

## ÖZEL DİL TARTIŞMASI

Yard. Doç. Dr. Şeref GÜNDAY\*

Bu incelemede Wittgenstein'in ikinci döneminde ele aldığı "özel dil tartışması" (Private Language Argument) üzerinde durmaya çalışacağız. Konu, felsefe geleneği içindeki bazı yaklaşımları yakından ilgilendirmektedir.

Descartes felsefesi ve empirist felsefe "özel dil" olmadan açıklamaz. Özel dil nedir? Öyle bir dildir ki kelimelerin anlamını, tam olarak, sadece kullanıcısı bilebilir. Böyle bir dil mümkün ise Descartesci bir zihinde mümkündür. Çünkü, Descartes'de ben, benim zihnime doğrudan bağlantısı olan tek kişiyim. Başkaları benim zihnimde olup bitenleri ancak, tahmin edebilir. Düşünce ve düşüncemin muhtevası, doğrudan kendisini bana verir.

Benzeri bir durum empirisizim için de geçerlidir. Empirisizimde, özellikle Locke'da, ben, dış dünyayı benim zihnimdeki imgeler aracılığı ile temsil ederim. Elbette siz de sizin zihin dünyanızda temsil edersiniz. Bu temsil etme esnasında zihinsel imgeler kullanırız. Ancak, ben hiçbir zaman sizin zihninizdeki "Ankara İmgesini" bilemem. Bu imge sizindir ve size özeldir. Aynı şekilde ben sizdeki "acı duygusu"nu da bilemem. Sizin acınızı ne kadar dile getirebildiğiniz de tartışma konusudur.

Bu iki yaklaşım biçimi de felsefe tarihinde oldukça kabul görmüştür. Ancak problem şudur: Eğer zihnimiz ve zihnimizin içerdikleri bize özel ise bunları bir dil içinde karşı tarafa nasıl anlamlı kılabiliriz. Tam bir iletişim hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. İletişim, daha doğrusu, birbirimize karşı kullandığımız sözcüklere anlam verme, her zaman bir çeşit "tahmin" (best approximation) olacaktır. Bu sonuçla solipsizim de kaçınılmaz olarak görünmektedir.

Wittgenstein "özel dil" (private language) tartışmasında bu istenmedik sonuçları aşabileceğini düşünmektedir. Bu konuda başarılı olup olmadığına, belkide, tartışmayı analiz ettikten sonra karar vermek gerekir.

### I

Wittgenstein, "Tractatus" yayımlandıktan sonra bir süre felsefi çalışmalarına ara verdi. Çünkü, bu eserle, felsefenin tüm problemlerini çözdüğünü düşünüyordu. Ancak kafasındaki soru işaretleri de bitmemişti. 1935'ten sonra "Remarks on the Foundations of Mathematics" ve "Philosophical Investigations" (Felsefi Soruşturmalar) üzerinde ça-

\* Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi

lışmaya başladı. Konumuz açısından Felsefi Soruşturmalar” adlı eseri önem arzeder. Bu eser Wittgenstein’in ikinci döneminin temel yapıtıdır. ” Tractatus” adlı eseri Wittgenstein’in birinci dönemini temsil eder. Hayatta iken yayınlanmış tek kitabıdır. Tractatus’daki Wittgenstein’e göre “anlam” (sense) ve bilim birbirinden ayıramaz iki kavramdır. Bu yüzdendir ki, bu dönem de, felsefe anlamsız (non-sense) dir. Bu döneminde realite zihinde bir resim olarak temsil edilir. (Picture theory) Felsefede zihin ve realite arasında bir resimsel ilişki olmadığı için, felsefe anlamsızdır. Yine de bu dönemde dil dışındaki realitenin “resmidir” Anlamı garanti eden de bu resimsel ilişkidir. Felsefenin önermelerinin tekabül ettiği bir resim yoktur. Felsefeyi problemlili kılan durum da budur.

İkinci dönemdeki Wittgenstein’e göre dilde anlamı garanti eden unsur “resim” değildir. Önermeler ve dış dünya arasındaki ilişki bir kenara bırakılmıştır. Çünkü, bu yaklaşımla, dünyadaki bir çok olgu anlamsız kılınmaktadır. Bu dönemde dil bir oyundur. (Language Game)<sup>1</sup> Dil, bir kişi tarafından oynanan bir oyun değildir. Özel dilin mümkün olmayacağını temel nedeni de budur. Dil, bir grup insan tarafından oynanan bir oyundur. Bu anlamda dil, bir toplumun “yaşam formu” (form of life) ile doğrudan ilgilidir. Dil toplumun yaşam formuna göre oynanan oyundur. Eğer dil bir oyunsaydı ve dil içinde bir çok oyunlar varsa, dilde evrensel bir gramer yoktur. Oysa Tractatus’da dilin evrensel gramerinden söz edilmektedir. Dil içindeki dil oyunlarının bir birinden farklı gramerleri vardır. Frege ve Russell’in iddia ettiği gibi “formel” bir dil yoktur. Russell’da dilin gramer yapısı iletişimi ve anlamı mümkün kılmaktadır. Russell’da biz dünyayı bizim zihnimize temsil ederiz. Ve bu bize özgü olabilir. Fenomenalizme çok yakındır.

Wittgenstein’in ikinci dönemdeki görüşlerinden biri de “özel dil” (Private Language) e karşı çıkmasıdır. Özel dil nedir ve niçin mümkün değildir? Wittgenstein’e göre; “özel dil öyle bir dildir ki bu dilin kelimelerinin neye işaret ettiğini sadece konuşan bilebilir”.<sup>2</sup> Bu anlamda benim kullandığım dilin benim için ne ifade ettiğini bir başkası tam olarak anlayamaz. Konu, dil felsefesi kadar epistemoloji ve zihin felsefesi açısından da önemlidir. Daha önce de dediğimiz gibi felsefe de, geleneksel olarak, özel dil mümkün kabul edilir. Eğer “özel dil” mümkün değilse felsefedeki bazı yaklaşımları gözden geçirmek gerekecektir. Bahsettiğimiz gibi, empiristlere göre, bizim doğrudan bildiğimiz şey kendi yaşantılarımızdır. Dış dünya kendini benim zihnimde bana özel bir şekilde temsil eder. Yani zihnimin muhtevası bana özeldir. Dış dünya ve diğer insanlar hakkında bildiklerimiz kendi zihin ifadelerimiz (mental states) ve prosesimiz üzerine oturtulmuştur.<sup>3</sup> Empirist filozoflara göre, örneğin Locke, “Kendi yaşantımızı, kendi dilimizle ifade edebiliriz. ” Locke’a göre anlam ve obje arasında bir ilişki vardır. Biz bir objeyi zihnimize onun “idea”sı ile temsil ederiz.<sup>4</sup> Bu yaklaşım 18. y. y’ in genel yaklaşımı

<sup>1</sup> Wedberg Anders, A History of Philosophy, Oxford 1966, s. 319

<sup>2</sup> Wittgenstein Ludwig, Felsefi Soruşturmalar, Çeviren: Deniz Kandı, 2000, s. 120

<sup>3</sup> Kenny Anthony, Wittgenstein, 1973, Middlesex 1973 s. 179

<sup>4</sup> Hanfling Oswald; Wittgenstein’s Later Philosophy, London 1989 s.89

olarak kabul edilebilir. Belki, Kant farklı olarak ele alınabilir. Kant'da sanki akıl dış dünyaya bir şeyler empoze etmektedir. 20. y. y. da Russell ve Schilck, Locke'a yakın bir görüş benimserler. Bilgimiz deneyden gelmektedir. Anlam, duyular (sensations), sense-data ve idealar ile ilgilidir. Bu filozoflara göre, biz empirik dünya hakkında konuştuğumuzda, aslında, kendi yaşantımız hakkında konuşmaktayız. Görüldüğü gibi "yaşantımızın mahiyeti" ciddi önem arz etmektedir. Bu yaşantı veya deneyim ne türdür, ne kadar özeldir? Empiristlere göre yaşantı özel olduğu için "anlam" da özeldir ve sadece benim zihnimdedir. Locke'a göre, kelimeler, benim zihnimdeki idealara işaret ederler. Benim zihnimdeki idealar bana özel olduğuna göre anlam da özeldir. Russell da benzeri bir görüşü savunur. Ona göre de, "bir kimse bir kelimeyi kullandığında, diğeriyle aynı anlamda kullanamaz".<sup>5</sup> Aynı şekilde, Schilck'e göre de, herkes zihninde, gördüğü objenin muhtevasını kendisi verir. Yani, herkes kendi kelimesinin anlamını kendisi verir. Bu yaklaşımlara "ikili anlam teorisi" (double meaning) denmektedir. Çünkü, burada, hem zihnimde olan özel bir imge hem de toplumsal (public) bir boyut vardır.

Daha önce de dediğimiz gibi bu yaklaşımların en ciddi problemi, solipsizme doğru gitmeleridir. Empirist teoriye göre, bizim başkasının zihninin muhtevasını bilmemiz imkansızdır. Çünkü, herkesin anlamı, kendi zihninin içindeki idea ile ilgilidir. Bu ideaların başkasına açık olması mümkün değildir. Bu nedenle solipsizim kaçınılmazdır. Solipsistin dilini, gerçek anlamda anlamak mümkün değildir. Çünkü, kullandığı kavramların gerçek anlamını sadece kendisi bilebilir. Wittgenstein'in karşı çıktığı durum da budur.<sup>6</sup>

Solipsist dili nasıl kullanılır? Her duygusuna bir ad koyar ve sonra duygusu ile ad arasında bir ilişki kurar. Her ne zaman o duyguyu hissederse o adı kullanır. Burada kelimenin kullanımı için bir "kural" vardır. Belli bir kurala göre verdiği adları kullanmak zorundadır. Kural sayesinde, solipsist, "acı" kelimesini doğru kullanıp kullanmadığını bilebilir. Solipsist bir kural takip ettiğini düşünmektedir. Şimdiki acısının, geçen ayki acısıyla aynı olup olmadığını ancak bir kural sayesinde bilebilir.

## II

Empiristlerin iddia ettiği gibi, özel bir dil mümkün müdür? Yani, kelimelerinin neye işaret ettiğini sadece kullanıcısının bilebileceği bir dil mümkün müdür? Özel dil mümkünse, benim, kullandığım kelimelerle duygularım arasında özel bir bağ kurmam gerekecektir. Bir başka ifade biçimi ile benim duygularımla, onları dışsal ifade ediş biçimim arasında zorunlu bir bağ yoktur. Yani, mümkündür ki hissettiğim gibi davranmayabilirim. Acı içinde olduğumu benden başka kimse bilmeyebilir.<sup>7</sup> Aynı şekilde, ben, başkalarının acı çekip çekmediğini de bilemem. Sadece, bir başkasının acı içinde olduğuna inanabilirim. Demekki, kimse kimsenin acısına sahip olamaz. Herkesin acısı ken-

<sup>5</sup> Hanfling, a.g.e, s.100

<sup>6</sup> Dancy Canathan, Introduction to Contemporary Epistemology, Oxford 1985, s. 73

<sup>7</sup> Wittgenstein, a.g.e., s.149 (303)

disinindir. Bir başkası benim acıma sahip çıkamaz. <sup>8</sup> Gıdıklanmanın ne olduğunu ben kendim öğrendim. Bekli de başkaları “gıdıklanma” kavramından başka bir şey anlıyorlardır veya bu kavramı başka bir şey için kullanıyorlardır. Aynı durum renk kavramları için de geçerlidir, özel dil varsa mümkündür ki, benim kırmızı dediğime siz yeşil diyebilirsiniz. Dahası her ikimizde “bayrak kırmızıdır” deriz, ancak, sizdeki renk idesi gri olabilir. <sup>9</sup>

Wittgenstein'e göre “özel dil tartışması”, iki hata üzerinde oturtulmuştur. Bu hatalardan birisi yaşantın doğası ile, diğeri dilin doğası ile ilgilidir. Yaşantının doğası ile ilgili hata yaşantının (experience) “özel” kabul edilmesidir. Dil ile ilgili hata ise kelimelerin “ostensive definition” (gösterimsel tanımlama) ile anlamlandırılabilceğini düşünmektir. Wittgenstein “ostensive definition”a karşıdır. Yani, masayı tanımlamak için parmağımızla masaya işaret etmeniz yeterli değildir. Masa kelimesini anlamanız için belli bir pratiğe ihtiyacımız vardır. Wittgenstein, sadece, bir bireyin işaretiyle değil, toplumsal işaretle tanımlamaya da karşıdır. <sup>10</sup>

Wittgenstein'e göre yaşantılarımız “özel” değildir. Yani, ben yaşarker hissettiğim şeye kendi kendime bir ad koyup, sonra onu tekrar tanıyamam. Wittgenstein diyorki, özel yaşantıya dayalı bir dil olsa bile bu dili kimse anlayamaz. yani, kullanımı yoktur.

Wittgenstein'i özel dili red etmeye götüren bazı soru işaretleri vardır. Bunlar: Kelimeler duygulara nasıl refere eder? “Acı” kelimesi bir duygunun adıdır? “Ben acı içindeyim”, bir önerme midir? Biz duygularımızın ismini nasıl öğreniriz?

Wittgenstein'e göre, bu sorulardaki problemler zaten bizi “özel dilin” imkansızlığına götürmektedir. Biz, tek başımıza hangi kelimenin hangi duyguya refere ettiğini bilemeyiz. Biz duygularımızın adını toplumsal kullanım içinde öğreniriz. Biz, duygularımızı ifade etmek için, önce, doğal ifadeler kullanırız. Örneğin, ağlar veya güleriz. Daha sonra, kelimeler bu doğal ifadelerimizin yerini alırlar. Şöyle diyor:” Bir çocuk kendini incittiğinde ağlar, sonra, yetişkin ona bu duyguyu ifade etmeyi öğretir. Daha sonra çocuk bu ifadeyi cümlede kullanmaya başlar. ”<sup>11</sup>

Wittgenstein'e göre “acı” kelimesi bir objenin ismi değildir. Acı, ne içsel ne de dışsal bir şeydir. Zaten Wittgenstein ismin obje ile ilişkilendirilmesine karşıdır. Ostensive (işaret ederek belirleme) belirlemeye de bu yüzden karşıdır. Felsefi soruşturmalar adlı eserinin 293. paragrafında, Wittgenstein, “biz acıyı kendi durumumuzdan bilebiliriz” görüşüne karşı çıkar. Çünkü, ona göre, bu doğruysa, hiç kimse acısının ne anlama geldiğini bir başkasına anlatamaz.

Wittgenstein'e göre biz bir duygumuza ad verebiliriz, ancak, bunu, özel olarak değil, toplumsal olarak yapabiliriz. Yani, biz kendi acımıza işaret ederek, “işte acı budur”,

<sup>8</sup> Wittgenstein, a.g.e., s.133 (253)

<sup>9</sup> Wittgenstein, a.g.e., s.139 (272)

<sup>10</sup> Wittgenstein, a.g.e., s.130 (243)

<sup>11</sup> Wittgenstein, a.g.e., s.131 (244)

diyemeyiz. Bu durumda acı kavramı acı duygusuna nasıl refere eder? Wittgenstein'e göre, acı kavramının acı inlemelerinin yerini alması ile olur. Yani, burada, acı kavramı, acı davranışından ayrılmıyor. Wittgenstein'e göre, "acı" ve "acı kavramı" arasındaki ilişki, kırmızılık ve tatlılık arasındaki ilişki gibidir.<sup>12</sup> Yani, kırmızı olan her zaman tatlı olmak zorunda değildir. Kırmızı olan bazen tatlı bazen de acıdır. Şunu demek istiyor: Acı kavramı zorunlu olarak, her zaman, bir acı duygusuna refere etmez.

Bu sonuç sanki bizi bihevyorizme getirmiş gibi duruyor. Her kavramın davranışa dönüştürülmesi ve davranış cinsinden açıklanması gibi bir sonuç görünüyor. Ancak, Wittgenstein tam bir bihevyorist değildir. Ağlamak, acının yerini alır. Wittgenstein'in karşı çıktığı şey, bizim acı kavramının kendi içsel yaşantılarımızdan öğrendiğimiz görüşüdür. Böyle olursa, acı kavramı anlaşılabilir bir kavram olur.

Konu, aynı zamanda, dilde kural takip etme ile de ilgilidir. Denilebilir ki, ben hissettiğim şeye bir ad veririm, sonra, bir kural takip ederek, her ne zaman bu hisle karşılaşırırsam, aynı adı kullanırım. Wittgenstein'e göre tek başına kural takip edilemez. Çünkü, bu durumda, bir kurala uyduğunu düşünmekle, bir kurala uymak aynı şey olmuş olur.<sup>13</sup>

Wittgenstein'in başlattığı tartışma çeşitli felsefeciler tarafından da yorumlanmıştır. Hintikka'ya göre, aslında, Wittgenstein özel yaşantıyı inkar etmiyor. Özel yaşantının dil oyunu içerisindeki rolünü inkar ediyor.<sup>14</sup> Anscombe, Wittgenstein'i doğrular bir şekilde hiçbir objenin özel olarak tanımlanamayacağını söyler.<sup>15</sup> Yani, bir şey ne kadar özel olursa olsun, onun hakkında, ancak, toplumsal bir çerçeve içinde konuşulabilir.

Balckburn, özel dil karşıtlarını "semantik externalist" (anlamı dışarıda arayan) olarak adlandırır.<sup>16</sup> Bu yaklaşıma göre, acı, gıdıklanma,, kırmızı duyumu gibi terimlerin sabit (fixed) bir anlamı yoktur. Aynı şekilde, bugün, acı dediğim şeyi, gelecekte de aynen tanımlayabileceğim bir kural yoktur. Anlaşılabilirliği gibi, bu yaklaşım Locke'daki dil modeline tamamen karşıdır. Bu sonuç, geleneksel, kartezyenizme de karşıdır. Descartes felsefesinde zihin özel objelerle doludur. Bizim özel objelerimizle özel bir bağlantımız vardır. Descartesci yaklaşıma "semantik internalizm" (anlamın zihin içinde olması) denmektedir. Bu yaklaşıma yapılan en ciddi eleştirilerden birinin bize solipsizme götürmek olduğunu daha önce söylemiştik.

Wittgenstein solipsizimden kaçarken Descartesci felsefeyi ve empirist geleneği ciddi biçimde tahrir etmiştir. Soykan'ın yorumuna göre, Wittgenstein solipsist filozofu sağduyu düşmanı olarak görmektedir.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Kenny, a.g.e.,s.183

<sup>13</sup> Wittgenstein, a.g.e., s.171 (380)

<sup>14</sup> Hintikka M.B.,Hintikka T., Investigating Wittgenstein, Oxford,1986,s.28

<sup>15</sup> Hintikka, a.g.e., s.263

<sup>16</sup> Blackburn Simon, Spreading the Word, Clarendon Pres, Oxford, 1984, s.182

<sup>17</sup> Soykan O.N., Felsefe ve Dil (Wittgenstein'in Üzerine bir Araştırma), İstanbul 1995. s.108

III

Bize göre "hissetme" ve "ifade etme" iki ayrı olgudur. Özel olarak bir şeyler yaşadığımızı inkâr edemeyiz. Ancak bu yaşantıyı özel olarak ifade edemeyeceğimiz de doğrudur. Bu durumda denebilir ki, dil, tüm yaşantılarımızı ifade eden bir araç değildir. Bu sonuç doğru olabilir. Dile yeni kelimelerin girmesinin nedeni de budur. Dil ve yaşantı arasındaki boşluğun zaman içinde daha da doldurulabileceğine inanıyoruz. Bu durumda biz de solipsist bir sonuçla mı karşı karşıyayız? Bize göre, ortak dış dünya, benzer zihin yapısı ve benzer fizyoloji iletişimimizi mümkün kılmaktadır. Doğrudur ki, dile dönüştüremeyeceğimiz bazı hissetme biçimlerimiz de vardır. Fakat, neden, benzeri hisleri başkaları da yaşamasın. Bu noktada Wittgenstein kısmen haklıdır. Elbette, beş parmaklı birisi, altı parmağa sahip olmak nasıl bir yaşantıdır bilemez. Ama eğer, Wittgenstein diyorsaki altı parmaklılar da birbirlerini anlayamaz, yanlış olur. Biz anlamın zihinde olduğuna ve zihnin az veya çok özel bir yer olduğuna inanıyoruz. Zihinlerin kısmen özel olmadığı bir toplumda bireyden sözedilmesi. Bireyin olmadığı bir yerde ise sürü ortaya çıkar. Wittgenstein'in "dil oyunları" ve "yaşam formları" kavramları dikkate alınrsa, bu defa da insanoğlu, tek bir sürü değil, sürü türlerinden oluşmuş bir cins olarak karşımıza çıkar. Bize göre gerçekten bizim olan ender şeylerden birisi içsel zihinsel dünyamızdır. Bu dünyada bazı şeylerin bizim olması pek de kötü bir sonuç olarak görünmüyor.

ABSTRACT

In this investigation we tried to give a brief introduction about Wittgenstein's "private language argument". At the beginning we wanted to show why this subject is important for philosophy. Later on we defined the concept of "private language". The main concern for Wittgenstein related to private language is solipsism. But, while escaping from solipsism Wittgenstein disturbed the privacy of the mind. At the end, we gave our ideas about the subject that privacy is essential part of human mind. But, of course, Wittgenstein's questions about "private language" are meaningful.

KAYNAKÇA

- BLACKBURN,S. ; Spreading The Word, Oxford,1984.  
DANCY,J. ; Introduction to Contemporary Epistemology, Oxford, 1985.  
HANFLING,O. ; Wittgenstein's Later Philosophy, 1989  
HINTIKKA,M. B. -HINTIKKA,J. ; Investigating Wittgenstein, Oxford, 1986  
KENNY,A. ; Wittgenstein, 1973.  
SOYKAN, Ö. N. ; Felsefe ve Dil, İstanbul,1995.  
WEDBERG,A. ; A History of Philosophy, Oxford, 1966.  
WITTGENSTEIN,L. ; Felsefi Soruşturmalar (Çeviren: Deniz Kanıt), İstanbul, 2000.

## KANT'TA MATEMATİĞİN FELSEFİ TEMELLERİ\*

Yard. Doç. Dr. Şahabettin Yalçın\*\*

### Giriş

Bundan yaklaşık dörtyüz yıl kadar önce Galileo "...bu yüce kitap yani evren... matematik diliyle yazılmıştır; onun harfleri de üçgenler, daireler ve diğer geometrik şekillerdir. İnsanoğlu bunları kavramadan ondan bir sözcük bile anlayamaz ve karanlık labirentlerinde dolaşmaya mahkum kalır" demişti<sup>1</sup>. Galileo'dan sonra özellikle Newton'la bu görüş, doğal bilimlere hakim olmuş ve hakimiyetini hâlâ sürdürmektedir. Rönesansla başlayan doğal bilimin nicelikleştirilmesi çalışması bu alanda büyük başarıların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Doğal bilimlerin nicelikleştirilmesi, tabiiyle, doğanın niteliksel yönünün gözden kaçırılması gibi olumsuz bir sonucu da beraberinde getirmiştir. Matematiğin doğal bilimlerde kullanılması demek olan bu süreçte doğal bilimler, özellikle de fizik, Newton'la büyük bir gelişme göstermiş ve fizikteki bu gelişmeyi görenler, matematiği diğer doğal bilim alanlarına da yaymaya girişmişlerdir. Bu alanlarda da başarı sağlanınca matematiğin doğanın dili olduğu konusunda büyük bir mutabakat ortaya çıkmış ve matematiğe olan güven artmıştır. Ancak matematiğin doğanın ve dolayısıyla doğal bilimlerin dili olduğu düşünülünce akla hemen şu soru gelmektedir: a priori yani vrensel ve zorunlu doğrulara sahip matematik nasıl oluyor da ampirik ve dolayısıyla mümkün (contingent) bir alana yani doğaya uygulanabilmektedir?

Bilindiği gibi Batı felsefe tarihinde özellikle empiristler, matematiksel doğruların analitik yani bilgimize bilgi eklemeyen a priori önermeler olduğunu öne sürmüşlerdir. Örneğin Hume, matematiksel önermelerin 'fikirler arası ilişkileri' ifade ettiğini ve bu nedenle de informatif olmadığını iddia etmiştir. Ancak bu görüşte bir sorun vardı. Nasıl oluyor da bilgi vermeyen bir niteliğe sahip olan matematik, ampirik ve sentetik olan yani bilgimizi genişleten doğal bilimin dili oluyordu? Bu soru Batı felsefe tarihinde birçok filozof tarafından sorulmuş ama ekseriyeti tatmin eden bir yanıt henüz bulunabilmiş değildir. Bazıları bu sorunun zorluğunu görüp mistik cevaplar verme yoluna bile gitmişler-

\* Bu makaleyi, benim felsefeci olarak yetişmemde çok büyük emeği olan ve bu makalede serdedilen ana görüşün ilham kaynağı olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Yalçın Koç'a ithaf ediyorum.

\*\* Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Jones, s. 22. Elimizdeki makalede zikredilen dergi makaleleri yahut kitaplarla ilgili bibliyografik bilgi, makalenin sonundaki 'Kaynakça'da belirtilmiştir.

dir. Örneğin Nobel ödüllü fizikçi Wigner, matematiğin doğaya uygulanışını bir mucize olarak değerlendirmiştir: “Matematik dilinin fizik yasalarının ifade edilmesine elverişli olması mucizesi, anlayamadığımız, harikulade bir lütuftur”<sup>2</sup>.

Matematiğin doğal bilimlere uygulanması sorunsalına bir yanıt da büyük Alman filozofu Kant’tan gelmiştir. Kant bu soruya matematiksel yargıların<sup>3</sup> analitik olmadığını söyleyerek kendi bilgi kuramı çerçevesinde yanıt aramıştır. Kant’a göre matematiksel önermeler, hem evrensel ve zorunludur, yani a priori’dir hem de bilgimizi genişletirler yani sentetiklerdir. Kant’ın terimleriyle söylersek matematiksel önermeler ‘sentetik a priori’dir. Aşağıda ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, Kant, matematiğin doğayla hissetmenin saf formları olan zaman ve mekan vasıtasıyla ilişki kurduğunu söyler. Matematik, nesnel gerçekliğini ancak doğayla yani duyu nesnelereyle kurduğu ilişki sayesinde kazanır. Eğer, böyle olmasaydı matematik içi boş analitik önermelerden öteye gidemezdi. Bilindiği gibi Kant’a göre zaman ve mekan ‘kendinde şeylerin’ değil, hissetme kapasitemizin saf yani a priori formları olup tüm tecrübi bilginin önşartıdır. Ama zaman ve mekan aynı zamanda geometri ve aritmetiğin nesnelere ilişkin ‘görüşel’ hammaddesini de sağlarlar; yani bir anlamda matematiksel yargıların da önşartıdır. Dolayısıyla, zaman ve mekan hem ampirik bilgimizin önşartı hem de aritmetik ve geometrinin ‘görüşel’ dayanağını teşkil ettiğinden matematik ile doğanın ilişkisi böylece kurulmuş olmaktadır. Bu makalede Kant’ın matematik felsefesi ele alınacak ve onun yukarıda bahsi geçen probleme nasıl bir çözüm getirdiği gösterilmeye çalışılacaktır.

#### Tarihsel Arkaplan

Platon’a kadar geri götürülebilen geleneksel bakış açısına göre matematiksel bilgi, tecrübeden bağımsız elde edilebilen salt rasyonel bir bilgidir. Platon, matematiksel nesnelere, ampirik alemde bağımsız ve değişmez bir gerçeklikleri olduğunu ve dolayısıyla matematiksel bilginin de evrensel ve değişmez olması nedeniyle ampirik bilgiden üstün olduğunu iddia etmiştir. Gerçi Platon’dan sonraki dönemde matematiksel nesnelere ayrı bir alemde gerçeklikleri oldukları görüşü terk edilmişse de bu bilginin a priori yani tecrübeden bağımsız elde edildiği fikri, felsefe tarihinde özellikle rasyonalistler arasında geniş kabul görmüştür. Matematiksel bilginin, kaynağı itibarıyla, nihayetinde tecrübeye dayandığını iddia eden bazı empiristler bile bu bilginin kendisinin analitik olmasıyla evrensel ve zorunlu olduğunu kabul etmişlerdir. Descartes’la başlayan modern

<sup>2</sup> Özkes, s. 1.

<sup>3</sup> Yargı ile önerme terimlerini bu makalede zaman zaman birbirinin yerine kullanmamıza karşın şunu belirtmekte fayda vardır: Kant’ın bilgi kuramında ‘yargı’ (*judgement*) ile ‘önerme’ (*proposition*) terimleri arasında son derece önemli epistemolojik farklar bulunmaktadır. Kant’ta en temel epistemolojik unsur olan ve içinde kavram ile nesneyi bir bütün olarak barındıran ‘yargı’nın ontolojik mekanı insan zihni iken yargının dilsel temsili olan ‘önermenin’ ontolojik mekanı dildir. Kant’a göre yargı, dilsel bir antite değildir. Kant, düşünce ile dil ve dolayısıyla yargı ile önerme arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda çok fazla şey söylemediği için bu iki terimi birbirinin yerine kullanırken dikkatli olmak gerekir.



dönemde rasyonalistler ve empiristler arasındaki ciddi tartışma konularından birini teşkil eden matematiksel bilginin mahiyeti, bu iki kamp tarafından farklı biçimlerde algılanmıştır. Rasyonalistler, matematiksel bilginin a priori mahiyetini öne sürerek onu akli bilginin bir örneği olarak takdim ederken yani salt akla dayanan bilginin mümkün olduğu iddiasını doğrulama arayışındayken empiristler, matematiksel bilginin analitik olduğunu ve idealar arası ilişkileri ilgilendirdiği için bilgiyi genişletici bir mahiyet taşımadığını söyleyerek karşılık vermişlerdir.

Bir rasyonalist olarak Descartes matematiksel bilginin evrensel ve akli karakterine vurgu yaparak onun nesnelinin de akli ve dolayısıyla değişmez olduğunu söylerken bir başka rasyonalist olan Leibniz matematiksel bilginin deneyden bağımsız akıl bilgisi ('truth of reason') ama analitik olduğunu iddia etmiştir. Matematiksel doğruların çelişmezlik yasası temelinde ispatlanabileceğini öne süren Leibniz, bunlar arasında bir özdeşlik olduğunu belirtir: "Zorunlu hakikatlar, içerdikleri terimlerin tahliliyle ispatlanabilen özdeş doğrulardır; tıpkı cebirde nasıl değerler yerine konulduğunda özdeşliğe yahut eşitliğe ulaşılması gibi. Yani, evrensel hakikatlar, çelizmezlik ilkesine dayanır"<sup>4</sup>. Hatta Leibniz, bazan evrensel ve zorunlu hakikatlerin sadece matematikle elde edilebileceğini söyler: "Leibniz'e bakılırsa, zorunlu ile evrensel hakikatlere yalnızca salt matematikte, bhusus aritmetik ile geometride ulaşılabilir"<sup>5</sup>. Bu kimliği dolayısıyla matematiksel yargıların ampirik dünyayla bir ilişkisinin olması imkansızdır, zira ampirik dünyanın nesnelere zorunlu ve ezeli olmayıp mümkün ve değişkendir.

Öte yandan, empiristleri en iyi temsil ettiği kabul edilen filozof olan Hume ise matematiksel bilginin sahip olduğu kesinlik dolayısıyla deneysel bilgiden farklı (bilindiği gibi bir empirist olarak Hume'a göre deneysel bilgide zorunluluk ve mutlak kesinlik söz konusu değildir) ve ideler arası ilişkileri ('relations of ideas')<sup>6</sup> ifade ettiği için de analitik olduğunu iddia etmiştir. Hume'a göre matematiksel önermeler, "...doğadaki hiçbirşeye dayanmadan salt zihin faaliyeti ile keşfedilebilirler. Doğada bir daire yahut üçgen bulunmamasına karşın Öklid'in ispat ettiği doğrular kesinliğini ve kanıtını ebediyyen koruyacaktır"<sup>7</sup>. Ancak aşağıda göreceğimiz gibi, Hume gibi düşünmeyen bazı empiristler, matematiksel bilginin kaynağının tecrübe olmasına ve dolayısıyla bu bilginin analitik değil sentetik olmasına yani dünya üzerine bilgi veren önermeler içermesine karşın onun kesin olduğunu öne sürmüşlerdir.

Kant ise matematiksel bilginin analitik olmadığını söyleyerek empiristlerden ve onun deneyimden tamamen bağımsız olmadığını iddia ederek de rasyonalistlerden ayrılır. Kant'a göre matematiğin (geometri ve aritmetiğin) yargıları, analitik değil, sentetik a prioridir ve bu nedenle de evrensel ve zorunludur. Kant'ta yargıların sentetik olmaları

<sup>4</sup> Leibniz, s. 28.

<sup>5</sup> Türker, s. 278.

<sup>6</sup> Hume, s. 15.

<sup>7</sup> Hume, s. 15.

demek onların bilgimizi genişleten yargılar olması ve a priori olmaları da onların doğrulanması ya da yanlışlanması için ampirik mesnetlere dayanmaması demektir ki, bu da onların zorunlu ve evrensel olması demektir. Yani matematiksel yargılar, hem ampirik önermeler gibi bilgimizi genişletirler, hem de analitik önermeler gibi zorunlu ve evrenseldirler. Kant, matematiksel yargıların sahip olduğu zorunluluk ve evrensellikten dolayı ampirik yargılardan ve içeriksiz olmamaları sebebiyle de mantık yasalarından farklı olduğunu iddia eder. Peki bir yargı nasıl hem a priori yani hem evrensel ve zorunlu ve hem de bilgimizi artırıcı yani sentetik olabilir? Bu soru Kant'ın *The Critique of Pure Reason* (Saf Aklın Eleştirisi)<sup>8</sup> adlı kitabının temel konusunu teşkil eder. Adı geçen kitap, bir bakıma sözkonusu yargıların nasıl mümkün olduğunu göstermek için yazılmıştır. Bu iddia, Kant'ın bilgi kuramının temel bir tezi olduğundan ve Kant'ın matematik felsefesi de onun bilgi kuramının ayrılmaz bir parçasını teşkil ettiğinden önce Kant'ın bilgi felsefesine kısaca değinmemiz gerekiyor.

#### Kant'ın Bilgi Kuramı

Kant'ın bilgi kuramı şu temel varsayıma dayanır: Bilgimiz, zihnimiz ile nesnelerin etkileşiminin bir sonucudur ve tüm bilgi nesneleri zihnimizin a priori kavram ve ilkelere uymak zorundadır. Bilgiyi, nesnelerin formlarının zihnimizdeki yansıması olarak tanımlayan Aristotelesçi bilgi kuramını reddeden Kant'a göre eğer bilgi bu şekilde meydana gelmiş olsaydı o zaman genelde a priori bilginin özelde ise bu bilginin bir parçası olan matematiksel yargıların izahı imkansız olurdu, zira doğanın kendisinde a priori bilginin temel nitelikleri olan zorunluluk ve evrensellik bulunmamaktadır. Başka bir şekilde ifade edersek, Kant'a göre eğer nesneler kendi başlarına dışımızda var olsalardı o zaman ontolojik olarak onlardan tamamen farklı olan insan zihninin kavramlar vasıtasıyla onlarla ilişki kurması olanaksız olurdu. Y. Koç'un gayet vazih bir şekilde ifade ettiği gibi "...kavram ile nesne farklı mekanlarda olacakları için birbirlerinin altına düşmeleri mümkün olamazdı"<sup>9</sup>. Epistemolojideki bu değişimi 'Kopernik Devrimi' olarak adlandıran Kant, *The Critique of Pure Reason*'da (bundan böyle kısaca CPR) bunu şu ifadelerle dile getirir: "Şimdiye kadar hep bilgimizin nesnelere uyması gerektiği iddia edilmiştir. Ne var ki, bu varsayıma dayanarak kavramlar vasıtasıyla nesnelerin a priori bilgisini edinmek hep başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu nedenle, nesnelerin bizim bilgimize uyması gerektiğini düşünürsek belki daha başarılı sonuçlar alabiliriz. Bu da istediğimiz sonuca yani nesneler verilmeden önce onlar hakkında a priori bilgiye ulaşmamızı sağlar"<sup>10</sup>.

Kant'a göre bilgi, bilen özne ile 'kendinde şeylerin' (noumena) etkileşiminin bir sonucudur. Zihnimiz, bilginin içinde şekillendiği saf (a priori) formları (zaman ve me-

<sup>8</sup> I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, İng. çev. N. K. Smith (New York: St. Martin's Press, 1965).

<sup>9</sup> Koç 1996, s. 53.

<sup>10</sup> Kant, *CPR*, Bxvi. Kant'ın eserlerine yapılan atıflarda orijinal metnin sayfaları temel alınmıştır. Ayrıca bu makalede geçen tüm alıntuların Tükçe çevirileri aksi belirtilmedikçe bana aittir.

kan)<sup>11</sup> ve kavramları (kategoriler) ile saf ilkeleri sağlarken kendinde şeyler de hissetme kapasitemizi etkilemek suretiyle bilginin içeriğini yani hammaddesini sağlarlar. Görülüyor ki, Kant'a göre bilgi, iki farklı unsurdan yani hissetme kapasitesinden gelen duyuşal içerik ile zihnimizin iki melekesinden (hissetme ve idrak: *Sinnlichkeit* ve *Verstand*) gelen formların etkileşiminden oluşmaktadır. Bilginin formunun bilen öznedenden gelmesi yani nesnelere bizim a priori formlarımıza uymaları nedeniyle Kant felsefesinde biz, eşyayı bizatihi kendinde şeyler olarak değil, bize göründükleri haliyle biliriz. Bu yüzden Kant, bilgi nesnesi olan aleme 'görüngüler alemi' (*phenomena*) adını verir. Zira Kant'ın transandantal felsefesinde nesnelere kendinde şeyler olarak bilmek olanaksızdır.

İki bilgi meleğimizden hissetme kapasitemiz, pasif bir meleke olup 'kendinde şeyler'den aldığı 'görüler' (*Anschauungen*) saf zaman ve mekan formu içerisinde düzenleyip onlara birlik kazandırırken, idrak kapasitemiz ise sahip olduğu saf kavramlar yani kategoriler yardımıyla bu görülerini bilince taşır yani onları bilmemizi sağlar. Başka bir ifadeyle söylersek, hissetme kapasitemiz vasıtasıyla nesnelere bize verilirken, idrak kapasitemizle de bunları bir kavram altına getiririz, yani onları düşünürüz. Bu iki kapasite birbirinin işini yapamadığı gibi biri olmadan öteki işe yaramaz; bilgi ancak bu ikisinin işbirliği sonucu meydana gelir. Yani Kant'a göre görü ve kavram olmadan bilgi mümkün değildir. Kant bunu mecazi olarak şu şekilde dile getirir: "İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görü ise kördür"<sup>12</sup>.

Kant, bilgi edinme sürecinin üç katmanlı bir sentez süreci olduğunu söyler. Sentez ise duyulardan alınan görülerin birbiriyle irtibatlandırılması, düzenlenmesi ve nihayet bir kavram altına getirilmesi işlemidir. Bu sentezleme işlemini 'muhayyile' kapasitemiz yapar. Kant'ın 'transandantal muhayyile' adını verdiği bu kapasite, hissetme kapasitemiz ile idrak kapasitemiz arasında bir köprü vazifesi görür. Duyulardan gelen görü ile idrakımızın sağladığı saf kavramlar mütecanis olmadığı için bu ikisini ikisiyle de ortak yanı bulunan transandantal şema (transandantal şema ise zamanın transandantal belirlenimidir) yardımıyla birbirine bağlar. Muhayyilenin nasıl işlediği ve mahiyetinin ne olduğu konusunda Kant bize pek fazla birşey söylemez. Zaten kendisi muhayyileyi "ruhumuzun derinliklerinde yer alan hemen hemen hiç farkında olmadığımız, ruhumuzun kör ama vazgeçilmez bir fonksiyonu"<sup>13</sup>olarak tanımlar. Biraz önce ifade ettiğimiz gibi, duyulardan gelen görüler bir birliğe ve bütünlüğe sahip değildir; onlara birlik ve bütünlük veren ve sonra da kavram altına getiren bu sentezleme işini yapan transandantal muhayyiledir. Başka bir deyimle, Kant'a göre doğanın kendisinde birlik ve düzen mevcut değildir; doğaya kavramlar vasıtasıyla düzen ve birlik veren bizim zihnimizdir: "...Doğa

<sup>11</sup> Bilindiği gibi, Kant'a göre, zaman ve mekan bazı filozofların iddia ettiği gibi ne 'kendinde şeylerin' nitelikleri ne de içi boş genel kavramlardır. Ona göre zaman ve mekânın kaynağı insan zihnidir ve bu nedenle *a priori*dir.

<sup>12</sup> Kant, *CPR*, A51/B75.

<sup>13</sup> Kant, *CPR*, A78/B103.

adını verdiğimiz görüngüler dünyasındaki düzen ve birlik, bizim ona verdiğimiz birlik-tir. Eğer onu oraya biz yani zihnimiz yerleştirmeseydi, onu asla orada bulamazdık<sup>14</sup>.

Sentezleme işleminin ilk basamağında, hissetme kapasitemiz vasıtasıyla alınan izlenimler (impressions) bir kurala ya da ilkeye göre irtibatlandırılır ve onlara birlik verilir. İkinci basamakta ise bu alınan izlenimler, transandantal muhayyile tarafından yeniden üretilir ve onlara yeniden birlik verilir. Son olarak, kendilerine birlik verilen bu görümler bir kavram altına getirilir ki, bu aslında onların bilince taşınmasıdır. Bir şeyin bilince taşınması ise o şey hakkında bilgi sahibi olmamız demektir. Transandantal felsefede bilgi<sup>15</sup>sadece yargılardan meydana gelir. Bir yargı ise bir kavram ve bir nesneyi içinde barındıran bir bütündür/birliktir. Kant'ta en temeldeki ontolojik unsur yargı olduğundan yargıdan bağımsız nesne ve kavram mümkün değildir; nesne ve kavram ancak yargı içerisinde ortaya çıkar. Yargı da insan düşüncesine bağımlı olduğu için düşünen hiçbir varlık olmadığı zaman nesne de mümkün olmaz kavram da. Ayrıca nesne ve kavramın bir bütün olarak varolması gerekir, zira bunlardan biri olmadığı zaman diğeri bir işe yaramaz. Kavram olmadan nesnenin olması mümkün olmadığı gibi altına düşecek nesne olmadığı zaman da kavram içi boş bir mantıksal düşünceden öteye geçmez. Ancak hemen belirtelim ki, Kant'ta yargılar, insanın düşünme faaliyetinin sonucu ortaya çıkmalarına karşın bilgi, tamamen öznel (sübjektif) birşey değildir. Kant CPR'da bilginin nesnel (objektif) unsurlarının olduğunu ve amacının da bu nesnel unsurları bulmak olduğunu açıkça ifade eder. Bilginin nesnel unsurları da kategorilerdir.

Öte yandan, görümleri sentezleme işlemi ampirik olduğu gibi saf da olabilir. Örneğin doğa bilimlerindeki ampirik yargılar, ampirik sentezin ürünü iken, matematiğin a priori yargıları saf sentez sonucu meydana gelirler. Hemen söyleyelim ki, saf sentez aynı zamanda ampirik sentezin de ön şartıdır, yani saf sentez olmadan ampirik sentezin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu son söylediğimiz Kant'ın matematik felsefesi açısından son derece önemlidir. Çünkü Kant'a göre sentetik a priori olan matematiksel yargılar saf mekana dayandığı için ve mekan da deneyimin (experience) a priori koşulu olduğundan matematiğin doğaya uygulanmasında entellektüel açıdan bir sorunla karşılaşmaz.

#### Matematiksel Yargılar Sentetik A Prioridir

Kant'a göre matematik ile felsefe a priori akıl bilgisi ile ilgilenmeleri sebebiyle benzeşmeler de bu ikisi arasında çok derin bir fark bulunmaktadır. Felsefe kavramsal analiz ile ilgilenirken matematik, sentetik a priori yargılardan meydana gelir. Kant, felsefi bilgi ile matematiksel bilgi arasındaki farka değinirken matematiksel bilginin kavramların inşasından elde edilen bilgi olduğunu özellikle vurgular: "Felsefi bilgi, kavramlardan akılla elde edilen bilgi iken matematiksel bilgi, kavramların inşasından akılla elde edi-

<sup>14</sup> Kant, CPR, A125.

<sup>15</sup> Burada kastedilen bilgi, önergelerle ifade edilen bilgi olup diğer bilgi türlerinden örneğin bir kişiyi bilmek yahut yüzme bilmek gibi bilgilerden ayrt edilmelidir.

len bilgidir. Bir kavramı inşa etmek demek ise kavrama karşılık gelen görünün (Anschauung) a priori olarak gösterilmesi demektir<sup>16</sup>. Kant'a göre matematik, a priori bir kavram inşa etme sanatı olup evrensel ve zorunlu bir geçerliliğe sahiptir. Kant, matematiksel yargıların yani aritmetik ve geometrinin varlığını sorgulamaz; onun yaptığı, varlığını zaten kabul ettiği bu yargıların sentetik a priori olarak nasıl mümkün olduğudur. Burada hemen şunu belirtmekte yarar vardır: Matematiksel yargılardan kastımız matematiksel formüller ya da teoremler değildir. Matematik felsefesi formüllerle yahut teoremlerle değil, matematiğin ontolojisiyle, bu ontolojinin temel unsurları olan nesnelere (örneğin sayılar, noktalar, çizgiler gibi) ve bu nesnelere nasıl mümkün olduğuyla uğraşır. Nesnelere nasıl mümkün olduğunu bilmek de matematik yapmakla yani formül çözmekle alakalı birşey değildir. Daha açık bir ifadeyle, Kant'a göre bilgi, ancak nesnesi belirlendiği zaman mümkün olduğundan ve nesnelere belirlenmesi için de görüşe ihtiyaç olduğundan görüşe dayanmayan her çeşit düşünme faaliyeti sadece içi boş düşünme faaliyeti olarak kalır, bilgiye dönüşmez. Yaptığı bilimin nesnelere habersiz olarak bilim ya da matematik yapmaya çalışan yani matematiğin nesnelere örneğin sayıların ve noktaların ne olduğunu bilmeden matematik yapan kişilerin gerçek anlamda bilim yaptıklarını yani bilgimizi genişlettiklerini söylemek mümkün değildir. Başka bir deyişle, bir disiplinin ontolojisinden habersiz olanlar o disiplinin epistemolojisini de yapamazlar, zira bilgi esas itibarıyla nesnelere bilgisidir, salt yahut saf düşünce değildir. Nesnelere de ancak dayandıkları felsefi zemin yani içinde var oldukları 'ontolojik mekan' bilinmeden anlaşılabilir. Başka bir deyişle, her nesne"...ait olduğu mekanın şartlarına ve imkanlarına tabi olarak 'meydana geldiği' için...bir nesnenin mahiyetinin ne olduğu sorusu, bu nesnenin mekanının mahiyetinin ne olduğu sorusu ile iç içedir"<sup>17</sup>. Matematiksel nesnelere de ontolojik mekanlarından bağımsız bilinemezler; bu ontolojik mekan gösteren olan da felsefedir. Kant da matematiksel nesnelere ve bu nesnelere ontolojik temeli olan yargıların nasıl sentetik a priori olduğunu göstermekle matematiğin metafiziğini yahut ontolojisini yapmaktadır. İmdi, sentetik a priori yargıların ne olduğunu daha kolay anlamak için onları Kant'ın diğer yargı çeşitleriyle karşılaştırmamız gerekir.

Kant, yargıları, önce a priori ve a posteriori yargılar olarak ikiye ayırır, sonra da onları analitik ve sentetik olarak ayırma tabi tutar. Kant'a göre analitik bir yargı, yüklemi öznesinde gizli olarak varolan yargıdır. Örneğin 'Altın sarıdır' yargısı analitik bir yargıdır, çünkü 'sarı olma' niteliği zaten 'altın' kavramının içinde gizli bir biçimde mevcuttur; dolayısıyla sözkonusu yargıyı doğrulamak için 'altın' kavramının tanımını bilmek yeterlidir. Dilsel düzlem itibarıyla söylersek, analitik önermelerde özneyi tahlil ettiğimizde yüklemi bulabiliriz. Bu tahlili yaparken başka birşeye örneğin 'görüşe' (Ansch-

<sup>16</sup> Kant, CPR, A713/B741.

<sup>17</sup> Koç 1994, s. 13.

hauung)<sup>18</sup> başvurmadığımız için bütün analitik yargılar doğal olarak a priori'dir. Analitik yargıların doğruluğu veya yanlışlığı çelişmezlik ilkesi temelinde tespit olunur. Bu nedenle de analitik yargılar bilгимizi genişletmezler sadece berraklaştırırlar yani daha açık hale getirirler.

Öte yandan, sentetik yargılar ise, analitik yargıların aksine, informatiftirler yani bilгимizi genişletirler. Sentetik yargılar a priori olabildikleri gibi a posteriori de olabilirler. Tüm ampirik yargılar sentetik a posterioridir. Örneğin 'Tüm cisimler ağırdır' yahut 'Bu masa beyazdır' gibi ampirik önermeler, sentetik a posterioridir, çünkü bu yargıların yüklemeleri öznelerinde mündemiç değildir. Ancak Kant'a göre tüm sentetik yargılar, a posteriori değildir; sentetik a priori yargılar da vardır. Kant'ın CPR'da tüm yaptığı da bir anlamda matematik yargıların da aralarında bulunduğu bu sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğunu göstermektir. Şimdi önce genel olarak sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğunu görelim, sonra da bunların bir alt kümesi olan matematiksel yargıları ele alalım.

Sentetik a priori yargı kavramı, Kant'ın orijinal görüşüdür. Kant'tan önce de benzer görüşler ifade edilmişse de ondan önce hiçbir filozof ampirik olmayan (a priori) ama ampirik bilğimizin de önkoşulu olan ve buna karşılık bilğimizi genişleten evrensel ve zorunlu yargıların mümkün olduğunu dile getirmemiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Kant'ın bu görüşü, Batı felsefe tarihinde bir devrim olarak nitelenmeyi hakeden bir görüştür. Kant'tan sonra da bu konu felsefe literatüründe özellikle doğal bilimlerdeki bazı genel yasalar çerçevesinde çokça tartışılmıştır. Kant, sentetik a priori yargıların tıpkı analitik yargılar gibi zorunlu ve evrensel olduğunu, ama analitik yargıların aksine, bizim bilğimizi genişlettiğini iddia eder. Sentetik a priori yargıların doğruluğu veya yanlışlığı analizle tespit edilemediğinden bu iş için başka birşeye, Kant'ın deyiimiyle, 'üçüncü birşeye', ihtiyacımız vardır. Bu ise hissetme kapasitemizin saf formları olan zaman ve mekandan elde ettiğimiz saf 'görü'dür (Anschauung). Örneğin 'Her olayın bir sebebi vardır', ' $5+7 = 12$ ' ya da 'İki nokta arasındaki düz çizgi en kısa çizgidir' yargılarının doğruluğunu salt analizle belirleyemeyiz, çünkü ne 'olay' kavramını inceleyerek 'sebepl' kavramına ulaşabiliriz, ne '5', '7' ve '+' kavramlarından '12' sayısını çıkarabiliriz ve ne de 'düz çizgi' kavramından 'en kısa çizgi' kavramını mantıksal analizle çıkarabiliriz. Bu

<sup>18</sup> Almanca'daki *Anschauung* terimi, daha iyi bir karşılık bulunamadığından olsa gerek Türkçe'de 'sezgi' yahut 'görü', İngilizce'de ise '*intuition*' sözcükleriyle karşılanmıştır. Bu nedenle de Kant'ın matematik felsefesinin 'sezgici' olduğu söylenelemiştir. Sanki Kant'a göre matematiğin nesnelere diskürsif melekemizle yani idrakla değil de doğrudan doğruya sezgiyle bilmek mümkünmüş gibi. Halbuki, Kant'ın ne bilgi kuramının ne de matematik felsefesinin bilinen anlamıyla sezgiyle bir ilgisi yoktur. Zira *Anschauung*, sezgi demek değildir; *Anschauung*, transandantal felsefede hissetme kapasitemizin 'kendinde şeyler'den etkilenmesi sonucu bizde oluşan yahut bize verilen temsil (*Vorstellung*) demektir. Ayrıca, bilindiği gibi, Kant'ta *Anschauung* tek başına nesne oluşumu için yeterli olmadığından (Kant'a göre nesne, yargı içinde kavramla beraber bir bütün halinde bulunur; yargı da idrakta ortaya çıkar) Kant'ın matematik felsefesine bu anlamda da sezgici demek yanlıştır.

son geometrik yargıyla ilgili Kant şöyle der: “İki çizgi arasındaki düz çizginin en kısa çizgi olduğu sentetik a priori bir yargıdır. Çünkü benim düz kavramım nitelik bildirmektir, onda niceliğe ait birşey bulunmamaktadır. ‘En kısa’ kavramı tamamiyle bir ilave olduğundan ‘düz çizgi’ kavramından herhangi bir tahlille çıkarılamaz”<sup>19</sup>.

Hemen belirtelim ki, sentetik a priori yargılar matematikle sınırlı değildir. Kant’a göre doğal bilimlerin bazı genel yasaları örneğin biraz önce sözünü ettiğimiz nedensellik yasası da sentetik a priori hüviyete sahiptir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, sentetik a posteriori (ampirik) yargıları doğrulamak ya da yanlışlamak için ampirik görümlere başvuruluyordu. Gördük ki, sentetik a priori yargıların temellendirilmesi için de saf görüye başvurmamız gerekir. ampirik görü, matematiksel önermelerin temeli olamaz, zira eğer öyle olsaydı o zaman matematiksel yargılardaki zorunluluk ve evrensellik niteliklerini izah edemezdik; çünkü ampirik görüde zorunluluk ve evrensellik mevcut değildir. Ayrıca Kant’a göre matematiksel yargıların analitik olmadığını zira kavramlardan üretilen analitik bilginin matematikteki sentetik yargıları vermesi imkansızdır. Peki matematiksel yargıların temelini oluşturan saf görü nasıl mümkündür?

Kant, hissetme kapasitemizin iki saf formu olan zaman ve mekanın tüm tecrübi bilginin önşartları olma fonksiyonunun yanında bir de matematiksel yargıların temeli olan saf görümlere kaynaklık ettiklerini söyler. Zaman ve mekanın saf görümlere kaynak olabilmesi için onların tüm ampirik unsurlardan soyutlanarak düşünülmesi gerekir. ampirik unsurlardan arınmış saf zaman ve mekan transandantal olarak belirlendiğinde saf görümler ortaya çıkar. Kant, saf mekanın, geometrinin yargılarının, saf zamanın da aritmetiğin yargılarının temeli olduğunu öne sürer: “Geometri, mekanın saf görüşüne (Anschauung) dayanır. Aritmetik de sayı kavramını, zamandaki anların ardışık toplamından çıkarır...”<sup>20</sup>. Peki saf mekan ve zaman sırasıyla geometri ve aritmetiğin nesnelere nasıl temeli olabiliyor? Ancak bu soruya cevap vermeden önce Kant’ta nesne ve nesnenin mekanı konusunda bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Kant’ta nesnelere mekanı, Aristoteles’te olduğu gibi, bizden bağımsız bir yer yani doğa değildir. Yine Kant, matematiksel nesnelere mekanı bizden ve doğadan bağımsız bir dünya yani ‘İdeler Alemi’ olduğunu düşünen Platon’dan da farklı düşünür<sup>21</sup>. Kant’ta nesnelere mekanı insan zihnidir<sup>22</sup>. Ancak bu demek değildir ki, Kant’a göre matematiksel yargılar ve nesnelere do-

<sup>19</sup> Kant, *CPR*, B16.

<sup>20</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 36.

<sup>21</sup> Bazı felsefeciler, Kant’ın matematik felsefesini Platoncu bir anlayışla yorumlamışlarsa da yukarıda belirttiğimiz gibi bu yorum doğru değildir. Bu yoruma göre Kant’ın saf görü kavramı Platon’un *İdealar*’ını çağrıştırmaktadır. Ancak Kant’ta saf görünün ontolojik mekanının insan zihni ve Platon’un *İdealar*’ının mekanının insan zihni olmadığı düşünülürken bu yorumun isabetli bir yorum olmadığı hemen açığa çıkar. Bu şekildeki bir yorum için bkz. W. Whewell, *History of Scientific Ideas*, vol. I, s. 140 ve A. Riehl, *Phil. Krit.*, vol. 2, s. 104.

<sup>22</sup> Kant’ta nesnelere mekanına ilişkin nitelikli bir çalışma için bkz. Ayhan Çitil, *Kant’ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı Ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, yayınlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2000.

ğuştan gelir. Bilakis onların saf olması, doğuştan geldikleri anlamına gelmez, zira Kant'ta matematiksel nesnelere doğuştan değil, insanlar tarafından diskürsif ve saf (a priori) olarak sonradan meydana getirilirler. Nesnelere, Kant'a göre, bizim dışımızdaki bir ontolojik mekanda değil, zihnimizde bir yargı içinde kavramla beraber ortaya çıkarlar. Bu anlamda yargıların nesnelere göre ontolojik önceliği bulunmaktadır. Başka bir deyimle, Kant'ta yargıdan bağımsız nesne ve kavram mümkün değildir; çünkü transandantal felsefede en temel ontolojik unsur yargıdır. Buna matematiğin nesnelere de dahildir, zira tüm nesnelere ampirik değildir, saf nesnelere de vardır. Örneğin matematiğin nesnelere yani sayılar, noktalar, çizgiler vs. saf nesnelere.

Şimdi önce geometrik nesnelere sonra da aritmetik nesnelere nasıl oluştuğuna bakalım. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Kant'a göre geometrinin yargıların analitik olması mümkün değildir, çünkü salt kavramlardan bu yargıları çıkarmak mümkün değildir: "Örneğin, 'iki düz çizgi bir uzamı kapatamaz ve onlarla bir şekil meydana getirilemez' yargısını 'düz çizgi' ve 'iki' kavramlarından ve 'Üç düz çizgi bir şekil meydana getirebilir' yargısını da bu yargıda geçen kavramlardan çıkarmaya çalışalım. Ne yaparsak yapalım çabamız boşa gidecektir, çünkü bu yargılar saf görüye başvurulmadan çıkarılamaz"<sup>23</sup>. Saf görü ise ampirik unsurlardan arındırılmış mekânın transandantal belirlenimidir. ampirik içerikten yoksun mekânın saf hali transandantal olarak belirlenip idrakta oluşturulan geometrik kavrama karşılık gelen saf mekânda bir Gegenstand<sup>24</sup> tesis edildiğinde geometrik nesnelere oluşturmada ilk adım atılmış olur. Geometrinin Gegenstandları, ampirik Gegenstandlar gibi dışarıdan verilmezler, onları saf mekânda 'şemalar' vasıtasıyla irademize bağlı olarak (diskürsif) yani özgürce üreten transandantal muhayyiledir<sup>25</sup>. Ancak bu iradi üretim keyfi olmayıp aklın a priori ilkelerine uymak zorundadır. Örneğin üçgen kavramını inşa etmek için "...genel olarak bir üçgenin şemasına ve dolayısıyla onun kavramına ait olan içeriği saf bir görüde birleştirmem gerekir (tıpkı ampirik görüde yaptığım gibi)"<sup>26</sup>.

'Transandantal şema' kavramı, Kant'ın bilgi kuramında ve özellikle de matematik felsefesinde son derece önemli bir fonksiyona sahiptir: "Bir transandantal şema, zaman

<sup>23</sup> Kant, *CPR*, A47/B65.

<sup>24</sup> Kant *CPR*'da Türkçe'de 'nesne' ile karşıladığımız iki terim kullanır: *Objekt* ve *Gegenstand*. *Objekt*, idrakta bir yargı içinde kavramla beraber bir birlik halinde ortaya çıkan nesne iken, *Gegenstand*, görüde *Objekt*'e karşılık bulunan (matematik nesnelere sökonusu olduğunda ise üretilen) yani zaman ve mekân içinde tezahür eden belirlenmemiş bir görünüştür (*appearance*). *Objektler*, *Gegenstand*ların formu olup kavramlar ile *Gegenstand*lar arasındaki bağı sağlarlar. Bu nedenle Türkçe'de kullandığımız 'nesne' terimi aslında *Objekt*'in karşılığıdır, *Gegenstand*'ın değil. Bu nedenle matematik felsefesi literatüründe Kant'ın 'görücü' yahut 'sezgici' olarak adlandırılması yanlıştır. Kant'ta matematiksel nesnelere görüde değil, idrakta ortaya çıkarlar; görüdeki *Gegenstand*lar sadece matematiksel nesnelere temsili hükmindedir. Bu son derece önemli ayırım, N. K. Smith'in *CPR* çevirisinde gözardı edilmiştir, zira Smith, Kant'ın *Objekt* ile *Gegenstand*ı birbirinin yerine kullandığını iddia etmektedir. Bkz. Smith'in *CPR* çevirisi, s. 126, 2. dipnot.

<sup>25</sup> Kant, *Logic*, s. 69.

<sup>26</sup> Kant, *CPR*, A718/B746.



formundaki transandantal belirlenimdir".<sup>27</sup> Kategoriler, saf yani a priori olduklarından görümlerle yahut görünümlerle herhangi bir ortak yanı olmadığı için transandantal şemalar, görümler ile kategoriler arasında köprü vazifesi görürler. Transandantal şema vasıtasıyla görümlerde oluşturulan Gegenstandlar, idrakta bir kavram altına getirildiğinde yani bilince taşınıp yargı oluştuğunda geometri nesnelere ortaya çıkar. Burada Kant'ın geometri nesnelere oluşumunda başvurduğu örneklere dayanılarak yapılan yanlış bir yoruma işaret etmek istiyorum. Transandantal felsefede saf mekanda oluşturulan geometrik Gegenstandlar, bunların ampirik temsili olan fiziksel şekillerden farklıdır; ayrıca birincilerin ikincilere karşı ontolojik önceliği bulunmaktadır. Yani Kant'a göre geometrik nesnelere, fiziksel dünyada gördüğümüz yahut tahtaya çizdiğimiz nesnelere değildir. İkinciler, birinciler olmadan olamazlar, çünkü ikinciler, birincilerin ampirik temsildir. Başka bir ifadeyle, zihnimizde eğer saf geometrik kavramlar ve nesnelere, örneğin üçgen kavramı, olmasaydı, fiziksel dünyada üçgen kavramına ve dolayısıyla nesnesine sahip olamazdık. Kant, matematiksel yargıların ve nesnelere nasıl oluştuğunu anlatırken anlatımı kolaylaştırmak için zaman zaman metaforik olarak bu nesnelere fiziksel temsillerine göndermeler yapar. Örneğin sayının oluşumunda parmaklara veya noktalara ve üçgenin oluşumunda da kağıt üzerindeki üçgenlere atıfta bulunur. Ancak bazılarının iddia ettiği gibi<sup>28</sup> bu atıflar, matematiksel nesnelere oluşumunda ampirik şekillerin rolü olduğunun kamtı değildir. Bu atıflar, meseleyi daha iyi anlatmak amacıyla yapılmış olup matematiksel nesnelere oluşumunda hiçbir rolü bulunmamaktadır.

Kant'ın aritmetik felsefesine gelince görürüz ki, aritmetiğin nesnelere oluşma biçimi de geometrininkine benzer. Aritmetik nesnelere oluşması için öncelikle hissetme kapasitemizin saf formu olan zamanın transandantal olarak belirlenmesi ve zamanda akan anlara bir birlik verilmesi gerekir. Tıpkı geometride olduğu gibi aritmetikte de idraktaki matematiksel kavramların görümler karşılıkları olan Gegenstandlar transandantal şemalar vasıtasıyla muhayyile tarafından üretilir; üretilen bu Gegenstandlar idrakta bir kavram altına getirilerek yargı ve dolayısıyla nesne oluşturulur. Aritmetiğin nesnelere de sayılardır. Sayıların oluşması için zamandaki anlara bir birliğin verilmesi gerekir yani onların sentezlenmesi gerekir. Zamandaki anların transandantal belirlenimini "...muhayyilede yeniden ürettiğimde ve buna bir birlik verdiğimde sayıyı elde etmiş olurum"<sup>29</sup>. Örneğin 5 sayısının oluşması için zamanda arka arkaya giden beş ayrı zamansal anın transendental olarak belirlenip onlara bir birlik verilmesi gerekir. Zamandaki bu ayrı ayrı anlara verilen birliğin kaynağı ise nicelik kategorisindeki birlik kavramıdır. Bu işlemi her sayının oluşması için tekrarlayabiliriz. Böylece kategorilerin ampirik bilginin temeli olduğu gibi matematiksel yargıların da temeli olduğu görülmüş olmaktadır. Dolay-

<sup>27</sup> Koç 1996, s. 51.

<sup>28</sup> Örneğin bkz. Coffa, s. 43.

<sup>29</sup> Koç 1996, s. 51.

siyla aritmetiksel yargıların örneğın daha önce verdiğimiz '5+7=12' yargısının analitik olmadığını da böylece görmüş olunuz; '12' kavramını transandantal belirlenim vasıtasıyla yani sentezle saf olarak idrakta elde ettiğimiz için eğer daha önceden bizde '12' kavramı yoksa '5+7'nin '12'yi vermesi mümkün değildir. Aritmetik de tıpkı saf mekana dayanan geometri gibi ampirik tezahürlerin saf formu olan zaman vasıtasıyla ampirik bilgiyle böylece ilişki kurmuş olmaktadır. Kısacası, aritmetiksel yargılar, zaman formunun saf içeriğinin idrakta belirlenmesi sonucu oluştukları için bu yolla yani zaman vasıtasıyla ampirik bilgiyle ilişki kurmuş olunuz, zira zaman formu iç duyunun formu olduğu gibi aynı zamanda dış duyunun da dolaylı formudur.

Gördüğümüz gibi matematiksel nesnelerin oluşması için zaman ve mekânın saf görü olarak zorunlu olması nedeniyle matematiksel yargılar bu yolla ampirik yargılarımızla zorunlu bir ilişki kurmuş olunuz. Bu da Kant'tan sonra çok yaygın olarak işlenen bir sorunsala yani matematiğin doğaya uyarlanma sorunsalına Kant'ın verdiği cevaptır. Kant'tan sonra matematiğin ve bununla ilişkili olarak mekânın doğayla ilişkisi üzerinde çok geniş tartışmalar yapılmıştır. Özellikle Einstein'ın izafiyet kuramından sonra yaygınlaşan bir görüşe göre matematik iki şekilde düşünölmelidir: saf ve uygulamalı matematik. Saf geometri ve saf aritmetik salt formel olup doğayla doğrudan ilişkisi olmayan kurgusal bir yapıdır. Bu yoruma göre, saf geometri ve aritmetik, tanımlardan ibaret olan birtakım aksiyom ve koyutlardan (postulates) türetilen teoremlerden ibaret olup ancak belli bir yorumla doğaya uygulanabilir. Buna göre örneğın Öklidyen ve Öklidyen olmayan geometriler, belli bir mekân yorumuna dayandığı için birbirinden farklı ve hatta zıt olması mümkündür ve bu imkan, mekânın evrensel ve zorunlu mahiyetine zarar vermez.

Öte yandan Kant'tan sonraki bazı empiristler ise matematiksel bilginin analitik değil sentetik olduğu yani doğa hakkındaki bilgimizi genişlettiği noktasında Kant ile hemfikir olmalarına karşın yaptıkları temellendirme, tecrübeye dayandığından Kant'ınkinden oldukça farklıdır. Bunlar, matematiksel bilgideki evrensellik ve kesinliği inkar etmemekle birlikte onun Kant'ın iddia ettiği gibi sentetik a priori olmadığını savununuz. Örneğın böyle bir görüşü seslendiren V. Hacıkadıroğlu'na göre matematiksel bilgi, empirist analitikçilerin iddia ettiği gibi dünya hakkında birşey söylemeyen analitik bir bilgi değil, tam tersine dünya hakkında bilgi veren sentetik bir bilgidir, ama sentetik olmasına karşın aynı zamanda da kesin (certain) yahut onun deyimiyile pekin bir bilgidir. Hacıkadıroğlu, en tutarlı empirist olarak kabul edilen Hume'un aksine, ampirik bilginin de kesin olabildiğini iddia eder: "...Hume'un deneysel bilginin pekin olamayacağı görüşü temelden yanlıştır"<sup>30</sup>. Gerçi Hacıkadıroğlu kesin bilgiden ne anladığını açık bir şekilde ifade etmese de kullandığı bağlamda bu terimin zorunluluk ve evrensellik niteliklerini haiz bir terim olduğu anlaşılmaktadır. Öna göre Kant'ın diğer sentetik a priori bilgileri örneğın nedensellik yasası Kant'tın matematiksel yargıların sentetik a prioriliğine da-

<sup>30</sup> Hacıkadıroğlu, s. 17.

yandığı için matematiksel yargıların sentetik a priori olmadığı gösterilirse onların da sentetik a prioriliği tehlikeye girmiş olur. Ancak konumuz fizikteki sentetik a priori yasalar olmadığı için bu konuya girmeyeceğiz. Ancak bu ikisinin birbiriyle irtibatlı olduğu aşikardır.

Analitik bilginin bilim olamayacağını zira bunun 'birtakım söz oyunlarından' müteşekkil olduğunu söyleyen Hacıkadiroğlu, matematiğin bilimlerdeki kullanımını gözönüne alındığında matematiksel bilginin sentetik olduğunun kolayca görülebileceğini iddia eder. Hacıkadiroğlu, ampirik bilginin ve dolayısıyla deneyimden elde edilen matematiksel bilginin nasıl kesin olabildiğini bir örnekle açıklamaya çalışır. Ona göre örneğin 100 santigrad derecede kaynayan suyun şartlar değiştiğinde farklı derecelerde kaynaması ampirik bilginin kesinliğine zarar vermez, zira şartlar değişmediği sürece suyun 100 derecede kaynamaması için bir neden yoktur. Hacıkadiroğlu'na göre matematiksel önermelerin Kant'ın iddia ettiği gibi sentetik a priori olmak zorunda olmadıklarını çünkü "...toplulukların sayılarla ilgili aritmetik önermeleriyle yeryüzünün ve nesnelere boyut, yüzey ve oylumlarıyla ilgili geometri önermeleri dünya üzerine pekin [kesin: certain] bilgi veren sentetik ve deneysel önermelerdir. Bu sonuç, Kant'ın öne sürdüğü gibi, dünya üzerine pekin bilgi veren önermelerin a priori olmak zorunda olduklarını değil, tersine, deney yoluyla elde edilen bilgilerin de pekin bilgi olabileceğini gösterir"<sup>31</sup>.

Ancak ampirik bilgideki kesinliğin matematiksel bilgideki gibi mantıksal bir kesinlik olmadığı açıktır, zira matematiksel doğruların tersi mantıksal olarak saçma sonuçlara götürürken ampirik doğruların tersi bizi mantıksal saçmalara yani çelişkilere sürüklenmez. Kısacası ampirik bilginin öyle değil de başka türlü olabilmesi mantıksal olarak da ampirik olarak da mümkün olduğu için matematiksel bilgideki evrensellik ve zorunluluğa sahip olması mümkün değildir. Bu nedenle matematiksel bilginin tecrübeden çıkarıldığını söylemek mümkün değildir. Bu da Hacıkadiroğlu'nun matematiksel doğrularla ilgili görüşün en zayıf noktasını teşkil etmektedir, zira temellerinde pürüz bulunan bir binanın çatısının sağlam olması mümkün değildir.

