarılmadığını öne sürer. Dolayısıyla hiç birimiz, insani bir tecrübenin belirli bir sahası olmak iddiasında bulunan ve bizim için erişilmesi mümkün olmayan bir hüküm onayımıza sunulsa bizim de "Bunun gerçek olduğuna dair güvenceniz nerede" diye sormaya yetkimiz yoktur diyemeyiz. Zira bunun doğruluğunu ortaya koyacak bir ölçümüz yoktur. Bu çeşit bir hükmün kabulü için kişisel deney yegane temel olsaydı, din ancak birkaç ferдин malı olurdu. Çok şükür ki, der İktbal, bilimin başka şekillerine uygulanabilen ölçülerden farklı ölçülerimiz vardır. Bunlar akli ve ameli ölçülerdir. İlki, akli test yani tenkidi yorum. İkincisi pragmatik test. Bu testlerden birincisi filozof tarafından ikincisi ise peygamber ve resul tarafından kullanılır."³

İktbal, dini tecrübenin tek başına bir muamma olmadığını, bunun yanısıra heyecan uyandırıcı bir şey de taşımadığını öne sürer. İktbal, bu heyecanlı durumu İslam tasavvuf tekniğinin duygusal olmayan bir tecrübeye ulaşmak için ibadet sırasında müzik ve şarkıyı yasaklayarak yaptığını, bunun yanısıra dinin ferdi murakabelerin muhtemel toplum aleyhtarı etkilerini ortadan kaldırmak amacıyla her gün cemaatle namaz kılma zaruretine işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla bu şekilde elde edilen tecrübe ona göre tamamen tabi bir tecrübedir ve benlik için son derece ehemmiyet taşıyan biyolojik bir mana ihtiva eder. Bu durum, insanoğlunun benliğinin salt düşünce ötesine çıkması ve ebedi hayatı benimseyerek, kendi geçici durumunu telafi etmesidir. Benliğin nihai amacı bir şey görmek değil " bir şey olmaktır "Tecrübe esasında benliğin bir şey olma gayreti Descartes'in

¹ R., s. 25-26.

² R., s. 26.

³ R., s. 26-27.

"düşünüyorum" felsefesinde değil Kant'ın "yapabilirim" teorisinde kendini bulur. Bu hareket zihni bir amel olmayıp bütün benliğin varlığını derinleştirici ve iradesini geliştiren hayati bir harekettir ve ego için en yüce mutluluk anı ve aynı zamanda en çetin sınav anıdır.¹

İkbal, Gazali'nin "*Ben*, bizim nefsi durumlarımızın kütesinden tamamen ayrı ve zaman sürecinin etkisinden bütünüyle uzak kalan sade, bölünmez ve değişmez ruhani cevherdir ve bizim şuurlu tecrübemiz bir birliktir" görüşünü vurgulayarak bu birliğin, yani dini tecrübenin yorumlanmasının gerektiği üzerinde durur. O, şeyh Sirhindi'nin dinî tecrübe yorumunu aktararak tecrübenin iç evreni hakkında bilgi verdiğini söyler.²

İkbal, dini tecrübenin yorumlanması meselesinde, dini tecrübenin bölünmesi veya parçalanmasının onun tahrir olup, kaybolacağı manasına gelmeyeceği kanaatindedir. Zira gözlemin bize gösterdiğine göre tecrübe, herhangi bir şeyi vurgulayan ve kanıtlayan fiillerdir ve bu bakımdan kendine mahsus bir varlığa sahiptir.³

İkbal, nihayetinde Kur'an-ı Kerim'in üç ilim kaynağını zikrettiğini beyan eder. Bunlar: Tarih, Tabiat ve İç tecrübedir. Ona göre iç tecrübe sadece tasavvuf tarafından anlaşılmalı çalışılmıştır. Hallac'ın "Ene-l Hak" haykırıları ile zirveye ulaşan olayı İkbal, Massingnon'un değerlendirmesinden aktararak, Hallac'ın hayat tecrübesinin gerçek izahının, bir su damlasının denize akıtılması değil, insani egonun, daha derin bir kişilik içinde devamının anlaşılıp takdir edilmesi ve cesaretle tasdikinin ifadesi olduğunu beyan eder. İkbal'e göre bu olayın çıkarımı; dini tecrübenin gelişme döneminde şuurun bilinmeyen mertebelerinin olması ve bu tür tecrübelerin ilim kaynağı olmalarına rağmen yararlanamadığımız tecrübeler olmasıdır.⁴

İkbal, sonuç olarak dini tecrübenin ancak modern bilimin verileri sayesinde anlaşılabilirliğini ve hatta İslamın öğretilerinin de aynı şekilde incelenmesi üzerinde durur ve ancak bu çalışmalar sonunda açıklamaların ancak etkileyici ve değerli olabileceğini savunur.

1 R., s. 198-199.

2 R., s. 195.

3 R., s. 97.

4 R., s. 94.

William James ve Meliorizm

James'ın düşüncesinde kainatın, algıların değişmesi, belirli bir durumun olmayışı, yeninin, değişikliğin, otoritesizliğin, görülemeyenin ve şansın bir realitesinin ve gelecekteki otantik yeniliklerin oluşu, *Tychizm* (fortuitism) ile doğrulanmıştır. Bu, James pluraliziminin ayrılmaz parçası ve determinizmin direkt olumsuzlayıcısıdır.

James'e göre monizmin blok kainatında şansa yer yoktur ve determinizmin kuralları dakik işler. Şüphe yok ki determinist filozoflar gelecekle ilgili planlar kurarlarken, şans ve sinonimleri olan, kısmet, risk, ansızın, alternatif, zorunsuzluk, imkan vb. kelimeler kullanırlar. Bu ifadeleri kullanmak uygunsuz ve bilgisizlikleri yüzündendir. Dahası felsefelerinde olayların akışı alternatiflere izin vermez ve bu durum yüce bir ilkenin varlığı, zorunluluğu sayesinde. Zorunlu olan, imkansız olamaz; hem zorunlu hem imkansız saçmadır ve zorunsuzluk ve gerçek imkan arasında boşluk yoktur.

James, daima determinizmin düşmanı olmuştur. Ona göre, böylesi bir dünya 'puppet şovdan' başka bir şey olamazdı. Determinizm ise aslında mechlul gelecek için tasarlanmış bir kanaate dayanıyordu. Oysa James'in radikal tecrübeciliğinde *Tychizmin* temelinde irade özgürlüğü vardır ve özgür iradenin kanıtı, iç seçimle ilgili bir tecrübeden başka bir şey değildir.

James'a göre hayatın her tarafında bir seçim vardır. İnsan temelde seçen bir varlıktır. Her birimiz seçimlerimizle kainatta değişiklik yaparız. Düşüncelerimiz kainatı belirlemede basit halkalar değildir, bizim dışımıza etki eden sonsuz zincirlerdir.

James'ın *tychistik* doktrinini tam ortasına özgür irade bilincini yerleştirmesi sadece insanın kaderinin kaptanı olduğunu öğretmez aynı zamanda bu dünyanın kötülük, yüksek ve yüce duyguların hayal kırıklığı ile dolu olduğunu ifade eder. Eğer dünyayı daha iyi yaparsak onun plastik, iyileştirme sürecinde ve değiştirilmeğe uygun olması gerekir. Oysaki monizmin blok kainatı asli olarak sabittir, değişmezdir. James, bu dünyanın ihtiyaçlarımıza cevap verecekse, arzu edilen bir şeyi dışarıda bırakmayacaksa mükemmel olması gerektiğini fakat tecrübemizin bunu oldukça farklı bulduğunu belirtir.

"Açıktır ki eğer geçmiş ve şimdi, bizi tam tatmin etseydi, değişik bir geleceği istemezdik. Muhakkak ki aktüel dünya bizi oldukça hayal kırıklığına uğrattıyor ve bu yüzden onun değiştirilmesine ve geliştirilmesine gereksinim duyarız. İyileştirmeğe katkı, başarı umudu, ahlaki ve makul faaliyetlerimizin gizli kaynağıdır. Bu bakımdan dünyanın kurtuluşu kaçınılmaz ve zorunludur." diyen James iyimserlik ve kötümserilik arasında -her ikisi de ahlaki tabiatımızla ilgili çabalarımıza sekte vurur- duran meliorizmi seçer. Dünyanın kurtuluşu, bitirilmemiş hatta güvencede olmamasına rağmen, en azından bir imkandır ve bu imkan sadece soyut ve kavramsal değil aynı zamanda pratiktir. Bu durum, iki olgu tarafından garanti edilir. İki, gerçekleştireceğimiz fikirlerimiz vardır ve bunlar dünyanın kaderine müdahale edebilir. İkincisi, bu dünya katı ve bitirilmiş bir dünya değildir, ancak bağımsız elemanların biraraya gelişi bizi onu ayıklamak ve kötülüğü kaldırmaktan alıkoymaz.

James'in çoğulculuğu ve *tychizmi* gerçekten radikal ampriziminden ve tecrübeye verilen özgürlük ve zorunsuzluktan mülhemdir. Fakat onların pragmatik değerleri, James'i meliorizmin temel vechelerine ve zorunlu durumuna getirir. Meliorizm, pragmatik ahlakın zorunlu bir durumudur. İnsanın kaderini

aydınlatmada pasif durumda olmaması, kainatın bitirilmemiş oluşu, James'i başarının gerçek imkan ve umuduna ve olayların sürecinde doğru yeniliklere hassas olmaya ve kötülüğün kainat için bir şans elemanı oluşuna yöneltmiştir.

James'in iyileştiriciliği bir çok vechelere sahiptir. İlk planda, James, hiç bir yerde kainatın tam doğru nizamını ve hangi ideallerin gerçekleşmesi gerektiğini tanımlamamıştır. Zira böylesi bir tavır dogmatik bir tavır olurdu. Diğer taraftan bu, özgürlük ve süreç fikriyle çelişirdi. O, etik'in de tıpkı fizik gibi son insanın tecrübesine ve son sözüne kadar tamamlanmayacağını söyler. Ahlakî hayat devam eden bir süreçtir ve kapalı ve katı bir sistem içinde değildir. Hiç kimse insan davranışlarını nizama koyamaz, zira her somut ahlakî durumu, yeni, eşsiz, teorik sınırlamaları aşan bir şeydir.¹

James'in bu noktada asıl korktuğu, ahlakî hayatın gelişmesi ve evrimi için sistemlerin bir engel, bir otorite ve güç olmasıdır. Faziletin yüksekliği hiç bir sistem içine sokulamaz. Etik'ler insanların şahsi hislerini ifade eder. Her insanın şahsi sezgisi ahlakî davranış meselesinde onun için son ölçüttür.²

James meliorizminin diğer görünümü onun kahramanvari bir tutumda olmasıdır. Ancak onun fikirlerinden bir Epikürcü tavrı çıkmaz. İnsan, onun gözünde trajik ve canlı bir istisnadır. Eğer şeyler bizim için kolay yapılırsa ruhumuzu kaybedebiliriz. Bu nedenle, daima eylem durumunda olmalıyız.

Meliorizmin diğer bir vechesi de, bize birarada olmayı, beraberce çalışmayı önermesidir. Kurtuluş çabalarının bu işte hiç bir garantisi de yoktur. Fakat ahlakî sağlığımız için bu amacı gerçekleştirmeliyiz. Ona göre amaç değerli ise o, muhakkak risk taşıyordur.

Farzedelim ki diyor James, dünyanın yaratana dünyayı yaratmadan önce mükemmel bir dünya yapacağım ve böyle bir dünyayı yapmada sana da bir şans veriyorum. Bu sürece katılabilir misiniz? Kendinize ve diğer faktörlere güvenip risk alırsınız? diye sorar.³

James için bu dünya, olumlu tehlikelerin bulunduğu gerçek bir maceradır. O, "Eğer kazada denize düşmüş biri olarak sahile ulaşamayacaksam, kimse beni bu maceradan alıkoyamaz. Zafer için riski göze almak insanın ahlakî ideali için değerlidir"⁴ der.

İkbal ve Meliorizm

İkbal, kötülük probleminin öncelikle Tanrı'nın uluhiyetiyle alakalı olduğunu ileri sürerek, Tanrı'nın kudret sıfatında sınırlamanın bizzat kendi zatı icabı olduğunu belirtir ve şu ayet ile konuya girer " ...bütün hayırlar ve iyilikler O'nun elindedir "⁵

İkbal, ilahi iradenin tamamıyla hikmet, hayır ve iyilikten ibaret olduğunu ancak bununla beraber, evrensel acı, üzüntü, çile, haksızlık, kötülük, baskı ve zulüm gibi tekamül yolundaki dönemeçlere rastladığını belirtir. Bunların realitesini kabul eden İkbal, diyelim ki 'haksızlık, zulüm ve kötülük insanlardan kaynaklanır, ancak acı, ıstırap üzüntüye ne demeli, bunlar evrensel illetlerdir' der. Dahası, insanların iyi

¹ Theodore Flournoy, *The Philosophy of William James*, New York, 1917, s. 125-126.

² W. James, "The Moral Philosophy and Moral Philosopher", *The Will to Believe*, s. 184-215

³ W. James, *Pragmatizm*, New York, 1907, s. 290-291.

⁴ Flournoy, s. 132

⁵ Kur'an 3/Alî İmran, 26.

ve üstün olduklarına inandıkları amaç ve ülküleri uğrunda daimi acı, işkence ve ıstıraba katlandıkları herkesce bilinen bir olgudur.

İkbal, her ne olursa olsun manevi ve ahlaki, diğer yandan da maddi ve bedeni şer ve kötülüklerle karşılaştığı gerçeğine inanmaktadır. Kötülüğün göreliliği, şerri düzeltmeye ve gidermeye kabil kuvvetlerin varlığı ona göre işin teselli kaynağı olamaz. Çünkü buna rağmen şer bütün dehşetiyle ortadadır. Öyleyse burada ortaya çıkan problemi, yani Külli kudret ile O'nun iyilikseverliğini nasıl bağdaştırabilir, uzlaşma ve birleşme noktası nasıl bulunabilir? İkbal için bu mesele Allah kavramını kabul eden dinlerin önemli bir problemidir.¹

Ona göre meşhur İngiliz şairi Browning (1812-1889) gibi iyimserlere bakılırsa, dünya mükemmeldir. Alman filozofu Schopenhauer gibi kötümserler ise, dünyayı sürekli bir kış gibi görürler. İkbal'e göre, iyimserlikle kötümserlik arasında ciddi bir tartışma konusu olan bu problem, mevcut bilgimizle çözüme kavuşturulamaz. Zihin yapımız eşyayı ancak bölük pörçük kavrayabilecek bir kabiliyete sahiptir. Büyük yıkıntılara sebep olan ve aynı zamanda hayatı besleyen ve genişleten kozmik güçlerin mana ve ehemmiyetini tam olarak anlayamamaktayız.

İkbal, insan davranışının iyiye gitme imkanına ve insanın tabiat kuvvetlerine hakim olabileceğine inanan, Kur'an'ın beyanını iyimserlik ve kötümserlik diye vasıflandıramayız demektir. İkbal görüşünü, gittikçe gelişen bir dünya anlayışını benimseyen ve insanın nihayette kötüyü yeneceği ümidini besleyen bir "iyileştiricilik yolu" (meliorism) şeklinde ifadelendirir.²

O, bu meseleyi çözmek için "Adem'in düşüşü" dediği kıssayla giriş yapar. İkbal, kıssayı diğer ilahi kitap (Tevrat) varyantlarıyla değerlendirerek farkları ortaya koyar. Sonuçta ona göre Hz. Adem'in itaatsizliği, insan varlığında özbenlik şuurunun bir işareti, hürriyetin bir nişanesidir. İnsanın ilk itaatsizliği, belki de onun ilk hür seçimidir. Eğer insan böyle bir hürriyete sahip olmasaydı, onun ahlaki değeri olmazdı. Ayrıca seçme kabiliyetine haiz fani veya geçici nefsin kendisine açık olan yolların sayısız nispi değerlerini hesapladıktan sonra ortaya çıkmasına müsaade etmek cidden büyük tehlikeyi göze almaktır. Çünkü hayrı seçme hürriyeti, hayrın aksini seçme hürriyetini de içermektedir. İlahi iradenin bu tehlikeyi göze almış olması, Tanrı'nın insana olan büyük güvenini belirtir. Bu güveni haklı çıkarmak şimdi insana düşen görevdir. Belki de yaratıkların en iyisi yaratılıp sonrada sefillerin en sefiline indirilen bu mahlukun gizli güçlerinin ölçülmesi ve geliştirilmesini mümkün kılan tek şey böyle bir tehlikenin göze alınmış olmasıdır. Nitekim Kur'an'da ifade edildiği gibi, "Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz..."³ ayeti İkbal'e göre zikredilen olgunun apaçık bir ifadesidir.

İkbal'e göre hayır ile şer birbirinin zıddı olmakla beraber, aynı bütünü birer parçası olarak birbirleri içinde bulunuyorlar. Aslında, tecrid edilmiş veya bağımsız gerçek diye bir şey yoktur. Çünkü gerçekler sistematik bütünlerdir ki bütünü parçaları karşılıklı ilişkileriyle anlaşılabilir. İnsanın acı dolu fiziki çevreye dahil edilmesi; cezalandırmak için değil, onu sürekli bir büyüme ve gelişmenin zevkinden mahrum bırakmamak içindir. Bu yüzden sonlu ben, genişleyen ve zenginleşen hayatı, çabalarla, yanılgılarla yoluna devam edecektir.

¹ R., s. 80-81.

² M. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", *A.Ü. İ. F. Dergisi*, c. XXVII, Ankara, 1985, s. 83.

³ Kur'an 21/Enbiya, 35.

İşte "fikri kötülük" olarak vasıflandırılabilceğimiz yanılma İkbale göre, tecrübenin oluşumunda vazgeçilmez unsurdur. Benlik vasfına sahip bir yaşama tarzını benimseme, benliğin sınırlılığında kaynaklanan bir çok eksiklik ve yetersizliklere açık olmak demektir. Bu Kur'an-ı'nın deyişiyle, büyük bir "Emanet"e sahip olarak yaratılmanın (33:72) bedeli olmaktadır. Tabii bu emaneti insan reddedebilir mi? Hayır, Kur'an-ı Kerim'e göre, insan olmak zaten her türlü çile ve eziyeti çekmeyi taahhüt etmek demektir. Bununla beraber zatın tekamülündeki mevcut aşamasında, dert acı ve sıkıntı karşısında baş vurmaması gereken sabır ve metanet ile soğukkanlılık gibi meziyetlerin anlam ve önemini tam olarak anlayabiliriz. Belki de bunun anlamı, benliğimizi istikrara kavuşturmamıza ve böylece yok olup tarihe karışmasını önlememize imkan sağlar. Aynı aşamada salt düşüncenin sınırlarını da aşıyoruz. Zira bu noktaya varır varmaz eninde sonunda hayrın şerre galip geleceği yolunda ki inancımız dini bir akide şeklini almış oluyor.¹

İkbal bu süreci "Allah, Hak emrinde galiptir, fakat insanların bir çoğu bunu bilmezler"² ayetiyle açıklar.

İkbal'in bu düşünceleri İslam düşüncesi tarihinde kötülük problemi ile ilgili önerilen iki tip çözümü den ikincisine uyar. Bilindiği gibi bu çözümlerden ilki İbn' Arabî gibi Vahdet'i vücudcu bir tavırla meseleye yaklaşanlar, diğeri de Rumi gibi teistce yaklaşım önerenlerdi. İkbal bu ikinci grubun içinde kendine özgü düşünceleriyle yeni bir yorum getirerek İslam düşüncesine katkı sağlamıştır.³

SONUÇ

Her iki düşünür de hemen hemen aynı dönemde yaşamışlardır. Onlar, zamanlarının pozitivizm, scientizm ve rasyonalizminin yoğun ve baskın olduğu felsefi havayı teneffüs etmişler ve buna karşı din ve ahlak olgusunu savunarak bu iki alanın insan yaşamındaki fonksiyonunun ön plana çıkarmışlardır. Nitekim, James'in *The Will to Believe* ve *The Varieties of Religious Experience* adlı eserleri ile İkbal'in *Lecturer'ı* ve bu eserin özellikle "Is Religion Possible?" bölümü iki düşünürün niyetlerini ve gerçekleştirmek istedikleri gayretlerini açıkça ifade etmektedir. Her iki düşünürün felsefenin en çetin problemleriyle uğraşmış, bunu kendi sistemleri içinde tutarlı ve bütünlüklü bir biçimde ortaya koymuşlardır. Bu noktada İkbal'in James'e üstünlüğü Batı düşüncesi yanında Doğu düşüncesini derinlemesine tanıması ve bilmesidir.

Her iki düşünür de dini inceleyip, anlamaya psikolojik açıdan başlamışlardır. Nitekim James'in bütün felsefesinde psikolojizm yoğun bir renk iken İkbal'in din, dini tecrübe konularında modern psikolojinin verilerini kullandığı açıkça görülmektedir. James ve İkbal'e göre din, temelde şahsi bir iştir ve dinin forksiyonu ferdin iç ve dış dünyasını değiştirmektir. Zira dini olaylar her iki düşünüre göre şahsiyeti değiştiren olaylar sınıfına aittir. James ve İkbal, dinin kökenlerin ferdin duygularında yoğun biçimde yaşanan olaylarda görür. James'e göre bu duygular, insanın en acil arzuların tatmin eden, hayati zenginleştiren ve sonuçta ahlaka dönüşen niteliktedir. James için bu duygular, hayatta takip edilmesi gereken rehberler olduğu, diğer taraftan da zihni kural ve ilkelere daha öncelikli olduğu nihayetinde pragmatik olarak sonuç verdiği için akli doğrulamalara çok

¹ R., s. 88.

² Kur'an, 13/Yusuf, 21.

³ B. A. Dar, *İkbal as a Thinker*, s. 281

fazla ihtiyaçları yoktur. Oysa İkkal'e göre bu duyguların akıl ile temellendirilmesi, desteklenmesi ve daimi olarak gözden geçirilmesi zorunludur. Zira akıl ve duygu, fonksiyonlarını yerine getirirken birbirine ihtiyaç duyarlar.

Her iki düşünüre göre din, yaşama anlam ve değer katar, hayatın gerçeklerine dayanma gücü verir. James'e göre bu güç görünmeyen manevi bir çevre, ruh veya nizamdan gelirken, İkkal'e göre bu güç Kur'an'da tarif edilen Tanrı'dan gelir. James ve İkkal'e göre bu güç kendini dini yaşantıda, tecrübede ifade eder. Dini tecrübe her iki düşünüre göre örnekleri daha öncede görülen insanoğlunun yaşamakta olduğu gerçek bir tecrübe sahasıdır. Dinin amacında bu tecrübe sahasını açıklamaktır. James'e göre bu tecrübelerin değeri ferdin en acil ihtiyaçlarını karşılamaında ve pragmatik olarak ona yararlı sonuçlar sağlamaındaadır. İkkal ise bu tecrübelerin değeri, bireyselliğın, benin kazanılması için gerekli olduğu olgusunda yatar.

Her iki düşünüre göre dinin temelinde inanç vardır. James için inanç, zihni olarak karar verilemez durumlarda yapılan tercih, Pascal'ın ifadesiyle bir bahse girmeedir. Oysa İkkal'e göre inanç, Tanrı'nın insana gönderdiği ilahi hükümlerin kabulü ve bu hükümlere itaattir. James inancın doğruluğunu, inanılan şeyin sonunda görülen pratik yarar, pragmatik test ile ispatlarken İkkal, inancın doğruluğunu ben'in Mutlak Ben'e bağlanmasıyla gerçekleşeceğini ileri sürer.

Her iki düşünüre göre dini tecrübenin kökleri ferdin mistik duygularında görülür ve mistiklik, manevi bir yönelişin sonucudur. Bununla beraber James ve İkkal mistikliği, kendi düşünce dünyalarında aksettirir. James, mistiklik ile Hıristiyan azizlerine işaret ederken İkkal, bu kavramı İslami düşüncedeki tasavufi hallere tahsis eder ve kendine özgü terminolojisinde dile getirir.

James ve İkkal'e göre dini tecrübe sınırları çok geniş ve imkanları çerçelenemeyecek mahiyettedir. Bu tecrübenin en basit seviyesi dahi bir ilkenin veya bir formülün işaretiyle ilgili derin bir duyumdur, bundan dolayı bize hayatta daha geniş ve daha zengin bir dünya sağlayarak, çeşitli perspektifler açar. Dini tecrübe her iki filozofa göre sadece bir his değil, inanç ve fikirleri içinde taşıyan bir bütündür. Ancak bu tecrübenin kendine has özellikleri vardır. Bunlar; 1) Tarif edilemez oluşu, 2) Akli faaliyetin az oluşu, 3) Mistiklik durumunun uzun sürmemesi, 4) Pasiflik. Her iki düşünürün de kabul ettiği bu dört özelliğe İkkal, tarafımızdan yakinen bilinmesi özelliğın de ekler.

James'e göre dini tecrübe, mistiklik veya azizlik değerini pragmatik teste bulur ve böylelikle ifade eder. İkkal, dini tecrübenin pragmatik testine, akli testi de ilave eder. İkkal'e göre bu tecrübenin değerin asli olarak Kur'an'ın vurguladığını, onun bilgi edinmede, tarih, tabiattan sonraki üçüncü ilim kaynağı olduğunu ve bu gerçeğın İslam düşüncesinin kendine özgü terminolojisi ile ifade edildiğini beyan eder. Nihayetinde James ve İkkal, dini tecrübenin modern bilimin verileri ile anlamlandırılabilceğini savunur.

Her iki düşünürün kötülük fikrine dair öne sürdükleri fikirlere gelince, hem James hem de İkkal determinizmi reddeder, özgür iradeyi ağırlıklı olarak ön plana çıkarır. Her iki düşünürde kötülüğün mevcudiyetini bir olgu olarak kabul eder. James'e göre kötülüğün mevcudiyeti ahlaki enerjimiz için gerekli görünürken, İkkal'e göre kötülük ferdin benliğini geliştirmesinde bir lutuf olarak görülür. Zira ferd kurtuluşunu gerçekleştirmek için, bu kötülöklere karşı mücadele vermek zorundadır. Bu noktada her iki düşünür de ne iyimserliği ne de kötümserliği önerir; onlar ikisinin arasındaki iyileştiriciliğe (*meliorizme*) yönelir. James, kurtuluşun risk

almak olduğunu ve bu mücadelede sonucun belli olmadığını dillendirirken, İkbâl, hayrın şerre galip geleceğine inanır.

James, iyileştiricilik ile Batı felsefesinde iki kalın çizgi arasında yeni bir çözüm getirirken, İkbâl de İslam düşüncesindeki mevcut iki çözümün ikincisine yeni bir boyut kazandırır.

Netice olarak James'in genelde sisteminin özelde de din, dini tecrübe ve meliorizme dair görüşlerinin kaynağı, rasyonalizm ile tecrübecilik arasında sıkışan insanoğluna takdim ettiği pragmatizmin zorunlu sonuçları iken, İkbâl'in bu konulara dair görüşleri temelde inandığı dinin esaslarından neşet eder. Bununla beraber İkbâl'in yukarıda ifade edilen konularda W. James'ten etkilenmiş olması, bazı görüşlerini ödünç alması inancının ortaya koyduğu insani düşüncenin gelişimini dikkatlice takip etmesi ve fakat bu konuda bağımsız eleştirel tavrı sürdürme zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.

İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış*

Yard. Doç. Dr. A. Kamil Cihan**

Ahlak felsefesinin önemli konularından biri de özgürlük sorunudur. Bu sorunun başlıca iki önemli boyutu olduğu söylenebilir. Bunlardan biri, seçmeye dair olup, irade özgürlüğü; diğeri de fiili gerçekleştirmeye dair olup eylem özgürlüğü adını alır. Bu yönüyle özgürlük problemi şu şekilde ortaya konulabilir: İnsan, herhangi bir şeyi kendi isteği ve arzusuyla mı seçmiştir, yoksa kendisinin dışında herhangi bir nedenle mi seçmiştir? İnsanın yapıp etmeleri, herhangi bir şekilde tayin mi edilmiştir, yoksa bizzat insan mı onları seçmiştir? Şayet insan, irade özgürlüğüne sahip ise, istemiş olduğu şeyleri tamamen gerçekleştirebilir mi? İnsan, her istediğini yapabilir mi? Kısaca insan nereye kadar özgürdür?

İslam dünyasında özgürlük sorunu, kimi zaman kader problemi altında da ele alınmıştır. Çünkü ortada dini açıdan da bir sorun vardır. Bir taraftan Allah'ın her şeyi enine boyuna bildiğini, her şeyin bir kadere göre gerçekleştiğini, hiç bir şeyin bunun dışında olmadığını ifade eden çeşitli dini metinler varken; öte taraftan da insanı yaptıklarından sorumlu tutan, yaptıklarının hesabını isteyen ifadeler de vardır. Eğer her şey, bir kadere göre gerçekleşiyorsa, insanı sorumlu tutmanın bir anlamı yoktur. Eğer insan, yaptıklarından, davranışlarından sorumlu ise, bu durumda kader ne demektir? İşte Müslümanlar, bu vb. sorulara çeşitli cevaplar aramışlardır. Kimileri, insanın sorumlu olduğunu, onun kendi fiilini bizzat kendisinin yaptığını söylemiş (yani Kaderiyye ve Mutezile ekolü); kimileri ise insanın yapıp etmelerinde hiç bir katkısı olmadığını, insanın kader karşısındaki konumunun rüzgarın önündeki yaprak gibi olduğunu söylemiş (yani Cebriyye ekolü); kimileri de insanın sadece isteyebileceğini ancak bunu yapmanın Allah'a ait olduğunu söylemiştir (yani Eş'arilik ekolü).¹

Görüldüğü gibi özgürlük sorunu, mahiyeti gereği, hem ahlak alanına hem de din alanına girmektedir. Nitekim İbn Rüşd (1126-1198), soruna bu iki yönüyle yaklaşmış ve her ikisini de tatmin eder görünen bir çözüm önermiştir. Ona göre dinî sorunların en çetini de budur. Çünkü, bu soruna dair Kitap ve Sünnette birbiriyle çelişir görünen ifadeler vardır. Bu sorunla ilgili ortaya konan akli deliller de bunun gibidir.

İbn Rüşd'e göre, Kuran'a bakılacak olursa onda, insanın, davranışlarında mecbur olmadığını, çeşitli kazanımlara sahip olduğunu gösteren ayetler olduğu gibi; her şeyin, belirlendiği şekliyle zorunlu olduğunu, her şeyin öncesinde bir kaderin bulunduğunu gösteren ifadeler de vardır. Sözelimi "Biz her şeyi bir kaderle yarattık"(54. Kamer/49), "Arza ve canlarınıza isabet eden bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan evvel bir kitabda ve yazıda tespit etmiş olmayalım. Bu, Allah'a kolay gelen bir işti." (57. Hadid/22) gibi ayetler, insanın özgür olmadığını, yapıp-etmelerinin önceden belirlendiğini gösterirken diğer taraftan "işte, bu, elinizle

* Özgürlük sorununun çeşitli boyutları, değerli hocamız Necati Öner tarafından "İnsan Hürriyeti" adlı eserde ele alınmıştır. Ancak bu eser, Müslüman filozofların düşüncelerine neredeyse yer vermemekte, sadece Kelam alanında yetişen yazarların görüşlerine yer vermektedir. Dolayısıyla bu yazı, belli bir ölçüde ilgili kitabın bu yönüne de atıfta bulunmayı hedeflemektedir.

** Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kayseri.

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Prof. Dr. Cihat Tunç, Sistematik Kelam, Kayseri 1994, s. 161-179.

kazandığınız şeyler sebebiyledir" (3. Al-i İmran/182), "İnsanın çalışarak kazandığı lehine, çalarak kazandığı ise aleyhinedir" (2. Bakara/286) gibi ayetler de insanın özgür olduğunu göstermektedir. Hatta aynı ayette bile bu sorunla ilgili çelişkili görülen ifadeye de rastlanır, tıpkı "Sana isabet eden bir iyilik Allah'tan; sana isabet eden bir zarar da kendindendir"(4.Nisa/77) ayetinde olduğu gibi. İbn Rüşd, bu vb. ayetlerin Müslümanları gruplara ayırdığını kaydeder. Sözelimi o, Mutezile'nin insanın özgürlüğüne; Cebriyye'nin de insanın özgür olmadığına; Eşariliğin ise bu iki ekolün arasında yer aldığını kaydeder.¹

Bu sorunla ilgili ortaya konulan akli deliller de, İbn Rüşd'e göre, çelişkiden kurtulamamaktadır. Şöyleki; eğer insan, fiillerinin varedeni, onların yaratıcı ise, bu durumda, Allah'ın dilemesine ve seçimine göre gerçekleştirmeyen bir takım fiillerin bulunması gerekir. Bu durumda, Allah'tan başka yaratıcı da var demektir. Oysa bütün Müslümanlar, Allah'tan başka yaratıcı olmadığı konusunda hem-fikirdirler. Şayet insan, fiillerini kendisi kazanmıyor ise, bu durumda o, fiillerinde zorlanmış demektir. Zorlanma ile kazanma arasında orta bir nokta da yoktur. İnsan, fiillerinde zorlanmış olunca, bu durumda yapamayacağı bir sorumluluk altına girmiş olur. Bu durumda ona sorumluluk vermek ile taşta ve toprağa sorumluluk vermek arasında bir fark kalmaz. Çünkü taşın ve toprağın, bir şey yapabilmesi (istitaat) söz konusu değildir. Aslında insanın da güç yetiremeyeceği şeyler karşısındaki durumu da bundan farklı değildir. Sorumluluk altına girmenin şartlarından biri de bir şey yapabilmeye sahip olmasıdır.