#### Kant'tan Sonra Matematik Felsefesindeki Gelişmeler

Özellikle Öklidyen olmayan geometrilerin (Rieman ve Bolyai-Lobachevski geometrileri) ortaya çıkmasından ve Frege, Hilbert, Bolzano, Poincaré, Russell, Peano, Dedekind ve Gödel gibi felsefeci ve matematikçilerin geometri ve aritmetiğe ilişkin çalışmalarından sonra Kant'ın matematik felsefesi, felsefe ve matematik çevrelerinde daha çok dikkat çekmeye başlamıştır. Sözkonusu gelişmelerle beraber Kant'ın genelde bilgi kuramı ve özde ise matematik felsefesi yoğun bir eleştiriye muhatap olmuştur. Eleştirilerin odak noktası da Kant'ın matematiksel yargılarının temelini oluşturan saf görüş kavramı olmuştur. Yukarıda adı geçen matematikçilerin çoğu geometri ve aritmetikte saf görüye yer olmadığını çünkü matematiksel doğruların görüye değil de mantığa dayandı-

<sup>31</sup> Hacıkadiroğlu, s. 19.

ğını öne sürmüşlerdir. Bazı matematikçiler, Öklidyen olmayan geometrilerin ortaya çıkışından da cesaret alarak, genelde Kant'ın bilgi kuramının özde ise onun matematik felsefesinin matematiği açıklamada yetersiz kaldığını çünkü, bunlara göre, Kant'ın matematik felsefesi, Öklidyen geometrinin doğruluğu ve zorunluluğuna dayandığı için saf görüye değil de birtakım koyutlara dayanan Öklidyen olmayan geometrilerin varlığını izahtan acizdir. Bu görüşü savunanlardan bazıları, Kant'ın yaşadığı dönemde henüz Öklidyen olmayan geometriler ortaya çıkmadığı için Kant'ın bu anlamda mazur görülebileceğini öne sürmüş ancak bu varsayımın yanlış bir yorum dayandığını, zira Kant'ın matematik felsefesine göre, matematiksel yargıların doğruluğunun ve evrenselliğinin zamana bağımlı olmadığını yukarıda belirttik. Kant'ın genelde bilgi kuramı ve özde matematik felsefesi yeni geometrilerin varoluş imkanını ortadan kaldırmadığı gibi aslında onlara yol da açmış bulunmaktadır bir anlamda.

Kant'tan yaklaşık yüz yıl sonra yani geçtiğimiz yüzyılın başlarında matematiğin mahiyeti konusunda hararetili tartışmalar yapılmıştır. Örneğin geometrik aksiyomlar ve temel matematiksel terimlerin anlamı konusunda Frege'nin temsil ettiği geleneksel görüş - ki Kant da bu görüşü benimser - ile Hilbert ve Poincare gibi matematikçilerin temsil ettiği o dönemde yeni yeni uç vermeye başlayan alternatif geometri görüşü arasında çok sert tartışmalar meydana gelmiştir. Frege ile Hilbert arasındaki yazışmalarda nezaket kurallarını bile aşan ifadeler görmekteyiz<sup>32</sup>. Frege, geometrik aksiyomu, doğruluğu, sezgi ile kesin olan bir düşünce olarak tanımlarken<sup>33</sup>, Hilbert aksiyomların tanımlardan (Erklärungen) ibaret olduğunu ve dolayısıyla doğru ya da yanlış olamayacağını iddia eder. Hilbert ile bu konuda paralel düşünen Poincaré de geometrik aksiyomların "... ne tecrübi bir olguyu, ne mantıksal bir zorunluluğu ve ne de sentetik a priori bir yargıyı ifade ettiğini"<sup>34</sup> zira bunların 'gizli tanımlar' olduğunu düşünüyordu. Öte yandan, Hilbert, 'nokta', 'çizgi' gibi matematiksel terimlerin anlamlarını aksiyomlara (tanımlara) borçlu olduğunu düşünürken Frege, bu terimlerin anlamlarının aksiyomlara değil, sezgiye dayandığını öne sürer. Frege'ye göre geometrik aksiyomları anlayan herkes bu terimlerin ne anlama geldiğini zaten bildiği için onları ayrıca tanımlamaya gerek yoktur. Hilbert ise bu terimlerin aksiyomlar dışında bir anlamı olmadığını iddia eder. Başka bir ifadeyle söylersek, Frege'ye göre aksiyomların doğruluğu sezgiye dayandığı için ispat gerektirmezken Hilbert, aksiyomların doğruluğunun aralarındaki tutarlılığa dayandığını söyleyerek yeni bir doğruluk anlayışı ortaya atar<sup>35</sup>.

Aritmetikte ise Frege, Kant'ın aksine, aritmetiğin doğrularının analitik olduğunu yani mantığa indirgenebildiğini ispatlamaya çalışmışsa da öngörmediği bazı paradokslardan (örneğin Russell'in kümeler paradoksu<sup>36</sup>) dolayı ömrünün sonlarına doğru bu id-

<sup>32</sup> Irzik, s. 53.

<sup>33</sup> Irzik, s. 57.

<sup>34</sup> Coffa, s. 129.

<sup>35</sup> Hilbert, s. 12 <sup>36</sup> Bkz. B. Russell, "Letter to Frege" (1902), J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel* içinde (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), ss. 124-125.

diasında şüpheye düşmüştür. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, geometri konusunda, Frege, Kant'la paralel bir düşünceye sahiptir; Frege'ye göre de geometrik önermeler sentetik a priori'dir. Ancak Frege, *The Foundations of Arithmetic* (Aritmetiğin Temelleri)<sup>37</sup> adlı kitabında genelde aritmetikte ve özelde ise doğal sayılar kuramında Kant'ın saf gö-rü kavramının gereksiz olduğunu iddia ederek sayılar kuramını kümeler kuramının da yardımıyla mantığa indirgeyerek onun analitik olduğunu göstermeye çalışmıştır. Frege'nin burada kastettiği mantık da tabiiyle genel mantıktır, Kant'ın anladığı anlamda transandantal mantık değildir, zira Frege transandantal mantığın varlığını reddeder. Ancak Koç'un ifade ettiği gibi, Frege transandantal mantığı kabul etmediği için aritmetiğinin ontolojik mekanı yani felsefi zemini kaymıştır ve bu da Russell ve benzerlerinin paradokslarına yol vermiştir<sup>38</sup>. Zira Kant'ta sayıların ve sayıların içinde olduğu yargıların ontolojik mekanı insan zihni iken Frege'de sayıların mekanı belli değildir. Frege, Kant'ı insan zihnini aritmetiğin nesnelere ontolojik mekanı yaptığı ve dolayısıyla aritmetiği öznelştirdiği için suçlamasına karşın Kant'ta ampirik nesnelere olduğu gibi sayılar ve sayıların içinde yer aldığı aritmetik yargılar öznel değil nesnel, zira bunların temelinde saf kavramlar yani kategoriler vardır ki, Kant'a göre kategoriler a priori (evrensel ve zorunlu) olduğu için nesnel, doğal sayıları, mantıksal kavram ve ilkelerle kümeler cinsinden ifade eden Frege'nin aritmetikteki bu çabasına benzer bir çalışmayı da Dedekind yapmıştır. Dedekind, Hilbert'in geometride yaptığını aritmetikte yapmaya çalışmıştır<sup>39</sup>. Ancak ikisi de aritmetiğin felsefi zeminini yani ontolojik mekânını göstermekte zorlanmış ve dolayısıyla Kant'ın aritmetik felsefesini aşamamışlardır.

#### Sonsöz

Görüldüğü gibi Kant'tan sonra matematikte meydana gelen gelişmeler, genel olarak Kant'ın matematik felsefesine bir yanıt niteliğinde olup matematiği özellikle Kant'ın saf gö-rü kavramından kurtararak onu mantığa indirgeyip analitik yapmayı amaç edinmiştir. Ne var ki, matematiği mantığa indirgeme çalışmaları son yüzyılda büyük bir ivme kazanmış olmasına karşın Russell, Gödel ve diğerlerinin aritmetikte ve özellikle doğal sayılar sisteminde gösterdiği paradoks ve çelişkiler sözkonusu çalışmaları sekteye uğratmış ve bu işle uğraşanları ümitsizliğe sevk etmiştir. Dolayısıyla saf görüden kurtulan (daha doğ-rusu kurtulamayan!) ve analitik hale gelen aritmetik ve geometrinin doğayla nasıl ilişki kurduğu konusu sonraki gelişmelerde belirsizliğini korumuştur. Yani saf görüyü ortadan kaldırmak isteyenler onun yerine felsefi açıdan daha doyurucu birşey koyamamışlardır bu geçen süre içerisinde. Metaforik olarak söylersek, matematikte saf görüye karşı çıkanlar, yağmurdan kaçmak isterken aslında bir anlamda doluya tutulmuşlardır.

<sup>37</sup> G. Frege, *The Foundations of Arithmetic*, İng. çev. J. L. Austin, 2. baskı (Evanston, IL: Northwestern Univ. Press, 1968).

<sup>38</sup> Frege'nin matematik felsefesini ve karşılaştığı sorunları şu makalemizde daha ayrıntılı bulabilirsiniz: "Frege: Semantikten Matematiğe Paradokslar". Bu makale, *Felsefe Tartışmaları* (Boğaziçi Üniversitesi Yayını, İstanbul) adlı derginin 30. sayısında (Bahar 2003) yayımlanmak üzere incelenmektedir.

<sup>39</sup> İrızık, s. 56.

**KAYNAKÇA:**

- Coffa, J. A., *The Semantic Tradition From Kant to Carnap* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991).
- Çitil, A., *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sorunlar*, yayınlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2000.
- Frege, G., *The Foundations of Arithmetic*, İng. çev. J. L. Austin, 2. baskı (Evanston, IL: Northwestern Univ. Press, 1968).
- Hacıkadıroğlu, V., "Matematik Önergeleri Üzerine", *Felsefe Tartışmaları* 20 (Aralık 1996), İstanbul.
- Hilbert, D., *Foundations of Geometry* (La Salle: Open Court, 1988).
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 2. baskı, editör E. Steinberg (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993)
- Irzik, G., "Geometrik Aksiyomların Doğası ve Frege-Hilbert Tartışması", *Bilim Felsefesi Seminerleri içinde*, Benan Dinçtürk (ed.) (TÜBİTAK Marmara Araştırma Merkezi, 1997), ss. 53-65.
- Jones, E., *Reading the Book of Nature* (Atina: Ohio Univ. Press, 1989).
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, İng. çev. N. K. Smith (New York: St Martin's Press, 1965).  
——— *Prolegomena To Any Future Metaphysics That Can Qualify as a Science*, İng. çev. P. Carus, 13 Baskı (Chicago: Open Court, 1996).  
——— *Logic*, İng. çev. R. S. Hartman ve W. Schwarz (New York: Dover Pub., 1988).
- Koç, Y., 1996, "Matematğin Ontoloji Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması", *Felsefe Arkivi* 35 (1996), İstanbul.  
——— 1994, "Mekan ve Nesne", *Felsefe Arkivi* 29 (1994), İstanbul.
- Leibniz, G. W., *Philosophical Essays*, İng. çev. R. Ariew ve D. Garber (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989)..
- Özekes, H., "Matematik ve Düşünmek", *Bilim ve Felsefe Toplantıları*, Muğla Üniversitesi, 28 Mart 2002, Muğla (Yayınlanmamış Bildiri).
- Riehl, A., *Phil. Crit, Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, vols. I ve II, (Leipzig: Engelmann, 1879).
- Russell, B., "Letter to Frege" (1902), J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel içinde* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), ss. 124-125.
- Türker, S., *Aristoteles, Gazzali ile Leibniz'de Yargı Mantığı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2002).
- Whewell, W., *History of Scientific Ideas* (Londra: Parker, 1858).

## KARL JASPERS'İN SİYASET ANLAYIŞINDA “POLİTİK SUÇ” KAVRAMI

Dr. Hasan ÇİÇEK\*

### Giriş

Egzistansiyalist felsefenin önde gelen temsilcilerinden biri olan Karl Jaspers (1883-1969) siyaseti, “*insanın kaderi*”<sup>1</sup> olarak dile getirir. Ona göre, düşünce ve davranış olarak insan toplumunu kuşatıcı bir düzenleme<sup>2</sup> olan siyaset, “*insanların dünyada beraber yaşamaları için büyük bir olaydır.*”<sup>3</sup> Bu yüzden Jaspers, siyasetin yalnızca siyasetçilere bırakılmayacak kadar önemli olduğunun anlaşılması için topluma politik bilinç vermeye çabalar.<sup>4</sup> Genel olarak siyasetin yönünü belirleyen iki eğilimden söz eden Jaspers, bunlardan birinin *zorbalık* diğerinin de “*birlikte özgürlük*”<sup>5</sup> olduğunu belirtir. Bunlardan birincisini, totalitarizm; ikincisini de demokrasi sağlar. Jaspers, parlamenter demokrasiyi insanın özgürlüğü için zorunlu görür ve eserlerinde savunusunu yapar.

Almanya’da Hitler(1889-1945)’in iktidara gelmesinden sonra, eşinin Yahudi olması dolayısıyla bariz sıkıntılara maruz kalan Jaspers, faşist yönetimin Almanya’yı ve diğer ülkeleri ikinci dünya savaşına sürükleyen totaliter anlayışına karşı, onların kararlarına boyun eğmeyerek ve ilkelerinden ödün vermeyerek, bir *filozof duruşu* sergiler; hatta sürgün ve ölüm tehdidine rağmen, yönetimin eşinden boşanma isteğini ret eder. O, Almanya’nın maruz kaldığı bu dalgadan önce, halkı totalitarizm konusunda uyardığı gibi, İkinci dünya Savaşından sonra da ülkesinin duçar kaldığı bu sorunun, halkın kendi hatasından kaynaklandığını çeşitli vesilelerle dile getirir ve bu hatanın politik bir suç olduğunu ısrarla savunur. Çünkü ona göre ne olursa olsun, insan politik sorumluluklarını yerine getirmediğinde suç işler. O, Alman halkının Hitler’e karşı bir inisiyatif sergileyip, tepkide bulunmasını beklemiş, halkın bu tepkiyi ortaya koyamayışını “suç” olarak nitelemiştir. Jaspers konuyla ilgili bir eser yazdığı gibi (*Die Schuldfrage*), bir çok eserinde de bu problem üzerinde detaylıca durur.

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı.

<sup>1</sup> Karl Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, 5.Auflage, Berlin-Newyork, 1979, s.93

<sup>2</sup> Karl Jaspers, *Die Atombombe Und Die Zukunft Des Menschen*, München, 1960, s.330

<sup>3</sup> Karl Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, 10.Auflage, München-Zürich, 1985, s.83

<sup>4</sup> Jeanne Hersch, *Karl Jaspers Eine Einführung In Sein Werk*, Übersetzung: Aus Den Französischen Von Friedrich Griese, 4.Auflage, München-Zürich, 1990, s.70

<sup>5</sup> Bkz. Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.81

Giriş niteliğindeki bu kısa bilgiden sonra, bu çalışmada Jaspers'in "politik suç" (Politische Schuld) kavramı hakkındaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

### Suç Sorunu (Die Schuldfrage)

İkinci Dünya Savaşından sonra Jaspers, savaş sırasında insanların üzerine düşeni yapmadıklarını belirtmek için, "suç sorunu"nu işlediği konferanslar verir. Onun çıkış noktası genel suçlar yanında, insanların birlikte hareket etmeyerek kötü yöneticilere boyun eğmeleri; savaşa ve haksızlığa karşı bir kamuoyunun oluşmaması ve bundan dolayı da diktatörlerin istedikleri şekilde hareket edebilmeleriydi.

Bu nedenle Jaspers, savaş sonrasında suç kavramı üzerinde önemle durarak; insanlara suçlarını göstererek, onlara sorumluluklarını hatırlatmak ister. Böylece onun siyaset anlayışında önemli bir yer işgal eden *politik suç* kavramı ortaya çıkar. Ama öncelikle onun suç sorununa bakışını irdelemekte yarar vardır.

Jaspers dört çeşit suç olduğunu belirterek suçların bir sınıflamasını yapar:

1. Kriminal (kriminelle) suç
2. Ahlâkî (moralische) suç
3. Metafizik (metaphysische) suç
4. Politik (politische) suç<sup>6</sup>

*Kriminal suç*, hemen hemen her toplumda görülmesi muhtemel, toplumdaki geçerli yasaları ihlal etmekle ve söz konusu yasal düzenlemelere karşı gelmekle ortaya çıkan suç olup, yasa dışı eylemleri ve yüz kızartıcı etkinlikleri kapsar. Bu suçun cezasını mevcut otorite verir.<sup>7</sup>

*Ahlâkî* olarak nitelenen ve toplum tarafından benimsenmiş toplumsal bir takım kural ve ilkelerin ihlalini Jaspers, *suç* şeklinde görür; bu ilkelere göre hareket etmemeyi ve böylelikle ahlâkî sorumlulukları yerine getirmemeyi<sup>8</sup> de *ahlâkî suç* olarak ifade eder. Ona göre bu suçların cezası toplum ya da mevcut otorite tarafından verilebilir.

Muhatabı ne toplum ne de mevcut otorite olan bir suçtan da söz eder Jaspers. Bu da *metafizik suç*dur. Ona göre metafizik suçun tek muhatabı Aşkın Varlık olduğundan bu suçla ilgili cezayı da O verir. O halde nedir *metafizik suç*? Jaspers, metafizik suç "insanların insanlarla mutlak dayanışma eksikliği"<sup>9</sup> şeklinde dile getirir. Düşünür, insanların birbirleriyle iletişim içinde olmamalarını, birbirlerine yardım etmemelerini ya da dayanışma eksikliğini bir suç olarak kabul ettiğini ifade eder. Jaspers, metafizik suç konusunda "*merciin yalnız Tanrı*"<sup>10</sup> olduğuna inandığından bu konuda insanların Aşkın Varlık karşısında sorumlu olduğunu belirtir. *Metafizik suç*, bu özelliğiyle diğer suç türlerinden ayrılır.

6 Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* Zur Politischen Haftung Deutschlands, Neuausgabe, München-Zürich, 1987, s.17

7 A.g.e., s.17

8 A.g.e., s.17

9 A.g.e., s.48

10 A.g.e., s.18



Yukarıda ifade edildiği gibi, *insanın kaderini belirleyici* olduğundan, politika alanındaki suç Jaspers için diğerlerinden daha önemli ve etkileyicidir. Özellikle bu konuda insanları duyarlı olmaya çağırması ve onları politikayla ilgilenmeye teşvik etmesi, onun *politik suç* konusundaki duyarlılığının sonucudur.

### **Politik Suç (Politische Schuld)**

Jaspers, ülke yönetme etkinliği olan siyasetle herkesin ilgilenmesi gerektiğini "*vatandaş olarak her birey politik bir karar gücüne ve ahlâka, aynı zamanda ülke yönetimi hakkında bir düşünceye sahip olmalıdır*"<sup>11</sup> şeklinde savunarak, insanlara politik görev ve sorumluluklarını; aynı zamanda politikanın yalnızca politikacılara bırakılmayacak kadar önemli olduğunu hatırlatır. Onun siyaset anlayışında *politik suç* da burada ortaya çıkar. Ona göre, bir ülkenin yönetiminde sadece yöneticiler değil vatandaşlar da yöneticiler gibi sorumludur ve bu sorumluluğu yerine getirmemek, ihmal etmek, toplumsal sorunların temel nedenidir. Bu nedenle Jaspers, politik sorumluluklarına sahip olmayı *politik suç olarak görür*.

Jaspers politik suçun, "*bir ülkenin devlet adamları ve vatandaşlarının davranışlarında ortaya çıktı*"<sup>12</sup>ğini ileri sürerek, vatandaşların da yöneticiler kadar bu konuda yükümlülük sahibi olduklarını ve işlendiğinde, bu suçun herkesi ilgilendiren ve etkileyen bir sonucunun olduğunu açıkça belirtir. İnsanlar politik sorumluluklarından kaçınca, yani politik suç işleyince, istenmeyen yönetim anlayışları, istenmeyen uygulamalar, istenmeyen ilişkiler ortaya çıkar.

Jaspers'e göre insanlık tarihinde toplumlar politik sorumluluklarına sahip çıkmadığında, insanlığı rencide edici yönetim biçimleri ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Sözelimi totaliter yönetimler veya diktatörlükler böyle oluşmuşlardır. Burada sorunun kaynağında yönetilenler vardır. Çünkü yönetilenler sorgulamamış, karşı çıkmamış, yükümlülüklerine sahip çıkmamış, kolayca itaat etmişlerdir. Jaspers haklı olarak bu durumu, "*halk kolay itaat edilebilir olunca; herkes her defasında harekete geçmeyi diğerine terk edince, diktatör rejimi ele geçirir*"<sup>13</sup> şeklinde dile getirir. Böylece yönetilenler, en temel görevlerini ihmal ederek, '*kötü'nün egemen olmasına ön ayak olmuşlardır*. Bu tezin başka savunucuları da vardır. Bunlardan biri olan Franz Oppenheimer de, "*mutlakçılığın nedeni, devletin ya da şefin güçlü olmasında değil, başındaki kimsenin elinde tuttuğu erke karşı hemen hemen direnme göstermeksizin boyun eğen bireyin ahlakça güçlü olmamasında yatar*,"<sup>14</sup> diyerek konuya dikkat çeker. Bu teze göre halkın koşulsuz itaati, uysallığı ve dirençsizliği diktatörlüklerin gücünün kaynağıdır. Bunlar da Jaspers için, sorumlulukları yerine getirmemek şeklinde anlaşılır, dolayısıyla *politik suç* olarak kabul edilir. Öyleyse *politik suç*, kişinin siyasal anlamda

11 Karl Jaspers, *Freiheit Und Wiedervereinigung*, Neuausgabe 2.Auflage, München-Zürich, 1990, s.117

12 Jaspers, *Die Schuldfraage*, s.17

13 Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, s.84

14 Franz Oppenheimer, *Devlet*, çev. Alaeddin Şenel-Yavuz Sabuncu, İstanbul, 1997, s.145

kendine düşeni yapmamasıdır.

Jaspers, olayı Almanya özelinde de ele alır ve hem İkinci Dünya Savaşında hem de ondan önce, Hitler'in egemenliğine giden yolda Alman halkının politik sorumluluklarını yerine getirmeyerek suç işlediğini iddia eder. Jaspers, "her birey, meslekî ahlâk ve becerisi sınırlı olsa bile, ülke yönetimi hakkında bir fikre sahip olmalıdır"<sup>15</sup> ibaresiyle, kişinin sorumluluklarını ifade ederek, bu ahlâkî ve politik fonksiyonlarını ifa edemeyenlerin suç işlediklerini, insanlığın başına gelen bütün belalarda, bu politik sorumluluğun gereğinin yapılmamasının belirleyici etken olduğunu ileri sürer. Jaspers'e göre Almanlar ülke yönetimi konusunda bir fikre sahip olduklarını ortaya koymayarak, hem Hitler'in Almanya'da yönetimi ele geçirmesinin, hem de İkinci Dünya Savaşının önünü açtılar. O, istenmeyen bu gelişmelerin halkın pasifliğinden, yani politik ve ahlâkî sorumluluklarının farkında olmamasından kaynaklandığını sürekli vurgulayarak, "her namuslu insan somut durumlarda bunu hatırandan çıkarmamalıdır"<sup>16</sup> açıklamasında bulunur. Çünkü bu sorumluluk ihmal edildiğinde, toplumlar en kötü sonlara duçar olurlar. Öyleyse sorun, insanın sorumluluğunun bilincinde olmamasında aranmalıdır. Filozof, kendi halkının başına gelenleri de bununla izah eder ve ekler: "Bu yüzden olup bitenlerde her Alman'ın bir sorumluluğu ve suçu vardır."<sup>17</sup> Çünkü Alman halkı politik sorumluluklarını ihmal ederek politik suç işledi ve bunun karşılığında ağır bir cezaya maruz kalıp, korkunç bir bedel ödedi.

Almanya'da nasyonal sosyalist dönemi (Hitler'in yönetimi ele geçirmesinden sonraki yıllar), "karanlık yıllar"<sup>18</sup> (dunklen jahren) olarak niteleyen Jaspers, bu yıllarda politik suçu yalnız halkın değil; aydınların, bürokratların, askerlerin kısacası herkesin işlediğini belirtir. O, bu konuda özellikle, meslektaş, arkadaşı ve ekoldaşı Heidegger(1889-1976)'den muzdariptir. Egzistansiyalist felsefenin en büyük düşünürlerinden biri olan Heidegger, Jaspers'e göre yanlış tarafta yer alıp, politik suçta gönüllü olarak iştirak etmiştir. Jaspers "Felsefi Otobiyografi"sinde, Heidegger'i nasyonal-sosyalizme taraf olmama konusunda uyardığını ama, onun Yahudileri suçlayıp, Hitler'e övgüler düzdüğünü yazar.<sup>19</sup> Jaspers, karşılaşmalarının birinde Heidegger'e, "Hitler gibi kültürsüz bir insan Almanya'yı nasıl yönetir? Diye sorar; Heidegger, "eğitimle hiç ilgisi yok, yalnız onun mucizevi ellerine bak"<sup>20</sup> şeklinde cevap vererek Hitler'i mecazlarla över. Bu nedenle Jaspers, arkadaşı Heidegger'i Nazi yanlısı olmakla suçlar ve eleştirir. Heidegger, bu anlayışıyla sadece Jaspers tarafından değil, çeşitli çevrelerce de Nazilerin

15 Jaspers, *Freiheit Und Wiedervereinigung*, s.117

16 A.g.e., s.117

17 A.g.e., s.117

18 Karl Jaspers, *Schicksal Und Wille* Autobiographische Schriften, Herausgegeben: Hans Saner, München, 1967, s.37

19 Bkz. Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Erweiterte Neuausgabe, München, 1977, s.100

20 A.g.e., s.101

işbirlikçisi olarak suçlanmıştır.<sup>21</sup> Jaspers'le aynı dönemi paylaşmalarından dolayı, Jaspers'in onun hakkında söylediklerinin tarihsel bir tanıklık olarak anlaşılması itibariyle önemli olduğu söylenebilir.

Jaspers'e göre, böyle bir yanlışta düşüp, politik suç işleyen bir kurum da ordudur. Halkın içinden çıkan ordu halkına karşı yapılan yanlışta taraf olmamalıydı. Çünkü, "ordu, halkın ahlâkî derinliklerinden doğar. 1933'te ve 1934'te hükümet yanlış yaptığında ona boyun eğmemeliydi."<sup>22</sup> Buna rağmen Ordu üzerine düşeni yapmayı; ülkesini ve insanlığı yıkıma sürükleyen bir diktatörün peşine takıldı; dolayısıyla halkın, ülkesinin ve kurumunun itibarını yok etmeyi tercih etti. Gücüne rağmen ordunun böyle bir yanlışta düşmesini Jaspers, çelişki olarak görür ve şu açıklamayı yapar: "Burada mantığın çözemeyeceği bir çelişki var; ancak bu çelişkiyi, devlet adamlarının hayati önemdeki kararları çözer."<sup>23</sup> Böylece Jaspers, liyakat sahibi devlet adamlarının orduyu yanlıştan uzaklaştırabileceğini belirtir.

Jaspers için asıl önemli olan, halkın politik tepkileridir. Bu durumda yöneticiler, askerler ve aydınlar yanında halk da politik suç işledi mi? Ona göre "evet." Çünkü halk, "bu karanlık yıllarda suçlu bir pasiflik içinde büyük sorumluluk yüklendi."<sup>24</sup> Bu, halkın politik görevlerini yerine getirmemesi, tepkide bulunmaması, sesini yükseltmemesi ve boyun eğmesi anlamına gelir. Halkın görevini yerine getirmemesi, yani politik suçta iştirak etmesi nasıl gerçekleşti?

Jaspers'e göre Almanların politik suç işlemeleri iki şekilde gerçekleşti. Birincisi, halkın bütün zulümlere rağmen tepkide bulunmaması ve haksızlığa karşı sivil bir inisiyatif sergileyememesidir. Jaspers, bunu şu şekilde açıklar: "Biz, Yahudi vatandaşlarımız sürgün edildiğinde, hükümetin bu yanlış durumu bizi yok etmeye gelinceye kadar, sokağa çıkmadık, sesimizi çıkarmadık, bu bizim suçumuzdur."<sup>25</sup> Jaspers'in itirafından anlaşıldığı kadarıyla Almanya'da, o dönemde yapılan haksızlığa karşı etkili bir muhalefet olmamış, insanlar demokratik tepkilerini ortaya koyamamışlardır. Halbuki Jaspers, topluca haksızlığa karşı çıkmanın, sivil itaatsizlik sergilemenin politik bir görev olduğuna inanır. O, bunu başaramayanları da suçlu görür. Jaspers bu durumu, insanların pasifliğine, sorumluluklarını kavrayamamalarına, görevlerini yerine getirmemelerine bağlar ve bunun da politik suç olduğunu belirtir.

Görüldüğü gibi, Jaspers'e göre insanların yanlış karşısında sesini yükseltmemesi ve bir pasiflik içinde bulunması suçtur. Günümüzde Amerika'nın Irak'a askeri müdahalesi dolayısıyla dünya kamuoyunun savaşa karşı gösterdiği tepkiler ve bu tepkilerin yöneticiler üzerindeki etkileri göz önünde bulundurulduğunda Jaspers'in talep ve beklenti-

21 Bkz. Profesör Heidegger, *1933'te Neler Oldu?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, 1993, s.7

22 Jaspers, *Freiheit Und Wiedervereinigung*, s.117

23 A.g.e., s.117

24 Jaspers, *Schicksal Und Wille*, s.37

25 A.g.e., s.37

lerinin önemi daha iyi anlaşılır. İkinci Dünya Savaşında Almanların savaşa tepkisiz kalması yerine, Amerika'nın Irak'a müdahalesi konusunda dünya kamuoyunun gösterdiği tepkiye benzer bir tepkisi olsaydı, belki de Jaspers, halkını bu konuda suçlamayacaktı. Günümüzde bu tepkiler liderlerin savaş kararlarını bazen etkilemesi de, dünyanın savaşın yıkıcılığı ve yok ediciliği konusunda bilinçlenmesi, gelecek açısından bir umudu yeşerttiği gibi, savaş yanlısı liderleri en azından zor durumda bırakmaktadır. Liderlerin kendi kamuoylarından savaş konusunda destek bulmamaları ve insanların her istenene boyun eğmemeleri Jaspers'in arzuladığı bir durumdu.

Jaspers'e göre, Almanların *politik* suça iştirak etmelerinin ikinci biçimi de devletin istediği her şeyin, vatandaşlar tarafından sorgusuz sualsiz yerine getirilmesidir. Jaspers'in bu konudaki itirafı da bir acının ifadesidir. Bu hususta şöyle der: "*Biz, bizi kıyıma götüren bir devlette yaşadık. Gerçi biz kişisel olarak ahlâka ve yasaya aykırı (kriminellen) suç işlemedik. Ama biz bu devlette onun vatandaşları olarak yaşadık; kendimizi ondan ayıramayız. Bu şu anlama gelir: Biz, harap eden bu yeni devletle birlikte, onun uğruna her şeyi yapmışız.*"<sup>26</sup> Almanlar yanlış da olsa, ülkeleri adına her şeyi yapsa da; Jaspers, Nazi yönetiminin insanlık dışı taleplerini ret ederek, bu konudaki samimiyetini yaşantısına da yansıtır. O, yanlış talep kimden, hangi merciden gelirse gelsin, ret edilmesinden yanadır. Ona göre, Alman halkı "*hayır*" diyemediği ve devlet uğruna her şeyi sorgusuz yaptığı için suça ortak olmuş, karşılığında da ağır bir bedel ödemiştir.

Bir halkın politik bilinci, yöneticilerin de doğruyu bulmalarına katkı sağlayabilir. Jaspers'in anlattıklarından anlaşıldığı kadarıyla Alman halkı, Hitler döneminde nasyonal bir dalğaya kapılarak, politik sorumluluklarını yerine getirmeyerek, yöneticilerin suç ortaklığını üstlenmiştir. Çünkü toplum, yapılanlara seyirci kaldığı gibi, kendisinden istenenleri de sorgusuz sualsiz yerine getirmiştir. Bu yüzden Jaspers, "*biz sonuçlarına katlanmak zorundayız, politik sorumluluk da bu anlama gelir*"<sup>27</sup> diyerek, Almanların ortak oldukları suçun cezasını çekmelerinin gerektiğini ifade etmek istemiştir.

İnsanların, meydana gelen korkunç gelişmelerden sorumlu olduklarını kavramaları ve tekrar bir politik suç işlememeleri için Jaspers, İkinci Dünya Savaşından sonra, insanlara bir iç muhasebesi tavsiye eder. Bu yüzden, "*savaştan sonra insanları içsel dönüşüme ve değişime çağırır, çünkü bu dönüş aklın talebidir.*"<sup>28</sup> Onun "*Suç Sorunu*"nu savaştan sonra işlemesi buna yönelik bir çabanın ürünüdür. Böylelikle halkına, hem suçunu göstermek, hem de yeniden, yeni bir "*birlikte hayat*"a başlamak için ne yapılması gerektiğini sürekli anlatır ve bunu aklın insandan talebi olarak göstermeye çalışır. Akla göre hareket eden toplumlar, politik bilinç edinip, yöneticilerin yanlışlarına ortak olmayıp, ortak bir özgürlük alanı oluştururlar. Bunun için gerekli olan, her alanda yeniden yapılanma ve değişimdir. Bu nedenle o, savaş sonrasında, sosyal ilişkilerde ve politika-

26 A.g.e., s.37

27 A.g.e., s.37

28 Yusuf Örneç, *Philosophie Der Freiheit*, Freiburg-München, 1986, s.103

da bir değişim olgusundan ve onun zorunluluğundan söz eder. Ona göre, mevcut kurumlar ve insani ilişkiler değişmeden, dönüşmeden her şey eskisi gibi devam ederse, insan eski durumundan kurtulamaz. Bu yüzden Jaspers, “*dönüşümsüz insanın yaşamı kaybolur*”<sup>29</sup> diyerek kaygısını belirtir.

“Eski”den kurtulmak mümkün mü? Ona göre “evet”, ama bunun için yeni bir sosyal hayat, yeni bir bakış ve yeni bir anlayış geliştirmek gerekir. O, savaş üzerine bina edilen toplum/devlet ilişkilerinin trajik durumuna vurgu yapmak için savaştan önce de “*modern insanın trajik durumu*”<sup>30</sup>na dikkat çeker. Çünkü insanlık aklını ve becerilerini silah yapımında ön plana çıkararak, barış umutlarını daha çok yok etmekte, savaşa ayarlı uluslar arası ilişkileri körüklemektedir. Jaspers, silah sanayiindeki bu gelişmeleri endişe ile takip edip, bunun sadece Avrupa ülkelerini değil bütün dünyayı bir savaşa sürükleyebileceğini ve bunun insanlık için dehşet verici bir hal alacağını, ikinci Dünya Savaşından çok önce dile getirir.<sup>31</sup>

Jaspers için, İkinci Dünya Savaşı bir dönüm noktası ve/veya bir milattır. Bu nedenle İkinci Dünya Savaşı öncesini politik anlamda “*eski*”; sonrasını ise “*yeni*” olarak niteler ve eskiyi “*eski politika, bütünüyle iktidar ve bütünüyle savaş getiriyordu; o barışta bile bütün alanlarda soğuk savaşı*”<sup>32</sup> cümleleriyle dile getirir. Böylece savaş öncesi durumun, savaş üzerine bina edilmiş karakterine dikkat çeker. İnsanlar birbirleriyle savaş beklentisinde olduklarından, bütün olanaklarını da savaşta kazanmak için, silah üretiminde harcamaktadırlar. Jaspers, bunun değişmesi için “*eski*” anlayışın terk edilmesini, insanlığın selameti için zorunlu görür. Bu beklentisini, “*çağımız eski politika ve ‘dönüş’ arasındaki bu yükselişi karara bağlayacak*”<sup>33</sup> ifadesi ile dile getirerek, bu kısır döngüden ve savaş kıskırtıcılığından kurtulmanın çaresinin, silah üretimi ve savaşa ayarlı uluslararası ilişkiler anlamına gelen “*eski*” anlayıştan vazgeçmek olduğunu ortaya koymak ister.

Jaspers, “*eski*”yi terk edip, “*yeni*”ye ulaşmayı halktan bekler. Çünkü çoğunluk, “*gerçek dışı olan heyecan verici askeri nutuklara kanmayıp, askeri azınlığın, savaş eğilimini zararsız hale getirebilir.*”<sup>34</sup> Toplumun, devleti “*savaş makinesi*” olmaktan çıkarılması için bu bilince ulaşması gerektiği konusunda Filozofun inancı tamdır. Ona göre günümüzde savaşlar sadece çıkarlar amacıyla yapılmaktadır. Devletler inanç için değil, çıkarlar için savaşırlar. Her ne kadar heyecanlı nutuklarla insanlar savaşa hazır hale getirilse de, basit çıkarlar için yanlışlıklar yapıyor. Bu nedenle güya inanç için yapılan savaşlar bile bir grubun gelecekteki büyük menfaatleri için yapılmaktadır.<sup>35</sup> Öyleyse

29 Jaspers, *Die Atombombe Und Die Zukunft Des Menschen*, s.49

30 Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, s.102

31 Bkz. A.g.e., s.88-89

32 Jaspers, *Die Atombombe Und Die Zukunft Des Menschen*, s.483

33 A.g.e., s.483

34 Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, s.89

35 A.g.e., s.87

insan, başkalarının çıkarları için, savaş gibi insanlık dışı bir suçta iştirak etmemeli, barış için çaba sarf ederek, politik suç işlemekten kaçınmalıdır. Bu nedenle “eski” anlayışı terk ederek, dönüşüme katkıda bulunulması için filozof, şöyle haykırır: “insanın yaşamaya devam etme iradesi değişmek zorundadır.”<sup>36</sup>

Jaspers, bu “değişim” projesini İkinci Dünya Savaşından sonra konferans ve yazılarıyla anlatmaya çalışır. Onun beklentisi ve dileği, savaş sonrasında insanlık için yeni bir dönem başlaması ve bu dönemde insanların politik sorumluluklarına sahip çıkarak, politik suç işlememeleridir. Bu suçu tekrar işlememeleri için insanların yapması gerekenleri ve dikkatli davranmamaları durumunda karşılaşılabilecek tehlikeleri Jaspers şöyle dile getirir: “Biz tekrar sorumluluklarımızı almaya cesaret etmiyoruz; bunu yapmazsak yani sorumluluklarımıza sahip çıkmazsak, sadece totaliter rejimler ortaya çıkmaz, bilakis insan(lığ)ı da kaybederiz.”<sup>37</sup> İnsana yakışan, değerlerini çiğnetmemek, insan hak ve özgürlüklerine sahip çıkmak olduğuna göre, “özgür insanlar olarak hakikati aramayı denemeliyiz. Çünkü birbirimize güvenmeliyiz.”<sup>38</sup> Jaspers, bunun ne kadar zor olduğunun farkındadır ama her şeye rağmen yapılması gerektiğini, “fakat bunun Almanya’da ne kadar zor olduğunu da biliyoruz; radikal münakaşalarda bile birbirimizle dayanışma içinde olmayı umut etmiyoruz; çünkü totaliter yöneticiler özgürlüğü zorla insanın elinden alırlar,”<sup>39</sup> cümleleriyle dile getirir. O halde insana düşen, birbirine destek çıkarak, dayanışma içinde kalarak, bu bilinçle bilerek, inisiyatif ele alarak hak ve özgürlüklerine sahip çıkmasıdır. Bunu başaramayan insan “varoluş”sal gerçekliğine aykırı hareket ederek, politik suç işler. Bu durum insanın kendini aldatmasıdır. Onun ifadesi ile “mutlak iktidarın ve yalanın olağanüstü kudretinin realitesinin farkına varmak istememek, kendi kendisini aldatan iradenin bir suçudur.”<sup>40</sup> İnsanın totaliter ve otoriter yönetimlere maruz kalması da, bu aldanma ve önlemsizliğinden kaynaklanır.

Jaspers’in “değişim” projesinin bir sacayağı da atom bombasının yok edilme talebidir. O, atom bombasından arınmamış bir dünyanın barışçıl olamayacağını ve yaşanılır kılınamayacağını inanır. İnsanlığı tehdit eden bu ve benzeri silahlarla insanın tahripkar tarafının ortaya çıktığını vurgulayan filozof, haklı olarak “dünyanın değişmesi, daha insani olması, atom bombasının ortadan kaldırılması ile mümkündür”<sup>41</sup> açıklamasında bulunur. Atom bombası ve benzeri kimyasal silahların insanlık için nasıl bir tehlike oluşturduğunu ifade etmek, insani bir değişim ve dönüşüm için önemini ortaya koymak; hak ve özgürlükleri teminat altına almış bir demokratik yapılanmanın dünyada yaygınlaşmasının gereğini ifade etmek ve barışın insanlık için değerini teslim etmek için

36 Jaspers, *Die Atombombe Und Die Zukunft Des Menschen*, s.49

37 Karl Jaspers, “Geleitwort Für Die Zeitschrift Die Wandlung”, *Rechenschaft Und Ausblick*, Reden Und Aufsätze, München, 1951, s.149

38 A.g.m., s.149

39 A.g.m., s.149

40 Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.121

41 Karl Jaspers, “Das Gewissen Vor Bedrohung Durch Die Atombombe”, *Rechenschaft Und Ausblick*, Reden Und Aufsätze, München, 1951, s.316

kaleme aldığı eseri, *Die Atombombe Und Zukunft Des Menschen (Atom Bombası Ve İnsanlığın Geleceği)* ile bir çok yazısında atom bombası tehdidinde dikkat çeker. Çünkü bu silah, insanın en temel ve en kutsal hakkı olan “yaşama hakkı”nı ihlal etmektedir. Bu nedenle Jaspers, yaşama hakkını tehdit eden, insan özgürlüklerini yok eden yönetim biçimlerine savaş açarak bunların insanın soyluluğuna karşı çıkış olduklarını, insanların bu anlayışlara karşı çıkarak, siyasi sorumluluklarını üstlenerek “kötü” ile suç ortaklığına girmemelerini ve atom bombasının ebediyen yok olması gerektiğini savunur.

Jaspers’e göre söz konusu bütün problemler insanî ve aynı zamanda politiktir. İnsanın politikayla ilgilenmemesi bir bakıma kendi sorunlarıyla ilgilenmemesi anlamına geleceğinden, bu ilgisizliğe kapılan insan görevini yerine getirmeyerek, suç işlemiş olur. Savaşta insanlar bu suçu işlediler, bu nedenle kaçınılmaz olarak insanlık bilinçlenmeli, ahlâkî ve politik bir dönüşüm yaşayarak, suça tekrar iştirak etmemelidir.

Yüzyılımızda silah endüstrisi alanında yapılan çalışmalara ve meydana gelen gelişmelere bakıldıkta, Jaspers’in endişelerinde ne kadar haklı olduğunun ortaya çıktığı görülür. Teknolojide ileri düzeydeki ülkeler, gelirlerinin büyük bir bölümünü silah ve mühimmata harcayarak, daha çok insanı ve en hızlı biçimde yok edecek teknolojik savaş aygıtları üretmektedirler. Dünyada insanlığın tıbbî, eğitsel, ekonomik ve sosyal sorunlarını gidermeye yönelik harcamalar, silah üretimi için yapılan harcamalardan çok daha azdır. Bu da elbette insanlığın sorunlarını azaltacağına, arttırmakta ve dünyada güvensizlik yaratmaktadır. Jaspers, savaştan sonra barışın ebediyen egemen olmasını diliyordu, oysa insanlık, Jaspers’in yaşadığı ve gördüğü dehşet çağından daha tehlikeli bir zaman diliminde bulunmaktadır. Çünkü özellikle endüstrileşmiş bazı ülkeler çıkacak bir çatışmada, yeryüzünü cehenneme çevirecek kadar tehlikeli kimyasal silahlara sahiptir. Bu gibi ülkelerin, bunları üretirken ve denerken çevreye verdikleri zararlarla, doğada telafisi imkansız tahribatlara yol açmaları ve bundan da, sorunların birçoğunun kaynağını oluşturan endüstrileşmiş dünya ülkelerinin değil de, daha çok gelişmemiş ülkelerin zarar görmeleri, dünyayı kaosa sürüklemiş; dengeleri alt-üst etmiş ve insanlığın “ebedi barış” umutlarını berhava etmiştir. Bütün bunlar Jaspers’in ve onun gibi barış yanlısı düşünürlerin atom bombasını yok etme isteğini ve barışı tesis etmeye yönelik çabalarını, daha anlamlı ve asil bir davranış haline getirmektedir.

### ZUSAMMENFASSUNG

*Karl Jaspers ist Deutschlands grosster und berühmtester Existenzialist philosoph. Die Politik nach Jaspers ist die grosste Sache für die Menschen miteinander in der Welt. Es gibt für Jaspers vier Schuldbegriffe: Kriminelle Schuld, Politische Schuld, Moralische und Metapysische Schuld. Jaspers erörte und schrieb immer die Politische Schuld. Politisch Schuld besteht in den Handlungen der Staatsmanner und in der Staatsbürgerschaft eines Staates. Deshalb jeder der Deutschen tragt für das vergangene seine ihm eigene Haftung und Schuld. Politische Schuld ist nicht die Rede von, wenn jedem Einzelnen politische seine Aufgabe und Verantwortung haben.*

## YARARCI ETİK: BİR TEMEL ARAYIŞI\*

Dr. Halil Turan \*\*

### 1. Yararcılık Kavramlarına Kısa bir Bakış

Türkçede, günlük kullanımda “yarar” sözcüğü genellikle olumsuz bir anlam içeren ve sözlüklerde ilk sırada verilen tanımı, “gizliden gizliye gözetilen ya da dolaylı olarak elde edilen yarar, kazanç” olan “çıkarcık”la karıştırdığı için, dilimizde “yararcılık” adını verdiğimiz ahlak felsefesi görüşüne, biraz haksızlık yapılarak, olumsuz anlamlar yüklenmektedir. Sözlük tanımına baktığımızda “çıkarcık” teriminin olumsuzluğu ilk bakışta görülür. “Çıkarcık”da karanlık bir taraf, bir aldatma anlamı vardır. Aldatma yoluyla elde edilen yarar, belli bir kişinin ya da belli kişilerin diğerlerini, gizliden gizliye, iyi bir amaç uğruna yapıyor gibi görünen bir iş yoluyla aldatarak özellikle kendileri için fazladan sağladıkları yararlar. Çıkarcığın olumsuzluğu “fazladan” sağlanan, hakça olmadığı tanımdan açık olan bir yarar içermesinden kaynaklanıyor. Çünkü belli bir kişinin ya da belli kişilerin fazladan yarar sağlaması, bir bakıma başkalarına fazladan zarar verme ya da başkalarının söz konusu iş yoluyla elde edebilecekleri yararın “azaltılması” anlamına geliyor.

“Yarar” ise “çıkarcık”a göre yansız bir kavramdır. Yine Türkçe sözlüklerde “yarar”, “elverişli, uygun, yararlı; bir şeyden alınan, elde edilen iyi bir sonuç; bir işten sağlanan iyi sonuç”<sup>1</sup> olarak tanımlanmıştır. “Yarar”ın “çıkarcık”a yaklaştığı bir anlamı daha vardır, ancak bu terimi Türkçede genellikle olumlu anlamıyla kullanmak eğiliminde olduğumuzu sanıyorum. İşte bu terimle İngilizcedeki “utilitarianism”i karşılamak isteyen felsefecilerimiz doğru bir iş yapmış ve daha önceki karşılık nefiye’ye (nef’iyye) göre daha iyi bir kavram bulmuş gibi görünüyorlar. Oysa biz günlük kullanımda “çıkarcık” ile “yarar”ı birbirlerinin yerine kullanıyoruz. Doğrusu, dildeki bu yanlış kullanımın başlı başına kendisinin, içinde bulunduğumuz etik, siyasal, toplumsal durumu kavramamıza yarayabilecek ip uçları verdiği bile düşünülebilir.

“Yararcılık” (utilitarianism) olarak bilinen düşünce geleneğinde bazı temel kavramları incelemeye çalışalım. Yararcılık, kısaca ve çok genel olarak “ahlaki eylem ve davranışlarda yararın temel ilke olarak benimsenmesi” olarak tanımlanabilir. Yararlı olan iyidir. Özellikle Jeremy Bentham ve John Stuart Mill’in tanımlarına göre “yararlı olan”,

\* Bu makale, 1. Uygulamalı Etik Kongresinde bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* ODTÜ Felsefe Bölümü.

<sup>1</sup> Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük* (İstanbul: YKY, 1995).



“olabildiğince çok sayıda insana (ya da duyarlı varlığa) olabildiğince çok mutluluk veren” anlamına gelmektedir.<sup>2</sup>

“Olabildiğince çok sayıda varlık için olabildiğince çok mutluluk” deyişinde, zorunlu olarak belli sayıda duyarlı varlığın mutsuzluğunun bir koşul olarak varsayıldığı; belli sayıda kişinin ya da varlığın mutluluğu için belli sayıda varlığın mutsuzluğunun adeta bir gerek gibi görüldüğü düşünülmektedir. Oysa bu ilke yalnızca “olabildiğince çok” mutluluğun iyi olduğunu ileri sürer. Belki “olabildiğince çok” deyişinin olguyu, yani bütün varlıkların mutlu olmadıklarını vurguladığı söylenebilir. Bu doğrudur, bütün varlıklar mutlu değildir. Ancak bazı varlıkların mutlu olmadığı olgusundan bazı varlıkların mutlu olmamaları “gerektiği” sonucunun, yani “olandan olması gereken”in çıktığını düşünmek çok tartışmalı bir konuyu oldubittiye getirmektedir.

Buradan yararlılığın başka bir özelliğine geçebiliriz: Yararlılık olguya, duyarlı varlıkların durumuna bakmakta ve deneyci bir yol izlemektedir. Bu saptamaya tarihten de destek buluruz: Modern yararlılığın ilk önemli temsilcisi, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill’in ustaları, başlıca deneycilerden biri olan David Hume’dur. Zaten İngiliz felsefesinde egemen yöntem yaklaşımı da deneyde verilenin bilginin yapı taşı olarak kabul edilmesidir.

“Olabildiğince çok varlığın olabildiğince çok mutluluğu iyidir” ilkesinin bazıları-  
nın mutsuzluğunu bir koşul olarak belirlemediğini, olsa olsa olguda beliren bir gerçekliği, kimilerinin mutlu, kimilerininse mutsuz olduğu gerçekliğini saptadığını düşüneneğimizi söyledik. Bu saptama doğrusya ve bu ilke bir arayışı içeriyorsa (ki çıkış noktası bu olmalıdır, yararlılık ilkesi belli bir yön vermektedir, yararlı söylem bu erek üzerine kurulmaktadır), yararlılığın bir amaç, bir erek olarak “en çok mutluluk” sınırı, toplam mutluluk için adeta bir sınır nicel değer varsaydığı düşünülebilir. Tıpkı bir sonușmazın (asimptot) bir değere yaklaşması, ancak hiçbir zaman o değeri bulamaması gibi, mutlulukta sınır değer, yani mutlak mutluluk, herkesin, her duyarlı, belki de her canlı varlığın tek tek kendileri için olanaklı en büyük mutluluk (en çok haz, en az acı) değerine ulaşmasıdır. İşte bu değere yararlılığın kuramsal olarak belirlediği erek diyebiliriz.

Yararlılığın tanımının salt biçimsel olmasından dolayı ortaya önemli bir sorun çıkarıyor: Yarar nasıl belirlenebilir, nasıl ölçülebilir? Bu sorunu tüm yönleriyle ele alarak doyurucu bir yanıt bulmaya çalışmak oldukça güç. Burada yararlılığın mutluluk dediği şeyin haz, karşıtının da acı olduğunu; acıyı ve hazzı deneyimizde açıkça duyumsadı-

<sup>2</sup> Yararlılık Jeremy Bentham’ın “en çok mutluluk” ilkesiyle (*greatest happiness/greatest felicity principle*) tanımlanabilir. Temel ilke, “herhangi bir edimi, ilgisi söz konusu olan tarafın ya da topluluğun mutluluğunu artırma ya da azaltma eğilimine göre onaylamak ya da onaylamamaktır”. (Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Hafner, 1970); s. 2. Bentham etiğin kapsamının insan soyundan çok daha geniş olduğunu, ahlaki sorumluluğun tüm “acı çekebilen” varlıklara değin uzandığını düşündüğünde bir devrime öncülük ediyordu (*Ibid.* s. 311 [Chapter XVII, Penal Branch of Jurisprudence, n.1]. John Stuart Mill’in tanım üzerindeki görüşleri için bkz. *Utilitarianism* (New York: Prometheus, 1987); s. 16 ve sonrası (Chapter Two).

ğımızı, davranışla, sözle iletilebildiğimizi; duyularımızı kesin bir biçimde nicel ölçülerle ölçemesek de belli görelî değerlendirmeler yapabildiğimizi belirtmekle yetinelim.

Yararcılık görüşünün kuramsal çerçevesini belirleyen düşünür David Hume, yararın tam anlamıyla nicel olmasa da en azındanolguda sınanabilecek bir derecelendirmesini yapmaya girişmişti. Hume, her insanın neyin yararlı ya da mutluluk verici ya da ter-si olduğunu, yani neyin “iyi” neyin “kötü” olduğunun sezgisine sahip olduğunu düşünüyordu. Örneğin gönenç iyidir, yoksulluk kötüdür; dostluk iyi, düşmanlık kötüdür. Bu değerlendirmelerde, özel durumlar dışında, herkes aynı biçimde düşünür. Öte yandan Hume, iyinin ancak ve ancak “ortak iyi” olduğunu özellikle vurguluyordu; ona göre ne toplumun kuruluşu ne de ahlakın söz evreninde anlam kazanması tek tek kişilerin ya da belli toplulukların dolaysız yararlarına ya da çıkarlarına dayalı bir anlaşmayla açıklanamazdı. Hume tüm erdemleri yarar kavramına dayanarak açıklamaya çalışırken tüm insanların yararı benzer bir biçimde kavradıklarını, insanların yararı kendilerinin ve başkalarının yararı olarak duyumsadıklarını varsayıyordu. Bu varsayımın ne kadar güvenilir olduğu elbette tartışılabilir. Ancak burada bizim için yararcılığın nasıl bir “yarar” kavramına dayandığını, yararcılığın “iyi”sinin “çıkâr”dan nasıl kesin bir biçimde ayrıldığını görmek yeterli olacaktır.

Hume, tüm insanlarda ortak olan iyi duygusunu ya da “duygudaşlığı” bir optik ya da mekanik yasasıyla koşutluk kurarak ele alıyordu. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*'da şunları söylüyor:

Kendi çağımızda ülkemize hizmet eden bir devlet adamı ya da bir vatansever, geçmiş dönemlerde ya da uzaktaki uluslara yararı dokunan kişilere göre her zaman çok daha içten bir saygı görür; bu kimselerin şefkatinden gelen iyilikle bağlantımız daha gevşek olduğu için, iyilik daha belirsiz görünür ve daha zayıf bir duygudaşlıkla etkiler. Duygularımız aynı düzeye çıkmasa da, erdemin her iki durumda aynı yüksek değerde olduğunu kabul edebiliriz. Burada yararı, tıpkı dış duyularımıza verilen nesnelerin imgelerinde çeşitli değişimler olduğunda bizi yanılığdan koruduğu gibi, iç duyarlıığımızdaki, algılarımızdaki eşitsizlikleri de giderir. Aynı nesne iki kat uzakta olduğunda gözümüzde ancak oylumunun yarısı kadar bir imge bırakır; ama biz iki durumda da aynı ölçülerde gördüğünü düşünürüz.<sup>3</sup>

Hume'a göre erdem her yerde, her zaman erdemdir. Yakınımızda gördüğümüz erdem bize daha belirgin görünecektir, ancak uzaktaki iyiyi de seçer, gerekli “optik” düzeltmeleri yapar ve ona aynı değeri veririz. Kişilik özelliklerine, edimlere aynı adı vermek aynı aslında onlara aynı değeri vermektir. Hume, erdemi tanıma, onu adlandırma

<sup>3</sup> David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1985), s. 227-9; çeviri benimdir. Hume ahlakta iletişimin olanağını bu düzeltmelerle elde edilen “değişmez” değer ölçülerine bağlıyor. Hume aynı konuyu, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1985); s. 603 (Book III, Part III, Sect. III)'de de işlemiştir.

yeteneğimizin kaynağında insana özgü bir duyarlılık, bir “duygudaşlık” (sympathy) olduğunu söylüyordu. Belki kendi yararımıza olanı çok yakında olduğu için duygularımızla dolaysızca ve açıklıkla seçeriz, ancak “iyi” dediğimiz şey doğrudan kendimize yarar dokunan şey değildir. Evet, yabancılara duyduğumuz yakınlığın, “duygudaşlığımızın” etkisi, dolaysız haz ve acılarımızınkine kadar belirgin olamaz, ancak “duygudaşlık” da haz ve acıya dayanan bir duygudur. Bu ortak duyarlık, tüm ahlaki iletişimi olanaklı kılan şeydir.

## 2. Yararcılık ve İşlerimiz

Etik kuramlarını karşılaştığımız sorunlara uygulamaktan beklediğimiz şey, bu sorunları yöntemli bir biçimde ele alarak çözümleyebilmektir. Bu bilimin uygulamalarından beklediğimize benzer: Olgular arasında bağıntılar kurarak kavramayı ve bilgi dediğimiz bu kavrayışla doğal güçleri yararımıza kullanmayı, yani doğayı “yönetmeyi” isteriz. Ahlak felsefesinde kuramları “yönetme” amacıyla olduğu kadar “yön aramak” için, kimi güncel sorunları daha iyi anlayarak çözüm aramak için de kullanmanın olanaklı ya da en azından denenmeye değer bir iş olduğunu sanıyorum. Ahlak üzerine yazan düşünürlerin belki de tümü kavramsal çerçevelerini en başta kendi deneyimlerini anlayabilmek, yani “yön aramak” için oluşturmuşlardır. Buna göre biz de yararcılığın temel kavramlarını yaşama ilişkin belli sorunları anlamak için kullanmayı düşünebiliriz.

Etik kuramlarını toplumsal yaşamımızda karşılaştığımız sorunlara uygulamak istediğimizde aklımıza ilk olarak iş yaşamında karşılaştığımız sorunlar geliyor. İş yaşamını bu açıdan incelemek istediğimizde de meslekler ya da uğraşları odağa almak en doğru yöntem olacaktır. Mesleklerle ilişkin sorunlara yararcılığın kavramlarına başvurarak bakmayı deneyelim. Herhangi bir mesleği olmak belli bir bilgi birikimine sahip olmak demektir, bu birikime sahip olmak da belli bir güce sahip olmak anlamına gelir. Meslek dediğimiz şey bir bilginin belli nedensellik bağıntılarının bilgisine dayanılarak oluşturulan tekniklerle, üretim yöntemleriyle uygulanmasını içerir. Yalnızca bu yöntemlerle üretilebilecek yararlar (hazlar), kolaylıklar yarattığı için, meslekler birer güç, erk araçlarıdır. Kolaylıklar ya da “yararlar” herkesin isteyeceği şeyler olduğu için onları sağlayacak olan kişi ya da kişiler toplumda değerli kişiler, ürettikleri de değerli nesnelere olurlar.

Her toplulukta, her toplumda iyi ya da kötü bir yarar paylaşımı düzeni vardır. İş bölümünün bir yarar paylaşımı ilkesine göre ortaya çıktığını, etkinliklerin, mesleklerin bu ilkeye göre kurumsallaştıklarını ve bir yarar değiş tokuşu ile, karşılıklı mutluluk, haz üretmeyle sürdürüldüklerini söyleyebiliriz.

İş ve buna bağlı olarak yarar üretimi toplumsal bir düzenin sürekliliği için olmazsa olmaz koşullardır. İşin varlığı hem eski gereksinim ve alışkanlıkların sürdürülmesi, hem de nicelik ve nitelik açısından geliştirilmeleri için zorunludur. İş yalnızca var olan düzenin sürdürülmesi için değil, iyileştirilmesi için de gereklidir. Gereksinimlerin eldeki olanaklarla ancak yetersiz bir biçimde karşılanabildiği toplumlarda sürekli daha fazla yarar üretmek, yani “kalkınmak” bir zorunluluk olarak görülür.

Ancak neyin gerçek anlamda “yarar” olduğu önemli bir tartışma konusudur. Gelişmiş kapitalist toplumlarda gördüğümüz sürekli yeni nesnelere ve hizmetler üretme ve bunları birer “gereksinin” olarak, birer “haz” aracı olarak, bu nesne ve hizmetlerden pay alamamayı da bir eksiklik olarak kabul ettirmeye çalışma tutumunda “yararlı” olan şeylerin belirlenmesi açısından önemli bir sorun vardır. Bu tutumun olumsuzluğunu kabul edersek, gözetilen şeyin yukarıda yaptığımız ayrımına göre “yarar” değil de “çıkart” olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Toplumda belli bir iş ve üretim düzenini, kitleleri kışkırtarak, “yararlı” oldukları hiçbir biçimde tartışmasız olmayan “yapay gereksinimler” yaratarak sürdürme tutumuna karşı felsefe her zaman duyarlı olmuştur. Bu tutumu yararlılık kavramlarıyla incelediğimizde de karşımıza ilginç bir çözümleme çıkıyor. “Gereksiz acıya” yol açacak, canlılara zarar verecek bir biçimde üretmek, işgücünü “verimsiz”,<sup>4</sup> yani acıyı ortadan kaldırmayacak biçimde kullanmak, bilgiyi boş yere, hatta zararlı bir biçimde kullanmak demektir. Baştan iyi tanımlanmamış bir yarar anlayışına dayanan, tüketim için kışkırtmalarla artırılan üretim, geniş bir açıdan baktığımızda, yararsız, hatta zarara ve acıya neden olan bir etkinlik olarak görünecektir. Buradaki temel sorun “yarar”ı “çıkart”la karıştırmak ya da bile bile yarar yerine çıkarı amaç olarak benimsemektir. O halde, gerçek değer, yani neyin “yararlı”, mutluluk verici, gerçek anlamda haz verici olduğunun ortaya çıkarılması için yapılacak araştırma, bilginin uygulanmasından (zaman bakımından olmasa bile) ahlaki olarak önce gelmelidir.

Belli yöntem bilgileriyle donanmış kişilerin ayrıcalıklı kişiler olduklarını söyledik. Bu kişilerin aynı zamanda ayrıcalıkları ölçüsünde büyük sorumlulukları da olmalıdır. Bir mesleğin bilgisi, erbabına bu bilgiyle elde edilebilecek yararları önceden bilme ayrıcalığını verir. Bilgi, özellikle de “yeni” bilgi, her zaman yeni kolaylıkların, daha güvenli yaşama koşullarının oluşturulmasında ana etmen olmuştur. Bugün de öyledir. Yeni yararlar, kuram ya da uygulama bakımından bilgiye bağlıdır. İşte bu yeni kolaylıklardan yararlanma hakkının bir dengeli gözetmemesi durumunda ortaya belli “çıkartların” geliştirilmesi gibi bir olumsuzluk çıkacaktır. O halde, eğer yol gösterici ilkemiz, belli kişilerin ya da toplulukların “çıkart”larının değil de toplumun, ya da canlıların oluşturduğu bütünün yararının geliştirilmesi gereklidir diyen ilkeyse, meslek sahiplerinin ve örgütlerin toplumla kuracakları içten bir iletişimin “yarar” bakımından ne denli önemli olduğu görülür. Bilginin getirdiği ayrıcalığın kötüye kullanılması olasılığının önüne geçilmesi için temel koşul bilginin (özellikle de yarar sağlayacağı düşünülen bilginin) gizlenmesidir. Bilgi belki belli bir öğrenimi, kuramsal ve deneysel bir birikimi gerektirdiği için herkese aktarılamaz, ancak bilginin bir uygulamasının ortaya çıkarılabileceği yeni olanakların bize neler kazandırıp neler kaybettireceği konusunda herkesin söyleyeceği sözler

<sup>4</sup> Buradaki “verimlilik” tartışmadaki çıkar ve yarar arasında yaptığım ayrım gözetilerek yorumlanmalıdır. Neyi ölçek olarak kullandığımıza bağlı olarak verimlilik kavramı da değişecektir. Örneğin “para” ölçüğüne göre yapılacak bir verimlilik ölçümü, çıkardan özenle ayrıt edilen bir “yarar” kavramına göre yapılacak bir ölçümden tümüyle farklı sonuçlar verecektir.

vardır. O halde, saydamlık bilginin ortaya çıkaracağı yeni durumların, bu durumlardan doğrudan ya da dolaylı etkilenecek kişilerin yarar zarar muhasebesini olanaklı en iyi biçimde yapmasının ilk koşuludur. Saydamlığın bir yandan da belli bir mesleği uygulayanların da yararlarının geliştirilmesi için gerekli olduğu çok açıktır: kötü iş (doğrudan “çıkarkar” kaygısı ile yapılan iş olarak tanımlarsak), ancak kısa vadede yarar getirecek ve yarar alışverişi dengesini meslek zararına bozacaktır.

Kötü işi bir başka yolla, eksik bilgiyle yapılan iş olarak da tanımlayabiliriz. Eksik ya da yanlış bilgiyle, bilgisizlikle yapılan işler her zaman sonuçsuz kalmayabilir, hatta olumsuz sonuçlar da doğurmayabilirler; olumlu gibi görünen sonuçlar rastlantıyla da elde edilebilir. Ancak, bilgisizlikle, rastlantıyla elde edilen olumlu sonuç yalnızca kısa vadede bir yarar sağlayacaktır, çünkü bir yöneme dayanmamaktadır. Yöntemli, bilgiyle sürdürülebilir yarar, rastlantıyla elde edilen yarardan elbette nitelik ve nicelik bakımından daha fazladır, daha değerlidir. O halde, bilgisizliğin, hem meslek için hem de genel olarak, zararı doğrudan içerdiğini söyleyebiliriz.

Son olarak, doğal güçleri yönlendirme işiyle uğraşan tüm mesleklere özgü bir soruna değinelim. Örneğin hemen hemen bütün mühendislik dallarında birincil, belki tek amaç doğal güçleri belli amaçlar için yönlendirmektir. Doğayla kurulan bu ilişki, bu meslekleri uygulayanlara çok önemli sorumluluklar yüklüyor. Doğa bilgisinin insan merkezci bir anlayışla, yalnızca “insan” için, insanın hazzı, mutluluğu için yönlendirilmesi gerektiği düşüncesinin, Francis Bacon’dan beri süregelen bilim ve mühendislik anlayışının özellikle son yüzyılda ne denli kusurlu bir görüşe dayandığını, doğal güçleri sömürme hevesinin neden olduğu acıları gören bizler artık çok iyi anlıyoruz. Haz, mutluluk gibi kavramları yalnızca insanlar için düşünmek dar görüşlülükten başka bir şey değildir. “Yarar” dediğimiz şeyin anlamı, doğayı, kendimiz ve evrenimizi paylaştığımız canlılarla birlikte düşündüğümüzde değişecektir. Teknolojinin nereye, hangi amaçla uygulanması gerektiği, hangi “hazzın” karşılığı olarak hangi “acının” uyarılacağı, gelecekte hangi acıların ya da hazların üretileceği yararcılığın bakış açısından verimli bir biçimde tartışılabilecektir. Öyleyse, doğal güçleri harekete geçiren ve üretimi yönlendiren mesleklerin uygulayıcılarına düşen, artık tüm duyarlı varlıkları kapsayan bir bütün olarak tanımlanması neredeyse zorunlu olan bir dünyada, haz/yarar, acı/zarar hesaplarının geçmişe göre çok daha dikkatlice yapılması gereken bir tartışmanın en bilinçli ve en dürüst tarafları olmaya çalışmaktır.

## KIERKEGAARD'DA VAROLUŞÇU MANTIK OLARAK “YA/YA DA” HEGEL'İN MANTIĞI İLE BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR

Demet Kurtoglu Taşdelen \*

Bu makalede, Kierkegaard'ın *Ya/Ya da* üzerinde temellenen pratik bilgeliğini tartışacağım. Bu tartışma için, Kierkegaard'ın Hegel'e, özellikle mantık dizgesine karşı, getirdiği temel eleştirilerini kullanacağım. Hegel'in tam tersine Kierkegaard, dizge düşüncesini eleştiren dizge karşıtı varoluşçu bir filozoftur. Bu sebepten ötürü saldırdığı yalnızca Hegel'in dizgesi değil, dizgesi olan tüm filozoflardır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Kierkegaard, dizgeyle ilgili düşüncelerini anlatırken daha çok Hegel'in ismini kullanmıştır. Bunun sebebi kuşkusuz Hegel'in felsefesinin tümüyle dizgesel olarak kabul edilmesidir. Dolayısıyla, Kierkegaard'ın dizge eleştirisinin genel olarak Hegel'in dizgesinin bir eleştirisi olduğunu söylemek yanlış olmaz.

### I

Neden bir filozof felsefe için bir dizgeye karşı gelir? Bunun için birçok neden olabilir ancak Kierkegaard için bu neden çok açıktır: bir “varoluş dizgesi” varolamaz<sup>1</sup>; bir başka deyişle “varoluşçu bir dizge” olanaksızdır.<sup>2</sup> Bu sebeple denebilir ki, Hegel'in mantıksal dizgesi gibi bir dizge dolaysız varoluşçu deneyimi açıklayamaz. Dizge buna izin vermez çünkü bilim (felsefe) yapma uğruna benim bu dünyadaki varoluşçu varlığımı görmezden gelir. Kierkegaard ile Hegel'i karşılaştıran Westphal, Hegel'in felsefesinde, nesnellik uğruna, bilenin birinci şahıs söylemini terk ettiğini ve dizgesel bir şekilde ve kasten tüm varoluşçu sorulardan koparak, kişisellikten uzak, tutkusuz ve ilintisiz (disinterested) olmaya çalıştığını söyler.<sup>3</sup> Kierkegaard'a göre dizgenin gözardı ettiği en önemli şey, benim seçim yapma ihtiyacımdır. Hegel'in dizgesinde seçime yer yoktur çünkü herşey diyalektik-kurgusal olarak belirlenir. Hegel'in mantık bilimi herşeyi açık-

\* ODTÜ Felsefe Bölümü

<sup>1</sup> Tanrı bunun dışında tutulur. Varoluş yalnızca Tanrı için bir dizgedir, çünkü “o'dur ki kendisi varoluşun dışında ve ancak varoluşun içindedir.” Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Cilt. I, Princeton, 1992, 112, 118-119.

<sup>2</sup> Tom Rockmore, *Before&After Hegel. A Historical Introduction to Hegel's Thought*, Los Angeles, 1993, s. 147.