Durum böyle olunca, bu sorunu çözmenin bir yolu var mıdır? Eğer varsa, dini ve akli delillerde görülen bu çelişkiler nasıl ortadan kaldırılır? İbn Rüşd, sorunu iki açıdan da çözümlenmeye çalışmaktadır. Ona göre dinin amacı iki aşırı noktada bulunan görüşleri ayırmak değil, tersine bunları gerçek üzere biraraya getirmektir. Bu ön tespitten sonra İbn Rüşd'ün özgürlük sorunu ile ilgili düşüncelerini iki başlık altında ele alabiliriz.

1. İrade Özgürlüğü

İbn Rüşd'e göre, Allah, insanı yaratırken ona bazı yetiler vermiştir. Bu sayede insan, pek çok şey kazanabilmektedir. Ancak insanın bu şeyleri kazanması, dış sebeplerin veya dışardaki ortamın, insanla uyuşması ve dış engellerin ortadan kalkmasıyla tamamlandığına göre, bu durumda insana nisbet edilen fiillerin iki temel öğeyle tamamlandığı kaydedilmelidir. Demek ki insanın eylemleri, 1-irade ve 2-dışarısının bu iradeye uyumuyla gerçekleşmektedir.

Ona göre Allah'ın insanın emrine vermiş olduğu dış sebepler, sadece herhangi bir fiili tamamlamakla veya ona engel olmakla kalmaz; aynı zaman da onlar, insanın iki taraftan birini dilemesine sebep olurlar. Bu durumda irade denilen şey, İbn Rüşd'e göre, bir arzu fiili demektir. Bu fiil, herhangi bir hayalden veya herhangi bir şeyi tasdik etmekten dolayı insanda meydana gelir. Öyleyse iradenin tahlilinde şu aşamalar yer alıyor demektir: 1. dışardan insana ulaşan bir durum, 2- bu durumla ilgili olarak belirleyici sebep olan bir bilinç içeriği (hayal veya tasdik), 3- bu bilinç içeriğinin, dışardan ulaşan şeyi arzu etme veya etmeme şeklinde ortaya çıkan irade fiili veya kararı.

¹ İbn Rüşd, el-Keşf an Menahicil-Edille fi Akaidil-Mille, Beyrut 1982, s. 120-121; İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri, Çev: Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 323-325. Bundan sonra bu iki kitaba yapılacak atıflarda Arapça neşir için K, Türkçesi için T harfi kullanılacaktır.

Dışardan insana ulaşan durum, insanın elinde olan bir şey değildir. O, aynı zamanda, iradenin konusunu oluşturur. Bundan dolayı İbn Rüşd için dış dünya, birbirine zıt iki seçenektan birini seçmemizin sebebi olup, buna bağlı olarak insan iradesi de dışardaki şeylerle kayıtlıdır.1 Ancak insan, dışardan kendisine ulaşan durumu arzu edilen veya edilmeyen bir şey olduğunu nasıl tayin ediyor? Bu da bizi iradenin ikinci aşamasını irdelemeye götürür.

İbn Rüşd'e göre, gerek hayal, gerekse tasdik, seçmeyi şöyle ya da böyle belirleyen sebeptir. Her ne kadar belirlenen şey, dışarı ile ilgili bir durum olsa da, o durumu şöyle ya da böyle olarak tayin etme, bu durumdan farklı olan bir şey sayesinde olur. İbn Rüşd, belirleyen bu sebep için tahayyül ve tasdik terimlerini kullanır. Ona göre tahayyül, iç duylardan biri olan hayalgücünün (mütehayyile) faaliyettir. Bu durumda hayalgücü, ya dışarda varolan bir durumu, olduğu üzere ya da dışarda olmayan bir durumu, var gibi, gösterir. Hayalgücünün, bu şekilde davranmasını sağlayan çeşitli sebebler olabilir. Bununla birlikte o, olmasını istediği bir durumu kendi kendine yaratır.2 İşte onun bu yaratıcı fiili, aynı zamanda istemenin de belirleyicisi olur.

İradenin belirleyicisi kimi zaman bir şeyi tasdik olur. Bu durumda tasdik, karşıda duran şeyin, özne açısından olumlu veya olumsuz bir şey olduğuna karar verme olur. Bunun için öznenin belli bir değerler skalasına sahip olması gerekir ki, karşısına çıkan bu şey için, iyi veya kötü, faydalı veya zararlı vb. şekilde bir karar verebilsin. Öyle görünüyor ki İbn Rüşd, hayal ile aşağı düzeyden veya araç-değerler skalasını; tasdik ile de yüksek veya amaç-değerler skalasını kastediyor gibidir. Belirleme ve tayin sonucu ortaya çıkan kararın aldığı adlar, ki biraz sonra ele alınacaktır, bunu teyit eder görünmektedir.

İradenin, artık belirlenim veya karar olarak sonuçlanması onun son aşamasını oluşturur. Karar, ya hayale bağlı olarak ortaya çıkar; bu durumda o, hoş giden şeye yönelme olarak ortaya çıkmış ise, istek (şevk) adını, zarar veren şeyden uzaklaşma olarak ortaya çıkmışsa öfke (gadab) adını alır; ya da o, bir düşünceye bağlı olarak ortaya çıkar, bu son durumda da ona ihtiyar ve irade adı verilir.3 Buna göre, irade adı altında ortaya çıkan seçim, insana ulaşan herhangi bir şeyi, bir düşünceye göre -ki bunlar yüksek değerler skalasıdır- belirleme demektir. Bu durumda irade özgürlüğü, İbn Rüşd'e göre, dışardan insana ulaşan herhangi bir durum karşısında düşünceye bağlı olarak seçimde bulunma demektir.

2- Eylem Özgürlüğü

Madem ki insan, iradesini kendisi belirlemektedir, öyleyse o, her isteğini yerine getirebilir mi? Bir başka deyişle insan, her belirleyip-seçtiği şeyi gerçekleştirebilir mi? Bu vb. sorulara İbn Rüşd'ün cevabı şudur: Dışardaki sebebler, yaratıcısının bunlar için belirlediği oranda ve belli bir düzene ve belli bir sıralamaya göre bozulmadan gerçekleşmektedir. Kısaca onlar, belli kural ve yasaya tabidirlir. İnsanın iradesi ve fiili, dışardaki sebeblerle uyum sağladığı zaman varolmakta ve tamamlanmakta olduğuna göre, bu durumda insanın fiillerinin de belli bir düzene göre ortaya çıkması zorunludur. Yani onların, belli vakitlerde ve belli sayıda ortaya konmaları gerekir ki, dışarıda bulunan düzenle uyum sağlayabilsin ve bunun sonucu

1 K, s. 121-123; T, s. 325-329.

2 Macid Fahri, İbn Rüşd; Feylesufu Kurtuba, 2. baskı, Beyrut 1985, s. 102.

3 Fahri, Aynı Eser, s. 103.

olarak onlar, gerçekleşebilsin. Çünkü insanın fiilleri, aynı zamanda, dışardaki bu düzenin bir sonucudur. Her bir sonuç da takdir edilip sınırlandırılmış sebeplerden ileri geldiğine göre -çünkü dış dünya yasaların takdir edip sınırlandırdığı bir dünyadır- zorunlu olarak insanın fiili de takdir edilmiş ve sınırlandırılmış olacaktır. Bunun gereği olarak onlar, belli sayıda ve belli miktarda olacaktır.

İbn Rüşd'e göre, insanın eylemleri, dışardaki sebeplerden birinin sonucudur. Belirlenmiş ve sınırlı bir sebebin sonucu olan her şey, zorunlu olarak belirli ve sınırlıdır. Dış sebepler ile iç sebepler arasındaki bu ilişki, İbn Rüşd'e göre, hiç bir şekilde ortadan kalkmaz. Allah'ın dış dünyaya ve insana koymuş olduğu bu sınırlı düzen hiç bir şekilde bozulmaz. İşte dışarda ve içerde bozulmayan bu kural ve düzen, İbn Rüşd'e göre, Kaza ve Kader diye anılan şeyin ta kendisidir.1

Bu ifadelerinden de anlaşılıyor ki İbn Rüşd için eylem özgürlüğü sınırsız değildir. O, dış sebeplerle sınırlıdır. İşte insan, dış sebeplerle uyumunu sağladığı oranda, özgürdür. Bu anlayış, insanı, dış dünyayı ve onun tabii olduğu yasa ve düzeni tanımaya yöneltir. Dışarısını ve ondaki yasa ve düzeni bilen insan, eylem özgürlüğünün sınırlarını da o ölçüde tanır, bilir ve genişletir.

İbn Rüşd'e göre dışardaki ve insandaki düzen ve yasa, hiç bir şekilde bozulmaz. İşte ahlaki açıdan özgürlüğün ve dini açıdan da kaderin çözümü, ona göre, burada yatmaktadır. Ona göre, insan, eylemlerini kendisi tayin etmekte fakat eylemler, dış dünyaya uyum sağladığı ölçüde gerçekleşmektedir; aynı zamanda dini metinlerde de bir çelişki yoktur. Çünkü insanın özgür olmadığını ifade eden metinler, değişmeyen düzen ve yasalar alanını göstermektedir. İnsanın özgür olduğunu ifade eden metinler de iradesini bu düzen ve yasalara uyduran insanın özgürlük alanını göstermektedir.

İbn Rüşd'ün özellikle irade özgürlüğü sorununa getirdiği çözümün, benzer şekilde Kant tarafından da dile getirildiği söylenebilir. Kant'a göre de özgürlük, bir belirlemedir. Ancak bu belirleme, dışardan gelen bir belirlemedir. Buradaki belirlemedir, pratik aklın veya istemenin yasaları tarafından gerçekleştirilir. İşte bu yasalara göre eylemde bulunmak, Kant'a göre, özgür olmak demektir.2 Nitekim İbn Rüşd'e göre de bu belirlemedir, düşünceye bağlı olarak ortaya çıkıyor idi. İbn Rüşd'ün düşünce (reviyye ve fikir) adını verdiği bu şeye Kant, pratik aklın yasaları adını verir.

1 K, s. 123-124; T, s. 329-330.

2 Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, İstanbul 1992, 5.baskı, s. 266-267.

LEIBNİZ'DE TEODİSE VE "SAVUNMA"

Yard. Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran*

Tanrının varlığı ve iyiliği ile dünyada kötülüğün bulunması arasında nasıl bir ilişki görülebileceği konusu, felsefi ve dinî düşüncenin en evrensel ve en çetin problemlerinden biridir. Bu konuda az veya çok kafa yormamış büyük bir din ve felsefe adamına rastlamak, belki de imkansızdır. Bu alanda en çok kafa yoranların ve en fazla eser ve iz bırakanların biri de, hiç kuşkusuz, Leibniz'dir (1646-1716). O, kendi ifadesiyle, "gençliğinden beri bu mesele üzerinde kafa yormuş, yine aynı konu üzerinde zamanın en ileri gelenleriyle fikir alışverişi etmiş sonra iyi ve faydalı bazı eserler okuyarak bilgisini artırmağa çalışmış" biridir.¹ Gerçekten de, Batı felsefesinde "teodise" tabirinin meşhur eden odur.² Bazı yazarlara göre, Leibniz'in *Théodicée* adlı eseri, Hıristiyan literatüründe, Tanrının insana muamele ediş biçiminin âdilliğini göstermek için yazılmış en esaslı girişim olma özelliğini hâlâ korumaktadır.³ Başka bazılarına göre ise, Voltaire, Leibniz'in iyimser teodisesine olan güvenin ve kesinliğin 1755'deki Lizbon depremi ile yıkıldığını gören ilk kişi olmuş;⁴ Voltaire'in ve David Hume'un eleştirileri, Leibniz'in teodisesini gözden düşürmüştür.

Bilindiği üzere, Leibniz'in, âdil, iyi ve kudretli olan bir Tanrının, dünyadaki kötülöklere ve günaha niçin müsaade etmiş olabileceğini gösteren ve Tanrının adaletini savunan teodisesi, optimizm (iyimserlik) olarak nitelenen bir teodisedir. Bu görüşe göre, dünya (âlem), içindeki kötülökleriyle birlikte, bir bütün olarak düşünüldüğünde sadece "iyi olan" bir dünya değildir; o, "mümkün dünyaların en iyisi"dir. Bu dünya, sonsuz dünyalar varsayıldığında ve hayal edildiğinde bile, daha iyisi düşünölmeyecek ve yaratılmayacak "en iyi" mümkün dünyadır. Leibniz'de kötülük problemi ve teodise denildiğinde, akla hemen bu optimizm gelir.

Leibniz'in klasik teodisesini bir makale boyutları içerisinde yeniden ele alırken, önemle üzerinde duracağımız iki mesele vardır. Birincisi, Leibniz'in optimizminin günümüzde ne kadar savunulabilir olduğudur? İkinci ve belki bundan daha önemlisi de, Leibniz'in kötülük problemi karşısında söylediklerinin, sadece bu optimizmden mi ibaret olduğu, yoksa onun, optimist anlayışa katılmayanların da yararlanabileceği, optimizminin gölgesinde kalmaması gereken başka değerli görüşlerinin de olup olmadığı meselesidir. Bu ikinci meseleyi daha önemli görüşümüz, Leibniz'in görüşlerinin, teodise konusunda çağdaş din felsefesindeki gelişmelerden biri olan "teodise" ve "savunma" ayırımları açısından yeniden değerlendirmesinin gereğine ve yararına olan inancımızdan kaynaklanmaktadır.

Günümüz din felsefesinde, kötülük problemi karşısında verilen teistik cevaplar, gittikçe yaygınlaşan biçimde, "teodise" ve "savunma" olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu tür bir ayırım izleri daha önceki düşünürlerde de bulunabilir.

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Öğretim Üyesi.

¹G. W. Leibniz, *Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, 2. B., (İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1986), s. XXV, krş. s. XXXII.

²Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 3. B., (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), s. 150. Krş. Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: T.D.V. Yayınları, 1991), s. 177.

³Leroy T. Howe, "Leibniz on Evil," *Sophia*, C. X, No. 3, (Ekim 1971), s. 9.

⁴E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986), s. 67.

Örneğin bunun kapalı bir şekilde Leibnizde de olduğundan az sonra bahsedeceğiz. Ancak “teodise”yi teknik bir terim olarak felsefe literatürüne kazandırmakta Leibniz’in yeri ne ise, belki ona yakın bir şekilde, “savunma” kavramını teknik bir terim olarak günümüz din felsefesine yerleştirenin de Alvin Plantinga olduğu söylenebilir. Son yazılarında Richard Swinburne’ün de bu ayrımı benimsediği ve Plantinga’ya atıfta bulunduğu gözükmektedir. Swinburne, bazı yazarların, meydana gelen kötülöklere Tanrının müsaade edişinin gerçek nedenlerini gösterme girişiminin adı olarak “teodise” terimini kullandıklarını; ve bunu, Tanrının yokluğunu göstermeye yönelik olarak öne sürülen kötölük problemi kanıtına karşı, sadece bu kanıtın işlemediğini gösterme amacına matuf bir girişim olarak değerlendirdikleri “savunma” (defense) etkinliğinden farklı gördüklerini belirtir. Onlar bu ikisini birbirinden farklı girişimler olarak görmekte ve teodiseye karşı çıkarken veya böyle bir girişimde bulunmazken, savunma tarzında önemli tezler geliştirmektedirler. Swinburne, bu tür yazarlara örnek olarak Alvin Plantinga’yi gösterir.¹ Yukarıdaki tanımlarına uygun olarak, Swinburne, kendisinin yapmaya çalıştığı şeyin de “bir ‘teodise’den ziyade bir ‘savunma’ oluşturmak” olduğunu söyler.²

Biz bu yazıda, son zamanların din felsefesindeki bu ayrımı Leibniz’in görüşlerine uygulayacak; onun optimist teodisesini nispeten daha eleştirel bir değerlendirmeye tâbii tutarken, “savunma” sayılabilecek görüşlerini optimizminden ayrı ele almaya ve bunların daha geçerli olduğunu vurgulamaya çalışacağız. Leibniz’in teodisesindeki bazı pasajlar onun teodise ve savunma arasındaki farkı zaten öngördüğünü göstermektedir. Nitekim kendi ifadesiyle “bir şeyi akılla kavramakla, o şeyi itirazlara karşı müdafaa etmeği birbirine karıştırmaya” kimsenin hakkı yoktur. “Bir fikrin müdafaaasını yapan kimse (respondens) hiçbir suretle tezini akılla kavramaya mecbur olmayıp sadece muarızının itirazlarına cevap vermekle mükelleftir.”³ Bu ifadeler, onun görüşlerini teodise ve savunma farkları açısından ele almanın imkanını ve meşruluğunu göstermektedir.

Leibniz’in kötölük problemi karşısındaki görüşlerini ikiye ayırarak incelemenin uygun olacağını düşünmemizin bir nedeni de, onun kendi ifadelerinde gördüğümüz bir derecelendirmedir. Bunu açıkça belirten ve bizim bu yazıdaki tezimizin çekirdeğini oluşturan ifadelerinin birinde o şöyle der: “O halde bu itirazı çürütmek için, içinde kötölük olan bir evrenin hiç kötölük bulunmayan bir evrenden daha iyi olabileceğini göstermek yeterlidir. Fakat ben kitapta [konuyu ele alırken] daha da ileri gittim, ve bu evrenin mümkün olan başka bütün alemlerden gerçekten daha iyi olması gerektiğini de gösterdim.”⁴

Bu son iki cümle bizim bu yazıda savunacağımız görüşlerin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu ifade açıkça gösteriyor ki, Leibniz’de, bir yanda, günümüzde

¹ Richard Swinburne, “Some Major Strands of Theodicy”. *The Evidential Argument from Evil*, der. Daniel Howard-Snyder, (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1996), s. 46, 2. Dipnot; (Swinburne burada, Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), s. 192’yi örnek gösterir.) Bu ayrımı Plantinga’nın, *God, Freedom and Evil* (London: George Allen & Unwin, 1975) adlı eserinin 28-29. sayfalarında da karşılaştırmalı olarak anlatılmaktadır.

² Swinburne, *Aynı yer*.

³ Leibniz, *İmanla Akıl Uyumluğu*, s. 77.

⁴ G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, der. Austin Farrer, İngilizceye çev. E. M. Huggard, (La Salle, Illinois: Open Court, 1993), s. 378, benzer ifadeler için bkz. 384.

kullanılan tabirle “savunma” olarak “yeterli” olduğunu öne sürdüğü görüşler vardır; öbür yanda da, “daha da ileri gittim” diyerek savunduğu “mümkün dünyaların en iyisi” teodisesi vardır. Bu ifadelerden de cesaret alarak, biz bunları daha net bir biçimde ayırt etmek istiyoruz. Böylece *daha da ileri gittiğini* belirttiği teodiseyi, biz gerçekten makul ölçülerde savunulabilecek sınırın ötesine varacak derecede *aşırı ileri gitme* olarak değerlendireceğiz. Fakat daha sonra da, “savunma” mahiyetinde olan ve kendisinin de *yeterli* gördüğü kısmın önemini ve büyük ölçüde geçerli ve yeterli olduğunu göstermeye çalışacağız.

Bu tür bir ayırım yapılmasını, onun kendi ifadelerinin de verdiği destekle doğru bulduğumuz gibi, din felsefesi açısından oldukça yararlı da buluyoruz. Çünkü böyle bir ayırım olmadığı için, bu zamana kadar Leibniz ve teodise denilince, hemen ve neredeyse sadece “mümkün alemlerin en iyisi” teodisesi akla geliyor. Bunu daha baştan makul bulmayan kişiler, bu kez Leibniz’in teodisesinin tamamını gözden çıkarmış; bu durumda da oradaki değerli görüşlerden mahrum kalmış olabiliyor. O halde, Leibniz, sadece “mümkün alemlerin en iyisi” teodisesi ile hatırlanmaktan kurtarılmalıdır. Bu optimist teodise görüşü aşırı da olsa, onda savunma bağlamında önemli fikirlerin olduğu gösterilmelidir.

O halde, bu cümleden olarak, bu yazıda, önce kısaca Leibniz’de kötülük problemi ortaya konulacak, sonra “daha ileri giderek” öne sürdüğünü belirttiği ve asıl kendisiyle meşhur olduğu “mümkün alemlerin en iyisi” teodisesi ele alınıp eleştirel bir değerlendirme ve yeniden yorumlama işlemine tâbi tutulacak, ve daha sonra da fazla ileri gitmeden “yeterli” bulunduğu belli başlı savunma tezleri tespiti ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Leibniz’de Kötülük Problemi

Leibniz, önce, Tanrının iyiliği ile günaha izin vermesinin uzlaştırılmazlığı yönündeki itirazı ortaya koyar. İtiraza göre, Tanrının günaha müsaade etmesiyle iyiliği telif edilemez. Çünkü Tanrı, insanın (buradaki itirazda Havva’nın) günah işleyeceğini önceden bilmesine, (ve bunu önleyecek gücü olmasına rağmen), bu günahın ve suçun işlenmesine göz yummuş, bir anlamda ihmalde bulunmuş, ve bir dereceye kadar suç ortağı olmuştur. Bu durum, Tanrının iyiliğine olan inançla uzlaştırılmaz. Çünkü bir insan, Tanrının günaha müsaade etmesine benzer bir iş yapmış olsaydı, bu tür nedenlerden dolayı, görünüş böyle bir insanın aleyhine olur; kişi en azından kendisinden beklenen iyi bir davranışta bulunmamış sayılırdı.¹

Leibniz felsefesinde, kötülük problemi bağlamında öne sürülen ve teodise kapsamında cevaplanmaya çalışılan, birbiriyle bağlantılı olmakla birlikte farklı çıkış noktaları olan muhtelif sorular vardır. Bunlardan biri, “kötülüğün kaynağı”nın ne olduğu, bir diğeri, “Tanrının günaha müsaade etmesi”nin nedenleri, ve bir başkası da, “bu müsaadeden doğan sonuçlar” meselesidir.² Yukarıda özetlediğimiz itiraz, Tanrının iyilik sıfatına ve O’nun günaha müsaade etmesinin nedenlerine yapılan bir itirazdır. Kısaca, ‘kötülüğe izin veren Tanrı, iyi olamaz’ denilmektedir. O, bu itirazı, hem daha teknik kavramlarla ve hem de ilk günah konusunun sınırlarını aşan boyutta, kendi ifadeleriyle şöyle ortaya koymaktadır:

Nasıl olup da iyilik, hikmet ve kudretin en yükseğini elinde tutan tek bir kuvvet (prensip) kötülüğü kabul edebildi? Bilhassa nasıl böyle bir kuvvet günahın

¹ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 47.

² *Aynı eser*, s. 55.

dünyaya girmesine göz yumduktan başka, bu kuvvetin kötülere mesut, iyileri bedbaht etmeğe [etmesine] gönlü razı olabildi?¹

Leibniz, bu sorunu, David Hume'un ortaya koyduğu gibi septik,² ya da J. L. Mackie'nin sunduğu gibi ateistik³ bir kanıt olmaktan ziyade, kendi belirttiği üzere bir doğal kelam sorusu⁴ olarak ortaya koyup, cevaplamaya çalışmaktadır. Bu yüzden Leibniz'de ele alınan şekliyle kötülük problemi, 'evrende kötülük olduğuna göre, iyilik ve kudret sahibi bir yaratıcı Tanrı var olabilir mi?' şeklinde değil, 'iyilik ve kudret sahibi bir Tanrı olduğuna göre, acaba O, kötülüğe neden müsaade etmiştir?' şeklinde ele alınır ve cevaplanmaya çalışılır.

Leibniz'de Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi

Evrende kötülüğün var olduğunu kabul etmemek, bu probleme cevap kabilinden öne sürülen görüşlerden biridir. Ancak Leibniz, böyle bir görtüşe itibar etmez; problemi görmezden gelerek çözmüş görünmek yerine; son derece realist bir evren tablosunu baştan kabul eder. "Çünkü," ona göre, "dünyada maddi kötülük (yani acılar) ve manevi kötülüğün (yani suçların) varlığını . . . inkar edemeyiz."⁵ Bu ifadesinde onun, kötülüğü gerçek bir olgu olarak gördüğü anlaşılıyor. Zira, istense de istenmese de "Tanrının yarattığı bu dünyada kötülüğün bulunduğu itiraf edilmelidir."⁶ Bu konuda ona katılmamak mümkün değildir. İyilik, mutluluk, sevap gibi kavramların anlamı ve bu tür olguların gerçekliği varsa, kötülük, acı ve günah gibi karşıtlarının da olmalıdır. Üstelik, daha baştan probleme neden olan olguların gerçekliğinin kabul edilmesi, problem için sunulacak çözümün de gerçekçi olması ümidini doğurmakta ve ihtimalini artırmaktadır.

Kötülük problemine karşı çözüm aranırken, bazı düşünürler, kötülük kavramı ve olgusundan, bazıları ise, Tanrı kavramı ve onun sıfatlarının tahlilinden yola çıkarlar. Leibniz, ikinci yolu seçenlerin bariz örneklerinden biridir. Onun teodisesi, Tanrının varlığını ve kemal sıfatlarını, hem ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı doğal ve felsefi teoloji, hem de Hıristiyan kutsal metinlerine dayalı vahyi teoloji sayesinde, baştan ve sarsılmaz bir şekilde kesin kabul etmekle işe başlar. Örneğin, onun ontolojik deliline göre, Tanrıda öz, varlığı içine alır. "Ve hiçbir sınırı, hiçbir yokdemeyi, dolayısıyla de hiçbir çelişmeyi içinde bulundurmayan şeyin imkanına engel olmadığından, Tanrının varlığını *a priori* olarak tanımak için yalnız bu yeter." Bunun yanında, o, Tanrının varlığını *a posteriori* olarak da gösterdiği kanaatindedir. Çünkü onun kozmolojik kanıtına göre, "olumsalsal varlıklar vardır ve bunların son ve yeter sebepleri, varlığının sebebi kendinde bulunan zorunlu varlıkta bulunmaktadır."⁷ Bu zorunlu varlık, yalnız bir tanedir; ve "Tanrıda yetkinlik kesin olarak sonsuzdur."⁸ Kısacası, Tanrı vardır ve en

¹ Aynı eser, s. 60, 61. Leibnizde kötülük probleminin daha başka ifade ediliş şekillerini de görmek için bkz. *Theodicy*, s. 377-78.

² Bkz. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Der. Norman Kemp Smith, (Indianapolis, ve New York: Bobbs-Merrill, 1947), s. 198. Türkçesi, David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, 3. B., (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), s. 209.

³ J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," *The Problem of Evil*, Der. M. M. Adams ve R. M. Adams, (New York: Oxford University Press, 1990), s. 25.

⁴ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 60.

⁵ Aynı eser, s. 60.

⁶ Leibniz, *Theodicy*, s. 378.

⁷ G. W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, (İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1988), s. 10.

⁸ Aynı eser, s. 9.

mükemmel sıfatlarla muttasıftır. Buraya kadarı, bütün teist filozofların ve ilahiyatçıların ittifak ettiği bir husustur. Fakat onun teodisesi, Tanrının iyiliği ve fiilleri arasındaki ilişkiye dair, nispeten daha sınırlı kişiler tarafından savunulan¹ ve kendine özgü yönleri olan görüşlerine dayanır.

Leibniz'in teodisesi, aşırı derecede iddialı bir teodisedir. Buradaki iddialılığın bir yönü Tanrının iyiliği anlayışı ile ilgili, öteki ve daha eleştiriye maruz kalmış ve gerçekten açık olan yönü ise onun bu dünya ile ilgili anlayışıdır.

Ona göre, Tanrı, her zaman en iyiyi seçer.² Hatta O, hep iyiyi seçmekle kalmaz, adeta seçmek zorundadır. Zira "ilahî kemâl en mükemmeli seçmekte asla başarısız olamaz."³ Leibniz, bunun aksini düşünerek "Tanrı eserlerinin en yüksek kemâl derecesinde olmadıklarını, O'nun çok daha iyi yapabileceğini cesaretle ileri süren bazı yeni düşünürlerin" inanışlarına da şiddetle karşı çıkar. Çünkü, ona göre, "bu görüşten çıkan sonuçlar, Tanrının şanına büsbütün aykırıdır." Zira "Az kötü olan, iyinin karakterini taşıdığı gibi, az iyi de kötünün karakterini taşır." Kaldı ki, "elden geldiğinden daha az kemâlde eyleme bulunmak kemâlsiz eyleme bulunmaktır."⁴

Bilindiği gibi, Leibniz için akli bilgilerimizin dayandığı ilkelere biri, yeter sebep ilkesidir.⁵ Tanrının evreni yaratmasında da bu ilke geçerlidir. Çünkü "Tanrının fikirlerinde sonsuz mümkün evrenler bulunduğu ve onlardan ancak bir tanesi var olabildiğinden, Tanrının başka bir evren yerine bunu seçmesini gerektiren bir yeter sebebin bulunması gerekir." Bu sebep, "ancak uygunlukta yahut bu dünyaların taşıdıkları yetkinlik derecelerinde bulunabilir."⁶ Bu dünya da Tanrının sonsuz yetkinliği ile seçip yarattığı mümkün olan en iyi dünyadır. Bununla birlikte, ona göre, "her zaman en iyiyi seçmesi" Tanrının mutlak bir zorunlulukla hareket etmesini gerektirmez.⁷ Daha doğrusu böyle bir zorunluluk söz konusu ise de, bu, mantıksal, geometrik veya metafiziksel denilen türden bir zorunluluk değil, Tanrının iyilik, adalet, hikmet gibi sıfatlarının gereği olan ahlaki bir zorunluluktur. "Tanrının en iyiyi seçmesinin bir bakıma zorunlu olduğu söylenebilir . . . Fakat bu zorunluluk, imkana zıt bir zorunluluk değildir."⁸ Tanrı, ahlak açısından, yani, "kendî yetkinliğini kendisine saklayamayacağından yaratmak zorundadır."⁹

¹ Leibniz'in optimist teodisesi, kendinden önce az çok farklılıklarla da olsa, Platon'da, Mutezile kelamcılarında, İbn Sina'da ve özellikle Gazali'de de görülür. Ancak biz bu çalışmanın sınırları içinde bunlara değinmeyeceğiz. Bu konuda bilgi için bkz. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984), s. 4-31 vd.; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 150; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998), s. 162; s. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 154 vd.

² Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. xxii.

³ G. W. Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, İngilizceye çev. Paul Schrecker ve Anne Martin Schrecker, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), s. 128; Krş., Leibniz, *Theodicy*, s. 386.

⁴ G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949), s. 3, 4; İngilizcesi, *Discourse on Metaphysics, Discourse on Metaphysics Correspondence with Arnauld* *Monadology* adlı kitabın içinde, İngilizceye Çev., George R. Montgomery (Chicago, London: Open Court, 1931), s. 5.

⁵ Bkz. Leibniz, *Monadoloji*, s. 7.

⁶ *Aynı eser*, s. 12.

⁷ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. xxii.

⁸ Leibniz, *Theodicy*, s. 299.

⁹ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 66.

Leibniz'in dünya anlayışına gelince, ona göre bu dünya (âlem), sonsuz sayıda gerçekleşmesi mümkün dünya dizileri arasında Tanrının seçtiği en iyisidir. Kendi ifadesiyle, "Tanrı, sonsuz sayıda mümkün diziler arasında en iyisini seçmiştir, ve sonuçta ortaya çıkan en iyi dünya, bilfiil var olan bu dünyadır."¹ Dikkat edilirse Leibniz, teodisesine isim olmuş ifadesine aslında bir de "sonsuz sayıda" sözcüklerini eklemektedir. Birçok teodise yazarının, dünyayı, iyiliklerin kötülüklerden üstün veya fazla olduğu bir dünya olarak görüp savunmada bulunduğu dikkate alınır, bununla Leibniz'inki arasındaki uzaklık, ve onunkinin oldukça aşırı veya yukarıda değindiğimiz kendi ifadesiyle "ileri gidilmiş" bir görüş olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, dünya, iyiliklerin ağır bastığı bir dünya değil, belirli bir amaca uygunluk açısından mümkün olan en iyi dünya da değil, sonsuz niteliklerde sıfatlara sahip olan Tanrının sonsuz sayıda mümkün diziler arasından seçtiği mutlak olarak en iyi olan dünyadır.