<sup>3</sup> Merold Westphal, “Kierkegaard and Hegel”, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, 1998, s.113.

lyor gibi görünür ancak kendi yaşamını, yaşam-formunu seçen varoluşçu birey dizgenin dışında kalır. Bu durum Kierkegaard'a göre şaşılacak bir durum değildir, çünkü dizge ve varoluş bağdaşmaz.<sup>4</sup> Genel olarak karşılaştırıldığında, dizge kuramsal, varoluş uygulamadır, dizge nesnelliği, varoluş ise öznenliği gerektirir. Varoluş, Hegel'in kurgusal dizgesinin anlarından bir tanesidir.<sup>5</sup> Ancak Kierkegaard'a göre, bu yalnızca bir "düşünce-varoluşu"dur, insanlığı yalnızca genel olarak içeren kavramsal bir andır ve bu yüzden sadece varoluş düşüncesine yer ayrılmıştır. Oysa ki Kierkegaard, varolan bireysel insanın bir düşünce olmadığını iddia eder.<sup>6</sup> Robert Solomon'un dediği gibi, "Hegeli dizge bireysel varoluşu kavramların mantıksal gelişimi içerisinde elinde tutmaya çalışır ancak elinde tuttuğu yalnızca birey kavramıdır, bireyin kendisi değil."<sup>7</sup> Ya da Kierkegaard'ın kendisinin dediği gibi:

Örneğin, varolan bir kimse arı düşünmenin kendisini varolan kimseyle nasıl ilişkilendirdiğini, içerisine nasıl kabul edileceğini sorduğu zaman, arı düşünme yanıt vermez ancak varoluşu kendi arı düşünmesi içerisinden açıklar.<sup>8</sup>

Hegel'in arı düşünme dizgesi kategoriler ve kavramlar arasındaki zorunlu ilişkileri göstermeyi amaçlamıştır. Böyle bir dizgede duygulara ve yaşam deneyimlerine yer yoktur çünkü bunlar mantıksal zorunluluktan yoksun olmalarından ötürü dünyanın açıklanmasında temel oluşturamazlar. Hegel, felsefenin her zaman için nesnelliği amaçlaması gerektiğine inanır. Kierkegaard ise bize soyut düşünce yerine pratik bilgelik ya da etik gerçekliği sunar. Varoluş düşüncesi, varoluşu dolaysız açıklayamaz. Roubiczek'in dediğine göre 'varoluş' kelimesi içerisinde bireyin kendi yaşam ve deneyimi ile bağlantılı bir felsefe yatar ve böyle bir felsefe "soyut kurgu" değil<sup>9</sup> "bir yaşam biçimi" yani "yaşamaya muktedir bir felsefe"dir.<sup>10</sup> Kierkegaard'a göre Hegeli düşünce, "insan olmanın...ne anlama geldiğinin varoluşçu yanıtından kişiyi uzaklaştırır."<sup>11</sup>

Hegel ile Kierkegaard arasında ortaya koymaya çalıştığımız bu farkların temelinde 'bilen' yahut da 'eyleyen' 'kendisi' (self) yatmaktadır. Kierkegaard, eyleyen 'kendisi'ni temel alır:

Gerçekten yoksun olduğum şey zihnimde ne bileceğim değil, ne yapacağım konu-

<sup>4</sup> Rockmore, *Before&After Hegel. A Historical Introduction to Hegel's Thought*, s. 147.

<sup>5</sup> Mantık Bilimi'nde, varoluş, Öz Öğretisinin "görünüş" kategorisinin bir anı olarak ortaya konur.

<sup>6</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 329.

<sup>7</sup> Robert Solomon, *From Rationalism to Existentialism. The Existentialists and Their Nineteenth Century Backgrounds*, New York, 1990, s.79.

<sup>8</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 313.

<sup>9</sup> Westphal, kurguyu "öznenin sonluluğunun, hakikatin nesnel, evrensel ve zamansız kavranışı uğruna soyulduğu bir nesnellik modu" olarak tanımlar (1998, s. 111). Bu tanım gerçekten de Hegel ile Kierkegaard arasındaki temel farkı ortaya koyar.

<sup>10</sup> Paul Roubiczek, *Existentialism. For and Against*, Cambridge, 1966, s.10.

<sup>11</sup> Arthur A. Krentz, "Kierkegaard's Dialectical Image of Human Existence in the Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments", *Philosophy Today*, 1997, s. 278.

sunda açık olmaktadır, belirli bir anlayışın her edimi öncelmesi zorunluluğu hariç. Önemli olan kendimi anlamamdır, Tanrının benim gerçekten ne yapmamı istediğini görebilmemdir, önemli olan benim için doğru olan bir hakikat bulmaktır, uğruna yaşayıp ölebileceğim düşünceyi bulmaktır. Nesnel doğruluk diye adlandırılan şeyi keşfetmenin, tüm felsefe dizgelerini çalışmanın ve gerekirse hepsini tekrar gözden geçirmenin ve her dizge içerisindeki tutarsızlıkları göstermenin faydası ne olacaktır;...Tabii ki anlamamanın (understanding) emrini halen daha kabul ettiğimi ve onun aracılığıyla insanlara tesir edilebileceğini inkar etmiyorum, ancak yaşamımın içerisinde kabul edilmelidir, ve işte bu benim şimdi en önemli şey olarak kabul ettiğim şeydir.<sup>12</sup>

Kierkegaard, eyleyen 'kendi'yi temel alarak bu dünyada ne yaptığının açıklaması olacak olan ve böylelikle kendisi için doğru olacak olan düşünceyi bulabilme tutkusuyla yaşar. Martinez, Kierkegaard'ın felsefi içeriğini "belirsiz, tanımsız, ve olumsal" olarak nitelendirir ve bu içeriği Hegel'in felsefi içeriğiyle karşılaştırır: Kierkegaard'ın dünyası "Hegel'in varlık yapısından sakınır, felsefesini yazdığı önermesel ve gidimli (discursive) tarz içerisinde ifade bulamaz."<sup>13</sup> Kierkegaard çıkarsamanın yerine tutkuyu koyar<sup>14</sup> ve varoluşçu olgulardan yoksun bir bilgi teorisinin değil, bir yaşam felsefesinin peşindedir.

Hegel düşüncede ilerlemeyi açıklamak ister, Kierkegaard ise kişinin kendi yaşamındaki ilerlemeyi önemli bulur; Hegel çelişkiyi ya da karşıtlığı, dizgesi içerisindeki düşünce silsilesinde yaşar, Kierkegaard ise çelişkiyi bizzat kendi yaşamı içerisinde yaşar. Forster'in dediği gibi, Hegel'in felsefesi "gerçeklik hakkında ne türden olursa olsun hiçbir iddiada bulunamaz ve a fortiori onun hakkında çelişkili bir iddiada da bulunamaz." Hegel'e göre gerçeklik ve düşünce bir ve aynı şey olmalarına rağmen, felsefi konumu onun düşünce ve kavramların çelişkilerini iddia etmesi edimini içerir,<sup>15</sup> gerçekliğin değil.<sup>16</sup> Bungay de benzer bir şeyi iddia eder ve Hegel'in felsefesinin dizgeselliği ile ilgili olarak, "dizgeselleştirilen dünya değil, bizim dünya hakkındaki bilgimizdir; gerçeklik değil düşüncedir" der.<sup>17</sup>

Karşıt iki sorgu alanından bahsedebiliriz: Düşünce alanı ve dolaysız varoluşçu deneyim alanı; kurgusal düşünme ve pratik bilgelik ya da yaşama bilgeliği. Hegel'in Man-

<sup>12</sup> Kierkegaard, *Journals and Papers*, London, 1967.

<sup>13</sup> Roy Martinez, "Relating Kierkegaard to Dialogical Philosophy", *Man and World*, 1996, s. 81.

<sup>14</sup> Rockmore, *Before&After Hegel. A Historical Introduction to Hegel's Thought*, s. 146.

<sup>15</sup> Michael Forster, "Hegel's Dialectical Method", *The Cambridge Companion to Hegel*, New York, 1993, s.144.

<sup>16</sup> Burbidge, Hegel'in mantığının dünya için doğru olduğunu ve tüm varoluşu nitelendiren yaşam ve enrijyiyi apaçık hale getirdiğini iddia eder. Mantık herşeyi anlar (1993, s. 93). Ancak Hegelci mantık tüm varoluşun yaşamını apaçık ortaya koymaz. Bunu ancak düşüncede yapmaya çalışır. Dolayısıyla yaşam ve varoluş yalnızca birer kategoridirler, varoluşçu dolaysızlıkla ilgili olgular değil.

<sup>17</sup> Stephen Bungay, "The Hegelian Project", *Hegel Reconsidered, Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, London, 1994, s. 20.



tık Bilimi, kurgusal düşünmenin ortaya konduğu en üst alan olarak kabul edilebilir. Buna karşılık, Kierkegaard böyle bir alanı varoluşçu deneyimi yansıtmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Ancak iddiam şudur ki, Kierkegaard'ın dolaysız varoluşçu deneyimini yansıtan ve adına varoluşçu mantık ta diyebileceğimiz bir tür mantığı vardır.<sup>18</sup> Bireyin yaşadığı ikilemleri, varoluşçu çelişkileri ortaya koyan bir mantık. Bu mantık, Kierkegaard felsefesinin temelini oluşturan ironi kavramında yatar. Ancak bu makalede, Kierkegaard'ın varoluşçu mantığı, ironi kavramı doğrudan doğruya kullanılmadan açıklanacaktır.

## II

Varoluşçu deneyimden yola çıkan düşünür kendi yaşamının efendisidir. Kendisini anlama konusunda bir sanatçı gibidir. Bilim adamından farklı olarak, “varoluştan ve çelişkiden kendisini soyutlamaz, onların içindedir.”<sup>19</sup> Kierkegaard, çelişkiyi bizzat kendi yaşamı içerisinde yaşamış bir filozoftur. Peki yaşam içerisinde çelişki yaşamak ne anlama gelmektedir? Bir kimsenin, Kierkegaard'ın *Ya/Ya da* olarak ifade ettiği, karşıt bir durumla yüz yüze gelmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir durumda kişi bir karar vermeye, karşıtlığın bir tarafını seçmeye zorlanır, öyle ki iki tarafı birden seçmesi çelişki yaratacaktır. İşte Kierkegaard, bu *Ya/Ya da* durumunu varoluşçu deneyimin temeli olarak görmüştür. Jones'un da ifade ettiği gibi: “Kierkegaard'ın başlangıç noktası insanların ya-ya da ile yüz yüze geldiği varoluşçu olgudur.”<sup>20</sup> Şimdi bu bölümde Kierkegaard'ın tüm insanlığa *Ya/Ya da* diye haykırmasına yol açan, bireyin ikilemleri nasıl yaşadığını göreceğiz.

Hegel, düşüncedeki çelişkinin üstesinden kurgusal bir akıl yürütmeyle, hiç bitmeyen bir değilleme ve soyutlama yoluyla gelmeye çalışır. Bu Kierkegaard'a göre hiç e zor bir iş değildir. Şöyle der Kierkegaard:

Varoluştan soyutlamak zorluğu ortadan kaldırmaktır, fakat varoluşun içerisinde bir anda bir şeyi, bir sonraki anda da başka bir şeyi anlayacak şekilde kalmak, kendini anlamak değildir. Ancak uç karşıtları birarada anlamak ve kendini onlar içerisinde anlamak için varolmak çok zordur.<sup>21</sup>

Kierkegaard çelişkinin, düşünce alanıyla karşılaştırıldığında, uygulamada üstesin-

<sup>18</sup> Bu tanımlama James Collins tarafından, Jaspers'in dünyayı akıl aracılığıyla keşfetmeye doğru temel bir dürtü olarak felsefi inanç anlamında felsefi mantığına işaret etmek için kullanılmıştır. (“Karl Jasper's Philosophical Logic,” *New Schola* 23 (October 1949), s. 414-420). Japonya'nın önde gelen felsefecilerinden olan Nishida da bu varoluşçu mantık tanımlamasını tüm batı mantığını eleştiride kullanmasını sağlayan, saf ya da doğrudan doğruya deneyimin mantıksal temelini işaret etmek için kullanmıştır. Nishida, mutlak hiçliğin mantığı adını verdiği, nesnel olmayan varoluşçu bir mantık oluşturabilmek için uğraşmıştır. Bkz. Abe Masao, “Nishida's Philosophy of “Place”, *International Philosophical Quarterly* 28 (December 1988), s. 355-371.

<sup>19</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 351.

<sup>20</sup> W. T. Jones, *Kant and the Nineteenth Century. A History of Western Philosophy*, New York, 1975, s. 219.

<sup>21</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 354.

den gelinmesinin ne kadar zor olduğundan bahseder. Hegel'in mantık dizgesinde üstesinden gelinemeyen, mutlak bir çelişki ya da paradoks ile karşılaşılmaz. Dizge, düşüncedeki tüm karşıtlığı kucaklar.<sup>22</sup> Dizge içerisinde bir zorluk ya da bir çelişkiyle karşılaşıldığında, Hegel bunun, *Aufhebung* dediği ve yukarı çıkarma, yıkma ve koruma anlamlarının üçünü de içeren bir yolla üstesinden gelir.<sup>23</sup> İşte Kierkegaard'ın kolay diye nitelendirdiği yol *Aufhebung*'dur. Şöyle der Kierkegaard: "Düşünce için çelişki varolmaz; çelişki bir diğerine atlayıp geçer ve oradan da diğeriyle birlikte daha yüksek bir birliğe [geçer]."<sup>24</sup> Düşünce bir engelle –bir çelişkiyle– karşılaştığında ne yapacağını bilir. Düşünce kendini kurgusal olarak düşünür ve tüm engellerin yine kurgusal olarak üstesinden gelerek ilerler. Böylece çelişkiler devamlı olarak çözülür ki bu da çelişmezlik yasasının iptali anlamına gelir:

Şimdi, felsefenin haklı olduğunu, çelişmezlik yasasının gerçekten iptal olduğunu ya da filozofların (özellikle Hegel) her an onu düşünce için daha yüksek bir birliğe kaldırdıklarını varsayıyorum. Ancak bu, yine de, gelecek için uygulanamaz, çünkü çelişkiler elbette ben onları dolaylı yapmadan önce mevcut olmak zorundadırlar. Fakat eğer çelişki mevcut ise o zaman o bir *Ya/Ya da*'dır.<sup>25</sup>

Diyebiliriz ki dolaylılık (mediation, *Vermittlung*), yalnızca geçmişe uygulanabilir, geleceğe değil. Elbette düşünce, yıktığı, koruduğu ve daha yüksek bir birlik için yukarı çıktığı sürece çelişkinin üstesinden gelmektedir. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için zamansallığı ortadan kaldırmak şarttır. Düşünce yasalarına baktığımız zaman, zamansal ilişkilerden değil mantıksal zorunluluktan bahsederiz. Kierkegaard'a göre, geçmiş değişmeye karşılık gelir ve bu yüzden de dolaylılık kolaydır. Yani diyebiliriz ki, Kierkegaard için Hegel'in mantık dizgesi geçmişin dizgesidir. Şimdide olan bir çelişki söz konusu olduğunda, Hegelci dolaylılık artık olanaklı olamaz ve dolayısıyla çelişki çözülemez. Tam tersine kendisini *Ya/Ya da* olarak ifade eder. İşte bu, Kierkegaard'a göre mutlak bir paradokstur. Düşünce alanındaki paradokslar kurgusal olarak çözülebilirler ancak bunlar "yaşama paradoksları"nın<sup>26</sup> tersine, mutlak paradokslar değildirler.

Kierkegaard için etik çelişkilerin üstesinden gelmek hiç te kolay değildir ancak yine de insanı dolaysız varoluşçu deneyim içerisinde kavrayabilmek için bunun anlaşılması zorunludur. Böylelikle Kierkegaard, kurgusal akıl yürütme yoluyla değil, pratik bilgelik aracılığıyla zorluğa meydan okur. Anlamamız gereken, uç karşıtların aynı anda ve aynı durum için nasıl kavranılacağıdır; bir başka deyişle, bireylerin kendi yaşamlarında yaşadıkları ikilemleri nasıl anlayacağımızdır.

<sup>22</sup> Robert Solomon, *From Rationalism to Existentialism. The Existentialists and Their Nineteenth Century Backgrounds*, s. 81.

<sup>23</sup> Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford, 1992, s. 283

<sup>24</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s.173.

<sup>25</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s.170-171.

<sup>26</sup> Robert Solomon, *From Rationalism to Existentialism. The Existentialists and Their Nineteenth Century Backgrounds*, s. 82.

Yaşama paradoksları söz konusu olduğunda, *Ya/Ya da* ile karşı karşıya kaldığı için seçim yapmaya mecbur kalmış, karar veren konumda olan bir 'kendi' vardır. Bu önemli bir andır çünkü bireyin tüm yaşamı bu seçime göre belirlenecektir. Ancak belirtmemiz gerekir ki burada sözü geçen seçim, kişinin gelecek varoluşu üzerinde ciddi bir etkisi olacağı önemli bir anda yapılan seçimdir, yani, kişinin "dönüm noktasında" durduğu zaman karşılaştığı seçimdir,<sup>27</sup> her hangi bir zamanda yapılan seçim değil.<sup>28</sup> Jamie Ferreira'nun dediği gibi, Kierkegaard'ın seçim anlayışı "alternatifler arasından birini seçme modeli" olarak ele alınmaz, bu seçim daha ziyade kendini "paradoksal bir faaliyet, bir dönüşüm" olarak gösterir.<sup>29</sup>

Hegel'in dizgesi, varoluşçu bireyin deneyimine uygulanamaz çünkü karar veren 'kendi', kurgusal birlik uğruna karşıtlığın iki tarafını da seçmeye çalışarak çelişkileri çözemeyiz. İki taraf arasında karar vererek ikilemleri çözüme ulaştırabilir. Bu, karar veren konumda olan 'kendi' için doğrudur. Diğer taraftan, uç karşıtları birarada ve kendisini de onların içerisinde anlamak isteyen bir 'kendi' vardır. O anda, kişi bir karar verme durumu ile karşı karşıya değildir. O, karşıtları birleştirme gibi zor bir durumla yüz yüze gelmiştir; bir başka deyişle, birey böyle bir durumda ikilemi olduğu gibi yaşar. "En büyük karşıtları birarada anlamak" öznel olma mücadelesidir ve bu sebeple "varoluş çok büyük bir çelişki içerir." Öznel düşünür çelişki içerisinde kalmakla yükümlüdür, kendisini ondan soyutlamakla değil.<sup>30</sup> Birinci durumda, yani, karar veren 'kendi'nin durumunda, birey karar vererek çelişkinin üstesinden gelir. İkinci durumda ise, karşıtları varoluş içerisinde birleştirme yoluyla çelişkiyi çözme çabası söz konusudur (kurgusal birlik içerisinde değil). Uç karşıtları birarada anlamak isteyen bir 'kendi'yi ortaya koyan bu ikinci durum, Hegel'in dizgesinin bir uygulaması gibi görülebilse de değildir çünkü Kierkegaardcı karşıtların birliği kurgusal bir dolaylılıktan değil, deneyimlenen bir birlikliği ortaya koyan bir *Ya/Ya da*'dan ibarettir. Bu sebeple Kierkegaard bize, varoluşçu mantık olarak nitelendirdiğimiz, çelişkinin etik-varoluşçu tarafını göstermeye çalışır. Bu açıdan bakıldığında çelişki, varoluşçu olgulara için bir varoluşçu mantığın temelini oluşturur.

Varoluş, Kierkegaard'a göre, "karar vermenin ıstırabı"dır. Bunun sebeplerinden bir tanesi Kierkegaard'ın aynı anda birbirine zıt duyguları deneyimlemiş olduğu ve *Ya/Ya*

<sup>27</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s.157.

<sup>28</sup> Robert Solomon, yaşama paradokslarının bireyin günlük yaşamda seçimlerle, farklı edim olanaklarıyla yüz yüze gelmesinden oluştuğunu söyleyerek seçim kavramını bildik anlamda kullanmıştır (1990, s. 81). Aslında yaşama paradoksları açısından bakıldığında seçimler bilinçli olarak yapılır. Oysa ki günlük seçimlerin bir çoğu kişiliğin bilinçsizce yaptığı seçimlerdir (Kierkegaard, 1990, Bölüm II, s. 164).

<sup>29</sup> Jamie Ferreira, "Kierkegaardian Transitions: Paradox and Pathos", *International Philosophical Quarterly*, 1991, s. 68.

<sup>30</sup> Jamie Ferreira, "Kierkegaardian Transitions: Paradox and Pathos", *International Philosophical Quarterly*, 1991, s. 71.

da'larla yüz yüze gelmek durumunda kaldığı kendi yaşam-deneyimleridir.<sup>31</sup> Kierkegaard yaşadıklarını yazan bir filozoftur. Bu, elbette, Hegel'in kurgusal dizgesiyle hiçbir şekilde bağdaşmaz. Jones bu bağdaşmazlığı şöyle ifade etmektedir:

Bir tanesi, düşünürün yansız üstünlük noktası açısından karar vermenin ıstırabını seyreden bir gözlemcinin özelliğidir, bu kişi tutkusuzca kanı, teri, ve gözyaşlarını dışardan "not eder." Diğer unsur ise katılımcının özelliğidir, bu kişi karar vermenin ıstırabına katılır ve bunu doğrudan doğruya deneyimler: kanar, terler, ve karar verenle birlikte göz yaşları döker.<sup>32</sup>

Kierkegaard, deneyimlediği varoluşçu olguların farkındadır ve bu sebeple kendisini çelişkileriyle birlikte olan kişi olarak nitelendirir. Şöyle der: "Yaşadığım sürece, çelişki içinde yaşıyorum, çünkü yaşam bir çelişkidir," ve bireyin varoluşunun çelişkiyle birlikte başladığını iddia eder.<sup>33</sup> Bu varoluşçu deneyimin *Ya/Ya da* ile başladığı anlamına gelir. Peki bu ne tür bir *Ya/Ya da*'dır?

Karar veren durumunda olan 'kendi' etik paradoksları yaşamında bir kriz gibi deneyimler. Bu paradoksların kaynağı "seçim"dir ve seçim "etik olana geçişme (transitio)"dir; bir "sıçrama"dir, yani "niteliksel bir karar"dir.<sup>34</sup> Bu 'kendi'nin estetik dönemden etik döneme sıçramasıdır. Seçim mutlak olduğunda, yani 'kendi'nin Tanrıya teslim olması durumunda sıçrama etik dönemden dini dönemdir. 'Kendi' bu üç dönemde sırasıyla, olduğu haliyle kişiliğini ortaya koyan bir 'kendi', oluşan bir 'kendi' ve tövbe eden bir 'kendi'dir.<sup>35</sup> Tüm bu dönemlerde birey varoluşunu gerçekleştirir. Estetik dönemde birey hakiki bir seçim yapamaz çünkü 'anlık' yaşar, bir anlamda günlük yaşamında keyfi seçimler yaparak yaşar. Günlük keyfi seçimlerin dışında bu dönemde yine *Ya/Ya da*'larla karşılaşır, ancak karar verme konumunda değildir. Tam tersine, seçim yapmaz çünkü ne tür seçim yaparsa yapsın, yapacağı seçimden pişmanlık duyacağını keşfeder ve böylelikle karar vermenin ıstırabıyla karşılaşır. Kierkegaard, *Ya/Ya da* ile karşılaştığında, yaşam görüşünün tek bir cümlede toplandığını söyler. Böyle bir durumda kişi yalnızca "*Ya/Ya da*" der:

*Ya/Ya da*. Bu benim özdeyişimdir, ve bu kelimeler, gramercilerin düşündüğü gibi, ayıran bağlaçlar değildir, hayır, bunlar ayrılmaksızın birbirlerine aittir ve bu yüzden tek

<sup>31</sup> Kierkegaard, gerek kendi yaşamında gerek felsefesi üzerinde çok büyük etkileri olmuş birçok *Ya/Ya da* ve karşıtların birliği durumlarını deneyimlemiştir. O hem melankolik ve neşelidir (Lowrie, 1990, s. 25), ruhu Tanrı ile ilişkisinde hem kaygısız hem de kaygılıdır. (Lowrie, s. 51) "o babasını hem sevmiş ve hem de ondan korkmuştur, ona hem hayranlık duymuş ve hem de onu mahkum etmiştir. O hem Regine [nişanlısı] ile evlenmeyi umut etmiş ve hem de onu reddetmek istemiştir." (Jones, 1975, s. 216). Kierkegaard, ruhu ile bedeni arasında hep çatışma yaşamıştır (Lowrie, s. 41).

<sup>32</sup> W. T. Jones, *Kant and the Nineteenth Century. A History of Western Philosophy*, New York, 1975, s. 216.

<sup>33</sup> Kierkegaard, *Journals and Papers*, London, 1967, s. 329.

<sup>34</sup> Jamie Ferreira, "Kierkegaardian Transitions: Paradox and Pathos", *International Philosophical Quarterly*, 1991, s. 67.

<sup>35</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s.178, 225, 241, 249, 253.

bir kelime olarak yazılmalıdırlar çünkü birleşimlerinde insanlığa haykırdığım bir ünlemi oluştururlar.<sup>36</sup>

Kierkegaard, yaşama bilgeliğinin bu deyişin içinde yattığını düşünür. *Ya/Ya da* tek bir kelimedir ve bu sebeple Hegel'in Mantık Bilimi'ndeki anlamının "ya...ya da"sından çok farklıdır. Kierkegaardcı *Ya/Ya da*, anlamaya ait olan bir akıl yürütme değildir. Hegel'in mantık dizgesindeki kavrayışın ilk aşamasını ortaya koyan "ya...ya da" tek yanlılığa ve sabit belirlenimlere karşılık gelir. Burada ise seçimin olmadığı, sabitlenecek veya belirlenecek bir şeyin olmadığı bir ifade söz konusudur. Hatta birey *Ya/Ya da*'nın iki tarafını da seçmenin boşunalığından ötürü pişmanlık içindedir.

Kierkegaard, tüm insanlığa *Ya/Ya da* diye haykırarak bireyin çıkmazını göstermeye çalışır. Yapılacak bir seçim yoktur. Genel olarak kişi, özellikle günlük yaşamı içerisinde, kararsızlık halinden kurtulabilmek için seçim yapar. Ancak çıkmazı çıkmaz yapan şey, kaçınılmaksızın pişmanlığa götüren kararsızlık halidir. Kişi ne seçim yaparsa yaparsın, pişmanlık duyacağı için umutsuzca *Ya/Ya da* diye haykırır:

Evlen ve pişmanlık duyacaksın. Evlenme, ve yine pişmanlık duyacaksın. Evlen ya da evlenme, iki şekilde de pişmanlık duyacaksın. Evlensen de evlenmesen de, iki şekilde de pişmanlık duyacaksın. Dünyanın budalalıklarına gül, ve pişmanlık duyacaksın; bunlar için gözyaşı dök, ve yine pişmanlık duyacaksın. Dünyanın budalalıklarına gül ya da gözyaşı dök, iki şekilde de pişmanlık duyacaksın. Dünyanın budalalıklarına gülsen de gözyaşı döksen de, iki şekilde de pişmanlık duyacaksın.<sup>37</sup>

Kişinin yaşam görüşü işte bu şekilde *Ya/Ya da*'da toplanır. Estetik dönem söz konusu olduğunda birey karşıtları birleştirme konumunda değildir çünkü karşıtları birleştirme, çelişkinin üstesinden gelmeyi gerektirir. Ancak çelişkinin üstesinden gelinemese de, kişi yalnızca *Ya/Ya da* diyerek yine de kendisini çelişkiden bağımsızlaştırıyor gibidir.<sup>38</sup> Burada *Ya/Ya da*'yı *Hem/Hem de* olarak düşünebiliriz çünkü Kierkegaard, estetik yaşamın "hem olabilecek olanın hem de olamayacak olanın üzerine kurulu" olduğunu iddia eder.<sup>39</sup> Bu betimlemeler bize varoluşçu mantığın izlerini gösterir. Görüyoruz ki *Ya/Ya da* farklı şekillerde kendini ortaya koyabiliyor. Burada, örneğin, "hem olabilecek olan hem de olamayacak olan" olarak ortaya koyuyor. Evlilik hem olabilir hem de olmayabilir, hiç farketmez (nasıl olsa pişmanlık duyacaksın). Bu yüzdendir ki birey umutsuzca *Ya/Ya da* diye haykırır. Ancak bu deyiş 'ebediyet' anlamını da beraberinde getirir. Kierkegaard, "gerçek ebediyet *ya/ya da*'nın arkasında değil önünde yatar" der.<sup>40</sup> Hegel'in mantık dizgesinin tersine, *Ya/Ya da* maksimi, düşüncede sonluluğu gerektiren sınırlayıcı bir engel değildir, tam tersine, ebedi olan *Ya/Ya da*'nın kendi doğasındadır. He-

<sup>36</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 159.

<sup>37</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm I, Princeton, 1990, s. 38.

<sup>38</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 162.

<sup>39</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 225.

<sup>40</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm I, Princeton, 1990, s. 39.

gel, anlamının “ya...ya da” mantığının yalnızca sınırlayıcı tarafını görmüştür. Kierkegaard ise *Ya/Ya da*’ya has diyalektiği keşfeder, bir başka deyişle, *Ya/Ya da*’ya içkin bilgeliliği.

Kierkegaard’ın *Ya/Ya da*’sına baktığımız zaman, estetik, etik ve dini dönemlere ait olan diyalektiği görürüz. Kierkegaard, *Ya/Ya da* adlı eserinde müzik ve edebiyat tarihinden tanınmış karakterleri kullanarak bu farklı diyalektikleri belirlemeye çalışır. Her bir karakter kendi durumuna uygun olarak bir tür tutku ortaya koyar. Hemen her tutkunun da kendi diyalektiği vardır.<sup>41</sup> Betimlenen her karakter tektir ve kendine özgü durumunun hakikatini ortaya koyar. Bu sebeple Kierkegaard’ın diyalektiği Hegel’in diyalektiği gibi nesnel değil (Kierkegaard bu diyalektiğe ‘niceliksel diyalektik’ adını verir) öznelidir (Kierkegaard bu diyalektiğe de ‘niteliksel diyalektik’ adını verir). Niteliksel diyalektik, niceliksel diyalektiğin tersine, “bilinenin doğası” ile değil bilenin ne “bilmeyi ara(ş)tır(dı)ğ” ile olan bağıntısıdır. Değişme, düşüncenin içeriğinden kişinin düşünceyi kendi yaşamında nasıl yaşadığına doğrudur. Şöyle der Kierkegaard: “Genel olarak, diyalektik daha ziyade soyut olarak düşünülür (neredeyse yalnızca mantıksal işlemler düşünülür). Ancak yaşam kişiye çok çabuk birçok türde diyalektik olduğunu öğretir.”<sup>42</sup> Bu yüzden ki Kierkegaard felsefe için şiirsel anlatım yolunu seçmiştir. Hatta denebilir ki, bu şiirsel yazı tarzının kendisi “yaşamın olumsuzluğu içerisindeki ifadesidir.”<sup>43</sup> Her karaktere, her tutkuya özgü diyalektik ancak şiirsel bir anlatımla ifade edilebilir. Bu diyalektik örneklerinden bir tanesi bir kadına- Goethe’nin Clavigo’sundaki Marie Beaumarchais’ye- özgü diyalektiktir. Marie, nişanlısı onu terkettiği için bir ihtilaf yaşar. Sevgilisinin onu aldatıp aldatmadığını sorgular ve her iki durum için de iyi sebepler bulur, böylece sorgulama işlemi bir türlü bitmez.<sup>44</sup> O, ikilemi bir çözüme ulaştırmadan olduğu gibi yaşar. O, varoluşçu mantığın ipuçlarını ortaya koyan varoluşçu bir çelişki yaşar. Marie’nin sorgulamasının bir türlü bitmemesi, Kierkegaard’a göre, kadına özgü bir diyalektiktir: “Bir kadının diyalektiği dikkate değerdir, ve ancak onu gözlemlemeye fırsat bulmuş bir kişi taklit edebilir, öte yandan gelmiş geçmiş en büyük diyalektikçi bunu ortaya çıkarmaya çalışırken kendisini deli olarak kurgulayabilir.”<sup>45</sup>

Bu tikel varoluşçu deneyimler, Hegel’in kurgusal nesnel diyalektiği içerisinde bir yer edinemezler çünkü Hegel, tek tek bireylerin yaşamlarına özgü diyalektikleri kavramakla ilgilenmemiştir, zaten, Kierkegaard’a göre, başaramaz da. Kierkegaard, *Ya/Ya da* adlı eserinin bir başka yerinde en mutsuz insanı tasvir eder:

Yaşlanamaz, çünkü hiçbir zaman genç olmamıştır; bir anlamda ölemez, çünkü aslında yaşamamıştır; bir anlamda yaşayamaz, çünkü aslında zaten ölmüştür...tutkusu yok-

<sup>41</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm I, Princeton, 1990, s. 159.

<sup>42</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm I, Princeton, 1990, s. 159.

<sup>43</sup> Roy Martinez, “Relating Kierkegaard to Dialogical Philosophy”, *Man and World*, 1996, s. 87.

<sup>44</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm I, Princeton, 1990, s. 177, 185-188.

<sup>45</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm I, Princeton, 1990, s. 177, 199.

tur, bundan yoksun olduğu için değil, ama aynı zamanda karşıt tutkuya sahip olduğu için.<sup>46</sup>

En mutsuz insan “hem yaşlanan ve hem de yaşlanmayan,” ve “ne yaşlanan ne de yaşlanmayan” insan gibidir; “hem ölmüş ve hem de ölmemiş,” “ne ölmüş ne de ölmemiş” insandır. Çelişkinin üstesinden gelmeye çalışmak hiçliğe götürür gibidir. Bu yüzden Cross, estetik dönemdeki bireyi “yenilmiş” olarak nitelendirir. Bu dönemdeki birey kendisini “değerli ve anlamlı bir yaşamın zorunlu şartlarının buluşmadığı” bir durum içerisinde bulur.<sup>47</sup> Ancak Kierkegaard, birkaç sayfa sonra farklı bir sonuç getirir: “Gördünüz, dil işlemez hale gelir, ve düşünce karışır, çünkü kimdir gerçekten en mutlu olan ama en mutsuz olan ve kimdir en mutsuz olan ama en mutlu olan.”<sup>48</sup> Burada iki şey görmek gerekir. Birincisi, Kierkegaard çelişkinin çözümünü dilin ve düşüncenin ötesinde görür. Dolayısıyla ne kullandığımız dil ne de akıl karşıtların birliğini kavrayamaz. Estetik dönemde karşıtlar çözümsüz bir birlik içindedir. İkinci şey ise, diyalektik artık hiçliğe götürür gibi olmaktan çıkar çünkü çözümsüz bir birlik bile söz konusu olsa yine de bir birlik vardır, en mutsuz insan en mutlu insan ile birlik oluşturur. Aynı diyalektik yine geçerlidir, yani “hem en mutludur ve hem de en mutsuz” ve “ne en mutludur ne de en mutsuz.” Ancak diyebiliriz ki, bu diyalektik aynı kişiyi karşıt iki durumun birliğine doğru götürür ve en mutlu kişinin tasviriyle en mutsuz kişinin tasviri içiçe geçer. Bu diyalektik Hegel’in diyalektiğine benzer çünkü Hegel’in mantık dizgesindeki kurgusal aşama, anlamın mantığının aksine, karşıtların kendilerini oldukları gibi korurken aynı zamanda karşıt ötekiyi de barındırdıkları bir aşamadır, ve bu aşamada mantık kendini “ne ne de” ve “hem-hem de” olarak gösterir. Hegel, A gibi bir önermeyi değerlendirirken, “bu A ne +A ne de -A’dır, ve aynı derecede +A olarak -A’dır” der.<sup>49</sup> Kierkegaard’ın diyalektiği de “hem ve ne de” olarak formüle edilebilir. Ancak şunu gözönünde bulundurmamız gerekir ki bu formülasyona çelişkinin hakiki çözümüyle ulaşılmış değiliz. Dolayısıyla estetik döneme özgü diyalektiği “hem ve ne de” olarak formüle etsek bile, bu ifade yine de bir kayıtsızlık ve boşunalık olacaktır. Bir başka deyişle, “Ya/Ya da, hiç farketmez” derken aslında “ikisi de olabilir, hiçbiri olmayabilir de, hiç farketmez” demiş oluruz.

Kierkegaard’ın estetik dönemi karşıtların birliğine işaret eder ancak çelişkiyi çözmez ve bu yüzden de hakiki bir birlik olarak düşünülmemelidir. Bu aynı zamanda bireyin hakiki bir seçim yapmadığı anlamına gelir. Bu bağlamda estetik dönemdeki birey ile “kurgusal filozof”un ortak bir yanı vardır. Her ikisi de, “seçim olgusu gerçekliğini henüz keşfetmemişlerdir.”<sup>50</sup> Bu daha ziyade, hakiki olarak seçerek kişiliğini geliştiren etik

<sup>46</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm I, Princeton, 1990, s. 226.

<sup>47</sup> Andrew Cross, “Neither either nor or: The Perils of Reflexive Irony”, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, 1998, s. 145.

<sup>48</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm I, Princeton, 1990, s. 230.

<sup>49</sup> Hegel, *Science of Logic*, New York, 1976, s. 438-439.

<sup>50</sup> Niels Thulstrup, *Kierkegaard’s Relation to Hegel*, Princeton, 1980, s. 331.

birey tarafından keşfedilecektir. Kierkegaard, “seçim aracılığıyla kişilik kendisini seçilenin içerisine daldırır, ve seçmediği zaman zayıflayıp kuruyarak solup gider” der. Birey seçim aracılığıyla oluşmaya başlar. Artık o, estetik dönemdeki gibi, kim olduğu ne olduğuna bağlı kişi değildir. O artık kişiliğini, *Ya/Ya da* karşısında “ya birini ya da diğerini öne süren” şekilde geliştirmeye başlar.<sup>51</sup> Seçim karşısında kayıtsız kalmaz. Yine de estetik dönemdeki bireyin hiç seçim yapmadığını söylemek yanıltıcı olur çünkü o aslında seçer fakat “yalnızca o an için seçer ve bu yüzden de bir sonraki an başka bir şey seçebilir.”<sup>52</sup>

Hakiki olarak seçmek “iyi” ile “kötü” arasından seçmektir. Bu, Kierkegaard’a göre “tek mutlak *Ya/Ya da*”dır. Dolayısıyla hakiki seçim “ya iyi ya da kötü” anlamına gelir ve bu seçimin gerçek yüzü kişi bir dönüm noktasındayken açığa çıkar. Eğer böyle bir anda bireyin seçim yapmaktan başka seçimi yoksa Kierkegaard bu kişinin doğru olanı seçeceğini iddia eder. Bu, etik ‘kendi’nin nasıl seçeceğini bilmesi anlamına gelir, ve bu yüzden de estetik dönemdeki bireyden daha mutludur.<sup>53</sup> Demek ki umutsuzluğun ıstırapı olarak nitelendirilen çıkmazdan özgürleşebilmek için etik anlamda seçmek gerekir. Etik seçimi nitelendiren “kararlılık”tır. Seçiminde kararlı olan birey etik bir seçim yapabilecektir. Bu seçim her zaman geçerli olur ve “seçilene karşı zorunlu olarak sadakat içerir.” Etik ‘kendi’nin seçimine olan teslimiyeti yıkılamaz. Bu “daimi teslimiyet”tir ki estetik dönemdeki bireyin anlık seçimleriyle etik ‘kendi’nin hakiki seçimini birbirinden ayırır.<sup>54</sup> Ancak birey etik bir seçim yaptığı için dolaysızlığı terkedemez, çünkü dolaysızlıktan kendini sorumlu hisseder. Kendisini hem “dolaysız doğa”sından farklı bulur, hem de kendisini ondan sorumlu bulunduğu için bu doğayı kendi doğası olarak benimser.<sup>55</sup>

Kierkegaard mutlak anlamda seçmenin “şu veya bu” arasından seçmek değil, kendini kendi “ebedi geçerliliği” içerisinden seçmek olduğunu söyler. Şöyle der: “Kendim dışında birşeyi asla mutlak olarak seçmem, çünkü eğer başka birşey seçersem, onu sonlu birşey olarak seçerim ve dolayısıyla hiçbir şekilde seçmiş olmam.”<sup>56</sup> Ne seçim yapılsa yapılsın, eğer şu veya bu arasından bir seçim yapılıyorsa sonlu bir seçim yapılıyor demektir. O halde, bir tarafta iyi ile kötü arasında bir seçim olan ve bireyi o önemli anda doğru olanı seçmeye iten mutlak *Ya/Ya da*’dan bahsediyoruz. Diğer tarafta ise, kendini seçmek olarak nitelendirilen mutlak bir seçimden bahsediyoruz. Durum şudur ki o önemli anda doğru olanı seçmek, bireyin kendisini mutlak anlamda seçmesini gerektirir. Dolayısıyla, eğer kişi doğru olanı seçiyorsa, aynı zamanda kendisini de mutlak olarak seçiyor demektir.

<sup>51</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 163.

<sup>52</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 167.

<sup>53</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 166-168.

<sup>54</sup> Shannon Sullivan, “Fractured Passion in Kierkegaard’s ‘Either/Or,’” *Philosophy Today*, 1997, s. 88.

<sup>55</sup> Andrew Cross, “Neither either nor or: The Perils of Reflexive Irony”, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, 1998, s. 147.

<sup>56</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 214.



Kierkegaard'a göre, ıstırap ya da umutsuzluk yaşamı anlamak için gereklidir. Kişinin yaşamı güzel ve mutlu bile olsa, "umutsuzluğun acı tadını" deneyimlemelidir<sup>57</sup> çünkü umutsuzluk bireyin "gerçek kurtuluşu"dur.<sup>58</sup> Ancak kişi bu ıstırap ya da umutsuzluk içerisinde kalamaz ve 'kendi', olabileceği şeyi olmak isterse, seçer, ve hakiki bir seçim yaptığında doğru ve yanlış arasından seçer, dolayısıyla da kendisini mutlak anlamda seçmiş olur. Nihayetinde anlar ki kendisini seçtiği şeye teslim etmelidir. Bu, teslimiyete, yani dini döneme geçişmeyi oluşturur. Birey ıstırapının üstesinden ancak seçmiş olduğu şeye teslim olarak gelir. Ancak, nihai çözüm kişinin Tanrıya teslim olması, bir başka deyişle "Tanrıyı seçmesi" ve "tövbe etmesi"dir. Bu, dini dönemin özelliğidir. Estetik dönemde kişi seçmez (ya da anlık seçer); etik dönemde, hakiki seçim yapar; dini dönemde de mutlak bir seçim yapar. "Tövbe etme", nihayetinde, kendini mutlak olarak seçmektir. Bu sebeple etik 'kendi' kendisini mutlak olarak seçmek istediğinde artık etik dönemde kalamaz. İşte bu dini döneme olan geçişmedir. Birey kendisini Tanrıda bulana dek kendi içerisinde, aile içerisinde ve ırk içerisinde tövbe eder. "Ancak bu şartla kendisini seçebilir. Ve bu istediği tek şarttır, çünkü yalnızca bu yolla kendisini mutlak olarak seçer."<sup>59</sup>

Bir insanı sevmeyi seçersen, sürekli olarak aldatılırsın ve ilişki boyunca çelişkiler yaşarsın. En önemli çelişki "doğru" ile "yanlış" arasındadır. İlişki içerisinde doğru olmayı istediğin zamanlar olur, ancak "yanlış içerisinde" olmayı dilersin, "doğru içerisinde" değil. Kendini aldatmaya çalışsan bile, yine de bu çelişkiden kaçamazsın. Oysa kişinin Tanrı'ya olan sevgisi farklıdır. Tanrı sevgisinde doğru ile yanlış arasında çelişki olamaz çünkü Tanrı ile olan ilişkisinde bilirsin ki her zaman için yanlış içerisindeindir.<sup>60</sup> Her zaman yanlış içerisindeindir çünkü "suçlu"sundur. Kierkegaard, "kendimi ancak suçlu olarak seçtiğimde mutlak olarak seçerim" der.<sup>61</sup> Bu sebeple, Tanrı ile olan ilişkide, doğru olanı seçmek suçlu olduğunu seçmiş olmayı gerektirir. Kendini suçlu olarak seçerek Tanrıya teslim olduğunda, yani her zaman için yanlış içerisinde olduğunu bildiğinde, nihai olarak tüm çelişkiler çözülmüş olur.

### III

Varoluşçu mantık, ilk olarak yaşam içerisindeki her türden çelişkiyi kapsadı. Daha sonra, özellikle iyi ile kötü arasındaki çelişkiyi ve en son olarak ta tüm çelişkileri çözüme ulaştıran doğru ile yanlış arasındaki çelişkiyi kapsadı. Temel olarak çelişkiler Tanrı sevgisi aracılığıyla çözüldü.<sup>62</sup> Yaşama paradoksları Ya/Ya da'nın bir tarafına olan tut-

<sup>57</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 208.

<sup>58</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 221.

<sup>59</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 216.

<sup>60</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 348-349.

<sup>61</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, Bölüm II, Princeton, 1990, s. 216-217.

<sup>62</sup> Benzer bir şekilde, Kierkegaard'ın kendi yaşamında yaşadığı çelişkiler, örneğin, nişanlısı Regine ile evlenip evlenmeme durumu, Kierkegaard'ın Tanrı'yı seçmesiyle çözümler. Regine ile evlenmemeyi seçer ve böylece Tanrıya teslim olarak ıstırapını dindirir. Bu teslimiyetten önce ise ilk başta Kierkegaard, seçemediği için ve seçme krizini deneyimlediği için, Tanrı'ya baş kaldırdı. Daha sonra ise bu başkaldırı teslimiyete döner.

kulu bir teslimiyetle çözüldü. Dolayısıyla kişi tutkulu ve kararlı bir şekilde yapmış olduğu seçime teslim olduğu zaman, çelişki ortadan kalktı. Ancak nihai olarak tüm etik paradoksları çözenin tek yolu dini teslimiyettir çünkü kişi ıstırabını ancak sonsuz bir varlık olarak Tanrıya teslimiyet aracılığıyla tamamen dindirebilir. Anlaşıldığı üzere Kierkegaard, tüm paradoksları, krizleri ve ıstırabı sonsuz bir varlık aracılığıyla çözüme ulaştırır. Bu çözüm, aynı zamanda, Jones'un da dediği gibi, "insanın varoluşçu sorunsalı"nın da çözüme ulaştırır.<sup>63</sup>

Hegel çelişkilerin üstesinden gelebilmek için değilleme sürecini, kendi içinde çelişki barındırmayan 'İdea' ya da 'Mutlak' ile durdurur. Kierkegaard ise çelişkileri Tanrıya teslimiyetle sona erdirir. *Ya/Ya da*'ların öneminden başlasa da, nihai olarak felsefesi artık *Ya/Ya da*'yı içermeyen, onun yerine *Ya/Ya da*'ların tümünü durduran ebedi bir teslimiyet noktasına ulaşır. Kierkegaard Hegel ile aynı noktaya ulaşır gibidir: Çelişkilerin artık kalmadığı mutlak bir nokta; yalnızca mutlak çözümün, ya da Kierkegaard'ın inandığı gibi, insanın kurtuluşu noktası. Hegel, düşüncedeki çelişkileri çözüme ulaştırırken, Kierkegaard, yaşamdaki çelişkileri sona erdirir. Hegel'in düşüncedeki çelişkileri diyalektik-kurgusal mantığın olanağını, Kierkegaard'ın yaşamdaki çelişkileri çözme girişimi ise varoluşçu mantığın olanağını ortaya koyar

#### KAYNAKÇA

- Bungay, Stephen, "The Hegelian Project", *Hegel Reconsidered, Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, H. Tristram Engelhardt, J. R. And Terry Pinkard (eds.) (London: Kluwer Academic Publishers, 1994).
- Burbidge, John, "Where is the Place of Understanding?" *Essays on Hegel's Logic*, George di Giovanni (ed.) (New York: State University, 1993).
- Cross, Andrew, "Neither either nor or: The Perils of Reflexive Irony," *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay and Gordon D. Marino (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Ferreira, Jamie, "Kierkegaardian Transitions: Paradox and Pathos," *International Philosophical Quarterly* 31 (1991).
- Forster, Michael, "Hegel's Dialectical Method", *The Cambridge Companion to Hegel*, Frederick C. Beiser (ed.) (New York: State University, 1993).
- Hegel, G. W. F., *Science of Logic*, çeviren A. V. Miller (New York: Humanities Press, 1976).
- Inwood, Michael, *A Hegel Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992).
- Jones, W. T., *Kant and the Nineteenth Century. A History of Western Philosophy* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975).
- Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, cilt

<sup>63</sup> Jones, *Kant and the Nineteenth Century. A History of Western Philosophy*, 1975, s. 218.

- I, trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1992).
- \_\_\_\_\_*Either/Or*, Bölüm I, trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- \_\_\_\_\_*Either/Or*, Bölüm II, trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- \_\_\_\_\_*Journals and Papers*, cilt I, trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1967).
- Krentz, Arthur A., "Kierkegaard's Dialectical Image of Human Existence in the Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments," *Philosophy Today* 41(2) (Sum 1997).
- Lowrie, Walter, *A Short Life of Kierkegaard* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Martinez, Roy, "Relating Kierkegaard to Dialogical Philosophy," *Man and World* 29 (1) (January 1996).
- Rockmore, Tom, *Before&After Hegel. A Historical Introduction to Hegel's Thought* (Los Angeles: University of California Press, 1993).
- Solomon, Robert, *From Rationalism to Existentialism. The Existentialists and Their Nineteenth Century Backgrounds* (New York: Harper&Row, 1990).
- Roubiczek, Paul, *Existentialism. For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).
- Sullivan, Shannon, "Fractured Passion in Kierkegaard's "Either/Or," *Philosophy Today* 41 (1-4) (Spr 1997).
- Thulstrup, Niels, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trans. George L. Stengren (Princeton: Princeton University Press, 1980).
- Westphal, Merold, "Kierkegaard and Hegel", *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay and Gordon D. Marino (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

## KARL JASPERS FELSEFESİNDE İNSAN PROBLEMİ\*

Araş. Gör. H. Haluk ERDEM\*\*

Antikçağ Yunan filozofu Platon'un (M.Ö. 427-347) *Protagoras Ya da Sofistler Üstüne* adlı diyalogunda anlatılan bir "masal" vardır. Bu "masal", insanın "yaşamını korumasına yarayacak bilimi" nasıl edindiğini anlatır: "(...) Bir zamanlar tanrılar vardı ama ölümlü türler henüz yaratılmamıştı. Yaratılmaları için kaderin saptadığı an gelince, tanrılar onları toprak, ateş ve bu ikisiyle karışabilen maddelerle yer altında şekillendirdiler. Gün ışığına çıkarılacakları an yaklaşıncı, Prometheus ile Epimetheus'u her birine gerekli yetenekleri dağıtma işiyle görevlendirdiler. Ama Epimetheus, Prometheus'tan bölüştürme işini kendine bırakmasını istedi: "İşim bitince gelir gözden geçirirsin," dedi. İzni alınca bölüştürme işine koyuldu ama bazılarını güç veriyor hız vermiyor, bazılarını ise hız veriyor güç vermiyordu; bazılarını silah verdi, bazılarını vermedi, ama korunmaları için başka güçler buldu. Küçük bir bedene yerleştirdiklerine kaçmak için kanat ya da yeraltında sığınak veriyor, iri bedenlileri korumaya ise bu irilikleri yetiyordu; *bu dengeleme yöntemini bütün hayvanlara uyguladı. Bütün bu önlemler, türlerin yok olmasının önüne geçmek içindi. Ama onlara birbirlerini yok etmelerini önleyecek bu güçleri verdikten sonra, Zeus'un mevsimlerine dayanabilmelerini de sağlamaya çalıştı; bunun için soğuktan ve sıcaktan koruyacak, uyurken doğal yorgan yerine geçecek kalın derilerle, sık tüylerle kapladı bedenlerini. Ayrıca her birine ayakkabı olarak ya tırnak taktı ya da kansız, kalın deriler verdi. Sonra her türe ayrı besinler buldu: Kimine yerin otlarını, kimine ağaçların yemişlerini, kimine ağaçların köklerini verdi; hatta bazılarını besin olarak başka hayvanların etini verdi, ama türlerin tükenmesini önlemek için yiyenlerin az, yenenlerin çok üremelerini sağladı.*

Ne var ki, pek derin düşünceli olmayan Epimetheus dikkat etmeden elindeki bütün güçleri hayvanlar için harcamış, ama geriye insan ırkı kalmıştı; ne yapacağını bilemiyordu. Bu sıkıntılı halinde, Prometheus bölüştürmeyi gözden geçirmeye geldi; hayvanların çok iyi donatıldığını, ama insanın çıplak, ayakkabısız, örtüsüz, silahsız olduğunu gördü. Oysa toprağın altından gün ışığına çıkarılması gereken gün yaklaşmaktaydı. Bunun üye-

\* 27-29 Mayıs 1998 tarihlerinde Erzurum Atatürk Üniversitesi'nin de düzenlenen Felsefe Kongresi'nde sunulan bildirinin gözden geçirilmiş şeklidir.

\*\* Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı.

rine, insana kendini koruması için verecek şey bulamayan Prometheus, Hephaistos ile Athena'dan ateşle birlikte sanatlar bilgisini(ateş olmaksızın sanatlar bilgisi hem imkansızdır, hem de yararsız çünkü) çaldı ve insana armağan etti. Böylece insan, yaşamını korumasına yarayacak bilimi edinmiş oldu (...).<sup>1</sup>

İnsan, elde ettiği bu bilimi sayesinde, küçük bir sal ile suyun üstünde durmaya cesaret etti ve sonunda üstünde yaşadığı yer yuvarlağını bir yelkenliyle dolaştı. Şimdi ise insan, sal ile açıldığı dünyadan uzayın sonsuzluğunda dolaşmaktadır. Ancak bütün bu teknolojik ilerlemelere rağmen insan yine de kendisinin ne olduğunu çözmüş, anlamış değildir. Kendisini aramaya devam etmektedir.

Felsefi antropolojinin kurucusu sayılan Max Scheler (1874-1928), *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı yapıtında şöyle demektedir: "İnsanın tarihin hiçbir çağında bugünkü kadar kendisi için problematik bir karakter kazanmadığı söylenebilir".<sup>2</sup>

20. yüzyıl filozoflarından Karl Jaspers (1883-1969), kendisini unutan insanın tekrar kendisine gelmesi için "çağrı"da bulunmaktadır. Onun felsefesi, insanın "kendi aslı varlığı"nı arayışın felsefesidir.

Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş* adlı yapıtında ele aldığı "insan" başlıklı bölümün daha ilk cümlesinde, "insan nedir?" diye sorar. Jaspers'e göre, insan, "beden olarak fizyoloji, ruh olarak psikoloji, toplumsal bir varlık olarak sosyoloji" tarafından araştırılmaktadır. İnsana ilişkin araştırmalar, birbirinden farklı bilgiler ortaya koymuştur.<sup>3</sup>

Jaspers, insanın özünün, bu zamana kadar dili olan ve düşünen bir "zoon logon echon", davranışlarıyla, toplumsallığını şehir -, „polis"-olarak yasalar altında kuran bir "zoon politikon", alet yapan bir "homo faber", yaptığı aletleri kullanan bir "homo laborans", "Dasein"ının (Varolma) ihtiyaçlarını ortak bir ekonomi ile sağlayan bir "homo economicus" biçiminde kavranıldığını ifade eder.<sup>4</sup>

Jaspers'e göre, insan, ırk kuramlarında özel bir tür, psikanalizde biliçaltı ve onun etkileri, Marksizm'de emek sayesinde üreten ve üretimi sayesinde de doğaya ve topluma egemen olan bir varlık şeklinde düşünülmektedir. Bütün bu bilgiler, insanda "bir şeyi", meydana gelen eylemlerde "bir şeyi" kavramaktadırlar. Bu bilgilere göre insan, "dünya içinde" bir "Dasein (Varolma)" biçiminde, "bilinebilir bir nesne olarak" ele alınıp kavranmakta ve değerlendirilmektedir.<sup>5</sup>

Karl Jaspers, insanın "dünya içinde", araştırmanın bir nesnesi olarak bir "Dasein" biçiminde bulunmasının, onun varlığının sadece bir yönünü ortaya koyduğu görüşündedir. Diğer taraftan insanın, her türlü bilimsel araştırmayla yaklaşılamayan, her türlü "bilinebilir-kavranabilir" açıklamalara kapalı olup, ancak özgürlüğü içinde değerlendirilen

<sup>1</sup> Platon, *Protagoras, Diyaloglar II*, Çeviren: Tanju Gökçel, İstanbul 1995, 320d-321d.

<sup>2</sup> Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çeviren: Tomris Mengüşoğlu, İstanbul 1968, s. 6.

<sup>3</sup> Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1996, s.50.

<sup>4</sup> Karl Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München/Zürich 1985, s. 59.

<sup>5</sup> Jaspers, 1996, s.52.

“varoluş(Existenz)”u vardır. Bir ve aynı insanın, nesne olabilen “Dasein(Varolma)” olarak belirlenen varlık tarzının yanı sıra, k e n d i n i n b i l i n c i n e v a r d ı ğ ı n d a , n e s n e olmayan ve bilmeyle tükenmeyen “varoluş”unu biraz daha anlaşılır kılmaya çalıştım.

Jaspers, “Ben varlık” olarak insanın farklı tarzlarda varlık biçimlerini belirler. İnsanın, birbirlerinden farklı, ancak birbirlerinden ayrı olmayan bu varlık tarzları, “Dasein(Varolma)” ve “varoluş(Existenz)”tur. Filozof, “varolma” ve “varoluş” arasındaki ilişkiyi şu açıklamalarla dile getirir: “Varoluşum varılmam değildir, insan varolma içinde mümkün varoluştur.”<sup>6</sup> Yani Jaspers, “varoluş”un “varolma”nın dışında bulunan b i r ş e y o l m a d ı ğ ı n ı , k e n d i s i n i “varolma”dan kazandığını belirtmektedir. “Varolma”, “varoluş” olma olanağını içinde taşımaktadır.

Jaspers’e göre, i n s a n ı n n e o l d u ğ u s o r u s u n a v e r i l e c e k i l k y a n ı t o n u n b i r “varolma” olduğudur. “Varolma” empirik olarak “burada”dır. İnsanın empirik gerçekliğidir. Canlılık işlevleriyle yaşam içinde yerini almaktadır. Somut bir gerçeklik alanı oluşturan ve o olmaksızın varolamadığımız insanın varlık biçimidir. Biz, “varolma”ya bağlı olarak onun içinde hareket etmekteyiz.

İnsanın ne olduğu sorusunu soran insan, kendi varlığını “varolma” biçimini, bilimlerin sayesinde bilmektedir. Sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi insanı araştıran bilimlerin, kendi konuları olan insan üzerine bilgiler oluşturmaktadırlar. Varolan nesnelere bilgisi, insan bilincinin bir etkinliği olan bilimlerin tarafından ortaya konulmaktadır. Bu bilgi, dünya içinde bulunan “belirli bir varlığın” bilgisidir. İnsanın ve dünyanın nesnel gerçekliğini açıklamak ve bu gerçeklik hakkında edinilen bilgilerin aralarındaki ilişkileri belirtmek bilimlerin sayesinde mümkün olmaktadır. Bilim, “nesnel”, “zorunlu ve genel-geçer” bilgilere ulaşmak ister. Buna paralel olarak insanı araştırma konusu yapan bilimlerin de, insanı sanki bilgilerinde tükenen bir varlık gibi ele almaktadırlar. İnsan yine bu bilimlere göre “şöyle” ya da “böyle” biçiminde açıklanan belirlenmiş bir varlık olarak düşünülmektedir. İnsanın özünün onun devinimi, oluşumu içinde oluştuğunu ve i n s a n n a s ı l i s e ö y l e k a l m a d ı ğ ı n ı u n u t m a k t a d ı r l a r . B i l i m l e r , i n s a n ı n n e o l d u ğ u k o n u s u n d a “bilinbilir-kavranılabilir” olanın sınırına kadar giderler. Jaspers bu yüzden özellikle psikoloji ve sosyolojiyi “sınır bilimleri” olarak adlandırır.

Oysa, Karl Jaspers’e göre, insan, “kendisi hakkında bildiğinden ve bilinenden her zaman daha fazladır.”<sup>7</sup> İnsanın bilimlerin bilgisinde tükenmeyip bir araştırma nesnesi olmayan bu “varoluş” nedir? Jaspers’in ifadeleriyle dile getirirsek, “insanın kendisi olduğu, insana bilimlerden hiç birisinin özellikle de psikoloji ve sosyolojinin hiçbir zaman ulaşamadığı yer neresidir?”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Karl Jaspers, *Philosophie II Existenzerhellung*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956b, s.52.

<sup>7</sup> Jaspers, 1996, a.g.e., s. 50.

<sup>8</sup> Jaspers, 1985, s. 117.

Bütün bu soruların cevabı “varoluş”tur. İnsanda bir olanak olarak bulunan “mümkün varoluş (mögliche Existenz)”tur. Bilinebilmenin ötesinde “fazla” olan “varoluş” nedir?

Martin Heidegger(1889-1976)’in belirttiği gibi<sup>9</sup>, Sokrates, Platon ve Aristoteles’in geliştirdiği soruş biçimi olan “Nedir?”li böyle bir soruda büyük bir zorluk mevcuttur. Sorgulanan, üzerinde bilgisine sahip olduğumuz nesneleşen bir “şey” değildir. “Varoluş” bir kavram değildir. Onun kavram olarak sözcüklerle doğrudan doğruya ifade edilebilirliğinden çok “aydınlatılabilirliği” söz konusudur.

Jaspers, “varoluş” için, insanın “kendi olan asıl varlığı” ifadesini kullanmaktadır. Varoluş felsefelerinin kriteri durumunda olan “varoluş”, Jaspers felsefesinin de merkezinde yerini almaktadır. Jaspers “varoluş” üzerine şunları söyler: “Varoluş bir kavram değildir, her türlü nesnelliğin ötesini işaret eden bir göstergedir.”<sup>10</sup> Filozof, “varolma” ve “varoluş” arasındaki ayrımı da şöyle yapar: “Varolma buradadır veya değildir, ancak varoluş insanda bir olanak olarak vardır. Seçim ve karar sayesinde onun varlığına doğru adım atılır. Varolma empirik olarak buradadır, oysa varoluş özgürlük olarak vardır.”<sup>11</sup>

Karl Jaspers, “varoluş”u betimlerken, onu, başka bir varlık biçimi olan “dünya (Welt)” ile karşılaştırmasını da yapar. Ona göre, dünya, “herkes için zorunlu bir bilinebilirliğin içerikleri olarak bilginin yönelmesiyle oluşan ne varsa, bunların toplamıdır.”<sup>12</sup> Dünyaya yönelen bilinç, dünya varlığını kavramak için onu araştırma konusu yapmaktadır. Oysa, varlık, Jaspers’te, dünyayı konu alan bilgiyle tükenmez. Jaspers bu varlığı araştırırken şöyle sorar: “Bütün bir dünya varlığının karşısında ne vardır? Bu varlık var değildir, ancak olabilir ve olmalıdır.”<sup>13</sup>

“Olan Varlık”, bilimler tarafından “dünya içinde” yer alan varlıkların bilgisiyle kavranılır. Bilimsel bilginin sınırlarını tecrübe eden insan, bilinenin sınırında, “olabilen” ve “olması gereken” varlığın farkına varır. Bu “varoluş”tur. “Varoluş”, her tek insanda, tarihsellik içinde oluşmaktadır. “Varoluş”, genel-geçer ifadelerle de konu olamaz. “Varoluş”un bir analizini yapmak mümkün olmadığı gibi, onu bir kategoriye de sokmak söz konusu değildir.<sup>14</sup> “Varoluş” aynı zamanda bilimsel bilginin sınırlarına vurduğunda kendisini aydınlatılabilmek çabasında olan “felsefe yapma etkinliği”nin de başlangıcında bulunmaktadır. “Varoluş” kendisini, doğrudan doğruya göstermez, sadece bilinenin, ifade edilebilenin sınırında, yani “dolaylı” olarak hissettirir. “Varoluş”, bir kavram olarak belirtilemiyorsa, ondan bahsetmek nasıl olanaklı olacaktır? “Varoluş” kendisini nasıl hissettirecektir?

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, Çeviren: Dürrin Tunç, İstanbul 1990.

<sup>10</sup> Karl Jaspers, *Philosophie I Philosophische Weltorientierung*, Berlin- Göttingen-Heidelberg, 1956a.

<sup>11</sup> Jaspers, 1956b, s. 2.

<sup>12</sup> Jaspers, a.g.e., s.1.

<sup>13</sup> Jaspers, a.g.e., s.1.

<sup>14</sup> Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, s.118-121.

“Varoluş”’un da kendisine ait bir dili vardır. Jaspers, bu dili “işaret (Signa)”’ler olarak adlandırır.<sup>15</sup> Bu işaretler aracılığı ile “varoluş” “aydınlatılabilme”ktedir. “Varoluş”’u aydınlatan işaretlerden biri olan “iletişim”, “varoluşsal iletişim(existentielle Kommunikation)”, insanın kendi “varoluş”’unu bir başkasının “varoluş”’u ile bulmasına olanak veren bir işarettir. Kişi kendisini, “varoluşsal iletişim” aracılığı ile gerçekleştirebilmektedir. “Yalnızlık(Einsamkeit)”, “Karşılıklı açık olma(gegenseitige Kommunikation)” ve “sevenlerin savaşımlı(liebender Kampf)” gerçek iletişim olan „varoluşsal iletişim”in koşullarındandır. Bu iletişimde, kendi varoluşlarını arayan iki insan karşılaşmıştır. “Varoluşsal iletişim”de insanın kendi olması, “başkası ile özgür olması” anlamına gelmektedir.<sup>16</sup>

“Varolma” olarak insan, sürekli “durumlar(Situationen)” içindedir. İnsanın içinde bulunduğu durumlar, farklı bilimlerce araştırma konusu yapılabilmektedir. İnsan, içinde bulunduğu durumları değiştirebilir. Ancak insanın değiştiremeyeceği durumlar da vardır. Suç, ölüm gibi. Jaspers bunları, “sınır durumları(Grenzsituationen)” olarak adlandırır. “Varolma”, bu durumları yaşarken, sarsılır ve onda “mümkün varoluş(mögliche Existenz)” uyanır. Sınır durumlarının asıl işlevi de insanın varoluşunu uyandırmasıdır.<sup>17</sup>

Karl Jaspers’in “varoluş aydınlanmasının asıl işareti” olarak belirlediği “özgürlük(Freiheit)”, insanın dışında bulunan bir “şey” değildir. Özgürlüğü bir nesne gibi tanımak, bilmek ve tanımlamak mümkün değildir, hatta bu konudaki arayışlar boşuna bir çabadır. “İsteme”, özgürlük ile ilişkili olarak değerlendirilen bir kavramdır ve insanın kendisi dışında “bir şeyi istemesi olarak” değil, insanın “kendisi olmayı istemesi olarak” belirmektedir.<sup>18</sup> “İnsanın kendisi olmayı istemesi” hakkındaki k a r a r ı ya da filozofun deyimiyile “varoluşsal kararı” ile onun özgürlüğü birlikte ele alınmaktadır.

Özgürlüğün, “aşkın varlık(Transzendenz)” ile olan ilişkisi belirtilmesi gereken diğer bir noktadır. Jaspers düşüncesinde özgürlük, “aşkın varlık” ile ilişkisinde düşünülmektedir.

Sonuç olarak, Karl Jaspers’in felsefesi, k e n d i n i u n u t a n i n s a n ı n t e k r a r k e n d i n e g e l i p u y a n ı ş ı n ı n f e l s e f e s i, k e n d i s i o l a n ö z g ü r i n s a n ı n o r t a y a ç ı k ı ş ı n ı n f e l s e f e s i d i r .

<sup>15</sup> Jaspers, 1956b, s.15.

<sup>16</sup> Jaspers, a.g.e., s.243.

<sup>17</sup> Jaspers, a.g.e.,s. 203-204.

<sup>18</sup> Yusuf Örneke, *Karl Jaspers Philosophie der Freiheit*, Freiburg-München 1986, s.17-20.



## KAYNAKÇA

- Karl Jaspers, *Philosophie I Philosophische Weltorientierung*, Berlin-Göttingen- Heidelberg 1956a.
- Karl Jaspers, *Philosophie II Existenzerhellung*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956b.
- Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.
- Karl Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München/Zürich 1985.
- Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1996.
- Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, Çeviren: Dürrin Tunç, İstanbul 1990.
- Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çeviren: Tomris Mengüşoğlu, İstanbul 1968.
- Platon, *Protagoras, Diyaloglar 2*, Çeviren: Tanju Gökçel, İstanbul 1995.
- Yusuf Örnek, *Karl Jaspers Philosophie der Freiheit*, Freiburg-München 1986.

## ZUSAMMENFASSUNG

Jaspers unterscheidet scharf zwischen „Dasein“ und „Existenz“. „Dasein“ ist die menschliche Seinsweise in der faktischen Alltäglichkeit ihres Lebens. „Existenz“ dagegen ist die qualitativ höhere, wesentlichere Seinsweise des Menschen, die nicht faktisch gegeben, sondern bloss möglich und uns aufgegeben ist. „Grenzsituationen“, „Kommunikation“, „Freiheit“ sind „Signa“ der „Existenz“. Jaspers' Philosophie der Existenz ist wesentlich eine Philosophie der Freiheit.

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU'NUN EGEMENLİK ANLAYIŞI

Araş. Gör. Fikri GÜL\*

Düşünce tarihine bakıldığında etki alanı oldukça geniş olan ve köklü değişimlere kaynaklık ettiğini gözlemlediğimiz önemli bazı düşünürler vardır. Bu düşünürler, yaşadıkları döneme ya da çağa damgasını vurmuş ve adeta varlıklarıyla o dönemin simge şahsiyetleri olma unvanını kazanmışlardır. Ünlü düşünür Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)da söz konusu ettiğimiz etkileşimi ve değişimi gerçekleştiren bu düşünürlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun özellikle siyasal düşünceleri ve yaklaşımları (yeni bir ideolojinin öncülüğünü yapan ve çağının ötesinde duran görüşleri ile) ciddi anlamda etkiler yaratmıştır. Rousseau'nun egemenlik anlayışı ile ilgili düşüncelerinin irdelenmesine geçmeden önce, onun siyasal düşüncesinin odağını oluşturan temel görüşlerini ele alarak, sisteminin hangi düşünce yapısı üzerine kurduğunu ve nasıl bir yöntem izlediğini görmeye çalışalım.