O, bu dünyanın düşünülebiyecek sonsuz sayıda mümkün ve muhtemel dünya arasında en iyisi olduğundan o kadar emindir ki, bundan daha iyisinin yaratılamayacağını savunur. Onun ifadesiyle, "Kadir-i Mutlak'ın sınırsız iyiliği ile birleşen sonsuz hikmeti, her şey hesaba katıldığında, yaratılmış olandan daha iyisi yaratılamayacak olanı meydana getirmiştir."² Ona göre, bu dünya Tanrı açısından bakıldığında, daha iyisi yaratılamayacak olan bir dünya olduğu gibi; bizim açımızdan bakıldığında da, aslında, daha iyisi arzu edilemeyecek olan en iyi dünyadır. Onun deyişiyle, "eğer her şey bize iyi bir şekilde bildirilmiş olsaydı, Tanrı tarafından yaratılmış olandan daha iyi bir dünyanın arzu bile edilemeyeceği açıkça görüldü."³ Başka bir ifadesiyle, "evrenin düzenini biraz anlayabilseydik, onun, en bilge insanların istediklerini kat kat geçtiğini, onu olduğundan daha iyi kılmanın imkanı olmadığını görürdük."⁴

Günahların ve kötülüklerin var olması, bu dünyanın en iyi dünya olmasına zarar vermediği gibi; böyle bir yargının yanlışlığını da göstermez. Dünyayı yaratırken "Tanrı, mümkün olan dünyaların en mükemmelini" seçmiştir. Bu, kesindir. Bununla birlikte, Tanrının hikmeti, onu bu dünyaya ilişik olan günaha müsaade etmeye götürmüşse de, "iyice düşünülürse, günahın dünyamızın seçilmesi mümkün olan dünyaların en iyisi olmasına bir engel teşkil etmeyeceğini" görebiliriz.⁵

Leibniz, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu savunurken, bunun, bizim anlayış ve kavrayış gücümüzü aştığının farkındadır. Bunu da sık sık tekrarlar. Nitekim, "eğer onu anlayabilecek durumda olsaydık," der Leibniz, o zaman "(gerek mutlak manasında gerekse kendi hesabımıza) onun yaptıklarından daha iyi bir şey istememize imkan olmadığını görürdük."⁶ Burada, 'mümkün dünyaların en iyisi'ne yapılan vurgu kadar dikkat edilmesi gereken ifadelerden biri, bunun, "onu anlayabilecek durumda olsaydık" şartına bağlanmış olmasıdır. Bunu, bir başka ifadesinde de, kavrayış gücümüzün sınırlılığına dikkat çekerek belirtir. "Gerçekten de kainat ahengini kavrayabilecek durumda olsaydık, ayıplamağa

¹ Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 122.krş. s 144.

² *Aynı eser*, s. 123-24.

³ *Aynı eser*, s. 126.

⁴ Leibniz, *Monadoloji*, s. 21.

⁵ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 32.

⁶ *Aynı eser*, s. 12.

mevilli olduğumuz şeylerin, seçilmeğe değer olan planların en mükemmeliyle ilgili olduğunu görürdük. Bir kelimeyle Tanrının eseri olan her şeyin yaratılması mümkün olan şeyleri en iyisi olduğuna sadece inanmakla kalmaz, fakat bunun gerçekten de böyle olduğunu gözlerimizle görürdük.”¹ Bu durumda Leibniz de, bu anlayış ve kavrayış melekelerimizle, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu, salt gözlemlere dayalı olarak çalışan çıkarımsal akıl sınırları içinde kaldığımızda, zihnimize sığdıramayacağımızı kabul etmektedir.

Bu optimizmin anlaşılması, öyle görülüyor ki, en mükemmel Varlık olarak tanımlanan Tanrı kavramının analizine, ve özellikle de Tanrı ve sıfatları ile ilgili sağlam bir imanın varlığına bağlıdır. Tanrının mükemmelliğine akli analizler ve iman yoluyla ulaşılmış olan kişi, “her şeyin niçin başka türlü olmayacağı üzerine *a priori* sebepler”i de² dikkate alarak, Tanrının fillerinin olabileceklere en iyisi, dolayısıyla onun yarattığı evrenin de mümkün evrenlerin en iyisi olduğunu, dünyada olup biten şeyleri gözlemlemekten ziyade, Tanrı ve sıfatları üzerinde düşünerek anlar. Bu durumda, denebilir ki, Leibniz’in teodisesi, *a posteriori* değil *a priori* akıl yürütmelere, ve empirik olmaktan çok teorik (rasyonel çözümlenmeler ve delillerle birlikte teolojik anlayış ve imanı çıkış noktası alan) bir zemine dayalıdır.

Bu teodisenin ana fikri, ya da hem çıkış hem varış noktası şu tek cümlede bulunmaktadır: “evreni Tanrı yarattığına göre, daha iyisini yapmak mümkün değildi.”³ Eğer Tanrı’ya inanç mevcutsa, o zaman, “acaba ne gibi özel amiller onu kötülüğe göz yummağa sevk etmiş olabilir” diye düşünmeğe bile hacet yoktur. Çünkü “Tanrı’dan iyilik, adalet ve kutsallığına tamamen uygun olmıyan hiçbir şey çıkamaz.” Şu halde, Tanrı’yı bu müsaadeye sevkeden amilleri birer birer sayarak ispat edemesek de, bu müsaadenin kaçınılmaz bir zorunluluk eseri olduğuna hükmedebilir ve diyebiliriz ki, “Madem ki Tanrı günaha müsaade etmiştir, o halde günaha müsaade ettiğine iyi etmiştir.”⁴ Tanrının varlığına, iyiliğine ve kudretine karşı “duyduğumuz bu emniyet ve itimat sayesinde ‘Tanrı her yaptığını olması gerektiği şekilde yapmıştır’ diyebiliyoruz ve demeliyiz de.”⁵ Leibniz’in bu optimizmi, yaşadığı dönemde oldukça popüler bir anlayıştı; ama günümüzde bunun böyle olmadığı söylenmekte⁶ ve görülmektedir. Bu sonuca ulaşılmasında, ona yöneltilen eleştirilerin rolü büyüktür.

Leibniz’in Teodisesine Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Voltaire, pek çok kişinin kilisede olduğu bir saatte, aşağı yukarı 30.000 kişinin öldüğü, 1755’deki Lizbon depreminden üç yıl sonra yazdığı *Candide* adlı romanında, baştan sona, alaycı bir üslupla, Leibniz’in iyimserliğini sorgular ve eleştirir. Leibniz’in iyimserliğindeki ‘aşırılığı’, romanda onun felsefesini temsil eden kahramana, “her şeyin iyi olduğunu söyleyenler aptalca bir şey söylemişler; her şeyin en iyi olduğunu söylemeleri gerekirdi”⁷ dedirterek, gerçekten tüm iddialılığı ile ortaya koyan Voltaire, romanın baş kahramanı *Candide*’in, yaşadığı, şahit olduğu veya duyduğu, doğal ve ahlaki türden sayısız çeşitte kötülük karşısında

¹ *Aynı eser*, s. 61.

² Leibniz, *Monadoloji*, s. 13.

³ Leibniz, *Theodicy*, s. 386.

⁴ Leibniz, *İmanla Akılın Uygunluğu*, s. 49, 50.

⁵ Leibniz, *Aynı eser*, s. 53.

⁶ Bkz. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, s. 5, 6.

⁷ Voltaire, *Candide*, çev. Fehmi Baldaş, (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1990), s.4.

kendi kendine, "Mümkün olan dünyaların en iyisi burası ise ötekiler nedir?"¹ diye sordurtur. Romadaki şahsiyetlerin yaşadıkları en son kötülüklerden (?) biri de, Marmara kıyılarındaki bir çiftlik evinde yaşarken çektikleri "can sıkıntısı" olur. Bu kez de yaşlı kadın sorar: "Acaba hangisi daha fena, insanın zenci korsanlar tarafından yüz defa tecavüze uğraması mı, kaba etlerinden birinin kesilmesi mi, Bulgar'lardan sopa yemesi mi, bir auto-da-fe'de kırbaçlanıp yakılması mı, parçalanması mı, kadirgada kürek mahkumu olması mı, kısacası başımızdan geçen bütün o felaketlere uğraması mı, yoksa burada hiçbir şey yapmadan oturması mı?"²

Öyle görünüyor ki, Voltaire, Leibniz'in iyimserliğinin, yaşadığımız dünyada olup bitenler dikkate alındığında, ne kadar iddialı, aşırı, ve savunulması zor bir görüş olduğunu göstermekte başarılıdır. Leibniz için, iyimserliği, iyi bir Tanrının varlığına imana değil onun rasyonelliği iddiasına karşı çıkan Bayle ile girilen bir polemik içinde savunmak, septik bir deist karşısında savunmaktan daha farklı ve daha kolay olmuş olsa gerektir. Her halükarda Tanrıya ve iyiliğine inanmış bir kimseye, rasyonalizm ve fideizm konusunda anlaşamaları da, aradaki ortak payda olan Tanrı inancından yola çıkarak, evrenin en iyiliğini savunmak ve belki bunda ikna edici olmak mümkündür. Ancak, Tanrı inancının başlangıçta varsayılmadığı durumlarda, iyimserliği temellendirmek, bu dünyadaki olguların dikkate alınmasına bağlıdır. Bu ise, mutlak bir iyimserliği ve onun savunucusunu, sağduyu düzeyinde zorlu bir duruma düşürmektedir. Nitekim, Voltaire, yaşanan tecrübeler dikkate alındığında, optimizmdeki aşırılığı veya "ileri gitmişliğini" göstermekte başarılı gözükmektedir.

Ancak Leibniz ve Voltaire arasında ortak bir yön olduğu da gözden kaçmamalıdır. Öyle görünüyor ki, yaşanan nesnel gerçeklerden uzak, sağduyu düzeyinde ikna ediciliği mümkün gözükmeyen, tek yönlü bir bakışı yansıtan, savunulması zor ve aşırı abartılı bir dünya tasviri çizmekte, ikisi de ortaktır. Hatta bu konuda Voltaire bir roman yazıyor olmanın verdiği imkanla biraz hayal gücünü konuşturarak biraz da tüm yaşananları kötü tecrübelerden seçerek, inanılamayacak derecede kötümser bir dünya resmetmiştir.

Bize öyle geliyor ki, dünyaya sağduyu ile bir bütün olarak bakıldığında, o, ne kökten bir iyimserliği ne de böyle bir kötümserliği haklı çıkarır. Başka bir ifadeyle, dünya, karşıtını dışta bırakacak derecede ne tamamen iyi ne de tamamen kötüdür. Bununla birlikte Voltaire'in görüşlerinin ayrıntılarını tartışmayı başka bir zamana bırakıp, Leibniz ile bağlantısına dönersek, onun eseri, kendi bağlamındaki kusurları bir yana, Leibniz'in görüşünün aşırılığını, ileri gitmişliğini, septik kişiler bir yana nispeten tarafsız bakabilen kişileri bile tatmin etmesinin çok güç olduğunu göstermektedir. Eğer yanılmıyorsak, bu alemin, Tanrının sonsuz iyiliği, bilgeliği ve kudreti ile yaratabileceği "mümkün alemler arasında en iyisi" olduğuna, sadece ateist, septik, veya agnostikleri değil, Tanrı inancında hiçbir kuşku olmayan çoğu insanı bile inandırmak pek mümkün değildir. (Bunun Tanrı inancı açısından gerekli de olmadığı üzerinde aşağıda duracağız.)

Leibniz'in teodisesine yöneltilen önemli eleştirilerden biri de, bu konudaki eserleri ve özgün görüşleriyle günümüzdeki otoritelerden biri sayılabilecek olan John Hick'den gelmektedir. Ona göre Leibniz'in de içinde bulunduğu Augustine'ci teodise geleneği zor bir ikileme karşı karşıyadır. Hick'e göre, Augustine'ci gelenek

¹ Aynı eser, s. 18.

² Aynı eser, s. 107, 108.

“(Leibnizle birlikte) eğer bu dünyanın gerçekten mümkün olan en iyi dünya olduğunda ısrar ederse, bu suretle o, Tanrının daha iyisini yaratmakta güçsüz olduğunu ima etmiş, ve böylece de Onun kudretini inkar etmiş olur; fakat eğer öte yandan (Tomizm ile birlikte) bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olmadığını öne sürerse, Tanrının - onu daha iyisini murat etmeye sevk etmekte yeterli olmayan - iyiliği ve sevgisini tehlikeye atmış olur.”¹ Bunun Leibniz ile ilgili tarafı, onun teodisesinin, Tanrı'nın iyiliğini vurgularken, kudretini inkar durumuna düşüyor veya en azından sınırlandırıyor olmasıdır.

Hick'den başkaları tarafından da vurgulanan bu itiraz, haklı bir itiraz gibi gözükmemektedir. Örneğin, John Stuart Mill, Leibniz gibi yazarları, Tanrının iyiliğini, kudreti pahasına kurtarmakla eleştirmektedir.² Leibniz'in kendisi de, bazı kişileri, tam tersine adeta, Tanrının kudreti pahasına iyiliğini gözden çıkarmakla suçlamaktadır. Burada, Hick'in düşündüğü kadar çözümü zor bir ikilem yoksa da, teodise ve benzeri konularda yazan çoğu kişinin, açıkça belirtmeden, ya kudretten ya da iyilikten yana bir tavır içinde bulunmayı yeğledikleri görülmektedir. Leibniz, kudretin aşırı vurgulanmasının nelere vardığını göstermektedir.

Nitekim o, dolaylı olarak Tanrı'nın hürriyetini ve kudretini vurgulayanlara, bunun keyfiliğe ve despotik anlayışa varacağını öne sürerek - haklı olarak - karşı çıkmaktadır. Leibniz'in itibar etmediği gibi, dini açıdan zararlı bulduğu bir görüş türü, Tanrının mutlak kudreti içinde adaletin kendine özgü olduğu; ve dolayısıyla, bizim kendi adalet anlayışımıza göre onun fiillerini değerlendirmeye tabi tutamayacağımız şeklindeki görüştür. Ona göre, “bizim adalet anlayışımızın Tanrının gözünde hiçbir kıymeti yoktur”, ‘Tanrı var olan her şeyin mutlak hakimidir, o kadar ki, isterse adaletine hanel getirmeksizin suçsuzları mahkum edebilir, yahut adalet onun keyfine göre değişen bir şeydir’ gibi sözler söylemek de doğru olmaz”. Çünkü “bu gibi aşırı ve tehlikeli düşüncüler”, Tanrının sıfatlarının düşürülmesine neden olmaktadır. Eğer Tanrı bizim anladığımız anlamda âdil olmasaydı, onun iyilik ve adaletini övmemizin hiçbir anlamı kalmadığı gibi, gerçek Tanrıyı yanlış Tanrı anlayışlarında ayırt etmek için hiçbir ölçü de bulamazdık.³ Tanrının zatının ve sıfatlarının künhüne varmak, insan aklı ve idrakini aşan bir husustur. Bununla birlikte, Tanrının adaleti ile bizim adalet anlayışımızı kökten ayrı gören anlayışa karşı çıkarken öne sürdüğü görüşlerinde Leibniz oldukça haklıdır ve ikna edici gözükmemektedir.

Tanrının, kötülük problemi bağlamında ele alınan sıfatları konusunda Leibniz, gerçekten kudret değil, iyilik üzerinde durmaktadır. Howe'un da belirttiği gibi, *Teodise* adlı kitabı boyunca Leibniz, kötülük konusu ele alındığında, söz konusu olanın Tanrının kudreti değil iyiliği olduğunu defalarca ifade eder.⁴ Bize öyle geliyor ki, bunda o tam anlamıyla haksız da değildir. Mutlaka biri seçilecek olsa, herhalde iyilik kudretten daha önemlidir. Ancak hemen belirtilmeli ki, Tanrı söz konusu olduğunda bu yapılabilecek veya yapılması gereken bir seçim değildir. Bunların ikisi de teizmin ve en azından monoteistik dinlerin Tanrı anlayışı için son

¹ John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan, 1985), s. 166.

² J.S. Mill, *Three Essays on Religion*, (London: Longmans, Green, Reader, & Dyer, 4th ed., 1875). P. 40 n., (Hick, *Aynı eser*, s. 165'den naklen).

³ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 53-54.

⁴ Howe, *Leibniz on Evil*, s. 9.

derece önemlidir. Bu durumda, geliştirilen herhangi bir teodise, iyilik ve kudret sıfatlarından biri adına ötekini tehlikeye atmamalıdır.

Aslında Hick'in sözünü ettiği, Tanrının kudreti ve iyiliği arasındaki bu ikilem zorunlu veya çözümsüz değildir. Tanrıyı, sıfatlarını ve fiillerini düşünürken, salt analitik bir düzlemde *a priori* akıl yürütmelerle kalmaz, evrenle ilgili bilgilerimizi de dikkate alarak düşünürsek, bu bağlamda en önce düşüneceğimiz sıfat, kudret olmadığı gibi, iyilik de olmayıp, bunlar yerine, bir anlamda ikisini de kapsayabilen "hikmet" sıfatı olabilir. Basit bir tanımla hikmet, hakikati olduğu gibi bilmek ve gereğine göre hareket etmektir; yahut doğru amaca göre doğru eylemde bulunmaktır. Bir bakıma bu tanımdaki doğru olan, iyiliği; doğru eylemde bulunmak, kudreti içermekte; fakat buradaki en önemli kısım olan "göre" ifadesi, her ikisini de aynı kavram altında birbiri ile bağlantılı tutan bir bağ oluşturmaktadır. Dolayısıyla evrenin iyilik ve kötülükleri ile bilinen bu şekil içinde olması, Tanrının sadece iyiliği, veya sadece kudreti zaviyesinden bakılarak değerlendirilmek yerine, Onun evreni bu şekilde yaratmadaki hikmeti açısından ele alınırsa, bu ikilem ortadan kalktığı gibi; evreni, görünen ve yaşanan gerçeklere biraz uzak şekilde ve Tanrının kudretini de sınırlayacak tarzda, yaratılabilecek olan sonsuzca "mümkün dünyaların en iyisi" görmek ve göstermek gereği de ortadan kalkar.

Bunlara ilaveten söylenebilecek hususlardan biri de, Leibniz tarzında aşırı bir optimist dünya anlayışının, ilk bakışta gözükteği kadar, dini bir görüş de sayılabileceğidir. Zira belki hiçbir din, bu âlemi mümkün âlemlerin en iyisi olarak görmemekte, bu dünyayı bu şekilde sunmamaktadır. Dinlere göre, en iyi âlem burası değil, bunun ötesidir. Bu durumda, din ve Tanrı inancı adına savunulması gerekmiş gibi gözükken optimist dünya anlayışı ve teodise, gerçekte böyle bir temele de dayanmamaktadır. Dinler bu konuda çok daha realist ve sağduyu nesnellğine yakın tasvirlerden yana gözükmektedir. Bu durumda, bu dünyanın mümkün dünyalar arasında en iyisi olduğunu savunmak, ne felsefi açıdan tatmin edici bir şekilde mümkün ne de dini açıdan önemli ölçüde gereklidir, sonucuna varmak yanlış olmasa gerektir.

Bununla birlikte, bu değerlendirme, optimizm her zeminde yararsız veya gereksizdir anlamına gelmez. Her şeyin, olabileceklerin en iyisi olduğunu söylemek ve daha iyisinin hayal bile edilemeyeceğini düşünmek, normal şartlarda savunulacak dini bir dünya anlayışı veya rasyonel bir teodise görüşü olmaktan ziyade, gerçekten dindarane ve mistik bir tevekkül ve rıza halinin dile getirilmesi olarak görüldüğünde daha anlamlı ve anlaşılır olmaktadır. Zaten aslında Leibniz'in etkilenmiş olabileceği Gazali, bu anlayışı "tevekkül" bahsinde dile getirmektedir.¹ Leibniz'in kendi eserlerinde de bazen bunu öne çıkaran pasajlar yok değildir. Nitekim bir yerde o, Tanrının istediği istenmezse, Tanrıyı iyice sevmenin güç olacağından bahseder; ve der ki, "Tanrı sevgisine uygun eylemde bulunmak için zorla sabırlı olmak yetmez, Tanrının iradesiyle başımıza gelmiş olan her şeyden memnun olmamız gerekir."² Bu anlayış, kazaya rıza göstermek, ve Yunus'un düşündüğü gibi, yaratılanı Yaratandan ötürü hoş görmek bağlamında değerli bir tasavvufi hâle denk düşmektedir. Bu anlamda yaşanan hâlin ifadesi olarak tamamen doğru ve değerlidir.

¹ Gazali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), s. 474-75.

² Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 6.

Bununla birlikte, bu âlemin mümkün âlemler arasında en iyisi olduğu teodise bağlamında da savunulacaksa, bu mutlak olarak değil, göreceli olarak savunulabilir. Her şeyden önce âlemin, “neye göre”, hangi amaca uygun olarak ve ne tür bir hikmet gereğince en iyi olduğu belirtilmelidir.

Bu açıdan bakıldığında, Leibniz’in, en iyilikten, çoğu kere, mümkün olduğu kadar basitlik, çok türlüçlük, çeşitlilik ve zenginliği kastettiği anlaşılmaktadır.¹ Onun bu konuyu oldukça net olarak belirten bir ifadesine göre, “Tanrı, acunlar arasında ... en kemâlli olanını, yani varsayım bakımından en basit, aynı zamanda fenomen bakımından en zengin olanını seçmiştir.”² Bu konuda Leibniz’e itiraz eden Ahern’e göre, âlem ne kadar çok çeşitli varlıktan oluşursa oluşsun ve sonuçta ne kadar zengin bir varlıklar bütünü olursa olsun, mantıksal olarak daha çeşitlisinin ve daha zengininin var olmasını düşünmek mümkündür.³ Ayrıca, bize öyle geliyor ki, çeşitlilik ve zenginlik gibi kriterler ve kavramlar ahlakın temel kavramları arasında olmadığından, “en iyilik” bağlamında aslında fazla önemli olmasalar gerektir. Leibniz’in, bunlar yanında bazen belirttiği iki kavrama daha rastlanmaktadır: biri “iyilik”, öteki “mutluluk”. Mesela, *Metafizik Üzerine Konuşma*’da, “Tanrının başlıca amacının tinlerin saadeti” olduğu, ve Tanrının, bu saadet amacını, “genel düzenin müsait kaldığı kadar gerçekleştirdiğinden” şüphe etmememiz gerektiğini anlatır.⁴ Fakat eğer yanılmıyorsak, bunların ikisi de, bilinen bu dünya gerçekleriyle uzlaştırmaya bağlamında fazla başarı vaatmemektedir. Bu dünyanın en iyi olduğunu, “iyilik” ve özellikle de “mutluluk” açısından savunmak pek kolay değildir. Bu dünyanın amacı, mutluluk olsaydı, bu bize akıl ve irade gibi üstün özellikler verilmeden de başarılabilirdi. Üstelik, bu dünyadaki hayat şartları da bu amaca göre düzenlenmişliği fazla destekliyor gibi değildir. O halde bu ve benzeri nedenlerden ötürü, bu dünyanın neye göre en iyi sayılabileceği konusunda, ‘mümkün olduğu kadar çok insanın mutluluğuna göre’ gibi bir cevap, verilebilecek en iyi cevap gibi gözükmemektedir.

Bize bu bağlamda en önemli temel kavram “özgürlük” olabilir. Bu âlem, kendi düzeyinde özgür varlıkların, bu özgürlük ile/içinde gelişmeleri, kendini gerçekleştirmeleri ve değer kazanmaları gibi açılardan en iyi âlem sayılabilir. Ayrıca, en iyilik de bu âlemlerle sınırlı görülmeyip, ikinci bir önemli kavram olarak, (mutlak değil, belirsizce sürecek anlamında) “sonsuzluk” veya “öte dünya” kavramı ile bağlantılı olarak değerlendirilmelidir. Bu âlemin en iyiliği ve en güzelliği, bize öyle geliyor ki, birinci olarak, ilahi hikmet gereğince tasarlandığı amaca (örn. bu dünyanın, akıllı varlıkların, özgürlük içinde, ahlaken ve manen gelişmeye başlayacakları bir yurt olması gibi bir amaç) ve ikinci olarak da sonsuza doğru uzanan yolda bulunduğu safhaya (örn. sonsuza yakın bir süre düşünüldüğünde dünyanın bilinen tarihi ve bugünkü halinin bir başlangıç safhası sayılması gibi bir zamansallığa) göre anlaşılır ve değerlendirilirse, ancak o zaman daha makul ölçüde savunulabilir bir hale gelir.

¹G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, Der. ve çev. Roger Ariew ve Daniel Garber, (Indianapolis ve Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), s. 115; Leibniz, *Monadoloji*, s. 13;

²Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 9.

³M. B. Ahern, *The Problem of Evil* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), s. 62.

⁴Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 7, 8.

Leibniz’de Daha Büyük İyilik (Greater Good) Savunması

Leibniz’in kötülük problemi ile ilgili görüşleri, mümkün dünyaların en iyisi formülü ile ifade edilen teodisesinden ibaret değildir; ancak onun, zorunlu olarak bu formül kapsamında değerlendirilmesi gerekmeyen görüşleri, onun gölgesinde kalmaktadır. Bu yüzden de, Leibniz’in optimizmini aşırı bulup artık dikkate değer bulmayanlar, ondaki öteki görüşleri de görmezden gelebilmektedir. Bu nedenle, Leibniz’de teodise demenin mutlaka sadece optimizm, veya mümkün dünyaların en iyisi teodisesi olarak anlaşılması gerektiği kanaatinden hareketle, çağdaş din felsefesindeki teodise ve savunma ayrımını ve Leibniz’in kendi ifadelerinde belirtilen “yeterli” ve “daha ileri giderek” savunulan görüşler ayrımını dikkate alarak, onun “yeterli” bulduğu ve “savunma” niteliği arzeden görüşleri ayrıca irdelenmeye değer. Onun savunmasının bel kemiğini oluşturan kavram, yanılmıyorsa, “daha büyük iyilik” (greater good) kavramıdır.

Leibniz’e göre kötülükler daha büyük iyiliklere katkıda bulunmakta ve onlarla yakından bağlantılı bulunmaktadır. Bir miktar kötülüğün varlığı evreni kötü kılmaya ve Yaraticısının iyiliğinden kuşku duymaya yetmez. Çünkü, “en iyi gidiş, her zaman, kötülükten kaçınmaya doğru meyleden değildir; zira kötülüğün daha büyük bir iyiliğe eşlik ediyor olması mümkündür. Örneğin, bir ordu komutanı, hafif yaralarla elde edilen büyük bir zaferi, yaralanmasız ve zafersiz bir duruma tercih edecektir.”¹ Tanrı da, kötülüklerden sadece daha büyük iyilikler çıkarmakla kalmaz; onların mümkün olan en büyük iyiliklerle bağlantılı olduğunu bilir. Kötülüğe izin vermemek, bu iyiliklere de izin vermemek olacaktır. Oysa, kendilerine eşlik eden bir miktar kötülükten dolayı çok daha büyük iyiliklere imkan vermemek hata olurdu. Tanrı ise hata işlemekten masumdur.² Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, kötülüğün iyilikle en az iki türlü bağlantısı vardır. Bunlardan birinde kötülük iyiliğe katkıda bulunmakta, kötülükten iyilik çıkmaktadır. Ötekinde ise kötülük iyiliğe eşlik etmekte, onunla birlikte bulunmaktadır. İlki açısından bakıldığında bir miktar kötülük, yararlı gibi gözükmemekte; sonraki açıdan bakıldığında da o, zorunlu veya kaçınılmaz gözükmemektedir.

Leibniz’deki bu savunmanın şöyle bir genel ilkedden çıkarıldığı anlaşılmaktadır: “parçadaki bir mükemmeliyetsizlik, bütündeki daha büyük bir mükemmeliyet için gerekli olmuş olabilir.”³ Tanrı bu kötülükleri murat ettiğiinden değil, daha büyük iyilikler ve onları hesaba katan makul bir tercih durumu onların varlığını gerektirdiğinden, kötülüklere izin vermiş olabilir.⁴ Bu savunmadaki en temel kavram “daha büyük iyilik” kavramıdır. Bu anlayışa göre, Tanrı daha büyük bir iyiliği meydana getirmek için, bu iyiliğin gerçekleşmesinin ayrılmaz bir parçası durumunda olan bir miktar kötülüğün evrene girmesine izin vermiştir.

Bazı itirazcıların belirttiği gibi, bilfiil yaşanan her kötü olayın daha büyük bir iyiliğin zorunlu aracı olduğunun tam anlamıyla doğrulanamayacağını⁵ kabul etmekle birlikte, yukarıdaki savunmanın çerçevesini çizen genel ilkenin çoğu kez doğru olduğu savunulabilir. Ancak bu ilkenin *a priori* olarak doğruluğunu savunmak yetmez. Bu savunmanın gerçekten güçlü görülebilmesi, kötülükle ilintili

¹ Leibniz, *Theodicy*, s. 378.

² Aynı eser, s. 200.

³ Aynı eser, s. 378.

⁴ Aynı eser, s. 382-83.

⁵ Ahern, *The Problem of Evil*, s. 61.

olan bu “daha büyük iyiliğin” ne olduğunun gösterilmesine, bunun kötülüğü gerçekten adeta ayrılmaz bir şekilde gerektirip gerektirmemesine ve bu iyiliğin bu kötülüğe katlanmaya degecek kadar “büyük” olup olmadığının gösterilmesine bağlıdır.

O zaman Leibniz’in düşündüğü “daha büyük iyilikler” nelerdir? Bunların bazıı, Düşüş ve İnkarnasyon gibi Hıristiyanlığa özgü öğretilerle ilişkilidir. Fakat bunların dışındaki iki görüşü, o bunları tam bu soruya cevap olarak sunmuyorsa da, bu bağlamda değerlendirilmeye açıktır ve evrensel değer taşımaktadır. Bunlardan biri yaratılmış bir “varlık” olmak, diğeri de “özgür” olmaktır.

Leibniz’e göre, iyilik de kötülük de, metafiziksel, fiziksel, ve ahlaki olmak üzere üç kısma ayrılır. Metafiziksel iyilik veya kötülük, genelde, yaratılmış varlıklardaki mükemmeliyet yahut mükemmeliyetsizlikte bulunur. Fiziksel iyilik veya kötülük, özellikle akıllı varlıkların avantajı veya dezavantajına başvurularak anlaşılır. Ahlaki iyilik veya kötülük ise, suç işleme örneğinde olduğu gibi, akıllı varlıkların değerli veya değersiz eylemlerine atfedilir. Daha kısaca söylemek gerektiğinde, metafiziksel kötülük, asli mükemmeliyetsizlikte, fiziksel kötülük çekilen acı ve kederlerde, ahlaki kötülük de günaha bulunur. Ona göre, fiziksel kötülük, bir ölçüde ahlaki kötülükle; ve her ikisi de, son tahlilde, metafiziksel kötülükle ilişkilidir. Çünkü, fiziksel ve ahlaki kötülükler zorunlu değilken, metafiziksel kötülük zorunludur.¹

Ona göre, metafiziksel kötülük olarak nitelendirdiği mükemmel olmayış yahut yetkinsizlik, sınırlılıktan (limitation) kaynaklanmaktadır. Bu da, yaratılmış varlıkların, mümkün olan en büyük ilerlemeyi kendilerinde barındırmakta ve yansıtmakta sınırlı olmaları anlamına gelmektedir.² Sınırlı olmaları da özlerinden gelen bir kaçınılmazlıktır. Çünkü sınırlılıktan muaf bir varlık, yaratık olmaz; ancak Tanrı olurdu. Tanrı değil yaratık olduklarına göre, her yaratık büyüklüğünde, gücünde, bilgisinde ve bütün öteki mükemmeliyetlerinde sınırlı ve mahduttur.³ Dolayısıyla yaratılmış varlıkların sınırlılıkları veya asli yetkinsizlikleri, evrenin en iyi planının bile, daha büyük bir iyiliğe doğru meyleden ve katkıda bulunabilen belli türde ve miktarda da olsa bir takım kötülüklerden tamamen bağımsız olamamasını gerektirmektedir.⁴

Ona göre, bütün günahlardan ve kusurlardan daha önce, tüm yaratılmış varlıklarda, sınırlı olmalarından doğan asli bir yetkinsizlik vardı. Her daire çevresiyle sınırlı olduğu için, sınırsız bir dairenin imkansız olması gibi, mutlak anlamda yetkin olan bir yaratılmış varlık da imkansızdır. Bu yüzden, Tanrıya ne kadar yakın olurlarsa olsunlar, yaratılmış varlıklar olduklarından dolayı meleklerin bile kusursuz olmadığına inanılır. Başlangıçta yoksunlu bir tabiatı olan yetkinsizlik, daha sonra pozitif bir kötülüğe dönüşmüştür. Başlangıçtaki asli yetkinsizlik ise, yaratılmış şeylerin bizzat özünden veya doğasından kaynaklanmaktadır.⁵

Leibniz’in bu savunması, bütün meseleyi kökünden çözme de, doğru bir gerçeği dile getirmektedir. Mutlak derecede sonsuz ve sınırsız olan ve olabilecek olan sadece Tanrının kendisidir. Yaratılmışlar, sonlu ve sınırlı olmak ve bunun

¹ Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 120, 121; Leibniz, *Theodicy*, s. 136.

² Leibniz, *Theodicy*, s. 384.

³ Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 129.

⁴ Leibniz, *Theodicy*, s. 385.

⁵ Leibniz, *Philosophical Essays*, s. 114.

izlerini şu veya bu şekilde taşımak durumundadır. Bununla birlikte yaratmış olmak Tanrıya yakışan büyük bir iyilik ve güzelliştir. Bu büyük iyilik, yaratılmış olmanın eksikliklerini de beraberinde taşımaktadır. Bununla birlikte, yine de o, taşıdığı eksikliklerden dolayı kendisinden vazgeçilmesi uygun olmayacak derecede daha büyük bir iyiliğin gereği ve sonucudur. Dolayısıyla kötülüklerin bir kısmı, var edilmiş olma iyiliğinin, bundan tamamen vazgeçmedikçe, tam anlamıyla kaçınılmaz gözükken yan ürünleridir. Yaratılmış bir varlık olmak iyi ise, bunun şu veya bu derecede bir eksik yönünün olması, bu daha büyük iyiyi tercihin kaçınılmaz ve fakat anlaşılabilir bir sonucudur. Kısacası, şu veya bu ölçüde bir metafiziksel kötülük, yahut sınırlılık ve yetkinsizlik, daha büyük iyilik olan yaratılmış bir varlık olmanın ilk kaçınılmaz küçük bileşeni olmak durumundadır. Bu da kötülüğe izin vermede, Tanrının iyiliği ile birlikte var olabilen bir haklı nedeni göstermektedir.

Varlıktan sonra, bir miktar kötülüğün zorunlu bir bileşen gibi eşlik etmek durumunda olduğu, ikinci daha büyük iyilik, özgürlüktür.¹ Ona göre, kötülüğe meyledebileceklerini önceden görmesine rağmen, Tanrının, yaratıklarından bazılarına özgürlüklerini kullanma fırsatı bahşetmesi, genel nizam ve iyilikle uygunluk içindedir. Bunun yanında, Onun, günaha engel olmak için, olağanüstü yollarla her zaman müdahalelerde bulunması da, bunu kolayca yapabilir olmasına rağmen, uygun olmazdı.² Çünkü bu durumda O, ya özgür tabiiatta olan bu yaratıkları başka bir tabiiatta yaratmak durumunda olur, ya da mucizelerle onların tabiatını sık sık değiştirmek durumunda olurdu. Bu ise, en iyi plana uygun düşecek bir şey olmazdı.³

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus, insanın özgürlüğünü vurgulayan Leibniz'in, bu özgürlüğün sınırlı olduğunu kabul etmesi ve kaderi de inkar etmiyor olmasıdır. Yapılan bir itiraz karşısında, o, her olayın bir anlamda takdir edilmiş olduğunu kabul ettiğini, fakat takdir edilmiş her olayın zorunlu olduğu iddiasını kabul edemeyeceğini belirtiyor. Ona göre, olayların, Tanrı tarafında önceden biliniyor ve takdir edilmiş olması, insanların özgürlüklerini ve ahlaki sorumluluklarını ortadan kaldıracak türde bir zorunluluk oluşturmaz. Çünkü, iradenin kullanımına açık gönüllü davranışlarda önceden takdir edilmiş olma, asli ve mutlak bir zorunluluk değil, iradenin özgürlüğünü varsayan, koşullu yahut hipotetik bir zorunluluktur. Bu yüzden, gönüllü eylemlerde söz konusu olan determinasyon, mutlak bir zorunlu kılma (necessitation) değildir.⁴ Gönüllü eylemlerimizde ortaya çıkan özgürlük, zorunluluktan da zorlamalardan da masundur.⁵

Bununla birlikte bu özgürlük sınırsız da değildir. "Kabul edilmelidir ki," der Leibniz, "tam anlamıyla da özgür değiliz; tamamen özgür olan sadece Tanrıdır, zira sadece o bağımsızdır. Bizim özgürlüğümüz birçok yönden sınırlıdır: Bedenim gerekli donanımdan yoksun olduğu için, ne kartal gibi uçmaya ne de yunus balığı gibi yüzmeye özgürüm. Benzer şeyler zihnimiz için de söylenebilir. Bazen özgür bir zihne sahip olmadığımızı kabul ederiz. Keskin bir ifadeyle söylenecek olursa asla

¹ Aslında Leibniz'in kendisinin tam olarak böyle bir sıralamada bulunmamış olduğunu belirtmekte yarar olabilir. Ancak bizim yaptığımız bu tür bir "varlık" ve "özgürlük" kavramlarına dayalı sıralama ve yorumlama, onun düşüncelerine ve eserlerine uygun.

² Leibniz, *Theodicy*, s. 378.

³ Aynı eser, s. 384.

⁴ Leibniz, *Theodicy*, s. 381-82.

⁵ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. xxii.

mükemmel bir zihin özgürlüğüne sahip değiliz. Fakat bu, hayvanların sahip olmadığı, belli derecede bir özgürlüğe, yani eşyanın bize görünüş biçimine göre akıl yürütme ve seçimde bulunma yetisine sahip olmamızı engellemektedir.”¹ Hem akıl ışığımız hem de irade özgürlüğümüz, eylemlerimizi değerli veya değersiz kılmak için zorunludur. Değerli veya değersiz bir eylemimiz karşısında sorumlu tutulabilmemiz için, ne yaptığımızı bilmiş ve istemiş olmalıyız.² Ancak bu “daha büyük iyi” olan yapısal özelliklerimizin bir bileşeni olarak, “kötülüğün büyük bir kısmı, insan suçunun sonucudur.”³

Leibniz’de, teodise ve savunma ile ilgili bu ana düşüncelerinin yanında, başka irili ufaklı görüşler ve açıklamalar da vardır. Örneğin o, bazen,⁴ kötülüğün yoksunlu (privative) tabiatından bahseder; bazen, onun bir görünüşten ibaret olduğunu savunur;⁵ bazen de kötülük ve ilahi adalet konusunu anlamak için parçalara ve özel olaylara değil bütüne bakmamız gerektiğini savunur.⁶ Bunlardan başka, bazen bu problemin çözümünde mutedil zekalar için lüzumlu açıklamalara ulaşabilesek de, bazı sızların tam anlayışına hiçbir zaman varamayabileceğimizi kabul eder;⁷ ve bazen de öte dünyaya göndermede bulunur. “Bu dünyada gördüğümüz adaletsizlik ne kadar gerçeğe yakın olursa olsun, yine de Tanrının gizli adaletinin gerçekliğine inanıyor, hatta bu gerçekliği biliyoruz. Fakat adalet güneşi kendini olduğu gibi gösterdiği gün bu tanrısal adaleti gözlerimizle görebileceğiz” der.⁸ Bunlar ve benzerleri de önemli görüşlerdir; ama burada ayrıntılı bir şekilde üzerlerinde durmak bu makalenin amacını ve sınırlarını aşmakta, detayları üzerinde durmak başka bir yazıya kalmaktadır.

Savunma tarzındaki görüşlerinin sonunda Leibniz, kötülüklerin kuşku yönündeki delaletinin gücü ile Tanrının varlığı ve sıfatları ile ilgili delillerin gücünü karşı karşıya düşünerek, kötülüğün, bu ihtimaliyetçi değerlendirme karşısında önemli bir etkisinin olamayacağını savunur. Çünkü iyiliğin kötülüğe hakim olduğunu savunmak, ona göre, Augustine zamanındakinden de daha kolaydır.⁹ Burada onun, teodise konusundaki eserleriyle çağımızda kendisiyle karşılaştırılabilecek kişilerden biri olan John Hick’in aksine, Tanrının varlığı lehinde geliştirilmiş felsefi delillere de, metafizik konularda lehte ve aleyhteki delillerin tartışılması ve karara varılabilmesinin imkanına da karşı olmadığı gözükmektedir.¹⁰ Nitekim ona göre, “Tanrının iyilik ve adaletine zıt oldukları iddia edilen şeyler, olsa olsa görünüşlerden ibaret olabilirler. Bu görüntülerin bir insan için tesirleri olabilir, fakat Tanrıya tatbik edildikleri ve ondaki her sıfatın hudutsuz şekilde mükemmel olduğuna bizi inandıran ispatlarla aynı teraziye konuldukları zaman solda sıfır kalırlar.”¹¹

¹ Leibniz, *Philosophical Essays*, s. 112.

² Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 135.

³ *Aynı eser*, s. 125.

⁴ Leibniz, *Philosophical Essays*, s. 114; *İmanla Akıl Uygunluğu*, s. xxiii.

⁵ Leibniz, *İmanla Akıl Uygunluğu*, s. 59, 61, 68.

⁶ Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 122.

⁷ Leibniz, *İmanla Akıl Uygunluğu*, s. 54; *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 124.

⁸ Leibniz, *İmanla Akıl Uygunluğu*, s. 111.

⁹ Leibniz, *Monadology and other Philosophical Essays*, s. 126.

¹⁰ Hick ise bunlara karşıdır. Bkz. John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, 1989), s. 122-24.

¹¹ Leibniz, *İmanla Akıl Uygunluğu*, s. 59.

Sonuç olarak, bu yazıda, ilk defa Leibniz'in kötülük problemi karşısındaki görüşleri, günümüz din felsefesinde kullanımı giderek yaygınlaşan "teodise" ve "savunma" kavramları açısından ele alınmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Onun, "mümkün dünyaların en iyisi" teodisesi, önce Voltaire'in eleştirileri açısından ele alınmış; hem Leibniz'in hem de Voltaire'in dünyayı olduğu gibi değil, görmek istedikleri aşırılık içinde sundukları ve sağduyu düzeyini aştıkları savunulmuştur. Sonra, John Hick'in, Leibniz'e yönelttiği, Tanrının iyiliği adına kudretini sınırlama ikilemi şeklindeki itirazı ele alınmış; bu ikilemin en uygun çözümünün, iyilik ve kudretten ziyade hikmet kavramını irdelemekten geçtiğini savunulmuştur. Bundan başka, Leibniz'in optimizminin, ilk bakışta görünenin aksine dinî bir dünya görüşüne de fazla uygun düşmediği; ve dinî açıdan mutlaka savunulmayı gerektiren bir görüş olmadığı belirtilmiştir.

Optimizmin en anlaşılabilir olduğu bağlam, dini ve tasavvufî rıza ve tevekkül halidir. Onun Tanrı merkezli çıkış noktası, ateistik kanıt durumundaki kötülük problemi karşısında fazla ikna edici değildir.

Bununla birlikte bu teodiseyi yeniden yorumlamak mümkündür. Bu durumda, evrenin en iyiliği, Tanrının iyiliğinden ziyade, olgulardan hareketle gösterilmelidir. Böyle düşünüldüğünde, Leibniz'in öne sürdüğü, basitlik, çeşitlilik, zenginlik, mutluluk gibi ölçütler de bu iddiayı doğrulamakta başarılı gözükmemektedir. Bu bağlamda daha fazla üzerinde durulması gereken kavramlar, özgürlük ve sonsuzluk gibi kavramlar olmalıdır.

Teodisesi kendisinin de belirttiği gibi "ileri gidilmiş" bir teodise olan Leibniz'in, "daha büyük iyilik" temeline dayanan savunması daha mütevazî, ancak daha başarılıdır. Daha büyük iyiliklerin neler olabileceği sorulduğunda onda bulunan cevapların bazıları, çok özel Hıristiyan öğretilerinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, başkaları yanında, özellikle iki ayrı "daha büyük iyilik", evrensel geçerlilik arz etmektedir. Bunlar, belli oranda eksiklik ve kötülüklerin zorunlu olarak eşlik etmek durumunda gözüktüğü, yaratılmış varlık olma, ve özgür olma iyilikleridir. Dolayısıyla, bir miktar kötülük, Tanrının iyiliği ile çelişmeksizin ve hikmetiyle uygunluk içinde, yaratılarak var kılınmış ve akıl bahşedilerek özgür bırakılmış bir varlık olma gibi daha büyük ve hakim olan iyiliklerin belli şartlar ve ölçülerde gerekli kıldığı bir alt bileşenden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahern, M.B. *The Problem of Evil* (London, 1971).
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, 3. Baskı, Ankara, 1992.
- *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1991.
- Gazali, Ebu Hamid. *İhyâ'u Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, 1987.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London, 1989).
- *Evil and the God of Love* (London, 1985).
- Howe, Leroy T. Leibniz on Evil, *Sophia*, October 1971, Volume X, No. 3.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*, der. Norman Kemp Smith, (Indianapolis ve New York: Bobbs-Merrill, 1947); Türkçesi, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 3. B. Ankara, 1995.
- Leibniz, G. W. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, der. Austin Farrer, İngilizceye çev. E. M. Huggard, (La Salle, Illinois: Open Court, 1993).
- *Philosophical Essays*, der. ve İngilizceye çev. Roger Ariew ve Daniel Garber, (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989).
- *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul, 1988.
- *Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, 2.Baskı, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- *Monadology and Other Philosophical Essays*, İngilizceye çev. Paul Schrecker ve Anne Martin Schrecker, (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1965).
- *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949). *Discourse on Metaphysics, Discourse on Metaphysics Correspondence with Arnauld Monadology* adlı kitabın içinde, İngilizceye Çev., George R. Montgomery (Chicago, London: Open Court, 1931).
- Mackie, J. L. "Evil and Omnipotence," *The Problem of Evil*, der. M.M. Adams ve R.M. Adams, (New York: Oxford University Press, 1990).
- Ormsby, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, (Princeton, ve New York: Princeton University Press, 1984).
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil* (London: George Allen & Unwin, 1975).
- Swinburne, Richard, "Some Major Strands of Theodicy," *The Evidential Argument from Evil* içinde, der. Daniel Howard-Snyder, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996).
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998.
- Voltaire, *Candide*, çev. Fehmi Baldaş, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990).
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Ankara, 1997.

ALMAN İDEALİZMİNİN İKİ DÖNEMİ

Eyüp KILIÇASLAN*

"Alman İdealizmi" tanımlaması, genel olarak, Kant tarafından başlatılan, ve onun izleyicileri olarak görülen Gottlieb Fichte, F. W. Joseph Schelling, G. W. Friedrich Hegel tarafından geliştirilen felsefi akıma verilen addır. Bu dönem, edebiyat, sanat, tarih alanlarında da ünlü düşünür ve sanatçı yetiştirmiştir. Mozart ve Beethoven gibi büyük besteciler, Schiller ve Goethe gibi büyük şairler; Schelegel kardeşler gibi büyük eleştirmenler; Schleirmacher gibi tarıbilimciler, Humboldt gibi tarihçiler bu dönemin insanlarıdır. Bu önemli düşünsel ve sanatsal çağın gizi, felsefi düşüncenin ve şiirsel imgelemin yakın işbirliğinde yatmaktadır.

1800 yılı Alman İdealizminin gelişiminde bir dönüm noktasıdır. Schelling *Aşkınsal İdealizm Dizgesi*'ni yayınladığında (1800) felsefi tartışma zirvesine ulaşmıştır. *Arı Usun Eleştirisi* 1781'de yayınlanmıştı; hemen hemen yirmi yıl sonra ise bu yapıt bütünüyle unutulup bir yana bırakılmıştır. Bunda en etkili olan adlar gene Kant'ın bu önemli eserinden yola çıkıp bu eserin temel ilkelerine karşıt bir yolda (gene Kant'ın tinine ve eğilimlerine karşıt) bunu yapmışlardır. Felsefi düşüncede yeni bir dönemi başlattığı düşünülen Kantçı felsefe bir dönüşümle karşı karşıya kalmış; eleştirel ilkeler bütünüyle olumsuzlanacak bir düzeyde bir yana bırakılmıştır.

Alman idealizminin ilk döneminde Kant ile Fichte arasında ayırım biçimsel bir ayırım olmaktan öteye geçmemiş; aynı idealist dizgenin iki değişik anlatımı olmuştur. Fichte kendi dizgesinin Kant'ın Eleştirel Felsefesinin "yazı"sına değilse bile "Tin"ine uygun olduğunu belirtmiştir.

I

Felsefe, Kant'a göre, kavramlardan türetilen us bilgisidir. Kant, felsefeyi tüm ussal bilginin dizgesel açılanması olarak düşünmektedir. Buna karşılık gene de felsefe edimsel bir bilim değil ama daha çok olanaklı bir bilimin ideasıdır ya da salt düşüncesidir. Edimsel bir bilim olarak felsefe (Saltık Felsefe) hiçbir yerde verili olarak bulunmaz. Böyle olduğu için de felsefe ne öğrenilebilir ne de öğretilir; "çünkü, nerededir, kimin elindedir, ve onu nasıl biliriz?" (A.g.y., A838/B866).

Bugüne dek tüm bilginin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla *a priori* saptama ve bu yolla bilginizi genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelere kendilerini bilginize uydurmaları gerektiği varsayımı altında metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sinayabiliriz (I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, BXVI)

Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nde felsefenin *skolastik* kavramını *acunsal* kavramından ayırır. Felsefenin skolastik kavramıyla bilim olarak aranan bir bilgi dizgesinin kavramı anlaşılır. Bu kavramda yatan bilmenin dizgesel birliğidir, bilginin mantıksal eksiksizliğidir. Felsefenin *acunsal* kavramı ise tüm bilginin yaşama ve inançla ilişkisinin kavramıdır (A.g.y., A839/B867). Arı Usun felsefesi ya Felsefeye Giriş (propaedeutik)tir ya da ön hazırlıktır, usun eleştirisidir, ya da Arı Usun Dizgesidir (Bilimidir), arı usun bütün felsefi bilgisinin dizgesel

* ODTÜ, Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi.

açılmıştır ve *Metafizik*'tir. Ancak Kant'a göre *Metafizik Arı Usun Eleştirisi* olmakla birlikte gene de *Arı Usun Felsefesidir* de. "Metafizik *a priori* bilinebilecek her şeyin incelenmesi olduğu gibi tüm arı ussal felsefi bilgilerin bir dizgesini oluşturanın sunuluşunu da kapsayabilir" (A.g.y.,A841/B869).

Kant için doğanın ve ahlakın metafiziği ve usun bir *ön-çalışması* (*ön-öğretisi*) olarak eleştiri, sözcüğün gerçek anlamında felsefedir. Her ne kadar *Arı Usun Eleştirisi* Aydınlanma çağının çöküşünü hızlandırdıysa da bu yapıt aynı zamanda bu çağın en olgun ürünüydü. Fichte'nin *Bilim Öğretisi* ya da *Kuramı* ise belli bir dereceye kadar daha şimdiden yeni yüzyıla ilişkin izler taşıyordu. Ancak Fichte en temel ilkelerde Kantçı felsefeyi izlediğini belirtiyordu.

Ancak, Kant Aydınlanmanın bir temsilcisiyken Fichte "Fırtına ve Gerginlik" olarak adlandırılan yazınsal devimin tinine yaşam vermekteydi. Bu devim Aydınlanmadan Romantik döneme geçişi belirtmekteydi. Fichte, Kant'ın Ahlaksal İdealizminin öğretilerine sıkı sıkıya bağlıydı. O da Kant gibi, giderek ondan daha gürültülü bir yolda istenç özgürlüğünü tüm ilkelerin en yükseği olarak, ve *ahlaksal dünya düzenini* Tanrısal düzen olarak bildiriyordu.

Aynı dönemin bir başka filozofu Schelling ise felsefi tinin ilgisini Ahlaksal (ya da Törel) İdealizmden Estetik İdealizme, ahlaksal eylemci olarak insana ilgiden sanatta yaratıcı deha olarak insana tapınmaya kaydırıyordu. Bir yan bu anlamda kendini ussalcı yorumu içinde dinin (Hıristiyanlığın) sonuçlarına bağlarken diğer yan kamu-tanrıçılığa, giderek pagancılığın mitolojik dinlerine bağlamaktaydı.

Yine değişik bir yönde, Hegel, Ahlaksal ve Estetik İdealizmin yolaçtığı sorunların üstesinden gelmeye çalışıyor, ve geliştirdiği yeni *Us* kavramıyla felsefenin salt bir bilim in ideası olarak kalmadığını, onun gerçekte *gerçek, edimsel bilme, saltık bilme* olduğunu Kant'ın, Fichte'nin, Schelling'in ötesine geçerek göstermeye çalışıyordu.

Kısaca, Alman İdealistlerinin düşüncelerinde iki ana eğilim (Ahlak ve Estetik) ve bunların uzantıları arasındaki karşıtlıkları belirtebiliriz. Kant ve Fichte, törel ve ahlaksal özelliklere vurguda bulunuyorlardı. Onlar idealistler, çünkü ideallerin yalnızca yaşamın değil ama ayrıca düşüncenin de doruğu ve ereği olduğuna inanıyorlardı.

AHLAK VE ESTETİK

a) *İdealler-Olgusallık*

Kant'ın ve Fichte'nin dizgelerinde idealler ve olgusallık alanları arasındaki karşıtlığın temel olduğu göze batmaktadır. Nesnel evreni, ya da duyusal evreni olarak olgusallık, ya da doğal bilimlerin incelediği ve açıkladığı evren olarak olgusallık evreni, en son belirleyici olan, Bütün ya da Evren (tüm Evren) değildir.

Bu görülebilir ya da görüngüsel evrenden ayrı olarak bir başka evren, bir başka alan daha vardır: bu evren erekler, hedefler, idealler, eğilimler, sorumluluklar, amaçlar evrenidir, alanıdır. Bu eylem alanı, evreni çok daha önemli bir alandır; yalnızca isteyen ve eyleyen varlıklar olarak bize değil ama düşünen tin için de çok daha önemli bir alandır. Şimdi düşünen tin sorumlulukların ve ideallerin olgulardan ve olaylardan çıkarsanamayacağını, türetilmeyeceğini tanımak ve bilmek zorundadır. Pratik idealler (ilkeler) evreni, bu anlamda, doğal bilimlerin ve onların salt kuramsal bilgisinin ufkunun ve eriminin ötesinde bulunan bir alanı, *kendinin olan* bir alanı oluşturur. Pratik ilkeler, idealler algının nesnelere değildirler; onlar

daha çok istencin nesnelere olarak, istenç özgürlüğü temelinde çabalayan ve özlem duyan bireysel özbilincin ereklere olarak anlaşılmalıdır. Kant ve Fichte tam da bu yüzden pratik idealistlerdir.

b) *Pratik ilkeler üzerine Derin-Düşünme*

Pratik idealistler, filozofun görevini, sorumluluklarını yerine getiren, eylemlerinden ve edimlerinden sorumluluk duyan sıradan insanı tanımak olarak belirlemişlerdir. Sıradan insan, her ne kadar yaşamı ahlak-dışı olsa da, ve her ne kadar sorumluluklarını, yükümlülüklerini yerine getirmede başarısız olsa da, gene de ahlaklı insandır. Felsefe sıradan, gündelik, pratik insanın bilincinde yatan ilkelere karşı yabancı kalmamalıdır.

Şimdi felsefi düşüncenin işi bu ilkeleri bulmak ve işlemektir; çünkü sıradan insan bunlar üzerine derin-düşünebilecek bir durumda değildir. Sıradan insan kendinin bilincinin bir çözümlenmesine girişebilecek durumda değildir. Gerçekte o kendinin pratik etkinliğine batmıştır. Sıradan, gündelik bilinç derin-düşünen bilinç değil eylem insanıdır. Ama filozof öyle mi? O pratikte eylemek zorunda olmayıp kuramsal olarak düşünmek zorunda olduğundan, bu durumda, pratik bilinci çözümlenmeli ve pratik insanların, sıradan, gündelik insanların konumunu kuramsal olarak açıklığa kavuşturmalıdır.

c) *Nedensellik-Özgürlük*

Kant'ın ve Fichte'nin Ahlaksal İdealizmlerinde nedensellik ve özgürlük arasındaki ilişkinin bizi getirdiği nokta şudur: doğal nedensellik ve ahlaksal sorumluluk, doğal zorunluluk ve ahlaksal özgürlük, görüngüsel olgusalılık ve ahlaksal (törel) ideallik arasında kapanamayacak kadar büyük bir boşluk vardır. Ne bir kurgusal incelik ya da kurnazlık ya da hile, ne bir metafizik sezgi, ne de diyalektik yöntem bu alanlar arasındaki boşluğu gidermede yeterli değildir. Bu boşluk kesindir, ve hiçbir içgörü ve düşünce, hiçbir felsefi bilgi bunun ötesine uzanamaz. Öyleyse tüm düşüncelerimizi, tüm ilkelerimizi, önermelerimizi bu ikircimin temel ve kökensel gerçekliği üzerine temellendirmeliyiz. Bu durumda bize düşen İdeali olgusalılıkta yansıtmak, daha da iyisi idealin içeriğini istencimizde ve eylemlerimizde etkili ve güçlü kılmaktır. Katı olgular ve ideal erek arasındaki uçurum derin-düşüncenin ya da kurgusal felsefenin uğraşlarıyla ortadan kaldırılacak gibi değildir. Düşünce bu konuda zayıftır; düşünce bunun üstesinden gelemez. Bu derin uçurum ancak istencin gücüyle giderilebilir, ortadan kaldırılabilir.

ESTETİK

Alman İdealizminin gelişiminin ikinci döneminde oldukça değişik bir eğilim yaygınlık kazanır. Artık bu dönemde düşünce ağırlıklı olarak pratik konularla, ahlaklı insanın idealleriyle, istencin ve eylemin ilkeleriyle uğraşmamaktadır; bunun yerine düşünce ilgisini sezgi ve imgeleme, derin-düşünme ve kurguya yöneltmiştir. Bu dönem, İnsanı bir *deha* olarak görür ve bu özelliğiyle insanın diğer varoluşlardan ayrımını belirler. İnsan Tanrıya eşit; dahası İnsan tanrısal olanın kendisidir! Onda hayranlık uyandıran büyüleyici yan, bir şaheserin görkemi ve gizemi onu yaratanın tanrısal kökenini göstermektedir. Deha, bir başka deyişle büyük şair, Tanrı imgesinde yaratılmıştır; onun kendisi bir yaratıcıdır, tıpkı Tanrının da kendi sözünde içkin olan dünyanın şairi olması gibi. Schelling kendi *Aşkmsal İdealizm Dizgesi(1800)*'nde şiiri felsefi kurgunun modeli, ölçüsü ve ölçütü

olarak düşünmüştü. Bu yolla Ahlaksal İdealizm Schelling'in elinde Estetik İdealizme dönüşmekteydi.

SEZGİ VE DÜŞÜNCE

İlk dönemin İdealizmi uğraşmanın, çabalamanın, eylemin düşüncesinde ya da ideallerinde yoğunlaşmıştı. Buna karşılık, ikinci dönem İdealizmi sezgi ve düşüncenin ideasında ya da ideallerinde yoğunlaşır. Ancak bu karşıtlık ilk kez karşılaşılan, ilk kez Alman İdealistleri arasında beliren bir karşıtlık değildir. Bu eski bir öykünün, eski bir kavranın yeni bir metafizik düzeyde ve yeni kavramsal biçimlerde açığa çıkışıdır. Platonculuk ve Aristotelesçilik arasındaki çekişme, özdeş olmasa da, bu çekişmeyi andırır. Platon'un İdealizmi varolan herşeyden daha yüksekte duran, üstün olan; bir idealin ideası, kalıcı, sürekli bir ereğin ideası, tüm insanal tasarlamanın ve eylemenin örneği, ideası olan İyi İdeası'nda sonlanmaktaydı. Aristoteles'in İdealizmi, buna karşılık, eylemin idealleriyle, tasarılarıyla değil ama daha çok varoluşun kendisinin yapısıyla, olgusal tözleri oluşturan, onları devindiren, ve kendilerini doğanın ve tarihin olgusal süreçlerinde edimselleştiren İdealarla ilgilenmekteydi.

Benzer bir tartışma, karşıtlık, çekişme Ortaçağlar'da da hüküm sürmüştü. Bir yanda Tanrının istencini onun anlığına birincil olarak görenler, ya da bir başka deyişle, Tanrıyı gerçekte pratik bir idealist olarak görenler; diğer yanda, Tanrının anlığını onun istencine üstün olarak görenler. Bu ikincilere göre yalnızca Tanrının tininde, onun yaratmasında da bengi ideal bir düzen söz konusudur; bu düzen felsefi ve tanrıbilimsel *kurgunun* en yüksek ilgisidir.

İNANÇ-BİLGİ

Kant *Arı Usun Eleştirisi* başlığını taşıyan yapıtında "(...) *inanca* yer açabilmek için *bilmeyi* bir yana bırakmak zorunda"(BXXX) kaldığını yazıyordu. Kant ve Fichte İdealizmiyle Schelling ve Hegel İdealizminin çatışmasında yatan daha derin ve daha büyük tarihsel uyumsuzluk, uzlaşmaz karşıtlık yalnızca felsefi okulları ilgilendiren bir sorun değil, giderek Hıristiyan uygarlık içinde karşılaşılan eğilimlerin bir uyumsuzluğu ya da uzlaşmaz karşıtlığıdır. Hıristiyanlık içinde sürüp giden bu tartışmada taraflar bir yanda Hıristiyan topluluk, bu topluluğun yaşamı ve inancıyla anlatılan eğilim; diğer yanda Hıristiyan tanrıbilimciler ve bunların öğretileridir.

Kant'ın ve Fichte'nin Ahlaksal İdealizmi ahlaksal Us ve ahlaksal olarak özerk birey üzerine temellendirilmiş bir inanç biçiminde inancın öncelliğini ve üstünlüğünü savunurken; buna karşılık ikinci dönemin Kurgusal (Saltık) İdealizmi Hegel'in tanrıbilimsel mantığında doruğuna ulaşıyordu. Logos'un mantığı başlangıçta olanın ve Tanrıyla olanın ve Tanrının mantığıydı, tüm şeyler onunla gerçekleşmekteydi. Mantık, Tanrının Bilimidir, ya da Arı Usun Bilimi, Dizgesi, "sonlu Doğayı ve sonlu Tini yaratmasından önce bengi özü içindeki Tanrının açılımıdır"(Science of Logic,s.50). Kant'a karşılık Hegel *salık bilmeye* yer açmak için *inancı* bir yana bırakıyordu.

DERİN-DÜŞÜNSEL VE SEZGİSEL

Kant'ın Eleştirel İdealizminin özelliği ve tini bütünüyle anlaksal sezgisel düşünceye, nesnenin dışvarlığını ya da varoluşunu onun kendisi yoluyla sezinleyen düşünceye, uzak durmaktaydı. Gerçekten de Kant sağın olarak ve açıklıkla insanal

bilgilenme için anlksal sezginin olanaklılığını dışlamıştı. Kant'a göre insanal bilgilenme ya duyu deneyimi üzerine ya da deneyimin dışnlmesi ve çözümlenmesi üzerine dayanmalıydı. Sonlu insanal bilgilenme sonsuz anlksal sezgisel kavrayışa ulaşacak yetenekte değildi. İnsan Usu sınırlıydı ve kendinde Saltık Varlığı kavramaktan uzaktı. Anlksal sezgi yetisi ancak sorunlu bir tanrısal anlağa znl olabilecek bir bilgilenme biçimiydi, insanal anlağın (tinin) kendinde taşıyabileceği bir bilgilenme değil.

Kant'a göre Us insanın sezgisel bir gücü değil daha çok idealleri ya da bilginin en belirleyici ereklerni (gerçekte ise hiçbir zaman ulaşılamayacak olan ereklerni) tasarlama yetisiydi. Ancak bu idealler ya da erekler gene de tüm insanal bilgilenmenin yönünü belirlemede ve onu hedefe doğru yaklaştırmaktaydı. Kant için Us'un kökeni kuramsal değil pratik, anlksal değil ahlaksal, sezgisel değil etkindi. Us en temelde istenç (ve duyunç) ve yaşam alanında olduğu gibi bilgi ve bilim alanında da isteme ve abalamaydı.

Fichte geliştirdiği *Bilim ğretisi*'nde, felsefi içgörünün kaynağı olarak anlksal sezgiyi görüyordu. Ancak bu onun için Şeylerin i doğasını, Evrenin ya da başka birŐeyin gizli zeminini ortaya çıkartacak olan özel bir bilgilenme (bilgi) biçimi değildi. Fichte'nin dışncesine göre derin-dışnme yoluyla çözümlenme dış duyumuna değil i sezgi üzerine temellendirilmeliydi. Gene, Kant'tan daha ileri giderek, Fichte sezginin değil ama eylemin, insanal Ben'in, 'Kendi'nin özü ve gerçekliği olduğunu belirtiyordu. Ona göre bilmenin gerçekliği inanç temelinde eylemdi. Bu İdealizmin tüm yapısının biricik temeliydi. Bu İdealizm Ahlaksal, pratik bir İdealizmdi ve saltık özgürlük idealeine doğru yönelmişti.

Yalnızca Schelling kendi *Aşkınsal İdealizm Dizgesi*'nde filozofun Saltık Ben'de Varlığın kökensel birliğini (zdeşliğini) görebileceği bir sezgiyi kullanması gerektiğini, ya da bundan yararlanması gerektiğini benimsiyordu. Hegel ise, özellikle olgun Hegel, tüm bu tartışmaların ötesine geçip, yöntemiyle Gerçeğin özüne işlemektedir. Böylelikle bir Saltık Bilgi Dizgesine anlam vererek Kant'a da gerçek bir yanıt vermiş oluyordu. Hegel'e göre salt sezgi üzerine dayandırılmış dolaysız bilgilenme yoluyla felsefe olanaksızdır.

II

FICHTE VE SCHELLİNG ARASINDAKİ ÇATIŞMA

1800 yılında Schelling'in *Aşkınsal İdealizm Dizgesi*'nden ayrı olarak Fichte tarafından önemli ve etkili bir kitap daha yayınlanmıştı: *İnsanın Yazgısı*. Schelling kendi dizgesinde, Fichte'nin 1794 yılında yayınlanan *Bilim ğretisi*'ne karşı, güçlü yöntemsel gereçlerle kendi konumunun ayırdedici özelliğinde ilk kapsamlı girişimi gerçekleştirmişti. Schelling salt profesyonel filozoflar için yazmaktaydı. Oysa Fichte bir kitabı anlayabilecek düzeydeki bütün okurlara sesleniyordu.