“Rousseau'nun siyasal düşüncesini ördüğü yumaklardan biri, kendisini ilkin *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma* adlı eserinde ortaya koyan uygarlığa tepkidir”<sup>1</sup>. Rousseau'ya göre, bilimler ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter, özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür, onlara kölelik yaşamını sevdirebilir; onları uygar toplumlar dediğimiz kitleler haline sokar. Ona göre, bilimlerin ve sanatların gelişmesi ve ilerlemesi insan ruhunu bozmuştur. Bu bozulmanın başlangıcı yeryüzü kadar eskidir<sup>2</sup>. Rousseau, bilimin ve sanatların gelişmesi ve ilerlemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan uygarlık anlayışına tepkilidir. Çünkü, bütün bu gelişmeler insanları doğa durumundan uzaklaştırmıştır. Rousseau'ya göre ilkel toplum, insanın insanı sömürmediği, lüksün ve eşitsizliğin insanın ahlakını bozmadığı bir özgürlük ve eşitlik toplumdur. Rousseau'nun tasarladığı bu ilkel topluluk modeli, onun uygar toplumu eleştirmesinde ve uygar toplumda yapılacak reformlara ilişkin düşüncelerini oluşturmasında yardımcı olmuştur. Rousseau uygar toplumu, insanın iyi doğasının bozulup, erdem yok olduğu, özgürlüğün yerini tutsaklığın aldığı bir toplum olarak görür. Bu bağlamda şöyle bir soru sorulabilir: Acaba Rousseau, insanların ilkel topluma dönerek uygarlığın hastalıklarından ve kötülüklerinden kurtula-

\* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü

<sup>1</sup> Alâeddin Şenel; *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, 1996, s. 358

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau; *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (Çev. S. Eyüboğlu-S. Evrim), İstanbul, 1942, s. 73-76

bileceklerini mi düşünüyordu ya da böyle bir öngörüsü mü vardı? Alâeddin Şenel'e göre, Rousseau'nun siyasal düşüncesinin tümü göz önüne alındığında, bu görüşe katılmak olanaksızdır. Ona göre doğru yorum, Rousseau'nun "uygar toplum içinde, ilkel topluluğun erdemlerine yeniden kavuşmanın yollarını aradığı, ilkel topluluğun erdemleriyle uygar toplumun yararlarını bir araya getirecek bir düzeni araştırdığı"<sup>3</sup>dir.

Rousseau, insanları yaratılışları gereği sosyal varlıklar olarak görmez. Sosyal varlıklar olmayan insanlar bu anlamda bir toplum meydana getirememişler ve böylece bütünüyle başıboş olarak sürüler halinde yaşamışlardır. Bu durumda insan özgür, mutlu ve her türlü baskıdan uzak bir hayat yaşıyor, herkes, mevcut her şey üzerinde sınırsız haklara sahip bulunuyordu. Böyle bir ortamda, iyi-kötü, haklılık-haksızlık, eşitlik-eşitsizlik ve mülkiyet gibi kavramlar gelişmemişti, dolayısıyla insanlar her bakımdan birbirleriyle eşit durumdaydılar. Onun anlayışında böyle bir yaşama biçimi, doğal yaşama biçimiydi ve bu açıdan dolayı bu dönem, insanların altın çağı olarak adlandırılabilir. Doğada kendi halinde yaşayan, toprağı işleyen, doğayla meşgul olan insanlarda zamanla (insanların zaman içerisinde yeni buluşlara imza atmaları ve değişen şartlar dolayısıyla) iyi-kötü, haklılık-haksızlık, eşitlik-eşitsizlik ve mülkiyet gibi kavramların varlığı gelişmeye başladı. İşte bu zamana kadar özgür, mutlu ve eşit olan, mülkiyet kaygısı olmayan "doğa insanı", bu andan itibaren "uygar insan", "uygar toplum" insanı haline geldi. Yani mutluluk sona erdi, özgürlük ve eşitlik kalmadı. Mülkiyet ve çıkar hırsı ile hareket eden uygar toplum insanı; baskının, terörün, gasp, yağma ve istismarın hüküm sürdüğü korkunç bir felakete sürüklendi<sup>4</sup>. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde Rousseau, uzun ve ayrıntılı bir biçimde doğa durumunu anlatır. Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, doğayla içiçe yaşayan ve herhangi bir kaygısı olmayan insanın, uygarlıkla tanışmasıyla gelen olumsuzluklara kendini kaptırması, bir anlamda iyiliğin bitişi, kötülüklerin başlangıcı olmuştur. "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "bu, bana aittir!" diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu"<sup>5</sup> diyerek doğa durumundan uygar topluma geçişin nasıl meydana geldiğini anlatmaya çalışan Rousseau, doğa durumundan uygar topluma geçiş hakkında birbirinden farklı iki görüş öne sürer. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde Rousseau, uygarlığın, eşitsizliğin kötülüklerinden söz eder ve uygar topluma mülkiyetin ve uygarlığın doğa durumu eşitliğini bozmasıyla geçildiğini söyler. *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde ise, bu geçişin bir sözleşme ile olduğu düşüncesindedir. "Birincisinde geçiş çok kötü, ikincisinde ise hiç de kötü olmayan bir adımdır. Rousseau, iki ayrı kitabında savunduğu iki ayrı ana düşünceye göre bu ana düşüncelerini destekleyecek iki ayrı geçiş çizmiştir. Bu iki geçiş birbirleriyle tutarlı görünmezler. Aralarındaki fark-

<sup>3</sup> Şenel; a. g. e., s. 358

<sup>4</sup> Tahsin Erdiç; "Jean-Jacques Rousseau, Görüşleri ve Demokratik Sistem Üzerindeki Etkileri" *İst. Üniv. Hukuk Fak. Mec.*, C. XL, S. 1-4, İstanbul, 1974, s. 304

<sup>5</sup> Jean-Jacques Rousseau; *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (Çev. R. Nuri İleri), İstanbul, 2001, s. 123

lılık ancak, birincisinin “tarihsel” durumu, ikincisinin “kuramsal” bir sorunu açıklamak için çizilmiş olabileceği söylenerek açıklanabilir”<sup>6</sup>.

Rousseau’ya göre, mülkiyet kurumunu ortaya çıkaran insan zihniyeti aynı zamanda, insanlık tarihini kana bulayan, hırsızlıkların, gasp ve cinayetlerin, savaşların ve felaketlerin de ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda, insanların mülkiyet kurumunu ortaya çıkarması ve bu düşüncenin giderek toplumun bütün kesimlerini, sonuçları ve yapısı bakımından olağanüstü etkilemesi bir anlamda Rousseau’yu farklı bir arayışa yöneltmiştir. Bu anlayış onun geliştirdiği siyasal kuramına da kaynaklık etmiştir denebilir. Mülkiyet kurumunun varlığıyla temeli atılan uygar toplum Rousseau’ya göre, içerisinde derin bir eşitsizliği sadece barındıran bir toplum değil, aynı zamanda bunu besleyen ve talep eden bir toplumdur ve böyle bir yapı insanlar arasındaki bozulma ve sefaleti giderek arttırmaktadır<sup>7</sup>. Ayrıca, bir grup güçlü ve nüfuzlu insanın başkalarını egemenlikleri altına almalarıyla da, insanlar arasında efendi-köle ilişkileri doğmuştur. Bu ilişki, uygar topluma geçişin en belirgin ve en temel göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Efendi-köle ilişkisini zorunlu kılan ve Rousseau tarafından böyle bir ilişkinin varlığına neden olarak görülen uygar toplum, zaafı olan ve olumsuz bir çok yapılanmayı içerisinde barındıran bir toplum olmasının yanında belki de en çok karşı çıkan yönü de, birçok olumsuzluğu olumlayarak yarattığı yeni toplum modeli anlayışıyla kendini kabul ettirme çabasıdır.

Her ne kadar doğa durumu ve buradaki erdemlerin savunuculuğunu da yapsa Rousseau, artık geriye dönüşün, yani doğa durumuna dönüşün (bazılarına göre ilkel topluma geri dönüşün) mümkün olmadığı düşüncesindedir. O halde yapılması gereken, insanları sürüklendikleri bu çıkmazdan kurtarmak ve yeni bir yaşam biçimi geliştirmektir. Rousseau, insanların bu çıkmazdan ve sefaletten bir sözleşme aracılığı ile kurtulabileceklerine inanır. Ona göre, bu sözleşme öyle bir sözleşme olmalı ki, her birey diğerleriyle birleşecek, bu ortak güçle her bireyin can ve mal güvenliği sağlanacak ve herkes diğerleriyle birleştiği halde sadece kendi iradesine saygı gösterecek ve eskiden ne kadar özgürse yine öyle özgür kalacaktır.

Rousseau, “insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama, böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir”<sup>8</sup> şeklindeki ifadeleriyle başlayan *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde, insanların doğa durumundan uygar topluma geçiş sürecini ve bu süreçte etkin olan düşünce modelinin bir çerçevesini çizmektedir. “Rousseau bununla, özgürlüklerin ve eşitliklerin kaynağının doğa durumunda olduğunu, ancak eşitliğin ve özgürlüğün uygar toplumda da sürmesi gerektiğini göstermek istemiştir”<sup>9</sup>. Doğa durumundan uygar topluma ge-

<sup>6</sup> Şenel; *a. g. e.*, s. 359

<sup>7</sup> N. J. H. Dent; *Rousseau Sözlüğü* (Çev. B. Gözkân ve ark.), İstanbul, (tarihsiz), s. 24

<sup>8</sup> Jean-Jacques Rousseau; *Toplum Sözleşmesi* (Çev. Vedat Günyol), İstanbul, 2001, s. 14

<sup>9</sup> Şenel; *a. g. e.*, s. 361

çişin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve özellikle mülk edinme noktasında oluşabilecek kavgaların önlenmesi ve en azından insanların doğa durumundaki erdemlerinin (özgürlük, eşitlik, hak vb. gibi) uygar toplumda da yaşatılabilmesi için yapmış oldukları sözleşme, her bireyin hakkını toplumsal yaşamda da korumak için yapılmış bir sözleşme niteliğindedir. Bu sözleşmenin ana unsurunu, tek tek bireylerin haklarının korunması ve güvence altına alınması oluşturmaktadır. Bu sözleşmenin nihai hedefi, insanlar arasındaki kavga durumunu ortadan kaldırmak ve kaba kuvvete dayanmayan yaşanabilir bir toplum düzeni oluşturmaktır. İşte tam bu noktada ortaya çıkan ve sözleşmenin dayandığı en temel unsurlardan birisi olan egemenlik kavramı, Rousseau'nun siyasal düşüncesinin de en temel kavramıdır. Egemenliğin kime ait olduğu ve nasıl kullanılacağı noktasında çok önemli tespitler yapan Rousseau, bu görüşleriyle siyasi tarihteki yerini almıştır.

Rousseau, egemenliğin sahibi olarak *halkı* görmektedir. Ona göre, egemenliğin kaynağı ve sahibi *halktır*. Yani egemenlik, bir tek zümrenin ya da bir tek kişinin tekelinde değildir. Egemenlik, bütünüyle *halka* aittir. Egemenliğin kullanılması noktasında, Rousseau'nun sisteminin en önemli yapı taşlarından birisi olarak karşımıza çıkan "genel irade" kavramının analizinin iyi yapılması gerektiği düşüncesindeyiz. Rousseau'ya göre, bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarları birbiriyle bağdaştırmak için devreye "genel irade" kavramı girmelidir. Ona göre, "toplumu oluşturacak, bütün insanların kendilerini hem öteki insanlara bağlamalarını, hem de kendilerine itaat ediyor olmalarını ve eskisi kadar özgür kalabilmelerini sağlayacak durum, herkesin bütün haklarını bir "genel irade"ye devretmesiyle yaratılır"<sup>10</sup>. Herkesin haklarını birer birer devretmesiyle ortaya, toplumu yönetecek olan "genel irade" denen ortak bir güç çıkmaktadır. Rousseau açısından bakıldığında, genel irade her zaman doğrudur ve kamusal yararları yöneliktir. Hemen şunu belirtelim ki, Rousseau da, iradeyi genel yapan oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yararadır. Çünkü, bu sistemde herkes, başkalarına kabul ettirdiği koşullara ister istemez kendisi de boyun eğer. Rousseau'ya göre bu, çıkarla adaletin uyusmasının güzel bir örneğidir ve ortak görüşmelere hak duygusu katar. Toplumsal sözleşme, insanlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, herkes aynı koşullar altında verdiği sözleşme bağlanır ve aynı haklardan yararlanır. "Böylece, sözleşmenin özü gereğince, her türlü egemenlik işlemi, yani genel istemin her türlü işlemi yurttaşları eşit olarak bağlar ya da kayırır; öyle ki, egemen varlık yalnız ulusun bütününi tanıır ve onu oluşturanlar arasında hiçbir ayrılık gözetmez"<sup>11</sup>.

Rousseau'ya göre, toplumsal sözleşme ile devleti meydana getiren bireyler, bütün doğal hak ve özgürlüklerinden topluluk lehine feragat etmektedirler. Ancak bundan sonra, yani devletin ortaya çıkmasından sonra bireyler garanti altına alınmış medeni haklar elde etmektedirler. Böylece, bireyler artık devlet içinde, onun garantisinde hak ve öz-

<sup>10</sup> A. g. e., s. 362

<sup>11</sup> Rousseau; *Toplum Sözleşmesi*, s. 42-43

gürlüklere sahip olmuş olmaktadırlar. Bireylerin eskiden olduğu gibi özgür kalması toplumsal sözleşme gereğidir. Bu sözleşmenin garantisi, bireylerin haklarını isteyerek devrettiği ve onların korunmasını sağlamakla yükümlü gördüğü devlettir. Rousseau'ya göre, bizim her birimiz, birey olarak kendini ortaklaşmaya ve bütün gücünü de genel iradenin en üstün yönetimine koymaktadır. Böylelikle her bir birey, bütünü bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. O, bu düşüncesiyle, "sırasıyla bireyi bir "kişi" olarak ele almakta, onun bu "kişi" varlığını "ortaklaşma"ya, yani paylaşımına sunmakta ve onun sahip olduğu her tür "gücü" de "genel istencin en üstün, en yüce yönetimine" hizmette kullanmasını istemektedir. Çünkü amaç, bir toplumsal "bütün" yaratmak, onun "ayrılmaz parçası olarak" da "üye"lerini göstermektedir. Bu üyelerin bir araya gelmeleri, güçlerini bir araya getirmeleri sonucu "genel istenç" ve onun "yönetimi" ortaya çıkacaktır"<sup>12</sup>. Rousseau'daki genel irade, özellikle bir ortaklık eylemini gerçekleştirmekten başka bir şey değildir. O, *Toplumsal Sözleşme* adlı eserinde, bir ortaklık yaratmakta, yarattığı bu ortaklık toplum olmakta ve ortaklığın her bir ortağı da toplumun üyesi olan yurttaş olmaktadır. Ancak Hegel (1770-1831), Rousseau'nun bu tespitine karşı çıkmaktadır<sup>13</sup>. Hegel'e göre, devletle yurttaş arasında bir anlaşma yapılması kesinlikle mümkün değildir ve devlet asla bir "ortaklık edimi" olarak kabul edilmeyecektir. Hegel, Rousseau'nun "genel irade" kavramından oldukça etkilenmiş ve bunu yepyeni bir düşünce olarak görmüştür. Buna rağmen, onun sözleşme kavramını da aynı oranda eleştirmiştir. "Rousseau, halkı bir somut gerçeklik olarak düşünmekte, bir tek onu, yine onu meydana getiren, onun yaşamını ortaya çıkaran bütün herkesin istencini kapsama ve temsil etmede muktedir görmektedir"<sup>14</sup>. Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz: Sözleşme aracılığı ile devletle yurttaş arasında ortaya çıkan ilişki, yani her bir ortağın devletle angajmanında ve vaadinde, aynı anda hem ortaklık eylemini hem de yurttaşın özgürlüğünü belirleyen çift yönlü bir ilişkinin varlığı söz konusudur.

Rousseau'nun toplumsal sözleşmesinin odağını oluşturan egemenlik kavramı, Rousseau bağlamında ancak eşitlik ve eşitsizlik kavramlarının açılımının yapılması ve anlamlı hale getirilmesiyle anlaşılabilir. Ona göre eşitlik, "sözde yasal bir kurgu değildir. Eşitsizlikte, başkalarının katlanabileceği bir şey değildir"<sup>15</sup>. O, bütün kusurlarımızın eşitsizlikten kaynaklandığını söyler. Bu bağlamda da, etik dünyanın bütünüyle yeni bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini ifade eder. Bu, toplumun çoğunluğu tarafında da böyle görülmektedir<sup>16</sup>. Rousseau, eşitliğe dayalı sosyal bir düzen kurma isteğinden hiçbir şekilde çekinmemiştir.<sup>17</sup> Yaşamı boyunca bu amaca dönük çalışmalar ve eylemler

<sup>12</sup> Şahin Yenişehirlilioğlu; *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, Ankara, 1995, s. 123-124

<sup>13</sup> A. g. e., s. 124

<sup>14</sup> A. g. e., s. 152

<sup>15</sup> Judith N. Shklar; "Jean-Jacques Rousseau and Equality", *Daedalus*, Vol: 107, No: 3, Virginia, 1978, s. 13

<sup>16</sup> A. g. m., s. 13

<sup>17</sup> Robert Nisbet; "Rousseau & Equality", *Encounter*, Vol: XLIII, No: 3, London, 1974, s. 41

sergileyen Rousseau, ortaya koymuş olduğu toplum sözleşmesi modeliyle de, insan özgürlüğünün garanti altına alınması yolunda ufuk açmıştır. Eşitliği temele alarak yaratmaya çalıştığı toplum modeli Rousseau için, en ideal toplum modelidir ve bu modelde herkes kendini, kendi koymuş olduğu kurallarla bağlayarak ve herkes kendi üzerinde başkasına tanıdığı hak kadar başkaları üzerinde hak kazanarak yaşamını devam ettirir. Böylece, hiç kimse bir başkasından gücü aracılığıyla az veya çok herhangi bir kazanım elde edemez. Yani, herkes eşit ölçüde haktan ya da haksızlıktan kendine düşen payı alır. “Eşitlik, herkesin gücünü şiddet kullanmadan yasalara uygun olarak kullanmasıdır ve yine eşitlik hiç kimsenin başka bir insanı satın alabilecek kadar zengin olmaması ve yine hiç kimsenin kendini satmak isteyecek kadar da yoksul olmamasıdır”<sup>18</sup>. Kendini bu koşullarda topluma bağlayan bireyler aslında hiç kimseye bağlanmamış sayılır. Rousseau, bireylerin kendi koydukları kurallara yine kendilerinin uymalarını, sözünü ettiğimiz bağlamda özgürlük olarak ele almaktadır. Bir başka ifadeyle, kendi koyduğu kurallara uyan, yani otonom bir varlık olan insan, her bakımdan özgürdür. Doğadaki işleyiş çeşitli şekillerde eşitliği bozmaya yöneldiği için, yasalar eşitliği sağlamaya ve güveni tesis etmeye çalışacaktır. Yani eşitliği, yasa sağlayacaktır.

Yukarıda da söz konusu edilen egemenlik, genel iradenin kullanılması anlamına gelmektedir. Genel iradenin en önemli özelliklerinden birisi, devredilemez oluşudur. Genel irade başkasına verilemez, sadece devlet güçlerini kuruluş amacına, yani ortak iyiliğe uygun olarak yönetebilir. Rousseau açısından bakıldığında egemenlik, genel iradenin kullanılması anlamına geldiğine göre, genel irade hiçbir zaman başkasına devredilemez ve kolektif bir kişi olan egemen kişi, ancak kendi kendini temsil eder. Kısaca söylemek gerekirse, iktidar devredilebilir ama genel irade devredilemez<sup>19</sup>. Rousseau’ya göre, “sözleşmenin özü gereğince, her türlü egemenlik işlemi, yani genel istemin her türlü işlemi yurttaşları eşit olarak bağlar ya da kayırır; öyle ki, egemen varlık yalnız ulusun bütünüdür ve onu oluşturanlar arasında hiçbir ayrılık gözetmez. (...) Egemen varlıkla yurttaşların karşılıklı hakları nereye kadar varır diye sormak, yurttaşların kendilerine, bir kişinin herkese, herkesin de bir kişiye ne ölçüye kadar bağlanabileceğini sormak demektir. (...) Egemen varlık ne denli mutlak, ne denli dokunulmaz olursa olsun, genel sözleşmelerin sınırlarını aşamaz ve her insan, bu sözleşme gereğince, mallarından, özgürlüğünden kendine ne kaldıysa ondan tümüyle ve istediği gibi yararlanabilir. Öyle ki, egemen varlık, yurttaşlardan birini öbürlerinden daha çok yük altına sokmaya yetkili değildir. Çünkü, o zaman, iş özel alana girer ve bu yüzden egemen varlığın yetkisi dışında kalır”<sup>20</sup>. Rousseau’ya göre, toplum sözleşmesinin amacı, sözleşmeyi yapanların her şart ve durumda korunmasıdır. Ona göre, politik yaşamın ilkesi egemen güçtedir. Egemen

<sup>18</sup> Ayferi Göze; *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, 2000, s. 205

<sup>19</sup> A. g. e., s. 202

<sup>20</sup> Rousseau; *Toplum Sözleşmesi*, s. 43

güç, “en yüce, en bağımsız güç, yasaları yapan yurttaşların birliğidir. (...) Egemen güç Rousseau’nun politik felsefesinde, Hegel’in düşündüğünün tersine, prens değildir. Yani hükümdar prens olamaz demektir bu. Buna karşın o, yurttaşların birliğini, halkı ve dolaşısıyla da devleti temsil eden bir güçtür. (...) Rousseaucu egemen güç, hükümdar güç kavramı, monarşi rejiminin en yüce ve tek güç olarak kabul edilmesinin reddini oluşturmaktadır. Buna karşın da o, halkı kendi evrensel gücünde var olan tek egemen güç ve hükümdar olarak kabul eder. (...) Dolayısıyla, devlet işlerini ve halkın yazgısını ilgilendiren kararlar sadece tabanda ve taban tarafından alınacaktır. Bu, halk tarafından ve halk için demektir”<sup>21</sup>. Rousseau’nun siyasal görüşleri bağlamında bakıldığında, onun, merkeze yerleştirdiği güç ve iktidar halkın kendisidir. Kendisine devredilen ve onu kullanmakla görevlendirilen (kendileri adına, yani halk adına) egemen varlık (devlet), elinde sadece yasama gücü olan ve yalnızca yasalarla iş gören bir konumdur. Yasalar da, genel iradenin birer yansımaları olduğundan, yasalarla iş gören devlet, bütünüyle genel iradeye göre ve onun istekleri doğrultusunda iş görecektir. Bu ise, bireylerin eşit ölçüde her şeyden yararlandığı ve haklarının aynı oranda korunduğu bir yönetim anlayışına ve dolayısıyla bireylerin özgürlüğe sahip olmaları anlamına gelmektedir.

Egemenlik kavramının içi tarih boyunca farklı anlamlarla doldurulmaya çalışılmış ve hemen her düşünür kendi bakış açısıyla egemenliğin kaynağını sorgulamıştır. Bu bağlamda Rousseau öncesi düşünürlerden olan ünlü İslâm düşünürü İbn-i Haldun (1332-1406) da, her toplumda, o toplumu yöneten bir iktidarın varlığını gerekli ve kaçınılmaz olarak görmektedir. Ona göre insanlar, doğası gereği başkalarına baskı yapma ve haki-miyet kurma, onların haklarını gasp etme vb. gibi olumsuz bazı kötülükleri kendilerinde barındırırlar. Dolayısıyla insanları bu olumsuz durumdan kurtarmak ve herkesin mal ve can güvenliğini sağlamak için mutlak bir otoriteye yani bir iktidara, devlete gereksinim vardır. Bu noktada İbn-i Haldun, İngiliz filozofu olan Thomas Hobbes (1588-1679)’la aynı düşünmektedir. Hobbes’a göre de, insanlar birbirlerinin kurdudur ve onlar ancak bir güçle idare edilerek birbirlerine zarar vermeleri önenebilir. Bu güçte iktidardır. Hobbes’un düşüncesinde devlet, “gerçekte insanların birbirlerine karşı yürüttüğü kavga-nın aracıdır. Fakat varlık nedeni herkes tarafından kabul edildiği için, ortadan kaldırılması beklenemez. (...) Doğada olduğu gibi devlette de, hakkı meydana getiren temel etmen, güçtür. Güç neyi emrederse doğru ve erdemli olan odur”<sup>22</sup>. Hobbes’un önerdiği sistem de, Rousseau’nun ki gibi, bütün insanların tüm yetki ve güçlerini bir kişiye ya da bir meclise devretmeleriyle kurulur. Rousseau’nun diğer filozoflardan ayrıldığı esas nokta şudur: Hobbes, tıpkı İbn-i Haldun gibi insanların doğaları gereği bazı kötülüklerle eğilimli olduklarını, yani insan doğasının saf ve temiz olmadığını ifade eder. Bu bağlamda da, onları kontrol altına alacak bir güce gereksinim duyarlar. Bu güçte, devlettir. Mev-

<sup>21</sup> Yenişehirlioğlu, a. g. e., s. 208

<sup>22</sup> Ayhan Aydın; *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, İstanbul, 2000, s. 126



cut iktidardır. Rousseau ise tam tersine, insanların doğuştan kötülüğe eğilimli olmadıklarını, yani insan doğasının iyi olduğunu ve her birinin eşit olarak dünyaya geldiklerini ifade eder. Ona göre, insanlar arasındaki anlaşmazlıklar bir arada yaşamaya başladıklarında, yani doğa durumundan uygar topluma geçişte kendini gösterir. Daha önce de açıklamaya çalıştığımız gibi, özellikle mülkiyet kurumunun oluşmasıyla insanlar arasındaki anlaşmazlıklar ve kavgalar ortaya çıkar. Bu anlamda Rousseau'da devletin ortaya çıkması, İbn-i Haldun ve Hobbes'ta ki gibi değildir. Hem Hobbes'un hem de Rousseau'nun düşüncesinde benzer şekilde, sözleşme yoluyla bir egemen güce bütün haklar devredilir. Aralarında niteliksel farklılık ve ayrıntılar olmakla beraber sözleşmeye dayalı yönetim biçimi önemli bir belirleyicidir. Hobbes, egemenliğin bölünemeyeceğini ve parçalanamayacağını açıkça ifade eder. Ona göre, iktidarı bölmek onu yok etmek anlamına gelir. Egemenliğin bölünmesi onun yüklediği görevlerle ve özülle bağdaşmaz. Hobbes'a göre, mülkiyet hakkı da egemen gücün verdiği bir hakır<sup>23</sup>. Düşünceleriyle Fransız monarşisine kaynaklık ettiği kabul edilen ve Hobbes'u birçok bakımdan önceleyen Jean Bodin (1530-1596)'e göre de, egemenlik, mutlak ve sürekli bir güçtür. Onun sürekli olması, yönetimler değişse bile kendisinin varlığını sürdürmesi ile açıklanabilir. Egemenlik mutlaktır. Egemenlik başkalarından emir almamak demektir. Bu bağlamda Bodin'in egemenlik anlayışının feodaliteyi ortadan kaldırarak Fransız monarşisine temel oluşturduğunu söyleyebiliriz<sup>24</sup>. Bodin'e göre, parçalanamaz ve bölünemez bir bütün olan egemenlik, bir prenste veya bir toplulukta ya da azınlıkta olabilir. Önemli olan onun bir bütün olarak tek bir elde toplanmasıdır. Aksi olursa, toplumda savaş ve mücadele sona ermez. Güçlü ve tek elden yönetimleri savunan Bodin, monarşik bir yönetim taraftarıdır. Buna sebep olarak da, monarşinin doğal düzene en uygun bir yönetim şekli olduğunu gösterir<sup>25</sup>. Rousseau ise, Bodin'in aksine monarşik bir yönetim anlayışına karşıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Rousseaucu egemen güç, hükümler güç kavramı, monarşi rejiminin en yüce ve tek güç olarak kabul edilmesinin reddini oluşturmaktadır. Çünkü ona göre, tek egemen güç vardır; o da, halkın kendisidir. İbn-i Haldun açısından bakıldığında ise, insanoğlu için devlet, egemenlik doğal bir şeydir. Devlet egemenliği esastır ve egemenlik en üst basamakta olmalıdır. Devlet, egemenliğini insanlar arasındaki yakınlık bağı kullanarak sağlamaya çalışır. Örneğin, kırsal kesimdeki halkı kötülük yapmaktan alıkoyan buralardaki yaşlılar ve köyün ileri gelenleridir. Şehirlerde ise, devlet ve güçlü yargıçlar insanları kötülük yapmaktan alıkoyar. İbn-i Haldun'a göre, egemenlik devlete aittir. Devlet kendi geleceği için egemenliği istediği biçimde kullanma yetkisine sahiptir<sup>26</sup>.

Rousseau'ya göre egemenlik, hangi sebeplerden dolayı başkasına devredilemezse,

<sup>23</sup> Göze; a. g. e., s. 141

<sup>24</sup> A. g. e., s. 126

<sup>25</sup> A. g. e., s. 126-128

<sup>26</sup> A. g. e., s. 97-99

yine aynı sebeplerden dolayı da temsil edilemez. “Egemenlik başlıca genel isteme dayandır, genel istemse temsil olunamaz; ya genel istemdir ya değildir, ikisinin ortası olamaz. Buna göre, milletvekilleri milletin temsilcileri değildirler ve olamazlar. Olsa olsa geçici işlerinin görevlileri olabilirler; hiçbir kesin karara da varamazlar. Halkın onamadığı hiçbir yasa geçerli değildir, yasa sayılmaz. (...) En yüce güç başkasına aktarılamadığı gibi, değiştirilemez de; onu sınırlamak, ortadan kaldırmak olur. Egemen varlığın kendinden üstün bir varlık kabul etmesi saçma ve çelişik bir şeydir. Kendi kendini, bile bile, bir efendiye kul etmek, özgür olmanın ta kendisidir.(...) Devlette yalnız bir tek sözleşme vardır, o da, ortaklık sözleşmesidir. Sadece bu, başka her türlü sözleşmeyi olanaksız kılar. Bunun dışında ne türlü sözleşme yaparsanız, bunu bozar”<sup>27</sup>. Rousseau burada, daha önce de belirttiğimiz gibi, egemenliğin yegane temsilcisi olarak halkı görmektedir. Halkın onamadığı hiçbir işlem ya da girişim, yani halka rağmen yapılan hiçbir girişim, yasal değildir ve egemenlik ilkesi ile bağdaşmaz. Bir başka ifadeyle, genel iradeye aykırıdır. Genel iradeye aykırı olan hiçbir girişim, halk tarafından kabul görmez ve halkın ortaklık temelinde ortaya çıkardığı toplum sözleşmesine aykırıdır. Burada esas olan, bütün bireylerin haklarının korunduğu ve ortaklık temelinde dayalı, özgürlüğün biricik kaynağı olan otonomi ilkesinin temele alındığı ve halkın iradesiyle oluşmuş yasalarla güvence altına alınmış bir toplum sözleşmesinin varlığının kabulüdür. Böylelikle, Rousseau’nun, “kendi kendini, bile bile, bir efendiye kul etmek, özgür olmanın ta kendisidir” ifadesi, daha anlamlı hale gelecektir. Buradaki sihirli sözcük, “bile bile”dir. Bu sözcük, toplum sözleşmesinin temel felsefesini oluşturmaktadır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: İsteyerek ve bilerek sahip olduğu haklardan feragat eden ve bunu bir sözleşme dahilinde, eşitlik ve ortaklık temelinde kendisi gibi diğer bireylerin de haklarının korunacağı yeni bir sözleşme ile kayda bağlayan birey, Rousseau açısından özgürdür ve sahip olduğu bütün hakları güvence altına alınmıştır. Bu güvence, her bireyin bilerek ve isteyerek kendi koymuş olduğu kurallara yine kendisinin uyması şeklinde ifade edilen otonomi ilkesinin varlığıyla kendisini gösterir. Yani, bireyin özgürlüğünün garantisi, yine kendisidir. Kuralları kendi koyan ve bu kurallara uygun davranan birey, özgürdür. Özellikle belirtmek gerekirse Rousseau, özgürlüğü, eşitliğin varlığına bağlamaktadır. Yani, eşitlik olmadan özgürlük olmaz. Ortaklık temelinde dayalı toplum sözleşmesi, bireyin özgürlüğünün korunması noktasında yasal bir güvence niteliğindedir. Bu güvenciyi, bütünüyle halkın bilerek ve isteyerek oluşturduğu bir güvence olarak değerlendirebiliriz. Ters olsaydı, yani herhangi bir insanın bir başka insana (efendiye) olan kulluğu ya da köleliği başka nasıl açıklanabilirdi? Bilerek ve isteyerek yapılan eylemleri iradi eylemler diye tanımlamak ve bu eylemlerin sorgulanmasını bireysel özgürlükler noktasında uygun bulmamak, böyle bir düşüncenin anlaşılması noktasında önem ifade etmektedir. Özgürlükten vazgeçmeyi, insan olmaktan ve insani haklardan vazgeçmek olarak niteleyen Rousseau’nun bu ko-

<sup>27</sup> Rousseau; *Toplum Sözleşmesi*, s. 109-113

nudaki duyarlılığını anlamak güç olmasa gerek. Rousseau'nun özgürlük anlayışı ile ilgili temel belirlemelerinin de bu bağlamda, yani otonomi ilkesinin varlığı ve işlerliği bağlamında ele alınıp değerlendirilmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz. Ünlü Alman filozofu Immanuel Kant (1724-1804), felsefesini oluştururken Rousseau'dan etkilendiğini açıkça ifade eder. Kant'ın özellikle, insan doğasının iyiliği ve değeri gibi kavramları Rousseau'dan aldığı ve bu kavramlar üzerine ahlaki bazı ilkeler geliştirdiği söylenebilir. Bu bağlamda Rousseau'nun, Kant'ı, ahlak önermelerine temel olması noktasında törel bilinç (vicdan) kavramını geliştirmesinde ve ahlaki ilkeleri oluştururken yararlandığı düşünülen otonomi ilkesiyle etkilemiştir, denilebilir. Kant'ın etkilenmiş olduğunu söylediğimiz otonomi ilkesi, bir kavram olarak değil de daha çok içerik olarak ve benzer ifadeler şeklinde kendini göstermiştir. Bir başka ifadeyle, "Kant'ın, bir yasanın herkesin akla dayalı rızası olmaksızın bir ahlak yasası olamayacağı konusundaki vurgusunun, Rousseau'nun insanlara özgü olan özgürlük ve eşitlik kavramlarının yeniden biçimlendirilişi olduğu"<sup>28</sup> düşüncesinin gündeme getirilmesi bu etkileşime örnek olarak verilebilir.

Egemenliğin bölünemeyeceğini ve bir başkasına devredilemeyeceğini ifade eden Rousseau, bu düşüncesine bağlı olarak yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, egemenliğin temsil edilmesini de olanaksız görür. Egemenliğin esasını oluşturan genel irade ise, "hata yapmaz, yanılmaz, her zaman doğru yoldadır, haklıdır ve her zaman kamu yararına yöneliktir"<sup>29</sup>. Rousseau'ya göre, hükümet, egemen varlığın sadece bir aracıdır. Hükümet, "yurttaşlarla egemen varlığın karşılıklı ilişkilerini sağlamak amacıyla kurulmuş, gerek yasaları yürütmek, gerekse politik ve toplumsal özgürlükleri sürdürmekle görevli, aracı bir bütündür"<sup>30</sup>.

Kendisine özgü siyasal görüşleri ile "demokratik hayata geçiş"e önemli katkılar sağlayan Rousseau, yine bu görüşleri nedeniyle çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler, kimi zaman onun sisteminin eksik yönleri üzerinde, kimi zaman da yaşantısı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu eleştirileri kısaca ele almaya çalışalım: Rousseau'nun, doğa durumu ve buna dayanılarak açıklanan toplumsal sözleşme kuramının birer faraziye olduğu<sup>31</sup> ve güncelleştirilmesinin olanaksız olduğu görüşü, bu eleştirilerin ilkidir. Kendi kuramı ile gerçek siyasal uygulamadaki birleşimi doğal olarak Rousseau'nun zihnindedir. Ancak, ütöpik olduğu söylenen ve uygulanabilirliği tartışılan bu kuramın, iddia edildiği gibi de olsa, ortaya konulması, eşitlik ve özgürlük arayışı gibi insan yaşamını anlamlı ve değerli kılan, ona sonsuz bir güven sağlayan bu düşüncelerin dillendirilmesi, o günün şartları dikkate alındığında önemli ve devrim niteliğinde görüşler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Rousseau, "gerçekçi olmayan ütöpik idealler ileri sürmemiştir. (...)

<sup>28</sup> Dent; a. g. e., s. 48

<sup>29</sup> Göze; a. g. e., s. 203

<sup>30</sup> Rousseau; *Toplum Sözleşmesi*, s. 69

<sup>31</sup> Erdinç; a. g. m., s. 312

Aksine, Toplum Sözleşmesi, eve benzeyen bir nesnenin kuramsal temellerini açıklamak için yazılmıştır”<sup>32</sup>.

Rousseau, egemenlik anlayışı çerçevesinde dile getirdiği görüşlerin uygulanabilirliği noktasında da çeşitli eleştiriler almıştır. Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, egemenlik bölünemez ve başkasına devredilemezdi. Bu bağlamda Rousseau, halkın doğrudan doğruya kendisini yönetmesini ve bu yönetme sürecinde temsilciler kullanılmaması gerektiğini ifade eder. Böylece, milli egemenlik anlayışını savunmasına rağmen, onun bir sonucu olarak kabul edilen temsili demokrasiyi kabul etmemesi ve doğrudan demokrasiyi bir zorunluluk olarak görmesi noktasında bir çelişkiye düştüğü söylenebilir<sup>33</sup>. “Ayrıca bir de bugünün olduğu gibi, kendi zamanının dahi devletlerine tatbiki imkansız doğrudan demokrasi teklifi ile ütöplast durumuna düştüğü söylenebilir. (...) Aynı şekilde temsili rejimin bir sonucu olan siyasi partiler de Rousseau'nun reddine rağmen demokratik siyasi hayatın “vazgeçilmez unsurları” haline gelmişlerdir”<sup>34</sup>. Ancak son zamanlarda meydana gelen yeni gelişmeler ışığında bakıldığında, demokrasinin yarı doğrudan bir yapıya kavuşmasını sağlayarak Rousseau'ya biraz daha yaklaştığı görülmektedir<sup>35</sup>. Burada özellikle şunu belirtmek gerekir ki, temsili demokrasileri, seçilmiş aristokrasiler olarak gören Rousseau, aynı zamanda bazı koşulların oluştuğu durumlarda da bunları en iyi yönetim biçimleri olarak ele alır. Rousseau'ya göre, temsili demokrasiler, ancak ekonomik eşitsizliklerin olmadığı ya da bu durumu yaratacak koşulların bulunmadığı ülkelerde var olabilir. Yani, eşitsizliğe dayalı toplum düzeninin egemen olduğu ülkelerde temsili demokrasinin varlığı, o ülkenin yurttaşları için bir kazanım değil aksine ciddi sorunların kaynağını oluşturur. Ekonomik eşitliğin olmadığı ülkelerde sistem bütünüyle güçlülerden ve zenginlerden yana işleyecektir. Böylece olması istenen temsili düzen, hiçbir anlam ifade etmeyeceği gibi, toplumsal yapının kırılmasına ve yönetim sorunlarının başlamasına sebep olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Rousseau için, ekonomik eşitsizliklerin bulunmadığı ülkelerde temsili demokrasinin iyi bir düzen olabileceği söylenebilir. Çünkü, “temsili düzeneği genel iradeyi ortaya çıkarabilecek bir yönde çalışacaktır. Böyle bir yönetimde genel irade de kendisini parlamentodaki çoğunluğun iradesinde ortaya koyabilecektir”<sup>36</sup>. Rousseau'ya göre, genel irade sadece temsilde çoğunluğun sağlanması ile ortaya konulamaz. Ona göre, egemenliği elinde bulunduran tek bir kişi, grup ya da azınlık, eğer toplumu toplumsal yarar yönünde yönetiyorsa, genel iradeyi temsil ediyor demektir. Bu açıdan bakıldığında Rousseau da, çoğunluğun iradesi de-

<sup>32</sup> Robert Wokler; “Jean-Jacques Rousseau: Ahlakı Çöküş ve Özgürlük Arayışı”; Çev. Mimar Türkkahraman (Siyasal Düşüncenin Temelleri) (Derleyen: Brian Redhead, Çev. Hikmet Özdemir) adlı eserin içerisinde, İstanbul, 2001, s. 177

<sup>33</sup> Erdiç; a. g. m., s. 313

<sup>34</sup> A. g. m., s. 310-313

<sup>35</sup> A. g. m., s. 327

<sup>36</sup> Şenel; a. g. e., s. 364

ğil de, tek bir kişinin veya bir grubun iradesi bile genel irade olabilmektedir. O halde temsilde çoğunluk her şey değildir. Önemli olan yöneten konumundakilerin halkın yarısını gözeterek onları yönetiyor olmalarıdır. Bu tespitin yapılmasından sonra şunu özellikle belirtmek gerekir ki, “klasik demokrasinin temel ilkelerinden olan “egemenlik halktadır” ilkesinin de kaynağının yine Rousseau olduğu ileri sürülmüştür. Egemenlik toplumun tümüne aittir ve egemenliğin tek kaynağı toplumdur”<sup>37</sup>. Ayrıca Rousseau; teorik açıdan iki bakımdan daha etkilidir ve etkili olmaya devam edecektir. Her şeyden önce Rousseau’nun görüşleri, her dönemin demokratik fikirleri üzerinde çok ciddi ve besleyici bir kaynak özelliğindedir. Demokrasi denilince akla gelen ve demokrasinin en büyük teorisyenlerinden olan Rousseau’yu, bir görüş, “liberal bireyciliğin yani klasik demokrasinin öncüsü olarak görmektedir. (...) Buna göre, Rousseau, sosyal sözleşme görüşü ile siyasal iktidarların insanlar üzerindeki otoritesini rasyonel bir temele dayandırmıştır”<sup>38</sup>. Rousseau’nun en önemli etkilerinden biri de, eşitlik ve özgürlük kavramlarının bütün demokrasilerde iki temel şart olarak kabul edilmesinin sağlanması noktasında olmuştur. Ayrıca onun “egemenliğin bölünemeyeceği ilkesi” şeklinde ifade edilen görüşü, çağdaş anayasalara geçmiş ve onlara kaynaklık etmiştir.

Rousseau’nun çoğunluk sistemi ile birey egemenliği düşüncesinin birbiriyle çelişik olduğu ileri sürülmüştür. Yani, kişinin çoğunluğun iradesine boyun eğmesi ile özgür ve egemen sayılması arasında bir çelişkinin olduğu dile getirilmiştir. Ancak Rousseau’nun geliştirmiş olduğu sistem temelinde bakılacak olursa, bu görüşe katılmak pek mümkün değildir. Çünkü, “bireyler sosyal sözleşme ile çoğunluğun iradesini kabul etmişlerdir. Kişi tüm yasaları, kendinin muhalif kaldığı yasaları da kabul etmiş, çoğunluk iradesini benimsemeyi göze almıştır. Bu nedenle çoğunluğun hâkim olması halinde de yine birey, egemenliğinden bir şey kaybetmeyecektir”<sup>39</sup>. Eşitlik ve ortaklık temeline dayalı toplumsal sözleşme ile bireyle devlet arasındaki ilişkilere işlerlik kazandırmayı amaçlayan Rousseau’nun, öngörmüş olduğu eşitlik ve özgürlük anlayışıyla da, çağdaş demokrasilerin öncüsü olarak demokratik hayatın yeniden şekillenmesine önemli katkılar sağladığını söyleyebiliriz. Eşitliği, hukukî eşitlik bağlamında ele alan Rousseau, hak eşitliğini savunmuş ve böylece farklı birtakım değerlendirmelere olanak tanımamıştır. Siyasal görüşleri ile bir döneme damgasını vuran ve daha sonraki dönemlerde de etkisini hissettiren ve birçok yönüyle kendinden sonra gelenleri etkileyen Rousseau, düşünce tarihinin gelişimi açısından bakıldığında da tarihin kaydettiği önemli bir düşünürdür.

<sup>37</sup> Göze; a. g. e., s. 213

<sup>38</sup> A. g. e., s. 212

<sup>39</sup> A. g. e., s. 213

**Abstract**

Jean-Jacques Rousseau, who is accepted one of the most important theoreticians on democracy has a significant status in political history with his Social Contract Theory. It can be said that his ideas based on the principal of "sovereignty is indivisible", "equality" and "liberty" had provided the resource for contemporary constitution. This article presents a conceptualization related to Rousseau's ideas in the framework of his understanding of sovereignty.

**KAYNAKÇA**

- AYDIN, Ayhan. *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, İstanbul, 2000
- DENT, N. J. H. *Rousseau Sözlüğü* (Çev. B. Gözkân ve ark.), İstanbul, tarihsiz
- ERDİNÇ, Tahsin. "Jean-Jacques Rousseau, Görüşleri ve Demokratik Sistem Üzerindeki Etkileri", *İst. Üniv. Hukuk Fak. Mecmuası*, C. XL, S. 1-4, İstanbul, 1974
- GÖZE, Ayferi. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, 2000
- NİSBET, Robert. "Rousseau & Equality", *Encounter*, Vol: XLIII, No:3, London, 1974
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (Çev. S. Eyüboğlu-S. Evrim), İstanbul, 1942
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (Çev. R. Nuri İleri), İstanbul, 2001
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi* (Çev. Vedat Günyol), İstanbul, 2001
- SHKLAR, Judith N. "Jean-Jacques Rousseau and Equality", *Daedalus*, Vol: 107, No: 3, Virginia, 1978
- ŞENEL, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, 1996
- WOKLER, Robert. "Jean-Jacques Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı", Çev. Mimar Türkkahraman (*Siyasal Düşüncenin Temelleri* (Derleyen: Brian Redhead, Çev. Hikmet Özdemir) adlı eserin çevirisi içerisinde), İstanbul, 2001
- YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, Ankara, 1995



### Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

1. Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
2. Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
3. Gönderilen yazı bir bildiri ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
4. Yazılar A4 boyutunda, kağıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.
5. Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) olmalıdır.
6. Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.
7. Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.
8. Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenişehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:  
**topdemir@hotmail.com**  
**yavuzunat@hotmail.com**
9. Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
10. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.
11. Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.
12. Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

#### a. Makale;

Yazarın adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası)

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.



**b. Kitap;**

Yazarın adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.  
Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, "Türklerde Felsefe", *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

**c. Tekrar eden referanslar için;**

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, a.g.e., s. 23.

A.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

**d. Ansiklopedi maddeleri;**

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, "madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için;

"madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

## MATEMATİKLE YAŞAMAK

Prof. Dr. Ahmet İNAM\*

İnsan kaç dünyada yaşar? Şimdi hepimiz tek bir dünyada, yeryüzünde yaşadığımızı düşünüyoruz ve bu dünya hepimizce paylaşılan bir dünya. Ama aslında, o, yaşadığımız ortak dünyanın yanında, yaşayabildiğimiz değişik dünyalar da var. Bu nasıl oluyor? Yaşadığımız bu ortak, herkesle birlikte olduğumuz dünyamızı, kendime göre yorumlamaya, anlamaya değerlendirmeye, düşünmeye, tasarlamaya başladığım zaman diğer insanlardan ayrı bir dünya meydana geliyor.

İşte matematikçi, gerçek anlamda matematikçi olmak, benim görebildiğim kadarıyla, matematikle uğraşmak, herkes için olan ortak bir dünyada yaşamaktır ama, bu dünyaya matematikle bakabilmek, bu dünyada matematikle yaşayabilmekle gerçekleşebilir. Çünkü, bu herkes için ortak olan dünyamızın içinde, birlikte yaşadığımız, paylaştığımız, üzerinde tartıştığımız, kavga ettiğimiz, sevdiğimiz, kimi zaman nefret ettiğimiz, aşık olduğumuz, acı çektiğimiz bu dünyanın içinde, değişik dünyalar var. Galiba ben bu ortak dünyanın dışında bir yerde bulunabiliyorum ki, bu hepimizce ortak dünyaya “dışardan” bakabilip, onu yorumlamaya çalışabiliyorum. Kendinizi düşünün, bir problem çözerken, eğer çok yoğunsanız çevrenizdeki herşey birdenbire kaybolur, zaman durur, etrafınızda bulunanlar, mekan, alışa geldiğiniz “saat zamanı” ortadan kaybolur, tamamen farklı bir dünyaya girersiniz. İşte ben sizinle bu “Matematikle Yaşamak” konulu söyleşimde matematiğin bu dünyası hakkında konuşmak istiyorum.

Ben bir matematikçi değilim arkadaşlar, ama matematiği seven anlamaya çalışan biriyim. Daha doğrusu matematiği, birçok felsefecinin yapmaya çalıştığı gibi matematiksel düşünme ve onun işleyişi anlamında yorumlama yolunda değilim; matematiği dünyası ve o dünyada yaşayan insanlarla birlikte kavramak istiyorum. Buna çalışıyorum. Matematikçiler benim hep ilgimi çekmiştir. Şairler, ressamı nasıl ilgimi çekmişse, matematikçiler de çok ilgimi çekmiştir. Nedenini açıklamaya çalışayım. Ne var matematikçilikte, matematikçi olmak neye benzer, matematikçi gibi yaşamak diye bir yaşama biçimi var mıdır? Ben olduğunu düşünürüm. Bir insanın matematikçi olmasının (tabii istisnalar olabilir haklı olarak itirazda edebilirsiniz. Bu konuşmam bitiği zaman) belli bir dünyada, belli bir tarzda yaşamasıyla çok yakından ilgili olduğunu düşünüyorum. Dünyalardan söz etmiştim ya, bu konuşmamın başında, bu dünyalardan dördünü açıklamaya

\* ODTÜ Felsefe Bölümü.

çalışayım size. Matematiğin nerede olduğunu, bu dünyalar arası ilişkilerden anlatmaya çabalayayım.

Birinci dünya, hepimizin ortak olduğu dünya. Şimdi şu oturduğunuz koltuklar, işte benim sesim, benim görüntüm, buna birinci dünya diyoruz. Fiziksel bir dünyadır ve ortak bir dünyadır. Bu dünyayı yitirdiğiniz zaman mahvolursunuz; zaten bir çok akıllı hastalıklarında bu dünya yitiliyor, başkalarıyla ortak yaşama dünyasını kaybediyorsunuz ve ozaman tüm çevrenizle ve öteki insanlarla ilişkiniz kopuyor . Onun için ruh sağlığı, düşünce sağlığı açısından, birinci dünyayı, her ne kadar çok dalgın, kendinden geçmiş bir insan olsanız da yitirmemeniz gerekiyor. Eskiden yitiren insanlar olurmuş. Büyük alimler. Mesela, bir profesör odasından çıkıyor, evini bulamıyor birtürlü. Kafası o kadar dalgın, o kadar kendini gömmüş ki uğraştığı düşünsel sorunlara. Şimdi akademik hayatta böyle insanlar göremiyorum. Tersine, öyle uyanık, iş bitirici, anasının gözü insanlar sarmış akademik yaşam. “Acaba ben buradan kaç makale çıkartabilirim?” En iyi doktora tezi olabilecek konuyu nasıl bulabilirim?” “Hangi hocanın yanına gitsem de bir makale çıkarsam, bir yerden birşeyler kapsam. ” diyen insanlar dolaşüyor üniversitelerde. Büyük bir değişme var akademik hayatta, birinci dünyaya karşı. Yanlızca matematikçilerde değil, bütün akademisyenlerde, birinci dünyanın çok yoğun çalıştığını görüyoruz. Oysa **birinci dünyada değil matematik** . Bu dünyada matematik yok. Bu dünyada sayı yok. (Bu dünyada kavramlar yok! Hiçbir kavram yok!) Bu dünyada 3 tane kiraz var, 3 tane hıyar var, 3 tane araba var ama 3 yok. 3'ün olmayışı diğer sayıların da olmadığını gösteriyor. 3 yoksa diğer sayılar nasıl olacak, kök 2 nasıl olacak veya kökünde eksi 1 nasıl olacak, sayılar yok bu dünyada, demek ki matematik bu dünyada değil. Yani, bu dünyada matematiğin hiç bir nesnesine dokunamıyor, matematiğin hiç bir nesnesini öpemiyorum. “Üçgenim gel canım benim!” diyemiyorum. Böyle bir üçgen nerede? Yok ki. ! Çizebilirim kağıdın üzerine ama, o çizdiğim üçgen değildir. O üçgenin resmidir. Üçgenle üçgenin resmini karıştırmamak gerekir. Çünkü bir doğru parçasını, geometri kitaplarının yazdığına göre çizmeye kalksam, aslında o çizdiğim muhakkak kalınlığı olan bir şey olmak zorunda olduğu için, tanım gereği doğru parçası olamaz. Çünkü ben doğru parçasına büyüteçle veya mikroskopla baktığım zaman resimdeki kağıt üzerinde bir sürü tırtıl göreceğim. Girintiler çıkıntılar gözleyeceğim. Kağıt üzerinde çizdiğim şekil, matematikçinin kafasındaki doğru parçasına benzemiyor. Demek ki doğru parçası yok. Demek ki matematiğin hiçbir nesnesi **birinci dünyada** yok. Demek ki matematikçiler, olmayan şeylerin peşinde kaptırılmışlar habire onlarla uğraşıyorlar. Bunların hiç bir nesnesi yok. Bayağı bir düşündürücü birşey. Demek ki bu dünyanın dışında başka bir dünya olmalı ki (ahiret anlamında söylemiyorum ama!), öyle bir başka dünya olmalı ki, orada bu matematiksel nesnelere olmalı; bu dünyanın ortak birinci dünyayla bir ilişki biçimi, haberleşme tarzı bulunması gerekir. İşte bu matematikçilerin yaşadığı dünyaya gidiş yollarından birisi, bu haberleşmeyi başarmakla olanaklı. **Bunları anlatıyorum, çünkü matematik eğitimi açısından çok önemli olduğunu düşünüyorum.** Ben gerçi matematik-

çi değilim ama, hayatımın bir döneminde, genç yaşımda matematik dersleri verdim, uzun yıllar 10 yıl kadar, orta öğretim düzeyinde, üniversiteye hazırlık derslerinde deneyimler edindim. Elimde çanta ile zengin çocukların evlerine gider İstanbul 'da Şişli' de, o zamanlar sosyetenin oturduğu Levent' de, şımarık, kendini bilmez öğrencilere örneğin Pisagor teoreminin ispatını öğretmeye çalışırdım, olasılık hesabından söz ederdim. Ama bütün bu deneyimler, hele o yıllar doktora tezim için gerçekleştirdiğim mantıksal düşünmenin fenomenolojisi ilgili çalışmalarımın birleşince bana matematiğin nasıl bir insan etkinliği olduğu konusunda görüş kazandırdı, kafamda matematiğin yapısıyla ilgili sorularla dolaştım yıllarca; matematik eğitimindeki sıkıntılar üstüne düşünmeye çalıştım. Ben içinizdeki değerli hocalara birşey söyleyecek durumda değilim. "Tereciye tere satmak" bizim kültürümüzde çok ayıp birşeydir. Kendi birikimlerimi aktarmak istiyorum bu dünya teorisi yardımıyla.

Birinci dünya ortak bir dünyadır ama, ikinci dünya, psikolojik bir dünya diyebileceğimiz bir dünyadır. Bu dünya, ortak olma özelliğini kimi zaman taşır kimi zaman taşımaz. Eğer yanımdaki bir arkadaşımın aynı duyguyu paylaşıyorsam, ikinci dünyamızda ortaklık olduğu söylenebilir. Gerçi, nereden bileceğiz aynı duyguyu taşıdığımızı soruları filan var ama oralara girmek istemiyorum. Birbirimizin gözlerinin içine bakıyoruz; bahar gelmiş, sevgilimle elele tutuşmuşuz, herhalde aynı ikinci dünyayı paylaşıyoruz. Kalpleri aynı dünyada, birinci dünyaları da ortak, ikinci dünyaları da. Nekadar güzel! Şimdi, matematik dünyasına girebilmek için, bu psikolojik dünyanın içinde **uygun bir tavırla** yaşayabilmek gerekiyor. Yani ikinci dünyası müsait olmayan insanların **matematik özür** insanları olduğunu çok rahat görebilirsiniz. Yani bazı insanlar var ki (ben öğrencilerimde de görmüşümdür!) mümkün değil, kafasının matematiğe basması. Yani, **matematik geçirmez** bir kafayla dolaşılıyor, hiçbir şekilde geçmesi mümkün değil kafasına matematiğin; sınıflarını geçebilir, hatta korkarım matematik öğretmeni bile olabilir, ezberleyerek, hiç anlamadan. İkinci dünyanın olması demek şu demek, yaşamdan örneklerle açıklaya çalışsam: Matematik nesnelere bu dünyada olmadığı için sizin maça seyrederek gibi matematiksel ilişkileri seyretme olanağınız yok. Onun için maça giden bir insanın ikinci dünyası, Fenerbahçeli veya Galatasaraylı olması gibi sevinçlerle coşkularla arzularla umutlarla dolu olabilir ama, bu psikolojik eğilim ve tutumla siz, matematikçinin varması gereken dünyaya varamazsınız. Başka bir **ikinci dünya yaşayışı** gerekiyor, yani başka bir ruh hali, başka bir tutum gerekiyor. İşte bu, malesef bizim eğitim sistemimizde pek sözü edilmeyen çok fazla tartışılmayan bir şeydir. Matematik eğitimi açısından çok önemli bir soru da şu: **Genç bir insanın, bir matematik gönüllüsünün, bir matematik aşığının, ikinci dünyasıyla nasıl bir ilişkiye geçmeliyim ki, o matematiksel problemlerin dünyasına** (ki ben ona dördüncü dünya diyeceğim), **dördüncü dünyaya geçebilsin?** Nasıl bir yoğunlaşma, nasıl bir heyecan, nasıl bir ilgi olmalı ki, matematiği seven, matematiğe kendini vermek isteyen genç insanlar, matematiğin nesnelere ile karşı karşıya gelebilsinler onlarla ilişkiye geçebilsinler? Gödel diye bir Matematikçi

ve çok ünlü bir mantıkçı var. Aynı zamanda felsefeci olan birisidir. Gödel, tıpkı bizim birinci dünyada örneğin bu su şişesini gördüğümüz gibi matematik nesnelere gördüğünü söylerdi. Nasıl sizin önünüzde masa, perde varsa onun da önünde sayılar veya geometrik nesnelere, neyse uğraştığı problemler, sanki çok somut cisimler gibi duruyormuş. Ben geometri alanında çalışsan biriysem, eğer ikinci dünyam uygunsa, bir yoğunlaşma ve kendimi toplama ile matematiksel soyut düşünmeye doğru kendimi ruhsal olarak hazırlama gerekliliğini yerine getirebilmişsem, matematiksel nesnelere dünyasına çok kolay çıkabiliyorum. Yoksa, sıçrayıp sıçrayıp yere düşen birine benzersiniz. Hani yüksek bir duvar vardır da boyunuz yetmez sıçrar biraz yükselir azıcık birşey görür tekrar yer çekiminden dolayı düşersiniz. Belkide çoğumuz öyleyiz; ikinci dünya uygun olamadığı için matematik problemlerinin ve konularının azıcığını görüyoruz! Hah, tam göreceğiz, anlayacağız derken, aşağıya düşüyoruz. Bir daha çıkmak için, ne yapmak gerekir? Herhalde bu ikinci dünya dediğim psikolojik dünyanın, nörolojik ve fizyolojik temelleri de var. Bazı insanların beyin yapıları, sinir sistemleri, vücut yapıları, beyin beden bütünlüğü, aldığı eğitim ve çevresiyle olan ilişkisi, kişiliği, duygusal yapısı matematik dünyaya girmeye çok uygun olabiliyor. Bunlar çok uzun süre soyut alemde matematiksel dünyada dördüncü dünyada yaşayabiliyorlar. Çünkü 3 sayısı oradadır diye düşünüyorum. Bu Platoncu bir düşüncedir, eleştirebilirsiniz aslında bu dünyalar teorisini. **Ama matematik öğretimi konusunda bir fikir verdiği ve iyi bir model olduğunu düşündüğüm için, bu teoriyi savunuyorum.** Eğer ikinci dünyanız uygunsa, yani kendinizi çok iyi hazırlamışsanız psikolojik olarak, ilişkileriniz açısından, yoğunlaşma gücü açısından, bedeniniz açısından, matematiğin dünyasına ulaşıp, orada gücünüz oranında yaşayabilirsiniz. Kimi zaman, yoğunlaşabilmek için ilaç almak gerekebilir. Çünkü aklınız dağılıverir. Tam probleme oturuyorsunuz, dışardan bir müzik çalıyor veya maç var, bu problemi biraz sonra çözeyim bir maç seyredeyim diyorsun ama, maçı seyrettikten sonra dördüncü dünyaya çıkma gücünüz kayboluyor. Gitmiş, ikinci. dünyadaki o hazırlık ortadan kalkmış! Bu neye benziyor, sanki savaş hazırlığı gibi birşey. Cephane, silah, hertürlü lojistik destek olacak ki cepheye, yani o matematiksel nesnelere olduğu alana çıkış yapabiliyim. İşte dördüncü dünya dediğim bu alan, üçgenin, sayıların matematiksel ilişkilerin, kümelerin, fonksiyonların, limitlerin, türevlerin, integrallerin, olduğu bir dünyadır. Gönlül istiyor ki, orada matematikçiler o dünyaya rahat rahat girsinler, o dünyada, bir kaşif gibi, bir gezgin gibi dolaşabilsinler ve matematiksel nesnelere görsünler, tanınsınlar, anlasınlar, ilişkileri kavrasınlar, daha önce fakedilmemiş ilişkileri görsünler, başarılanamamış ispatları yapabilsinler. Yeni ilişkiler, yeni matematiksel gezi ve keşif alanları görebilsinler. Dördüncü dünyada da (bu dünya düşüncesini kabul ediyorsanız) belki keşfedilmemiş bir sürü şey duruyor bizim keşfimizi bekleyen. Demek ki matematikçi, bir anlamda bir kaşiftir, tıpkı Amerika Kitası'nı pusula, harita falan olmadan okyanusu aşarak bulmaya çalışsan, türlü zorlukların üstesinden gelmeye uğraşan kaşifler gibi. Çok büyük tehlikeler karşımızda duruyor. Çok büyük yanlışlar yapabiliriz, anladığımızı sanabi-

liriz ama ikinci dünyanın oyununa gelebiliriz. İspat ettiğimizi sanırsınız. 3 gün sonra anlarsınız ki ispat değilmiş bu, büyük bir “wishful thinking” imiş. Öyle olsun istemişiz, öyle yapmışız. Bu durumu ben derslerimde görüyorum. Matematik dersi vermiyorum ama mantık dersi veriyorum. Öğrencilere ispat soruyorsunuz (onların psikolojilerini incelemek lazım). İspat edilecek teorem için ona ispatını adım adım gerçekleştireceği aksiyomatik bir sistem sunuyorsunuz. Bu ispatı yaparken öğrenci bir adımda takılıyor. Şimdi nasıl çıkacak işin içinden de, bir sonraki adıma gelecek? İkinci. dünyanın burada o kadar hazır olması lazım ki, ikinci dünya onu fırlatsın dörde, dörtte bulacak hangi adımın atılması gerektiğini. Ama ikinci dünya uygun değil, örneğin kafası dağınmış. O gün ya çiş gelmiş, ya da başka birşey; birtürlü çözemiyor, tınaklarını yiyor çocuk, çok acı çekiyor, bir satır yazamıyor. Ozaman garip birşey oluyor. Belki öğretmen arkadaşlar kendileri de gözlemiştir. Orada çocuk inanılmaz bir satır uyduruyor. Çölde serap görmüş gibi, bir satır uyduruyor ve ondan sonra hemen başka bir satıra geçiyor ve ispatı tamamlıyor. O tamamen uydurulmuş bir satırdır ve o kadar güzel uyduruyor ki, o satırı koyduğu zaman ispat bitiyor. İnsan kafası inanılmaz yanlışlarla dolu olabiliyor, ikinci dünyasını yaşarken; matematik eğitimcileri olarak bu dünyayı iyi tanımak gerek.

İkinci dünyalarımız, bizim hepimizin kendi bireysel dünyalarıdır. Kendi kafamızın içindeki, kendi kalbimizin içindeki, kendi heyecanlarımız, kendi dikkat gücümüz, kendi kıskançlıklarımız beklentilerimiz falandır. Ama üçüncü dünyamız ortak heyecanlar alanı olan dünyadır. Buna ben Türkçe’den bir söz bulmak istiyorum. Buna **matematiksel heyecan alanı** veya **matematiksel aşk alanı** veya **matematiksel aşk dünyası** diyebilirsiniz. Sanıyorum birçok arkadaşımızda bu üçüncü dünya yoktur. Yani ikiden dörde sığmıyorlar. Bu ne demek? yaptıklarından aşk duymuyorlar. “Burada bir ispat var, bunu yapacağız; bir problem var bunu çözeceğiz. Sınıfını geçmek için bunu yapacaksınız. Biran önce bu ispatı yapalım da yemeğe gidelim veya maç seyredelim” sözleriyle örnekleyebileceğimiz, **memur kafalı matematikçi** tipini sorgulamak gerekir. Dördüncü dünyaya ikiden sığrayabilen, kurnaz, iş bilir, heyecansız insanların üçüncü dünyasızlığının matematik eğitimini olumsuz yönden etkilediğini düşünüyorum. Bir matematikçi düşünün ki aşk dünyası yok arkadaşlar! Olması gerekir mi gerekmez mi? Onu da sizlerle tartışmak isterim. Bunu yalnız matematikçiler için söylemiyorum. Her akademik alanda, her entelektüel çabada, sanatta da böyledir. Memur şair vardır. Bir de aşk dolu şair vardır. Memur fizikçi vardır. Memur fizikçi zeki adamdır işte, ikinci dünyası çok uygundur. Ordan dörde geçip birşeyler yazar. Oradan onu profesör yaparlar. Bilmem hangi kurumun başkanı olur. Ama, fizik apayrı birşeydir. Fiziki içinde duyabilmenin, ve onun heyecanıyla dördüncü. dünyaya gidebilmenin coşkusuyla yaşama alanı işte üçüncü alan. Bence eğitimde hem iki hem üç çok önemlidir. O yüzden matematik eğitiminde öğretmenlerin böyle dünyaların varlığını öğrenciler aktarması gerekir.

Kavanoz dibi gibi gözlüklerini takmış, heyecansız, anlamsız bakan gözleriyle bana matematiği zehir eden hocalarım oldu. Kaşları çatık, garip şeyler yazıyor tahtaya. Ondandır

sonra korkarak bir soru sorduğum zaman azarlıyor. “Aptal bunu görmüyor musun? Bunu anlamayandan matematikçi mi olur?” “Allah Allah” diyordum kendi kendime, “ne ilahi birşey bu matematik, herhalde bizim buna aklımızın ermesi mümkün değil “İkinci dünyam böylelikle depremlerle dolu oluyor, yaralar alıyor. Ben belki, o yanlış ve hasta hocam olmasaydı dördüncü dünyaya çıkabilecektim. İkinci dünyamı biraz okşasaydı. Bana sevdirseydi matematiği, üçüncü dünyayla tanıştırbilseydi; örneğin “sen vasat zekalı birine benziyorsun ama fena da bir adam değilsin. Şunu şunu çözebiliyorsun” deseydi; belki argo deyimle beni gaza getirseydi, belki çok büyük bir matematikçi olamazdım ama, matematik aşığı olup dolanıp dururdum. Heyecan duyardım, belki bazı insanlara:”Matematik var ya acaba bir dünya; şiiri filan bırakın da matematikle uğraşın. Neden müzik dinliyorsunuz ? Bakın size korkunç heyecanlı matematik problemleri getireceğim, bir başlayın şiir kitabı okumuş gibi, müzik dinlemiş gibi, ciltlerle roman okumuş gibi olursunuz; matematiği bir sanat yapıtını yaşar gibi yaşayabilirsiniz. Çünkü, bu dünya uzak bir dünya değildir. Bu dünya korkunç bir dünya değildir.” Diyerek üçüncü dünyayla tanıştırmak isterdim onları. Bu konuda bir çok arkadaş bir çok kitap yazıyor. Gerçekten matematikle yaşamayı sevdirmek gerekiyor. Çünkü bu dördüncü dünyaya çıkabilme, soyut kavramlar dünyasına çıkabilme demektir. Dördüncü dünya, yalnızca matematik alanını kapsamıyor. Bunda her türlü soyut düşünce, hertürlü kuramsal düşünce vardır. **İşte bu dünyaya çıkabilecek insanlarımızın olması, bizim kültürümüzün zenginleşmesi ve genişlemesi demektir.** Biz de bu dünyaya çok değerli ve yaratıcı bilim adamları armağan edebiliriz. Bizde bu donanıma sahip insanlar olduğuna inanıyorum. İkinci dünyası uygun çok genç insanımız var. Ama biz üçüncü dünyayı onlara dayamadığımız için, o heyecanı, o aşkı, o coşkuyu veremeyip, o teşviki, o yardımı yapamadığımız, hep bir memur gibi çalıştığımız için, hep soruna dar kafalı baktığımız için, kendi ruh alemimizi çok iyi tanımadığımız, tanıyamadığımız için, gençlere bilgilerimizi aktarırken bu hastalıklı yanımızı da aktarmış oluyoruz. Kendi komplekslerimizi, aşağılık duygularımızı, yalnızlığımızı, çaresizliğimizi, matematik öğretirken çocuğun yüzüne vurmuş oluyoruz. Bunu çoğunlukla farkına varmadan yapıyoruz. Bir eğitimcinin buna çok dikkat etmesi gerekiyor. Çünkü çok az insanın başarabileceği ve çok az insanın girebileceği bir dünya gibi gösterirsek dördüncü dünyayı, bu dünyaya giremeyenleri de sürekli olarak aşağılarsak, küçümsersek ve bu eğitimcilik olmaz. Herhalde matematiğe yapılmış çok büyük kötülük olur diye düşünüyorum.

Üçüncü dünyanın heyecanını yansıtacak matematik tarihinden, matematikçilerin hayatından örnekler sunabilir, matematik eğiticisi. Bunları ders kitapları yazmıyor, ders kitapları sadece ispatın sonucunu yazıyor ama bu ispata giden insan neler çekmiş, hangi duygulardan, ne gibi fırtınalardan, ne gibi çabalardan, yorgunluklardan, çilelerden geçtikten sonra bu ispatı yapabilmış bunu anlatabilirsiniz. Bunu anlayabilir karşıdaki ve matematiği sevebilir. Matematik bir insan etkinliği, herhangi biri, vasat zekalıda olsa matematiği anlar, onu sevebilir, yaşamına belli bir ölçüde matematiği katabilir. Matematiğin

dördüncü dünyasına saygı duyabilir. Matematikle hayatını ve yaşadığı evreni anlamaya çalışabilir. . Kainatı ve hayatı anlamak, matematiği anlamaktan geçiyor belki. İnsanlar arasındaki iletişim sorunlarını çözebilecek uygun bir dili, belki matematik dili ile insanlar bulacak. Henüz böyle bir dil, şu andaki matematik bilgimizle olanaklı gözüküyor, belki bir gün gelecek matematik o kadar gelişecek ki, eğitilmesi ve öğrenilmesi o kadar kolay olacak ki, insanlar birbirleriyle matematik dili ile konuşacaklar, bütün dünyanın ortak dili belki de matematik olacak.

### Summary

## **HOW TO ENJOY MATHEMATICS THROUGH COMPREHENDING ITS ONTOLOGY**

To venture an expedition towards the wonderland of mathematics as a philosopher, one needs to consider at least four different “worlds”, in somewhat Popperian sense. Starting from the physical world, through proper adjustments in our psychological world, we may arrive at the so called “world of mathematical aspiration”. By the help of this third world, world of aspiration, acquiring “erotic energy”(“erotic” in Platonic sense!), we may reach the fourth world, “world of mathematical objects”.

This picture of four worlds of mathematics can be useful to find new ways to teaching mathematics, it may allow us to convey abstract concepts of mathematics to the students .

Philosophically speaking, the picture may pave the way to understand the ontological ground of mathematical thinking.



## FARKLI DÜNYALAR

Prof. Dr. Necati ÖNER\*

Aziz dostum Ahmet İnam 7-6-2001 tarihinde Matematik Sempozyumunda sunduğu bildiriyi büyük bir zevkle okudum<sup>1</sup>. İnam farklı dünyaların olduğundan bahsedip dört ayrı dünyaya dikkatleri çekiyor. Bu dünyalardan birincisi, hepimizin ortak olduğu duyduğumuz, gördüğümüz fiziki dünya. Bu dünyada matematik varlıklar yok, bunların var olduğu bir dünya olmalı.

İkincisi duyguların dünyası bu dünya kişisel ama bazan birileri ile ortak bir dünya olabilir, mesela iki sevgilinin bu dünyayı paylaştığı anlar olabilir. Üçüncüsü, dördüncü dünyaya yönlendirici heyecanlar dünyası. Dördüncüsü matematiksel varolanların yani 3'ün, üçgenin ve soyut düşüncelerin dünyasıdır. İkinci ve üçüncü dünyalar İnam'a göre dördüncü dünyaya ulaşmak için gerekli hazırlık dünyalarıdır. İşte matematikçi bu dünyadaki varolanları görüp keşfeden kimsedir. Fikrini açıklamak için matematikçi filozof Gödel'in şu su şişesini gördüğümüz gibi matematik nesnelere gördüğünü söylediğini belirtiyor. Dördüncü dünyaya girmeden, yani matematik nesnelere varolanlar olarak görmeden matematik yapılamaz. İşte bildirin özü bu. Ahmet İnamın belirttiği bu dört dünya üzerinde biraz durmak istiyorum.

İkinci ve üçüncü dünyaların farkını anlayamadım. Her ikisi de duygusal alanla ilgili ve birinci dünyada dördüncü dünyaya geçmek için gerekli olan hazırlık safhasını oluşturuyorlar. Acaba bunlar ayrı bir dünya mı yoksa birinci dünya ile ilgili bir hali mi oluşturuyorlar. Bu konuda tereddüdüm var.

Birinci ve dördüncü dünyalar Eflatun'dan beri filozofların dikkatlerini çekmiş felsefenin temel sorunlarından biridir. Genellikle reel varlık alanı, ideal varlık alanı diye adlandırılır ve farklı farklı açıklamalar yapılır. Eflatun'a göre esas olan ideler dünyasıdır. Oradaki varolanlar gerçektir, bu dünyada gördüklerimiz ise onların görüntüleridir. Ruhumuz önceden o dünyada yaşıyordu ve oradaki gerçek varolanları tanıyordu. Bu dünyada onların kopyalarını görerek onların asıllarını hatırlıyor. Yani bilgimiz hatırlamadan ibarettir.

Orta Çağ'da tümeller sorunu büyük tartışmalara sebep olmuştur. Tümel kavramların gerçekliği var mı yok mu tartışma konusu olmuş; realizm, nominalizm ve konseptüalizm akımları bu tartışmaların sonucudur. Bu kavgalar son buldu ama reel varlık ideal varlık konuları üzerinde tartışmalar devam etmektedir.

\* Emekli Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Bahis konusu bildiri Felsefe Dünyası'nın bu sayısının ilk yazısıdır.

İnam'ın birinci dünya dediğine reel {gerçek} varlıklar alanı, dördüncü dünyaya ideal varlıklar alanı denmesi yanlış çağrışım yapılmasına sebep olmaktadır. Şöyle ki, bu iki kavram karşı karşıya konunca ideal varlığın gerçek olmadığı anlamı çıkıyor. Halbuki ideal varlık denenler de gerçektir. Yani, insan zihninin dışında mevcut olan varlıklardır. Gerçek varlıkların karşısı sanal varlıklardır: masallardaki, hikayelerdeki varlıklar gibi. Bu durumda birinci dünyaya duyumla kavranan varolanlar dünyası, dördüncüye de akılla kavranan varolanlar dünyası demenin daha doğru olacağı kanaatindeyim.

İnam'ın matematik için söyledikleri felsefe ve mantık için de geçerlidir. Cins, tür, öz, özgürlük, sorumluluk, iyi, güzel vs. gibi soyut kavramlar varolan soyut varolanların kavramlarıdır. Bunlar üzerinde düşünmek için, Gödel'in matematik kavramlar için söylediği gibi bunları su bardağı görür gibi aklın önüne getirmek lazımdır. Bunun için de İnam'ın ikinci ve üçüncü dünyalar dediği hale girmek lazımdır. Ben birinci ve dördüncü dünyalarla karışmasını diye dünya terimini kullanmıyorum, somut dünyadan soyut dünyaya geçmek için insanın alacağı bir tavır ve bir hal diyorum. Birinci ve dördüncü dünyalar insanın dışında insandan bağımsız, birisi zaman ve mekan içinde bulunan somut, diğeri zaman ve mekan dışında soyut dünyadır. Bilgi bu iki dünyanın bilinmeyenlerinin İnam'ın deyimi ile keşif ile elde edilir. Bilinmeyi bilinir hale getirip yeni bilgi elde etme çok az kişinin harcıdır. İnsanlar bilgilerini, o nadir kişilerin elde ettiklerinin nakli ile kazanırlar.

Her iki dünyada bilinmeyi bilir kılmak için o dünyalara bilinçli olarak girmek, varlık türlerine bilinçle eğilmek ve onlara derinliğine nüfuz etmek gerekir. Bu da seçkin bilim adamı ve filozofların yaptığı iştir. Bunlar sayesinde kültür ve medeniyet gelişir ve nimetlerinden bütün insanlar faydalanır.

Bilinmeyenler dünyasına bilinçli olarak girmek ifadesinden neyi kastettiğimi açıklamak istiyorum. .

A-Somut dünyada bilinmeyi bilinir kılmak ifadesini kullanırken kastedilen bilimdeki bilinmeyenliktir, bilinmemelik bilim içindir, yani burada sözü edilen başkalarının bilip de herhangi birisinin bilmemesi olayı değildir. Bilimsel bilginin içinde olup da bunu bilmeyenler, farklı yollarla, onları öğrenebilirler. Benim bahsettiğim bilinmez, insan tarafından henüz bilinmeyen varolan veya varolanın nitelikleridir. İşte bunları keşfedip bilim alanına sokmak yani bilinir kılmak bilim adamının işidir. Bu bilgiyi kazanmak nakil yolu ile öğrenmekten çok çok daha zordur. Bilime katkıda bulunmak bu yolla olur.

Bilim alanında bilinmeyi bilmek başka bir deyişle keşif yapabilmek bazı koşulları gerekli kılar. İlk araştırma alanı ile ilgili mevcut bilgilere sahip olması lazımdır. İkinci olarak araştırıcının araştırma alanındaki ruh yapısının uygun olmasıdır. Bu yapıdan kastedilen şudur. Araştırıcının zihninin incelenen konuya konsantre olması, kendisinde, bilinmeyen alanında, daha ileriye gidebilecek arzu ve ihtirasın bulunması, önüne çıkabilecek engelleri aşmak için gereken azim ve sabrın bulunmasıdır. Böyle bir havaya girme bilinmeyen alanına bilinçli yönelme demektir. İşte o zaman bilinmeyen bir şeyin

bilincine varır ve onu bilinenler arasına sokar. . Bilimlerin ilerlemesi bu yolla olur.

B-Soyut dünyada da durum aynıdır. Bunun soyut dünyadan farkı buraya girişin daha zor olmasıdır. İlkın soyut dünyadaki varlıkların gerçekliklerini ayrı bir varlık alanı teşkil ettiklerini kabullenip, Gödel'in matematik kavramlarla ilgili olarak söylediği gibi, zaman ve mekan dışı olan bu varlık alanında bulunanların da şu taş, şu ağaç gibi görüp aklın önüne koymak gerekir. Daha sonra somut varolanları inceleyen bilim adamında belirttiği ruh haline bürünerek yeni bilgileri felsefe, mantık ve matematik alanına sokabilir.

Bir hususu daha belirtmek istiyorum: Bilinmeyenler dünyasına girebilmek için saydığım şartlar yanında, o kişinin alış gücü de önemli rol oynar. Alış gücü zihnin bir gücüdür varolanı kavrama kabiliyetidir. Bu gücün kuvveti nispetinde bilinmeyenler dünyasına girmek kolay olur. Alış gücü zayıf olanlar hangi şartlarda bulunurlarsa bulunsunlar bilinmeyenler dünyasına giremezler. Bu sebeple bilim ve felsefeye katkıda bulunan insanların sayısı azdır.

Bilgi alanı olarak duyularla kavranan ve akılla kavranan dünyalar yanında iki dünya daha vardır: Birisi aşkın, diğeri sanal dünyadır.

Aşkın dünyanın bilgileri vahiyle elde edilir. Bunları bildiren Allah'tır. İnanç alanına girer. İnanan insan için bu bilgiler mutlak doğrudur, üzerinde tartışılmaz; ya inanılır veya reddedilir. Dinde yapılan tartışmalar Allah'ın Kelamı üzerinde değil onun yorumu üzerinedir.

Sanal varlıklar dünyası, gerçek varolanlar örnek alınarak insanlar tarafından hayal edilip uydurulan varolanlardır. Mitolojiler, masallar ve romanlardaki kahramanlar bu türdendir. Bunların zihin dışında gerçeklikleri yoktur. Diğer üç dünyanın zihin dışında gerçeklikleri vardır.

Duyularla kavranan dünyanın gerçekliğini sağduyu açık ve seçik olarak kabullenir. Vahiyle bildirilen varlıkların gerçekliği inanç işidir. Anlaşılması güç olan, akılla kavranan varolanların, başka ifade ile genel kavramlar ve matematik kavramlarının zihin dışında gerçekliğinin kabul edilmesidir.

Genel kavramların varlıklarının zihin dışında olduklarına ilk defa işaret eden Aristo olmuştur. Aristo İkinci Analitiklerin sonunda şöyle diyor: "Algı fiilinin konusu birey ise de, duyum tümele aittir. Mesela, bu insandır, insan Kallias değildir. " Bu cümlenin yorumu Philipos'un "Biz ancak bireyleri algılıyoruz, fakat bununla beraber, biz bireyin içinde, ihtiva ettiği tümeli görüyoruz" şeklinde yaptığını, Tricot, İkinci Analitiklerin Fransızca çevirisinin dipnotunda bildiriyor. Lachelier de *Tümevarımın Temeli* adlı kitabında, Aristo'nun fikrini şöyle açıklıyor: "Biz bireysel varlıkları idrak ediyoruz. Fakat algının asıl objesi tümeldir. Böylece Aristo'nun itirafıyla biz türden bireyi çıkarmıyoruz fakat her bireyde türü görüyoruz. " Aristo *Metafizik* adlı eserinde de dolaylı da olsa bu konuya temas etmektedir. Türlerin ayırımı maddeden değil biçim (form) den kaynaklanır. (Metafizik 1058). Türler genel kavramları temsil derler. Buradan Aristo'nun genel

kavramların zihnin dışında olduğu kanaatini taşıdığını çıkarabiliriz. Çünkü Aristo'ya göre birey = madde + biçimdir. Zihnin dışında varolup duyu organları vasıtasıyla kavranamayan genel kavramların mevcudiyetleri zihnin bir gücü olan sezgi (intuition) ile kavranarak üzerinde düşünülür.

#### Résumé

Professeur İnam, dans son article publié dans cette édition de la revue "Felsefe Dünyası", parle de la réalité des concepts mathématiques. Cette idée fait penser à l'existence des domaines des êtres différents et dès lors des mondes qui correspondent à eux. On peut donc parler de quatre mondes différents qui sont l'objet de la connaissance. Premièrement, le monde des êtres concrets qui sont perçus par les sens; deuxièmement, le monde des concepts mathématiques et des concepts universaux qui sont saisis par l'intellect; troisièmement, le monde des êtres transcendants qui sont reçus par la Foi; Quatrièmement, le monde des êtres fictifs.

## SANATLARIN BÖLÜMLENMESİ

Prof. Dr. Ömer Naci Soykan\*

Bu yazının başlıca amacı, tüm sanatları, belli bir bakış açısından bölümlemek, böylece sanat dünyasını sistematik bir çerçeve içine oturtmaktır. Burada adı geçmeyen herhangi bir sanat türü varsa, onun da bu bölümlemede yer alabileceği öngörülür. Yazı, sanatın bütün alanına gerekçelendirilmiş bir bakış açısından bakarak onun bir sınıflamasını (=bölümlemesini/ klasifikasyon) vermek amacını gerçekleştirdiğinde, bir sanat kuramı (theoria) olacağı savını kendisinde bulundurur. Bölümlemenin bu kuramsal amacı yanında, sanatların öğretilmesine, eğitim kurumlarının buna göre düzenlenmesine de hizmet edebilecek oluşu, onun kılıgsal ereğidir.

Bölümlemenin bakış açısını, sanat yapıtları karşısında estetik bir tavır alan öznenin alımlama tarzları oluşturur. Burada ortaya konan bu tarzların eksiksiz olarak verildiği, yani öznenin başka hiçbir alımlama biçimine sahip olmadığı inancı, bölümlemenin tüm sanatları kapsadığı savının dayandığı temeldir. Buna göre, sanatları ilkin biri algısal, diğeri kavramsal sanatlar olmak üzere ikiye ayırıyoruz. Bu ikisinin her birini tek tek bölümledikten sonra, bu kez onların birlikte kullanıldığı algısal-kavramsal sanatları üçüncü bir grup olarak ele alacağız. Sanat yapıtları, işitme ve görme duyularının her biri veya bu ikisinin birlikteliği yoluyla algılanırlar. Tat, koku gibi duyumlara tekabül eden, yemek, parfüm gibi nesnelere, sanat yapıtı olarak kabul edilmezler.

Algısal sanatları ilkin işitsel ve görsel sanat olarak ikiye ayırıyoruz. Yalnızca işitsel olan sanat türü müziktir. Bu sanat türü, daha alt türlere bölünmeyecektir. Tüm müzik çeşitleri, ne denli ayrı özellikler gösterse de algılanışları bakımından bir farklılığa sahip değildirlere.

Görsel sanatları, iki boyutlu ve üç boyutlu sanatlar olarak ikiye ayırıyoruz. Nesnelere boyutları bize algı yoluyla verildiği için bu ayırım şekli de bakış açımıza uygundur. İster yüzeyde, ister yüzeyin oyulması veya kabartılması biçiminde yapılmış olsun, iki boyutlu tüm görsel sanatları yüzey sanatları olarak bir öbekte topluyoruz. Bunlar, hat sanatı, minyatür, resim, fotoğraf, gravür, kabartma ve süsleme sanatlarıdır. Üç boyutlu görsel sanatları ise biri hacim, diğeri mekân sanatı olarak ikiye ayırıyoruz. Birincisine heykel, ikincisine mimarlık sanatı girer. Mimarlığın heykel sanatından başlıca ayrımı, onun iç mekâna sahip olmasıdır. Örneğin, bir yapı dış görünüşüyle, büyük-

\* Mimar Sinan Üniversitesi Öğretim Üyesi

lûğüyle ne denli bir kiliseye benziyor olsa da, eğer onun bir iç mekânı yoksa, yani içine girilemiyorsa, o ancak bir heykel olarak nitelenebilir, mimari bir yapı olarak değil. Heykel ve mimarlık için göz önünde bulundurulmuş içine girilemezlik ve mekân kavramlarının her ikisinin de duyarlılıkla ilgili olması, yani algısal olması, burada da bölümlememizin bakış açısına uyulduğunu gösterir.

Yüksek nitelikli bir üretim standardına ve estetik bir görünüme sahip, nakış, halı, kilim, vazo, küpe, kolye, incik boncuk gibi kullanım nesnelere olan el sanatları ürünlerinin sanat yapıtı sayılıp sayılmayacağı tartışmasına burada girmek istemiyoruz. Ancak sınıflamamız, aynı zamanda sanat, eğitim-öğretim kurumlarının örgütlenişi için de bir model olmak savında olduğu için, bu amaçla, onların yüzeysel olanları iki boyutlu görsel sanatlar bölümünde, hacimsel olanları da üç boyutlu görsel sanatların hacim sanatı bölümünde yer alabilir.

Genellikle sanatlarda, özellikle de algısal sanatlarda temel işlev hoşlanma ya da şoke etme, santimental, naif vbg. belli bir duyuşsal etki bırakmadır. Hoşlanma özelliği, Kant'tan beri güzel sanat ile ücret sanat ayrımı için bir ölçüt olarak görülür. Kavramsal-dilsel sanatlarda, anlama ve kavramının yer alması doğaldır. Bu nedenle, bu sanatlarda hoşlanmanın yanında bir de düşündürme (düşünmeye yöneltme) işlevinin yer alması, kendiliğinden anlaşılırdır. Ancak günümüzde, algısal olmalarına karşın, "kavramsal sanat" adıyla anılan, bazı resim anlayışlarında ve "enstelasyon" denen tarzda görüldüğü gibi, hoş gitmenin ya da herhangi bir duyuşsal etki bırakmanın tümüyle bir yana bırakılması ve bunların işlevinin yalnızca düşündürmek olduğunun öne sürülmesi durumunda, onların sanat yapıtı olarak kabul edilebilmesi söz konusu değildir. Bu tarzlar, sembolleştirici zihinsel bir kavramın değil, fakat duyuşsal bir algının nesnesidirler. Duyuşsal algıya hitap eden nesnelere, elbette aynı zamanda kavramsal da olabilirler, örneğin bilimlerde olduğu gibi. Zaten söz konusu tarzların bilimlerde karakterde olması da savımızı desteklemektedir. Bu nedenle bu tarzları bölümlememizin dışında tutuyoruz. Hoş gitme yanında, ikincil bir işlev olarak sanatın düşündürme işlevini kabul ediyoruz; ama ister algısal, ister kavramsal olsun sanattan hoş gitme ya da herhangi bir işlevin tümüyle atılmasını benimsemiyoruz. Hiçbir duyuşsal etki bırakmayı eylemeyen bir şeyin sanat yapıtı olduğu söylenmemelidir. Ancak kavramsal olma savında olan, sözünü ettiğimiz bu tarzlar, eğer bu savı terk edip, duyuşsal bir etki bırakmayı eylediklerinde ve bunu başardıklarında, onların da bölümlememizde yer almaları olanaklıdır. Bu takdirde onlar ya resim olarak iki boyutlu görsel sanatlara ya da "enstelasyon" olarak üç boyutlu görsel sanatların hacim sanatları bölümüne ait olurlar. Yukarıda el sanatlarının güzel sanat olup olmadıkları tartışmasına girmek istemediğimiz halde, burada böyle bir tartışmaya girmemizin nedeni şudur. Onlar kullanım nesnelere idi, oysa burada sözü edilenler, seyir nesnelere olarak karşımıza çıkarlar. Seyir nesnesi olmak, sanat yapıtı olmanın temel koşuludur. Ama o zaman da o nesne duyuşsal etki bırakmalıdır.

İşitsel ve görsel diye ikiye ayırdığımız sanatların birleştiği türü, işitsel-görsel sanat

başlığı altında topluyoruz. İşitsel-görsel sanatlara da dans ile baleyi veriyoruz. Bu iki sanat biçimi için yalnızca işitsel-görsel algılanış yeterli olması nedeniyle onlar bu yeri alıyorlar. Daha sonra göreceğimiz, örneğin tiyatro, opera gibi sanatları, işitsel-görsel oluşları yanında başka özelliklere de sahip olmaları nedeniyle başka bir sınıfa sokacağız. Bölümlemede dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur: Bir sanat türü, artık daha alt bir bölüme ayrılmadığı zaman, ona uygun sanatları örnek olarak veriyoruz; daha önce, yani bölümleme sürerken değil.

Algısal sanatların bölümlemesini burada bitiriyor ve kavramsal sanatlara geçiyoruz. Algılama ile kavrama arasındaki temel ayrım, nesnenin özneye verilmiş tarzı ile, eş deyişle, öznenin nesneyi alımlama tarzı ile ilgilidir. Bu da baştan beri söylediğimiz gibi, bizim bakış açımızı oluşturan şeydir. Algılama için doğrudan doğruya duyarlık yeterli olmasına karşın, kavrama için zihnin işe karışması gerekir. Zihnin işe karışması duyu verisinin zihinsel olana dönüştürülmesi demektir. Zihnin işlevi algıyla verilenin işlenmesidir. Bu bakımdan burada ikinci düzeyde bir alımlama söz konusudur; birinci düzeyi algı oluşturur. Algılamada duyarlık yeterlidir, zihnin işe karışmasına gerek yoktur. Örneğin bir doğa manzarası resmine baktığımızda, bunun bir doğa manzarasını resmettiğini doğrudan doğruya algılarız. Çünkü manzarayı taklit etmiş olan resim, karşımızda manzara gibi durmaktadır. Ama bir yazıya baktığımız veya bir sözü işittiğimiz zaman, onun neyi söylediğini anlamamız için resimdeki gibi yalnızca algı düzeyinde kalmamız yetmez. Burada bir sembolleştirme yapılmıştır. Örneğin “ağaç” sözcüğü, bir şeyin taklidi değil, fakat sembolüdür. Şimdi biz bu sembolü, onun sembolü olduğu şeye dönüştürerek anlarız, zihnimizde bir ağaç tasarımını canlandırırız. Fakat “miyav” gibi taklit sözcüklerinde veya gök gürültüsü gibi efektlerde durum, resimdekine benzerdir. Çünkü burada bir sembolleştirme söz konusu değildir; doğrudan doğruya taklit vardır. Dilin sembolleştirici özelliğinden ve sembolik olanın alımlanmasının anlamaya dayalı, yani kavramsal olmasından ötürü tüm dilsel sanatları kavramsal sanatlar diye adlandırıyoruz. Burada algı, kavranacak nesneyi özneye sunan, yalnızca kavrama öncesi bir basamaktır. Kavrama sırasında algı, ortadan çekilir.

Kavramsal-dilsel sanatlar, sözel ve yazılı olmak üzere ikiye ayrılır. Sözel olanlar işitme duyumuna, yazılı olanlar görme duyumuna dayanır; yani onların birinci düzey alımlanmasında ilkinde işitme, ikincisinde görme duyusu rol oynamıştır. Masal, fabl, destan [meddahlık, sohbet], radyo oyunu birinci öbeğe, şiir, hikaye, roman, piyes, anı, seyahatname, mektup ikinci öbeğe, yani yazılı kavramsal sanatlara girer.

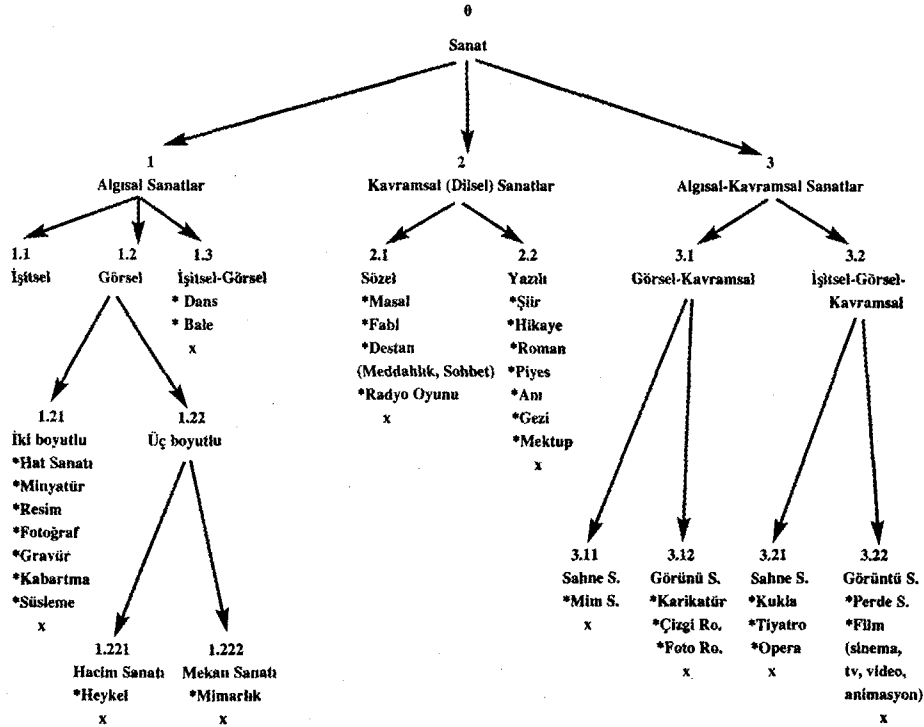
Şimdi de başlangıçta üçüncü ana grup olarak sözünü ettiğimiz, algı ve kavramanın birlikte kullandığı algısal-kavramsal sanatlara geçiyoruz. Öncelikle belirtmeliyiz ki, her kavramsal sanat, mutlaka bir algı temeline dayanır, yani birinci düzey alımlama tarzına. Çünkü bir sanat yapısı ne denli kavramsal olsa da o, somut, algılanabilir bir nesnedir. Şimdi bölümleyeceğimiz sanatların alımlanmasında algı, kavramsal dilsel sanatlarda olduğu gibi, yalnızca bir ön basamak değil, daha sonra ortadan çekilmez, tersine da-

ima işbaşındadır. Burada algı ile kavrama, daima birlikte vuku bulur. Bu algısal-kavramsal sanatları, kullandıkları algı biçimlerine göre, biri görsel-kavramsal, diğeri işitsel-görsel-kavramsal olmak üzere iki alt bölümde ele alıyoruz.

Görsel-kavramsal sanatlar, biri sahne, diğeri görüntü sanatları olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci bölüme mim sanatı, ikinci bölüme karikatür, çizgi roman ve fotoroman girer. Müziksiz yapılan modern dansa, eğer bir şeyi anlatma ön plana çıkmışsa, o zaman bu sanatı, mim sanatının yanına, yani görsel-kavramsal sahne sanatlarına koymak gerekir. Burada müzik elbette eşlik eden bir şey olarak, bir fon olarak kullanılmış olabilir. Sorun müziğin bir yapısal öge olarak kullanılıp kullanılmamasındadır. Bölümlenmede bizim için önemli olan, bir ögenin yapısal oluşudur.

İşitsel-görsel-kavramsal sanatları da yine biri sahne, diğeri görüntü sanatları olmak üzere ikiye ayırıyoruz. Birincisine kukla, tiyatro, opera, ikincisine anlık görüntülerin perdeye yansıtıldığı sanatlar, yani gölge oyunları ile film (sinema, Tv, video, animasyon) sanatı girer.

Bölümlenmeyi böylece tamamlamış olduk. Şimdi onu aşağıdaki gibi bir şemada numaralayıp göstermek istiyoruz:





Bu çizelge, aynı zamanda sanat türlerinin tanımlanmasını da bize vermektedir. Tanımlama, çizelgenin okunması yoluyla yapılır. Tanımlanacak sanat türünün ait olduğu yollar yukarıdan aşağıya izlenerek tanımlama yapılır. Örneğin şöyle: “Mimarlık sanatı, algısal sanatların görsel olanlarının üç boyutlu sanatlar bölümünün bir bölümünü oluşturan mekan sanatıdır.”

## VARLIK VE ÖZ - I

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ\*

Varlık problemi felsefenin en önemli ve güç problemlerinden biridir. Bu durumu Gabriel Marcel (1839 – 1973), *le Mystère de l'Être (Varlığın Sırrı)* isimli eserinin ikinci cildinde şöyle belirtiyor: “Bu ikinci serinin başlangıcında, düşey olarak inmeye mecbur olduğu bir uçurumun kenarında gezinen kimseyi yakalayan baş dönmesi heyecanını yaşıyorum. Öyle ise, geçen yıl, her şeye rağmen bazı uçurumlardan uzakta, birçok tuzaktan kaçınmaya mecbur olduğumuz ve kesinlikle engembeli bir bölgede ilerlerken, bu defa dalmaya mecbur olduğumuz bu uçurum nedir? Bu defa, pek tabii olarak, üzerinde kendimizi sorgulayacağımız bu şey, olduğu gibi Varlık'tır.”<sup>1</sup>

Bu baş döndürücü ve girdaplı problemde dengeli adımlarla ilerleyebilmek için önce kavram analizleriyle işe başlamak gerekiyor. Bunun için de varlık probleminin temel üç kavramını açıklamak önem arz ediyor. Bunlar varlık, öz ve varoluştur. Bu kavramların öncelikle lügat manalarını belirtmek yararlı olacaktır.

**Varlık;** (Fr. Être), (Alm. Sein, Dasein, Seindes, Wesen), (Ing. Being), (Lat. Esse-re), (Eski Türk. Vücut) kelimeleri ile belirtilen bu kavram şu anlamları ifade etmektedir:

**I- Genel anlamda:** Herhangi bir şekilde bir varoluşa sahipmiş gibi düşünülen her şey.<sup>2</sup> “Varlık: Bir anlamda var olanların bütünüdür. Bir anlamda da var olanın varlığının ifadesidir.”<sup>3</sup> Bütün varlıkları içine alan en genel kavram.<sup>4</sup>

### II- Soyut anlamda:

1- Var olmak olgusu.<sup>5</sup> “Yalnız elle tutulup ve gözle görülen şeylere var demek yanlıştr. Çünkü başkası üzerinde etki yapan her şey, her kuvvet aynı derecede vardır.”<sup>6</sup> Sadece düşüncede var olan bu varlık türü “uzay – zaman dışıdır, duyularla algılanamaz, elle tutulur gerçekliği yoktur.”<sup>7</sup> Metafizikğin, değerlerin, matematik ve mantığın kavramları bu türdendir.

\* A.Ü. İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Gabriel Marcel, *le Mystère de l'Être*, tome II, Paris 1964, S.5.

<sup>2</sup> Emille Littré, *Dictionnaire de la langue Française*, tome II, Paris 1873, S.1534.

<sup>3</sup> Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara 1999, s. 197

<sup>4</sup> Prof.Dr. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ank. 1978, S.185.

<sup>5</sup> André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1980, S.308.

<sup>6</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968, s.73.

<sup>7</sup> Bedia Akarsu, a.g.e., S.185.

2- Düşüncede var olan, fakat düşüncenin dışında gerçek varlığı olmayan her çeşit objeye verilen isim.

### III- Somut anlamda:

1- Gerçek olarak var olan şeylere verilen isim. "Bizde gerçek ve hakîkî olarak var olan her şey Mükemmel ve sonsuz varlıktan gelir."<sup>8</sup>

2- Bir gerçekliğe sahip olan şey.<sup>9</sup>

3- Gerçeklik.

4- Dünyada var olmanın durumu, şartı, varlık biçimi.<sup>10</sup>

5- "Bilinçten bağımsız olarak var olan objektif dünyayı, maddeyi belirten felsefi kavram."<sup>11</sup>

Varlık kavramına verilen bazı anlamları belirttikten sonra konumuzun ikinci önemli kavramı olan "Öz" kavramını da yine lügat manaları ile şöyle ifade edebiliriz:

Öz, (Fr. Essence), (Alm. Wesen), (İng. Essence), (Lat. Essenza), (Esk. Türk. Mahiyet) kelimeleri ile dile getirilen bu kelime şöyle anlamlandırılır:

A- 1- Araza muhalefet ile metafizik olarak: Sadece geçici ve yüzeysel bir şekilde ulaşılan değişikliklere zıt olarak, varlığın temelini oluşturduğu düşünülen şey.<sup>12</sup>

2- İlişkilerin değişmesi ve arızî değişiklikler ortamında varlığını sürdüren özelliklerin tümü: "Tanrı'da öz, hiçbir zaman varoluştan ayırt edilmez."<sup>13</sup>

3- "Varlığın aslını kuran şey, temel özellik. İç, çekirdek. Fizik ötesinin konusu olarak: Kendinde varlık."<sup>14</sup>

4- Bir şeyin kendisiyle var olduğu ve onu başka şeylerden ayırt ettiren özellik.<sup>15</sup>

B- 1- (İster metafizik olsun, isterse tecrübî olsun) varoluşa ve varlık olgusuna karşı bir varlığın tabiatını oluşturan şey.<sup>16</sup>

2- Bir şeyi (başka bir şey değil), var olduğu şey yapan özellik.<sup>17</sup>

3- "Her varlığın mahiyeti, onun doğası gereği olduğu şeydir. (...) Her varlığın mahiyeti onun bireysel ve belirli özüdür."<sup>18</sup>

4- Arazın (accident) tersine, varlığın temeli, şeylerin iç tabiatı. Varoluşun tersine, var olmak olgusuna muhalif bir varlığın tabiatı.<sup>19</sup>

<sup>8</sup> André Lalande, a.g.e., S.308.

<sup>9</sup> Paul Robert, Dictionnaire de la langue Française, Paris 1972, S.638.

<sup>10</sup> Emille Littré, a.g.e., S.1534.

<sup>11</sup> M. Rosenthal ve P. Yudin, Materyalist Felsefe Sözlüğü, Çev. Aziz Çalışlar, ist. 1975, S.469.

<sup>12</sup> André Lalande, a.g.e., S.301.

<sup>13</sup> Armand Cuiller, Nouveau Vocabulaire Philosophique, Paris 1970, S.70.

<sup>14</sup> Bedia Akarsu, a.g.e., S.139.

<sup>15</sup> Gaston Sortais S.J., Traité de Philosophie, tome II, Paris 1924, S.70.

<sup>16</sup> A. Lalande, a.g.e., S.301.

<sup>17</sup> Gérard Legrand, Vocabulaire de la philosophie, Paris 1993, S.119.

<sup>18</sup> Aristoteles, Metafizik, Çev. Doç.Dr. Ahmet Arslan, cilt I, İzmir 1985, S.320, 322.

<sup>19</sup> Paul Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française, tome II, Paris 1955, S.1721.

C- Mantıkî olarak:

1- Kavramcı anlamda, bir düşünce objesini belirleyen özelliklerin (déterminati-on) tümü.

2- Nominalist anlamda, öz yoktur, fakat realistler ve kavramcılar, bu ismi sadece bir kelimeyle ifade edilmiş özellikler bütünü olarak isimlendirdiler. Donmuş olarak özünü koruyan, fakat bir kez eridiğinde onu kaybeden buz örneğinde olduğu gibi.<sup>20</sup>

Varlık ve öz kavramlarının açıklamalarından sonra varlık probleminin önemli kavramlarından biri olduğunu yukarda belirttiğimiz Varoluş kavramını, aynı şekilde ele alırsak şunları söyleyebiliriz:

**Varoluş;** (Fr. Existence), (Alm. Existenz, Dasein), (Lat. Existentia). (İng. Existence), (Eski Türk. Mevcudiyet) kelimeleri ile dile getirilen bu deyim şu anlamlara gelmektedir:

1- Kendiliğinden varoluş, yani (ister güncel bilgi olsun, isterse mümkün bütün bilgiler olsun) bilgiden bağımsız var olmak olgusu.

2- Tecrübede varoluş, yani benim (moi) şuurunda veya algılamasında güncel olarak, isterse güncel olmamasına rağmen zorunlu var oluşun objesi olarak alışılmış olsun, var olmanın olgusu.

Bu iki anlamda kelime, bir taraftan, varlığın tabiatına ait var olmak olgusu olarak öze; diğer taraftan inkarın doğrulanması olarak hiçliğe karşıt oluyor.

3- Güçlü bir anlamda: Soyutlamaların ve her teorinin aksine yaşayan veya yaşanmış gerçeklik.<sup>21</sup>

4- “Var olan, gerçeğe dayalı olarak var olan, gerçek varlık; özüün karşıtı, bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu değil, var olduğu olgusu. Şöyle veya böyle biçim almış her türlü özelliklerin dışında burada olma, nitelikçe belirlenmemiş salt var olma.

Dar anlamda, uzay ve zamanca, burada ve şimdi var olan. (Düşüncel nesnelere ve Tanrı'ya uygulanmaz.)”<sup>22</sup>

5- “Değişebilir şeylerin karşılıklı aksiyon ve bağlılık içindeki bütün çeşitliliği.”<sup>23</sup>

6- Var olan şeyin hali.<sup>24</sup>

7- Özün, yani bir şeyin neden var olduğunun güncelliği.<sup>25</sup>

Belirtmeye çalıştığımız son iki kavram arasında bir ilişki var mıdır? Eğer varsa bu durum nasıl çözülür? Bu konu üzerinde yapılan çalışmalar nasıl sonuçlanmıştır? Özü ile varoluşu birbirinden ayrılmayan varlık var mıdır? Daha da çoğaltılabilecek bu gibi sorulara cevap verebilmek için önce özle varoluş arasındaki ilişkiden bahsetmek yararlı olacaktır.

<sup>20</sup> A. Lalande, a.g.e., S.302.

<sup>21</sup> A.g.e., S.318.

<sup>22</sup> Bedia Akarsu, a.g.e., S.186.

<sup>23</sup> M. Rosenthal ve P.Yudin, a.g.e., S.469.

<sup>24</sup> Emille Littré, Dictionnaire de la langue Française, tome II, Paris 1873, Existence Maddesi.

<sup>25</sup> Gaston Sortais S.J., a.g.e., s.466.

Özle varoluş arasında, güç ile fiil arasındaki ilişki gibi bir ilişki vardır.<sup>26</sup> Kontenjan varlıklarda geçerli olan bu durum Tanrı için söz konusu değildir. Tanrı'da varoluş ile öz birbirinden ayrılmaz. Tanrı en Yüce ve en yüksek derecede Varlık'tır. Aynı zamanda Tanrı en Yüce Öz'dür.<sup>27</sup> O, en mükemmel Varlık'ın Özüdür, zorunlu olarak Var Olandır. "Aksine yaratılmış varlıklarda, öz, varoluşu içermez, çünkü kontenjan olduklarından onlar daima var olmadılar ve var olmamaya da muktedir olamayacaklardır. Varoluş onlarda, öze yapılmış arızî bir ilâvedir. Var olmaları için Tanrı'nın, onların imkanını fiil haline çevirmesi gerekir; oysa ki Tanrı, kendinde Varlık, Zorunlu Varlık olduğu için, bir nedene sahip olamaz, var olmamaya da sahip olamaz: O'nun Öz'ü ve Varlık'ı özdeştirler."<sup>28</sup>

Prof. Dr. Necati Öner'e göre "var olan iki türdür: Birisi yaratan varlık, diğeri yaratılan varlıktır. Yaratan varlık yani Allah, tektir, ezelden beri var olup yok olmayandır. Yaratılan varlık çoktur. (...) Yaratılan varlık kavramına açıklık getirmek için nelik (mahiyet) ve gerçeklikten bahsetmek gerekir. İslam mantıkçıları bu iki terimi şöyle açıklarlar: *Biri kavramın zihindeki tasavvuru, onun neliği (mahiyeti), buna tekabül eden zihin dışındaki fertler ise onun gerçekliğidir. Mesela insan kavramının neliği onun zihindeki tasavvuru, gerçekliği ise zihin dışındaki fertleridir.*"<sup>29</sup>

Özler ilâhî zihinde var olanlar olarak değişmez ve zorunludurlar. Öz olarak üç açıdan oluşan üçgen daima böyledir. Aynı şekilde üçgen daima üç kenarlı olacaktır. Şeylerin özünü oluşturan tekler değişmezler. Meselâ insan ruhundaki teklik, basitlik, manevîlik, ölümsüzlük böyledir. Fakat fiillerle ilgili hususlar değişikendirler: Duyarlılık, zeka, irâde, ruh aktivitesinin bu formları değişikliklere bağlıdır.<sup>30</sup>

Mümkün öz ile onun varoluşu arasında gerçek bir farkın var olup olmadığı skolastik dönemde çok tartışılmıştır. Thomascı okul gerçek farkın lehinde olurken, Fransisken Okul bilkuvvu farkla yetiniyor.

Gerçek farkı reddedenlere göre, hem gerçek hem de kendi başına var olmayan bir özden bahsetmek çelişiktir. Eğer öz gerçek ise, kabul edildiği gibi, kendi öz gerçekliği ile zaten yokluğun dışında kalır. Eğer öz, kendi gerçekliği ile yokluğun dışındaysa, bu da onun kendi başına var olması demektir.<sup>31</sup>

Reddedilen gerçek fark, bilkuvvu fark veya gerçeklikte yetersiz neden farkı olarak devam ediyor. İlkin, gerçek öz ile varoluş arasında bir neden farkı vardır. Öz kavramı, bir şeyin ne ile, "olduğu gibi var olduğuna" işaret eder. Varoluş kavramı ise, ne ile, yokluktan var olduğuna işaret eder.

<sup>26</sup> A.g.e., S.466.

<sup>27</sup> Etienne Gilson, *l'Être et l'Essence*, Paris 1987, P.20.

<sup>28</sup> Gaston Sortait S.J., a.g.e., S.466.

<sup>29</sup> Necati Öner, a.g.e., s. 50-51.

<sup>30</sup> A.g.e., Aynı yer.

<sup>31</sup> A.g.e., S.467.

“Bu ayırım gerçeklikte bir temele sahiptir, yani gerçeklik, zihne, ayırt etme fırsatını sağlıyor. Burada temel, sonlu özün kontenjan, yani zorunlu olarak var olmayan olduğundan ibarettir: Özün, varoluştan bağımsız olarak anlaşılabilmesi buradan geliyor.

Bil kuvve ayırım, Tanrı ile yaratıkları ayırt etmek için yeterlidir, çünkü Tanrı’da varoluş kavramı özdür. O var olmamaya muktedir değildir; O, zorunlu Varlık’tır. Aksine yaratıklarda, varoluş kavramı arızidir: Onlar var olabilirler veya var olmayabilirler; bunlar kontenjan varlıklardır.”<sup>32</sup>

Gerçek farkı kabul edenler diğerlerine karşı şu fikirleri ileri sürüyorlar: Eğer öz ve varoluş bir tek ve aynı gerçeklik olursa, her yaratığın varlığı, Tanrı’nın varlığı gibi olacaktır. Diğer taraftan eğer fark kabul edilmezse, gücün fiile ait olduğu gibi, öz de varoluşa ait olacaktır.

Bu iki okul arasında uzlaştırıcı bir görüş olarak kabul edilebilecek akla uygun fikri, iyi bir Thomascı olan Dominique Soto ortaya koyuyor: “Öz ile varoluş arasındaki gerçek farkı kabul etmek veya reddetmek, oldukça büyük bir öneme sahip değildir, yeter ki bizim ile Tanrı arasındaki fark inkar edilmesin, şöyle ki, varoluş Tanrı’da özdür, fakat yaratıklarda değil.”<sup>33</sup>

Orta Çağ Skolastik Felsefesine etkisi açıkça bilinen Farabi (872 – 950)ye göre “Öz varlık değildir. Varlık özde içerilmiş değildir. Eğer bir şeyin varlığı özünün kurucu bir unsuru olsaydı, o şeyin özü hakkındaki tasavvurumuz, varlığı hakkındaki tasavvurumuz olmaksızın eksik olurdu. Ayrıca yine varlık, özün içinde, onun bir sıfatı olsa idi, bir şeyin özü hakkındaki bilgimizden, varlığı hakkındaki bilgimizin çıkması gerekirdi. (...) Şu halde yaratılmış varlıklarda varlık, özden ayrı, onun dışında olan bir şeydir. Yani onun gelip geçici bir ârazıdır. Şu halde bu varlıklar, bu ârazi, başka bir nedenden almak zorundadırlar. Bu nedende ise öz ve varlık bir ve aynı şey olmak zorundadır; Aksi takdirde yaratılmış varlıklar için söz konusu olan öz ve varlık ayırımı ve neden ihtiyacı onun için de söz konusu olur.”<sup>34</sup>

Gazâlî (1050 – 1111)’ye göre, ilk varlığın hakikat ve mahiyeti vardır. Bu hakikatin, vücudu bizatihi mevcuttur.<sup>35</sup> Görüldüğü gibi Allah için varlık öz ayırımı olmayacağını ifade eden Gazâlî, yaratılmış varlıklar için de şöyle diyor: “Hadis olan eşyada mahiyet, varlığın sebebi olamaz. (...) Mahiyetsiz ve hakikatsiz varlık düşünülemez.”<sup>36</sup> Öz ve varlığı ayrı olan yaratılmış varlıkların, varlıklarını elde edebilmeleri için Yaratan’a ihtiyaçları vardır.

Bir materyalist felsefe sözlüğünde öz ve varoluş hakkındaki düşüncenin dile ge-

<sup>32</sup> A.g.e., S.468.

<sup>33</sup> A.g.e., aynı yer.

<sup>34</sup> Ahmet Arslan, Kemal Paşa – zâde Tehafüt Haşiyesinin Tahlili, İst. 1987, S.326 – 3276 Prof. Dr. Hüseyin Atay, İbn Sina’da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, S.69.

<sup>35</sup> Gazâlî, Filozofların tutarsızlığı, Çev. Bekir Sadak, İst. 2002, s.127.

<sup>36</sup> Gazâlî, Tehâfüt el – Felâsife, çev. Dr. Bekir Karlığa, İst. 1981, S.110.

tirilişi ise şöyledir: "Öz ve görünüş kategorilerinin tahrife uğramış görünüşlerini ele alan idealistler, Öz'ü ya ideal (Platon'un "ideleri", Hegel'in "mutlak ide"si gibi) bir şey olarak, ya objektif bilinemez şey olarak (bak. Kant; Agnostisizm) ele alırlar; ya da objenin Öz'ü ile görünüşü arasında bir ayırım yapmanın sübjektifliğini ilan ederler (bak. Dewy, Lewis); ya da görünüşü duyumla özdeşleştirirler ve onu bütünüyle inkar ederler (bak. Mach, Fenomenalizm). Öz ile görünüş bir bütündür; görünüşlerden yoksun "saf" bir öz olmayacağı gibi, özden ayrı, başlı başına görünüşler de olamaz. (...)

Öz ve Görünüşün bütünlüğü, bunların birbirlerine geçişmelerinde apaçık görünüdür. Bir zaman (ya da bir bakıma) öz olan şey, başka bir zaman (ya da başka bir bakıma) görünüş haline gelebildiği gibi; bir zaman görünüş olan şey de, başka bir zaman öz haline gelebilir."<sup>37</sup>

Metafiziğe karşı, Öz'ün değişebilirliğini kabul eden diyalektik materyalizmin, basite indirgemeci cılız görüşünü belirttiikten sonra varlık hakkındaki görüşleri belirtmenin zamanı geldiğini düşünüyorum.

Bu güç problemin çözümünde sağlam adımlarla ilerlemek için, henüz daha öncelere gidemediğimizden ilkin Antik Felsefeyle, Parmenides (544 – 450) ile işe başlamak gerekecektir. Parmenides'in görüşlerine geçmeden önce onu etkileyen, bir bakıma hocası Xanophanes (VI)'in Tanrı hakkındaki görüşüne yer vermek gerekir. Bütün eski efsaneleri reddeden Xanophanes, "ilahlara kötülük, zina ve yalancılık gibi insan reziletlerini isnat eyledikleri için Homeros (IX) ve Hesiodos (VIII)'a hücum eder."<sup>38</sup> Bunları, "eğer öküzler ve aslanlar da resim yapabilselerdi, kendi tanrılarını öküz ve aslan şeklinde çizerlerdi,"<sup>39</sup> diyerek eleştirir.

Xanophanes'e göre en büyük olan Tanrı, ne dış görünümü ne de düşünceleriyle fanilere benzer. O, "bütün semî, bütün basar, bütün ruhtur. Hiçbir zahmete dıçar olmaksızın kuvvet-i manevisi ile her şeyi harekete getirir. (...) bu uluhiyet hareket etmez, mevkiini tebdil etmez, zatında daimdir, birdir ve her şeydir."<sup>40</sup> Bu şekildeki fikirleriyle felsefî bir monizme erişen Xanophanes, en büyük Tanrı'nın, kainatın oluşturulmasında, ikinci derecedeki tanrıları yardıma çağırmasını ve arché olarak toprağı kabul etmekle dinî monoteizme ulaşamayarak, materyalist bir panteizmde kaldığını, açık olarak göstermektedir.<sup>41</sup>

Böyle bir fikir dünyasının cereyan ettiği bir ortamda yetişen Parmenides görüşlerini, "Tabiata Dair" ismini taşıyan manzum bir eserde toplamıştır. Bu eserden sadece 155 mısra muhafaza edilebilmiştir. Bu şiirin başlangıç kısmını teşkil eden 32 mısrası, varlık hakkında önemli fikirler ihtiva eder. Parmenides'i varlık hakkında tefekküre iten en önemli amil ise çağdaşı Herakleitos (576 – 480)'un bu husustaki fikirleri olmuştur.

<sup>37</sup> M. Rosenthal ve P. Yudin, a.g.e., S.364.

<sup>38</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi, Çev. Mehmet İzzet, İst. 1927, S. 39 – 40.

<sup>39</sup> Kamran Birand, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ank. 1964, S.17.

<sup>40</sup> Karl. Vorlander, a.g.e., S.40.

<sup>41</sup> Kamran Birand, a.g.e., S.18.

Bilindiği gibi Herakleitos'a göre kalıcı, sabit, değişmeyen hiçbir şey yoktur. Evren bir süreçtir, bir daimi oluştur. Her şey değişmektedir, tıpkı alev ve nehir gibi. Bugün içine girilen nehir sadece görüşte dünkü nehirdir. Bu nedenle bir nehirde iki kez yıkanılmaz. Sabit olan tek şey, değişimlerin yasası, her şeyin üstündeki, şeyleri yöneten yasadır. Evrende onu yöneten bir akıl, bir logos vardır. Evrene savaş hakimdir.<sup>42</sup> Herakleitos'a göre görünüşler âlemi değişmez görünür, gerçekler âlemi ise devamlı değişen âlemdir.

Parmenides'in varlık ve âlem hakkındaki düşünceleri ise Herakleitos'un tam aksinedir. Gerçek âlem değişmeyen âlemdir. Değişen âlem ise geçici olan, görünüşler âleimidir. Ona göre var vardır, yok ise yoktur; bunun ikisinin karışımı "oluş" diye bir şey olamaz. Parmenides'in "var olan şey vardır," iddiasındaki "varlık"ı maddî varlık olarak kabul edenlerin görüşleri pek de haklı görünmüyor. Burnet (1863 – 1928)'ye göre "var olan şey" Parmenides için "popüler dilde öncelikle madde veya cisim olarak isimlendirilen şeydir; ancak bu başka şeylerden ayrılmış olarak madde değildir,"<sup>43</sup>

Bu görüş tutarlı görünmüyor. Çünkü Parmenides'in varlık anlayışının yanında bir de Fizik anlayışı vardır. Filozofun iki âlem anlayışının hangi varlıkları ihtiva ettiği netleştirilmeden Parmenides'i materyalist göstermek hiç de uygun görünmemektedir. Düşünür fizikî varlık anlayışında çağındaki madde anlayışına uyuyor. Fakat, değişmeyen gerçek âlem için kabul ettiği, değişmeyen varlık'ta zamanının maddî varlık anlayışının dışında kalıyor. Zaten onu metafizik düşünce mensubu yapanın da bu olması gerekir gibi görünüyor.

Gerçek varlık tasvirini şiirinde şöyle dile getiriyor Parmenides:

"Hangi araştırma yollarının düşünüleceğini yalnız:

Biri var olanın olduğu, var – olmayanın olmadığıdır,

Bu inandırma yoludur – doğruluğun ardından yürür çünkü –

Öteki, var – olmama, var – olmamanın zorunlu olduğudur;

Hiç bulunmaz olduğunu söylüyorum sana bu patikanın.

.....  
Bak aklınla bulunmayanın nasıl yine de akılla orada olduğuna sağlamca.

.....  
Söylemek ve düşünmek gerek var – olan'ın olduğunu; var var olmak,

Hiç ise yoktur; bunları düşünmeni istiyorum.

Hem dilsiz hem körler, şaşkınlık, kararsız kişiler,

Var – olmakla olmamayı aynı şey sananlar.

.....  
Hakkından gelinemez hiç var – olmayanın var olduğunun.

<sup>42</sup> Ernest d'Aster, Histoire de La Philosophie, trad. Marcel Belvianes, Paris 1952, PP. 53 – 54.

<sup>43</sup> J.Burnet, L'Aurore de La Philosophie Grecque, Par Aug. Reymond, Paris 1952, P. 205.



.....  
Kalıyor daha, o da varlığın; vardır bu yolda  
Pek çok işaret, çünkü doğmamış olduğundan yok olamazdır da,  
Yapısı bütündür, sarsılmaz ve hedefsizdir.  
Ne bir kere var idi ne de olacaktır, şimdi bütün var çünkü.  
Bir – olan toplu – şey. Nasıl bir doğuş bulacaksın ona?

.....  
Söz etmeye ne de düşünmemeğe seni; söylenemez düşünülemez çünkü.

.....  
Nasıl yok olabilir var – olan öyleyse? Nasıl doğabilir?  
Doğduysa var değildir, ileride doğacaksa da öyle.  
Böylece doğuş sönmüştür ve ölüm yok olmuştur.  
Bölünmezdir de bir – cins olduğundan;

.....  
İhtiyaçsızdır çünkü; her yandan muhtaç olurdu böyle olmasa.  
Aynı şeydir düşünmekle var – olma düşüncesi.”<sup>44</sup>

Bu mısralarında görüldüğü gibi Parmenides’in Varlık nazariyesine göre, insanı gerçeğe ulaştıran duyular değil, akıldır. “Duyular bize ancak eşyanın çokluğunu ve değişikliğini bildirir ve bizi aldatır, hakikate ulaştıran yalnızca akıldır yahut tefekkürdür (Lapos, Noen), varlığın varoluşunun zarurî ve var olmayanın varlığının mümteni olduğunu takdir ve teslim eden akıldır. Zira (Parmenides’in esas iddia ettiği şey budur) hakikat varlığın var olduğunun ve var olmayanın yok olduğunun bilgisidir. Aldatıcı görünüşler ise var olmayanın da var olduğu görüşünde mündemiçtir. Yalnız muhakemeden aciz ve mütereddid olan hem kör, hem sağır ‘çifte kafalılar’ sürüsü varlık ile yokluğun (yani oluşun) bir ve aynı şey olduğunu beyan ve izah eder. (Parmenides’in bu sözü açık olarak Herakleitosculara bir telmihtir). Ancak bir varlık tasavvur olunabilir, bir varlık söz konusu edilmedikçe tefekkür olamaz.”<sup>45</sup> Dolayısıyla yokluktan bahsedilemez.

Parmenides’e göre Varlık zaman ve mekan üstüdür, yaratılmamıştır, yok edilemez, tamdır, ebedidir, ezeldir, her zaman vardır, kesintisiz bir bütün olarak vardır. Bölünmeyen bu varlık her yerde hazırdır, her yerde kendinin aynıdır, kemal sahibidir.<sup>46</sup> Varlık ne çoğalabilir ne de azalabilir her şey varlıkla doludur. Varlığın dışında bir şey (yokluk veya boşluk) olmadığı için o hareketsizdir.<sup>47</sup>

Parmenides’in yapmış olduğu varlık tasviri bir bakıma bir Mutlak Varlık tasvirine denk düşüyor. Çünkü zamansız bir Mutlak Varlık tasvir edilirken şöyle deniliyor: “Mutlak Varlık bütün var olanları içine alır; hiçbir yönü yoktur. Başı ve sonu yoktur. Bu

<sup>44</sup> Walther Kranz, Antik Felsefe, Çev. Suad Baydur, İst. 1984, S.81,82,83,84.

<sup>45</sup> Karl Vorlander, a.g.e., S.48.

<sup>46</sup> A.g.e., S.49.

<sup>47</sup> Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, Ankara 1968, S.71.

anlamda Mutlak Varlık sonsuzdur. Öncesi ve sonrası olmadığı için geçmişi ve geleceği de olmaz. Öyle ise zamanı yoktur. Mutlak Varlık zamansız varlıktır.”<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi şiirin ilk kısmında Varlık doktrinini, Varlık'a zararlı olduğu için, çokluğu, değişikliği ve hareketi reddeden rasyonel düşünceler üzerine kurmaya çaba sarf ederek Parmenides, bir felsefi diyalektiğin ve mantıkla hareket eden bir metafiziğin, Antik Yunan dünyası için, ilk temsilcilerinden biri oluyor.<sup>49</sup> “Hareketi kabul etmeyerek tabiatın mahiyetini meydana getiren şeyi vehim sahasına attığından, o, metafizikten başka bir ilim, a priori istidlâl metafiziğinden başka bir metafizik tanımıyor.”<sup>50</sup>

Parmenides, şiirinin ikinci kısmında fizik anlayışını veya görünüşler âlemi ile ilgili düşüncelerini ortaya koyuyor. Burada, âlemin oluşumu hakkında, Anaximandros (610 – 546) ve Herakleitos'u hatırlatan bir görüş sergileniyor. Alem duylulara göre birbirine muhalif iki unsura ayrılıyor. Bunlar: “Gece yahut soğuk ile ışık, ateş, sıcaklık. (...) Kâinatın görünürde bir oluşu, doğuşu vardır, ve bu doğuş ışık prensibinin karanlıklar prensibi üzerinde olan müteakip zaferidir. Bütün şekillerin gece anası, ışık prensibi babasıdır. En küçük parçalarına kadar âlem, kendisini meydana getiren iki unsurun izlerini taşır. Sıcak ve soğuk, aydınlık ve karanlık, her yerde, sabit nispetlerde karışmış bir haldedir. Kâinat, merkezleri aynı olan bir küreler serisinden mürekkeptir, ve burada, ışıklı ve sıcak kürelerle, karanlık ve soğuk küreler sıra ile birbirlerini takip ederler. (...) Merkez küresi katı ve soğuktur, fakat bir ışık ve hayat küresiyle çevrilmiştir.”<sup>51</sup>

Aydınlık ve sıcak unsur etki eder, karanlık ve soğuk unsur etkilenir. Bu iki unsurun kainatı oluşturan karışımı, “kainatı tedbir ve idare eden bir uluhiyet tarafından, bütün eşyanın ilk uyarıcısı olan eros (sevgi eğilimi) vasıtasıyla husule getirilir.”<sup>52</sup>

Varlık anlayışı dikkatlice incelendiği zaman Parmenides için, materyalist sıfatı hiç de uygun düşmemektedir. Filozofun etkilendiği Xanophanes ve Pythagoras (580 – 500)'ın fikir sistemleri incelenip; eleştirdiği düşünce sistemleri değerlendirilirse Parmenides hakkında verilecek hüküm, onun, devrinin en iyi metafizikçisi olduğu biçiminde olacaktır. Ancak Emile Bréhier (1876 – 1952)'nin ifadesiyle: “Parmenides ile Grek düşüncesinde birbirine zıt iki cereyanın belirdiğini görüyoruz: Bir tarafta, sezgisel, tecrübe, matematik fiziği bilmeyen, bu sebepten dolayı az popüler ve varlığa az hazır olan İyonya pozitivizmi; diğer taraftan gerçeği düşünceyle kurmayı araştıran, diyalektiğe yönelen, doğrudan tecrübeye az sempatici, ve bu sebepten dolayı, algılanır şeyler söz konusu olduğundan beri, efsanelerin dostu, yerini kader problemine vermeye hazır, tabii olarak popüler ve propaganda zevkine sahip olan, Parmenides ve Pythagoras'ın rasyonalizmi. Rasyonalizmin efsanevi hayal ile, pozitivistme karşı iç dayanışması, bu dönemin belirli çizgisi oluyormuş gibi görünüyor.”<sup>53</sup>

<sup>48</sup> A.g.e., S.402.

<sup>49</sup> Ernest d'Aster, a.g.e., P.55.

<sup>50</sup> Alfred Weber, Felsefe Tarihi, çev. Vehbi Eralp, İst.1949. S.15.

<sup>51</sup> A.g.e., aynı yer.

<sup>52</sup> Karl Vorlander, a.g.e., s.49.

<sup>53</sup> Emile Bréhier, Histoire de la philosophie I, Paris 1991, P.57.

Varlık problemini antik Yunan'da ilk defa ele alan parmenides'in görüşünü belirtmiş oluyoruz. Problemin daha sonra felsefe tarihinde nasıl ele alınıp işlendiğini ve değerlendirilmesini bundan sonraki yazılarımızda ele alacağız.

## **Résumé**

### **L'Être et L'Essence**

Le Problème de l'être est l'un des sujets importants et difficiles de la philosophie. C'est pourquoi il faut analyser les mots clés de ce problème. Ces mots sont l'être, l'essence et l'existence.

L'Être a deux sens: 1- Sens abstrait: Le fait d'être, l'existence; 2- Sens concret: ce qui est réellement.

L'Essence est ce par quoi une chose est ce qu'elle est, et, conséquemment, ce qui la différencie de tout ce qui n'est pas elle. Nature d'un être opposé au fait d'être. Ce qui constitue la nature d'un être.

L'Existence est l'actualité de l'essence, c'est-à-dire ce en vertu de quoi une chose existe. Caractère de ce qui existe. Etat de ce qui existe.

En Dieu seul l'existence et l'essence ne se distinguent pas, parce que Dieu est essentiellement existant. Dans les êtres Créés, au contraire, l'essence n'implique pas l'existence.

Dans la première partie de son poème, nous voyons Parménide préoccupé surtout de prouver que il est. Il dit simplement: Ce qui est, est. D'après Parménide, l'être et la pensée ne font qu'un. L'être doit être un, et ne peut naître ni périr, il doit être immobile. Avec Parménide, nous voyons se dessiner deux courants opposés dans la pensée grecque: d'une part le positivisme ionien; d'autre part le rationalisme de Parménide et Pythagore.

## SEZGİ

Doç. Dr. M. Tahir YAREN\*

Felsefe Tarihi bir çok terimin farklı dönemlerde farklı anlamlarda kullanıldığını gösteren örneklerle doludur. Her dönemde yeni bir anlam kazanan terimlerden biri de sezgi (intuition) terimidir.

Biz bu yazımızda sözkonusu terimin Yeni Çağ batı felsefesinde ifade ettiği anlamlara anahatlarıyla değinmek istiyoruz. Latince kökenli olan terimin almancası "anshaung"dur. Latince "in tueri" sözünün kelime anlamı "bir şeye bakmak"tır. Terim anlamı ise "doğruya nüfuz etmek" veya "doğruyu kavramak"tır. Bu anlamı itibariyle bilgi kaynağı olarak hem deneyin hem de akıl yürütmenin zıddı demek oluyor.<sup>1</sup>

Descartes bilgi elde etme yollarından bahsettiği bir sözünde şöyle demektedir: "Hakikatin şüphe götürmez bilgisine ulaşmak için apaçık içgörü (sezgi) ile zaruri çıkarış- dan başka insanlara açılmış yollar yoktur."<sup>2</sup>

Descartes burada sezgi terimini akıl yürütmenin karşıtı bir terim olarak kullanmıştır. O bazen de sezgi'yi çıkarış üzerinde bir kontrol aracı olarak kullanmaktadır.<sup>3</sup> Filozof "Belki de... niçin içgörüşün yanına çıkarış ile elde edilen başka bir bilme tarzı ilave ettiğimiz sorulacaktır. Fakat bu ilaveyi yapmak zorundaydık; çünkü bir çok şeyler kendiliğinden apaçık olmadığı halde... doğru ve belli ilkelerden çıkarıldıkları takdirde şüphesizlikle bilinmektedir"<sup>4</sup> derken çıkarışın sezgiye muhtaç olduğunu anlatmış oluyor.

Sezgiyle bilinen hakikatler iki çeşittir. Aklın hakikatleri ve olgunun hakikatleri.\* Hem duyu verileriyle elde ettiğimiz bilgilere hem de aklın dolaysız bilgilerine intuition diyenler de vardır. Leibniz bunlardandır. O, aklın kendisinde hazır bulduğu doğrulara akıl doğruları duyu verilerine de olgu doğruları demektedir. Aralarındaki farkın olgu doğrularının başka türlü de olabileceksen algıladığımız şekilde olmasından ibaret olduğuna kanidir.

\* A.Ü. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, London 1995 Intuition maddesi.

<sup>2</sup> Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, Çev: Mehmet Karasan, XII. Kural, İstanbul 1989.

<sup>3</sup> Ömer Naci Soykan, "Bilimlerin Birliğini Temellendirmede Descartes'in 'intuition' Kavramının Yeri", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Bahar 1997

<sup>4</sup> Descartes, A.g.e., III Kural

\* Lalande: *Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie*, Paris 1980, intuition maddesi

Leibniz, bu doğrulardan akıl doğrularının çelişmezlik ilkesinden; olgu doğrularının ise yeter-sebeup ilkesinden güç aldıklarını düşünmektedir.<sup>5</sup>

Bir ortaçağ filozofu olan Guillelmus d' Ocham da zihnin iki tür bilgisinden bahsetmektedir. Bunlardan biri sezgisel bilgi, diğeri ise soyutlama ile elde edilmiş bilgidir. Ona göre sezgisel bilgi zorunlu olmayan bilgidir ve olgularla ilgilidir. Soyutlayıcı bilgi sezgisel bilgiye muhtaçtır; tekille işe başlar tam olarak ortaya çıktığında artık tekil bir şeye has değildir. O artık tümel bir bilgidir.<sup>6</sup>

D' Ocham'dan bahseddiğimiz Yeni Çağ filozoflarıyla bir karşılaştırma imkanı elde etmek içindir. Görüldüğü gibi O, Descartes'in aksine sezgisel bilgiyi yalnızca olgularla ilgili görmektedir ve ona göre bu bilgi zorunlu değildir. Eğer o, zorunlu olmamayı başka türlü de olabilmek anlamında kullanıyorsa Leibniz'le birleşmektedir.

"İstidlal yolu ile alınan her öğrenim daha önceki bir bilgidir gelir"<sup>7</sup> diyen Aristoteles'in felsefesini anlattığı kitabında Ross şu ifadelerle yer vermektedir: "Tikellerden tümelere geçişi mümkün kılan şey, algının kendisinin bir tümellik ögesine sahip olmasıdır. Bizim tikel bir şey algıladığımız gerçektir; ancak onda algıladığımız, onun diğer şeylerle paylaştığı özelliklerdir. Bu ilk tümellik ögesinden, arada herhangi bir kopukluk olmaksızın gitgide daha tümelleşen kavramlardan geçerek nihayet en yüksek tümelere, "analiz edilemezler"e ulaşırız. Tikellerden bu tikelerde gizil olarak bulunan tümelere geçiş tümevarım olarak tanımlanır"<sup>8</sup> Ross devam ediyor: "Aristoteles bilimin ilk öncüllerini oluşturan tümelerin kavranışının bilimden daha yüksek bir yetinin işi olduğunu söyler ve bu yeti ancak sezgisel akıl olabilir"<sup>9</sup>

Akılyürütme zincirinin sonsuza uzamamasının doğal sonucu olarak bir yerde durmak zorunda olduklarını düşünen filozofların ilk hakikatleri elde etmede sezgiden yardım aldıklarını görmekteyiz. Bunun Aristoteles'e kadar uzanan bir geçmişini olduğunu Ross'un Organon'un Birinci Analitikler Kitabı'na dayanarak yaptığı yorumdan anlamaktayız.

Descartes'e göre içgörüş (sezgi) ne duyuların değişen şahitliği ne de yalancı bir muhayyilenin aldatıcı hükmüdür, fakat saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır; öyle kolay ve seçik bir kavrayış ki, anladığımız şey üzerine hiçbir şüphe bırakmaz; yahut da aynı şey olan saf ve dikkatli bir zihinde yalnız aklın ışığı ile meydana gelen ve çıkarıştan daha basit olduğundan, ondan daha emin olan, sağlam bir kavrayıştır."<sup>10</sup>

Filozof'un sağlam bir kavrayış olarak gördüğü sezgi yalnızca tasdikleri değil tasavvurları da kavrayan bir yetidir. Çünkü ona göre basit özlerin bilinmesi de sezgi sayesinde mümkün olabilmektedir.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Yvon Belaval, *Pour Connaitre-La Pensée de Leibniz*, Paris 1952, ss. 212 vd.

<sup>6</sup> Betül Çotüksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul 1993, s. 323

<sup>7</sup> Aristo, *Organon, İkinci Analitikler*, Çev: Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1989, s. 3

<sup>8</sup> W.D. Ross, *Aristoteles*, Yayına Hazırlayan Ahmet Arslan, İzmir 1993, s. 70

<sup>9</sup> Ross, Aynı Eser, s. 70

<sup>10</sup> Descartes, A.g.e., III. Kural

<sup>11</sup> Descartes, A.g.e., X II. Kural

Yeni Çağın empirist filozoflarından Lock'un sezgi hakkındaki görüşünü aşağıdaki ifadelerden öğreniyoruz: "...eğer kendi düşünme yolumuz üzerinde düşünürsek, zihnin kimi kez, iki fikir arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı, başka bir fikir araya girmeden dolaysız olarak kendilerinden algıladığını görürüz; işte buna sezgisel bilgi diyebileceğimi sanıyorum. Çünkü bunda zihin kanıtlayıcı ya da inceleme sıkıntısına katlanmadan doğruyu, gözün ışığı algılaması gibi yalnızca ona yönelmekle algılar."<sup>12</sup>

Locke'un iki fikir arasındaki uyuşmayı bir anda kavrayan bir yeti olarak düşündüğü sezgi Leibniz'e göre düşünülen şeyi oluşturan kavramların tamamını aynı anda düşünmemizi sağlayan bir yetidir.<sup>13</sup>

Görüldüğü gibi Locke'un empirist, Leibniz'in ise rasyonalist oluşu bazı bilgilerimizin sezgisel olduğunu kabul etme konusunda aralarında derin bir anlayış farkı ortaya çıkarmamıştır.

Kant'ın sezgi hakkındaki görüşünü ortaya koymak, bilginin oluşumu ile ilgili görüşlerini bir bütün halinde ele almayı zorunlu kılmaktadır. Teorik aklın sınırlarını belirlemeye çalıştığı birinci "Kritik" her üçü de "transendental" nitelemesini almış olan üç başlık içermektedir. Bu başlıklar "estetik", "analitik" ve "diyalektik" başlıklarıdır. Filozof "estetik" bölümünde duyulanabilir varlıklarla nasıl temasa geçtiğimizi, "analitik" bölümünde kavramların zihnimizde nasıl oluştuğunu, "diyalektik" bölümünde de yargıların, başka bir deyişle, fikirlerin nasıl oluştuğunu incelemektedir.

Kant'ta bilgi, duyum, kavram ve yargı aşamalarından geçerek oluşmaktadır. İşte Kant sezgiden birinci aşama olan duyum safasında bahsetmektedir. Ona göre duyulma bir "seziş"tir. O, böyle bir sezgiyi ampirik sezgi olarak görüyor. Ona göre ancak varlıklarla ilgili "fenomen"leri bilebilme gücüne sahibolan insan, varlıkların gerçekte nasıl bir yapıda olduğunu yani "numenler"i bilemez. Varlıklardan gelen, sezgisel bir tarzda yani "seziş"le aldığımız duyumlar "fenomenler"e aittir ve şekil almamış olarak bize ulaşırlar. Bu duyumlar bilginin kumaşındır. Onlara şekil verecek olan zihnimizin kalıplarıdır. Kant'ın zihin dışında bir varlığa sahip olmadıklarını düşündüğü, zaman ve mekan dışardan şekilsiz olarak aldığımız duyumlara şekil verirler. Buna da sezgi diyen Kant önceki sezgiden ayırmak için bu "seziş"e "saf sezgi" (intuition pure) demektedir.