1800 yılına geldiğinde Fichte kurgusal bir filozof olarak kariyerinin doruğundaydı. Özellikle genel olarak bilgilenmedeki ilk ilkeler üzerine dersler vermekteydi. Yıldan yıla metafizik dizgesini dnştrmekteydi. ğrencilerinin ve onu taniyanlarının gözünde tam bir hatip ve eğitici, felsefi siyasetçi ve kurgusal bir peygamberdi. Schelling ise metafiziğin tahtına oturmaya hazırlanıyordu. 1794'ten 1800'e kadar olan zaman diliminde Fichte metafizik alanında mutlak otoriteydi. Ancak 1799'da Jena niversitesi'ndeki profesörlüğünü bırakmak zorunda kalmıştı.

Çünkü tanrıtanımsızlıkla suçlamıyordu. Fichte *törel dünya düzeni* ile Tanrıyı özdeşleştirmişti.

Kuşkusuz Schelling daha 1800'den önce Jena Üniversitesi'nde Fichte ile çekişmeye başlamıştı. Schelling Doğa Felsefesi üzerine dersler veriyordu. Doğa Fichte'nin ilgi alanında değildi. Schelling'in düşüncesinde Doğa artık salt nedensellik ilkesiyle işleyen ve matematiksel denklemlere bağlı olan maddesel küçük parçacıkların mekanik düzeni olmaya son vermişti. Doğa artık Galileo ve Newton'un incelediği ve yorumladığı, doğal bilimlerin nesnesi olan doğa değildi. O şimdi kurgusal felsefenin nesnesiydi. Bu yeni bir Doğa tasarısıydı. Doğa duyuşal görüngüler evreninden (ya da görüngüler toplamından) dirimli bir varlığa dönüşmüştü. Artık Doğanın kitabını çözümlenmede araç olarak matematik kullanılmıyacaktı; bunun için gerekli olan gereç aşkınsal derin-düşüncenin yardımıyla anılsal görüydü. Doğa artık insanal bilincin dünyasına yabancı ya da karşıt değildi. Doğanın gizi ve bilincimizin gizi bir ve aynı gizdi. Bu evrensel ruhun herşeyi sarıp sarmalayan giziydi. İnsanal ruh ve evrensel ruh, bu durumda, yalnızca içinde tüm varoluşun yaratıcı ilkesinin ya da zeminin kendisini bildirdiği (açımladığı) gelişme aşamaları bakımından ayrıydılar.

Schelling'in Doğa anlayışına (tasarısına) göre Doğanın ruhu kendisini evrimin aşamalarına göre biçimlendirir, oluşturur ve dönüştürür. O da tıpkı insanal ruh gibi belli bir erek için çabalar, bu yolda kendi ereğine ulaşınca kadar sürekli yeni görüngüler, yeni etkiler üretir. İnsanal Ben'de, Kendi'de olduğu gibi Doğada da *içsel bir çatışma* söz konusudur. Evrensel ruh dirimli bir varlıktır; ancak onun bu dirimselliği kendisini kendisine karşı bilmesinden ve kendisini bir kılma çabasından gelmektedir. Ayrımdaki bu birlik ve birlikteki bu ayrım tüm etkinliğin ve tüm yaşamın kaynağı ve ilk koşuludur. Karşıt kuvvetler doğanın temel ve kökensel birliğine karşı direnirler; evrendeki tüm süreçler, tüm devimler, tüm değişimler salt bu iç uyumsuzluk, bu iç çatışma yüzünden olup bitmektedirler. Doğa kendisini uzlaştırmak, kendinin kutupları arasındaki uyumsuzluğu ortadan kaldırmak ve böylelikle kendi içinde eksiksiz, yetkin bir dengeyi, eksiksiz, yetkin bir uyumu üretmek için çabalar. Schelling'e göre madde ve enerji, magnetizma ve elektriksellik, ışık ve ses, yıldızlar dizgesi, kimyasal süreçler, yerçekimi, moleküler kuvvetler, vb. tüm bunlar onların iç ruhunu oluşturan aynı üstün ilkenin belirişleri olarak anlaşılmalıdır. Ancak Doğanın kendisini yükselttiği en yüksek aşama örgensellikler dünyasıdır. Örgensellik içinde tüm başka doğal tözlerin, kuvvetlerin ve süreçlerin birarada tutulduğu dirimli birliktir. Buna göre örgensellik Doğanın en üstün ereği olan kendisiyle uyum ve birliğini gerçekleştirmede en ileri aşamadır.

Ancak Doğa gene de Evrensel Ruhun sonsal ereğini göstermemektedir. Örgenselliklerin *türlülüğü, çokluğu, cinsiyetlerin karşıtlığı*, herbir bireysel örgensellikte içerilmiş değişik işlevlerin ve süreçlerin *karmaşıklığı*, örgenselliğin kendini-koruma, sürdürme ve çoğalma-yayıma *savaşımı*, örgensel ve örgensel-olmayan dünya arasındaki *gerilim*, tüm dirimli varlıkların *hastalığa* ve *ölüme* maruz kalması, vb. tüm bu özellikler örgensel yapının kendinde eksiksizliğin bulunmadığını ve yaşamın Evrensel Ruhun sonsal ereğini belirtmediğini gösterirler. Doğa dirimli örgensellikte kendinin en yetkin, en ileri ürünlerini üretir. Varoluşun ya da Dışvarlığın uzlaşmaz kutuplarını uzlaştırarak Doğa kendinin eksiksiz biçimini gerçekleştirir. Ancak bu biçim Evrensel Ruhun belirişi için eksikli bir doğa taşır. Sonuçta Doğa kendini aşmaya zorlanır. Aşılmış Doğa olarak Tin aşamasında Evrensel Ruh daha ileri bir belirlenime ulaşır.

Önceleri Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'nin temel ilkelerine sıkı sıkıya sarılan Schelling şimdi doğa üzerine felsefe yapmakla Fichteci konumundan uzaklaşmaktaydı. Alman İdealizminin gelişiminde ilginç bir ironiyle karşı karşıyayız. Kant insan bilgisini, insanal bilgilenmeyi, Us'u Us yoluyla sınırlamıştı. Bu durumda Kant'ta Us us-dışı bir doğa içermekteydi. Bu Kant'ın eleştirel-aşkınsal felsefesinin temel sorunuydu. Ancak bu sonuç insan düşüncesinde kısırtıcı bir etki yaratmıştı. Şimdi Us en gözüpek, en cesur yolculuğuna çıkmaya hazırlanıyordu. Bu muammanın, bilmecenin anahtarı gene Usun kendisi tarafından verilecekti. Bilginin doğasında, genel olarak bilgilenmenin doğasında olan şey eksiksiz, *saltık gerçekliğe* ulaşmadan durmamaktır. Bu tüm bilgilenmedeki devindirici güçtür.

Bilinebilir olan ve bilinemez olan arasında bir çizgi ya da sınır çekmeye yönelik tüm kuşkucu düşünceler, tüm çabalar içkin bir güçlkle karşı karşıya kalırlar. Eğer böyle bir çizgi varsa, bunu nasıl bulabiliriz? Eğer onu bulamazsak onun varolduğunu nasıl ileri sürebiliriz? İnsanal anlağın olanaklıklarının sınırlı olduğu doğru olsa bile şimdiden bu sınırı bilmenin olanaklılığı da ayrıca dışlanmış görünür. Yalnızca sınırlarımız içinde olanı bilebildiğimizi düşünsek bile bu sınırın nerede sona erdiğini bilmek ansal olarak onun içinde ve onsuz olmayı gerektirecektir. Yalnızca sınırı aşan sınırın bilincine varır; ama o zaman da o onun için bir sınır değildir.

Fichte, Kant'ın izinde bilgilenmeye bir sınır çekiyordu. Ancak Kant'tan daha ileri giderek bu çabadaki eytişimi tanımlamada geç kalmıyordu.

Fichte'ye göre bilginin sınırını kavrama çabası arttıkça bu sınırın kendisi de ortadan kalkmaktaydı. Fichte ayrıca bu girişimin neden olabileceği sonuçları da görebiliyordu. İnsan Usu bu sınırı olumsuzlama sapkınlığına düşerse neler olmazdı ki? İlike olarak insanın bilgilenmedeki tüm engelleri ortadan kaldırdığı düşünüldüğünde o zaman insanlık ve tanrısallık, sonluluk ve sonsuzluk arasındaki boşluk da artık ortadan kalkmış olacaktı. Bu durumda insan kendisini tanrısalılaştırarak ve kendinden daha üstün bir varlığın varoluşunu yadsımış olacaktı. Öyleyse insanın dinsel korkusu ve alçkgönüllülüğü tehlikedeydi. İnanç tehdit edilmişti.

Bir inanç ve duyunç filozofu olan Fichte, Schelling'i sonlu bilginin sınırları-insanal olanaklıkların sınırları- içinde kalma konusunda uyarıyordu. Ancak gene de Schelling'in anlıksal sezgisinin ve doğa felsefesinin inandırıcı gücünün yarattığı etkiyi görmüştü. Fichte böyle bir tinsel konumda o küçük kitabını yazmıştı- *İnsanın Yazgısı*(1800).

İnsanın Yazgısı üç bölümden oluşur. İlk bölümde Fichte Kant'tan önceki metafiziğin konumunu betimler. Bu bölümün adı "Kuşku"dur. Kant'tan önce metafiziksel bilgi bilgilenmenin kendisinin doğasıyla değil daha çok şeylerin doğasıyla ilgilenmişti. Bu metafiziğin dayandığı varsayım şuydu: düşünce varlığın yapısını anlayabilir ve sonsal, saltık gerçekliği kavrayabilirdi. Ancak bu durum kaygı verici bir sonuca yol açmıştı: nesnelerin doğasını anlamada ve saltık gerçekliği bilmede başarılı oldukça kendimizi daha az anlayabiliyorduk. Anlağın gözünde her şey her şeyle koşulludur. Tamamlanmış bir Varlık Dizgesi içinde zorunluluğun hiçbir engelle karşılaşmadan ilerlediği bir dizgedir ve böyle de olmalıdır. Bu durumda böyle bir dizgede özgürlüğe ve eyleme hiç yer kalmamaktadır; özgürlük ve eylem, böyle bir dizgede gerçek anlamlarını kaybederler. Bu yüzden sonuçta karşılaşılan tam bir "dayanılmaz belirsizlik ve kararsızlık durumu"dur.

Fichte, Kant'ın izinde bilgilenmeye bir sınır çekiyordu. Ancak Kant'tan daha ileri giderek bu çabadaki eytişimi tanımlamada geç kalmıyordu.

Fichte'ye göre bilginin sınırını kavrama çabası arttıkça bu sınırın kendisi de ortadan kalkmaktaydı. Fichte ayrıca bu girişimin neden olabileceği sonuçları da görebiliyordu. İnsan Usu bu sınırı olumsuzlama sapkınlığına düşerse neler olmazdı ki? İlke olarak insanın bilgilenmedeki tüm engelleri ortadan kaldırdığı düşünülüğünde o zaman insanlık ve tanrısalılık, sonluluk ve sonsuzluk arasındaki boşluk da artık ortadan kalkmış olacaktı. Bu durumda insan kendisini tanrısalılaştıracak ve kendinden daha üstün bir varlığın varoluşunu yadsımış olacaktı. Öyleyse insanın dinsel korkusu ve alçkgönüllülüğü tehlikedeydi. İnanç tehdit edilmişti.

Bir inanç ve duyuncu filozofu olan Fichte, Schelling'i sonlu bilginin sınırları-insanal olanaklılıkların sınırları- içinde kalma konusunda uyarıyordu. Ancak gene de Schelling'in anlıksal sezgisinin ve doğa felsefesinin inandırıcı gücünün yarattığı etkiyi görmüştü. Fichte böyle bir tinsel konumda o küçük kitabını yazmıştı- *İnsanın Yazgısı*(1800).

İnsanın Yazgısı üç bölümden oluşur. İlk bölümde Fichte Kant'tan önceki metafiziğin konumunu betimler. Bu bölümün adı "Kuşku"dur. Kant'tan önce metafiziksel bilgi bilgilenmenin kendisinin doğasıyla değil daha çok şeylerin doğasıyla ilgilenmişti. Bu metafiziğin dayandığı varsayım şuydu: düşünce varlığın yapısını anlayabilir ve sonsal, saltık gerçekliği kavrayabilirdi. Ancak bu durum kaygı verici bir sonuca yol açmıştı: nesnelere doğasını anlamada ve saltık gerçekliği bilmede başarılı oldukça kendimizi daha az anlayabiliyorduk. Anlağın gözünde her şey her şeyle koşulludur. Tamamlanmış bir Varlık Dizgesi içinde zorunluluğun hiçbir engelle karşılaşmadan ilerlediği bir dizgedir ve böyle de olmalıdır. Bu durumda böyle bir dizgede özgürlüğe ve eyleme hiç yer kalmamaktadır; özgürlük ve eylem, böyle bir dizgede gerçek anlamlarını kaybederler. Bu yüzden sonuçta karşılaşılan tam bir "dayanılmaz belirsizlik ve kararsızlık durumu"dur.

Fichte'nin kitabının ikinci bölümü "Bilgi" başlığını taşır. Burada Fichte metafiziğin ilgisini bilginin nesnelere nesnelere bilgisine çeviren, ya da bir başka deyişle, artık şeylerin doğasını incelemek yerine *bilen özne*yi ya da *düşünen Ben'i*, *Kend'i*yi inceleyen, Kant'ın bilgi kuramının bir taslağını çizer. Bu yeni metafizik, bu yüzden, saltık gerçekliği bilmemiz konusunda kuşkucudur, ama Kant'tan önceki metafizikte eksik olan bir yan bakımından üstünlük ve yetkinlik taşır: bu yeni bilim insanı zorunluluğa kölelikten kurtarmakta; bilincin özgürlüğe yükselişini göstermekte, böylelikle kuşkuyu yenip istencin ve eylemin yasal hakkını onarmaktadır.

Ancak yeni konumun tüm ürünü bu değildi. Özgürlüğün ve bireyselliğin gerçek anlamını korumakla düşünce yeni bir ufuk açmaktaydı. Metafiziksel bilginin yanılsamaları yok edilirken inancın savları yeniden dirimsellik kazanıyordu. Fichte'nin kitabının üçüncü ve son bölümünün başlığı "İnanç"tır.

Fichte'ye göre bilgi değil ama salt inanç şeylerin saltık doğasını görebilirdi. Ancak Fichte resminin renklerini Schelling'in paletinden ödünç almaktaydı. Fichte ve Schelling'e göre "çağın gereksinimi" olan şey Aşkınsal Felsefenin *kendi ilkeleri üzerinde* genişletilmesi isteğiydi. Fichte bu doğrultuda *İnsanın Yazgısı*'nda bazı ipuçları sunuyordu. Giderek Fichte, eğer Doğayı doğal bilimlerin nesnesi olarak

Schelling'e göre filozof kendinin çalışmasını ancak sanatçıya öykünerek gerçekleştirebilirdi. Filozof içinde karşıt kuvvetler ya da kutuplar arasındaki çatışmanın zorunlu olarak açığa çıktığı kökensel bir bilinç ideasından yola çıkmak zorunda ve kendisini yeniden birliğe getirmek için kendinin kökensel ayırımını ortadan kaldırmada, bu bilinç tarafından alınan adımları belirtmeliydi. Bu yolda felsefe duyum ve anlak, kuramsal us ve pratik us, duyular dünyası ve erekler dünyası arasındaki bölünmelerin ve Tinde olduğu kadar Doğada da olan tüm karşıtlıkların, neden ve nasıl böyle bir ilksel bölünmeden kaynaklandığını gösterebilecekti.

Tüm bu yöntem sonuç olarak Sanatın tanıklığıyla doğrulanır; çünkü Sanat bize belirtik olarak sonlu ve sonsuz, görülebilir ve görülemez, duyusal ve tinsel karşıtlıkların temelde birlik olduğunu ve böylelikle sanatçı tarafından onun çalışmasında yeniden birleştirilebileceğini göstermektedir. Bu çalışma öyleyse insanın en yüksek emeği ve Doğanın bütün biçimlerinde görünen Evrensel Ruhun en yüksek başarısıdır. Sanat en soylu ve en yüksek çalışmadır; çünkü o Kutsalların Kutsalını gözler önüne sermektedir. Doğa bir şiiirdir. Bilim en olanaklı olduğu ölçüde şiire geri dönmelidir. Bu amaç için en uygun araç yeni bir *mitoloji* olacaktır. Mitolojide bilim ve sanat içiçedir, birdir. Yeni bir mitoloji gelecek kuşakları beklemektedir.

Schelling'in *Aşkınsal İdealizm Dizgesi* aynı zamanda bir gerçekçilik de olacak olan idealizmi kurma yolunda ilk girişimdi. Kant ve Fichte İdealin, özel olarak da ahlaksal İdealin idealizminin sözcüleriydiler. Schelling ve Hegel genel olarak Gerçekliğin, Saltık Gerçekliğin idealizmini geliştirdiler. Onlara göre Saltık İdea kendisini bengi olarak edimselleştirmekteydi. Saltık İdea yalnızca insanın ona doğru çabaladığı bir ideal değildi; o bengi olarak gerçekleştirilmekteydi ve bengi olarak bulunmaktaydı. Hegel'in de belirttiği gibi Saltık İdea salt bir "gerek" olacak kadar güçsüz değildi, edimsel olarak vardı ve tüm edimsel şeylerde işlemekteydi.

III

HEGEL'İN ERKEN TANRIBİLİMSSEL YAZILARI VE FELSEFESİNİN İLK BİÇİMLENİŞİ

Bu tartışma ortamı Hegel'in gelişiminde önemli bir yer tutmaktadır. Fichte Alman ulusunun felsefi öğretmeni ve eğiticisi olurken Schelling metafiziğin tahtına kurulmuştu. Bu dönemde Hegel'in büyük bir sessizlik içinde olduğu görülür. Hegel kendisini o büyük tartışmanın içinde bulacağı güne doğru eğitmekte, geliştirmekte ve kendisini açıklığa kavuşturmak için yazmaktadır. Schelling'den beş yaş daha büyüktür. Schelling yirmi üç yaşında profesör olmuş, üç kitabı olan bir filozoftur. Ama Hegel'in Schelling'den çok daha derin metafizik deneyimleri olduğu görülür. Hegel kendisini yavaş yavaş geliştirmiş, düşüncesini dizgesel bir biçimde sunmak için çok fazla erken davranmamıştır.

Hegel felsefede olup-bitenleri en keskin ve en dirimli ilgiyle izlemekteydi. Fichte'nin ve Schelling'in kıyasıya giriştikleri savaşımında kendi konumunu henüz belirlememişti. Bir yanda istencin ve eylemin önceliğini bildiren Ahlaksal İdealizm, diğer yanda varoluşun en uygun, en derin, sonsal, saltık yorumunun deha, şair, sanatçı tarafından verileceğini savunan Schelling. Bir yanda ayrıntılı, biçimsel soyutlamaların yöntemi, diğer yanda saltık gerçekliğe doğrudan, dolaysız bir

görüştün yetkisiyle ulaşan anlıksal sezgi. Bir yanda kurgunun engellenmesi, diğer yanda kurgunun baş tacı edilmesi...

Tüm bu önemli sorular ya da sorunlar genç Hegel'in metafizik tinini devindirmiş ve dirimselleştirmiş olabilir. Ancak bunlar henüz onun düşüncelerini şekillendirmekten ya da bu sorulara belli yanıtlara zorlamaktan uzaktırlar. Hegel bu aşamada tüm ilgisini tanrıbilimsel çalışmalara vermişti ve sıkı bir şekilde yaşamı ve dünyayı, insanı ve tarihi anlamak için Hıristiyan inancının anlamını ve onun çıkarımlarını anlamaya çalışmaktaydı. Onun bu dönemde, büyük bir ilgi ve çabayla, eski düşünürler, özellikle de Platon ve Aristoteles, okuduğunu görüyoruz. Gene, büyük bir istekle, Kantçı ve Fichteci felsefelerle ilişkin çalışmalarını sürdürmektedir. Bu arada Fransa'da başlayan ve Avrupa'ya yayılan siyasal devrimi büyük bir coşkuyla, tutkuyla ve duygudaşlıkla gözlemlemekteydi. O ve arkadaşları (Hölderlin, Schelling) Tübingen Tanrıbilim Semineri'nde geceleri gizlice Özgürlük ağaçları dikiyorlar, çevresinde dans ediyorlar ve devrimci şarkılar söylüyorlardı.

Tanrıbilime olan ilgisinden başka ama onunla iç içe olan bir başka konu, Tarih bilinci de, Hegel'in tinini ve yazılarını etkilemekteydi. Bu dönemine ilişkin yazılarında metafizik ve tarihin onun kavramlarında birbirlerinden ayrılmazcasına bağlı olduğunu görüyoruz.

Hegel'in *Erken Tanrıbilimsel Yazıları*'nın asıl çıkış-noktasını Grek dini ve Hıristiyanlık arasındaki karşıtlık oluşturur. Hegel'in kendisi açıkça bu karşıtlıktan rahatsızlık duyar. Bu yazılarda Hegel salt bir tarihsel gözlemci durumunda değildir. Ona göre ne salt geçmiş ne de salt şimdi, ama dinin geleceği en önemli soruydu. Burada söz konusu olan ne onun kendi kişisel yönelimleri ne de onun kişisel inancı ve düşüncesiydi. Burada söz konusu olan tüm insanlığın inancı ve düşüncesiydi. Bir başka deyişle, Hegel'in eğilimlerinin ve onun tüm tanrıbilimsel ve tarihsel çalışmalarının ereği bengi gerçeklikti.

Gerçekte bu tanrıbilimsel ve tarihsel sahenin arkasında dizgesel, metafizik bir karşıtlık kararı gibi belirlemektedir. Hıristiyan dünyası ahlaksal kurallar ve dogmalarla yönetilmekteyken Grek dünyası güzellik ve şiirin, imgelem ve coşkunluğun dünyası değil miydi? Greklerin mitolojik dini Alman şairlerinde dirimli olan estetik görüşle uyum içinde değil miydi? Hıristiyan dini temelde Kant'ın ve Fichte'nin ahlaksal idealizminin ilkeleriyle ve tiniyle uyum içinde değil miydi? Dinsel ideal, öyleyse, ayrıca metafizik bir konuydu ve her ikisi de aynı anda ele alınmalıydı. Hegel hangi yöne dönecekti? Ya da uçları birleştirecek, birliğe getirecek ve hem ahlaksal hem de estetik görüşleri doyuracak bir dizgeyi kurmanın yolu var mıydı? Gerçekte, bu ulaşılabilecek en yüksek hedefti. Ama ona nasıl ulaşılabilecekti?

Hegel'in bu konulara ilişkin düşüncelerinin gelişiminde üç dönem belirleyebiliriz. İlk dönemde, Hegel Grek dininin görkemi ve güzelliği karşısında büyülenmiş gibidir. İkinci dönemde, Kant'ın etkisi altında yazdığı görülür. Üçüncü dönemde, Kant'ın ahlaksal duyuncu ve inanç anlayışını Grek güzellik dini ve ideali ile bireştirme yolunda Hıristiyan inancını anlamaya ve açıklamaya yöneldiğini görüyoruz. Bu dönem Hegel'in bağımsız bir düşünür olarak gelecekteki felsefesinin temel kavramlarını oluşturmaya başladığı bir dönemdir.

a) İlk Dönem

İlk dönemde Hegel Helenik dini devletle, siyasal kurumlara ve ulusunun (halkının) alışkanlıkları ve töreleri, imgelemi ve duygularıyla iç içe geçmiş bir din olarak betimler. Helenik din, Grek dini Hıristiyanlık gibi bir kitap dini değil dirimli

bir dindi. Bir dogma ve ahlaksal kurallar dini değil halkın (ulusun) yaşam coşkusunu gösteren ve halkın (ulusun) festivalleriyle ve eğlenceleriyle iç içe geçmiş bir dindi. Helenik din bir halk diniydi ve ulusun özelliğini ve tinini yansıtmaktaydı. Tanrısallık aşkın bir Yararıcı değildi; daha çok Grek kahramanları olan ve Greklerin ataları olan varlıkların imgesinde sunulmaktaydı. Görülebilir dünyanın ötesinde bir yerlerde değil Olimpos Dağı'nın zirvesinde yaşarlardı.

Hıristiyanlık ise, Hegel'e göre, insanları gözlerini her zaman yönelttikleri gökyüzünün yurttaşları olarak eğitmeye özen göstermekte, bu yolda emek harcamaktadır. Zarafet, alımlılık, sevimlilik, güzellik, duyuşsal renkler bu din tarafından dışlanmıştır. Ama geçmişin uzak günlerinde öyle miydi? Orada tanrısallıkla birleşmiş olan insansal güzellik duyuşu bütün dirimli tinlerin yüreğini sarmıştı. Onlar da zorunluluğun katı yasasıyla bir başka dünyaya zincirlenmişlerdi; ama duyuşlarının ve imgelem güçlerinin yardımıyla onu büyük bir özenle yoğurmuşlar, arılaştırmışlar ve güzelleştirmişlerdi; güllerle donatılmış olan kayralarının yardımıyla, sanki bu din onların bir çalışmasıymış, onların bir parçasıymış gibi, zincirleriyle doyum bulabilmekteydiler.

b) İkinci Dönem

İkinci dönemde Hegel büyük bir ciddiyetle ve titizlikle Kant'ın eleştirel yapıtlarını çalışmıştır. *İsa'nın Yaşamı* başlığını taşıyan elyazması bunlar arasında en ilgi çekici olanıdır. Burada İsa kendisinin izinden gidenlere Kant'ın pratik felsefesini öğreten, arı usu vazeden ve insanın ahlaksal özerkliğine vurgu yapan, buna dayanan, Kant'ın sadık bir öğrencisi olarak sunulur.

c) Üçüncü Dönem

Üçüncü dönemde Hegel belli bir sonuca ulaşır. Grek ve Hıristiyan dinleri onun ilk bakışta gördüğü kadar uzlaşmaz karşıtlar içermemektedirler. İncil Kant'ın törel, ahlaksal dizgesinden daha derindir. Helenik güzellik idealiyle ve Kant'ın idealizminin çekiciliği ve yüceliğiyle ortaklık içinde bazı özellikler sunmaktadır. Gerçekte, İncil bu karşıt görüşlerin gerçek ve bengi özelliklerini uzlaştırmaktadır. Böylelikle İncil hem Greklerin halk dininden hem de Kant'ın ussalcı ahlaksal inancından üstün olan bir üçüncü görüşü belirtmektedir.

İncil'in bu yeni açılımında ve açıklığa kavuşturulmasında temel belirlenim *Aşk* ideasıdır. Aşk tanrısallığın doğasıdır ve törel ve estetik idealizmin karşıt öğelerini birleştirmektedir. Aşk yüreğin ve tinin güzelliğidir; Grek imgelerinin dışsal güzelliğinden daha ağırlıklı bir güzelliştir ve Kant'ın ahlaksallığından daha insanaldır.

Kant'ın ahlakında insan kendisine karşı bölünmüştür. İnsan bir yanda ustur, diğer yanda bir hayvan. Bir yandan emredendir, ama ayrıca yaşamın okyanusunda seyreden gemideki gürühtür. İnsan iyiyi isteyen istençtir, ahlaksal yasaya uyan, ahlaksal yasanın gereklerini yapan iyi istenç ya da ahlaksal istençtir; ama insan ayrıca dürtülerin, isteklerin, arzuların, eğilimlerin toplamıdır. Öyleyse Kant'ın betimlediği yolda insan hiçbir zaman kendi içinde eksiksiz bir yolda birliğe getirilmiş değildir, hiçbir zaman kendi kendisiyle dinginlikte değildir, hiçbir zaman "gerçek kişi" değildir.

İsa'nın öğretisi ve onun yaşamının gidişatı tam da bu ahlaksal parçalanmışlıkla ilgilidir. İsa iç insana huzur getirmek istemiştir. Onun tüm sözlerinin ve eylemlerinin ereği insanı kendisiyle, insanı insanla ve sonunda da insanı Tanrıyla birliğe getirmektir. Aşk bunu gerçekleştiren kurgusal ilkedir. Tüm kavramların en kapsamlısı, en tüketici olanıdır. Aşk kendinin arılığı içindeki

Tanrının tanımıdır ve bu yüzden yaşamın ve evrenin gizinin, gizemselliğinin anahtarıdır; çünkü evren evrensel yaşamdır ya da dirimli bir bütünlüktür. En iyisinden tanrıbilim bir Aşk Kamutanırlığıdır, Aşk Tümtanrırlığıdır.

Aşk insanı özgürleştirir. İnsan Aşk yoluyla değil de ahlaksal yasaya boyun eğerek eylediği, etkinlikte bulunduğu sürece özgür değildir. Ya yasa insanı eğilimleriyle karşıtlık içinde eylemeye zorlar, ya da eğilimler insanı yasayla karşıtlık içinde eylemeye zorlar. Yalnızca Aşk yasanın sesini eğilimin sesine ve tersi biçimde eğilimin sesini yasanın sesine dönüştürür. Aşk yüreğin eğilimine, yönelimine geçen ahlaksal ustan başka bir şey değildir. Aşk, öyleyse, insanın kendi kendisindeki efendi ve köle arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırır ve bilincini uyuma getirir. Uyum güzelliştir. Buna göre Aşk insanın estetik kavramına dayanan ahlaksal bir ilkedir.

Aşkta tüm sorumluluk düşüncesi ortadan kalkar. İsa'da kişilik kazanmış olan Aşk yasallık alanının ortadan kaldırılmasını ve tinin onun yoluyla yükselişini, ilerlemesini, gelişmesini ister. Aşkta gerçekleştirilen erdemler çokluğunu birliği ve tamamlanmışlığıdır. O tüm varlıkların dirimli birliğidir. Tüm ayrımlar, tüm kısıtlamalar onda ortadan kalkar. Dahası, Aşk emir gerektirmez. Tanrıyı sevmek kendi ve Yaşamın Sonsuz Bütünü arasındaki engeli aşmak demektir. Bu uyumda, biri diğeriyle ortaklık içindedir.

Hegel, böylece erken dönem yazılarında Grek diniyle Hıristiyan dininin bir birleşimini sunarak, Alman idealizminin törel ve estetik unsurlarını uzlaştırma yolunu seçmiştir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

J. G. Fichte, *The Vocation of Man*, İngilizce çev. Roderick M. Chisholm, The Liberal Art Press, 1956.

G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, İngilizce çev. T.M.Knox, Uni. of Pennsylvania Press, 1977.

_____ *Three Essays, 1793-1795: The Tübingen Essay, Berne Fragments, The Life of Jesus* İngilizce çev. Peter Fuss ve John Dobbins, Uni. of Notre Dame Press, 1984.

I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Türkçe çev. Azi

I. Giriş

Stoa ahlak felsefesi “doğaya uygun yaşa” maksimiyle bilinir. Bu maksim, ilk bakışta doğalcı (naturalist) bir ahlak kuramını çağrıştırıyorsa da felsefe tarihçileri Stoa ahlak felsefesini doğalcı bir ahlak kuramı olarak nitelendirmezler. Örneğin, Moore ahlak felsefesinde doğalcılığa karşı çıkarken Stoa ahlak felsefesini tartışmasının konusu içine almaz. Çünkü ona göre, Stoa ahlak felsefesinin “metafiziksel olarak nitelendirilebilecek bazı iddiaları vardır.”¹ Fakat bir ahlak kuramının metafiziksel bir temele dayanması, doğal olarak, onun akılcı bir kuram olamayacağını göstermez. Nitekim, bu akılcı özelliğinden dolayıdır ki Moore Stoa ahlak kuramını Kant ve Spinoza'nın ahlak kuramlarıyla aynı gruba dahil ederken, bir başka çağdaş ahlak felsefecisi Alan Donagan (1977) onu Yahudi ve Hıristiyan ahlak kuramlarıyla aynı gruba dahil etmiştir.

Kısacası, Moore ve Donagan gibi, hemen hemen bütün felsefe tarihçileri Stoa ahlak felsefesini akılcı olarak yorumlamışlardır. Peki, bu yorum ne ölçüde doğrudur? Stoalıların insan doğasını metafiziksel bir Akıl'ın yönettiğine ilişkin düşünceleri onların ahlak kuramlarını akılcı bir kuram yapar mı? Bu yazıda Stoa ahlak kuramını akılcı bir kuram olarak nitelendirmenin ancak kısmen doğru olduğunu göstermeye çalışacağım. Donagan ve diğerleri Stoa ahlak felsefesinin akılcı özelliğini vurgulamada haklı olsalar da ahlak bilgisinin gerekçelendirilmesinde, Stoa ahlak felsefesinde ahlak bilgisinin önemli bir kısmı doğalcı özellik gösterir. Bu yorumumu Stoa ahlak felsefesinde önemli bir yeri olan Epiktetos'un ahlak kuramına göre temellendirmeye çalışacağım. Bu amaçla, ilkin ahlaki doğalcılıktan ne anladığımı açıklamaya çalışayım.

Çok genel olarak söylemek gerekirse, ahlaki doğalcılık, ahlaki, bedeninin gölge fenomeni, bedensel işlevin bir ürünü olarak görülür. Bu anlamda ahlak, doğa ve sosyal bilimlerin bir dalı olarak deneysel bir çalışmayı gerektirir. Thomas Hobbes, Moritz Schlick ve John Dewey ahlaki doğalcılığın bilinen savunucularındandır. Örneğin, Hobbes'a göre, insan dünyaya kendini koruma güdüsüyle bencil olarak gelir. İnsanlar bu güdüyü herkesi bağlayıcı toplum sözleşmeleri yaparak yerine getirirler. Demek ki, toplum sözleşmeleriyle belirlenen ahlak ilkeleri insanın doğal güdüsüne, yani kendini koruma güdüsüne, indirgenebilirler.