Ona göre duyulanabilirin bu saf formuna saf seziş denebilir. Çünkü bir cismin sertlik, renk vb. duyulara ait tezahürlerini deneysel sezgiyle ayırdığım zaman geriye bir şey kalacaktır: yer kaplama ve zaman. Bunlar zihinde deney öncesi hazır bulunan saf sezgiye aittir.<sup>14</sup>

Sezginin, hakkında bilgi devşirmek istediği şey, aşkın bir gerçeklik olursa böyle bir

<sup>12</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev: Vehbi Hacıcağiroğlu, İstanbul 1996, s. 304; Çevirideki 'ide' terimi yerine 'fikir' terimi tarafımızdan konmuştur.

<sup>13</sup> A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1980, "intuition" maddesi

<sup>14</sup> Kant, *Critique de la raison pure* (Traduction de Jules Barni), Paris 1987, *Esthetique transcendante*, ss. 82-83

sezgiye zihinsel (entelektüel intuition) denir. Kant teorik akla metafizik yapma yetkisi vermediği için teorik aklın fizikötesi alemi, müşahade edilebileni bildiği tarzda bilmesini mümkün görmemekte, bu yüzden de zihinsel sezgiyi kabul etmemektedir.<sup>15</sup>

Kant'ın aşkın bir varlık olması nedeniyle hakkında teorik akulla bilgi edinilemeyeceğini düşündüğü "düşünen varlık"ı bilmeye yönelik bir sezgiyi Fihte ve Schelling'de görmekteyiz.

Shelling'e göre "ben"i yani düşünen varlığı bilmek için nesnelere bilgisini elde etmekte kullandığımız metottan farklı bir metot kullanmamız gerekir. "Ben" in bilgisi mutlak anlamda hür bir bilgi olmak zorundadır. Bir sezginin sonucu olan böyle bir bilgiye bizi ne isbatlar ne akıl yürütmeler ne de genel kavramlar götürebilir.

Yine "ben" in bilgisinde, bilgi ile bilinen birbiriyle özdeş olmak zorundadır.<sup>16</sup>

*La philosophie de Fihte* adlı eserin yazarı Léon'a göre, "ben"i bir eylem sayan Fihte ile birlikte, 'düşünen ben' i zihinsel bir sezgiyle tanıdığımızı kabul etmemiz Kant'ın düşüncesine aykırı değildir. Çünkü Kant'ın kabul edemeyeceği varlığın ne ise o şekilde bilinmesini sağlayan sezgidir. Halbuki "ben" bir varlık değil bir eylemdir.<sup>17</sup>

Adı geçen filozoflara göre entelektüel sezgi aşkın düşüncenin aletidir. Çünkü böyle bir sezgi, sahibolduğu özgürlükten dolayı nesne olmayan şeye nesneymiş gibi yaklaşır.<sup>18</sup>

Schopenhauer ise sezgi terimini "bir bakışta elde edilmiş, kavram halini almamış bilgi" anlamında kullanmıştır. Bu anlamdaki sezgi yalnızca varlıkları değil onlar arasındaki ilişkileri de verir. Böyle bir sezgi sayıların ve geometri şekillerinin ilişkilerini görmede de etkilidir. Çünkü bu ilişkiler bir defada ve akıl yürütmeye başvurmaksızın kavranır.

Schopenhauer'e göre sezginin en mükemmel şekli bir sanat eserini temaşa ederken kendini gösterir. Hayranlık uyandıran bir şey karşısında bir an insan bireyselliğini oluşturan her şeyi unuttur; artık yalnızca bilen bir özne olarak hareket eder ve işte tam bu esnada temaşa ettiği şeyin metafizik mahiyetini yani "ide"sini kavrar.<sup>19</sup>

Adı sezgi terimiyle birlikte sık zikredilen bir filozof olan Bergson'a göre bir nesneyi veya bir olayı sezgi yoluyla kavramak hayal gücümüzü kullanarak kendimizi nesneyle özdeşleştirmemiz demektir. Böyle yaparak nesneyi herhangi bir bakış açısından değil, ne ise o şekilde ve içinden kavrarız.

Her zaman belli bir bakış açısından olmak zorunda olan akıl yürütmeler bize sadece nesnenin bir parçasını bir cephesini veya sınırlı bir görüntüsünü verir. Oysa sezgi bize nesneyi bütünlüğü içerisinde tam olarak verebilir.

<sup>15</sup> Kant, A.g.e., *Esthétique Transcendantale*, s. 104-105

<sup>16</sup> A. Lalande, A.g.e., intuition maddesi

<sup>17</sup> A.Lalande, A.g.e., Aynı Yer.

<sup>18</sup> A.Lalande, A.g.e., Aynı Yer.

<sup>19</sup> A. Lalande, A.g.e., aynı yer

Bergson'a göre hür fiil akıp gitmiş bir zaman içinde değil, akmakta olan bir zaman içinde meydana gelir. Bu nedenle belli şartların belli sonuçları doğuracağını düşünüp bu anlayışı, donmuş bir nesne gibi kabul ettiğimiz hür fiile de uygularsak hürriyetten bahsedemeyiz.

"Fizik olaylar arasındaki gerçek münasebetleri tayin etmek için kendi düşünce ve idrak tarzlarımızı karıştırmaktan nasıl sakınıyorsak psikolojide de "ben"i kendi orijinalliğinde seyretmek için dış alemin bariz izlerini taşıyan şekilleri atmalı yahut düzeltmelidir."<sup>20</sup>

Bu kısa makalede, sezgi hakkında sadece bir dönemle ilgili olarak dahi detaylı bilgi verme imkanı yoktur. Bu yüzden Yeniçağ Batı felsefesinde sezgiden bahseden bütün filozofların görüşlerini burada ele almak mümkün olamamıştır.

Görüşlerini öğrenmeye çalıştığımız halde kendilerinden bahsetmeyi ihmal ettiğimiz bazı filozofların isimlerini zikretmek yeni çalışmalara bir zemin olabilir. Sözünü ettiğimiz filozoflar arasında Spinoza, Hamilton, Mansel, Dewey, Moore, Croce, Husserl, Bro-uwer ve Wittgenstein bulunuyor.

Fransız matematikçi H. Poincaré, "eskilerin eserlerini tekrar okuyacak olursak, onların hepsini sezgiciler arasında sınıflandıracığımız gelir"<sup>21</sup> diyor. Onun bu sözü sezgi kavramının kullandığı yaygınlığı göstermek bakımından kayda değer bir tesbit olarak görünüyor.

Poincaré'nin şu tesbiti de kanaatimizce sıradan bir tesbit değildir: "Kısaca mantıkla sezginin her birinin zorunlu bir rolü vardır. Her ikisi de lüzumludur. Ancak mantık kesin bilgiyi verebilir ve bir isbat aletidir, sezgi ise icat vasıtasıdır"<sup>22</sup>

#### SUMMARY

We are not willing to give up full consideration of intuition in the history of philosophy in the article. We will attempt to definite the role of the intuition in general. The term "intuition" played the most important role in philosophical discussions about knowledge.

Intuition means immediate knowledge, immediate apprehension. If intuition is immediate apprehension, it must not be inferential. Some philosopher such as Kant, asserts that intuition is sense perception.

Intuition always has been contrasted with reasoning. For this reason it is accepted as noninferential knowledge or noninferential comprehension.

<sup>20</sup> H. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev: M. Şekip Tunç, İstanbul 1990, s. 204

<sup>21</sup> H. Poincare, *Bilimin Değeri*, çev: Fethi Yücel, İstanbul 1989, s. 7

<sup>22</sup> H. Poincare, A.g.e., s. 19



BİBLİYOGRAFYA

- Lalande, A., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, "intuition" maddesi  
Aristo, *Organon, İkinci Analitikler*, Çev: Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1989  
Çotüksöken, Betül - Babür, *Saffet Ortaçağda Felsefe*, İstanbul 1993  
Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, Çev: Mehmet Karasan, İstanbul 1989.  
Bergson, H., *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev: M. Şekip Tunç, İstanbul 1990  
Poincaré, H., *Bilimin Değeri*, çev: Fethi Yücel, İstanbul 1989  
Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul  
1996  
Kant, *Critique de la raison pure* (Traduction de Jules Barni), Paris 1987  
Soykan, Ömer Naci, "Bilimlerin Birliğini Temellendirmede Descartes'in 'intuition'  
Kavramının Yeri", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Bahar 1997  
Ross, W. D., *Aristoteles*, Yayına Hazırlayan Ahmet Arslan, İzmir 1993  
Reese, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, London 1995  
Belaval, Yvon, *Pour Connaitre-La Pensée de Leibniz*, Paris 1952

## GELECEK KUŞAKLAR SORUNU, KÖKENLERİ VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Dr. Ayhan Sol\*

Gelecek kuşakların hakları ve bizim yükümlülüklerimiz çevre etiğinin en önemli konularından biridir. Çünkü bugün uygulayacağımız çevre politikaları gelecekte varolacak insanların kimler olacağını (diğer bir deyişle, bir çok olası kuşaktan hangisinin varolacağını), onların refah düzeyini ve hatta gelecekte insanların varolup olmayacağını bile belirleyecektir. Çağdaş biyoloji, zamanlamadaki en küçük bir değişikliğin doğacak yavrunun genetik yapısını belirlediğini göstermiştir. Ayrıca, bir insanın kim olduğunu belirleyen en önemli etkenlerden biri o kişinin genetik yapısıdır. Bu durumda, seçilen çevre politikaları arasındaki en küçük bir farklılığın bile, olası gelecek kuşaklardan hangisinin gerçek olacağını belirleyebilecektir. Diğer bir deyişle, çevre politikalarından birinin değil de diğerinin seçilmesi varolacak belirli bir insan grubunun daha iyi ya da kötü olmasına yol açmayacak, bunların kim olacağını da belirleyecektir. Bu nedenle bir koruma politikası yerine diğerini seçerek bazı insanların haklarına zarar vereceğimizi iddia etmek o kadar kolay görünmemektedir. Bu durumu şöyle de örnekleyebiliriz: Bir çiftin çocuk yapma programlarını annenin hastalığı nedeniyle bir ay ertelemesi, doğacak çocuğun daha sağlıklı (ya da sağlıksız) olmasına yol açmayacak, bambaşka bir çocuğun doğmasına neden olacaktır. Bu belirsizliğin kaynağının belirlenimci (determinist) olmayan bir dünya anlayışı olduğunu söyleyebiliriz çünkü belirlenimci bir dünyada eylemlerimiz bu ölçüde bir belirsizlik yaratmayacaktır.

Yukarıda değindiğim belirsizliğin, çevre politikalarının seçiminde gelecek kuşakları da dikkate almanın çözümlenmesi zor (belki de olanaksız) ikilemler (dilemma) ortaya çıkaracağı açıktır. Bir de bu belirsizliğe geleneksel etik kuramların sadece varolan bireylerin haklarından söz ettiği eklenirse, yeni çözümler aramanın zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Belirsizlikten etkilenmeyen bazı adalet kuramları için ise, aynı zamanı paylaşmayan kuşaklar arasındaki adalet ilişkisini kurgulama zorluğu vardır çünkü bu kuramlar birbirinin çağdaşı olan insanlar arasındaki adalet ilişkilerini düzenlemek için ortaya atılmıştır. Diğer bir deyişle, bu görüşler birbiriyle karşılıklılık ilişkisi içinde olabilen ahlaksal özneler arasındaki adaleti sağlamak amacındadırlar.

\* Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Tüm bu sorunlar mutlak çözümler aramaktansa daha alçak gönüllü çözümlerle yetinmemiz gerektiğini göstermektedir. Bu alçak gönüllü çözümlerin felsefi olarak ne kadar tatmin edici olacağı sorgulanabilir. Ancak tüm bu belirsizlik ve ikilemler, çevre sorununun bütün yakıcılığıyla önümüzde durduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu nedenle çözümsüzlük yerine alçakgönüllü de olsa bazı çözümler üretmek felsefecilerin geri çeviremeyeceği bir yükümlülüktür.

### Varolma ve Kimlik Sorunu

Gelecek kuşaklar ikilemlerinin bazılarının temelinde bilgi kuramsal ve varlıkbilimsel belirlenemezlik varsayımları yatmaktadır. Eğer dünya belirlenimci olsaydı bile, geleceği bilemeyebilir ve bu nedenle eylemlerimizin sonuçlarını kestiremeyebilirdik. Bu belirsizliğin gelecek kuşaklar konusunda ortaya çıkardığı en önemli ikilemler varolma ve kimlik sorunlarıdır.

Bugünkü eylemlerimizi gelecekteki insanları dikkate alarak iyi ya da kötü olarak değerlendirirken, henüz varolmayan insanlar, onların hakları ve bizim onlara karşı yükümlülüklerimizden söz etmekte olduğumuzu unutmamalıyız. Diğer yandan, tüm gelecek kuşakları ortadan kaldıracabilecek eylemlerimizin yanlış olup olmadığını bilmek bile görüldüğü kadar kolay olmayabilir. Son olarak, bizim eylemlerimizden bağımsız olarak, gelecekte insanların olma olasılığının bizim eylemlerimizi ve etik kuramlarımızı nasıl etkileyeceğini de bilmeliyiz.

Şöyle bir örnekle başlayabiliriz (Thomas Hurka, s. 393). Diyelim ki, kimyasal atıkların saklanması bugünkü bir ihmal sonucu bir yüzyıl sonra bir kaza meydana geldi. Ayrıca, bu kimyasal atıkların gelecek yüzyıldaki insanların var olmalarının da nedeni olan bir politikanın sonucu olduğunu kabul edelim. Diğer bir deyişle, bu kimyasal atıkları üreten politika aynı zamanda gelecek yüzyılda insanların da varolmasının nedenidir. Bu durumda bu politikanın seçilmiş olması ahlaksal olarak doğru mudur?

Eylemlerimizin doğruluğu ya da yanlışlığını sonuçlarına göre ölçmek şöyle bir değerlendirmeye yol açacaktır. Bu kimyasal atıklar gelecek yüzyıldaki insanlara zarar vermiş olsa da, bunları üreten politikaların tercih edilmesi aynı zamanda (başka bir kuşağın değil de) söz konusu kuşağın varolmasına neden olmuştur. Bu durumda, varolmak hiç olmamaktan daha iyi olacağından, söz konusu politikanın seçimi doğrudur. Bu sonucun ahlaksal doğrulukla ilgili sezgilerimizi fazlaca zorlamakta olduğu açıktır, çünkü ahlaksal olarak doğru eylem, gelecekte ne olursa olsun birilerinin varolmasını sağlamak değil, varolacak insanların durumunu iyileştirmektir. O halde sorunu şu karşıtlıkla ifade edebiliriz: Gelecekte varolacakları, olası daha kötü bir duruma (hiç varolmamaya) göre daha iyi bir duruma getiren eylem mi, yoksa gelecektekileri, kim olursa olsunlar, *bugünkü* insanlara göre daha iyi duruma getiren eylem mi doğrudur?

Haklar görüşü insanların bir bütün olarak iyiliğini öne sürmektense insanların özel çıkarlarını korumayı tercih etmektedir. Söz gelimi (Hurka, s. 393), bir kişinin bir uçağa

binmesini bazı ırkçı gerekçelerle engellemek, bu uçağın düşmesi sonucunda onun hayatta kalmasını sağlasa da bu kişinin haklarını çiğnemek anlamına gelir. Diğer bir deyişle, bu kişinin hayatta kalması bu ayrımcılığa bağlı olsa da, hakları çiğnenmiş olacaktır çünkü bu eylem ırkçılıktan kaynaklanmaktadır. Bu hava yolu şirketi, yaptığı ayrımcılığı o kişinin hayatta kalmasının nedeni olarak savunamaz. Bu örneğin gelecek kuşaklar sorunu açısından anlamı şudur: Daha sonraki olaylar ne olursa olsun, bir hakkın çiğnenmesi o hakkın çiğnenmesidir. Bu nedenle haklar görüşü, gelecekteki insanların var olmasının da zorunlu nedeni olan zararlı eylemleri kınayabilir. Yukarıdaki kimyasal atıklar örneğine yaklaşım da aynı doğrultuda olacaktır. Her ne kadar kimyasal atıklar gelecek yüzyıldaki insanların var olmasının nedeni olan bir politikanın sonucu olsa da, ihmalimiz bu insanların haklarını çiğnemekte ve onların özel bir çıkarına tecavüz anlamına gelmektedir. Bundan dolayı, genel olarak onların durumunu tamamen daha kötü bir duruma getirmese de yanlıştır.

Diğer bir soru ise, gelecek kuşakların yok olmasına neden olmanın ahlaksal olarak yanlış olup olmayacağıdır. Bu yokoluşun nükleer bir savaş sonucunda olmasının yanlış olduğu açıktır, çünkü bu savaş ve yokoluş şimdiki insanları da etkileyecektir (Hurka, s. 393). Acaba bu eylem gelecek kuşaklar açısından da yanlış mıdır? Örneği sadece gelecek kuşakları kapsayacak şekilde şöyle kurgulayabiliriz. Diyelim ki, insan türünün yok olması şimdiki insanların ortak kararı sonucunda, herkesin istekli bir şekilde kendini kısırlaştırmasıyla ortaya çıkmaktadır (a.g.e.). Bu durumda yokoluşun şimdiki kuşaklar açısından kötü olduğunu söyleyemeyiz çünkü bu onların özgürce aldıkları bir karardır. Ancak bu seçimin sonuçlarından gelecek kuşaklar da etkilenmektedir çünkü bu durumda hiçbir gelecek insan kuşağı olmayacaktır. Bu soruna yukarıda değindiğimiz bir soruyu yineleyerek yaklaşabiliriz. Bizim ödevimiz iyi (refah içinde) insanlar yaratmak mı, yoksa insanları iyi yapmak mıdır? Gelecekteki insanların kimliklerinin ne olacağını dikkate almadan eylemin sonuçlarına göre bir değerlendirme yaparsak, insanların varolmamasına neden olmanın yanlış olduğunu söyleyebiliriz çünkü bu karar ve yokoluş gelecekteki herhangi bir değer in gerçekleşmesine engel olacaktır. Öte yandan, gelecekteki insanların kimliklerinin önemli olduğunu düşünerek soruyu yanıtlarsak, bu eylemin yanlış olmadığını söyleyebiliriz çünkü bu yaklaşıma göre eylemlerimiz ancak belirli insanları olumlu ya da olumsuz etkiledikleri için iyi ya da kötüdürler. Bu yaklaşıma göre, yukarıdaki soruya yanıtımız, 'ödevimiz iyi insanlar yaratmak değil insanları iyi yapmaktır' olacaktır. Diğer bir deyişle, bu görüştekiler gelecek kuşaklara karşı bazı ödevlerimiz olduğu düşüncesini destekler ama gelecek kuşakları var etme gibi bir ödevimiz olduğunu kabul etmez. Meydana gelmemiş insanlar var olmadıklarına göre onların meydana getirilmemesi onlara zarar veremez. O halde, eğer şimdiki insanların kaynakları sadece kendileri için tüketmeleri, gelecek kuşakların bazılarını iyi bir şekilde etkiler ve daha sonraki kuşaklara olumsuz bir etkisi olmaz, ama sadece onların varolmamasına neden olursa, kaynakların bu şekilde tüketilmesi yanlış değildir. Hatta, bazı kuşakların iyi olmasına da neden olduğu için doğrudur. Bu görüşün sorumsuzca davranmayı temellendirmek için

kullanılabileceği görülmektedir. O zaman kısa dönemde yarar sağlayıp uzun dönemde olası tüm kuşakların yok olmasına neden olabilecek eylemlerimiz haklı gözükecektir. Oysa ki, etiğin amacı her türlü davranışlarımızı haklı çıkarmak değil doğru olanı bulmaya çalışmak olmalıdır.

### **Eşzamanlılık sorunu**

Gelecek kuşaklar sorununa, eylemlerin sonuçlarına göre yaklaşmanın belirlenemezlikten kaynaklanan ikilemler ortaya çıkardığı görülmektedir. Eylemlerimizin sonuçlarını dikkate almadan, gelecek kuşaklar için yükümlülüklerimiz olduğunu iddia eden adalet düşüncesine dayalı görüşler bir seçenek oluşturabilirler. Mark J. Smith'e göre, "Adalet kavramı aynı ahlaksal topluluğun diğer üyelerine saygılı ve adil olma düşüncesine dayanır" (s. 78). Ancak şimdiki kuşaklarla henüz varolmayan gelecek kuşakların aynı ahlaksal topluluğun üyesi olduğunu göstermek görüldüğü kadar kolay olmayabilir. Sözleşmecî adalet anlayışına göre, adalet ilişkisi ancak ve ancak birbirinden yarar sağlayabilecek kişiler arasında geçerli olabilir. Gelecek kuşaklar bizim eylemlerimizden, olumlu ya da olumsuz etkilenecekse de bizim onların eylemlerinden etkilenmemiz söz konusu değildir. Bu durum şimdiki kuşaklarla gelecek kuşaklar arasında bir bakışsızlığa (asimetri) neden olmaktadır. Bu bakışsızlığın kökeni, geleneksel kuramların, örtülü bir şekilde de olsa, ahlak öznesi ya da nesnesi olarak gördükleri varlıkların eşzamanlı olduğunu kabul etmesidir çünkü bu kuramlar aynı zamanı paylaşan insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için ortaya atılmıştır.

Brian Barry (s. 81) şimdiki ve gelecek kuşaklar arasında güç ilişkisi açısından bir bakışsızlığın olmasının ortaya çıkan sorunların kaynaklarından biri olduğunu iddia etmektedir. Söz gelimi, Britanya Bangladeş'e yardım edeceği zaman, Britanyalılar'ın Bangladeş halkından çekinmeleri için pek fazla bir neden yoktur ama buna rağmen kısa dönem de bile bu durumun değişmeyeceğinden (diğer bir deyişle Bangladeşlilerle aralarında bir sorun çıkmayacağından) kesin olarak emin olamazlar. Gelecek kuşaklar söz konusu olduğunda ise, yüzlerce yıl sonra yaşayacak insanların onların yaşamını olumlu ya da olumsuz olarak etkileyemeyeceği konusunda kuşkuları olmayacaktır. Böylece şimdiki kuşakların kendi çağdaşları ile olan ilişkileriyle gelecek kuşaklar ile olan ilişkilerinde karşılaştırılmaz bir farklılık vardır.

Barry'e göre, güç ilişkileri arasındaki bu farklılığa rağmen gelecek kuşaklar bizim karşımızda tamamen savunmasız değildir çünkü onlar "itibarımızın mutlak kontrolüne sahiptir. Bizim hakkımızda ne düşünecekleri tamamen onlara bağlıdır. ... Ve bizim hakkımızda ne düşüneceklerini bir ölçüde bizim onlar için yaptıklarımız belirlemektedir" (s. 81). Ancak Barry iki nedenle gelecek kuşakların bu gücünün şimdiki ve gelecek kuşaklar arasındaki bakışsız ilişkiyi ortadan kaldırmadığına inanmaktadır.

Birincisi, her ne kadar itibarımızı belirlemek onların elindeyse de, bugün belli bir şekilde davrandığımızda itibarımızı nasıl belirleyecekleri konusunda onlarla pazarlık yapma şansımız yoktur. Bu nedenle bizim davranışlarımıza nasıl tepki göstereceklerini öngörmek zorundayız. Ancak bu öngörülerimizin ke-

sin olamayacağı açıktır. İkinci ve daha önemlisi, her ne kadar insanlar sanatsal veya siyasal başarılarından dolayı sonradan elde edilen şöhrete önem veriyorlarsa da, enerjinin tedbirli kullanımı için alınacak önlemler gibi bir konuda verilecek ortak bir karar konusunda itibar konusunun yeterince önemli olduğunu düşünmeyeceklerdir. (s. 82)

Bu nedenle kuşaklar arasında diğerine yardım etme ya da zarar verme gücünde ortaya çıkan bu bakımsızlığın ahlaki bir fark yaratıp yaratmayacağı önemli bir soru olarak kalmaktadır. Barry'e göre, "Bunun her hangi bir ahlaksal farklılık yaratmayacağını söylemek ilk bakışta doğru gibi görünmektedir. Ancak ahlakın temelleri hakkındaki bazı yaygın görüşler, karşılıklı güç ilişkilerindeki eksikliğin bizden sonraki kuşaklara karşı olası ahlaksal yükümlülüklerimizi (en azından adalet açısından) ortadan kaldırdığını iddia etmektedir" (s. 82). Bundan dolayı bazı sözleşmeciler dolaylı bir çözüm önermiştir. Onlara göre, "bu ödevler gelecek kuşaklara değil onları kendi torunları olarak görüp önem veren şimdiki insanlara karşıdır. Fakat bu görüşün özellikle çok uzak kuşaklara karşı yeterince kuvvetli veya doğru türde ödev yükleyip yüklediği kuşkuludur" (Hurka, s.393).

Bu soruna karşı başka bir çözüm, adaletli pay anlayışındaki sözleşmeci olmayan adalet kuramlarınca verilebilir. Bunlara göre, "her kuşağın kaynakların sadece kendi payına düşen kadarını tüketmek veya sonrakilere eşit oranda bırakmak gibi bir ödevi vardır" (a.g.e.). Bu görüş gelecek kuşaklara karşı bir ödev önermez, sadece eğer gelecek kuşaklar varsa, onların da kaynaklardan hakkaniyetli bir oranda pay almaları gerektiğini iddia eder. Diğer bir deyişle, "her kuşak bir öncekinden daha kötü bir durumdan başlamalıdır. Bu şekilde şimdiki kuşaklar sınırlı doğal kaynaklardan yeterli oranda bir payı ve fazla bozulmamış bir çevreyi gelecek kuşaklara bırakmalıdır" (Smith, s. 78). Kuşkusuz bu öneri kuşaklararası adalet düğümünü çözmek için yeterli değildir çünkü her kuşağın hakkının ne olduğunu hesaplamak sorunludur. Üstelik kaç gelecek kuşağın bu hesaplamada dikkate alınacağı da önemlidir. Kuşak sayısı arttıkça kuşaklara düşen pay azalacaktır. Ayrıca gelecek kuşaklara bir sınır koyabilmenin, yani daha uzak kuşakları hesaba katmamanın da kuşaklar arası adalete ters düşmeyecek şekilde haklı gerekçeleri olmalıdır. Bu sorular bizi şimdiki kuşaklarla gelecek kuşaklar ve yakın gelecek kuşaklarla uzak gelecek kuşaklar arasındaki sorunlara getirmektedir.

Michael P. Golding iki soru sormaktadır: i) gelecek kuşaklara olan yükümlülüklerimiz şimdiki kuşaklara olanlarla aynı mıdır? ii) yakın kuşaklarla (çocuklarımız, torunlarımız ve en fazla torunlarımızın torunları) çok uzak kuşaklar arasında bir ayırım yapmalı mıyız? Diğer bir deyişle, Golding hiç bir sınır noktası belirlemeden, bütün gelecek kuşaklara karşı yükümlülüklerimiz olduğunu iddia eden görüşleri sorgulamaktadır. Çünkü bu durumda yükümlülük kavramı "tam anlamıyla ortak bir yaşamı paylaşmadığımız kuşakları da kapsayacaktır" (s. 64). Öte yandan "bizim iyi yaşam anlayışımız gelecek kuşaklar için anlamlı olacak mıdır?" (s. 69) Bunun yanıtını şu şekilde vermektedir: "bu

toplumun üyeleri bizden ne kadar uzaksa onlarla olan yükümlülük ilişkimiz o kadar sorunludur. ... [çünkü] onların bizim ahlaksal topluluğumuzun bir üyesi oldukları [tartışmalıdır]" (s. 69). Çıkardığı sonuç şudur: "yakın gelecek kuşaklara ve özellikle de en yakın kuşaklara karşı olan yükümlülüklerimiz uzak kuşaklara olandan daha açıktır" (s. 70). Bu nedenle ortak noktalarımız konusunda emin olamadığımız daha uzak kuşaklar için iyi bir şeyler yapmaya çalışmak gelecekle kumar oynamak olacaktır çünkü onlar için iyi olduğunu düşündüğümüz şeyler iyi olmayabilir.

### Alçakgönüllü çözümler

Yukarıda karşımıza çıkan sorunlardan biri, henüz doğmamış bu nedenle varolmayan gelecek kuşaklara karşı olası yükümlülüklerimiz hakkındaydı. Daniel Callahan bu soruya şöyle yaklaşmaktadır. "Eğer gelecek kuşaklar bizim için var değilse bile bizim onların geçmişinin bir parçası olarak *onlar için var olmuş olacağımızdan* emin olabiliriz." (s. 71). Ancak sanırım bu hala onların varolmama olasılığını ortadan kaldırmaz. Şöyle ki, eğer bizden sonra bizden bağımsız bir felaket olsa (söz gelimi, bir kuyruklu yıldızın dünyaya çarpması) ve bu tüm insan türünü yok edecek olsa Callahan'ın geçmişlerinin bir parçası olduğumuzu söylediği bir gelecek kuşak hiç olmayacaktır. Diğer bir deyişle, gelecek kuşakların var olmayabileceğini kabul etmek var olacağını kabul etmek kadar olanaklıdır.

Callahan'a göre, "[g]elecek kuşaklara karşı yükümlülüklerimiz olduğunu düşünmemiz şöyle basit bir gözleme dayanmaktadır: bugün yapacaklarımızın bizden sonra gelecekler üzerinde iyi ya da kötü etkileri olacaktır" (s. 71). Kuşkusuz bu görüşle ilgili olarak şu saptamayı yapabiliriz: Bugün yapacaklarımızın bizden sonra gelecekler üzerinde bir etkisi olacaktır *eğer* gerçekten birileri olacaksa. Emin olamadığımız budur. Callahan bu olasılığa şöyle karşı çıkmaktadır: "Yaptıklarımızın yüz, bin ya da onbin yıl sonra nasıl veya hangi süreçler sonucunda etkili olacağını bilmememiz şu an için dikkate alınması gereken bir soru değildir. Önemli olan yaptıklarımızın bir etkisi olacağıdır" (s. 71). Diğer bir deyişle, hiç bir gelecek kuşağın olmaması olasılığını düşünerek sorumsuzca davranmaya hakkımız yoktur. Gelecekte birileri olabilir ve bizim eylemlerimiz onların yaşamlarını olumsuz bir şekilde etkileyebilir.

Öte yandan gelecek kuşaklarla aynı ahlaksal topluluğa ait olmadığımız ve bu nedenle onlar için neyin iyi ya da kötü olacağına karar vermeye yetkili olmadığımız şeklindeki iddiaya Callahan şu yanıtı vermektedir: "Sanki gelecekte yaşayacaklarla hiç bir ortak noktamız olmayacağını düşünerek hareket etmemiz, en azından, şaşkınlıktır; kuşaklar arasında, genlerden düşüncelere ve kültüre kadar tamamen bir kopuş olacağını düşünmemiz için bir neden yoktur" (s. 71). Ayrıca bu belirsizliklerin bize bazı ödevler yüklediğini düşünmek de sorumluluktan kaçmak olacaktır. "Modern teknoloji, silahlar ve kirlilik gelecekte yaşayacak olanların yaşamlarını etkileyebilmek için bize şimdiye kadar tecrübe edilmemiş bir güç vermektedir. Bu gücün iyi bir amaçla kullanılacağı hatta

kullanılabileceğini düşünmek aşırı bir iyimserliktir” (s. 71). Tarih bize bu tür araçların kötü amaçlarla kullanıldığını ve bundan sonra da kullanılabileceğini gösteren sayısız örneklerle doludur. Bu nedenle daha gerçekçi yorum, bugün insanların ellerinde bulunan tehlikeli araçların gelecek kuşaklar üzerinde yıkıcı etkilerinin olacağıdır.

Diğer taraftan, geçmişte doğru anlamamız geleceğe olan yükümlülüklerimiz konusunda daha kapsayıcı bir anlayış geliştirmemizi sağlayacaktır. Callahan’a göre, ebeveynlerimiz ile olan ilişkilerimizi düşündüğümüzde onlara ne kadar çok şey borçlu olduğumuzu anlayabiliriz. Onlar olmasaydı biz de varolamazdık. Ayrıca varolsaydık bile eğer onlar bize yaşanabilir bir ortam sağlamasaydı yaşamımızı bile sürdüremezdik. Bu da onların bizim için, hiç olmazsa bir ölçüde, sorumluluk duygusuyla hareket ettiklerini, bizim olmama olasılığımızı düşünerek bencilce davranmadıklarını göstermektedir. “Eğer kendi yaşamımıza değer veriyorsak yaşamımızı olanaklı kılana da değer vermek ve onlara karşı sorumlu hissetmek zorundayız; bu dünyaya tek başımıza gelmedik ve tek başımıza olgunlaşmadık” (s. 74). Geçmişimizdekiler hakkındaki bu görüşler bize gelecektekiler ile kurabileceğimiz ilişki hakkında da ipuçları verebilir. “[E]n az bizden öncekilerin bize verdiği kadarını bizden sonrakilere borçluyuz: yaşam ve hayatta kalma olanaklılığı. Diğer yandan kendi yaşamımızda (ve kendi anlayışımızla) insanca bir yaşam sürdürmek için gerekli olan kaynakları azaltmış olan koşulları iyileştirme yükümlülüğü de gelecek kuşaklara karşı bir borçtur. (s. 74)

Gelecek kuşaklara karşı olan yükümlülüklerimizin ortaya çıkardığı en önemli ikilem birbiriyle çatışan iki çakara aynı anda nasıl hizmet edebileceğimizdir. Bu ikilem aynı kuşak içinde farklı çıkarların bağdaştırılmasında da ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, farklı çıkarları olan insan gruplarına karşı adaletli olmak, onlara karşı olan yükümlülüklerimizi uzlaştırılabilmemiz anlamına gelmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi, yaşayanlara karşı yükümlülüklerimizi yerine getirdiğimiz zaman bundan gelecek kuşaklar zarar görebilir. Callahan bu konudaki çözümlerin iki zıt uçta toplandığını belirtmektedir. Bir uçtaki insanlar “eğer bugünkü batılı yaşam biçimini sürdürmemiz için nükleer bir savaş gerekiyorsa, bunun gelecek kuşaklar için doğuracağı çevresel ve genetik sonuçlarına bakılmaksızın bedelinin ödenmesi gerektiğini düşünmektedirler” (s. 75). Bunun kabul edilemez olduğu açıktır. Ancak, Callahan’a göre, “[D]iğer uçta ise gelecek kuşaklara olan yükümlülüklerimize şimdiki kuşaklara olanlardan daha fazla ağırlık verenler bulunmaktadır. Bu nedenle bazı biyolog ve çevrebilimciler insan türünü veya ormanları ve vahşi yaşamı koruma yükümlülüğümüzün diğer tüm yükümlülüklerimizin üstündeymiş gibi konuşmaktadırlar” (s. 76). Bunun da kabul edilmesi olanaksızdır çünkü bunda da adaletsizlik şimdiki kuşaklar aleyhine bozulmaktadır. Bu aşırı uçlara karşı Callahan sahici etik sorunlara işaret etmektedir.

[D]oğal kaynakları tüketme hızımız şu andaki sürekli olarak artan çevreyi kirletme hızımızla birleştiğinde dünyayı tamamen kirletmiş olabileceğiz. Bu kirlilik bir seferde olmayacaktır ve bu nedenle çocuklarımız ve torunlarımız yaşayabilecekler; fakat er veya geç geri dönüşü olmayan bir noktaya erişilecek-



tir. Biz bundan etkilenmeyeceğiz ancak diğerleri etkilenecektir. (s. 76)

Kuşkusuz şimdiki ve gelecek kuşaklar arasında bir seçim yapmak anlamına gelen ama bir çoğumuzun şu anda yapılmasını arzu edebileceğimiz şöyle bir durum için ne söyleyebiliriz (örnek Callahan'dan). Diyelim ki, bugünkü gelişmiş ülkeler dünyadaki yoksulluk sorununa çözüm bulmaya karar verdiler ve tüm silah ve diğer üretici olmayan yatırımlardan bu mücadele için vazgeçtiler. Bugünkü yoksulluk dünyanın bir çok yerinde açlık anlamına geldiği için bu mücadelenin acilen yapılması üzerinde de uzlaşıldığını kabul edelim. Bugünkü araçlarla başlatılacak böyle bir seferberliğin doğaya şimdiye kadar olduğu gibi, ama daha fazla bir oranda, zarar vereceği kuşkusuzdur çünkü “[d]ünyayı kirletmeyecek gübreler geliştirmeye veya öldürücü gazlar saçmayan fabrikalar tasarlamaya veya yenilenmeyen kaynakların yerini alacak yeni kaynaklar bulmaya veya vahşi yaşamı ve bazı ilkel orman alanlarını yok etmeyecek şekilde yeni tarım ürünleri yetiştirmenin yollarını bulmaya zamanları olmayacaktır” (s. 76). Bu durumda bugünkü insanları büyük bir yoksulluktan kurtarıırken gelecek kuşakları büyük bir tehlikeye atıyor olabiliriz. Callahan'a göre “bu sorunun kısmi bir çözümü vardır. Şimdiki kuşakların gelecek kuşaklara göre *varolan* haklarının olduğu söylenebilir: yaşama, özgür ve mutlu olma hakkı. Onlar şu anda buradalar ancak gelecek kuşaklar burada değiller” (s. 76).

Sonuç olarak, bugün yapacaklarımızın gelecek kuşaklar için iyi olup olmayacağından emin olmasak da bu belirsizliğin bizi bıkkınlığa sürüklemesine izin vermemeliyiz. “[G]eleceğe projeksiyon yapmak için insan yaşamı konusunda şimdiki anlayışımızı kullanmak zorundayız çünkü bundan başka bir seçeneğimiz yoktur. Davranışlarımızın (uzak veya yakın) gelecek kuşaklar üzerindeki etkisini değerlendirirken, şu anda yaşayanlara karşı olan yükümlülüklerimizi değerlendirirken kullandığımız normlardan başka bir anlayış öne sürmek için bir neden yoktur” (Callahan, s. 77).

### Kaynakça

- Barry, Brian. 1999. Justice between generations: power and knowledge. Mark J. Smith (der.) *Thinking Through the Environment*. London: Routledge, 80-88.
- Callahan, Daniel. 1999. What obligations do we have to future generations? Mark J. Smith (der.) *Thinking Through the Environment*. London: Routledge, 71-77.
- Golding, Michael P. 1999. Obligations to the future generations. Mark J. Smith (der.) *Thinking Through the Environment*. London: Routledge, 64-70.
- Hurka, Thomas. 1992. Future Generations. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (der.) *Encyclopedia of Ethics* vol. 1. London: St. James Press, 391-394.
- Smith, Mark J. 1999. What Intergenerational justice is. Mark J. Smith (der.) *Thinking Through the Environment*. London: Routledge, 78-80.

## WHITEHEAD'İN TABİATÇI TEİZMİ:DİN VE BİLİMİN UZLAŞTIRILMASI

Yard. Doç. Dr. Celal Türer\*

Din ve bilimin insan hayatını şekillendiren iki güç ve kurum olduğu şüphesizdir. Bu iki güç ve kurumun gerçekliğin mahiyetini ortaya koymada her zaman aynı sonuçlara sahip olmadıkları hatta son zamanlarda çatıştıkları ve bu çatışmanın karşılıklı meydan okumalara dönüştüğü gözlemlenen bir olgudur. Günümüzde hararetle devam eden evrim-yaratma, klonlama, hücre araştırmaları, yapay rahim, vb tartışmalar, bu meselenin önemini gözler önüne koymaktadır. Modern bilim ve din arasındaki felsefi çatışmalar, genelde on dokuzuncu yüzyılda şiddetlenmiştir. Bu "savaş" A. D. White ve J. W. Draper<sup>1</sup> ile popülerleşmiş ve çatışma, modern bilim ile Batıda hakim olan Hıristiyanlık üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>2</sup> Bir süre sonra bu çatışmada bilim saflarında yer alanlar, argümanlarını tüm dinlere bazen üstü kapalı bazen de açık olarak teşmil ederek cepheyi genişletmişlerdir. Bu "savaşta" olup bitenler, taraf olmayan veya en azından olmak gereğini hissetmeyenlerin veyahut ta bu konudan haberi olmayanların bile dikkatini çekmeye başlamıştır.

Din ve bilim arasında çatışmanın kaynağı üzerine pek çok görüş ortaya atılmıştır. Bu görüşlerin bulunduğu zemin, modern bilimin kaynağının ve -Batı dünyasında- gelişme serüveni yansıtmaktadır. Genel olarak on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar *modern* bilimsel dünya görüşü, din-bilim çatışmasında bilim tarafını karakterize etmiştir. Bu görüşün karakteristiğini, -dine karşı- kendi güç ve kurumlarını ortaya koyma oluşturmaktadır.

Modern bilimsel dünya görüşünü Descartes'in felsefesi ile başlatmak hususunda bilim adamları ve felsefeciler arasında genel bir anlaşma vardır. Descartes, felsefesini oluşturan ayırma dayanarak tabiat için *madde* kelimesini kullanmıştır. Descartes'in bu nitelendirmesi hakkında uzun tartışmalar yapılmıştır. Bununla beraber bu ifadenin nihai anlamı, ona göre ontolojik ayrımı ifade eder. Descartes için zihin, tabiattan farklıdır. Bir çok tartışmalara sebep olan bu ayrım, bir çok problemi beraberinde taşımıştır. Bunların

\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi

<sup>1</sup> White'in *A History of the Warfare of Science With Theology in Christendom* 1896, ve Draper'in *History of the Conflicts between the Religion and Science*, 1874 adlı kitapları.

<sup>2</sup> Religion and Science (maddesi), Nancy Murphy, Eynyclopedia of Philosophy, Routledge, 1988

arasında en temel problem, madde-ruh ayırımından sonra onların birbirlerini nasıl etkileyeceği, başka bir deyişle bir araya nasıl getirileceği sorunu idi. Descartes'i takip eden düalistler, bu etkileşimi açıklayamadılar. Daha sonra bu problem, Tanrı'ya başvurularak çözülmeye çalışılmıştır. Bu çabalar, ruh ve madde arasındaki ilişkiyi tabiat üstüçülük ile çözmeye çalışmıştır. Onların formüllendirmelerinde Tanrı, her şeyin ilk nedenidir ve tabiattaki mekanizmaların çalışmasına müdahale etmez. Tabiat üstücü yaklaşım, başlangıçta başarılı görünse de daha sonra bir çok sebepten dolayı gözden düşmüştür.<sup>3</sup> Sözgelimi kötülük probleminin tartışıldığı 1755 Lizbon depremi bunlardan biridir.

Ruh-beden uzlaştır(ı)lmasının başarılı ol(a)mayışı deizm yönünde görüşlerin çıkmasına sebep olmuştur. Zira tabiatın işleyişi, kanunları ile tabiat üstüçülüğü uzlaştırmak hayli zor idi. Bazıları Tanrı'nın yarattığı tabiata istediği gibi müdahale hakkının olduğunu söylese de tabiat kanunları fikri ağır basmış ve deist görüşler yükselmeye başlamıştır. Bilim adamlarının bir yandan Tanrı'yı ilk neden olarak görüp, diğer yandan tabiatta işleyen mekanizm fikirleri uzun sürmedi. On dokuzuncu yüzyıla doğru mekanistik doktrinler ağır bastı. Bu görüşler, daha sonra maddecilik ve ateizme dönüştü. Bu dönüşüm; tabiat üstünden deizme ve oradan maddeciliğe ve dolayısıyla ateizme geçişin epistemoloji yoluyla ile gerçekleştiği iddia edilir. Zira epistemoloji, zihni beynin fonksiyonlarına indirgeyerek ruhun müstakil varlığını reddetmiştir. Nihayetinde B. Russell, B. F. Skinner, J. Wood Krutç, J. Monod ve W. Uttal gibi bilim adamları on dokuzuncu yüzyılda bilimin etkisiyle dinî açıklamaların tamamıyla farklı bir alan olduğunu, birleşmelerinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>4</sup>

Aynı yüzyılda, 1925'te Alfred North Whitehead<sup>5</sup> (1861-1947) din ve bilim arasındaki ilişkinin geleceğimizi belirleyeceğini söylemişti. Whitehead'in bu konudaki ifadeleri, dönemin baskın karakterinin de etkisiyle önemsenmemiştir. Whitehead'in bu ifadesinin ardında yatan düşünce, din ve bilimin yalnız doktrin olması değil aksine kurumlarıyla iki güç oluşu idi. Whitehead bu sözleri söylediği dönemde - *modern düşüncede* - din kaybolmaya yüz tutmuş, deyim yerindeyse hurafeler yığını olarak görülmüştü. Oysa aynı yüzyılın sonlarına doğru dünyadaki çeşitli dinler, modern dünyaya çeşitli kuvvetlere

<sup>3</sup> Religion and Scientific Naturalism, David Ray Griffin, New York, 2000, s. 28-29.

<sup>4</sup> Religion and Scientific Naturalism, s. 30-32.

<sup>5</sup> Whitehead, 1891'de İngiltere'de doğdu. 1885'de Cambridge, Trinity College'i bitirdi ve 25 yıl burada hocalık yaptı. Bir ara Liberal parti namına politikayla uğraştı. 1890'lı yıllarda Bertrand Russell ile tanıştı ve 1910'da *Principia Mathematica'nın* ilk cildini tamamladılar. Matematik ve mantıkçı olarak uluslar arası alanda şöhret buldu. 1910'da ani bir kararla Londra'ya taşındı. 1924'e kadar Londra Üniversitesinde matematik fizik öğretti ve bir müddet bu fakültenin dekanlığını yaptı. 1919'da *Principles of Natural Knowledge* adlı eserini yayımladı. 63 yaşında Harvard Üniversitesi Felsefe profesörlüğü görevini kabul etti. 1929'da *Process and Reality* adlı metafizik ve kozmoloji görüşlerini yansıtan eserini yayımladı. Bu dönemden sonra da bir çok kitap ve makale yayımladı. 1947'de vefat etti. Whitehead'in yaşamı konusunda geniş bilgi için bkz. Alfred North Whitehead: *The Man and His Work*, Victor Lowe, The John Hopkins U. Press, 1983 c. I-II. 1961

sahip olduklarını yeniden ilham ettiler. Dinin yeniden dirilişi (resurgence), modern se-küler zihinler için sürpriz olmuştur. Zira bu durum, modern bilimin ilhamlarının sekte-ye uğradığını ima ediyordu. Bu olgu, belki de post modern çağın bir işareti olarak algı-lanabilirdi.

Bugün Whitehead'in eskisinden daha fazla ve daha iyi anlaşıldığını söylemek, bir-birine karşıt olarak algılanan iki gücün uzlaştırılmasında onun önemini belirtmek an-la-mına geliyor. Zira eğer iki güç, düşünce ve eylemlerin oluşmasında etkin ve birbirine karşı iseler, o zaman iki farklı yön(d)e ilerleyeceğimiz sonucu ile karşılaşacağız. Eğer ikiye bölünürsek veya bölünmüşsek, karşılaşacağımız sorunlarda eylemlerimizi motive ve organize etmenin daha da zorlaşacağı aşikardır. Zira her alanda yaşadığımız hızlı de-ğişiklikler ve beklenmedik durumlara karşı bu bölünmüşlük içinde hareket etmek, bizle-ri içinden çıkılmaz durumlara, zorluklara sokacaktır. Sözgelimi bugün dünyanın karşı-laştığı hızlı nüfus artışı, ekolojik, politik ve ekonomik problemler, uluslararası terör ve güvensizlik sorunu, kültürel farklılıkların keskinleştirilmesi ikiye bölünmüş yaşamlarda halledilmesi zor sorunlar olarak daha da zorlaşacaktır.

Gerçekte din ve bilim arasındaki çatışmanın etkisi, basit olarak "saf bilimsel tip" ve "saf dinî tip" olarak nitelendirilecek iki çeşit insan arasında oluşmuyor. Aksine çatışma, biz fertlerin derinliklerinde iki farklı yönde yaşıyor. Sözgelimi yeryüzünün kaderinin nükleer silahlar ve teknolojik atıklarla tehlikede olduğunu dergi ve gazetelerden okudu-ğumuzda diğer taraftan gelen ses, dünyanın kaderinin Tanrı'nın elinde olduğunu söylü-yor. Bir yandan bilimin ortaya koyduğu verilerle dünyanın milyarlarca yıl önce oluştu-ğunu öğrenirken diğer taraftan *Kutsal Kitaplardan* insanlığın bir kaç bin yıllık geçmişe sahip olduğunu ifade eden veriler ile karşılaşacağız. Bu örnekleri çoğaltmak mümkün-dür. Bu bölünmüşlük durumunun bizleri varoluşsal olarak sarstığını, derin problemlerle, hatta bazen şüphelerle karşı karşıya bıraktığını söylemek abartı olmasa gerektir.

Doğrusu din-bilim arasındaki ilişki, aslında basit tezlerle çözülemeyecek kadar kar-maşıktır. Bununla beraber basit bir kategoride düşünürsek bugün bu problemin iki fark-lı yörüngede ilerleyebileceği sonucunu çıkarabiliriz: Ya çatışma artacak, ya da uzlaşma. Şimdilik üçüncü bir alternatif görünmüyor.

Din ve bilim ilişkisini onların desteklediği inançlar olarak algılamak bu sorunun analiz edilmesinde ilk merhaleyi temsil eder. Din ve bilimin eylem tiplerine işaret edışı, bu sorunun çözümünde bize daimi zemin teşkil etmezler. Çünkü eylemlerin doğru ve yanlış olmalarını tespit edemeyiz. Bu yüzden asıl konu, dinî ve bilimsel inançlar eksenî etrafında döner. Bu yüzden dinde aslı olarak ele alınan inançlar, onların formüllendiril-mesi ve sistemleştirilmesi olan teoloji ile ifade edildiği için, çoğu kez bu inançlar yerine teoloji terimi kullanılır.

Hem din hem de bilim çeşitli fenomenler hakkında açıklamalar sunarlar. Dinî açık-lamalar, kutsal metinlere dayanır. Bu açıklamalar iman temelinde iken, bilimsel açıkla-malar olgu temelinde ilerler. Günümüzde iman tanımı gereği olgu ve mantıkla destek-

lenmeyen inanç olarak değerlendirildiği için, bilimsel açıklamalar dinî inançlara göre daha öncelikli konuma sahip olarak algılanmaktadır. Bilimsel ve dinî inançların birbirinden bağımsız olduğuna dair bu popüler görüş, bunların iki farklı doğruyu dile getirdiğine işaret eder. Bu görüşlerin tabii içerimine göre dinî ve bilimsel inançları bir araya getirmenin anlamı yoktur. Teoloji bir doğrular setini, bilim ise diğer bir doğrular setini ifade eder. Oysa bu görüşün çıkmazı, en temelde iki doğrunun zihinlerimiz tarafından kabulünün zor oluşudur.

Dinî ve bilimsel inançları iki doğru kabul ettiğimizde, ortaya çıkan sorunun çözümü için bir çok yol denenmiştir. Bunlardan biri, belki de uzlaşma arzusuyla en çok dile getirilene doğrunun bir olmasına rağmen hayatta bu birliği görmeyen zor olduğu yolundaki çözümdür. Bu anlayışa göre dindar insan, vahiy temelinde bazı doğruları kabul ederken diğer taraftan bilimsel araştırmaların sonuçlarının bu doğrularla uyuşmasına bakmaksızın onları da kabul edebilir. Sözgelimi dinî inançlar kişinin eylemlerinden sorumlu olduğunu söylerken, bilim deterministik sebep sonuç ilişkileri içinde özgürlüğümüzün olmadığını söyleyebilir. Bu ikililik, Tanrı'nın varlığı, ilahi inayet, nesnel ahlak normları ve ölümsüzlük gibi meseleleri de kapsayabilir. Yirminci yüzyılın ortasında iki doğru çözümü, iki dil olarak çözülmeye çalışıldı. Bilim diliyle konuştuğumuzda, yani determinizm, görecelik ve hiççilikten bahsettiğimizde Tanrısız bir kainatı, Tanrı, özgürlük ahlak normları ve ölümsüzlükten bahsettiğimizde manevi bir çevreyi işaret ettiğimiz ileri sürüldü. Bu teze göre bilim ve din, farklı iki alandır. Bu iki alanın farklı olmasının tarihî kökleri Descartes'in ruh beden ikiliğinde görülebilir. Hatırlanacağı üzere Descartes'te ruh ve beden birbirinden farklı iki özdür. Ruh, düşünceyi temsil ederken, beden uzamı temsil ediyordu. Bu görüşe göre bilim bedeni, ruh ise dini temsil eder. A. Einstein'ın desteklediği bu görüşe göre bilim olgulardan, din ise değerlerden bahseder. Evrim ve yaratma konularında kullanılan diğer bir ayrıma göre bilim *nasılı* sorarken teoloji *niçinden* bahseder. Bu değerlendirmelerin arkasında bilimin gözlem ve tecrübe yoluyla doğrulanması olgusunun yattığı hemen görülebilir.

Din ve bilimin birbirinden ayrı olduğunu ileri süren bu görüş, ilk bakışta mümkün görünmesine rağmen her formunda başarısızlığa uğrar. Teoloji ve bilimi, ruh ve beden olarak ayırma girişimi, tıpkı Descartes'in bu ayırmadan sonra ortaya koydu beynin arkasındaki kozalaklı bölge ile birleştirme çabalarının sonuçsuz kalması gibi sonuçsuz kahr. Aynı zorluk, değer ve olguları birbirinden ayırma çabasında görülür. Sözgelimi bilim sadece olguları değil aynı zamanda değerleri de ihtiva eder. Aynı şekilde din de sadece değerleri değil aynı zamanda olguları ifade eder. Keza, niçin ve nasıl veya metot ile amaç arasındaki ayırım da aynı şekilde başarısız olur. Sözgelimi Tanrı'nın dünyayı niçin yarattığı iddiası, bilimin dünyamızın nasıl meydana geldiği sorusuna verdiği cevapla çatışarak anlaşılabilir. Ayrıca bu ayırım, çatışma ve mümkün ahenk görüşüne göre de başarısızdır.

Çatışma tezine göre din ve bilim arasındaki çatışmanın hem aslı hem de geçici özü

mevcuttur. Bu görüş hem din hem de bilim çevreleri tarafından seslendirilmektedir. Çatışmanın aslı öze ilgili olduğunu savunan din çevreleri, doğruyu bilmenin sadece din yoluyla sağlanabileceğini savunurlar. Teistik dinlerde bunun yolu vahiydir. Tüm doğrular, vahiy temelinde kaynaklanır veya desteklenir. Bilime göre doğrular, deney ve gözlem yoluyla elde edilir. Bu noktada bilimin otonom olması yolundaki çabaların hatırlanması bilimin niçin ve nasıl bu yolu seçtiğiyle yakından alakalıdır. Bu durumun klasik ifadesi, bilimin İbrani geleneğinden çok, tabiatı akılla anlamaya çalışan antik Yunan geleneğine dayandırılmasıdır. Nitekim bu durumun en güzel ifadesi, Tertullianus'un İncil vahyi/kilise ile bugün "doğa bilim" olarak adlandırılan Yunan felsefesini kastederek "Atinalıların Kudüs'te işi ne" sözüdür.<sup>6</sup>

Din ve bilimin ilişkisinde ikinci yol, bu çatışmanın geçici, zorunlu olmadığı, ahengin mümkün olduğu yoldur. Bu ikinci yolu savunanlara göre teoloji ve bilimin yapısını anlamanın bir çok yolu vardır. Bu noktada en iyi yol, din ve bilim arasındaki aslı ahengi veya çatışmanın olmadığını göstermektir. Bir uçta bilimsel inançların geleneksel dinî inançlarla ahenginin kurulabileceği yaklaşımı, diğer uçta ise teolojinin bugünkü bilimin görüşleriyle uygun hale getirilmesi yaklaşımı mevcuttur. İlk yaklaşımda, bilimin öngörülleri ve yapısının değişmesi ile ahengin kurulabileceği iddiası mevcuttur. Dindar çevrelerin sıkça savunduğu bu görüş, bilimin ideolojik yapısının değiştirilmesi halinde, bilimin ortaya koyduğu açıklamaların dinî inançlarla uyusabileceğini ileri sürmektedir. İkinci yaklaşım tıpkı birincisi gibi dinin inançlarını bilimsel verilerle uzlaştırmasını, bir anlamda din(ler)in teolojisini yenilemesine dayanmaktadır. Bu indirgemeci yaklaşım, bilim tarafından farklı yelpazelerde sıkça dile getirilmektedir. Sözgelimi R. Dawkins, bilimin dinî eğitime enjekte edilmesiyle bilimin önerdiği dünya görüşünün daha iyi anlaşılabilceğini ve böylelikle çatışmanın ortadan kalkacağını önerir.<sup>7</sup> Din ve bilimin bu indirgemeci yaklaşımlarının sonuç vermediğini pek çok alanda görmekteyiz.

Bilim ve teoloji arasında ahengi bu iki aşırı uçtan kaçınarak ortaya koymanın üçüncü yolu, tarihî dinî inançlarla, bilimin temel faraziye ve olgularına saygı duyarak aramaktır. Bu orta yol karşılıklı değişimi (modification) öneren bir ahengi içermektedir. Bu yaklaşım, tarihî dinî doktrinler ile modern bilimin açıklamalarının uyumlu hale getirmek için daha büyük değişimleri öngörür. Bu üçüncü yol, Whitehead'in takip ettiği yolu ortaya koyar.

Whitehead'in ortaya koyduğu "ilişki" tezi, din ve bilim arasında çatışmanın öz (essential) olarak olmadığını; aksine çatışır gibi görüldüğü ifadesine dayanıyor. Bu ifadeye göre din ve bilim arasında çatışmanın imkan dahilinde olması, çatışmanın görünüşte veya en azından geçici, zorunsuz olan ve üstesinden gelinecek arzî karakterde olduğu anlamına geliyor. Bu görüşe göre din ve bilim bir çok kere çatışsa da onları ahenkli ha-

<sup>6</sup> Reason and Revelation in the Middle Ages, Etienne Gilson, New York, 1966, s. 9.

<sup>7</sup> Readings in the Philosophy of Science, Theodore Schilk, California, 2000, s. 312

le getirmek mümkündür. Bu yaklaşım ile Whitehead, din ve bilim arasındaki “ilişkiyi” anlamının önemli yollarından birine işaret etmektedir. Whitehead’e göre bu ahenk, onları *bir felsefî dünya görüşünde* bir araya getirerek oluşturulabilir. O, bilim ve din arasındaki görünürdeki çatışmanın miras alınan tarihî dinî fikirler ile “bilimsel maddecilik” olarak adlandırdığı bilimsel dünya görüşünden kaynaklandığına inanır. O, din ve bilim arasındaki ilişkinin ancak felsefe aracılığıyla anlaşılabilceğine inanır. Çünkü Whitehead felsefeyi,<sup>8</sup> bilimsel olgular ile dinî inançları ahenkleştiren kapsayıcı bir dünya görüşü geliştirmeye çalışan metafizik kozmoloji olarak görür. O, şöyle der:

Felsefenin temel görevi, din ve bilimi düşüncenin rasyonel bir sisteminde bir araya getirmektir. Önceki parçalarla bir çağda, bir toplumda varlığını oluşturan din, duygu ve amaçları ile felsefenin aklı genelliğiyle bağlantı kurmalıdır. Din, genel fikirleri özel düşüncelere, özel duygulara ve özel amaçlara çevirir. Ferdin değişebilen eğilimleri onun kendisini aşan özel oluşunun ötesine yönlendirir. Felsefe, dini bulur ve onu değiştirir; din, felsefenin kendi şemasına göre dokuduğu tecrübenin verileri arasındadır. Din, duyguların tutarlı özelliğini telkin eden nihai özlemdir, zira geçici olmayan genelleme temelde sadece kavramsal düşünceye aittir. Yüksek organizmalardaki yalın duygulanımlar ile kavramsal tecrübeler arasındaki farklar, bu yüce birleştirme olmazsa hayat, bezginliği üretir. Organizmanın iki yanı, kavramsal doğrulamayı temsil eden duygulanımsal tecrübeye uzlaşmaya ihtiyaç duyar.<sup>9</sup>

Whitehead’e göre dinin dogmaları, insanlığın dinî tecrübesinde keşfedilen doğruları formüle etme girişimidir. Aynı şekilde doğa bilimlerinin dogmaları, insanlığın duyu algısında keşfettiği doğruları formüle etme girişimidir. Diğer bir deyişle Whitehead’e göre bilimsel inançlar duyu algısında, dinî inançlar duyu algısının dışında temellenir. Ona göre farklı köklere sahip olduğu için din ve bilimin uzlaştırılmayacağı, söylenemez. Zira doğrular her iki alanda; hem duyu tecrübesinde hem de duyu tecrübesinin dışında

<sup>6</sup> Reason and Revelation in the Middle Ages, Etienne Gilson, New York, 1966, s. 9.

<sup>7</sup> Readings in the Philosophy of Science, Theodore Schilk, California, 2000, s. 312

<sup>8</sup> Whitehead’in spekülâtif felsefe anlayışı hem rasyonalizmin hem de tecrübeciliğin meşru taleplerini karşılayan tecrübe ve aklın iddialarını uzlaştırma girişimi olarak okunabilir. Ona göre spekülâtif felsefe, tecrübemizin her unsurunun tutarlı, mantkı, zorunlu genel fikirler sistemi oluşturma çabasıdır. Bu tanıma göre spekülâtif felsefe hem akılcı hem de tecrübîdir. O, tutarlılık, mantık ve zorunluluğun içsel ölçütleri dolayısıyla rasyonel, tecrübemizin her elemanını harici ölçütlerle yorumladığı için tecrübîdir. O, kavramsal unsurların sistemdeki tüm elemanların ötesine taşıdığı içsel ilişkiler doktrini ile Hegel idealizmine yaslanır. Whitehead felsefenin işinin, hiç bir varlığın (entity) kainatın sisteminden tamamıyla soyutlanarak algılanamayacağı gerçeğini ortaya koymak olarak tarif eder. Dahası ona göre spekülâtif sistemin zorunluluğu temel kavramların evrenselliğine eşittir. Bkz. Speculative Philosophy: A Study of Its Nature Types and Users, Andrew J. Reck, University of New Mexico. 1972, s. 225.

<sup>9</sup> Process and Reality, A. N. Whitehead, ed. D. R. Griffin. New York, 1978, s. 15-16.

mevcuttur. Bu doğruların sistematikliğini ancak kapsayıcı bir dünya görüşü sunan felsefe başarabilir. Whitehead, felsefeyi bilginin üretici metodu olarak takdim eder. O, *Process and Reality*'ye sistematik felsefenin veya metafiziğin savunmasını yaparak başlar. Ona göre spekülâtif felsefe, tecrübemizin her bir unsurunda genel fikirlerin tutarlı, mantıklı ve zorunlu fikirlerini çerçeveleyecek girişimdir.

Whitehead, on yedinci yüzyıldan beri bilimin tek bir kozmoloji önerdiğini, oysa çeşitli insan eğilimlerine –estetik, din, ahlak- göre kozmolojilerin olabileceğini ve bu tek taraflılığın üstesinden gelmenin de felsefenin görevi olduğunu beyan eder.<sup>10</sup> Whitehead'e göre bilim, teoloji ve metafizik doğrunun araştırılmasında birbiriyle içten alakalıdır. Bu yüzden o, teolojisiz bilim, bilimsiz teoloji veya metafiziksiz teoloji ve bilim üretmenin veya bunların otonom olduklarını iddia etmenin mümkün olmadığını ileri sürer.

Aynı şekilde Whitehead, din ve bilimin uzlaştırılmasının metodun kısıtlayıcılığından kurtulmak için zorunlu olduğunu söyler. Zira din ve bilim ayrı metodlara sahiptirler. Ona göre doğrunun elde edilmesinde metodun tekliğini önermek bir çeşit gericiilik/bilgisizliktir (obscurantism). O, bu bilgisizliği insanın derinlerinde kökleşmiş "entellektüel orijinal günah" olarak görür. O, şöyle der:

Bir kaç nesil önce kilise sınıfı (clergy), daha açık konuşursak rahip sınıfının büyük bir çoğunluğu cahilliğin (obscurantism) örneği idi. Bugün onların yerini kötü şöhretleri ile bilim adamları almıştır. Her hangi bir neslin cahilleri, baskın metodolojinin uygulayıcılarının daha büyük kısmını oluşturur. Bugün bilimsel metodlar baskındır ve bilim adamları gericiidirler.<sup>11</sup>

O, bugünün durumunu anlamak için, on yedinci ve on sekizinci yüzyıla kadar ki beş yüzyıllık Batı Avrupa eğitim geleneği ile bilimin gelişmelerine dikkatlerimizi yöneltmemizi ister.<sup>12</sup> Ona göre önceki yüzyıllarda gericiiliğin baskın formu, tek doğru yolun vahyin öğrenilen yorumu olduğunu iddia eden *vahiyçilik* idi. Bugün aynı çizgi, doğruyu keşfetmenin tek yolunun bilim olduğunu söyleyen bilim adamları tarafından sürdürülmektedir. Whitehead'e göre bu noktadaki bilgisizlik, tek bir metod veya formülasyonun abartılarak yegane yol olarak görülmesine dayanır. Oysa o, düşüncüyü soyutlama olarak görür ve soyutlamanın hoşgörüsüz kullanımının zihnin kötü yardımcısı olduğunu beyan eder.<sup>13</sup> Dinî ve bilimsel doktrinlerin soyutlanmasında diğer tarafın doğrularını olumsuzlayacak derecede abartılı kullanması, bilgisizliğin tezahürüdür.

Whitehead'e göre bilim ve din arasındaki çatışmada konu "bilimsel tabiatçılık" ve "tabiat üstüçülük" meselesi olarak zikredilebilir. Bilim, bilimsel, felsefî ve liberal dinî çerçeveye uyuşursa, bilim tarafından ortaya çıkarılan zorlukların üstesinden gelenebilir. Aynı şekilde din de tabiat üstüçülüğünden kaçınırsa, bilim ve dinî inançlar ara-

<sup>10</sup> *Science and the Modern World*, A. N. Whitehead, New York, 1967, s. vii.

<sup>11</sup> *Function of Reason*, A. N. Whitehead, Boston, 1958. s. 43-44.

<sup>12</sup> *Function of Reason*, s. 44.

<sup>13</sup> *Concept of Nature*, A. N. Whitehead, Cambridge, 1957, s. 74-97.



sında çatışma ortadan kalkar. Whitehead'ten sonra bazı liberal teologlar, bu görüşü savunmuşlardır. Oysa pek çok filozof, teolog ve bilim adamı bilimsel tabiatçılığın dinî görüşlerle uyuşamayacağı kanaatindedir. Bu farklılık, geniş oranda "bilimsel tabiatçılık" fikrinden kaynaklanmaktadır. "Bilimsel tabiatçılık" hem asgari hem de azami ölçüde anlaşılabilir. Asgari ölçüde anlaşılan "bilimsel tabiatçılık", dünyanın en temel kozal ilişkiler örgüsüne müdahale eden tabiat üstüçülüğü reddeder. Azami ölçüde anlaşıldığında o, duyumsalcılık, ateizm, materyalizm, determinizm ve indirgemecilikle eşit olur. Bu yapılar da sadece tabiat üstüçülüğün müdahalesi değil aynı zamanda, insan özgürlüğü, ilahi inayet ve hayatın nihaî anlamı gibi meselelerde konu dışı olur. Eğer bilimsel tabiatçılık azami ölçüde anlaşılırsa, dinî inançların doğru olduğunu söylemek anlamsız olur. Hatta bilimsel tabiatçılık, azami ölçüde anlaşılırsa dinî görüş *donkişotvari* bir yapı alır. Çatışmanın etrafında döndüğü tabiatçılık anlayışı, yukarıda zikredilen temayüllere göre anlaşılabilir. Her iki durumun ortaya çıkardığı doğrular birbirini dışarıda bırakır.

Bu bilgiler ışığında din ve bilim arasındaki yaklaşımlar, dört temel şekilde ortaya konabilir. Birinci şekle göre bir toplum tabiatüstü bir dünya görüşüne sahip olduğunda, bu dünyanın dışındaki Tanrı'nın dünyaya müdahalesi yaratmanın kozal kuvvetlerine müdahale olarak anlaşılacaktır. Ontolojik tabiat üstüçülük olarak adlandırılan bu inanç, son iki yüzyıldaki tabiatçı dünya görüşüyle çatışır. Zira asgari tabiatçılık kainattaki olayları sebep sonuç ilişkisiyle açıklar. Bilindiği gibi asgari anlamda tabiatçılık, tüm olaylar için aynı genel kozal ilkelerin farz edildiği "tekdüzelikçilik (uniformitarianism)" ile özdeşleştirilmiştir. Buna göre kozal prensiplere müdahale, bilime müdahale veya onu nakzetme olarak anlaşılabilir. Tabiatüstü dünya görüşünü benimseyen geleneksel teistik inançlar, sözelimi mucizeleri normal sebep sonuç ilişkilerine tabiatüstü müdahale olarak anlarlar. Onlara göre mucize, Tanrı'nın tümüyle ve doğrudan müdahale ettiği bir olay olarak tanımlanabilir. Yine Hıristiyanların İsa'yı Tanrı'nın eylemi ve zuhuru olarak görmeleri, ölümden sonra fiziki vücutların yeniden dirilmesi bu çeşit müdahaledir.

İkinci çeşit yaklaşım, bir topluluğun bilimsel olguların yanlış olarak gösterdiği inançların işlevsel olmadığını ilanıdır. Bunun en meşhur örneği Kitab-ı Mukaddes'te kainatın beş bin yıl önce yaratıldığını iddia eden geosentrik kainat anlayışıdır. Bu inançların yanlış olduğu kanıtlandıktan sonra, onların yanlış olarak vahyedildiği düşünüldü. Bu epistemik tabiat üstüçülük, Tanrı'nın yanlışlığı ortadan kaldıran müdahalesinin olduğu ontolojik tabiat üstüçülüğe dayanır.

Üçüncü çeşit yaklaşım, bilimsel topluluğun tabiatçılığın azami formunu ve din için hayati inançları dışarıda bıraktığı yaklaşımdır. Bu ondokuzuncu yüzyılın ortasında duyumsamacılık, mekanizm, maddecilik, indirgemecilik, determinizm, görecelik ve hiççi dünya görüşü dedikleri tabiatüstü dinî inançları gerçekliğin yorumunda tamamıyla dışarıda bırakan anlayıştır. Duyumsamacılığa göre, duyum algısı dışında gerçeklik yoktur. Bu görüş, duyum yoluyla kavranamayan normatif değerleri reddettiği için göreceliğe (relativizm) yol açar. Mekanist görüş ise, amaçlı ve teleolojik ilişkileri engeller. Madde-

cilik, zihin veya ruh ayrımını engellemek her şeyi maddeye indirger. Bu iki görüş, insan özgürlüğünü iptal eden determinizme yol alır. İndirgemecilik, tüm olayları basit şekillere, ateizm de her hangi aşkın karakteri reddederek nihilizme yol açar. Bu görüşler nihayetinde duyumsamacı, ateistik ve maddeci olarak niteleyeceğimiz azami (maximal) maddeciliğe indirgenbilir.

Dördüncü çeşit yaklaşım, olgusal kanıt temelinden ziyade azami maddeciliğin temelinde oluşur. Bu çatışmada bilim adamları, dinî toplulukların hayati inançlarıyla çatışacak yargılarda bulunurlar. Sözgelimi amaçlı bir yaratıcının olmadığını, olsa bile hayatla temasta olamayacağını iddia ederler. Dördüncü çeşit çatışma, ikinci çeşide benzer.