Bir doğalcı için iyi, örneğin isteklerin giderilmesi olarak tanımlanabilir. Buna göre “haz iyidir” çünkü herkes tarafından arzu edilir. Bu görüşe göre, iyinin ne olduğunu tanımlayabilmek için insanların istek ve gereksinimlerini bilmemiz gerekir. Dewey'e göre, ahlaki değerler hoşlanma ve hoşlanmamanın hangi koşullarda ortaya çıktığını ve hangi sonuçlara yol açtığını öğrendikten sonra ortaya çıkarlar.

Kısaca belirtmek gerekirse ahlaki doğalcılık şu üç iddiayı içerir: (1) Ahlak yargıları doğru veya yanlış önermelerdir, (2) bazı ahlak yargıları doğrudur, (3) ahlaki sonuçlar ahlaki olmayan öncüllerden çıkarılabilir. Bu anlamda ahlaki

* ODTÜ Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi.

¹ G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1992, s. 41-42.

doğalcılık *indirgemeci* bir kuramdır. Evet, bazı ahlak doğruları vardır. Ancak “ahlaki olmayan terimoloji kullanarak ortaya çıkarılamayacak, ahlaki olgu ve özelliklerin ötesinde ve üstünde olgular özellikler yoktur.”¹

(1) ve (2) akılcı ve doğalcı kuramların her ikisince de kabul edilebileceğinden burada onları ele almayacağım. Burada Stoa ve Epiktetos ahlak felsefesi içerisinde inceleyeceğim doğalcılığın yukarıda belirtilen (3) üncü özelliğidir. Epiktetos’un ahlak kuramı ne oranda bu doğalcı özelliği yansıtır? Göstermeye çalışacağım gibi, Epiktetos’ta “iyi” kavramı aslında öyle metafiziksel anlamdaki bir Doğa’dan değil, duyulanabilir ve gözlemlenebilir anlamındaki bir insan doğasından çıkmaktadır.

II. Stoalılar ve Epiktetos:

Bilindiği gibi Stoalılar felsefeyi üç kısma ayırırlar: Mantık (bilgi teorisi dahil), Fizik (onlara göre zorunlu olarak teoloji ve psikolojiyi de içerir) ve Ahlak. Bu üç alan mantıksal ve kavramsal olarak birbirleriyle yakından ilişkilidirler. Epiktetos daha çok bir ahlak filozofu olarak bilinmekle birlikte bu ayırım onun felsefesi için de geçerlidir.

Giriş bölümünde de belirttiğim gibi Moore Stoa ahlak felsefesini metafiziksel, ama akılcı bir ahlak kuramı olarak nitelendirmiştir. Ona göre bir ahlak sistemi metafiziksel, eğer şu iddiada bulunursa: Mükemmel iyi bazı özellikleri duyulu-üstü bir gerçeklik tarafından sağlanarak var olan, ama doğal olmayan bir şeydir. Stoalılar doğaya uygun bir yaşam mükemmeldir iddiası böyle bir iddiadır. Çünkü onlar “Doğa” ile benim tanımladığım anlamdaki doğayı değil, doğruluğunu çıkardıkları² mükemmel iyi olarak kabul ettikleri duyulu-üstü bir şeyi anlamaktadırlar².

Moore’a göre Stoa ahlak felsefesinde “Doğa” kavramı metafiziksel bir anlam taşır ve buna göre “doğaya uygun yaşa” maksimi metafiziksel bir temele sahiptir. Gerçekten de “Doğa” (büyük harfle yazılan) kavramı *İlahi Düzen* veya *Akı*’ı ifade eder. Fakat, Stoalılar “doğa” kavramını başka bir anlamda da kullanmışlardır; yani hiç bir metafiziksel anlamı olmayan “insan doğası” anlamında. Bu anlamdaki kullanılışında Doğaya uygun olan insan doğasına yani, akla uygun olandır. Stoalılar için (immanent) anlamındaki insan doğasından bahsederken insanın biyolojik ve psikolojik özelliklerini betimlemeye çalışmışlardır. Ancak yine de, ‘insan doğası Doğa’yla uyum içindedir’ düşüncesi, ‘insan doğasını yöneten ilke Doğa’dır’ gibi metafiziksel bir inançtan gelmektedir.

Donagan’a göre ise Stoa ahlak felsefesi akılcı olması bakımından Yahudi ve Hıristiyan ahlak kuramlarıyla ortaklık gösterir:

Stoa, Yahudi ve Hıristiyan düşüncesi esas olarak şu konuda hemfikirdir: İlke olarak insan akhıyla elde edilebilecek, kutsal bir yaşam oluşturan, bu çeşit bütün akıl sahibi yaratıkları bağlayan kurallar kümesi veya davranış kuralları vardır. Bu evrensel veya yaygın ilkeyi Yahudi ve Hıristiyanlar ‘ahlak’ veya ‘ahlak yasası’ diye ifade ederler. Buna ‘doğa yasası’ veya ‘doğal yasa’ da derler çünkü; ahlak yasasının

¹ Charles Pigden, “Naturalizm”, *A Companion to Ethics*, Cambridge, 1995, s.421.

² G.E.Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1992, s. 135.

insanın doğasında akıllı bir varlık olduğu için herkes için geçerli olduğuna ve insanın doğal aklını kullanmasıyla bu yasayı bileceğine inanıyorlardı¹.

Evet, Stoa ahlak felsefesinde ahlak ilkelerinin insanın akıl sahibi bir varlık olması dolayısıyla bütün insanlar tarafından aynı şekilde bulunacağı ve kavranacağı düşüncesi onun Yahudi ve Hıristiyan, ve hatta Donagan belirtmesi de İslam ahlak felsefesiyle benzerlikler göstermesine yeter. Ancak böyle bir genel ilke bir ahlak kuramını akılcı olarak nitelendirmek için yeterli değildir diye düşünüyorum. Bir ahlak kuralını akılcı veya doğacı olarak nitelendirebilmek için öncelikle onun kesin buyruk ifade eden belli ahlak ilkelerini nasıl gerekçelendirdiğine bakmak gerekir. Bu akılcı ve doğacı unsurların Epiktetos'un felsefesinde ne ölçüde belirleyici olduğuna bakmadan önce onun ahlak anlayışının bazı genel özellikleri üzerinde kısaca durmak istiyorum.

Sokrates gibi Epiktetos kendi eliyle yazılmış bir eser bırakmamıştır. Onun düşüncelerini öğrencisi Arrian'ın ders notları olarak tuttuğu *Konuşmalardan*'dan öğreniyoruz. *Konuşmalar* sınıf içi ders anlatımı şeklinde kaleme alındığı için sistematik bir dille yazılmış bir kitap gibi değildir. Bu nedenle bazen Epiktetos'un tam olarak hangi konuyu açıklamaya çalıştığını anlamak zordur. *Konuşmalar*'ın güvenilirliği için Arrian kitabın hemen başında şöyle diyor: " Onun [Epiktetos'un] sözlerinin doğruluğu, düşünme yolu ve ileride kendi kullanımım için bir hatıra olarak koruma çabasıyla ondan her ne duyduysam, yapabileceğim en iyisiyle, kelime kelime yazdım."²

Epiktetos, efendisinin ölümü üzerine özgürlüğüne kavuşan bir köleydi. Belki de bu nedenle "özgürlük" kavramı diğer Stoa filozoflarına göre onun felsefesinde daha merkezi bir öneme sahipti. Fakat şunu belirtmek gerekir ki Epiktetos özgürlük kavramını daha geniş anlamda, sadece siyasi özgürlük olarak değil, zihnin özgürlüğü veya iç özgürlük anlamında ele almıştır. Ona göre beden köleleştirilebilir ama insan kendi düşüncesinin efendisi olabilir, kendi kararını ve yargısını verebilir. Diğer Stoacılar gibi onun amacı mutlak özgürlüğün elde edilebilirliğini araştırmaktı. İnsanın dış dünyasında meydana gelen fırtınalı değişikliklere ve sarsıntılara rağmen zihnin iç barışını sürdürmek amaçlanmıştır. Epiktetos'a göre "özgürlük insanın isteklerini tatminle değil, onları yok etmekle elde edilir."³ Ancak, burada bir yanlış anlaşılmaya yol açmamak için şunu vurgulamak istiyorum: Epiktetos isteklerin yok edilmesiyle insanın doğal isteklerini yok etmesini, kendini doğal yaşama düzeninden uzaklaştırıp kinik bir yaşam sürdürmesini anlatmak istemiyor. Tam aksine, insanın kendi doğasına uygun bir yaşam sürdürebilmesi için onu kendi doğasından uzaklaştıran aşırı isteklerden sakınması gerektiğini vurgulamak istiyor. İnsan, doğaya uygun yaşayabilmek için duygularını kontrol etmesini öğrenmeli, böylece acı ve rahatsız edici duygulara

¹ Alan Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago, 1977, s. 6.

² Epictetus, *The Discourses*, Book I, Cambridge, 1996, s. 5.

³ Aynı, s. Book II, s. 305.

maruz kalmaz. Bu nedenle, Nussbaum'un ifadesiyle, Stoalılara göre "tutkular azaltılmamalı, yok edilmelidir."¹

Demek ki, erdemli insan bütün aşırı zevklerden, kırgınlıklardan ve korkulardan tamamen kurtulmayı başaran insandır. Ancak bu, yinelemek gerekirse, erdemli insanın sevgilisine, arkadaşlarına ve anne-babasına karşı hiç bir duygusu olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle Stoahlıları "duygusuz değil, tutkusuz"² bireyler olarak tanımlamak daha doğru olur.

III. Epiktetos Ahlak Felsefesinin Akılcılığı: Epiktetos, Sokrates ve Kant:

Long'a göre "Stoa tarihi boyunca Stoahların kendilerine en yakın buldukları filozof Sokrates idi."³ Bu Epiktetos için de geçerlidir. Sokrates'in adı *Konuşmalar*'da çok sıklıkla geçer. Fakat, Long'un da belirttiği gibi Sokrates'in Stoalılara etkisi felsefe tarihinde ihmal edilmiştir ve hiç bir zaman ayrıntılarıyla ele alınmamıştır. Çünkü felsefe tarihçileri her zaman "Sokrates'i Platon'un belli bir özelliği olarak gördüler."⁴ Gerçekten de *Konuşmalar*'ı dikkatle incelediğimizde Sokrates'in Epiktetos üzerindeki derin etkisi açıkça görülür. Bilindiği gibi Sokrates'e göre insan, iyinin ve kötünün ne olduğunu bilirse kötüyü seçmeyecektir. Ona göre hiç kimse bilerek kötülük yapmaz. Kötülük sadece iyiyi tanımamaktan kaynaklanır. Bu düşünce Epiktetos'un *Konuşmalar*'ında açıkça ifade edilmiştir: "Yanlış yapmanın nedeni nedir? Bilgisizlik,"⁵ der Epiktetos.

Epiktetos'la Sokrates'in görüşleri arasındaki bir başka benzerlik de iyinin insanın kendi içersinde zaten var olduğu düşüncesidir. Sokrates "kendini bil" demişti. Bu düşünce Epiktetos'un elinde "eğer iyi bir şey arıyorsan bunu kendinden al" şeklinde ifade edilmiştir.

Doğru eylem olabilecek "iyi", maddi bir şeyin kullanımını içerse de iyinin kendisi maddi bir şey değildir. İyi, aklın kullanılmasına bağlı olan başarılı bir yaşamın sürdürülmesine bağlıdır. "İyinin gerçek doğası Tanrı'nın doğası olarak bulabileceğimiz yerde bulunacaktır. O, [iyinin gerçek doğası] zeka, bilgi ve doğru akıldır. Demek ki, iyinin doğasını burada, sadece burada arayacağız."⁶ Bu cümleler ve başka diğerleri aklın Epiktetos'un ahlak anlayışında ne denli bir öneme sahip olduğunu gösteriyor. Eğitimin yardımıyla birincil doğal kavramları özel durumlara doğaya uygun şekilde nasıl uygulayacağımızı ve kendi kontrolümüz altında olanları ve kendi kontrolümüz altında olmayanları ayırt etmeyi öğreniriz. Sokrates ve Epiktetos bütün kötülüklerin bilgisizlikten kaynaklandığı konusunda aynı düşünceyi paylaşırlar. Bu nedenle Stoalılar mantık, dil bilgisi, güzel konuşma ve diyalektik öğrenmeye özel bir önem vermişlerdir.

Epiktetos'un ahlak felsefesinin akılcı yönünü gösteren bir başka kanıt da onun görüşleriyle Kant arasında çok yakın bir benzerliğin bulunmasıdır. Long'a göre Stoahların Kant üzerine önemli bir etkisi vardır. Kant'ın kesin buyruk, kendinde iyi, ve buna göre kendisi akla uyan istencin zorunlu ilkeleri Stoaların

¹ Marta Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Cambridge, 1995, s. 389.

² William O. Stephens, "Epictetus on How the Stoic Sage Loves," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1996, s.196.

³ A. A. Long, *Stoic Studies*, London, 1996, s.16.

⁴ Aynı.

⁵ Epictetus, *The Discourses*, Book I, Cambridge, 1996, s. 157.

⁶ Aynı, Book II, s. 259.

“doğru akıl” kavramına çok yakındır. Epiktetos özgürlük, mutluluk ve dinginliği kendinde iyi şeyler olarak tanımlamıştır.

Epiktetos ile Kant arasında bir başka benzerliğin daha kurulabileceğini düşünüyorum. Felsefe tarihinde Kant’tan önce belki de ilk defa Epiktetos insanın aklın buyruklarını izlediğinde özgür olabileceğini belirtmiştir. Evrensel Akıl ve Doğa bir ve aynı şey olduğuna göre insan Doğaya uygun yaşadığında özgür olabilir. Burada şunu hatırlatmakta yarar var, “Doğa” insan doğasını da kapsar. Epiktetos “doğamız nedir?” diye sorar ve hemen ardından da şöyle yanıtlar: “Kendine saygılı, asil ve özgür bir birey olarak davranmak.” Bir insan eğer mantık, dil bilgisi ve diyalektiği yeterli bir biçimde kullanabiliyorsa özgürlüğünü kazanabilir. Demek ki, aklın buyruklarını veya Evrensel Akıl izleyebilmek için eğitime gereksinim vardır. Buna göre; “sadece özgür insanlar eğitilebilir” diyene değil ‘eğitilmişler ancak özgürdür’ diyene inanmalıyız.¹

IV. Epiktetos’a Göre “İyi” Nedir?

“Ahlak amacının dışındaki alanda ne iyi ne de kötü diye bir şey vardır.”² Bu ifade *Konuşmalar*’da Epiktetos tarafından sıklıkla kullanılmıştır. “Dışsal olanlar kontrolümün altında değildirler” dolayısıyla ahlaki görüş noktasından *farksızdırlar*. Ahlak alanına ilişkin olanlar sadece benim kontrolümün altında olanlardır. Başka bir deyişle, ben “kendi koşulum” olmadığımı göre yaşam içinde kendi kontrolümün altında olmayanlarla nitelendirilemem. Örneğin, sağlık ve zenginlik doğal olarak hastalık ve yoksulluğa tercih edilir ve buna göre sağlığı ve zenginliği koruyup aramalıyız. Ancak bunları elde etmek bizim kontrolümüz dışındadır. Benzer şekilde, ölüm ahlak alanının dışındadır. Epiktetos’a göre insanın yaşamı gerçekte kendisine değil, Tanrı’ya aittir. Erdemli insan kontrolünün dışında olan şeyler için hiç bir zaman “onu kaybettim” demez, “onu geri verdim” der. “Çocuğun mu öldü? O geri döndü. Karın mı öldü? O geri döndü.”³

Demek ki, Epiktetos’a göre, bireyin kontrolünün dışındaki şeyler ahlak alanının dışındadır. Peki ama, iyi nerededir? Ya da iyiyi nerede arayacağız? İyinin ve kötünün aranacağı yer “kendi içim, kendimin olanında”⁴dır. Ancak burada bireyin kendisinin veya kontrolünde olan nedir? sorusunu yanıtlamak gerekir. Epiktetos’a göre bireyin kontrol edebileceği olayların kendisi değil, bu olaylara karşı onun *tutumudur*. “İyinin ve kötünün özü istencin tutumundadır.”⁵ Benim kontrolümün altında olmayan şeyler ne iyi ne de kötüdürler, fakat *ahlak seçimim benim kontrolümün altında olduğuna göre* bu şeyleri kullanım iyi veya kötüdür. Buna göre, istenç bireyin kontrolü altındadır ve bu ahlaki davranışın nihai kaynağını oluşturur. Demek ki özgür istenç Epiktetos ahlakında mutlak koşulu oluşturur.

Ancak *Konuşmalar*’daki bazı pasajlara baktığımızda yukarıda anlattığımız düşüncelerle çelişiyor görünen bazı fikirlere rastlamak olasıdır. Örneğin şu satırları ele alalım:

¹ Aynı, Book III, s. 57.

² Aynı, Book II, s. 79.

³ Aynı, s. 491.

⁴ Aynı.

⁵ Aynı, 239.

Eğer Gyara'da isen Roma'daki yaşam biçimini gösterme... Ve yine, eğer Roma'da isen Atina'daki yaşam biçimini gösterme fakat Roma'daki yaşamını çalışmanın ve pratiğin konusu yap.¹

Burada Epiktetos'un evrensel olarak kabul edilebilecek bir ahlak ilkesi yoktur ve bir bireyin ahlak ilkesi ancak kendisi için geçerlidir anlamında bir *ahlaki göreciliği* savunduğu sanılabilir. Ancak Epiktetos'un bu sözlerdeki amacı ahlaki göreciliği savunmakla ilgili değil, kontrolümüz altında olamayanları ahlaki değerlendirmenin dışında görmeye ilgilidir. Bir başka deyişle Atina veya Roma'daki yaşam koşullarını belirlemek bireyin kontrolü altında olmadığına göre, birey kendi kontrolünün altında olamayanlar için iyi ve kötü gibi ahlaki değerlendirmelere tabi tutulamaz. Epiktetos bir çok insan gibi şunu gözlemledi: Günlük yaşamda iyi ve kötü doğru ve yanlış, arzu edilebilir olan veya arzu edilemez olan kişiden kişiye değişebilir. Ancak, Epiktetos'a göre eğitimin amacı da böyle bir görecelikten sakınmayı sağlamaktır. İnsan bir yandan fizik doğayı bir yandan da kendi biyolojik ve psikolojik doğasını tanıyarak veya öğrenerek neyin kontrolünün altında neyin kontrolünün altında olmadığını farkına vararak ahlaki yetkinliğe ulaşmış olur.

Stoacıların doğaya uygun bir yaşamı ahlaki yaşamın temeline koymaları doğa ya da fiziksel dünya bir insanın ahlaki olarak nasıl yaşayacağını belirleyecektir anlamına gelmez. Bir başka deyişle, Stoacılar bu sözle ahlaki eylemin kuralları dış dünyanın kaba olgularından çıkar gibi bir düşüncüyü savunmuyorlar. Epiktetos'un açıkça vurguladığı gibi; nesnelere kendisi değil bizim yetimiz neyin güzel neyin çirkin olduğunu belirler. Yetiden başka "altının güzel olduğunu bize [ne] söyler? Demek ki altının kendisi değil."² Gerçek iyi, seçilen şeyin kendisinde değil, seçilen şeyin akıllılığındadır. Yinelemek gerekirse, dışsal olanlar kendilerinde iyi veya kötü değillerdir. "Hiç kimse gündüzü iyi veya geceyi kötü diye nitelendirmez."³ Gündüzü iyi veya geceyi kötü yapan bizim onlardan yararlanma amacımıza göredir. Bu nedenle her şeyden iyi veya kötü olarak yararlanmak olanaklıdır. Demek ki, Epiktetos'a göre, *dışsal olanlarda* bir şeyi iyi veya kötü yapan insanın belli amaçlar için onları kullanma şekliyle ilgilidir.

Epiktetos panteist bir filozoftu. İnsandan başka yaratıklar "birincil öneme sahip değillerdir, ne de kutsal olanın bir parçasını taşırlar. Fakat insan birincil öneme sahiptir, çünkü o Tanrı'nın bir parçasıdır ve ondan bir parça taşır."⁴ Bizim ahlaki ödevimiz "şeyleri Tanrı'nın gördüğü şekilde görmektir."⁵ Bütün canlılar bir "doğa"ya sahip oldukları halde sadece insan doğal bir yeti olarak akla sahiptir. Buna göre insan için doğa; mantık, doğal akıl yürütme ve seçim demektir. "Doğaya uygun yaşa" maksimindeki 'doğa' kavramı sadece dışsal veya fiziksel dünyayı ifade etmez. İşte Epiktetos'un ahlak felsefesini doğacı değil akılcı bir kuram olarak

¹ Aynı, Book III, s. 219.

² Aynı, Book I, s. 9.

³ Aynı.

⁴ Aynı, Book II, s.261.

⁵ Aynı.

yorumlayanların gerekçeleri buna dayanmaktadır. Fakat böyle bir yorumun doğruluğu aşağıda belirtmeye çalışacağım alanlar için kuşkuludur.

V. Epiktetos Ahlak Felsefesinin Doğalcılığı ve Sosyal İlişkilerimizden Çıkan Ahlaki Ödevlerimiz:

Şimdiye kadar Epiktetos'un Doğa anlayışını metafiziksel ve akılcı boyutları içinde irdelemeye çalıştım. Ancak başta da belirttiğim gibi Epiktetos bir çok ahlaki buyruğu temellendirmeye çalışırken hiç de öyle metafiziksel anlamdaki bir insan doğasından bahsetmemektedir. *Konuşmalar*'dan öğrendiğimize göre Epiktetos bazı ahlaki ödevleri insanın biyolojik, psikolojik ve sosyal doğasından çıkarmaktadır. *"Doğa bizi diğer bireylere karşı belli ilişkiler içine koyar, ve bunlar anne-babamıza, kardeşlerimize, çocuklarımıza, kandaşlarımıza, arkadaşlarımıza, kendi yurttaşlarımıza ve genelde insan türüne karşı belli sorumluluklarımızı belirler."*¹ Epiktetos bu düşüncesini şöyle bir soru sorarak açıklamaya çalışır: "İyi bir şey, yaşam ve beden nedir? Evet, çocuk, anne-baba veya ülke değil mi? Bunu yadsırsan kim seni hoşgörür?" Öyleyse, der Epiktetos " 'iyi' sıfatını bu şeylere verelim."²

Epiktetos, aile bireylerimizin, bize, iyiden başka bir şey olmadığını ileri sürer. Buna göre, aile bireylerinin bize karşı tutumları onların bizim için iyi oluşlarını azaltmaz:

Kardeşim bana yanlış yaptı. Tamam, eğer senin ahlaki amacın doğayla uyum içinde olmaksızın, onun yaptığını düşünerek değil senin ne yapman gerektiğini düşünerek, onu istemek zorunda olduğun için ilişkiyi sürdür ... Babam paramı alıyor. Fakat sana hiç bir zarar vermiyor. Kardeşim çiftliğin daha fazla kısmını alacak. Bırak istediği kadar alsın.³

Bütün bu ifadeler bir araya getirildiğinde şu ortaya çıkmaktadır: Sadece bir insanın oğlu veya kızı olduğumuz için o insana karşı belli ödev ve sorumluluklarımız vardır. Bir insanın babasının gösterdiği davranış o insanın kontrolü altında olmadığı için o insanın babasına karşı sorumluluğu onun tutumuna göre belirlenemez. Ancak, Epiktetos'un ahlak anlayışına göre böyle bir insanın babasına karşı yine de bazı sorumlulukları vardır. Bu sorumluluklar kişiyi bağlayıcıdır ve babasının tutumundan dolayı ortadan kalkmazlar.

Şimdi, Epiktetos'un içsel ve dışsal ayırımını göz önünde bulundurarak şöyle bir soru sorulabilir: Belli bir insanın oğlu veya kızı olmak benim kontrolümün altında olmadığına göre neden anne-babama karşı belli sorumluluklarım olsun? Böyle bir soruya Epiktetos şöyle bir yanıt verebilir. 'Evet, belli bir insanın oğlu veya kızı olmak benim kontrolümün altında değildir ama onlara karşı ahlaki bir tutum takınmada özgürüm. Başka bir deyişle, sorumluluk almak veya almamak benim özgür istencimde, dolayısıyla kontrolüm altındadır. Fakat böyle bir yanıt 'neden anne-babama karşı sorumluyum?' sorusuna yeterli bir yanıt olamaz. Özgürlük veya ahlaki seçim ahlak ilkelerinin temellendirilmesinde önemli ve

¹ Aynı, Book I, s. 149, vurgu bana ait.

² Aynı, Book II, s. 31, vurgu bana ait.

³ Aynı, *Enheiridon*, s. 511.

gereklidir, fakat yeterli değildir. Bu nedenle Epiktetos'un ahlak kuramını katı bir akılcılık olarak yorumlayanların bu yorumlarını temellendirebilmek için daha fazla kanıt göstermeleri gerekmektedir.

Sokrates'in büyük çabasına rağmen Antik Yunan toplumu maddi başarıya büyük önem vermiştir. Örneğin, Aristo insan mutluluğu için erdemın yanısıra, gerekli bedensel ve maddi iyiliklerin sürdürülmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Stoalılar yine mutlulukçu çerçeve içerisinde kalarak bu anlayışa karşı çıkmışlardır. İnsan varlığını oluşturan üç unsurdan- beden, ruh ve dışsal şeylerden- değer verilmesi gereken insanın maddi özü değil, ruhudur. Epiktetos, Epikürçüleri "yanlış doğallı filozoflar" olarak niteleyerek mutluluk anlayışlarına karşı çıkmıştır. Bilindiği gibi Epikürçüler mutluluğun temeli olarak tamamen maddi hazları öngörüyorlardı. Epiktetos'a göre ahlaki akıl bu tür bedensel mutlulukları yadsır çünkü aşırı bedensel mutluluk insanın iç zihinsel düzenini bozar.

Kuşkusuz aşırı bedensel mutluluğun ahlaken kabul edilebilir olmadığına ilişkin ahlak inancının temellendirilmesinde *akıl* önemli bir rol oynar. Ancak, Epiktetos'un Epikür ahlak anlayışına karşı çıkışı, gerçekte, insan doğasına ilişkin özcü ve psikolojist bir temellendirmeye dayanmaktadır. Epikürçü ahlak prensipleri "devleti bozucu, aileyi yıkıcı ve hatta kadın için uygun olmayan"¹ prensiplerdir. Peki, Epiktetos neden böyle bir şeye inanıyordu? Böyle bir ahlaki sonucu nereden çıkarıyor idi? Bu soruların yanıtı onun insan doğası anlayışında yatmaktadır. Epiktetos'un betimlediği bir çok ahlak ilkesi aynı zamanda insan doğasının özellikleridir. "Yurttaşlık ödevleri, evlilik, çocuk yetiştirme; ...kısaca istek, kaçınma, seçim ve karşı çıkma."²

Tıpkı David Hume'un ahlaki doğalcılığı temellendirmesinde olduğu gibi, Epiktetos kızmak, suçlamak ve nefret etmek gibi ahlaki ve psikolojik kavramların kökenini akılda değil, duyuların izlenimlerinde görmektedir:

Her kim insan eyleminin ölçüsünün onun duyularının izlenimi olduğunu açıkça zihninde taşırsa...[ve] her kim bunu hatırlarsa, derim ki, [o kimse] hiç kimseye kızmayacak, küfür savurmuyacak, suçlamayacak, ne birinden nefret edecek ne de bir kimseye saldıracaktır. Öyleyse, böyle büyük ve kötü şeylerin kökenini bunda-kişinin duyularının izlenimlerinde- olduğunu çıkarıyorsun? Evet, sadece bunda, başka bir şeyde değil.³

Görülüyor ki, Epiktetos'un ahlaki kavramları duyu izlenimlerine dayandırması onun ahlak felsefesinin belirgin bir özelliğidir. Bu düşünce *Konuşmalar*'da bir çok yerde ve ısrarla vurgulanmıştır. Epiktetos'a göre, genel ahlaki kavramlar veya ön-kavramlar (preconceptions) duyu izlenimlerinden gelmektedirler. Böyle bir temellendirme ahlaki akılcılık değil, doğalcılığın tam da kendisidir.

Stoa ve Epiktetos'un ahlak felsefesinde doğalcı unsurların ahlak bilgisinin gerekçelendirilmesinde önemli bir rol oynadığına ilişkin başka kanıtlar da vardır.

¹ Aynı, Book III, s.55.

² Aynı, s. 57.

³ Aynı, Book I, ss. 179-181.

Stoa'lılar insanın çocukluktan yetişkinliğe kadarki gelişmesini gözleyerek insan için neyin iyi ve değerli olduğuna ilişkin düşüncelerini formüle ederler. Son dönem Stoacıların özellikle üzerinde durdukları "beşik kanıtı" da Epiktetos'un ahlak felsefesindeki doğalcı karakteri desteklemektedir. Beşik kanıtı, ilk önce çocuğun beşikteki davranış ve psikolojisini tanımlayıp, sonra dolaylı olarak, şu ya da bu şekilde, sonuç çıkararak ahlak kuramının temellendirilmesine ve formüle edilmesine ulaşma sürecidir.¹ Stoa felsefesinin önemli filozoflarından biri Cicer'o'ya göre de, ahlak için en uygun başlangıç doğumdan hemen sonra olanlar noktasındadır. Demek ki, Stoa ve Epiktetos ahlak felsefesinde insan için uygun ahlak ilkelerinin ortaya çıkarılmasında insanın biyolojik ve psikolojik özellikleri büyük ölçüde belirleyici olmaktadır.

Diğer Stoacılar gibi Epiktetos'un ahlak felsefesi hem betimleyici hem de emredici (prescriptive) özellikler gösterdiği için en son analizde olgu ve değerler bir birleri içine girmişlerdir. Bütün bunlardan şu sonucu çıkarmak sanırım yanlış olmaz. Epiktetos'un ahlak felsefesinde, en azından önemli oranda bir ahlak bilgisi için, ahlaki belirleme veya gerekçelendirme olgudan (fact) değere (value), bir başka deyişle olandan olması gerekene doğru hareket eder.

KAYNAKÇA

- Brunschwig, Jaques (1996). "The Cradle Argument", *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethic*, (G. Striker).
- Donagan, Alan (1977). *The Theory of Morality*, The University of Chicago, Chicago.
- Epictetus (1996). *The Discourses*, iki cilt, (translated by WA Oldfather), Harvard University Press, Cambridge.
- _____ (1980). "The Golden Sayings of Epictetus", *Plato, Epictetus, Marcuse Aurelius*, (Ed. Charles W. Eliot), Grolier Enterprise Corp. Connecticut.
- Long, A.A. (1996). *Stoic Studies*, Cambridge University Press, London.
- _____ (1986). *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Duckworth, London.
- Moore, G. E. (1992). *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nusbaum, Marta (1995). *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton.
- Pigden, Charles (1995). "Naturalism" *A Companion to Ethics* (Ed. Peter Singer), Blackwell, Cambridge.
- Stephens, O. William (1996). "Epictetus on How the Stoics Sage Loves," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, cilt XIV (Ed. C. C. W. Taylor), Clarendon Press, Oxford.

¹ Jaques Brunshwig, "The Cradle Argument", *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethic*, (Ed. G. Striker), London, 1996, s. 113.

KAMUSAL-MAHREM GERİLİMİNDE YENİ BİR OLANAKLILIK ARAYIŞI OLARAK İMGESEL YAKINLIK

Cihan CAMCI*

Kamusal-Mahrem Geriliminde Yeni bir Olanaklılık Arayışı Olarak İmgesel Yakınlık' adlı yazıda Richard Rorty'nin yeni bir dayanışma olanağı arayışını ve bu arayışın kamusal-mahrem geriliminde mahrem olanın kamusal olan için feda edilmeyeceği yeni bir biraradalık olanağına yönelik olduğunu anlatmaya çalıştım. Kamusal yaşamın normlarını evrensel genel geçer bir Hakikat oluşturur gibi oluşturan temellendirme arayışları Rorty'ye göre bireysel farklılıkların, mahrem fantazilerin ve özel saplantıların feda edilmesine neden oluyor. Yine Rorty'ye göre bu ussal olmayan özelliklerimize bilincin şiir yaratıcı olanaklılığı olarak bakarsak bakış açılarını ve farklı betimleme olanaklarını zenginleştirebiliriz. Böylece bu zenginleşme imgesel yaratıcılığın, imgesel yakınlığa (imaginative acquaintance) yol açabilmesini ve imgesel yakınlığın ben-öteki arasında farklılıkların, demokratik biraradalığın güç mücadelesi dışında yeni bir anlatma ve anlaşılma olanağını bize getirebilir. Bilincin için şiir yaratılabilirliği herkesin kendi yaşamını kendi imgeleriyle giydirebilmesine, bu da ben-öteki arasında farklı bir dayanışma olanağına yol açabilir.

Kamusal alanla mahrem alanın arasında her zaman bir gerilim olagelmıştır. Birarada yaşama zorunluluğunun getirdiği bir sonuç. Böyle olması da doğal. Bir aradığımızın normatif olma zorunluluğunu nasıl aşabiliriz? Yani nasıl olur da bir arada yaşarsınız ve öteki'ne dair bir kaygı, umursama, gözetme, aşinalık duymak için evrensel, genel geçer bir norm oluşturamayabiliriz. Bu yeni olanaklılık arayışı mahrem olanın kamusal olana adanmasını, yok sayılmasını gerektirmeyecek bir biraradalığın oluşturulabilmesi içindir. Bir ütopya diyebiliriz. Ama bireysel farklılıkların ve mahremiyetin bedel olmayacağı bir dayanışma olanağı güzel bir ütopya olsa gerek.

Richard Rorty bu soruları bugüne kadar tartışıldığından farklı biçimde tartışmanın yollarını arıyor. Yani farklı bir olanaklılık arayışı diyebiliriz. Rorty bu arayışı için önce kamusal normların temellerini oluşturan olanaklılık arayışlarını gözden geçiriyor. Bu gözden geçirmeyi ikiye ayırabiliriz. İlki Hegel'den önce, yani tarihselcilik öncesi temel oluşturma çabaları; ikincisi de Hegel'den, yani tarihselcilikten sonraki temel oluşturma çabaları.

Tarihselcilik öncesi temellendirme arayışlarında dış dünya ve ben bilinci arasındaki ayrım önemlidir. Descartes'in ikiciliğinde bu ayrımın vurgulanması ve modern felsefenin önemli bir dönüm noktasını görebiliriz. Bu ayrım bilince bir ayrıcalık getirir. Bu ayrıcalıkta bilincin tözselliğindedir. Descartes'in ilahi bilinci şey bilincinden farklıdır. Edilgen değildir ve zamanla sınırlı değildir. Rorty'ye göre bu ilahi bilince dayanan temel arayışı Kant'ta laik bilincin ilahi bilincin yerini almasıyla sürer. Kant temel oluşturma çabasının olanaklılığını arar. Bu olanaklılık arayışı Descartes'te olduğu gibi bilen öznenin dolaylımsız kendi bilgisini değil aklın kendisini temel alır. Burada önemli olan evrensel-genel geçer bir norm oluşturabilme yetisinin arayışının sürmesidir.⁹ Diyebiliriz ki, Kant varlıkbilimsel gerçeklik anlayışından bilgibilimsel geçişin tamamlayıcısıdır. Descartes'tan farkı

* ODTÜ, Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi.

olarak içsel tasarımın (inner representation) ayrıcalıklı bir kategori olduğunu kabul eder. Diğer tasarımlar daha olumsal (contingent) olarak tanımlanır ve koşullanmamış yargı olanağını ararken Kant, ilahi öznenen laik özneye geleneksel temellendirme arayışını ki bu temellendirme arayışı kamusal olan için mahrem olanın feda edilmesini gerektirebilecek bir kesinlik, ayrıcalık içerir- sürdürerek geçer. Dış dünyanın mükemmel kesinlikte bir tasarımına ulaşabileceği düşüncesi sürmektedir. Bu düşünce sürdükçe, Rorty'ye göre kamusal-mahrem arasındaki gerilim mahrem olanın kamusal olana feda edilmesine neden oluyor.

Dil felsefecileri ve erken Wittgenstein'in savundukları düşüncelerde aynı çizginin devamı gibi görünüyor Rorty'ye. Bu kez olanaklılık arayışı deneyimin olanaklılığına değil betimlemenin olanaklılığına yöneliyor. Bilinç yerine dil dünyanın mükemmel kesinlikte bir resmini çekmemizin aracı (medium) olduğundan içsel tasarımların yerini mantıksal yapı alıyor. Neyin anlamlı olup neyin olmadığını ayırt edecek kesin bir ölçüt-temel arayışında gramatik doğruluk Kant'çı bir anlayışın sürmesi olarak anlaşılabilir. Söylenebilir olanı söylenemez olanın sınırında belirleyen Wittgenstein evrensel-genel geçer temel arayışını sürdürüyor. Rorty'ye göre eğer biz hala benlik ve doğa arasındaki bir araca (medium) -bilinçten sonra dil'e- aynı beklentiyle yöneliyorsak çokta ilerleme yapmış sayılmayız.¹

Rorty'ye göre öncelikle bu temel arayışlarını yani doğanın kendinde bir benlik imgesi taşıdığı ya da istemli olarak yaratıldığı gibi eski felsefenin getirdiklerini bir yana bırakmalıyız. Bilincin ya da dilin aracılığıyla dünyanın kesin olarak tasarlanabileceği temel arayışlarını ve bu temellendirmelerle oluşturduğumuz normlarla kamusal-mahrem arasındaki çelişkiyi çözebileceğimiz düşüncesinden vazgeçmeliyiz. Bu vazgeçiş Rorty'nin ussal olan ve olmayan arasında yapılan Kant'çı kesin bir ayrımı bulanıklaştırmasını sağlıyor. Nesnel olan öznel olanın dışında ussal bir uzlaşıyla temellendirilemiyor ve böylece Rorty ahlaki eylemin temelini oluşturan ilintisizlik (disinterestedness) kavramını aşip kesinliğinden emin olabileceğimiz tek şeyin arzularımız olduğunu öne sürüyor. Böylece ahlaki eylemin koşullanmamış olması gerekmiyor. Ussal olmayan (irrational) üstesinden gelmemiz ve değiştirmemiz gereken birşey olmayabiliyor.

Rorty'nin geleneksel felsefeye getirdiği bu eleştirel bakış tarihselcilik sonrası olanaklılık arayışlarını yorumlamasına dayanıyor.

Tarihselcilik sonrası temellendirme çabalarında Nietzsche ve onu izleyenler Rorty'ye göre bize metafizik teorilerin deneyimin olanaklılığını arayışının boş olduğunu anlatıyorlar. Buna bağlı olarak artık felsefenin kutsal ve üst bir otoriteyle ilişkisi kopmuş oluyor. Evrensel geçerliliği olan tek bir Hakikat (Truth) görüşünün yerini Nietzsche'nin analogisiyle söylersek 'gezgin eğretilmeler ordusu' alıyordu. Rorty'ye göre bu analogi bize Hakikat'e ulaşma² ve temellendirme arayışının tarihsel koşullar içine geri çekildiği perspektifçi bir yorumu anlatıyor. Zaman ve görüntü dünyasını aşmaya çalışan geleneksel çizgi artık sarsılıyordu. Rorty mahrem olanın kamusal olana adanmasını önleyecek yeni bir olanaklılık tartışmasının çıkış noktası olarak bu sarsılmayı alıyor. Buradan yola çıkarak kendilik bilgisinden (self consciousness) kendini yaratma (self creation) ve mahrem mükemmellik'e (private perfection) geçiş olanaklılığının Nietzsche'deki perspektifçilikte bulunabileceğini düşünüyor.

¹ *Linguistic Turn*, Richard Rorty (Der.) 1967

² *Contingency, Irony and Solidarity*, Richard Rorty, Cambridge Univ. Press 1989, s. 103.

Rorty'ye Nietzsche'nin açtığı bu yola yine kendisinin ihanet ettiğini söylüyor. Yeni bir kurtuluş teorisi sezdirmenin çekiciliğine kapılmakla suçladığı Nietzsche, Rorty'ye göre Avrupa, üstün insan gibi kavramlarla kendi perspektifçiliğinden ayrılıp bir başka büyük harfli hakikatin peşine düşüyordu. İnsanın misyonunu artık Hakikati temellendirmek ve mahremiyetini bu temellendirmenin üzerine kurulmuş normatif yapıya, yani kamusal alana feda etmek değildi, ama; kendisinde zaten olanı, güç istemini keşfetmek ve yine bir başka olması gerekene mahremiyetini adamaktı. Rorty bu çelişkiye düşmesinin nedeni olarak Nietzsche'nin kendini yaratma ve mahrem mükemmelleşme ile kamusal bir kurtuluş teorisi arasında bir nedensellik kurduğunu düşünüyor.

Öyleyse kendini yaratma ve mahrem mükemmelleşmeyi bir yere bağlama çaabasından nasıl kurtulacağız?

Rorty'ye göre bu olanaklılık Freud'un bilinçaltının simgeselliğinin indirgemeci olmayan farklı bir okunmasında bulunabilir. Freud ahlaki eylemin kökeninin olumsal deneyimlerin bir sonucu olarak düşünmüştü. Yani biz yaşamımızın erken döneminde deneyimlediğimiz bir sürü şey tarafından belirleniyorduk. İlahi ya da laik ama ayrıcalıklı bilincin özgür seçimi böylece ciddi bir tehdit almış oluyordu. Rorty'ye göre özneyi olumsallıklara bağlı gelişmiş olumsal eylemlerimizle oluşan bir biçimde tanımladığımızda onun ayrıcalıklı konumunu yok etmiş oluyoruz. Freud'un bilinçaltını indirgemeci olmadan, yani ruhun kötü alçak yönü ya da sağaltılması gereken bir anormallik olarak değil de, (en azından yalnızca böyle değil) farklı benlik parçalarının (quasi-selves) oluştuğu ve bir arada olabildiği demokratik bir olanaklılık alanı olarak görebiliriz. Bu bir aradalık ussal olmayanın ussal olana adanmasını gerektirmeyebilir. Ussal olmayan böylece imgesel bir olanaklılık olarak dehanın demokratikleşmesi olanağını sağlayabilir. Herkes kendi yaşamını kendi imgeleriyle giydirebilir.³ Bu olanaklılık Rorty'ye göre Freud'un insan anlığını "eğiliminin büyük kısmı açısından tam olarak şiir yaratıcı bir yeti"⁴ olarak görmesinde bulunabilir. Bu olanaklılık bize özel saplantılarımızın, mahrem fantezilerimizin alttan alta onları gizlice belirleyen bir güce, büyük harfli bir şeye kamusal bir kaygı adına adanmak yerine bakış açılarının ve betimleme olanağının zenginleştirilebildiği bir imgesel yaratıcılık olabileceğini gösteriyor. Bu imgesel yaratıcılık imgesel bir yakınlığa olanak verebilir. Bu imgesel yakınlık için en uygun söylem yazınsal söylemdir. Macera, anlatı ve şans ötekine duyabileceğimiz normatif olmayan bir kaygıyı bize esinleyerek yakın olmamızı (acquainted) sağlayabilir. Bu yakınlık Nietzsche'nin açtığı yolun Freud'un katkısıyla anlaşılabilmesi ile olanaklıdır. Bilincin için şiirselliği normatif olmanın dışında biraradalığımızın olanaklılığı olabilir. Özneye her yöneliminde neden sonuç ilişkisi kurmak ve bu nedenselliği temellendirmek adına mahremiyetini bu temele adamaktan farklı bir yönelim olabileceğini anlatabiliriz. Ben ötekine dair bir kaygı duyabilir. Ötekini ussal nedensellik ya da Nietzsche'ci hınc dışında anlayabilir; kendini anlatabilir. Rorty bu olanaklılığın bir kültürün bir kültürü anlamasına taşınabileceğini söylüyor. İmgesel yakınlık ussal bir uzlaşısı (rational consensus) değil mahrem farklılıkların demokratik biraradalığına dönüktür. Bu demokratik ütopya da tolerans ve merak bir arada bulunabilir. Biraradalık, mahrem kamusal ussal, evrensel ve genel geçer bir uzlaşısı ya da hakikat adına adanması yerine kendi

³ Ibid s. 64.

⁴ Ibid s. 67.

imgesel zenginliğimizi paylaştığımız bir anlatma ve anlama olanağına dayanabilir. Rorty'nin bu olanak arayışının imgeselliğini Kundera'dan yaptığı bir alıntıyla bitirebiliriz.

"İnsanın birey olabilmesi tam da diğerleriyle olması gerektiği düşünülen eksiksiz uzlaşmayı ve hakikatin kesinliğini yitirmesiyle başlar. Roman bireylerin imgesel cennetidir. Ne Anna'nın ne de Karenin'in hakikate ulaşım hakkı olabildiği, ama herkesin, hem Anna'nın hem de Karenin'in anlaşılma hakkı olan bir alandır roman".⁵

⁵ *Essays on Heidegger and Others*, Richard, Rorty Cambridge, University Press, 1991, s. 74-75. Türkçesi Cihan Camcı.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'DE İNSANIN AYIRICI ÖZELLİKLERİNE KRİTİK BİR BAKIŞ

Sadettin ELİBOL*

Giriş

İnsan, tarihinin hiçbir döneminde bu kadar acıya tanık olmamıştır. Yer kürenin neredeyse her coğrafyası acıyla nefes alıp veriyor.

19. yüzyılın sonunda F. Nietzsche'de ifadesini bulan "trajik ses", aslında "insan egemenliği"ne çağırıyordu, fakat gerçekleşmedi. A. Malraux'nun deyişiyle, "artık insanın da ölüp ölmediği sorusu"yla karşı karşıya bulunuyoruz.

Kuşkusuz, bu soruyu haklılaştıran hem tarihsel hem de güncel kanıtlar sayılamayacak kadar çoktur. Ancak, burada bunların tasviri gerekli (ve anlamlı) görünmüyor.

İnsan, bugün de "ne yapması gerektiği"nden önce "ne olduğu"nun karşılığını vermek zorunluluğuyla yüzyüze görünüyor. Çünkü, ilkinin cevabı ikincisine temel oluşturur.

Düşünce tarihinde, bu nedenle insanı anlama konusunda dikkate değer çabalar olmuştur.

Bu çabaların varlığı (ve hâlâ yaşanan acı), konuyu bir kere daha analitik bir dikkatin nesnesi olarak ele almayı -çelişki gibi gözükse de- gerekli, hatta zorunlu kılıyor.

Türk düşünce tarihi, elbette insanı anlama konusuna emek vermiş isimler barındırır. Bunlar arasında hiç kuşkusuz H.Z. Ülken özel bir önem taşır.

Onun bu konudaki önemi, öncelikle iki nedenden kaynaklanıyor: Türkiye'de felsefe bilgisi (ve kültürünün) oluşmasındaki ağırlıklı rolü, bir; bu satırların yazarının bir dönem hocası olması, iki.

Burada, onun insanı anlama çabasının dikkatlere sunulması, kuşkusuz, girişiminin bütün soruları tüketici bir "kavrayış örneği" oluşturmasından ileri gelmiyor. Vurgulandığı gibi, biri nesnel, diğeri öznel iki nedenden kaynaklanıyor (Bu iki neden "kadirbilirlik" ve "vefakarlık" olarak da okunabilir görünüyor elbet).

H.Z. Ülken, insanın ayırıcı özelliklerine eğilerek onun farklılığını, başka bir kavramla "biricikliği"ni ortaya koymaya çalışır.

Ona göre, her varlık tabakasında "kriz ve ritm" yaşanır. Ancak bunun en ileri derecesi insanda görülür.

İnsan, varlıklar içinde "tek duruşu", farklı özellikler taşıması, "tam bir kriz manzarası göstererek varlığa çıkışı" ile özel bir konumdadır.

Bu nedenle antropoloji, felsefi antropoloji, hatta ekzistansiyalizm-farklı yollardan da olsa-bu konuda aşağı yukarı aynı sonuçlara ulaşır.

Üç Düşünür

Ülken, insanı anlamaya yönelirken, var olan (bilinen) bazı isimlerin çabalarını kritik bir dikkatle yaklaşır: Aristo, Darwin ve Schelër.

İnsanı anlama konusundaki en eski felsefi çaba, kuşkusuz Aristo'ya aittir. Onun "düşünen hayvan" tanımını günümüze kadar ağırlığını korumuştur.

Aristo, insanı; konuşması, düşünmesi ve toplumsal bir varlık olması

* Felsefeci, Yazar

nedeniyle diğerk varlıklardan ayırır. Düşünen-akıllı varlık olması, onu hem “aşağı varlıklar”dan ayırır hem de “üstün alem”le ilişki kurmasını sağlar. Onun “canlı ve hayvan” oluşu biyolojik evrimle ilişkisini, akıllı oluşu da ayrıcalığını gösterir.

Düşünce tarihinde, Aristo’nun “mutlak” denebilecek otoritesi bu insan tanımının “egemen tanım” olarak sürmesine neden olmuştur. Bugün, “tabiata ve tabiat üstüne doğru uzanan”bu tanım kabul edilebilir mi?

Ülken, bu sorudan hareketle, “bu günkü bilgi düzeyi”nin ifadesi olarak Darwin’in çalışmasına eğilir.

Bu naturalist yaklaşım, ona göre “salt insanın maymundan geldiğini öne sürdüğü” için değil, “doğal evrimde öncekilere doğrudan doğruya bağlı bir halka olduğu” düşüncesini içermesi nedeniyle yeni sayılıyor. Darwin, türlerin evriminde insanı “son halka” gibi kabul ediyor. “Hayat savaşı” ve “doğal ayıklanma”; zayıf türlerin yok olmasına, güçlülerin yaşamasına hizmet ettiği için “maymundan sonra onun bünyesini ileri götürmüş, böylece zekaca onu aşmış insan türü ortaya çıkmıştır”.

Antropoloji, ortaya atıldığından beri bu yaklaşımı doğrulamaya; “maymunla insan arasındaki boşlukları doldurmaya” çalışıyor.

Antropolojinin çabaları bu yaklaşımı doğrulasa bile Ülken’in soruları vardır: İnsan deyince anladığımız varlık yalnız bu iskelet evrimi ile ifade edilebilir mi? Onun doğuşu, büyümesi; organik yapısı ile birlikte yalnız maymundan değil, bütün hayvanlardan ayrılan özellikleri dikkate alınmadan anlaşılabilir mi? vb.

Ülken, bu noktada paleontolojik çalışmaların yetmiyeceğini, bunların embriyolojik ve biyolojik araştırmalarla tamamlanması gerektiğini vurgular. İnsanın dış görünüşünü tasvir ederek diğerlerinden farkını âdeta somutlaştırır. Ardından, “insan zekâsının esas karakteri olan âlet yapma (homo faber) kavramını tartışır. Maymunun ve insanın hammâdeyi kullanışları arasındaki farkın altını çizer: Kuşkusuz, insan da kafasını ve elini kullanır, fakat hammaddeden yaptığı eser onunkiyle karşılaştırılamayacak kadar yüksektir.

Bu yaklaşım da kuşkusuz, sözkonusu büyük farkı kabul eder; ancak ikisi arasında nitelik değil, derece farkı olduğunu öne sürer. Çünkü “zekânın evriminde âleti kullanmakla yapmak birbirinden çok farklı görülmez.” Bu kabulüyle natüralist yaklaşım “indirgemeci bir özellik” kazanır.

Ülken, Scheler’in anlama çabasını da dikkatle çözümler; sorularıyla onun da sınırlarını belirlemeye çalışır.

M. Scheler’e göre, insanın davranış biçimi oldukça farklıdır; hayvaninki gibi kapalı değil, aksine açıktır. Dolayısıyla insanın hem değişen hem de genişleyen bir “evren”i vardır. Sözcüğün tam anlamıyla “evrene açık” bir varlık olarak hareket eder. Bu nedenle her şeyi, hatta ruhsal hallerini bile “nesne”ye dönüştürür, kendisi onların karşısında “kişi” olarak yer alır.

İnsandaki bu nesneleştirme gücü, Scheler’e göre, kendisinin “kişi” olmasını gerektirir. Yetmez; insan, özüne ait bu özelliğiyle tam bir “nitelik farkı” gösterir, “manevi varlık (etre sprituel)” olur. Kendi eğilimleri ve arzularına karşı direnir, onları sınırlar, içinde bulunduğu çevreyi “nesne” gibi görerek dönüştürür. Giderek

“sınırsızca genişleyen dünyası”nı kurar. Ancak, “tam bilinç, özgürlük ve kişilik alanı” olarak insan, varlığını sürdürebilmek için alt bilinç’e, eğilimler’e ve biyolojik güç’e dayanma durumundadır.

Ülken, Scheler’in bu açıklama tarzını “özgün” olarak tanımlar. Aristo’dan beri üzerinde pek durulmamış somut varlıklara dikkatini, bu varlık tabakaları arasındaki “öz farklar”ını tasvirini, bunu yaparken pozitivizmin indirgemeciliğine düşmemesini olumlar.

Scheler, ona göre naturalizmle “sandığı kadar ilgisiz” değildir. Vurgulandığı gibi, biyolojik güç’e dayanma, ilgisinin derecesini olmasa bile varlığını gösterir.

Ülken, “kişi” ve “geist” kavramlarında Scheler’in çıkmaza düştüğü düşüncesindedir.

Scheler, ona göre Kant’ın ahlaki eylemdeki “mutlak ve kategorik emre uyma açısından özerklik (autonomie) anlamı”nda kullandığı “kişi” kavramını “genişletmiş” ve bundan hareketle bir insan felsefesi oluşturmuştur. Ne ki, o bu kavramı salt ahlâk alanına değil, değerler alanının bütününe yaymıştır. Böyle olunca , görüşü, açık ve anlaşılır olmaktan uzaklaşmıştır.

Evet “kişi”, “nesneleştirme gücü” olarak tanımlanabilir, ama bilgedeki nesnellik ile ahlaktaki nesnellik aynı şey değildir. Genel olarak değerlerdeki nesnellik (örneğin dinde, sanatta, hukukta nesnellik) aynı kabul edilemez. Ayrıca her çeşit nesneleştirmeden önceki “kişi”nin daha sonraki “gelişmiş bilinç eylemi”ndeki “kişi” ile aynı olduğu da öne sürülemez. Öte yandan, gelişmiş bilinç halindeki insanın ahlaktan sanata, bilgiden siyasal hayata kadar çeşitli alanlarda farklı kişilikleri olabilir.

“Geist” kavramında da onun sorunu belirgindir. Örneğin enerji, onun dediği gibi, kimi zaman itilerek ruh hastahğı, kimi zaman yücelerek “kültür ve ruh hali”ne gelebilir. Ancak, bu ikisi arasındaki farkın, başka bir anlatımla “itilme” ve “yücelme farkı”nın açıklanması gerekir. Oysa Scheler’de bunun anlaşılır bir açıklaması yoktur. O, insanın özündeki “aslı kriz hali”ni ve “geist”le “hayat” arasındaki mücadeleyi göremiyor. Bu nedenle, “maneviliği” salt “hayat üzerinde nesneleştirme gücü”ne indirgeyerek sorundan kurtulmaya çalışıyor.

Ülken, burada Scheler’in çıkmazını daha da anlaşılır kılan önermeler sıralar: Ruh mücadelesinden her zaman zaferle çıkmaz. Hayat, insanın kendi kendisiyle savaşıdır. Aynı kişide bazen “şeytan” bazen “rahman” üstün gelir. İnsanda, kendisine bile “hayır” diyebilen güç, bütün değerler alanında olumlu ve olumsuz gerçekleştirmelere aynı derecede hizmet eder. Servet yapan, siyasal otoriteye sahip olan, kitleleri peşinden sürükleyen güç her zaman olumlu değeri temsil etmez. Büyük kötülükleri yapabilmek için de güçlü olmak, sıradan eğilimleri ve arzuları dizginlemek gerekir. vb.

Dolayısıyla, Scheler’de olduğu gibi bir “değerler hiyerarşisi” kurarak “manevî değerler”i üste yerleştirmek, ahlâkî eylemi de “üstün değeri aşağı değere tercihten çıkarma”ya çalışmak doğru değildir.

Ülken, bu yargısını A. Stern’in Scheler’e karşı verdiği bir örnekle

destekler: Evinde yangın çıkan bir kadın, çocuğunu kurtarmakla duvardaki en değerli tabloyu kaçırmak gibi bir ikileme karşı karşıyadır. Bu durumda hangisini kurtarmayı tercih edebileceği sorulabilir. Sorun, Scheler'in sandığı gibi bir "değer tercihi" ise-manevî değer hayatî değerden üstün ise-çocuk değil tablo kurtarılacaktır. Scheler'in buradaki yanılığı, ahlâk eylemini salt bir "değer tercihi" olarak görmesi, onun oldukça farklı, hayatî değere üstün(transcendant) bir alanda gerçekleştiğini bilmemesidir.

Demek ki, insandaki krizin çözülmesi doğrultusundaki en üstün çaba "aşkın alan"da gerçekleşiyor.

Sonuç

İnsanı doğru anlamak, Ülken'e göre, bütün varlık derecelerinde olduğu gibi, onda da var olan "ilk kriz"i ve bundan doğan ritimleri görmekle mümkündür. Alt varlık tabakalarında "ilk kriz"in aşılmasına yönelik çabalar, onların çeşitli hareketlerinde görülen ritimleri oluşturur. İnsanda da durum böyledir. Onun doğuşunda yaşanan kriz de kendisinin "zıt ve tamamlayıcı özelliklerinin gerçekleşmesinden ibaret ritimler"i yaratır.

Düşünce tarihinde, kuşkusuz, insandaki bu krizin varlığına işaret edenler olmuştur. Örneğin Stoacılar bunlardan birisidir. Onların, varlığına inandıkları "arzu ve akıl çelişkisi", insanın özünde gördükleri "ilk kriz"in bir tür anlatımı gibidir. Özellikle evrensel dinlerin inanç boyutunda da bu kriz düşüncesi görülür. Onların, insanın özünde bulunduğunu söyledikleri "melek" ve "şeytan", söz konusu krizin ifadesidir. Çelişen bu güçler, insanda doğuştan bulunmaktadır.

Ülken, anlaşılacağı gibi, sorunun çözümünü, söz konusu "ilk kriz"i görmede ve "onu aşmak için yapılan çaba"da aramaktadır. (Sorunun bu tarzda konuluşu-farklı doğrultularda olsalar da-Fichte ve M.de Biran'la başlamış ve gelişmiştir).

İnsan, ona göre doğuştan yetmezliğinin krizinden, "ilk kriz"den "gerilme ve genişleme ritmi"yle kurtulur. Onun "oluş" tarzı, "ilk kriz"den kurtuluşu, başka bir deyişle özgürlüğünü kazanması (ve eylemde bulunması)dır. Her "gerilme ve genişleme ritmi"nde "ruh ve beden bütünlüğü" görülür. Ruh ve beden arasında "zıtlık ve tamamlayıcılık" ilişkisi vardır. Bu ikisi, "insan bütünü'nün hem zıt hem tamamlayıcı iki manzarası"nı oluşturur.

Ülken, özette verilen bu yaklaşımı, "Varlık Ve Oluş"ta; bilincin fenomenolojisi yaparak, varlık-imkan, zaman-hürriyet ilişkisini tasvir ederek, düşüncenin antinomilerini sergileyerek -adeta kırk kırk yarırcasına doğrulamayı-sürdürür. Söz konusu doğrulama çabasının örnekleri olan bu metinler, yayını üzerinden uzunca bir süre geçmiş olmasına rağmen konuya yönelecek dikkatler için oldukça zengin malzemeler içerir. Ve kendisi, bugün, salt bu metinler nedeniyle bile saygıyla anılmayı hak eder.

Kaynaklar:

- F. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (çev. T. Ofazoğlu), Ankara 1964.
- A. Maïraux, *Conferences d' UNESCO*, Fontaine 1946.
- Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968.

LATİN İBN RÜŞD CÜLÜĞÜ: (Brabant'lı Siger)*

Etienne GILSON

Çev: Prof.Dr.Murtaza KORLAELÇİ**

Bazıları Yunan'lı filozofa hayran olurken, Albert le Grand ve S. Thomas d'Aquin amaç olarak, onun doktrininin basit sindirimini asla kabul etmiyorlardı. Aksine, denebilir ki onların Hıristiyan inancı kendilerini, kelime kelime Aristoteles uşaklığından önceden kurtarmıştı. Bu teologlar ilk bakışta Aristoteles'ciliğin, birtakım hakikatleri içerse de, hakikat olmadığını gördüler. Tomacılığın doğmasına neden olması gereken birtakım yanlış (fausses) durumların şiddetli ıslahı (dressement) buradan doğuyor. Fakat S.Thomas d'Aquin'in bizzat kendi çağdaşları arasından bazıları Aristoteles'in etkisine çok farklı şekillerde tepki göstereceklerdir. Bunlar ne iki büyük isteyici (mendiant) sınıfından birine ait olan dindarlar, hatta ne de teoloji fakültesinde çok etkili bir vaizle meşgul olan papazlardır; bunlar laikler de değildir, ama onlar sanat fakültelerinde fizik ve diyalektik dersleri veren papaz çömezleridir (clercs). Gerçekten bu iki ilmin çerçevesini aşmak metafizik problemlerin sebepleri ile uğraşmak ve teolojinin sınırlarına kadar ilerlemek çok dikkat çekicidir. İnayet problemi ortaya konulmaksızın, gelecek mümkünlerden asla bahsedilemeyeceği gibi, ebedi olup olmadığı sorulmaksızın hareketten de bahsedilmeyecektir. Saadetin vuku bulmasına muktedir olan bu münakaşalar hiçbir uygunsuzluk takdim etmiyorlardı, yeter ki sanat alanındaki üstadların tümü, teoloji fakültesi öğreniminin, bu konuda bir değere sahip olduğunu bilsin. Gerçekte vuku bulan şey budur. Sanat alanındaki üstadların (maitres) büyük çoğunluğu, dönmek mecburiyetinde oldukları felsefi ve teolojik sentezi hesaplayarak diyalektiği ve fiziği öğrettiler. Fakat öyle görünüyor ki başlangıçtan itibaren, bir dereceye kadar sınırlı, üstadların bir kısmı, Aristoteles felsefesinin öğrenimini, kendilerinin esas amacı olarak anladılar. Sanatlar fakültesinin bu profesörleri, harfi harfine felsefi çalışmalarını ile yetinmeyi istiyorlar ve kendi doktrinlerinin, üniversite öğreniminin üst tabakasında sahip olabileceği yankıyı bilmediklerini iddia ediyorlar. Aristoteles fiziğinin tekrarlanan yasakları, yine iç dağılma ve netice olarak sanatlar fakültesinin bağrında ortaya çıkan bölünme, nihayet hareketin şeflerine ulaşacak olan şahsi ve doğrudan kınamalar bunun içindir.

Bu eğilimin temsilcilerinin ekserisi, bizim için yine sadece bazı isimlerdir. Boece de Dacie, Bernier de Nivelles bahsettiğimiz harekete açıkça bağlanmışlardı. Yine isimlerini dahi bilmediğimiz, fakat kitapları apaçık belirtisini taşıyan diğerleri kendilerini orada işin içine karışmış olarak buldular. Tarihin şu ana kadar aydınlattığı yeganesi Brabant'lı Siger'dir. Ayrıca Siger kesin olarak bu hareketin şefi ve esas temsilcisidir. Aziz Thomas'ın, İbn Rüşd'cü Aristoteles'ciliğe karşı yönelttiği çetin tartışmada hasım olarak seçtiği özellikle Siger'dir. Bu üstadların kelime kelime Aristoteles ile yetinme iddiası bize, kaybolmuş eserlerin, çok kuvvetle sahip olduğumuz eserlere benzediklerini garanti ediyor.

Brabant'lı Siger (1235?-1281-84) bütün öğrenimini çift otoriteye, Aristoteles ve onun yorumcusu Arab İbn Rüşd'ün otoritesine dayandırıyor. Onların

* Çevirisi sunulan konu, Etienne Gilson, La Philosophie au Moyen Age, Paris 1930 ss. 194-203, yer almaktadır.

** Ankara Üniversitesi, İlahiyat fakültesi Öğretim Üyesi.

söylediği şey kendi nazarlarında hakikatle özdeşdir ve onları dinlemek, bizzat aklın dilini iştiktir. Veya daha doğrusu, Aristoteles öğretiminin (enseignement) ekseriya vahyin tersini söylediğini görmemeye muktedir olunamıyor, onun doktrininin felsefeyle meczolduğunu söylemek gerekecektir. Diğer taraftan eğer bir mutlak hakikat varsa ki bu vahyinkidir, birçok problemin iki sonucunun varolduğu, alçak gönüllülükle itiraf edilecektir; biri vahye ait olandır ki bu gerçek olandır; diğeri de sadece basit felsefenin, tabii aklındır. Benzeri bir çatışma meydana geleceği zaman tabii olarak şöyle diyeceğiz: Filozof olarak aklımın beni götürdüğü neticeler işte, fakat madem ki Allah yalan söyleyemez, bize vahyettiği vahye yapıyorum ve O'na imanla bağlanıyorum.

Böyle bir tutumu yorumlamak nasıl uygun düşer? İlkın, en azından form konusunda uç tedbirin hangisi olduğuna dikkat edelim. İbn Rüşd, daha içten bir durumda kabul etmekte tereddüt etmemiştir. İbn Rüşd şöyle düşünüyor ve diyordu ki saf ve tabii hakikat, felsefe ve aklın ulaştığı hakikattir. Şüphesiz vahyedilmiş din de hakikatın derecelerine sahiptir; fakat bu açık olarak aşağı ve bağımlıdır. Felsefe ile vahyin metni arasında bir çatışma olduğu her defasında, yorumlanması gereken vahyin metnidir ve yalnızca tabii akılla gerçek anlamı çıkarmak uygun düşer. Brabant'lı Siger, açık olarak bize böyle hiçbir şey takdim etmiyor; O, bize felsefenin neticelerini (conclusion) belirtmekle ve aksine özellikle vahyedilmiş hakikatın üstünlüğünü doğrulamakla yetiniyor. Çatışma halinde, artık akıl yoktur, aksine karar veren iman vardır. Fakat Siger itiyadı yine daha uzağa itiyor. Ortaçağda eğer çift hakikatlı bir doktrin varsa bu da ona ait değil, ancak İbn Rüşd'e aittir, bu durum meşru olarak İbn Rüşd'e atfedilebilecektir. Gerçekten Brabant'lı Siger "hakikat" kelimesini, felsefi spekülasyonların neticelerini belirlemek için kullanmıyor. Onun doktrininde, hakikat daima ve yalnızca vahiy demektir. Bunun içindir ki onun, araştırmasında tesbit ettiği objeyi belirtmek için garip bir büküntü (de'tour) görüyoruz. Eğer hakikatı yalnızca vahyedilmiş hakikat olarak isimlendirirsek ve eğer felsefe bunu hesaba katmak zorunda değilse, o zaman felsefenin konusu (objet) hakikatı araştırmak değildir. Gerçekte Brabant'lı Siger böyle bir amacı kendine asla saptamıyor. O bize şöyle diyor: "Felsefe yapmak, tabii olarak filozofların düşündüğü şeyi, ve özellikle filozofun düşüncesi beklenmedik bir şekilde, hakikate uygun olmasa da ve vahiy bizi ruh hakkında, tabii aklın gösteremeyeceği sonuçlara iletse de, Aristoteles'in düşüncesini araştırmaktır. Ayrıca O şöyle diyor: Felsefe yapmak hakikatten daha ziyade filozofların düşündüğü şeyi araştırmaktır: *Quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatum, cum philosophice procedamus*. O halde Siger için sadece tek bir hakikat vardır, o da imanın hakikatıdır.

Brabant'lı Siger'nin kesin doğrulamaları böyledir. Bu hususu samimi olarak kabul etmek (en prendre acte) inanmanın gerektiği şeyi kendi kendine sormayı yasaklamıyor. Belki de bu, bazı akıllılığı (sagesse) ve bize göre, tabii akıl ile (per rationes) bu hususta karar verme yeteneksizliğini kendimize açıklamayı, filozofça davranmayı gösterecektir. İtiraz edilmez gerçek, Brabant'lı Siger'yi bazı kararlarda (conclusions) aklın yönettiği ve bazı zıt kararlarda (conclusions) ise onu imanın yönettiğidir; o halde onun nazarında (à ses yeux) akıl, imanın öğrettiği şeyin zıttını gösteriyor. Böyle bir tesbit ciddidir. Diğer taraftan Siger'nin bu çelişkilerin hakikatını kabul etmediği, fakat kesin olarak ikisinden birini yeğlediği ve onun seçiminin daima imanın lehine olduğu eşit olarak kesindir. Şüphesiz basit tedbirin nedenlerinin çoğu, onun tutumunu açıklamaya yeteceklerdir; bir ortamda ve dini

inanca doymuş bir çağda, Paris Üniversitesi'nde üstad ve papaz olan Siger, aklı vahyin üstüne koymayı hiç düşünmüyordu. O bu durumu düşünse bile, onu söylemeyi hiç düşünmemiştir. Fakat bu hipotez, Brebant'lı Siger'nin gerçek zihniyetinin sahip olmuş olduğu hakiki varlığın eksikliğine (de'faut) sahiptir. Onun sözleri, kanıs (conviction) veya itiyad (prudence) yoluyla teleffuz ettikleri ile aynı şey olabilirler. Oysa Hıristiyan inancın, onun ortamının ve onun zamanının normal ruh hali olduğunu biliyoruz; yine diğer bir çok örnekleriyle bugün inananlar onunki ile en uyuşmaz doktrinleri kabul etmelerine rağmen (en meme temps) inançlarını içtenlikle devam ettirdiklerini de biliyoruz. Eğer, 20. yüzyılda bizzat onlara karşı böyle bölünmüş bazı zihinler (esprits) seneler boyu mücadele etmek mecburiyetinde kalmışlarsa ve artık bizzat inananlara (eux-mêmes) kendi kendini itiraf etmeden önce son derece büyük iç direnmeleri yenmek mecburiyetinde olmuşlarsa, bugün Brebant'lı Siger'nin, filozof olarak düşünmeyi, Hıristiyan olarak inanmayı söylediği zaman, düşüncesini niçin değiştirdiğine karar veriyoruz? Aksine, yeni bir felsefe, daha önceden inanç tarafından işgal edilmiş bir zihni (esprit) zaptetmeyi başardığı zaman kuralla uygun olarak ortaya çıkan tabii fenomen budur; onun mümkün olması için tek zorunlu şart; rastlantının ürettiği düşüncenin, onlara birlikte varolmaya müsaade eden herhangi bir dolambaçlı yolu bulmasıdır. Siger'nin problemi çözdüğü dolambaçlı yol, tabii aklın kesinliğinin, imanın bize gösterdiği yoldan daha aşağıda olduğudur. Aynı duruma yerleşmiş olan ondan başkaları da aynı durumu kabul ediyorlar. "Siger'nin bir çağdaşı şöyle yazıyor. Bu hayatta mümkün olduğu kadar hakikatin teması ve etüdü içinde yaşamayı çok arzu eden, tabii, ahlaki ve ilahi olayları Aristoteles'in düşünce ve düzenine göre, fakat ilahi vahyin ışığı ile bize belirtilmiş olan orthodoxe inancının haklarına hanel getirmeksizin, ki bu hususta filozoflar aydınlatılmamışlardır, incelemeye girişiyoruz; zira ilahi mucize değil de, normal ve tabiatın alışılmış cereyanı düşünüldüğü için onlar olayları, bilgisi en yüksek ışıktan doğan ilahi hakikate ters bir şey söylemeksizin, aklın ışığına göre açıkladılar. Gerçekten filozofun, aklın düzeyinde olan aşağı nedenlere göre zorunlu veya imkansız olarak kararlaştırdığı bir şey, fazilet ve sebebi hiç bir yaratık tarafından anlaşılabilen üstün başka bir sebep sayesinde varolabilen şeyleri doğrulayan inanca karşı olmaz. Öyle ki, peygamberliğin gerçek ruhu ile dolu, fakat aşağı sebepler düzenini de hesaba katan Aziz Peygamberler, ilk sebep onu başka bir şekilde düzenlediği için henüz ortaya çıkmamış olan bazı olayları önceden söylediler." Bilgimizin aktüel halinde, metinler bize hiçbir şeye karar vermeyi, asla müsaade etmiyor.

Brebant'lı Siger'ye yüklenilebilen ana hatalar, yine (tique) onun doktrininin en belirleyici izleri, genel olarak İbn Rüşd'cülüğe karşı 1270 mahkumiyeti ile çok kesin olarak belirtilmişlerdir. Bununla beraber onları, daha önce incelediğimiz ve felsefe ile din ilişkilerini ilgilendiren hususun önüne geçirmek gerekir. Bu konuda Siger'nin sahip olabildiği şahsi yanılgılar ne olursa olsun, onun kabul ettiği durumun kilise için kabul edilmez olduğu kesindir. Onu kabul etmek, skolastik felsefe tarafından ele alınmış (entrprise) bütün eserin kesin olarak inkarına denktir. Bunun içinde ki S. Thomas d'Aquin bu tutumu, sadece İbn Rüşd'cülüğün doğrudan reddi ile ilgili yazıda değil, Paris Üniversitesi önünde açıklanan vaizde de, var gücü ile yasaklıyor. İbn Rüşd'cülük imanın, aklın zorunlu olarak zıttını gösterdiği doktrinler üzerine dayandığını düşünüyor. Oysa, zorunlu olarak gösterilen şeyin ancak zorunlu olarak gerçek olabildiği ve bunun karşınının hata ve imkansız olduğu gibi, onun görüşüne göre bundan, imanın hata ve imkansız ya, Tanrı'nın

yapmadığı şeye ve sadık kulakların yüklenemediği (supporter) şeye dayandığı açık olarak ortaya çıkar. S.Thomas, mantığın kuvveti (brutalite) ile, psikoloji örtüsü altında gizlenen şeyi ortaya çıkarıyor.

Seviyesi kesin olarak genel olan bu birinci ayırım ile kendinin yeterince korunduğunu görünce Siger, Kilise adamını gerçekten şaşırtan bir çok doktrinini takdim etti. Tanrı şeylerin etkileyici sebebini bilmeyecektir, O ancak son sebebi bilecektir. Gelecekteki mümkünlerin önceden bilgisi de ona atfedilemeyecektir. Zira Aristoteles, gelecekteki mümkünleri bilmenin onları zorunlu kılmak olduğunu gösterdi. Dünya ezeli ve bedidir. İnsan cinsinde olduğu gibi karasal cinsler (espaces) de eşit olarak ezeli ve ebedidir. Bunlar aklın kabulüne kendini zorla kabul ettiren sonuçlardır. İşte en iyisi böyledir. Sadece dünya ve türler (especies) değil geçmişteki gibi gelecekteki belirsiz bir şekilde meydana gelecek olan olaylar da sonsuzdur. Vico ve Nietzsche'den çok önce, zamanının diğer bir çok düşünürü ile Siger, ebedi dönüş teorisini öğretiyor. Madem ki gerçekte, ayaltı dünyasının bütün olayları gök cisimlerinin dolanımları ile zorunlu olarak belirlenmişlerdir ve mademki bu dolanım aynı fazlarla belirsiz bir şekilde yeniden geçmek mecburiyetindedir, onlar ebedi ve ezeli olarak aynı etkileri yeniden getirmek mecburiyetindedirler. "İlk hareket ettirici daima fiil halinde olduğu için ve fiil halinde olmadan önce güç halinde olmadığı için, bundan şu netice çıkıyor ki o daima kımıldıyor ve hareket ediyor... Öyle ise daima kımıldayıp hareket ettiğinden dolayı şu netice ortaya çıkıyor, önceden vuku bulmaksızın hiçbir cins (espece) varlığa ulaşmıyor, öyle ki var olan aynı cinsler bir çevirime (cycle) göre yeniden geliyorlar, aynı görüşler, aynı kanunlar, aynı dinler, zamanda uzlaşmaları nedeniyle onlar arasından bazılarının hatırası kaybolmasına rağmen; aynı şekilde alt şeylerin çevirimi (cycle), üst şeylerin çeviriminin sonucu olarak ortaya çıkıyor. Bunu filozofun görüşüne göre söylüyoruz, ama bunun gerçek olmasını doğrulamaksızın." Yine bu doktrin sadece zorunlu olan cinslere (espece) ancak uygulanır, birey arizi ve mümkün (coutingent) olduğu için, hangi etkinin, bir teoloji üstadının akla göre öğrenerek Hıristiyanlığın önceden ortaya çıktığı ve defalarca bir sonsuzluğu ile yeniden ortaya çıkacağını tesbit etmesi gerektiği kolayca ortaya çıkarılır.

Fakat İbn Rüşd'cü doktrinlerin en meşhuru Siger tarafından yeniden ele alınıyor. En önemli eserini hasrettiği bu doktrin, bütün insanlar için tek bir zeka anlayışıdır. Ruh, insanın vucutuna bizzat kendi varlığı (etre) ile birleşmiş değildir, ruh ona sadece, kendi çalışması ile birleşir. Düşünen ruh ve vücut in *opere, quin in unum opus conveniunt* dururlar. Çünkü, görevli müdrike sadece müdrikede değil, insanın bütününde anlama fiilinin atfedilebildiği vücudun içinde iş görür. Müdrike ile vücut arasındaki ilişkiyi, çalışma yeri ile iş gören (operer) görevlinin (agent) ilişkisine indirgeyerek Siger'nin, tüm insan cinsinde tek ve müşterek görevli bir müdrikenin doğrulanmasını mümkün kıldığı daha az gerçek değildir. Filozofumuzun da pek iyi gördüğü gibi, böyle bir doktrinden hangi neticelerin çıkabileceği hemen görülüyor, fakat din ile akıl arasındaki ayırım şeyleri yeniden düzenlemeye gelecektir. O halde iyi bir felsefe ortaya koymak gerekir, ve bu neticenin yalan söyleyemeyen hakikate (Verite) aykırı olsa bile, her bir insan vücudu için düşünen bir ruh yoktur.

Tabii olarak yaklaşılabilir veya ortaya çıkartılabilen birçok diğerleri arasında kaybolan bu önermeler, Paris Piskoposu, Etienne Tempier tarafından 1277'de yasaklanmış olan 219 önerme arasında bulunuyorlar. Augustin felsefesi taraftarlarının, İbn Rüşd'cülüğün yasaklanması içine, dogmatik hasımlarının serbest

Aristoteles'ciliğini ve hatta Thomas d'Aquin'in kendisini bile girdirmelerini öğrenmeğe çok sarsılmayacaktır. Gerçekten yasaklanmış önermelerin bir çoğu gerçek İbn Rüşd'cülükten daha fazla Tomacılığın belirleyici özelliğidirler. 18 Mart 1277'de, yani Paris yasaklamasından hemen sonra, dominiken olmasına rağmen bizzat Augustinus'culuk taraftarı olan Cantorbery Arşöveki, Robert Kilwardby, Tomacılığın bir çok önermelerini ve özellikle cevherle ilgili formalrın birliğini yasaklıyordu. Bu teşebbüsler zaten, şaşılacak derecede çabuk yayılan tomacılık konusunda da, takibeden bütün asırlarda daha cesaretlisi asla görülmeyen en cesaretli taraftarlarını bulacağımız İbn Rüşd'cülük konusunda da, başarı ile ödülllenmiş olmayı gerektirmiyorlar.

Platon'un Matematiği*

Anders WEDBERG

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR**

Her bilim felsefesi doğal olarak kendi zamanındaki bilim anlayışına ve elbette filozofun kendi bilimsel bilgi düzeyine bağlıdır. Platon'un matematik felsefesini anlamak için biz matematiğin Platon için ne anlam ifade ettiğini göz önünde bulundurmalıyız.¹

Platon matematikten söz ettiğinde, genellikle aritmetik ve geometriyi, birincil düzeyde de geometriyi düşünür. Bazen de o ayrı bir disiplin olarak solid geometriyi vurgular ve astronomiyi (gök kinematiği) ve müzikal harmoni kuramını da ekler.² Fakat bu disiplinler ilk ifade edilenlerle kıyaslandığında çok az gelişmişlerdir ve Platon bunların çok azını kendi matematik felsefesinde söz konusu etmiştir. İzleyen sayfalarda ben bundan dolayı dikkatimi Platon'un aritmetik ve geometriyle ilgili görüşleri üzerinde yoğunlaştıracam.

Geometri, Platon için kendi zamanında geliştirilmiş olan ve şimdi Euclid geometrisi olarak bilinenlerdi. Heat'e göre kuramların çoğu Platon zamanında halihazırda var olan *Elementler*'de Euclid tarafından meydana getirilmiştir:

"Bu nedenle, her ne kadar konunun biçimi, düzenlenişi ve özel durumlarda kullanılan yöntemleri Euclid'de rastladığımızdan farklıysa da, Platon'un zamanına kadar geometri ve aritmetiğin düşünülen içeriğinde özce yer almayan, Eudoxus'un yeni orantı kuramı ve sonuçları hariç, Euclid'in *Elementler*'inin bütünü göz önüne alındığında, muhtemelen çok az şey vardır"³

Tüketim yöntemi seyrek olarak Eudoxus'tan önce kullanılmışsa da, bu yöntemin sistemli kullanımı bu matematikçiye aittir ve bu bir istisna sayılmalıdır.⁴ Elbette Euclid'in kendisinin Grek geometrisini sistemleştirmesi Platon'un ölümüne kadar yazılmamıştı. Bununla birlikte, uygun bir terminolojik anachronism (çağ aşımı) ile, ben, Platon'un "Euclid Geometrisi" olarak düşündüğü geometriyi göstereceğim.

Şimdilerde bizim aritmetik olarak gösterdiğimiz alan içerisinde, Platon bazen "aritmetik" ve "lojistik" arasında bir ayrıma gider. Daha sonraki Grek matematik terminolojisinde bu kavram çifti sıklıkla sayı kuramı (modern anlamda) ve pratik hesaplama sanatı, somut sayısal problemlerle işlem yapma ve aynı zamanda kesirleri⁵ hesaba katma, arasında kabaca bir ayrıma karşılık gelir. Fakat Platon'da bu ayrım diğer bir öneme daha sahip olmalıydı. *Devlet* ve *Philebus*'a göre "lojistik" gibi "aritmetiğin" de popüler ve felsefi iki türü vardır; ilki somut ("iki

* Adı geçen yazarın *Plato's Philosophy of Mathematics*, (Almqvist, Stockholm, 1955) adlı kitabının dördüncü bölümünün çevirisidir.

** A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Bilim Tarihi Anabilim Dalı Öğr. Üyesi

¹Krş. I, 1.

² Matematik alanına ilişkin araştırmalar özellikle *Devlet* 522 d-531c'de; *Yasalar* 819 a-822c; *Epinomis* 990 a-991 b'de verilmiştir. Krş. Aynı zamanda *Gorgias* 450 c-451 c; *Phaedrus* 271 c-d; *Philebus* 55 c-57 e. *Devlet* 528 a-c'de stereometriden henüz varolmayan olarak söz edilmektedir.

³ T. Heat: *A History of Grek Mathematics*, cil I, (Oxford 1921), s. 217.

⁴ Krş. J. L. Coolidge: *The Mathematics of Great Amateurs* (Oxford 1949), s. 1.

⁵ Krş. J. Klein: "Die Griechische Logistik und die Entstehung der Algebra", *Quellen und Studien ...*, B:3 (1936), özellikle ss. 29-36.

kol" ya da "iki ökün" gibi sayılarla, ikincisi ise soyut matematik sayılarla ilgilidir.¹ *Gorgias*'da "aritmetik", "tek ve çiftin [sayılar] her birinin ne kadar büyük" olduğunun bilgisidir; oysa "lojistik" in ise "tek ve çiftin hem kendilerine göre hem de birbirlerine göre ne kadar büyük olduğunu soruşturduğu söylenmektedir.² Belki, Platon'un burada zihninde bulunan ayrıma göre, "lojistik" sayılar arasındaki aritmetiksel ilişkilerin kuramıyken, "aritmetik" ise basit anlamda sayma sanatıdır. *Ion* diyalogunda Socrates parmaklarının sayısının beş olduğunu aritmetik aracılığıyla sayarak bildiğini söyler.³ Fakat Platon böyle bir ayrıma sıkı bir şekilde bağlanmış görünmemektedir. *Protogoras* diyalogunda, Socrates, zamana bağlı olarak değişime uğrayan görünüşler tarafından yanıltılmaksızın, zevklerin ve acıların boyutunu ölçebileceğimiz, bir ölçüm sanatına gereksinim olduğunu ileri sürer.

"Şimdi eğer, yaşamımızın korunması tek ya da çiftin seçimine bağlı olsaydı, her birini ister uzakta ister yakında olsun, kendisiyle ya da öbürüyle karşılaştırarak çoğu ya da azı seçmemiz gerekseydi, yaşamımızı ne koruyabilirdi ? Bu bir bilgi, (bilim) olmaz mıydı? Burada söz konusu, fazlalığı ve ya eksikliği ölçme sanatı olduğuna göre, bir ölçme bilgisi (bilimi), ve bu sanat tek ve çifte uygulandığına göre aritmetiğin bilgisi olmaz mıydı ? İnsanlar bunu kabul ederler mi, etmezler mi ?"⁴

Burada açıkçası Socrates, aritmetiğe, *Gorgias*'ta lojistiğe yüklediği karşılaştırmalı sayılar fonksiyonuna benzer bir fonksiyonu yüklemektedir. Fakat belki, "aritmetik" ve "lojistik" arasındaki Platoncu ayırım diğer görüş noktalarından daha çok önemli⁵ olsa da, bu incelemede bizi fazla ilgilendirmeyecektir. İzleyen sayfalarda ben, anachronistic olarak "aritmetik" terimini Platon'un zaman zaman çizdiği yukarıda belirtilen ayrımı içerisindeki bütün alanı örtecek şekilde kullanacağım.

Platon genellikle sayılar hakkında konuştuğunda, her zaman olmasa da, pozitif tam sayılar (1), 2, 3, ... dizisini düşünmektedir. Bunların tek (1), 3, 5, ... ve çift (2), 4, 6, ... sayılar gibi iki alması (alternating) diziye bölünmeleri açıkçası Platon'un gözünde diğer her hangi bir bölümlenmeden daha temeldir. Bu yüzden o sıklıkla aritmetikten tek ve çift sayılar bilimi olarak söz eder.⁶ *Parmenides* diyalogundaki bir pasajda, o pozitif tam sayılar dizisinin sonsuzluğunu açıkça belirtmekte ve bir kanıtılamayı vermektedir –ana çizgileriyle ve oldukça karmaşık bir şekilde, doğrudur.⁷ Aynı diyalogda o, şimdilerde yineleme aracılığıyla kanıtılamayı ya da matematiksel tümevarım olarak bilinen şey aracılığıyla evrensel aritmetiksel

¹ *Devlet* 524 d-526 b, *Philebus* 56 d-57 a.

² *Gorgias* 451 a-c, Krş. *Karmides* 166 a, burada "lojistik" aynı biçimde açıklanmaktadır.

³ *Ion* 537 e.

⁴ *Protogoras*, 356 e-357 a.

⁵ Krş. J. Klein: *op. cit.* And O. Becker: "Die Lehre vom Geraden und Ungeraden im Neunten Buch der Euklidischen Elemente", *Quellen und Studien...*, B:3, (1936), ss. 548-550.

⁶ Krş. Daha önce *Protogoras* ve *Gorgias*'tan alınan pasajlar ve ilaveten, *Gorgias* 453 e, *Karmides* 166 a, *Phaedo* 104 a-b, *Devlet* 510 c, *Theaetetus* 185 d, 198 a, *Devlet Adamı* 262 e, *Parmenides* 143 d-144a, *Epinomis* 990 c, Platon'un niçin tek ve çift sayılar arasında bir ayrımda ısrar ettiğinin ilginç olası bir nedeni O. Toeplitz: "Die mathematische Epinomis-stelle", *Quellen und Studien...*, B: 2 (1933), ss. 335-336. Krş. Aynı zamanda O. Becker: *op. cit.*, s. 545.

⁷ *Parmenides* 143 a-144a. Kanıtılamayı 1 ve 2'nin var olduğu sayısıyla başlar. Onlara ekleyerek 3'ü elde ederiz. Çarpma yoluyla 2x2, 3x3, ve 3x2'yi elde ederiz. Böylece çift kere çift, tek kere tek, çift kere tek ve tek kere çift ortaya çıkar. Böylece akıl yürütme her birinin sonsuz sayıda olduğu bir çok sayıyla sonuçlanır. Eğer Platon burada çarpmanın sınırsız, toplamanın da yalnızca 1 ve 2 örneğinde olduğunu söylüyorsa, bu yöntem bize yalnızca 2^a, 3^a ve 2^a x 3^b biçimindeki sayıları vermektedir. Eğer her zaman 1'in toplanmasına olanak sağlanırsa, çarpmaya başvurmaksızın bütün sayıları elde ederiz. (Sayı dizilerini türetmek için çift kere tek ve tek kere çift arasındaki ayrımın önemi yoktur.) Verilen herhangi bir çift sayı örneğinde ancak, herhangi bir tek sayı örneğinde olmadığı durumda, 1'in toplanmasına izin veren sayı dizilerini üretme yöntemi *Phaedo* 105e'de ima edilmiştir. Krş. I, 3.

önermelerin kanıtlanma olasılığına bütünüyle yabancı olmadığını kanıtını verir.¹

1 tam sayısının konumu Grek matematiğinde biraz belirsizmiş gibi görünmektedir. Sıklıkla 2'nin ilk sayı olduğu varsayılmaktadır. Nedeni sayının "birimlerin çokluğu" ya da böyle bir çokluğun "ölçüsü" olarak düşünülmesiydi ve verilen bir türün birimi olan 1 henüz bir çokluk değildi.² Bu görüşe uygun olarak, Platon *Devlet*'in yedinci kitabında, "sayı ve bir"i, anlatırken, 1'i bir sayı değil, 2, 3, ... ile eşit derecede bir şeymiş gibi açıklar³ ve *Phaedo* diyalogunda ise açıkça tek sayılar dizisini 3, 5, ... ile aynı tutmaktadır.⁴ Fakat açıkçası Platon da dahil Greklerin, bu noktada her zaman yanılmaz bir biçimde tutarlı olmadıkları görülmektedir. *Fizik* kitabının aynı bölümünde biz Aristoteles'in hem "en küçük sayıyı, kelimenin tam anlamıyla, 'sayı' 2'dir" hem de "sayı ile ilgili olarak minimum 1'dir (ya da 2) olduğunu söylediğini belirledik.⁵ *Kanunlar*'ın yedinci kitabında Platon, aynı şekilde 1'in bir sayı olmadığını doktrininin unuttur, insanın yazgısını tartıştığında, eğer "1'in, 2'nin, 3'ün ya da kısacası tek ve çift bütün sayıların bilgisi olmasaydı, bütünüyle saymak olanaksız olurdu" demektedir.⁶ 1'in bir sayı olmadığı görüşü, genelde, Grek aritmetiği üzerinde etkisi olmayan felsefi bir görüş olarak kalmış gibidir. Aritmetiksel hesaplamalarda ve türetmelerde 1 genellikle 2, 3, ... sayılarıyla aynı değerde kabul edilmiştir.⁷

"0" sayısını ve negatif tam sayıları elbette, Platon bilmiyordu. Bu sayılar Avrupa matematiğine çok daha sonraki bir dönemde girmiştir.⁸ Diophantus ilk kez pozitif tam sayılara benzer şekilde kesirleri aritmetiksel varlıklar olarak kabul etti. İlk dönem Grek matematiğinde kesirler yalnızca tam sayılar arasındaki ilişki

¹ *Parmenides* 149 a-c. Platon aşağıdaki biçimde biri diğeriyle ilişki içerisinde olan sonlu doğrusal terim dizileri düşünür:

Böyle bir dizide birbirini izleyen her hangi iki terim bir bağlantı oluşturur. Platon böyle bir dizide terimlerin sayıları ve bağlantı sayısı arasındaki ilişkiye değinir. Eğer dizi yalnızca bir terime sahipse, bağlantı yoktur ve bu bir dizi değildir. Bir bağlantı içeren terimlerin en az sayısı ikidir. Bağlantıların sayısı da birdir:

"Eğer ikiye hemen devamında bir üçüncü eklenirse 3 terim ve 2 bağlantı olacaktır. Böylece 1 eklendiğinde 1 bağlantı da eklenmiş olur. Her zaman bağlantıların sayısı terimlerin sayısının 1 eksiktir. Çünkü her eklenen terim sayısı aynı ilk iki terimin bağlantılarının sayısının arttığı gibi, bütün bağlantıların sayısını açacaktır. Çünkü birincisinden sonra her eklenen terim bağlantıların sayısını artırır".

n terimine uygun bağlantıların sayısını C(n) şeklinde gösterebiliriz. Platon bizim dikkatimizi şu durumlara çekmektedir:

$$(i) 2=C(2) + 1$$

$$(ii) C(n+1) = C(n) + 1,$$

Buradan her $n \geq 2$ için,

$$(iii) n = C(n) + 1 \text{ olduğunu çıkarır.}$$

Çünkü (ii) şunu gerektirir: (ii) eğer $n=C(n) + 1$ ise, o zaman $n+1=C(n+1) + 1$ olur. Bu da gerçekte, tekrar yoluyla düzenli bir kanıtlamadır. Benzer bir akıl yürütme İkinci Analitikler 42 b 1-10'da yer almaktadır. *Euclid Elemanter*'in IX. kitabının 8. önermesini esas itibarıyla tekrar yöntemiyle kanıtlamaktadır.

² Krş. *Euclid'in Elemanter*'i, VII. Kitap, tanım 2, buna göre "sayı birimlerden oluşan bir çokluktur". Crysippus, Iamblichus'un 1 sayısını "çokluğun birliği" olarak düşündüğünü söylemektedir, fakat Iamblichus bu görüşü yanlış kabul ederek eleştirmektedir. Krş. T. Heat: *A History of Greek Mathematics*, cilt I, s. 69.

³ *Devlet*, 524 d.

⁴ *Phaedo* 104 a-b.

⁵ *Fizik* 220 a 27-32. Krş. Aynı zamanda *Metafizik* 1080 a 30-35. Burada sayı ard arda devam eden "1, 2, 3, ..." diye adlandırılmaktadır. Bununla birlikte, Aristoteles'te etkin olan görüş, 1'in bir sayı olmadığı ve bu nedenle, 2'nin en küçük sayı olduğudur. Krş. v. d. Wielen: op. cit. 3. bölüm.

⁶ *Kanunlar* 818 c. Krş. aynı zamanda *Büyük Hippias* 302 a.

⁷ Her zaman değil fakat v. d. Wielen: op. cit., s. 14'de *Euclid*'in aritmetiksel bir önermeyi 1 (*Elementler*, VII. Kitap, 15. önerme) ve sayı (VII. Kitap önerme 9) için kanıtladığına işaret etmektedir.

⁸ *Fizik* 215 b 12-13'de Aristoteles, 'hiçbir şey'in her hangi bir sayıyı aşabilen 'hiçbir şeyin' çarpımı gibi bir sayıya bir oran taşıyabileceğini yadsıtmaktadır. (Krş. T. Heat: *Mathematics in Aristotle*, s. 117.) Bu ifade bununla birlikte, bir sayı olarak 'hiçbir şeyin' (sıfır) tanınmasını gerektirmez.

anlamında düşünülmüştür.¹ Her ne kadar ölçüştürilemeyen geometrik büyüklüklerin varlığı Platon'un zamanındaki Grek matematikçilerince bilinmekteyse de, onlar hiçbir zaman irrasyonel sayıları karşılayan kuram oluşturmadılar. Oransızlık geometri alanıyla sınırlıydı.² Bu konuda Platon genel çağdaş matematik düşünce eğilimini izlemiş görünmektedir. *Yasalar* diyalogunda Platon oranlanabilir ve oranlanamaz çizgiler, yüzeyler ve cisimler arasındaki farkın anlaşılmasının önemini vurgulamaktadır.³ *Theatetus* diyalogunda diyalogun adını aldığı matematikçi birim uzunluklarla oranlanamaz olan-kare kökler genel kuramını uzun uzadıya açıklar. *Theatetus*'un sözleri geometrik bir oranlanamaz kavramı içermektedir. Örneğin iki sayısının kare kökü bir çizgi parçası olarak düşünülmüştür. Öyle ki, bu parçanın karesi birim kareninkinden iki kez daha büyük kenara sahiptir.⁴ *Epinomis*'de (orijinallği tartışmalı olan bir eser) geometrinin "kendileri farklı olan fakat yüzeylerine bakarak benzeştirilen" sayıların incelenmesi olduğunu belirttiği ilginç bir pasaj vardır.⁵ Platon'un ifadelerini aşırı bir biçimde matematikte daha sonraki gelişmelerin sezilmesi olarak yorumlama eğiliminde olan A.E. Taylor, *Epinomis*'deki bu pasajın bağımsız geometrik gösterimlerin uygunsuzluğunun varlığına işaret ettiğine inanır. Fakat çok daha muhtemelen, Platon burada aşağıdaki anlamda "benzerlik"i düşünüyordu. a ve b gibi iki sayı, eğer a, a' . a" nin, ve b de b' . b" nin sonucuysa ve a/a" = b/b" yi oluşturuyorsa, "benzer"dir. Bu anlamda, örneğin, 1 ve 2 sayıları "kendi başlarına benzer değildir". Fakat bunlar hacimleri 1'e 2 olarak oranlanan kareler gibi iki benzer yüzey olduğu anlamında sayılar yüzeylere bakarak benzeştirilebilir.⁶

Her ne kadar Platon sıklıkla aritmetik ve geometri arasında kesin ayrım yapıyorsa da, ki bu farkı biz daha sonra ayrıntısıyla ele alacağız, onun aritmetiksel sayı kavramının, kendisince açıkça düşünülmemiş bir geometrik ögeye sahip olduğu çok açık olarak görünmektedir. Platon'un temel düşüncesinde geniş etkisi olan Pythagorcular'a göre sayılar (1), 2, 3..., muhtemelen uzaydaki noktaların düzenlenmesiyle benzerdir. Platon bu görüşe karşı çıkar ve bu karşı çıkışı ona aritmetiği geometriden radikal bir biçimde ayırmasına neden olur. Fakat bununla birlikte, Pythagorcu görüşten bir şey muhtemelen Platon'da kalır. Onun fikrinde

Aritmetiğin temel konusunu oluşturan ayrılmaz ve bölünemez olan ideal "birimler" Pythagorcu noktaların hayaletleri olarak görülmektedir.⁷

¹ Krş. *Devlet* 525 d-e, ve J. Klein: op. cit., ss. 45-52.

² Bu oransız olma *İkinci Analitikler* 76 b 9'da ifade edilen özel geometrik bir kavramdır.

³ *Yasalar* 820 a-d. Oransız büyüklükler aynı zamanda *Büyük Hippias* 303 b'de, *Devlet* 534 d'de ve *Parmenides* 140 b-c'de de açıklanmıştır.

⁴ *Theatetus* 147 d-148 b.

⁵ *Epinomis* 990 d-e.

⁶ Taylor'un yorumu için, krş. onun "Formlar ve Sayılar: Platoncu Metafizik Üzerine İnceleme", *Mind*, 35-36, (1926-27). Burada benimsenen yorum O. Toeplitz tarafından "Die mathematische Epinomis-stelle"de ayrıntılandırılmıştır.

⁷ Krş. S. 76.