Bu dört çeşit yaklaşım, ciddi bazen dramatik çatışmalara sahne olmuştur. Bunun en önemli örneği, evrim ve yaratma tartışmalarıdır. Her iki tarafı karşı karşıya getiren bu tartışmalar değişik formlarda hala sürmektedir. Whitehead'e göre birinci ve ikinci yaklaşımlarda teologlar soyutlamalarını hoşgörüsüzce kullanıyorlar. Aynı şekilde üçüncü ve dördüncü yaklaşımlarda bilim adamları, soyutlamalarını hoşgörüsüzce kullanıyorlar. Soyutlamaların hoşgörüsüzce kullanımı çatışmaları dramatik hale getiriyor. Whitehead'e göre birinci ve üçüncü çatışma temeldir.

Whitehead'e göre iki durum oluşmazsa bilim ve din arasında ilişkiden bahsetmemiz mümkün olmaz. Bunlardan ilki teistik dinî toplulukların tabiat üstüçülüğün tüm artıklarını *teistik tabiatçılık* namına terk etmeleridir. İkincisi ise bilimsel toplulukların indirgemeci tabiatçılığa son vermeleridir. Ona göre bir neden gör(ün)meden dinî ve bilimsel toplulukların iddialarından vazgeçmeleri mümkün görünmemektedir. Bu iki durum ancak iki temel meseleye cevap verilerek oluşur. İlk mesele, teistik dinî inançların tarihsel karakteriyle uyumlu teistik tabiatçılığı oluşturacak bir teoloji geliştirme. İkinci mesele ise, bilimsel tabiatçılığın maddecilikten daha uygun bir temel üretmesi. Whitehead'e göre bilim ve dinî topluluklar arasındaki ahenk her ikisinin bir ve aynı tabiatçı dünya görüşünü kabul ettikleri bir durumda oluşabilir. Bu görüşleri maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz.

1. Bilim ve din arasında ahenk, ortak bir dünya görüşü paylaşılsa mümkün olur.
2. Bilimsel topluluk, tabiatçılığı asgari anlamda ısrar etmede haklıdır. Zira en temel koza' ' ' ere müdahale edilmemelidir.
3. Dinî topluluklar bu asgari tabiatçılıkla hayatî inançlarını uyumlu hale getirmelidirler.
4. Bilimsel topluluk tabiatçılığı asgari anlamda anlamalıdır.

Whitehead'e göre bu öneriler, her iki taraftan saygı duyularak kabul edilirse ahenk mümkün olur. Bununla beraber bu tezler dindar kimseler için meydan okuma anlamına gelebilir. Bazı tabiat üstüçüler, birincisini kabul ederken, ikinci tezi kabul etmeyebilirler. Bu görüşleri bugüne yansıtacak olursak sözgelimi A. Plantinga ve P. Johnson bu tez-

de ısrar edenlerdir.<sup>14</sup> Diğer tabiat üstücüler bir ve üçüncüyü kabul ederken ikinciye reddederler. Onlar, dinî toplulukların tabiat üstücü tezlerden vazgeçmelerini savunurlar. R. Otto, W. Hasker, H. Van Till bu gruptadır.<sup>15</sup> Diğer bir tez, ilk üçünü kabul ederken dördüncüsünü reddeden, dinî toplulukların bilimi asgari anlamda kabul etmelerini öneren tezdır. W. Dress'in durumu budur.<sup>16</sup>

Din ve bilimi uzlaştırma çabaları bu çatışmanın en yoğun olduğu ondokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren hızlanmıştır.<sup>17</sup> Bu noktada Whitehead'in maddeci olmayan ontoloji ile duyumsalci olmayan epistemoloji üzerine kurulmuş olan teistik tabiatçılığının veya çoğu kez *süreç felsefesi* olarak adlandırılan çözümünün hala etkisini sürdürdüğünü ileri sürebiliriz.<sup>18</sup> Yukarıda zikrettiğimiz gibi Whitehead'e göre din ve tabiatçılık arasındaki kültürel çatışma iki unsuru bir araya getiren bir dünya görüşü/metafizik ile gerçekleşebilir. Bu dünya görüşünün oluşturulabilmesi için öncelikle indirgemeci olmayan tabiatçılık anlayışı ve tabiat üstücü olmayan din anlayışı geliştirilmelidir.

### Whitehead'in Bilimsel Tabiatçılığı

Whitehead, yazılarında bilimsel tabiatçılığın abartılarından uzaklaşılması gerektiğini ileri sürer. Ona göre bu görüş, tabiatın nihaî birliği için zorunludur. Zira tecrübeler arasındaki nihaî birlik, aktüalitenin birliğini gösterir. Bilim, ona göre, eşyanın düzeni olmaksızın yapılamaz. Bu yüzden bilimsel tabiatçılığın değiştirilmesinin özünde, *ahmak aktüelite* anlayışından kaçınma yatar.

Whitehead, realist bir filozoftur. Onun realizmi, yirminci yüzyıl fizik ve biyolojisinin gelişmeleriyle oluşmuş kozmolojisine yakından ilişkilidir. O, on yedinci yüzyıl kozmolojinin eksiklerini ve yanlışlıklarını görür. Whitehead *Process and Reality*'de kozmolojik sistemini detaylıca açıklayarak tabiat biliminin felsefî temelerini ortaya koyar. Onun yeni realizme vurgusu, idelist sistem anlayışıyla özel bilimlerin sonuçlarını biraraya getirmesinde yatar. Whitehead'in ortaya koyduğu epistemolojik realizminin en önemli sonucu, tabiat bilim(ler)inin sonuçlarının zihni olmadığıdır. O, bilimsel araştırmanın algı ve düşüncüyü önceleyen ve ayıran objelere ihtiyaç duyduğunu ifade eder.<sup>19</sup> Whitehead bu meselenin Descartes'ten beri çözülmeye çalışılan ruh-beden problemine

<sup>14</sup> Bkz. A. Plantinga'nın *The Analytic Theist : an Alvin Plantinga reader* / edited by James F. Sennett, W.B. Eerdmans Pub. Co., 1998 ve Phillip Johnson'un *Reason in the balance : the case against naturalism in science, law & education*, Inter Varsity Press, 1995 adlı eserlerine.

<sup>15</sup> R. Otto'nun *Naturalism and Religion*, London, 1907 ve *The Idea of Holy*, New York, 1950, W. Hasker'in *God, Time, and Knowledge*, Cornell University Press, 1989, H. V. Till'in *The fourth day : what the Bible and the heavens are telling us about the creation*, Michigan, 1986 adlı eserleri.

<sup>16</sup> Bkz. Willem Dress, *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge, 1996.

<sup>17</sup> Amerika'da W. James ve J. Dewey, Fransa'da H. Bergson ve E. Boutroux akla gelen ilk örneklerdir.

<sup>18</sup> *Philosophers of Process*, ed. Douglas Browning and William T. Myers, New York, 1988, bkz. Önsöz; *Process Theology*, ed Ewert H. Cousins New York, 1971, s. 3-20; 23-36.

<sup>19</sup> *Concept of Nature*, s. 3.

tekabül ettiğini bilir. Bu yüzden Whitehead, ferdi psikolojiye göre tabiatı doğrulayan öznel idealizme karşı çıkar. Whitehead tabiatın zihne yakın olduğunu, tabiat ve zihin arasında metafizik ayırımın yapılamayacağını ileri sürer. Zaten Whitehead'in süreç düşüncesinin amacı, öznel ferdi tecrübe ile dış dünyadaki nesnel olgular arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak tecrübenin yeniden yapılanmasını sağlamaktır.

Whitehead, bilimsel inançların kendi doğrulamalarına sahip olduklarını, onları formüllendirme ve savunmaya ihtiyacımız olmayacağını, zira onların bizde derin olarak mevcut olduğunu söyler. Bunun anlamı akıl ve onun işleyişinin bilimle doğrudan ve içten alakalı olduğudur. Zira akla inanç, eşyanın nihaî düzenine güvendir.<sup>20</sup>

Whitehead, tecrübe zeminin daimi bir akış (içinde) olduğunu ileri sürer. Bu akış, yaratıcı bir kainatın nihaî parçaları olarak işlev gören aktüel vesilelerdir. Whitehead göre tecrübe bu akışta kozmosu doğrudan keşfedemez. Aktüel tecrübe, düzensiz, parçalı ve farklı elemanlarıyla bir akıştır. Tecrübe edilen dünya, kozmozdur. Zira olaylar, mekanî ve geçici olarak ilişkilidir. Tabiatın nihaî gerçekleri de mekanî, geçici ilişkilerle birbirine bağlanmıştır. Bizler, zamansız olan bir şeyin tecrübesine sahip değiliz. Bu ilişkilerde zamanın fonksiyonu vardır. İlk adımda tecrübemiz, düzensizlikten düzeni çıkartarak zorluğu çözer. İkinci adım, bunları bir araya getirmektir. Eşyayı daima ilişkili olarak algılayız ve tecrübe ederiz. Her birimiz tabiatı bir şeyler algılamışızdır. Zihnimiz tüm ilişkilerle karşılaşır, karşılaştırmadığımız bir ilişki yoktur. Peki ilişkiler nasıldır? Whitehead'e göre hem zamanlı hem de uzamlı ilişkiler yayılmacıdır. Olaylar yayılmanın temel homojen ilişkisiyle bağlıdır. Her olay, diğer olayın üzerine kapsar, yayılır. Tabiatın hariciliği, bu yayılma ilişkisinin sonucudur. İki olay, aynı zamanda harici veya ayırıcıdır. Zaman ve uzam yayılmanın iki akışıdır. Bu yüzden ilişkiler, karşılıklıdır. Bunları simetrik veya geri döndürülebilir olarak tanımlayabiliriz. Objeler, tecrübeye kendisini tanıtarak veya tanıtmayarak girer. Objeler, olaylara daimiliği ifade eder. Onlar, derin değişik durumlarla özdeş olarak tanınırlar. Yani aynı obje farklı olaylarla ilgili olarak farklı tanınır. Öz belirlenimli obje, kendini olayların akışında orada ve o zaman olarak, şimdi ve burada olarak ifade eder. Zamandaki olaylar dikkatimize tabiatın yaratıcı önceliği olan ve nihaî oluşu ifade eden farklı unsur olarak hitap eder.

Whitehead, tabiatın birliğini korumak için kozmosu korumaya ilerler. Ona göre tabiat, zihni dışarıda bırakan ve algıladığımızdır. Tabiatçı felsefenin algıladığı her şey tabiatıdır; seçip alamayız. Tabiatın bir parçası olarak güneşin batışındaki kırmızı ışıklar, bilimin fenomen olarak açıkladığı molekül ve elektronlardır. Tecrübe, düzensizliği düzene çevirir. Eğer düzen mantığıyla başlarsak, tecrübeye başlamamız gerekir. Aktüel tecrübe algı, duyum ve duygulanımların akışıdır. Aktüel tecrübenin en açık görünümü, düzensiz karakteridir.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Process and Reality, s. 40-42.

<sup>21</sup> Aims of Education, A. N. Whitehead, New York, 1949, s. 109.

Bununla beraber düzenle ilgili epistemolojik problem, tamamıyla mantık problemi değildir. Düşüncenin organizasyonu, bir serinin veya düzenin diğer formal tiplerinin uygun ve zorunlu durumlarını açıklama girişimi değildir. Bu organizasyon, bir objeyi nasıl tecrit ve birleştireceğimize dair açıklama girişimidir. İzlenimlerimizin akışından, farklı durum ve zamanlara rağmen inandığımız şeyin aynı obje olduğunu farkına varabiliriz. Whitehead, bir şeyin ortak ideasını kavramsal olarak algılayacağımızı iddia eder.

Whitehead'in felsefesinde süreç temel bir anlayış olarak kabul edildiği için tabiatın sahip oldukları tecrübenin oluşmasıyla nitelenen ontolojik tipler aynıdır. Bu yüzden onun düşüncesi, tabiat bilimi felsefesinden kapsamlı metafiziğe ilerler. Ona göre tabiatı homojen olarak düşündüğümüzde, tabiat bilimlerine dikkat kesilerek ilgilerimizi sınırlarız. Heterojen düşündüğümüzde, yani zihnimizin yelpazesini genişlettiğimizde ise kozmolojimizle estetik, ahlaki ve dinî ilgilerimizi bir araya getirecek yapı ararız.<sup>22</sup> Bu yüzden tabiatın sistematik veya metafizik yapı araştırması bilginin değişik departmanlarını bir araya getirme çabasıdır. Bu spekülatif şema, tecrübe üzerinde yükselir.<sup>23</sup> O, ideal ve gerçeği öz yapının seri süreçleri olarak görür.

Whitehead, bilgide ilerlemenin bilime dayandığını fakat genel fikirlere ulaşmak için metafiziğe ihtiyacımız olduğunu söyler. Ona göre kozmoloji, kainatın mevcut düzeninin genel niteliklerine dair bir şema oluşturma çabasıdır. Kozmoloji, farz edilen devrin genel karakterini aramakla ayırt edilir. Bu yüzden kozmoloji, bir çağda hakim olan düzen tipiyle sınırlıdır. O çağın yok olmasıyla o kozmoloji de yok olur. Bu yüzden tabiatın kanunları kainatın nihaî metafizik parçaları olarak düşünülemezler. Onlar, uygulamalarına hususi olgular tarafından özel kozmik çağın baskısıyla sahip olurlar.

Whitehead, bilimsel tabiatçılığın bir çok formu tabiatın nihaî birliğini farz ettiği için özgürlüğü olumlamadığını ileri sürer.<sup>24</sup> Zira bu düşünce zihni, olaylara bağlı bir alet konumuna indirir. Zihin bir bakıma beyin süreçleriyle özdeşirilir. Aynı şekilde böyle bir düşünce insanı, mekanik bir alete benzetir. Whitehead'e göre tüm aktüaliter tecrübeye sahiptir ve tüm aktüaliterler daha yüksek seviyedeki bir aktüaliteye yükselebilir. Böyle düşünüldüğünde zihin, beyin hücrelerinden ontolojik olarak ayrı olmayan, sadece sayısal farklılığı olan bir beyin olarak anlaşılabilir. Whitehead bize düalist olmayan bir karşılıklı etkileşim (interaction) önerir. Sözelimi o, zihin ve beyin arasındaki etkileşimi onaylayarak özgürlüğü olumlayan eşsiz bir ferdiyet düşüncesine ulaşır. Whitehead'e göre algı, sadece duyuşsal algıya indirgenemez; zira algı, duyuşsal algının daha yüksek bir formudur. Bu formlardaki hiyerarşi gibi, zihin ve beyin tecrübeleri arasında bir hiyerarşi vardır. Whitehead, kayadan başlayarak seviyelerin devamlılığının mevcut olduğunu ileri sürer. Bizler bitki ve hayvanlardan, insan seviyesine çıkarız. Bu yüzden de insan ha-

<sup>22</sup> Concept of Nature, s. 3-4.

<sup>23</sup> The Metaphysics of Experience, Elizabeth M. Kraus, New York, 1988, s. 43.

<sup>24</sup> Process and Reality, s. 46-48.

yatı, çevresine bağlıdır İnsan hayatı gibi medeniyet(ler)in gelişmesi de daha iyiye bir bütün olarak ilerlemez. Whitehead'e göre hayatın ortaya çıkışı, olumlu amaçların başarılması gücü olan özgürlüğe bağlıdır. O, özgürlüğün özünün, amacın gerçekleştirilmesinde içerildiğini ileri sürer.<sup>25</sup> Whitehead düşüncesinde özgürlüğe verilen önem, ferdin özgürlüğünü maksimize etmesi ile alakalıdır.

Özetlersek, Whitehead'in bilimsel tabiatçılığı, algısal akıştaki ilişkileri çözmeye yönelir. O, bu ilişkileri kapsamlı soyutlama yöntemi ile analiz eder. Whitehead'e göre ilişkilerin ortaya koyulması, düzenin ortaya koyulmasıdır. Düzen ise onun felsefesinde niçin bir Tanrı'ya ihtiyaç duyduğumuzun cevabıdır.

### Whitehead'in Tabiatçı Teizmi

Whitehead'e göre *modern* tabiatçılık, dine düşman idi. Oysa yeni *tabiatçı teoloji*, din ile insanî tecrübeyi birleştirmeyi dener. O, bu akımın temel vurgusunun, tabiatçılık terimini temelde metoda vurgu yaparak kullanması olduğunu söyler. Bu vurgu, aynı zamanda ontolojik tabiat üstüculüğün reddine işaret eder. Bu tabiatçılıkta din, tabiatüstü niteliklere sahip olmayacaktır. Burada amaçlanan dinin, hayatın farklı ilgi ve alanlarıyla organik birliktelik arz etmesidir. Whitehead bu tabiatçılığın öncülerindedir. Whitehead'in tabiatçı teizm ile formüle ettiği bu yaklaşım, indirgemeci yorumların ötesinde ilahi ile bilimsel olanı uzlaştırmaya yönelik çabalar olarak okunabilir, okunmalıdır.

Whitehead'in dine yaklaşımı tarihsel(cı)dir. Onun medeniyete, fikirlere, dine yaklaşımın bir kısmını *Religion in Making*, diğer kısmını da *Science and Modern World, Adventures of Ideas* ortaya koymuştur. Dikkat edilirse bu eserlerin adları -*Kurulan Din, Bilim ve Modern Dünya ve Fikirlerin Maceraları*- zamanın ve değişimin önemini vurgular.<sup>26</sup> Ona göre tarihinin anlamı geçmiş sevgisi ve şimdinin kötülenmesi değildir. Pe ki dine niçin tarihsel olarak yaklaşılır? Whitehead, İncili, İsrail peygamberlerini, rahipleri ve krallarının tarihte oynadığı özel rolü biliyor ve bu gelişimin insanlık için önemini takdir ediyordu. O, diğer dinler ve önemli şahsiyetlerini taniyordu. O, tarih olmadan İsa'nın ilhamlarını, anlayamayacağını söyler. Eğer azizlerin tecrübelerinin kalitesi eşsiz ve nadir ise, sıradan insanların psikolojisi ve sosyolojisinin dünya dinlerinin nasıl başladığı ve devam ettiği ile bize bilgi veremeyeceğini ileri sürer.<sup>27</sup>

Whitehead'e göre sadece tarihî yaklaşım bu medeniyetleri kuranların bilim, sanat ve felsefede ilham ettiklerinin izlerini takip edebilir. Sonuçlarda yatan anlamlar, tarihten dinleri çıkartarak onların önemlerini ortaya koyar. Whitehead göre fikirler geliştiği gibi dinler de gelişir. Ancak o, dinlerin modern dünyada arkaik kaldığını söyleyen modern

<sup>25</sup> *Adventures of Ideas*, s. 84.

<sup>26</sup> *Adventures of Ideas*, s. vii; *Religion in the Making*, New York, 1972, s. 7.

<sup>27</sup> *Religion in the Making*, s. 27.

yaklaşımın seküler tavrına karşı çıkar. O, dinî ilhamlar olmaksızın medeniyetlerin rehbersiz kalacağını söyler. Ona göre gelecek, tüm insanlığın rasyonel dinlerine bağlı olacaktır.<sup>28</sup> Bu yüzden o, modern yaklaşımın (zamanındaki) akıl yürütmesini tehlikeli bulur. Bu akıl yürütme bir yandan geçmişin bilgisinin geleceği geliştireceğini, ancak diğer yanda geçmişte kalan, arkaik olanın, yani dinin geleceği geliştiremeyeceğini ileri sürer. Bu iddia, bağlantıları ve devamlılığı açıklayamaz. O, bu iddiaya karşı şu önermeyi ileri sürer: Medeniyetin çöküşü, dinin zayıflamasıdır.<sup>29</sup> Ona göre medeniyetle din arasında doğru ve paralel bir ilişki vardır. Din, medeniyetin gelişmesinde insanda bulunan kuvvetleri harekete geçirir. Ona göre bu kuvvetlerin en önemlileri görev, sorumluluk ve saygıdır. Nitekim Whitehead'in perspektifinden eğitimin amacı ferdi dindarlaştırmaktır, zira dindar olmayan biri görev ve ihtiramı göz ardı eder.<sup>30</sup> Onun felsefesinde bunlar, "aşkın amaçlardır" ve tarihteki tüm büyük kurucuların amaçlarını ifade eder.

Whitehead'in dine yaklaşımının *tarihsel* olduğunu söylemek, onun bazı verileri topladığını ve onlara özel önem verdiğini anlamına gelmez. Onun tarihsel demesinin ilk anlamı, Hegel'ci diyalektiğin anlamın genel resmini yaratmasına işaret eder. Bunun anlamı fikir tarihimizin, tarihsel fikirlerimizden çıktığıdır.<sup>31</sup>

Whitehead'in düşünce sisteminde din, oldukça önemli karmaşık bir olgudur. Bu yüzden o, dinin karmaşıklığının basit bir tanımı kabul etmeyeceğini söyler. O, *Religion in the Making*'de dinle ilgili geleneksel olan bir çok tanımı verdikten sonra dinde mevcut dört elemanın onu karakterize ettiğini söyler:

İnsan tarihinin harici bir ifadesi olan din, kendisindeki dört unsuru sergiler. Bu unsurlar, ayin, duygulanım, inanç ve aklileştirmek. Ayin, belli bir organize prosedürde, duygulanım belli tiplerde, inançlar ise kesin bir şekilde ifade edilir. Bu inançlar, diğerleriyle içsel, tutarlı bir sistemde bir araya getirilir.<sup>32</sup>

Whitehead'e göre bu dört unsur, tüm tarihî devirlerde aynı oranda etkili olmamıştır. Zira dinî fikirler, insan hayatından, başlangıçta diğer insan ilgilerinden ayrılarak, tedrici olarak çıkar. Bu unsurların zuhur düzeni dinin nasıl algılandığı; dinî anlamın derinliği ile ilgilidir. Ona göre dinin ayin ile başlamasının açık nedeni, doğada yaygın ve olan bir prosedür olmasıdır. Belli organize edilmiş prosedürler, hayvanlar arasında bile mevcuttur. Ona göre duygulanımlar, ayinlerde beslenir ve toplumun birbirine kenetlenmesini sağlar.<sup>33</sup> Whitehead, inanç ve aklileştirme meselesini daha derinlemesine ele alır.

O, "tecrübenin derinliği ne anlama gelir?" sorusuna yanıt arar. Ona göre bu olgu, insanlığın tarihî boyunca büyük dinî şahsiyetlerin dayandığı normdur. Bu şahsiyetler,

<sup>28</sup> *Adventures of Ideas*, s. 85.

<sup>29</sup> *Adventures of Ideas*, 108-112.

<sup>30</sup> *Aims of Education*, s. 26.

<sup>31</sup> *Adventures of Ideas*, s. 4.

<sup>32</sup> *Religion in the Making*, s. 18.

<sup>33</sup> *Religion in the Making*, 20-22.

popüler kültüre karşı çıkararak, metafizik ilkeler ortaya koymuşlardır. Pek çok tarihî olgu bu gerçeği gösterir. Dinin eşsizliği, genel doğrulara dair ifadeleri kabilesel sınırlardan tüm insanlığa uygulama özgürlüğüdür. İsa'nın doğruları müşrikleri, Buda'nın doğruları tüm Asya'yı değiştirmiştir. Ona göre tüm bu örneklerde din, ferdin kendi yalnızlığıdır. Aynı şekilde ona göre din, insanın içsel hayatının sanatı ve teorisidir.<sup>34</sup> Whitehead'e göre bunun anlamı, dinin hiç bir zaman insan hayatından kaybolmayacağıdır. Zira o, inançların ve sonuçsal eylemlerin neticesi olarak, adanan içsel hayatın mükemmelliğini ortaya çıkarır.

Whitehead'e göre din, bir kültürdeki insanlarla, tarihteki dinî kurumlar tarafından oluşur. Din, kozmos hakkındaki doğrunun iddiasında önemlidir. O, bilim çağında hayatta kalan din ile ilgilenmiştir. O, dinin olgularla ilişkili olmasını öngörür.<sup>35</sup> Ona göre modern dünyada dinin uygun statüsü metafiziksiz olamaz. Bu, *temel* problemi, daimi unsurların anlaşılmasıyla akıl tarafından dünyadaki sabit düzenin olduğu anlamına gelir. Bu, inancın ve bilimin göz ardı edilmesinin imkansızlığının önemini ortaya çıkarır. Bilim, kozmoloji önerir, önerdiği kozmoloji din de önerir.<sup>36</sup>

Whitehead'in dine yaklaşımının tarihsel oluşu ile metafizik anlamını kasteder. O, tarihî ilgilerinin baskınlığında tüm dinlerin kendi perspektiflerine sahip olduğunu, dolayısıyla bunların kendilerine has metafizik önerdiğini görür. Ona göre bilim, metafiziği görmezden gelse de din, inancın kanıtlanmasını arzular:

Bilim, naiv inanca dayanır; din doğrulamayı arzular. Din, açık olmayı bıraktığında aşağı formlarına düşer. (Bu yüzden) İnancın tarihî, rasyonalizmin çağlarıdır.<sup>37</sup>

İnançların eleştirisi, tüm kainat için en genel, en uygun kavramlar ifade eder. Bu ilkeler, sadece şimdide bulunabilir, çünkü dünü ancak şimdide yorumlayabiliriz.

Eğer dinleri temelde metafiziksel yani, Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili olduğunu kabul edersek, bu anlayışların doğru olup-olmadığını nasıl anlayacağız. Whitehead, bu noktada üç yolun Tanrı'yı karakterize edeceğini söyler. Bunlar, nötr, düşman ve yardım sever Tanrı anlayışı. Whitehead, geçişin süreç olduğuna inanır:

Sürecin üç basamağı, düşmandan, nötre ve ondan dost Tanrı'ya ilerler.<sup>38</sup>

Whitehead bu sürecin, kaostan kozmosa ilerlediğini savunur. Süreç miti, ikna etmek içindir. Zira ona göre mit, tasavvur dünyamızı genişletir.

Whitehead'in *tabiatçı* teizmi bilimsel tabiatçılığın dünyanın temel kozal ilkelerine müdahale etmeyeceği düşüncesiyle uyumlu bir teizmdir. Onun bu noktadaki girişimi, Tanrı doktrinini yeniden gözden geçirmek olmuştur. Tanrı doktrinini, bilimsel inançlarla

<sup>34</sup> Religion in the Making, 16.

<sup>35</sup> Science and Modern World, s. 259-276.

<sup>36</sup> Religion in the Making, 136.

<sup>37</sup> Religion in the Making, 83.

<sup>38</sup> Religion in the Making, 16.



tutarlı hale getirilmesi için gerekli olan yeniden yorumlanması tabii ki yeni değildir. Bu çeşit yorumlar *modernitenin* hücumlarından sonra başlamıştı. Ondokuzuncu yüzyıldaki deizmin bir çok formları bu mahiyette idi. Modern yorumlar, dünyadaki ilahi aktiviteyi reddediyorlardı. Bu yorumlar aslında Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin dinî karakterini ortadan kaldırmışlardı. Whitehead'ın tabiatçı teizm formülü ilk bakışta indirgemeci gözükabilir. Ama onun yorumu ilahinin varlığını reddetmez aksine onun gücünü tekrar ortaya koyar.

Bu yeniden yorumlamanın mahiyeti belki de Tanrı'nın umumi fikri ile anlaşılabilir. Whitehead'e göre tanrı kelimesi 1) amaçlı bir varlığı, zâtı, 2) yüce kudreti, 3) mükemmel iyiyi, 4) dünyayı yaratanı, 5) takdir ile eyleyeni, 6) insanlar tarafından ahlaki normların ve dinî tecrübenin kaynağı olarak tecrübe edileni, 7) hayatın anlamının nihai garantörü, 8) iyiliğin kötülüğün üstesinden gelmede zaferin umudunun nihai zeminini 9) ibadete layık olanı tanıtır. Modern liberal teolojinin ilk deistik seviyelerinin çeşitleri 5. ve 6. görünümlere son verdiler. Daha sonraki seviyeler birinci, ikinci, dördüncü, yedinci ve sekizinci görünümlere son verdiler. Modern teolojinin bu görünümlerden vazgeçemediği bir görünüm kaldı o da üçüncü idi. Modern teolojinin bir formu Tanrı'nın mutlak iyiliğini reddederek bu üçüncü görünüme son vermek istemiştir.<sup>39</sup>

Whitehead'ın tabiatçı teizmi bu dokuz görünüşün tümünü, bazılarını geleneksel anlayışın dışında tutarak, yorumlar. Temel değişim Tanrı'nın yüce gücü ile ikinci görünümündedir. Bu değişimin anlamı, yüce gücü cebri kuvvetten ikna edici kuvvete dönüştürür. Bunu dördüncü, beşinci ve sekizinci görünümler izler.

Whitehead'ın tabiatçı teizmi, Augustine ve Newton'un tabiat üstücü teizminden açıkça farklıdır. Onlar, tümüyle aşkın Tanrı'nın kainatı yoktan yarattığını iddia ederler. Oysa Whitehead'ın dinî ve bilimsel toplulukların inançlarını uzlaştırmada stratejisi her iki tarafın abartılarının üstesinden gelmek idi. Whitehead'e göre teizmin tabiat üstücü çeşidi, bu şekilde davranmakla Tanrı'ya metafizik iltifat(lar) yaparlar.<sup>40</sup> Whitehead'ın bu eleştirideki amacı, Tanrı kavramını nihai eylemiyle metafizik temel yapmaktır. O, Tanrı'ya metafizik iltifatlar yapmanın kaçınılmaz alışkanlığından kaçınmak ister. Ona göre tabiatçı teizm, Tanrı ile dünya arasındaki temel ilişkileri belirler. Böylesi bir görüşte Tanrı, dünyaya atıf edilemeyen apaçık gerçeklik veya monistik felsefelerde Bir veya Mutlak, görünümler dünyasına karşı nihai gerçeklik olarak kabul edilir.<sup>41</sup>

Whitehead Tanrı'yı bu şekilde tanıttıktan sonra onun sıfatları sorununa yönelir ve ilk olarak ele aldığı sorun, sitemiyle temelden ilişkili olan yaratma doktrinidir. O, yaratma doktrinini enine boyuna iyi bilir. Onun bu doktrine karşı çıkışı çıkar ama bu karşı çıkış, bir kapris değildir. O, bu doktrinin zorluklarını aşmak için alternatif bir teori or-

<sup>39</sup> Religion and Scientific Naturalism, s. 90.

<sup>40</sup> Science and the Modern World, s. 179; 258.

<sup>41</sup> Process and Reality, s. 11.

taya koyar. Öncelikle yoktan yaratma doktrinini, dünyanın temel birliğinin kalıtsal güce sahip olmadığını ve Tanrı'nın gücünün uygulaması için bir metafizik ilke olmadığını söyler. Tanrı, temelde metafizik olarak tanımlanabilecek bu kozal yapıyı ihlal edebilir. Çünkü dünyanın her görünümü Tanrı'nın iradesi iledir. Tanrı her şeyi kontrol edendir. Bu görüşte dünyanın Tanrı'nın kuvvetini sınırlayacak bir ham maddesi veya aslı karakteri yoktur. Tabii bu iddia kötülük problemini beraberinde getirir. Whitehead'in işaret ettiği gibi bu görüş, Tanrı iyiliğin olduğu kadar kötülüğün de kaynağı olduğuna işaret eder.<sup>42</sup> Kutsal metinlerde tasvir edilen böylesi bir Tanrı'nın, alemin dışında ve mucizelerle ona karışan ve resmi dinî otorite ile sonuçlanan yapısı vardır. Bununla beraber yoktan yaratma, dünyanın geçici bir başlangıcının olduğu anlamına gelir. Bu yorum, Tanrı'nın geçmişinde hiç bir aktüel vesilenin tespit edilemeyeceği ve Tanrı'nın zamanda mevcut olmadığı anlamına gelir. Oysa Whitehead'e göre Tanrı tüm aktüel vesilelerin geçmişindedir. Çünkü hiç bir aktüel vesilenin mevcut olmadığı bir durum vardır. Bu yüzden, Tanrı'nın yaratma eylemiyle aktüel vesileler var olurlar. Bu eylem yoktan yaratma eylemidir. Çünkü Tanrı'nın aktüel vesileleri oluşturmasından başka hiç bir aktüelite yoktur. Bu eylem dünyanın zamanı için bir başlangıç oluşturur.

Yine Yoktan yaratma fikrinde Tanrı'nın ilk eylemin gerçekleştiricisi olması ondan önce hiçbir eylemin olmadığını ileri sürmek anlamına gelir. Bu görüş Whitehead'in kainattaki yaratıcılık anlayışıyla çelişir. Zira, Tanrı'nın yaratması istisnai bir eylem değildir. Dünya, yaratma eyleminin sahnesinde bir görünümünden başka bir şey değildir. Dünyadaki tüm yaratmalar Tanrı'ya atfedilerek açıklanır. Bu yüzden dünyanın eylemi yaratmaya arzı değildir. Aksine onun mahiyetine aittir. Aynı şekilde dünyanın yaratıcılığı Tanrı'ya sıfatlanır. Ona göre yaratıcılık aktüel dünyanın aslı karakteridir. Whitehead'e göre Tanrı'nın dünyadan tamamıyla bağımsız olması bir çeşit ilişkisizliktir.

Diğer bir problem, eğer Tanrı dünyanın gerçekliğini belirleyen nihai gerçeklik ise bu durumda onu tüm iyilik ve kötülüklerin kaynağı olarak kabul etmekten başka çare yoktur. O, oyunun yüce yazarı ise başarılar kadar başarısızlıklarda ona atfedilmelidir. Fakat bu istenmeyen bir sonuçtur. Sonucusu ise dünyayı aktüel varlık, nihai gerçekliklerin tecrübenin vesileleri kabul etmezsek, onların ötesinde herhangi bir gerçek bulup-bulamayacağımız sorunu ortaya çıkar. Whitehead, yoktan yaratma doktrinini, Tanrı'nın dünya ile ilişkisini O'nun iradesine dayandıran gönüllülüğe göre yorumladığını ifade eder. Ona göre bu ilişki keyfilik ve açıklanamazlığa, hikmetlere yol açar. Whitehead bu ilişkinin ancak tabiatın mahiyeti ile Tanrı'nın mahiyetinin gereklilikleri arasında kurulabileceğini ileri sürer.<sup>43</sup>

Whitehead böylesi bir Tanrı anlayışına karşı çıkar. Ona göre tabiat üstücülüğün özü Tanrı'nın dünya ile ilişkisini O'nun iradesine dayandıran gönüllülükte yatar. Ona göre

<sup>42</sup> Science and the Modern World, s. 179.

<sup>43</sup> Adventures of Ideas, A. N. Whitehead, New York, 1987, s. 166-168.

bu ilişki keyfiliğe, açıklanamazlığa ve hikmetlere yol açar. Whitehead bu ilişkinin ancak tabiatın mahiyeti ile Tanrı'nın mahiyetinin gereklilikleri arasında kurulabileceğini ileri sürer.<sup>44</sup>

Whitehead'e göre teistik dinlerde aslı olan bu dünyanın sonrasındaki hayat anlayışına da karşıdır. Bu anlayış sadece kuru bir inançtır. Oysa Whitehead'in Tanrı formu, bu problemi de çözmeye elverişlidir. Whitehead başlangıçta bu meselede yazmaya gönüllü *olmadı ama daha sonra hayatın nihai anlamı meselesinde Tanrı'nın sonsal (consequent) mahiyetinde nesnel ölümsüzlük meselesine odaklandı. Ona göre genel, metafizik ilkelere örnekendirir. Bunun ötesinde o, dünyaya etki eder ilahi tecrübedeki tüm aktüeliter bizim nesnel ölümsüzlüğümüzdür. O, ölümsüzlükle ölümden sonra devam edecek bedeni hayatı kastetmez. Ona göre zihin veya ruhumuz niceliksel olarak beyinden farklı olduğu gibi bilinç tecrübemiz duyuşal organlara ihtiyaç duymayabilir.*

Whitehead, Tanrı'nın dünyanın sonunu belirlediği ve günahkarları ebediyen cehenneme, bir kaç kişiyi cennete göndereceği anlayışını da reddeder. Teist anlayışlar, bu meselenin nasıl gerçekleşeceğini ortaya koymamışlardır. Ona göre termo dinamiğin ikinci yasası enerjinin miktarında azalmanın olmayacağını söyler. Bu olsa olsa bir evreden yeni başka aktüeliter geçiş olabilir. Organizma felsefesi, yaratıcılığı imkandan aktüelitere, süreci vurgular. Eğer macera bitirse bozulma yolu kaçınılmaz olur, o zaman umudu bulabileceğimiz yer kaybolur. Oysa Tanrı, tüm umutların zemini'dir.<sup>45</sup> Whitehead, dünya fiziki olarak harcanırsa manevi olarak yukarıya yükseleceğini söyler.<sup>46</sup>

Whitehead, Tanrı'nın mucizeler yoluyla tabiata müdahalesinin ol(a)mayacağına inanır. Ona göre bu dünya elektron, proton, çekim kanunlarıyla mevcuttur ve bir nizamda meydana gelmiştir. O, nizamlara kozmik devir adını verir. Bu devir, belli metafizik ilkelere göre oluşmuştur. Bir yanda dünyanın zorunsuz kanunları diğer tarafta zorunlu metafizik ilkeleri vardır. Tüm zorunlu ilkeler Tanrı tarafından yaratılmıştır. Whitehead'in tabiatçı teizmde özel kozmik devrin zorunsuz kanunlarının altında ihlal edilemeyecek metafizik ilkeler vardır. Mucize bu metafizik ilkelerin ihlalidir. Bu durumun oluşması, tenakuz teşkil eder.

Whitehead'e göre metafizik ilkelerin özünde yaratıcılık vardır. Whitehead bunu nihai kategori olarak isimlendirir. Yaratıcılık hem etkin hem de nihai illeti kullanacak her aktüel varlığın iki yönlü gücüdür. Whitehead'in görüşünü oluşturan bu fikir, her aktüelitenin geçici olduğunu ortaya koyar. Kendisini kozal etkilerden çıkaran aktüel vesileler, kendini yaratan aktüel vesileler daha sonrakilerine etki ederler. Tabiat üstücü teizmde bu iki yönlü yaratıcı güç sadece Tanrı'ya aittir. Sonlu olayların sahip olduğu herhangi yaratıcı bir kuvvet Tanrı'nın isteğiyle iptal edeceği veya üstesinden geleceği, zorunsuz bir

<sup>44</sup> Adventures of Ideas, s. 166-168.

<sup>45</sup> The Function of Reason, A. N. Whitehead, Boston, 1998, s.

<sup>46</sup> Religion in the Making, s.

hediyesidir. Bu doktrin, Tanrı'nın tüm olanları belirlediğini ortaya koyar. Whitehead, bu yanlış metafizik iltifatı reddeder. O, Tanrı'yı "yaratıcı" olarak isimlendirmesine rağmen, bu terimin yanlış önerilerine karşı uyarır.<sup>47</sup>

Whitehead'in tabiatçı teizmine göre kainatın nihâf yaratıcılığı, ilahi aktivitelerde zorunlu olarak olduğu gibi sonlu aktivitelerde de oluşmuştur. Bunun anlamı kudret, Tanrı'da olduğu gibi dünyaya mirastır.<sup>48</sup> Dünyanın birliği varis alınan tüm birliklerden öncedir. Ona göre sonlu illetlerin evrensel ağı, Tanrı tarafından bile müdahale edilemez. Bunun içerimi, dünyadaki ilahi illetin tümü belirlemede cebri değil daimi ikna ediciliğidir. Tanrı'nın ikna ediciliği fikri, Whitehead'in durumunu diğer ilahi olanın dünyaya etki edemeyeceği bilimsel tabiatçılıklardan farklı kılar. Fakat Whitehead tabiatüstü müdahaleyi reddetmede onlarla aynı fikirdeler. O, müdahale kavramını tehlikeli bulur. Zira bu kavram Tanrı'nın müdahalesi olmaksızın dünyada yenilik ve nizam olmaz anlamına gelir.<sup>49</sup> Ona göre Tanrı her olayın kozal etkisinin sebebidir. Bu tek formulu ilahi müdahale, dünyada hem yeniliği hem de düzeni ortaya koyar. İlahi illet, normal sebep-sonuç nizamına hiçbir zaman müdahale etmez zira o, nizamın aslı unsurudur.

Whitehead'in tabiatçı teizmi herhangi bir istisna üretmez. Onun teizminde Tanrı, kainatın yüce gücü olan saf iyilik, saf sınırsızlık ve sonsuz aşk olarak nitelendirilir. Saf aşk ile yaratılan bu dünyada yaratma her an devam eder. Tanrı, kainattaki her olayın kaynağına içten dahildir. Kainattaki her tecrübe olay, ideal gayesini Tanrı'dan alır. Bu ideal gaye, olayları varoluşa çıkarır. Bu görünümüyle Whitehead'in teizmi, geleneksel panteizm değil panenteizmdir. Panenteizme göre Tanrı, her şeyde ve her şey Tanrı'dadır. Bu bağlamda insanoğlunda Tanrı'nın varlığı, onu doğrudan tecrübe etmek anlamına gelir. Genelde olağan üstü kabul edilen dinî tecrübe Whiteheadçi anlamda sıradan bir anlayıştır. Tanrı'nın lütufkar eyleminin bu tecrübesi, ahlak ve estetik ideallerimizin de nihâf kaynağıdır. Panenteizmin diğer yönü de Tanrı'nın sonsal mahiyetindeki tecrübemizin, hayatımızın nihâf anlamı için temel oluşudur. Bize ve dünyaya ne olursa olsun, gerçeklik bizim olmadığımız gibi asla olamayacaktır. Tanrı'yı kainatın yüce gücü olarak gören bu panenteizm iyi ve kötü meselesinde nihâf zafer için bir zemin sağlar.

Whitehead'in Tanrı'sı teizmin Tanrı'sının zıttına önceki tabiatı ve sonraki tabiatıyla çift kutupludur. Bu iki kutup, kavramsal ve fizikidir. Kavramsal olan yan, Tanrının yaratıcı ilke, düzenin yaratıcısı oluşudur. Sonuçsal veya fiziki yan, süreç içindeki ilişkiler dünyasıdır. Böyle bir tanrı tüm aktüel varlıklar tarafından doğrudan tecrübe edilir. Onun ortaya koyduğu panenteizm ilahi etkinin tesirli olduğu, tabiatçı bir teizm anlayışı ortaya koyar. Anlaşılabileceği gibi Whitehead, Tanrı anlayışıyla dinî düşüncelerin başka türlü olabileceğini ortaya koymak ister.

<sup>47</sup> Process and Reality, s. 225.

<sup>48</sup> Religion and Science, s. 93.

<sup>49</sup> Process and Reality, s. 247.

Sonuç olarak, Whitehead'in çabaları, din ve bilimi düşüncenin rasyonel bir şemasında birleştirmeye yönelir. Temel problem, *uygün* dünya görüşü oluşturmaktır. Çözüm ise temelde felsefidir. Gerekli olan felsefi kozmoloji, bilimsel ve dinî toplulukların ihtiyaçlarını uygun ve tutarlı ölçütlerle uzlaştırmaktır. Whitehead'in felsefesinin oynadığı bu rol, bir taraftan tabiatçılığı en geniş formunda anlamayı diğer taraftan teizmin tabiat üstücü niteliklerinin ayıklanmasını öngörür. Onun bu formüllendirmesi, bu problemin çözümünde şu ana kadar en tutarlı ve en elverişli teori olarak görünüyor.

### Abstract

After modern philosophy, there is apparent increasing conflict between science and religion, and that causes many problems in our lives. Various attempts already have been established for overcoming the conflicts and making harmony between them. According to Whitehead we must make science and religion into harmony since we need providing "a vision of the harmony of truth" Whitehead's attempt for overcoming the conflict between science and religion is to integrate them into a *philosophical worldview*. For Whitehead, the conflicts between science and religion can be effectively overcome only through the adoption of a form of *naturalism* that is satisfactory from both a scientific and religious viewpoint. He suggests that the way to do this is to overcome previous exaggerations on both sides, thereby effecting a reconciliation involving "a deeper religion and a more subtle science" Whiteheadian world view, has been presented for overcoming the conflicts between them, is often called "process philosophy

## İNSAN VE DOĞA İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Yard.Doç.Dr. Kubilay Aysevener\*

İnsanlık doğa ile olan ilişkisinde başarısızlığa mı uğradı? Bu soru her ne kadar bizi, insanın sertüvenini izlemek bakımından ağır bir yük altına soksa da, günümüzde karşı karşıya kaldığımız çevre sorunları gözönünde tutulduğunda, gerçekten de, doğayla olan ilişkimizi yeniden gözden geçirmemizi gerekli kılmaktadır. Son yüzyıldır, özellikle Endüstri Devriminin hemen ardından başlayan yoğun sanayileşme süreci, kentleşme ve nüfus yoğunluklarının artması, doğanın ve doğal yaşamın hızla bozulmasına yol açmıştır. Yeryüzünde yaşayan birçok canlı türü doğal ortamlarından kopartıldıkları için yokolma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış, ekolojik denge, çeşitli kimyasal sanayi atıklarıyla giderek bozulmuş ve hala da bozulmaya devam etmektedir. Belki de yüzyıl sonra bu tehlikeli süreç, dünyadaki her şeyle birlikte, insanoglunun da sonunu getirecektir. Bu yüzden bu sorun, tek tek ülkelerin değil, bütün ülkelerin, en başta da sanayileşmiş ülkelerin bir sorunu olarak karşımızda durmaktadır.

İnsan doğada varlık bulan ve yaşamını sürdürebilmesi için de, zorunlu olarak doğayla ilişki içinde olmak durumunda olan bir canlıdır. Bu ilişki, parçası olduğu doğa içinde kendi gereksinimlerini karşılamaya dönük bir çabadır. Her şeyden önce, O, ekosistemin bir parçasıdır ve diğer canlılarla birlikte aynı besin zincirinin bir halkasını oluşturmaktadır. Böylesi bir bakış açısıyla, ister istemez insanı doğal evrimin bir uzantısı olarak görmüş oluruz. Bu yönüyle insan, dış çevreye bağımlıdır ve onun yasalarına boyun eğer. Bu onun özelliğinin bir yönüdür. İnsanın, doğanın yasalarına bağlı olan fizyolojisinin yanı sıra, özgür seçmelerinin kaynağı olan aklı da vardır ve o, akıyla bir kültür dünyası yaratmıştır. O, bu özelliğiyle, kendisini doğanın sınırlandırmalarından kurtarmış ve onun bir parçası olmaktan sıyrılmıştır. Bir yandan fizyolojik gereksinimlerini, öte yandan tinsel gereksinimlerini karşılamak arzusu, insanın bu gereksinimlerini kendi estetik beğenisiyle bütünleştirerek çevresini şekillendirmesinde önemli rol oynamıştır.

İnsanın geliştirmiş olduğu yaşam teknikleri ve bu yaşam tekniklerine bağlı olarak çevresini yeniden ve yeniden düzenlemesi, onun, doğal yaşam alanının dışında yeni bir yaşam alanı oluşturmasına aracılık etmiştir. İşte, insanın kültürel gelişimi sonucu, kendisini doğal yaşam alanının dışına taşıması, aynı zamanda, onun, doğanın dengesini de

\* Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Öğretim Üyesi

değiştirici bir unsur haline dönüşmesine neden olmuştur. En başta, kendisini doğal besin zincirinin dışına çıkarmıştır. Çünkü artık, yalnızca çevresinde bulduklarıyla yetinmeyen, yanı sıra, başka başka yerlerdeki canlıları da tüketen, dahası artık kendisi için üretim yapabilen bir varlık olmuştur. Ancak, üretiminin her yeni aşamasında, üretmiş olduğu her yeni teknolojik araç ve her yeni teknik uygulamayla birlikte, bir ya da bir kaç canlı türünün yeryüzünden yokolmasına yol açmış; buna karşılık, kendi türünün nüfusunu hızla arttırmış ve artıştan kaynaklanan tüketim sorununu çözmeye başarısını ancak teknik güç kullanımıyla sağlamıştır. Bunun sonucu olarak da, teknik güç kullanımı, insanı kendi yarattığı aletlerin ve makinelerin birer parçasına dönüştürerek, onu üretimin bir aracı yapmıştır; bir anlamda, her şeyi olduğu gibi, onu da metalaştırmıştır.

Yalnızca insanın kendi yaşam koşullarının korunması ve iyileştirilmesine odaklanmış bir dünya tasarımı, Habermas'ın da vurguladığı gibi, başlangıcından beri hem teknik güç kullanımı ve hem de kurumsallaşmayla belirlenmiştir. Habermas şöyle der:

Amaç-rasyonel eylem, toplumsallaşmış öznelerin kendilerini kolektif olarak korumalarını, hayvan cinslerinin türlerini korumalarından ayıran etkin uyum sağlama biçimini temsil eder. Önemli yaşam koşullarını nasıl denetim altına alacağımızı biliriz, bu demektir ki, dış doğaya yalnızca uyum sağlamak yerine, dış koşulları nasıl kendi gereksinimlerimize uydurabileceğimizi biliriz.<sup>1</sup>

Ancak, dış koşulları kendi gereksinimlerimize uydurabilme becerimiz sayesinde, bugün artık, gitgide insan yaşamını da tehdit eden bir yönelişin içine girilmiştir. Bundan sonra, yalnızca doğanın korunması değil, aynı zamanda insan yaşamının da korunması, gelecekteki tasarımların insanı ve doğayı uyumlu bir birlik içinde gözetmesine bağlıdır. Elbette bütün bunlar, bugünkü iktidar anlayışlarının yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü yalnızca tüketime odaklanmış ve ekonomik ilişkilerle kendisini ayakta tutan devlet sistemleri, dünyanın ve insanın, giderek her yönüyle daha hızlı bir biçimde tüketilmesine neden olmaktadır. Bu anlamda, insanlığın günümüzde karşı karşıya kaldığı en ciddi tehdit, kendisine doğaya ve insana egemen olmak hedefini seçmiş politik sistemlerin sahip oldukları bilim ve teknolojinin bünyesindeki yıkıcı güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilimsel olarak elde ettiklerimiz, onları uygulama yeteneğimizi çoktan aşmıştır. Diğer bir deyişle, doğayı kontrol etme gücümüz kendimizi kontrol etme gücümüzle ters orantılı olarak gelişmiştir. Örneğin, doğal kaynakların hızla tüketilmesine neden olan bir tüketim toplumunun yaratılması, her alanda tüketimin yaygınlaştırılmasına yolaçmış, insanın ve doğanın daha fazla sömürülmesine zemin hazırlamıştır. Kendilerini bu ikilemden kurtaramayan bugünün dünya devletleri, tüketim-

<sup>1</sup>Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 62

mi ve sömürüyü, bugün artık kendi varlık sebepleri haline dönüştürmüşlerdir. Batıda vahşi kapitalizm olarak adlandırılan bu sistem, özünde, bütün gelişmişliğine karşın insanın yine aynı insan olduğunu duyuran ve bir zamanlar vahşinin zihninde olup bitenlerin, şimdi artık, elinde daha korkutucu aletlerle birlikte modern insanın zihninde olup bitmekte olduğunu kanıtlayan bir ilişkiler yumağını ifade etmektedir. Bu anlamda, zihnimizin bugünkü teknik becerisine karşılık gelen bir etik değer, ne yazık ki, oluşturulamamıştır. En basitinden, günümüzün gelişmiş teknik araçlarıyla yapılmakta olan savaşlarının nedenleri üzerinde düşünmek bile, zihnimizin henüz o gelişime karşılık gelmediğinin bir göstergesi olacaktır. Yaşamın bütününe ekonomikleştirerek, toplumsal sorunları ve özneyi de ekonomikleştiren kapitalizm, insanın özgürlüğünü de ekonomikleştirmiştir. Yaratılan tüketim toplumunun bireylerinin özgürleşebilmesinin yolu tüketim olmuştur. Bu süreç Bookchin tarafından şöyle dile getirilir:

Toplumun üretim için üretim kuralıyla yönetildiği ve büyümenin ölümün tek panzehiri olduğu bu nicel denklikler alanında, doğal dünya doğal kaynaklara, benzersiz bir başboş sömürü alanına indirgenir. Kapitalizm, doğanın insan tahakkümüne sokulması doğrultusundaki kapitalizm öncesi nosyonu onaylamakla kalmaz, aynı zamanda doğanın talanını toplumun temel yasasına dönüştürür.<sup>2</sup>

Böylelikle, geleneğinden ve tarihinden kopartılan özneler, etik yaşamının maddi yaşamla olan ilişkisini yeniden kurmaya zorlanmış olurlar. Bir talan etiği gibi karşımızda duran bu yeni ilişki biçimi, özellikle basın ve yayın kuruluşları aracılığıyla, tüketimle özgürleşmeyi örtüştürdüğü için insanın kendisine ve doğaya karşı hızla yabancılaşmasına yol açmaktadır.

İnsanı ve doğayı denetim altına almayı ve bunu her şeye rağmen yapmayı göze alan yönetim anlayışlarıyla, bugünün dünya devletleri, doğayı ve insanı kendi estetik beğenilerine göre biçimlendirmeye ve yeni bir doğal denge oluşturmaya çalışıyorlar. Oysa bu estetik beğeni doğayı ve dolayısıyla insan yaşamını tehdit etmekten başka bir şeye hizmet etmemektedir. Her şeyden önce, doğal yaşam alışkanlıklarından teknik yaşam alışkanlıklarına geçiş, doğal dünyanın, giderek teknikle biçimlendirilmiş bir yapay dünyaya dönüşmesine neden olmaktadır. Böylelikle doğal yaşam alanları giderek yapay yaşam alanlarına dönüştürülmektedir. Hatta soyu tükenmekte olan birçok canlı türü için bile yapay yaşam alanları oluşturulmuştur. Bugün teknoloji sahibi insan, doğanın kendiliğinden akışını da bozmaya başlamıştır. Bütün bunlar, çok kısa bir zaman sonra, doğanın insan olmaksızın dengesini koruyamayacağı bir evreye bizi ulaştıracaktır. Öyle

<sup>2</sup>Murray Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996, s. 69



ki, teknolojiyle bozulan doğal denge, yine teknolojiyle korunan bir yapay dengeye dönüşecektir. Belki de sonunda, dünyamızı bir uzay gemisine dönüştürecek ve onu sürekli olarak idare etmek durumunda kalacağız. Bizsiz varlığını sürdüremeyecek bir dünya ve dünya olmaksızın da varlığını sürdüremeyecek olan insanlık soyu. Bu olumsuz etkileşim içinde, sonsuza dek, varlığını sürdürebilmek için sürekli yeni teknolojiler geliştirmeye mahkum edilmiş insan. Belki de yazgımızın trajik yönüyle yüzyüze kalmaktayız. Bu trajik durumu, Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı çalışmalarının önsözünde kendi amaçlarını belirlerken, “amacımız, insanlığın gerçekten insani bir düzeye çıkmak yerine niçin yeni türden bir barbarlığa düştüğünü anlamaktan fazlası değildir”<sup>3</sup> diyerek, açık bir biçimde ortaya koymuşlardır. Gerçekten de, Batı kültürü, hümanizmayı temele alan ancak sonunda insanı bir barbara dönüştüren gelişim çizgisi izlemiştir. Böylelikle insanın hem toplumla olan ve hem de doğayla olan bağları kopmaya başlamıştır. Bunun nedenini, Félix Guattari şöyle ortaya koyar:

Sorunların tümü üzerine iktidarların ve bireylerin yazgıcı edilgenlikleri ve vurdumduymazlıkları olmuştur. Yıkıcı olsun ya da olmasın, olumsuz gelişmeler oldukları gibi kabul edilmiş, yapısalcılık ve post-modernlik gibi düşünceler, somut insani müdahalelerin doğruluğunu bir yana atan bir dünyaya bizi alıştırmıştır.<sup>4</sup>

Elbette akıl, insanı doğal yaşam zincirinin dışına taşımıştır. Onu doğadaki diğer canlılardan ayırmıştır. Onu ayrıcalıklı kılmıştır. Ancak o da doğanın bir parçasıdır, böyle olduğuna göre, “insanın bu yıkıcı özelliğinin doğaya uygulanması mantıklı değil midir?”, diye kendimize sorabiliriz. Ya da, “insanın kendi yaşam alanını genişletmesi ve bunu güvence altına alması gerekmemekte midir?”, “İnsanın kendi yaşamını güvence altına almak istemesi, ister istemez onun kendi yaşam alanı için tehdit oluşturan tüm unsurları ortadan kaldırmasını ya da denetim altına almasını gerektirmez mi?” Bu anlamda, “vahşiyi ya da vahşi yaşamı denetim altına almak ya da ortadan kaldırmak ve kendi uygar yaşamını yaymak ya da geliştirmek onun ilk hedefi değil midir?” Bu sorular daha da arttırılabilir; ve bütün bunların, insanın uygarlaşmasının bir göstergesi olarak araçsal aklın ve bunun sonucu olan teknik gelişmenin, aynı zamanda insanın tehdit altındaki yaşamının korunmasının zeminini oluşturduğu düşünülebilir. İnsanın çevresini değiştirmesinin altındaki duygu belki de budur.

Bütün bunlara ilişkin olarak, başlangıcından beri çok çeşitli yaşam ve doğa tasarımları ortaya çıkmıştır. Bu tasarımların her biri, aynı zamanda insanın doğaya yaptığı etkinin sınırlarını çizmiştir ve yine, başlangıcından günümüze her tasarım, doğal

<sup>3</sup>Max Horkheimer – Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, Çev. Oğuz Özügül, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1995, s.11

<sup>4</sup>Félix Guattari, *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, Hil Yayınları, İstanbul 1990, s. 19

yapının korunmasının nasıl olanaklı olacağı ve insanın çevreye karşı sorumluluklarının neler olması gerektiği konusunda bir çevre etiğinin geliştirilmesini gerekli kılmıştır. Doğaya ve yaşama saygı sınırları içinde belirlenen etik ilkeler, insanın mutluluğu ve doğanın sürekliliği kavramları çerçevesinde biçimlenmiştir. Bu tasarımlar, insanın doğaya karşı tavrının farklı birer aşamasına karşılık gelmiş ve her biri farklı birer yaşam kaygısının ve doğaya karşı farklı birer etik anlayışın açılımı olmuştur.

Peki, nasıl bir tasarım bizi bu trajik noktaya ulaştırmıştır? Bu kırılma noktasının Modern Çağın 'doğaya egemen olmak' düşüncesi içinde geliştiğini yadsıyamayız. Kendisini, Bacon'un, "bilmek egemen olmaktır" savına ve Descartes'ın mekanik doğa anlayışına dayandıran modern gelenek, bilimsel ve teknik bilgisiyle doğayı kontrol etmeye ve ona egemen olmaya çalışmış ama sonunda, ne yazık ki kendisi, yaratmış olduğu Frankeinstein'in kontrolüne girmiştir. Bir zamanlar, Condorcet'nin, insanın ilerlemesinin ve özgürleşmesinin tek yolu olarak gösterdiği bilim ve teknoloji, onu özgürleştirmek yerine köleleştirmiştir. Artık onlarsız neredeyse hiçbir şey yapılamamaktadır. Bugün artık, seri üretimin ve seri tüketimin egemenliği altında yeni yaşam alışkanlıkları ve değerleri oluşturulmuştur. Teknoloji bu anlamda, Konrad Ott'un da belirttiği gibi, "kendi içinde anlamı olmayan, ama direnen doğanın bize bolca vermediği şeyleri ondan almamıza yarayan bir kaldıraç düzeneği"<sup>5</sup> olmuştur. Bu gelişimin sonuçlarını Horkheimer ve Adorno çok açık bir biçimde ifade ederler:

Teknik bilginin ulaşmaya çalıştığı hedef, imgeler değildir, idrakin vereceği mutluluk değildir, tersine yöntemlerdir, başkalarının emeğini sömürmektir, sermayedir... Yüceltilmiş matbaa makinesi olarak radyo, daha etkili bir top olarak pike yapan savaş uçağı, daha güvenilir bir pusula olarak uzaktan kumanda aygıtı. İnsanın doğadan öğrenmek istediği şey, doğayı ve insanları tamamen egemenliği altına almak için, bu araçları kullanmak, uygulamaktır. Başka bir şey değil.<sup>6</sup>

Bir yandan kendi gereksinimlerimiz için yeni teknolojik araçları üretirken öte yandan da onların doğaya ve dolayısıyla insana verdiği zararları azaltacak başka yeni teknolojik araçları üretmek zorunda kalıyoruz. Kısır bir döngünün içinde, Sysphos'un yazgısını yaşıyoruz. Çünkü, doğal yaşantımızı teknik bir yaşantıya dönüştürdük ve işlediğimiz bu suç yüzünden, yeniden ulaşmaya çalıştığımız doğal yaşama ne kadar çabalasak da artık ulaşamıyoruz. Jonas, bunu Baconcu iktidar-egemenlik idealinin bir sonucu olarak görür. Bu ideal, insanın kendi üzerindeki kontrolünü yitirmesine neden olmuştur. Bu ise, yalnızca insanın kendi kontrolünü kaybetmesi anlamına gelmemiştir,

<sup>5</sup>Konrad Ott, "Eleştirel kuram ve Doğa", çev. Ferat Öztürk-Orhan Tokdemir, *FelsefeLogos* 99/1, s. 175

<sup>6</sup>Horkheimer - Adorno, s. 22

aynı zamanda onun doğayı kendisinden koruyamaması anlamına da gelmiştir. “Bilmek egemen olmaktadır” savı, bu anlayışa sahip olan iktidarların sürekli kendilerini üreterek olağanüstü bir biçimde büyümelerini sağlamıştır. Ama varılan noktada, artık tekniğin kullanılmaması olanağı ortadan kalkmıştır. Bu ise, bir iktidarsızlık demektir. Çünkü doğa ve dolayısıyla insan karşısında sağlanan üstünlük, ancak yeni teknolojilerle korunabilmektedir. Bunun sürdürülebilmesi ise, teknolojinin her zaman üretilmesini gerektirmektedir. Diğer bir deyişle, iktidar olarak kalabilmek, teknolojiye mahkum olmayı gerektirmiştir; insanlar özgürleşmek isterlerken köleleşmişlerdir.<sup>7</sup> Tıpkı doyumsuz bir cinin efendisinden sürekli iş isteyerek, gerçekte onu kendisine mahkum etmesi gibi. Cinin dur durak bilmeyen çalışma azmi, efendisinin iş buyurma enerjisini tüketmekte ve sonunda da onu yoketmektedir.

Bu paradokstan kurtulmanın yolu, bu bağımsızlaşmış gücün iktidarlar üzerindeki baskısını azaltmak olacaktır. Bu da, insanın, ihtiyaçların fetişleştirilmesi kısılcından kurtulmasıyla sağlanabilir. Bu aşamada insanı yeniden özgür kılabilecek olan ihtiyaçlar, Bookchin’in de belirttiği gibi, bilinçle ve seçimle oluşmalıdır. Böylelikle istekler yalnızca teknolojik gelişime değil, aynı zamanda içinde bulunduğu kültürel bağlama dayanacaktır.<sup>8</sup> Ancak bireyin akılcı seçim yapabilmesi için özerkliğe, ahlak anlayışına ve bilgeliğe sahip olması gerekir. Bunun için de akılcı bir toplum gerekmektedir. Akıldışılık bizi yine aynı kısır döngünün içine hapsedecektir. Ancak burada akılcılık, köktenci bir akılcılığa karşılık gelmemektedir. Çünkü, Weber’in de belirttiği gibi, bireyin kendi yaşam düzeyini güvence altına alabilmesi için para kazanması ussal ve anlaşılabilir. Ama onun yalnızca para kazanmak için para kazanması usdışıdır. Bu anlamda, köktenci usçuluk sonunda kaçınılmaz olarak kendisini usdışıcılığa dönüştürür.<sup>9</sup>

Collingwood, bu soruna değinirken, teknik bilginin trajedisini, (Rubinoff’un benzetisiyle, Platon’un *arete* dediği) bilgeliği içermemesine bağlar.<sup>10</sup> Ona göre, bilgeliğe ve sağgörüye dayanmayan bilgi yoluyla olanaklı kılınan güç, uygun beceri ve teknikleri en iyi biçimde kazanmaktan başka bir işe yaramaz. Oysa, bilginin bilgece ve sağgörlü bir biçimde kullanılması, tekniğe değil, kendini-anlamanın derinliğine bağlıdır, ki bu anlamaya ancak tarihin ve sanatın olanaklı dünyası içinde varılır. Collingwood şöyle der:

<sup>7</sup>Sinan Özбек, “Ekoloji Felsefesi Bağlamında Hans Jonas’ın Marx Eleştirisinin Eleştirisi”, *FelsefeLogos* 99/1, s. 67

<sup>8</sup>Murray Bookchin, *Özgürlüğün ekolojisi*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s. 157

<sup>9</sup>Karl Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, çev. Nilüfer Yılmaz, Doruk Yayıncılık, Ankara 1999, s. 96

<sup>10</sup>Lionel Rubinoff, “History and Human Nature: Reflections on R.G. Collingwood”, *International Studies in Philosophy*, XXIII/3 1991, s.88 (Rubinoff’un makalesindeki Collingwood’la ilgili alıntılar, onun “Folklore and Magic,” adlı, 1936-37, yayımlanmamış elyazmalarının, Jan Var der Dussen tarafından derlenen bölümlerinden aktarılmıştır.)

Makinalarımıza daha ne kadar çok güvenirse, onları kullanmanın coşkusu o kadar fazla uyuşturucuya dönüşür.<sup>11</sup>

Gerçekten de, bugün, insanlar tıpkı bir sigara tiryakisi ya da içki bağımlısı gibi, gereksinimlerinin ötesinde özelliklere sahip teknik araçları sürekli olarak yenilemek istemektedirler. Bir cep telefonuna ya da bir otomobile, kullanım amacının ötesinde sembolik anlamlar yüklenmiş olması onu elde etmek isteyen bireylerin doğayı daha fazla tüketmelerine neden olmaktadır. Hep daha yenisini ve hep daha kapsamlısını almak istemek, doğal kaynakların hep daha fazla tüketilmesine yolaçmaktadır. Bu aynı zamanda, insanın kendi yaşam alanının da hızla tüketilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü insanlık gitgide makinalara daha bağımlı hale gelirken, onların yararları konusunda daha az düşünceli hale gelmiştir. Collingwood, bilimsel aletleri kullanmasının ardında, insanın hala aynı çıplak hayvan olduğunu vurgular ve şöyle der:

Uygar insan. . . aletlerinin üstünlüğünü, kendindeki üstünlük olarak karıştırır. Eğer, aletlere yaptırmak istediğini yaptırma gücü, aletlerin kendisindeki ilerlemeyle orantılı olarak ilerlememişse, yaşamdaki bütün amaçlarını, onları elde etmek için kurban ettiğini... unuttur. Şimdi bile, yaşam kendisi için işlerken insan, umarsızca bakıp durur gibi görünmektedir, aynı şeytanı yetiştiren büyücü çırağı gibi.<sup>12</sup>

Böylece gelinen nokta, doğa bilimi ve teknolojinin yeni olanaklarının, kimlerin eline geçebileceğini de sorgulamamızı gerektiriyor. Bilim ve teknoloji, iyi niyetle kullanılabilir gibi, kötü niyetle de kullanılabilir. Bu durumda geleceğe dönük ciddi tehditler hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacaklardır. Bu durumun farkında olan Collingwood, şöyle bir uyarıda bulunuyor:

Eğer, araçsal aklı *arete*'nin denetimi altına sokamazsak, doğabilimi ve teknolojinin egemenliği "çok geçmeden Avrupa'yı, Yahoo'ların vahşi dünyasına çevirecektir."<sup>13</sup>

Gerçekten de, bugün artık, Collingwood'un öngörülerini doğrulayan bir gelişme çizgisini izlemiş olduğumuz açıktır. Yaşamımızı, teknolojiyle belirlediğimiz bir çevrede sürdürüyoruz ve teknoloji onu yanlış kullanan insanların elinde insanlığı tehdit eden bir silaha dönüşmüş durumda. Bu yazgımızı değiştirebilir miyiz? Bugünkü koşullarda

<sup>11</sup>A.g.e., s. 87

<sup>12</sup>A.g.e., s. 88

<sup>13</sup>A.g.e., s. 89; Ayrıca bak : R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 91 (İlk baskısı 1939)

oldukça zor görünüyor. Bugünün yaşam alışkanlıkları bu durumu değiştirme gücümüzü ortadan kaldırmış gibi. Bununla birlikte, P.W. Taylor'dan J. Passmore'a, A. Leopold'dan A. Naess'e bir çok filozof, insanı ya da doğayı temele alan yeni çevre etikleri üzerinde düşünmektedirler. Örneğin Naess, *ecosophy* adını verdiği disiplinin tanımını yaparken, Collingwood'un kaygılarını da gidermek ister gibidir:

*Ecosophy*, ekolojik uyumun ve dengenin felsefesidir. Bir bilgelik ve sağgörünlük türü olarak, evrenimizdeki olguların durumlarıyla ilgili kuralları, değerleri, koyutları, öncelikleri ve varsayımları içinde barındıran bir felsefedir.<sup>14</sup>

Bütün bu çabalar da göstermektedir ki, artık insan ve doğa arasında bir dengenin kurulması ve bunun, geleceğe dönük olarak, korunması gerekmektedir. Ancak böylesi bir dengelilik durumu içinde ve hem Eski Yunan'ın doğa tasarımı ilke edinen, -ki bu tasarımda, doğa, canlı ve akıl sahibi bir varlık olarak düşünülmüştür. Bu da, doğayla uyumlu bir birlikteliği gerektirir- hem, Collingwood'un belirttiği gibi, araçsal akıl, arete'nin denetimine sokabilen ve hem de, Kant'ın maksiminde olduğu gibi, insanın eylemini genel istenç doğrultusunda ve iyiye ulaşmak için gerçekleştirmesini sağlayabilecek olan bir yeni dünya düzeni içinde yazgımızı değiştirmemiz olanaklı olabilir. Bu üç farklı dönemde ortaya atılmış görüşlerin ortak özelliği, hepsinin de sağgörünlülüğü içlerinde barındırmış olmalarıdır; amaçsa hep iyiyi istemektir.

Kant'da insanın mutlu olabilmesinin vazgeçilmez koşulunu oluşturan iyiyi isteme, herhangi bir amaçsal ilişki bakımından değil, yalnızca kendi başına iyidir. Bu yüzden ona yüksek bir değer verilir. Tutkularla donanmış ve onları gerçekleştirmek için çaba harcayan bir akıl, insanın özgürleşmesinde önemli bir engeldir. Onun gerçek eylemi tutkularından arındırılmış olmalıdır, ancak o zaman koşulsuz amacına kendisini bağlamış ve özgürleşmiş olur. Bu bir anlamda yukarıda sözünü ettiğimiz, sağduyulu ve bilgece olan bir eylemin gerçekleştirilebilmesi için bir çıkış noktasıdır ve insanı kendi eylemlerinin ve kararlarının sorumlusu yapar ama bu sorumluluk bütün insanlık adına üstlenilmiş bir sorumluluktur. İşte bilgece olan da budur. İnsanın ödevi bu sorumluluğu üstlenmektir, çünkü ödev, "*kendi başına saygı görmeye layık ve başka hiçbir amaç olmaksızın iyi olan bir istemedir.*"<sup>15</sup> İyi olan bir isteme ise, insana sorumluluk yükler. Kant'ın maksiminde olduğu gibi: "*eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.*"<sup>16</sup> Böylesi bir düşünüş, bireysel çıkarları

<sup>14</sup> Drengson, Alan and Yuichi Inoue, Ed. *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, Berkeley, North Atlantic Publishers, 1995, s. 8

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi yayınları, Ankara 1982, s. 12

<sup>16</sup> A.g.e., s. 38

dışarıda bırakır, genelin çıkarlarını gözetir. Genelin çıkarlarını gözetmek demekse, hem toplumun ve hem de doğanın çıkarlarının gözetilmesi demektir.

İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir. Eğilimlerin yöneldiği bütün nesnelere ancak koşullu bir değeri vardır; çünkü eğilimler ve bunlara dayanan gereksinimler olmasaydı, nesnelere değersiz olurdu. Gereksinimlerin kaynakları olarak eğilimlerin kendilerinin ise, öylesine az mutlak bir değeri vardır ki, kendileri için dilenemezler, öyle ki onlardan tamamen kurtulmak her akıl sahibi varlığın genel dileği olmalı.<sup>17</sup>

Bireylerinin ancak böylesi bir sorumluluğu yüklenmesiyle devlet, insanın hem bir doğa varlığı olarak hem de bir kültür varlığı olarak yaşamının kirletilmesinin önüne geçebilir. Bireylerin eğilimlerini genel istence aykırı olmayacak biçimde belirlemeleri, doğanın tüketilmesinin de önüne geçebilecek bir tavır alış olacaktır. Çünkü artık doğaya ve dolayısıyla insana tahakküm etmek değil, doğayı ve dolayısıyla insanı korumak ön plana çıkarılmak zorundadır. Ters bir durumda, ne tüketilen bir doğa ne de tahakküm edilen bir insan kalacaktır.

#### Kaynakça :

- Bookchin, Murray, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996
- Bookchin, Murray, *Özgürlüğün ekolojisi*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994
- Collingwood, R.G., *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford 1991
- Drengson, Alan and Yuichi Inoue, Ed. *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, North Atlantic Publishers, Berkeley 1995
- Guattari, Félix, *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, Hil Yayınları, İstanbul 1990
- Habermas, Jürgen, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi yayınları, Ankara 1982

<sup>17</sup>A.g.e., s. 45

- Löwith, Karl, *Max Weber ve Karl Marx*, çev. Nilüfer Yılmaz, doruk Yayıncılık, Ankara 1999
- Ott, Konrad, "Eleştirel kuram ve Doğa", çev. Ferat Öztürk-Orhan Tokdemir, *FelsefeLogos* 99/1, s. 171-190
- Özbek, Sinan, "Ekoloji Felsefesi Bağlamında Hans Jonas'ın Marx Eleştirisinin Eleştirisi", *FelsefeLogos* 99/1, s. 65-76
- Rubinoff, Lionel, "History and Human Nature: Reflections on R.G. Collingwood", *International Studies in Philosophy*, XXIII/3 1991, s. 75-89

### Abstract

This essay surveys the present position of relation between human beings and nature with respect to the effect of technology uses on human life and nature. Conflicts between prioritized environmental and human duties, pushes social and ecological systems toward new patterns of production, reproduction, and consciousness that will improve the quality of human life and the natural environment. The goals of production need to be subordinated to the reproduction of life through the fulfillment of human needs and the preservation of local ecologies and be informed by an ethic of partnership between humans and nonhuman nature. The world of the late twentieth century is experiencing a global ecological crisis such as Global warming, the explosion of human population. On the other hand, global capitalist system is based on the same fundamental division between industrialized economies and underdeveloped or peripheral economies, forming an economic hegemony. So we ask: How might life be restored to the earth?

## AKIL ELEŞTİRİS'NDEN KÜLTÜR ELEŞTİRİSİ'NE: SEMBOLİK FORMLAR FELSEFESİ

Yard. Doç. Dr. Milay KÖKTÜRK\*

Ernst Cassirer (1874-1945)'in **Sembolik Formlar Felsefesi** adıyla bilinen ve kendisi tarafından da böyle adlandırılan felsefi görüşleri ilk bakışta sadece kültür felsefesi alanına ait düşünceler olarak algılanır. Daha derinlemesine ve daha geniş bağlamda incelenince, sembolik formlar felsefesinin sadece tek bir problem alanı ile sınırlı olmadığı görülür. İçinde din, mitoloji, sanat felsefesi; daha doğrusu en genel anlamıyla bir kültür felsefesi, bilgi teorisi, dil ve bilim felsefesi barındıran sembolik formlar felsefesi, felsefenin tarihsel problemlerine yeni bir çözüm önerisi sunma iddiası taşıdığı gibi, insanı ve insanlığın gelişim sürecini de farklı bir konuma yerleştirmektedir. Bu yüzden de Cassirer'in felsefi görüşlerini tek bir problem alanıyla sınırlı görmemek, onun felsefesini kendi çok boyutluluğu içinde incelemek gerekir.

Cassirer'in *Cevher ve Fonksiyon Kavramları*<sup>1</sup> çalışması doğabilimsel düşünmenin iç yapısı ile ilgilidir. Cassirer bu çalışmadaki sonuçları kültür bilimleri ile ilgili problem incelemeleri için verimli hale getirmeye çalışır; fakat genel bilgi teorisinin kavrayış tarzı ve sınırlılığının, bu bilimlerin temellendirilmesi için yeterli olmadığı sonucuna varır. Bu yüzden de ona göre genel bilgi teorisi genişletilmelidir. Dünyayı sadece bilimsel olarak bilmenin genel temellerini araştırmak yerine, dünyayı anlamanın farklı temel formlarını, bu formların kendine özgü eğilimleri ve yapısı içinde kavramaya ve onların bir diğeri karşısında sınırlarını belirlemeye geçmek gerekir. Genel biçimde belirlenen böyle bir zihinsel *formlar öğretisi* kültür bilimlerine metodik bir bakış ve temellendirme ilkesi bulma umudunu verebilir.<sup>2</sup> Kant'ın Eleştiri'si doğabilimsel bilgi örneğinden kalkıp deneyim bilgisini teminat altına almıştı. Yani Cassirer'e göre Kant'ın eleştirisi ve analizi öncelikle pozitif bilimle, matematik ve matematiksel doğa bilimiyle ilişkili oldu. *Kültür bilimleri olgusunu* 20.yy.ın ilk başlarındaki şekliyle tanımayan Kant, bu bilimleri o zamanki formu içinde kabul edemezdi. Bu olgu 19.yy.ın ilerleyen sürecinde ortaya çıktı ve onun gerçek felsefi problemlerinin bilincine kademeli olarak varıldı. Sembolik

\* Pamukkale Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü

<sup>1</sup> Ernst Cassirer. *Symbolbegriff und Funktionbegriff*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin, 1910

<sup>2</sup> Ernst Cassirer. *Die Sprache*, Philosophie der symbolischen Formen I, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1923 s.V



formlar felsefesi bu noktaya el atmaya çabalar.<sup>3</sup> Bu bakımdan da, Kant geleneğinden ayrılmadan kültür alanının ve kültür bilimlerinin temellendirilmesi çabası Cassirer'in ana çizgisi olarak kabul edilebilir. Hatta bu çabada, sembol ve sembolik form kavramı ve bu kavramın zihinsel temelleri açısından bakılınca, dar anlamda doğa bilimlerinin, geniş anlamda bilginin konumlaması değişir. Artık insan dünyasında birbiri ile mücadele eden farklı bilgi alanları yoktur; tam tersine, zihnin biçimlendiriciliği ortak damgasını taşıyan üretimler vardır.

### Eleştiri'nin genişletilmesi

Eleştirel felsefe tamamlanmış halde bilince verilen nesne olmadığını, nesnenin, bilincin kendiliğinden eylemiyle, sentetik birlik vasıtası ile kurulduğunu kabul eder. Bu, Kant'ın Kopernikvari devrimidir ve sembolik formlar felsefesi de bu düşüncüyü, onu geliştirmek için kabul eder.<sup>4</sup> Bu yeni konulamada "*bizim nesnel varlık, deneyimin nesnesi olarak adlandırdığımız şey, sadece bizzat bilme yetisinin temeli ve a priori birlik fonksiyonları altında mümkün olabilir.*"<sup>5</sup> Öyleyse nesnel bilmeden söz edilemez; sadece zihnin kendi iç yapısı ile varlığı bilme çabasından bahsedilebilir. Bu bilme çabası, diğer yönüyle, zihnin varlığı kendi iç yapısına göre biçimlendirmesi anlamına da gelir. Yani "*sembolik formlar felsefesi Kant'ın eleştirel felsefeye göstermiş olduğu yolu takip etmeye çabalar. O, mutlak varlığın doğası ile ilgili genel bir dogmatik önermeden hareket etmek istemez; her şeyden önce, bilginin nesnesi hakkında, varlık hakkında her zaman bilgi anlamına gelen şeyi; nesnelliğe hangi yolla ve hangi vasıtayla erişilebileceği ve kolayca ulaşılabileceği sorusunu sorar.*"<sup>6</sup> Fakat sembolik formlar felsefesi bu noktada, eleştirel felsefenin a priori formlarla gerçekleştirdiği biçimlendirmeyi temel alıp kendini onunla sınırlamak yerine, bu biçimlendirme yanında başka zihinsel biçimlendirmeleri de kabul eder ve Kant'ın akıl analizini bütün bu biçimlendirmelerde gerçekleştirmeyi hedefler. Çünkü Cassirer'e göre Kant'ın Kopernikvari devrimi mantıkî yargı fonksiyonuyla sınırlı değildir; her zihinsel biçimlendirme ilkesi ve sistemine doğru yayılır.<sup>7</sup> Kavrama yetisinin a priori formları deneyimimizi mümkün kılmakla, dünyaya zihinsel bir biçim verme fiilini kendi yollarında gerçekleştirmiş olurlar. Diğer açıdan bakıldığında, bu formların mümkün kıldığı deneyimin bilgisi, yani teorik bilgi zihnin ürünüdür. O zaman, zihnin diğer ve farklı türden üretimlerinin de yine farklı bir biçimlendirmeler olmadığı söylenemez.

<sup>3</sup> Ernst Cassirer. "*Zur Logik des Symbolbegriffs*", Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt-1956, s.228

<sup>4</sup> Ernst Cassirer. *Das mythische Denken*, Die Philosophie der symbolischen Formen II. Bruno Cassirer Verlag, Berlin,1925 s.39

<sup>5</sup> Ernst Cassirer. *Phänomenologie der Erkenntnis*, Philosophie der symbolischen Formen III, Bruno Cassirer Verlag, Berlin,1929 s.7

<sup>6</sup> Cassirer. *Zur Logik des Symbolbegriffs*, s.227-228

<sup>7</sup> Cassirer, *Die Sprache*, s.10

Sembolik formlar felsefesi de nesne bilincinin kategorilerini sadece teorik-aklı etkinlik alanında aramaz; bunun yanında, izlenimlerin kaosundan doğru teorik dünya tablosunun biçimlendiği her yerde, nesne bilinci kategorilerinin etkili olduğunu kabul eder ve temel alır.<sup>8</sup> Cassirer'in teorik dünya tablosunun biçimlenişi olarak kabul ettiği sanat, dil, mitos ve bilgi ayrı ayrı, birbirine karışıp kaybolmayan ve gerçek olanın bir yönünü kuran, zihnin kendini dışlaştırmada takip ettiği yollar anlamında kavranınca, problem açık hale gelir ve bu problem genel bir kültür bilimleri felsefesine giriş yolunu açar. O bunu temellendirmek için Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği zihniyet devriminin analizi yapar.

Kant kendi zamanına kadar bilgi ve onun nesnesi arasında genel olarak kabul edilen ilişkiyi radikal biçimde değiştirmiştir. Gerçekten de yapılması gereken, verilmiş olan nesneden hareket edip nesnenin özelliklerini ontolojik metafiziğin anladığı anlamda belirlemek yerine, gerçekten kolayca ulaşılabilecek olan bilgi yasasıyla başlamak; anlama yetisinin analizi ile yargının temel formunu bulmak ve bu formu tüm genişlemeleri içinde belirlemektir. Anlama yetisinin analizi, varlığın tüm bilgisinin ve saf kavramlarının dayandığı şartları ortaya çıkarır. Fakat bizi bu analizi yapmaya yönelten nesne saf mantıkî belirli nesnedir ve anlama yetisinin sentetik birliğine dayanır. O halde her nesnelleştirme kesin bir şey değildir; sadece, bilimin temel kavramlarında, özellikle matematiksel fiziğin temel önermelerinde ve kavramlarında ifade edilebilen nesnel yasalılık formu kesin bir şeydir. Fakat Eleştiriler'de nesne Kant'a kendini sınırlı biçimde gösterir. Çünkü kendinde zihnin ve onun kendiliğindenliğinin etkinliğini taşımayan matematiksel-doğabilimsel nesne, kendi idealistçe kavranışı ve yorumu içinde her gerçekliği bulundurmaz. Her eleştiride gerçekliğin hep yeni bir tarafı ortaya çıkar. Eleştirel-idealist zihin ve gerçeklik kavramları Kant'ta derece derece açılır. Zihnin gerçek bütünlüğü de en baştan kalıplaşmış olarak, adeta uzatılarak verilemez; analizin gelişmesinde kendini açar.<sup>9</sup> Bu durumda dünyanın tek biçimli belirlenmesi değil, dünya hakkındaki tüm belirlemelerin, kendi mantıkî çerçeveleri ve zeminlerinde taşıdıkları değer kabulü öne çıkmak zorundadır. Böylece her kendine özgü belirleme, yani her sembolik form insan zihninin farklı boyutta bir faaliyeti olması itibarıyla, görmezden gelinemeyecek bir yere sahip olmuş olur.

Algı dünyası ile ilgili akli bir form düşüncesi Kant tarafından her sisteme uygulanır. Fakat bu form matematiksel düşüncenin formuyla örtüşür. Akli ve matematiksel kavram formu, varolma biçimi ve iç yapıya göre değil, apaçıklığa göre ayrılır. Algının teorik içerik-anlamlılık olarak içinde bulundurduğu şeylerin hepsi, matematiksel-fiziksel kavramlarda, sayı ve ölçü kavramlarında tükenir. Algı bir şeyi belirlemek için en genel belirlemelere geçmek zorundadır. Bir algının farkı nesnel ve teorik bakımdan sadece bir

<sup>8</sup> Cassirer, *Das mythische Denken*, s.39

<sup>9</sup> Cassirer, *Die Sprache*, s.9-10

ölçü sistemindeki durum bildirimini vasıtasıyla belirlenebilir. Pozitif bilimin teorik temel sisteminin ve algı bilincinin eleştirel analizi aynı sonuca ulaşır. Bu sonuç ana zemindir. Ancak Kant'ın bu soru koyması çerçevesinde zorunlu ve akla uygun görünen bu çerçeveye, sembolik formlar felsefesi tarafından genişletilir. Çünkü sembolik formlar felsefesi sadece saf bilimsel pozitif evren kavrayışına yönelmez; tersine, tüm evreni anlama sistemlerine yönelir.<sup>10</sup>

Cassirer, Kant'ın akıl eleştirisinde nesnenin doğasını değil, bilgisini oluşturan akli bir faaliyet bulunduğu sonucuna vardıldıktan sonra, eleştirinin temel mantığını zihnin başka faaliyet ve ürünleri için de geçerli sayar ve bu konudaki kendi çabasını "*eleştiriyi genişletme*" olarak tanımlar. Nasıl Kant'ın yaklaşım tarzı kendi çağındaki problemle örtüşüyse, bu yaklaşım tarzı da Cassirer'in çağındaki problemlerle örtüşür. Kant döneminde doğa bilgisi, doğabilimi ve metafizik önemli problem alanları olarak görülmekteyken, Cassirer döneminde varlığın bilgisi anlamında metafizik problem olmaktan çıkmış, ancak teorik-bilimsel bilginin ve kültür bilimlerinin problem alanları genişlemiştir. Dünyayı doğa bilimlerinden farklı biçimde bir bilme çabası olarak kabul edilen kültür bilimleri doğa bilimine indirgenemeyecek bir yetkinlik kazanma yoluna girmişlerdir. Cassirer'e göre bilginin temel yasası, matematik ve matematiksel doğabilimi alanında, matematiksel-fiziksel nesnellüğün temellendirilmesinde araştırılır. Çünkü bu yasa en yüksek zorunluluk ve genellik aşamasında görülebilir. Bu noktada bilgi formu pozitif bilim formuyla örtüşür. Sembolik formlar felsefesi ise hem metodik, hem içeriksel anlamda bu problemkoymanın dışına çıkar. Sembolik formlar felsefesi gerçek teorik form unsurları ve form motifleri olduğunu göstermeyi deneyerek, teori kavramını genişletir. Bu unsur ve motifler sadece bilimsel dünya görüşünün şekillenişinde değil, ayrıca algı ve seyirin dünya tablosunun şekillenişinde bile hüküm sürerler.<sup>11</sup> Bu açıdan da "*sembolik formlar felsefesinin erişmeye çabaladığı tamamlanmış bir inşa yoktur; onun çizmek istediği çizgi, bir ana çizgidir.*"<sup>12</sup>

### **Karşıtlık Problemi**

Bilindiği üzere felsefenin başlangıçlarından beri varlık-düşünce ya da öznel-nesnel karşıtlığı çeşitli şekillerde karşımıza çıkar. Bu problemin her farklı çözüm çabasının yine farklı hareket noktası vardır. Bu karşıtlık problemine de eğilen "*sembolik formlar felsefesi donmuş karşıtlıktan oluşan, sarsılmaz, adeta kendi içine kapanmış bir ben ve aynı şekilde var olan, bu benin karşısında bulunan bir dünyadan hareket etmek yerine, bu ayrılığın dayandığı temelleri araştırmak ve, eğer yapabilirse, yeterince mevcut olması gereken şartları bulmak ister. Sembolik formlar felsefesi bu noktada bu şartların aynı cinsten olmadığını, daha ziyade fenomenlerin, düşünmenin, anlamının, kavramının*

<sup>10</sup> Cassirer. *Phanomenologie der Erkenntnis*, s.16

<sup>11</sup> Cassirer. *Phanomenologie der Erkenntnis*, s.V

<sup>12</sup> Cassirer. *Zur Logik des Symbolbegriffs*, s.229

*farklı boyutları olduğunu ve bu farklılık gereğince ben ve dünyanın bağıntısının da birçok ifadeye ve biçim vermeye uygun olabileceğini bulur*<sup>13</sup> ve “...her evreni anlama sistemini, bu anlamının çok biçimliliğinde ve çok biçimli anlamının dışlaştırdıklarının içsel farklılıklarında, bütün halinde kavramaya çalışır. Ve bu noktada evrenin anlaşılmasının, gerçekliğin verilmiş sisteminin tekrarı ve salt kabulü olmadığı, aksine, evrenin anlaşılmasının serbest bir zihin faaliyetini içinde taşıdığı anlaşılır.”<sup>14</sup>

Sembolik formlar felsefesi sembolik formları, kendine has özellikleri içinde varlığı deneyimleyerek varlığın kesinliğini ve karakteristiğini zihne taşıyan kırılmalar olarak kabul eder ve bu kırılmalardan her birinin kırılma endeksini göstermeyi dener; farklı yansıtma araçlarının doğasını tanımak; onların her birini yine onların kendi iç yapısının yasalarına ve özelliğine göre anlamak ister.<sup>15</sup> Bu bakımdan sembolik formlar salt dolaylılığın oluşturduğu bir dünya sayılır. Onlar varlığı, kendinde ve kendi niteliklerine sahip şey olarak bilince taşımazlar. Burada kırılmaya yol açan şey, -ışık kırılması örneğinden hareket edersek- zihin prizması olarak düşünülebilir. Nasıl prizmada kırılan her ışık kendi kırılma eğilimi ve yönüne, yani görülebilir bir kırılma gerçekliğine sahip ise; nasıl her ışık demeti, ayrı doğaya sahip olarak, kaynaktan gelen ışığı yansıtmaktaysa; deyim yerindeyse, zihin prizmasında kırılan varlık yansımaları da kendine özgü gerçekliğine sahiptir. Bu açıdan bakılınca teorik bilgi veya mitos ya da sanat, nesnel gerçekliğin zihindeki dönüşümü ve bunun dışa yansımalarıdır. Her biri kendine özgüdür. İçerik olarak farklı, ama form olarak aynı niteliğe sahip olması itibarıyla, onlar arasında öncelik-sonralık, değerlilik-değersizlik ayırımı yapılamaz.

Başka açıdan düşünülünce, ışık prizmasının yansıttığı şeylerin her birinin, ışığın iç yapısının unsurlarından sadece birisi olduğu sonucuna varılır. Bu ışık demeti ilk kaynaktaki ışığın aynısı olarak görülemeyeceği gibi, ilk kaynakla ilgisiz olarak da nitelenemez. Farklı yansıtma yönlerinde ortaya çıkan ışınlar, ışığın kendisinde içkindir. Bu anlamda prizma sadece ayırıştırıcıdır. Zihin prizmasında ise bu anlamda bir “sıfır ayırıştırıcılık” yoktur. Ondan yansıyan, varlıkta bir yönüyle içkin olmakla beraber, zihin onları kendine göre yeniden ve gerçek anlamda oluşturur, biçimlendirir. Ürün artık kaynağın aynısı, tıpkıbasım gibi yansımaları olmaz.

Bu yaklaşımdan hareketle, sembolik formlar felsefesi, varlığın kendisiyle ve onun tözel anlamda varoluşu ile ilgilenmez; onun bilinç tarafından farklı yollarla şekillendirilmesi sürecinde, bizzat bu yolların iç yapısını ve şekillenen kırılmanın doğasını düşünce nesnesi haline getirir. Bu incelemede varlığın varoluşuna fiili müdahale olmadığı gibi, varlığın, kendi var oluşunun dışına taşınması da söz konusu değildir. Sembolik formlar felsefesi buradaki zihinsel süreçte zihnin sentez formunu görür. Ayrıca o, sentezin sa-

<sup>13</sup>Cassirer. *Zur Logik des Symbolbegriffs*, s.208

<sup>14</sup>Cassirer. *Phänomenologie der Erkenntnis*, s.16

<sup>15</sup>Cassirer. *Phänomenologie der Erkenntnis*, s.3

dece bilim verilerinin düzenlenişinde ortaya çıkmadığını, sentezin başka formlarının olduğunu; yani başka oluşturma biçimlerinin mevcudiyetini kabul eder. Zihnin diğer şekillendirmeleri nesnellik ve genel-geçerliliğe farklı yollarla erişirler.<sup>16</sup> Bu, yani dış dünyayı salt öznel değil, nesnellik iddiasıyla yeniden biçimlendiren oluşturma fiili, zihinsel hayatın bütününde gerçekleşen temel fonksiyondur. Herhangi bir nesnenin veya olayın herhangi bir şekilde ifadesiyle, nesnel gerçeklik zihne taşınmış ve yeniden biçimlendirilmiş olmaktadır. Kimyada demirin simgesi olan Fe ile demir maddesi arasında hiçbir illiyet bağlantısı veya somut ilişki olmadığı halde, Fe, nesnenin yerine geçmektedir. Ayrıca bizim açımızdan nesneyi belirleyici gibi görünen nitelikler, gerçekte nesnede olmayabilirler de. Mesela renk, renk olarak nesnede olan bir özellik değildir. Renk gerçekte ışığın farklı dalga boylarında nesne tarafından yansıtılması olmakla beraber, mesela mavi bir nesne *ışığı x dalga boyunda yansıtan nesne* değil, *mavi nesne* olarak anlatılır. Burada ifade pasif bir varolan bir zihnin nesneyi yansıtması değil, nesneyi belirleyen bir zihnin enerjisi haline gelir. Bu enerji sayesinde, sıradan bir görünüş, anlam ve kendine özgü bir zihinsel içerik kazanır. Artık öznel-nesnel karşıtlığı da anlamını kaybeder.

### Birlik talebi

Anlama yetisi bilgisinin şartlarından bağımsız ve kendine özgü bir nesne, Kant'ın analizinde, bizzat bu şartların sistemli bütünlüğü içinde elde edilmeye çalışılır. Burada nesnenin birliği yerine, fonksiyonun birliği ortaya çıkar. Felsefe bu birliği, tek tek bilimlerin alanlarına girmeden, kendi özgüllüğü ve özerkliği içinde yapabilir. Felsefe bu bilim alanlarının verilerini sistemli birlik haline getirip bilmek ister; görünüş dünyasının arkasındaki ve öte tarafındaki bir nesne, bir *kendinde şey* yerine, *görünenin kendisinin* içsel farklılığını ve doluluğunu, çeşitliliğini arar. Bu doluluk yalnızca insan zihninde, zihnin bizzat kendi içinde onların farklılığını vurgulama gücüne sahip olmasıyla kavranabilir. Zihin kendine direnmeye çalışan her yeni problem için burada yeni bir fikir formu şekillendirir. Bu bakımdan, sembolik formlar felsefesi, metafiziğin kendi dogmatik yapısında kalması gereken birlik ve evrensellik talebini kendi eline alabilir.<sup>17</sup>

Sembolik formların kavranışında mantıkî birlik talebi belirleyici olursa, her tek tek form alanının özelliği ve kendine özgü ilkeleri mantıkî formun genelliği içinde kaybolmaya yüz tutar. Buna karşı bireyselliğe dalıp onun incelemesinde kalırsa, bu bireysellikte kaybolma ve geri dönememe tehlikesi vardır. Bu metodik ikilemden, her zihinsel formda elde edilen ve diğer yandan onların hiçbirinde kesinlikle aynı biçimde tekrarlanmayan bir unsura sahip olmayı ve yakalamayı başarınca kurtulmak mümkün olur. Aşkın eleştiri saf bilginin gerçekleşme vasıtası olan, kendi özel doğası ve niteliği korunan bir dayanak bulunduğu için, bilginin imkanı ve şartı problemini çözmüştür. Halbuki tek tek zi-

<sup>16</sup> Cassirer, *Die Sprache*. s.8-9

<sup>17</sup> Ernst Cassirer, "Der Gegenstand der Kulturwissenschaft". Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980 s.19

hinsel yönelimlerdeki gerçekleşme vasıtası olan ve kendi özgülüğü içinde korunan bir zemin bulunabilirse, o zaman aşkın eleştirinin başardığı şeyi zihinsel formların tümüne taşıyacak bir dayanak bulunur. Burada şu soru sorulur: Zihnin çeşitli yönelimleri için böyle bir merkezi alan ve aracı fonksiyon var mıdır? Eğer varsa, formları bilmemizi sağlayacak özelliklere sahip midir?<sup>18</sup> Bu sorularla, aşkın eleştirideki a priori kategorilerle oluşan birlikli yapı gibi bir yapıyı gerçekleştirecek bir temel arama amaçlanır. Her form alanı mutlak bir ayrılık içinde olunca, onları birbirine bağlayan zihinsel bağ kurulamaz. Ama eğer onların ortak bir zemini varsa, o zaman birlik tasarımı sadece teorik bilgiyle sınırlı kalmaz; diğer zihin faaliyetleri de birlikli yapı içinde görülebilir. Cassirer bu ortak zeminin bağıntı formları olduğunu düşünür. İşte sembolik formlar felsefesi birlik talebini bu formlarla metafiziğin elinden alır. Bu bağıntı formları bilincin de birliğini oluşturur. Burada birlik talebi aslında nesnede değil, bilinçle gerçekleştirilmeye çalışılır.

Felsefî idealizmin yerleşmesiyle birlikte her zaman, zihnin sistematik bütünlüğünü elde etme çabası görülmüştür. Bu çabanın ilk halkası -her ne kadar idealizm çerçevesinde yer almasa da- Descartes; son halkası Hegel'dir. Zihnin evrenselliğini tam olarak ele alma imkanı, zihnin sınırlarını ve tüm alanını belirleme eğilimi Descartes'tan kaynaklanır. Descartes yeni bir kuşatıcı bilinç kavramından hareket edip, onu saf düşünmeyle eş zamanlı oluşturur. Yani zihnin sistematigi ile düşünmenin sistematigi eş zamanlı oluşur. Onlar mantıkî bir ilkeden çıkarılabilirlerse, zihnin somut bütünlüğü kavranabilir olur. Bu metodik bağlam Hegel'de tüm açıklığıyla mevcuttur. Hegel yalın zihin kavramında durmaz; zihni olguların tümüne yaygınlaştırır. Zihnin fenomenolojisi mantığa zemin ve yol hazırlamalıdır. Nihayet zihinsel formların çeşitliliği adeta en yüksek mantıkî zirveyle biter. Bu bitişte form kendi tamamlanmış gerçeğini ve özünü bulur ve kendi içeriği ne kadar zengin ve çok yönlü olsa da, tek bir yasanın, diyalektik yasanın emri altında bulunur. Zihin kendi varoluşunun saf unsurunu elde eder ve böylelikle kendi biçimlenişini mutlak bilgide sona erdirir. Hegel'in idealizmi bütün zihinsel formları merkeze almıştır. Ancak Hegel'de bütün zihinsel varlık ve olaylar kendine özgü eğilimler içinde çok iyi kavranabilseler de, onlar en sonunda tek bir boyuta indirgenmektedir.<sup>19</sup> Kant'taki kavrama yetisi formları ise sadece deneyim dünyamızın birliğini inşa edip teorik bilgi bilincinin birliğini sağlar. Halbuki zihnin ya da bilincin başka üretimleri de mevcuttur. Zihnin sistematik bütünlüğünü elde etme çabasında, bu üretimler hesaba katılmalıdır.

Cassirer dünya kavrayışında etkili olan zihinsel güçleri keşfetme probleminin bir darbeyle çözülemeyeceğinin farkındadır. *"Zihnin gerçek tözelliği, onun salt bir ilinek olarak bütün duyuusal-sembolik içeriklerden kurtulması, içerikleri boş bir yansıma gibi işe yaramaz diye atması değildir; tersine, zihnin bu karşı koyan ortam içinde kendi yerini korumasıdır. Bundan dolayı, felsefenin ve varlığı düşünerek incelemenin özlemine ve*

<sup>18</sup> Cassirer, *Die Sprache*, s.16

<sup>19</sup> Cassirer, *Die Sprache*, s.14-15

amacını, her şekillendirilmişliğin dışında ve öncesinde olarak hayatın kendisi teşkil edemez. Tam tersine, böyle bir inceleme için hayat ve form ayrılmaz bir birlik teşkil eder. Çünkü hayatın sırf doğrudanlığı, form ve onun aracılığı vasıtasıyla zihnin biçimini alır. Zihnin gücü ise onun açığa vurduğundan daha büyüktür."<sup>20</sup>

### Bilinç

Sembolik formlar felsefesi bakışını zihinsel ifade fonksiyonunun bütün unsurlarına çevirir. O, bu fonksiyonda varlığın kopyalarını ya da suretlerini değil, şekillendirme tarzlarını ve sistemlerini; vakıf olma değil, anlam verme organlarını görür.<sup>21</sup> Zihinsel ifade bilinçte oluşan ve bilinçli olarak gerçekleşen bir fonksiyondur. Bilincin kurduğu şey olarak sembolik form ne bilinçten, ne de gerçeklikten soyutlanamaz. Bu yüzden bir sembolik form analizi bilinç analizini yok sayamaz. Sembolik formlar felsefesi bu konu ile ilgili olarak algılayan, anlayan ve düşünen bilincin iç yapısı<sup>22</sup> sorusunu sorar.

Cassirer'e göre bilinç kavramı felsefenin gerçek Proteus'u\* gibidir. Felsefenin farklı problem alanlarının hepsinde ortaya çıkar ama, hiçbirinde aynı yapıyı taşımaz; sürekli bir anlam değişimi içinde kavranır. Bilgi teorisi, metafizik, saf fenomenoloji, deneysel psikoloji onu kendisi için talep eder. Bilinç etrafında hep yeni kavgalar olur. Sembolik formlar felsefesi ise bu problem içine batmak istemez. Saf bilgi eleştirisi gibi bilincin empirik kaynağını değil, saf mevcudiyetini sorar; bilincin zamansal oluşum nedenlerini araştırmak yerine, onda bulunan şeye, bilincin iç yapı formlarının tasviri ve kavrayışına yönelir. Dil, mitos, teorik bilgi nesnel zihnin temel biçimleri olarak kabul edilir.<sup>23</sup>

Cassirer eleştirel felsefenin görülmüş kavramların boş olduğu kabulüne katılır. Dinin, mitosun, sanatın ve teorik bilginin dünyası görsel seyirlerden inşa edilir. Başka bir deyişle, zihinsel faaliyet duyuşal izlenimlerden soyutlanamaz. Zihnin sembol gücüyle oluşturduğu sistemler halinde dışlaşan bu zihin faaliyeti, duyuşal malzemenin biçimlendirilmesidir. Bu biçimlendirmede veya duyuşal sembol sistemleri oluşturmada gerçekleşen zihin faaliyeti, sembollerin değer ve nesnellik talebi ile ortaya çıkışlarında da görülür. Sembol veya sembolik form oluşturulmuş olmakla yetinilen bir sistem değildir. Aynı ayrı formların nesnellik taleplerini yaygınlaştırmaları, formların niteliği ve varlığıyla ilgilidir. Onlar kendi ürünlerini nesnel-geçerli görürler. Böylece işarete ya da sembole nesne ile kaynaşma yolu açılır. Fakat ne form ne de tek tek form ürünleri tözel bir özlülüğe sahip değildir. Burada reel ya da nesnel bir eşdeğerlilik değil, zihinsel ve fonksiyonel ilişki söz konusudur.

<sup>20</sup> Cassirer, "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften", Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt-1956 s.200

<sup>21</sup> Cassirer, *Das mythische Denken*, s. 266-267

<sup>22</sup> Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, s.67

\* Yunan Mitolojisinde çabucak şekil değiştiren kahin deniz ihtiyarı. (Almanca-Türkçe Sözlük. TDK yay. Ankara,1993)

<sup>23</sup> Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, s.57-58

Sembolik formların dünyası görsel seyirlerden inşa edildiği için, "sembolik formlar felsefesi bizim herhangi bir anlamda zihinsel olarak adlandırdığımız şeylerin hepsinin, kendi somut gerçekleştirmelerini nihayetinde duyusal olan bir şey içinde bulmaları gerektiğini, bu şeylerin duyusalla ve duyusalda ortaya çıkabileceğini kabul eder. Sembolik formlar felsefesi iştme, dokunma dünyası; görsel sesle ilgili... fenomenler dünyası olduğunu inkâr etmez; daha ziyade bu dünyayı vurgular. Ki, bizim kavrama, anlama, yakalama temaşa etme olarak adlandırdığımız şeylerin hepsi, her duyu bu dünyada ve bu dünya aracılığıyla doğrudan kendilerini açığa vurabilir. Eğer duyusal olana kendisinden vazgeçilmez ama bağımsız olmayan ...olarak davranılır, bu duyusal aynı zamanda kendinde var olan bir unsur olarak tözelleştirilirse, o zaman böyle bir anlayış sensüalizm ya da onun bir bölümü gibi görülebilir."<sup>24</sup> Fakat burada duyum, sensüalist anlayıştan daha farklı bir yere sahiptir. Sembolün nesneyle farklı ilişkisi yanında, bir de bilinç açısından anlamı vardır. Duyusal içerik bilinçten akıp gider ve aynı şekilde geri dönmeyiz. Fakat bilinç bu içeriği işarete bağlayarak ona kararlı ve düşüncede var olan bir anlam verir. Bu, içeriğin yeni bir durum ve devamlılık kazanmasıdır. Bilincin akıp giden içeriğe sembolde sürekli hale gelen bir devamlılık vermesi, onun sembolik fonksiyonudur. Bu fonksiyonla, dilde, sanatta veya mitostaki gibi, görsel ya da somut doğanın değişmez temel biçimleri, bilincin akışından çıkar; yani bilinç akan içeriği sembol fonksiyonu ve işaret ile sabitleştirilir ve akış durdurulmuş olur. İşte bu durdurma işleminden, sembolik formların ürünleri ortaya çıkar.

Sembolik formlar felsefesinde sembolik formlar zihinsel ifade formları olarak kabul edilir ve bu durumda da sembolik formlar felsefesi genel bir zihinsel ifade formları teorisinin planı<sup>25</sup> olmaktadır. Cassirer sembolik formlar felsefesinde zihinsel temel fenomenlerin sistematik bağıntısına ulaşmak, bu fenomenleri yorumlamak ve kavramak amacındadır. Bu felsefede yer verilen problem son değil başlangıçtır; ulaşılan kavramlar da genişlemeye, derinleşmeye uygundur.<sup>26</sup> Buradan hareketle yeni bir senteze ulaşmak istenir. Ona göre insan kültüründe farklı amaç ve etkinliklerin ortaya çıkardığı eserleri, inançları, teorileri incelemekle yetinirsek senteze ulaşamayız. Felsefi sentezde sadece etkilerin değil, eylemin de birliği aranır. İstenilen şey sonuçların ve ürünlerin birliği değil, yaratıcı sürecin birliğidir. Çeşitli insanlık biçimleri arasında karşılık ve farklılık olduğu halde, insanlık teriminin anlamı, tüm insanlık biçimlerinin ortak erek için çalışmasında bulunur. Felsefi düşünce mitolojik, dini, dilbilimsel eserlerin sınırsız çokluğu içinde, bütün bu eserleri bir arada tutan genel işlevin birliğini açıklamalıdır.<sup>27</sup> Sembolik formlar felsefesi kendi ürettiklerimizin, üretim sürecimizin ve inşa ettiklerimizin felsefesi ve onları bilme çabası olduğu için, onun "...sorusu da mutlak varlığa yönelmez;

<sup>24</sup> Cassirer. Zur Logik des Symbolbegriffs, s.210

<sup>25</sup> Cassirer. Die Sprache, VI

<sup>26</sup> Cassirer. Zur Logik des Symbolbegriffs, s.230

<sup>27</sup> Ernst Cassirer. İnsan Üstüne Bir Deneme, Çev. Necla Arat. Yapı kredi yay. İst.,1997 s.92-93



varlığın bilgisine yönelir. Burada da dogmatik ontoloji terk edilir ve onun yerine basit/yalın bir analiz görevi geçirilir. Fakat bu analiz artık sadece kavrama yetisine, saf bilmenin şartlarına yönelmez. Analiz dünya kavrayışının bütün çerçevesini kuşatmak ve bu kavrayışla birlikte etkin olan farklı performans yeteneklerini, zihinsel temel güçleri keşfetmek ister.”<sup>28</sup>

### Kültür

Sembolik formlar felsefesi dünyayı farklı biçimde bilme şekillerini ve sistemlerini kendinde birleştirmez; ayrıca bunun üzerinde ve dışında olarak, insan zihninin eseri olan dünya ile ilgili her dışlaştırmada, her dünya-kavrayışı girişiminde kendi doğrusunu tanıyabilir ve onu kendine özgü olduğu içinde kavrayabilir. Özellikle nesnellik problemi bu şekilde kendi tüm boyutlarında görülür ve böylece sadece doğal evreni değil, kültürel evreni de kuşatır, içine alır.<sup>29</sup> Nesnellik problemi genel olarak şey merkezli ve nesnelere evrenine ilişkin olarak düşünülmektedir. Halbuki üzerinde tartışılan belirlemelerin hepsini, insan, kendi zihinsel faaliyetiyle dışa vurulmuştur. Bu ürünlerin tek tek herbiri zihnin farklı algı ve sentez bağı kurmasıyla oluşmuştur. Teorik dünya tablosu ile mitik dünya tablosunda süreç olarak aynı, ama içerik olarak farklı bir zihin çabası mevcuttur. Zihin biçimlendirmelerde nesneden aldıkları ile kendi kattıklarını ve sentezlerini, kendi zihinsel aracılıklarını kavrayabilir. İspata dayalı bilginin evren tablosu tek ve en doğru tablo olarak görülemez; farklı bir bağlamda yeniden problem haline getirilir. Fakat bu çerçevede sorulan sorular da artık varoluşa ya da gerçekliğe ilişkin olmaz. “Ben ve dünyanın karşı karşıya oluşuna yol açan tartışma teorik bilginin, sanatın, mitosun çerçevesinde, her zaman onlara özgü form içinde gerçekleşir. Ve bu süreçte kullanılan vasıtalar farklı olduğu gibi, aynı şekilde, erişilen amaç da farklıdır. Bütün dünyayı anlama ve kavrama formları nesnel seyri hedef tutarlar. Fakat seyredilen nesnenin kendisi de, nesnelleştirmenin yönelişi ve niteliğiyle değişir. Buna göre, sembolik formlar felsefesi başından itibaren nesnenin özüyle ve onun temel özellikleriyle ilgili belirli bir dogmatik teori kurmak istemez; tersine, onun yerine sabırlı eleştirel çaba içinde, nesnelleştirme niteliklerini -ki bunlar bilimin, dinin, sanatın gerçek ve bu yüzden karakteristik olan nitelikleridir- yakalamak ve tasvir etmek ister.”<sup>30</sup>

Sembolik formlar felsefesi varlıktaki ortaklaşalıklara değil, anlamdaki ortaklaşalıklara ulaşmaya çalışır. Bu yüzden farklı türde sembolik fiilleri tözleştirmez; onları temel gücün dışlaştırmaları, mutlak sembol yetisinin farklı faaliyetleri olarak görür.<sup>31</sup> Kant’ın analizi ise tek bir anlama biçimiyle ilgilidir. Bu açıdan da, “sembolik formlar felsefesi bilginin metafiziği değil, fenomenolojisi olmak ister. Elbette o, en geniş ve kuşatıcı anlamda bilgi kelimesini kabul eder. Sembolik formlar felsefesi bu meyanda, sadece teorik

<sup>28</sup> Cassirer. *Zur Logik des Symbolbegriffs*, s.228

<sup>29</sup> Cassirer. *Der Gegenstand der Kulturwissenschaften*, S.20

<sup>30</sup> Cassirer. *Zur Logik des Symbolbegriffs*, s.209

<sup>31</sup> Cassirer. *Phänomenologie der Erkenntnis*, s.320

açıklama ve bilimsel kavrama eylemini anlamaz; ayrıca, içinde kendimize, karakteristik şekil verme ile, kendi düzeninde ve kendi öyle-varlığıyla bir dünya inşa ettiğimiz bütün zihinsel etkinlikleri anlar.”<sup>32</sup>

“Saf bilgi fonksiyonu yanında dilsel, mitik ve dini düşünme, estetik seyir fonksiyonu öyle kavranır ki; bu kavrayıştan, bu düşünme biçimlerinin hepsinde, nesnel bir anlam bağlamında ve nesnel bir seyir bütünü içinde, dünyanın tam belirli bir biçimlendirmesinin değil, daha ziyade dünya hakkında bir biçimlendirmenin nasıl gerçekleştiği anlaşılır. Akıl eleştirisi böylelikle kültürün eleştirisine dönüşür.”<sup>33</sup> Akıl eleştirisi bilgi ve bilme yetisi ile ilgilidir. Eleştiride bilginin imkanı ve şartları tartışılmakla, dünyanın deneyim bilgisini ile biçimlendirilişi söz konusu olmuş demektir. Bilgi zaten, temelinde zihinsel enerjinin yattığı bir şekil vermedir. O zaman başka ve yine arkasında zihin enerjisi olan ama farklı formda dışlaşan diğer zihinsel biçimlendirmeler için de eleştirinin temel mantığı ve yöntemi geçerli olmalıdır. Akıl eleştirisi bilginin oluşmasındaki zihinsel süreçleri açığa çıkarmaktadır. Sembolik formlar felsefesinde ise benzer yaklaşımla, kültür formlarının oluşma biçimlerini keşfetmek ister.

Hayat organik çevreden çıksa bile orada durup kalmaz ve *zihnin formu* haline dönüşür. Sembolik formlar felsefesi bu hayatın içeriğini kavramak amacındadır. Bunun için de zihinsel formları tahrip etmeden; yani onlara herhangi bir şekilde müdahale etmeden; ama varolan formların pasif seyircisi de olmadan, onların etkinlik merkezine yerleşir. Formların oluşturduğu yapılar farklı ve ayrı cinsten yapılar olmasına rağmen, bu biçim vermenin sürekli ve tipik ortak ana hatlarını belirlemek gerekir. Bu da, formları *biçim vermenin enerjileri ve fonksiyonları olarak kavramakla* sağlanabilir.<sup>34</sup> Cassirer öncelikle dilin, teorik bilginin, sanatın, dinin eserleri üzerine genel bir bakış elde etmek gerektiği kanaatinde. Ürünleri sırf hammadde olarak önümüzde bulmamız yeterli değildir. Bu ürünlerin anlamına nüfuz etmek, onların bize söylediği şeyleri anlamak zorundayız. Bunun için de bir hermeneutik kavrayış gerekir. Bu noktada bir aydınlanma başlayınca, her kültür formunun neliği, formların özü belirlenebilir. Daha sonra ise, formlardan her birinin anlamı, onların içeriği, fonksiyonları, birbirinden farklılıkları ve birbiriyle ilişkileri ve bağlantıları araştırılabilir. Sembolik formlar felsefesinde bu problemlerin cevabı aranmaktadır. Bu noktada bir kültür teorisine ulaşılır.<sup>35</sup> Problemin bütün olarak hakkından gelinmesi değil, onun doğru denkleminin bulunması söz konusudur. Bundan dolayı sembolik formlar felsefesi geleneksel anlamda felsefi sistem olamaz ve olmak istemez. Bu felsefe doğrudan, geleceğin bir kültür felsefesine prolegomena olma denemesini ifade eder.<sup>36</sup> Yani sembolik formlar felsefesi hem bir kültür teorisi olma-

<sup>32</sup> Cassirer. *Zur Logik des Symbolbegriffs*, s.208

<sup>33</sup> Cassirer. *Die Sprache*, s.11

<sup>34</sup> Cassirer. *Die Sprache*. s.51

<sup>35</sup> Ernst Cassirer, *Formproblem und Kausalproblem*, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980 s.97

<sup>36</sup> Cassirer. *Zur Logik des Symbolbegriffs*, s.229

yı, hem de kültür felsefesi çalışmalarına, onların genel çerçevesini, ele alış tarzını belirleyen bir giriş olmayı hedeflemiş görünmektedir.

Cassirer bir insan kültürü felsefesinin, metafizik veya tanrıbilimsel bir dizgenin sorduğu soruları sormayacağını; kendisinin, söylencebilimsel imgelemin ve dinsel düşüncenin konusunu değil, biçimini araştırdığını ifade eder<sup>37</sup> ve onda metafiziğe karşı bir tavır görülür. Fakat bu olumsuz tavır metafiziğin söz konusu ettiği alanın gerçekten var olup olmamasıyla ilgili değildir. Böyle bir problem Cassirer'in felsefî bakış açısının dışındadır. O daha ziyade metafiziğin, gerçekliği bilme biçimi olarak ortaya çıkışına karşı çıkar. Bir metafiziksel sistem zihnin dünyayı yeniden biçimlendirdiği sistematik formlar bütünü olmadığı gibi, bu sistemin inşasında görsel evren ve onun seyri hiçbir role sahip değildir. Metafiziksel evren tablosunun inşasında hemen hemen hiç zihin enerjisi yoktur. Sembolik formlar ise seyir temelinden kopmamış olmakla beraber, tamamen zihnin üretimidir.

### Yöntem

Cassirer kendi eserlerinin yönteminin köktenci bir yenilik taşımadığını ifade eder. Eserler önceki görüşleri ortadan kaldırmayı değil, onları tamamlamayı amaçlar. "*Sembolik formlar felsefesi şu varsayımınla başlıyor: İnsanın özüne ve doğasına ilişkin bir tanım varsa, bu tanım tözel olarak değil, ancak işlevsel olarak anlaşılabilir. ...İnsanın göze çarpan ...ayırıcı göstergesi metafiziksel olmayıp yaptığı iştir. İnsanlık halkasını tanımlayıp belirleyen bu iş, insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Dil, söylence, din, sanat, bilim, tarih bu halkanın öğeleri ve çeşitli dilimleridir.*"<sup>38</sup> Bu dilimlerin sadece bir ya da birkaçında kalmayan sembolik formlar felsefesi kültürün içeriğinin sırf tek içerikten daha çok olduğunu ve bu içeriklerin genel bir form ilkesinde temellendiğini kabul eder ve kültürün tüm içeriğinin, zihnin aslı eylemine nasıl temel olduğunu anlamayı ve göstermeyi dener.<sup>39</sup> Bu süreçte sembolik formlar felsefesi mitik dünya ile de bağlantı kurar. Mitik dünya her ne kadar empirik düşünme yasasına indirgenemese de, asla yasadız değildir; tersine, kendine özgü ve bağımsız bir içsel şekillendirme formuna sahiptir. Hem mitik dünya bağlantısından, hem form unsurları ve form motiflerinin mevcudiyetiyle teoriyi genişletmesinden dolayı, sembolik formlar felsefesi deneyim ve gözlemle dünyaya bakış sınırlarına, *doğal dünya tablosunun sınırlarına doğru ilerler.*<sup>40</sup>

Sembolik formlar felsefesi yöntem olarak Hegelci eğilim paralelindedir. Hegel felsefî bilginin zihinsel formların bütününe kapsamasını ister. Bu bütünlük sadece bir formdan diğerine geçişte görülebilir. Gerçeklik bir bütündür ama bu bütün bir defada verilmiş olamaz; düşünce tarafından, gerçek içsel hareketi içinde ve aynı içsel hareketin sistemli kımlıdanışı gereğince gelişip açılmış olmalıdır. Bu açılım öncelikle, bizzat bilimin özünü ve varlığını oluşturur. Bundan dolayı bilimin içinde olduğu ve yaşadığı dü-

<sup>37</sup> Cassirer. *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s.95

<sup>38</sup> Cassirer. *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s.90

<sup>39</sup> Cassirer. *Die Sprache*, s.11

<sup>40</sup> Cassirer. *Phänomenologie der Erkenntnis*, s.V

şünce unsuru, bizzat kendi kusursuzluğunu ve berraklığını sadece kendi oluş hareketi vasıtası ile elde eder. Bilim kendisinden itibaren, bilimle ve bilimin içinde yaşayabilmek ve varlığını sürdürebilmek için bu havaya bürünen özbiliş taleb eder. Birey ise, bilimin özbilince, bu duruş noktasına kadar merdiven uzatmasını, kendi içindeki duruş noktasını göstermesini talep etme hakkına sahiptir. Sembolik formlar felsefesi bireye, doğrudan bilincin dünyasında bulunan temel biçimlerden *saf bilginin* dünyasına götüren *merdiveni* uzatmak ister. Bu merdivenin hiçbir basamağı felsefi incelemenin vazgeçilebilecek alt türü değildir. Eğer bilgiyi kendi ürünü ve salt üretimi içinde değil, saf süreç niteliği içinde anlamak söz konusu ise, bu basamakların hepsi hesaba katılma, dikkate alınma, bilinmiş olma talebini ortaya koyabilir ve koymalıdır.<sup>41</sup>

Genel anlamda kültürü, özel anlamda tek tek sembolik formları zihinsel şekil vermenin farklı biçimleri olarak niteleyen Cassirer, bu formların analizi ile ulaştığı verilerde insan zihninin imkanlarını tüm zenginliği içinde göstermeye çabalar. Akıl farklı formlarda sentezlere ulaşabilir ve onun oluşturduklarının hepsi nesnellik talep eder. Bu yüzden de nesnellik sadece deneysel doğa biliminin bilgisine has bir özellik değildir. Üstelik bilimin nesnelleştirmeleri bile aracılıktır ve bu süreçte de aklî semboller kullanılır. Esas itibarıyla gerçekleşen şey, olanın çevresine bağlı kalmak değildir. Felsefenin ilk başlangıçlarından itibaren olanın çevresinden tedrici bir uzaklaşma görülmüştür. O halde bu zihinsel şekillendirmenin iç yapısını incelemek gerekir. Bilim nesnel ve deneysel bilme talebi ile ortaya çıkmıştır. Bilimin şekillendirmeleri başka şekillendirmeler karşısında farklı bir yere yerleştirilebilir. Ama zihnin diğer şekillendirmelerinin varlığını ortadan kaldırmadığı gibi, değerini de düşürmez.

Sembolik formlar felsefesi hem kültürü insanın zihin faaliyetinin ürünü olarak, farklı formlarda *dünya hakkında bir belirleme* olarak nitelemekte, hem de bu çok-çeşitliliği birlik ve bütünlük halinde kavramayı amaçlamaktadır. İnsanın zihinsel çabası söz konusu edildiğinde de teorik-bilimsel bilgi bile bir sembolik formdur ve o da dünya hakkında bir belirlemedir. Her belirleme kendi payına düştüğü ve muktedir olabildiği kadarıyla dünyayı kendince şekillendireceği için, kesin ve evrensel bir belirlenmişlikten veya böyle bir belirleme imkanından söz edilemeyeceği gibi, farklı belirlemelerin çok ya da az değerli sayılması gibi bir yaklaşımın anlamı kalmaz. Sembolik form da bilgi nesnesinin aynası değil, nesnenin zihin süzgecinden geçerek şekillenmiş hali kabul edilince, gelinen bu noktada doğa ve kültürün, öznel ve nesnel olanın karşıtlığından söz etmek de çok anlamlı olamayacaktır. Bu da Cassirer'e göre, felsefenin en baştan beri ulaşmaya çabaladığı birlik hedefine ulaşma anlamına gelir.

#### KAYNAKLAR

CASSIRER, Ernst. *Substanzbegriff und Funktionbegriff*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin, 1910

<sup>41</sup> Cassirer. *Phänomenologie der Erkenntnis*, s.VI-VII

CASSİRER, Ernst. *Die Sprache*, Philosophie der symbolischen Formen I, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1923

CASSİRER, Ernst. *Das mythische Denken*. Die Philosophie der symbolischen Formen II. Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1925

CASSİRER, Ernst. *Phänomenologie der Erkenntnis*, Philosophie der symbolischen Formen III, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1929

CASSİRER, Ernst. "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften", Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt-1956 169-200

CASSİRER, Ernst. "Zur Logik der Symbolbegriffs", Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956 201-230

CASSİRER, Ernst. "Der Gegenstand der Kulturwissenschaft", Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980 1-33

CASSİRER, Ernst. "Formproblem und Kausalproblem", Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980 87-102

CASSİRER, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat. Yapı kredi yay. İstanbul, 1997

#### ZUSAMMENFASSUNG

Von der Kritik des Vernunftes zu der Kritik der Kultur : Philosophie der symbolischen Formen

Die Philosophie der symbolischen Formen, die man Cassirer selbst solche nennt und von alles man solche erkennt, empfängt das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt in der kritischen Philosophie. Sie zielt, die Auffassung des Dings in der kritischen Philosophie zu erweitern. Es ist eines in sich geschlossenen Objekt nicht bestanden; sondern besteht eines Objekt, das man in der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung erkennt. Aber auch ausser dieses hat das Objekt seines an sich Daseins. Die Kategorien in der kritischen Philosophie ermöglichen die Erfahrung und die Erkenntnis. Unsere Erkenntnis, die wir von Objekt wissen, ist der Akt der Gestaltung des Geistes. Also, die Kategorien des Objekt sind dort zu sehen, wo die Erzeugungen der Gestaltung des Geist vorhanden sind. Erkenntnis, Kunst, Sprache, Mythos hat im diesen Sinne zu verstehen. Das alles ist die symbolischen Erzeugungen. Symbolischen Formen sind die sinnlichen Zeichen, in der die Energie des Geistes liegt; sie sind die Wege, auf die der Geist zu verfolgen, als es sich selbst ausdrückt. Auch die Kultur ist als solche zu definieren.

## İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE SAYILARIN GİZEMİ ÜZERİNE BİR ÇÖZÜM DENEMESİ

Yard. Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA\*

### GİRİŞ

İhvân-ı Safâ, İslâm coğrafyasında genelde felsefe özelde de İslâm düşüncesiyle ilgilenenlerin aşına olduğu bir topluluk ismidir. İslâm tarihinde akli düşüncenin zirvesi kabul edilen ve bir çok filozofun ortaya çıktığı X. yüzyılda yaşamışlardır. Yaklaşık yüz yıl süren (biraz erken veya biraz geç farklı tarihler ileri sürülse de 945-1050) gizli bir felsefe cemiyeti hüviyetine bürünmüş olan İhvân-ı Safâ topluluğu, arkalarında yaşadıkları dönemde var olan çeşitli bilimlerle ilgili Fihrist<sup>1</sup> ile birlikte 52<sup>1</sup> (*Risâleler*'in sayısı konusunda tartışmalar olmakla birlikte) risâle bırakmışlardır.<sup>2</sup> Bu risâleler, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*<sup>3</sup> adıyla farklı yayımları olmakla birlikte günümüze kadar ulaşmışlardır.

İlim ve düşünce dünyası, ismine çok tanık olduğu halde, İhvân-ı Safâ Cemiyeti'nin üyeleri, düşünce ve felsefeleri hakkındaki özel ve detaylı malumata sahip değildir. İşte çalışmamızda, bir makalenin elverdiği çerçevede bu gizli ve gizemli grubu kısaca tanıtip, onların felsefelerinde önemli yer işgal eden “sayılar” gibi daha özel bir alanı irdelemeye çalışacağız. Tabi ki, “sayılar” konusunun çok özel ihtisas ve incelik gerektiren bir saha olduğunun bilincinde olarak.

### I. İhvân'ın Kimliği

İhvân-ı Safâ ile ilgili haricî deliller o kadar az ki, onlar hakkında açık bir tarihî resim çizmek mümkün olamamaktadır. İhvân hakkında bize bir takım güvenilir bilgileri sağlayan çağdaş iki otorite vardır: IV./ X. yüzyıl filozofu Ebu Süleyman el-Mantukî (ö.

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985, 18.

<sup>2</sup> Bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustanî, Beyrut trz, I, 21, 43. (Resail bundan sonra “R” ile gösterilecektir.) İhvân ile ilgili ilk kaynak olma özelliğini taşıyan Ebû Hayyân, Risâlelerin sayısını 50 olarak belirtmektedir. Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Mukâbesât*, Mısır 1929/1347, 50. Risâleler'in sayısı hakkındaki tartışmalar için bkz. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, London 1982, 2.

<sup>3</sup> İhvân'ın isminde geçen “Hullân” kelimesi “Hillân” şeklinde de kullanılır.

1000) ve öğrencisi Ebu Hayyân et-Tevhidî (öl.1023).<sup>4</sup> Eğer bu gruba mensup bazı üyelerin dostu olan bu ünlü yazar Ebu Hayyân Tevhidî'nin sağladığı malzeme olmasaydı, onlar hakkında fazla bilgi sahibi olamayacaktık.<sup>5</sup> Tevhidî, İhvân zümresinin aktif üyelerinden olmasa bile onlar arasında yetişmiş bir kimseydi.<sup>6</sup> Ancak, Abbas Hamdanî'ye göre Ebu Hayyân, ne *Risâler*'in ne de onun özeti *er-Risâletü'l-Câmia*'nın doğruluğunun farkında değildi. Onun rivayetinin tek bir yönü var ki, o da, *Resâil*'in kendi döneminde bilindiğinin ortaya çıkmasıdır.<sup>7</sup>

Yaklaşık 373/983 yıllarında grup ve *Risaleler*'i artık ünlüydü; grubun manevî doktrinlerini ve Felsefî sistemini ihtiva eden *Risaleler* yaygın şekilde okunmaktaydı.<sup>8</sup> Topluğunun tam adı İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd'dir.<sup>9</sup>

İhvân-ı Safâ grubunu oluşturanlar, isimlerinin saklı tutulmasında tamamen başarılı oldular. Fakat 373/983'lerde onlar hakkında Ebu Hayyân'a sorulduğunda şu beşinin ismini vermiştir: Ebu Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebu'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebu Ahmed Muhammed el-Mihrecânî (veya

<sup>4</sup> S. M. Stern, *Studies in Early Ismâ'ilism*, Leiden 1983, 155; ayrıca bkz M. Stern, "The Authorship of The Epistles of The Ikhwân-as-Safâ", *Islamic Culture*, c. 20, 1946, 368-369, 372; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâilü İhvânî's-Safâ", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ* içinde, tashih: Hayruddin ez-Zirikli, Mısır 1347/1928, I, 24.

<sup>5</sup> Ömer A. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev: İlhan Kutluer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I, 327; M. Stern, "The Authorship of The Epistles of The Ikhwân-as-Safâ", 367; İsmâ'il Râgî Al-Faruqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwân Al-Safâ wa Khillan A-Wafâ) I", *Muslim World*, c: 50, sayı: 2, 1960, 109 (1 nolu dipnot); M. S. Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, c. 3, Karacılı 1964, 405.; A. L. Tibavi, "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, c. II, 1955, 29-30, 40; İsmail K. Poonawala, "Ikhwân al Safâ", *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, VII, 93.

<sup>6</sup> K. Philip Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1995, I, 570.

<sup>7</sup> Abbas Hamdani, "The Arrangement of the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ and the Problem of Interpolations", *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/1, (Spring) Manchester 1984, 109.

<sup>8</sup> Ebû Hayyân et-Tevhidî, *Kitâbu'l-İmtâ ve'l-Muâsene*, Ahmet Tuveylî, Tunus 1982, 173; Ömer A. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 327; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâilü İhvânî's-Safâ", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ* içinde I, 23-24, 31; Şemsuddîn Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezurî, *Nuzhetü'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fi Tarihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, (basım yeri yok) 1976, II, 20; Mehmet Ali Ayni, *Muallimi Sâni Farâbî*, İstanbul 1332, 56; M. Stern, "The Authorship of The Epistles of The Ikhwân-as-Safâ", *Islamic Culture*, 369; A. L. Tibavi, "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, 30; M. Saeed Sheikh, "Ikhwân al-Safâ", *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahor 1981, 7; M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahor 1980, 43 (1 nolu dipnot); M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London 1982, 32; Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, IV. baskı, Beyrut 1983, 377; Hüseyin Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, VIII. baskı, Beyrut 1985, II, 360-361; Hannâ el-Fâhûrî-Halîl el-Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I, 226.

<sup>9</sup> R, I, 21, 47; Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998, 17-18; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 32; Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, 53; Şahin Filiz, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan", *Makâlât*, (Kasım) Konya 1999, 21.

Nehrcûrfî), el-Avflî (Avfî) ve Zeyd b. Rufâ'a.<sup>10</sup> Topluğun ortaya çıkışı konusunda kesin bilgi olmamakla beraber, Beyhakî (1100-1170) ve Şehrezûrî'nin (1250) ifadelerinden, bu beş ismin, gerçek sözleri Makdisî'ye ait olan İhvân-ı Safâ *Risâleler'*ini yazan bilginler grubu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> Bu durumda, Makdisî dışındaki dört ismin topluluğtaki fonksiyonunun Makdisî'nin yazdığı risâleleri çoğaltıp çeşitli bölgelere ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine has faaliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek vb. faaliyetler olabileceği akla gelmektedir.<sup>12</sup> Grubun isimleri bilinen üyelerinden Zencanî, İhvân-ı Safâ topluluğunun başkan ve önde gelenlerinden birisi olarak kabul edilmektedir.<sup>13</sup>

Cemiyetin nerede ve nasıl kurulduğu tartışmalı bir konudur. Bizzat İhvân-ı Safâ'nın *Resâil'*de anlattıklarına göre Cemiyet'in üyeleri çeşitli şehirlere yayılmıştır. Onların faaliyet merkezi Basra olmasına rağmen Bağdat ve Mısır'da da şubelerinin bulunması muhtemeldir.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Tевhidî, *Kitâbu'l-İmtâ ve'l-Muâsene*, 172; Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 327; Şehrezûrî, *Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fi Tarihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, II, 20; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâilî İhvânî's-Safâ", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ* içinde, I, 17, 23-24; Huseyin F. Al-Hamdânî, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îlî Taiyibi Da'wat", *Der Islam*, XXV, 1939 Berlin, 283; Zahiruddin el-Beyhakî, *Tarîhu Hukemâ'l-İslâm*, Dimaşk 1946, 35-36; A. L. Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, c. II, 1955, 30, 40-41; İ. Hakkı İzmirli, İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi, haz: Celaleddin İzmirli, İstanbul, 1949, 5-6; M. S. Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, c. 3, Karachı 1964, 405; T. J. De Boer, "İhvânüssafa" mad., *İslam Ansiklopedisi* (MEB), İstanbul 1993, İstanbul 1993, 5/2, 946; De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 60; Hannâ el-Fâhûrî-Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 226; Macit Fabri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II. baskı, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992, 152; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994, 249; İsmail Hakkı İzmirli, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", *Sebilürreçad*, sayı: 29 İstanbul 1949, 53; Sharif, Muslim Thought: Its Origin and Achievements, 43 (1 nolu dipnot); Kadir, C. A., "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, haz: Mustafa Armağan, İstanbul 1997, 117; Yves Marquet, "İkhvân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, London 1979, III, 1071; İ. Agah Çubukçu, *İslâm Düşünceleri*, II. baskı, Ankara 1983, 32; Ahmet Suphi Furat, "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1979, 214; Yves Marquet, "İkhvân al-Safâ", *DSB*, New York 1981, XV, 251; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 33; Stern, *Studies in Early İsmâ'ilism*, 155; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 362.

<sup>11</sup> Beyhakî, *Tarîhu Hukemâ'l-İslâm*, 35-36; Şehrezûrî, *Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fi Tarihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, II, 20.

<sup>12</sup> Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 18-19; Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" mad., *İslam Ansiklopedisi* (TDV), İstanbul 2000, XXII, 1; A. L. Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, 29; İhvân'ın kimliği ve cemiyetin isimleri bilinenler ile ilgili tartışmalar için bkz. Yves Marquet, "İkhvân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, London 1979, III, 1071; Koç, Ahmet, İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi, İstanbul 1999; 19-21; Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 52-53; Marquet, "İkhvân al-Safâ", *DSB*, 251.

<sup>13</sup> Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, 410, 412.

<sup>14</sup> İbrahim Agah Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *AÜİFD*, sayı: 12, Ankara 1964, 43; ayrıca bkz. Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, (tashih: Hayruddin ez-Ziriklî)



Basra'da ortaya çıkmış, siyasî, dinî, felsefî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş bu organize topluluğa,<sup>15</sup> ancak şahsi ve güvene dayalı temaslarla girilebiliyordu. Propagandacılarına, *yaşlı kesim genellikle eğilip bükülmez olduğu ve herhangi bir harekete uygun yapıda bulunmadığı düşüncesiyle gençler arasında faaliyet göstermesi tavsiye* edilmekteydi. Grup üyeleri genel olarak yaş durumuna göre tayin edilmiş olan dört dereceden oluşmaktaydı.<sup>16</sup>

Mensupları müslüman olan İhvân-ı Safâ, genelde din, özelde İslam dini hakkında batını tevellere yönelmişlerdir. Özel bir misyon duygusuyla yürütüldüğü hissini veren faaliyetlerde hemen göze çarpan Şîî renkler, sadece dramatik bir özellik taşımaktadır; zira bu özellik, onlara, kitlelerin duygularını zekice yönlendirme konusunda oldukça yardımcı olmuştur.<sup>17</sup>

Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede yaşadıkları, faaliyetlerini nerede ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular yüzyıllar boyu tartışılmış, hem Doğulu hem Batılı araştırmacıları uzun süre meşgul etmiştir. İhvân-ı Safâ *Risâleler'*inde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine ilke edinmeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılamaması bu topluluğun gizli bir örgüt olduğu görünümünü vermekte, onların kimlikleri ve dolayısıyla *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ* yazarı veya yazarları hakkındaki tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır.<sup>18</sup>

Bu çalışma, bahsettiğimiz felsefe cemiyetinin ve dolayısıyla arkalarında bıraktıkları *Risâleler'*in sayılara bakışını ve sayılara yükledikleri gizli ve açık anlamların neliğini ortaya koymaya çalışacaktır. Bu çerçevede, İhvân için sayı nedir? İhvân, niçin sayılarla

çinde, Mısır 1347/1928, I, 9; Aynî, *Muallimi Sâni Farâbi*, 56; Tîbavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, 30; Al-Faruqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhvân Al-Safâ wa Khullian A-Wafâ) I", *Muslim World*, 109 (1 notu dipnot); Poonawala, "İkhvân al Safâ", *Encyclopedia of Religion*, 93; Marqet, "İkhvân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, III, 7; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 32; Hannâ el-Fâhûrî-Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 226.

<sup>15</sup>Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad., *İslam Ansiklopedisi* (TDV), XXII, 1; Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, 421; Geo Widengren, "The Gnostic Technical Language in The Rasâ'il Ikhvân Al-Safâ", *Actas*, Leiden 1971, 182; Hannâ el-Fâhûrî-Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 224.

<sup>16</sup>Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 328; ayrıca bkz. İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları (3)", *DİFM* (şubat), sayı: 14, İstanbul 1930, 38-39; Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, 421; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 32; Stern, *Studies in Early İsmâ'ilism*, Leiden 1983, 175; Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev: Yusuf Ziya, III. baskı, 179; İsmail Yakıt, Nejdî Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002, 152.

<sup>17</sup>Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 328-329.

<sup>18</sup>Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad., *İslam Ansiklopedisi* (TDV), XXII, 1; ayrıca bkz. İzmirli, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", Sebilürreşad, 53; Aynî, *Muallimi Sâni Farâbi*, 56; Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, 421; Marqet, "İkhvân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, , 378; Merruh, *en-Nezeâtu'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 434.

ilgilenmiştir? Sayıların bir şifresi var mıdır? Sayı ile harfler arasında bir korelasyon söz konusu mudur? Sayıların yaratılışla ve varlıklarla ilgisi nedir? Sayılar gelecekle ilgili haber verir mi? vb. sorulara - belki tam olarak tatmin edici olmasa da- bir cevap vermeye teşebbüs edilecektir.

## II. İhvân-ı Safâ'nın Kaynağı Fisagor (Pythagoras) ve İslâm Düşüncesinde Sayılar

Eflâtun (M. Ö. 427-347)<sup>19</sup>, Aristo (M.Ö. 384-332)<sup>20</sup> ve Plotinus (204-264), İhvân'ın etkilendiği filozoflardır. Bunun yanında İhvân metafiziğinin önemli kaynaklarından birisi de Fisagor (M. Ö. 580-500) ve dolayısıyla Fisagorcudur. Onların düşüncesi en fazla Fisagorcu temeller üzerinde yükselmiştir denilebilir. Fisagor, ihvân nezdinde, *ilk büyük öğretmendir, hikmetin hazinesi ve kütüphanesidir*.<sup>21</sup> Bununla birlikte Fisagor, onlara göre, *sayılar ilmi(ilmü'l-aded)* ve onun doğası hakkında konuşan ilk filozoftur (hakîmdir).<sup>22</sup> Özellikle *sayılar* hususunda İhvân, Fisagorculuğun etkisinden kendisini kurtaramamıştır. İhvân'a göre, bu alemleri sayılar alemine benzeten Fisagorcular için sayıların ilkesi (mebâdi) varlıkların unsurlarıdır. Varlıklar, sayılardır. Ve yine alem sayı ve nağmedir (müzik).<sup>23</sup>

İhvân'a göre, Fisagor eşsiz, muvahhid bir bilgedir. Harranlı bu bilge (Mezopotamya'daki Harran toplumundan; bu topluluk genellikle Hermes Trismegistus ile bir tutulan İdris ya da Hermes'in kendi peygamberleri olduğunu öne sürmüşlerdir) sayılar ilmine ve sayıların kökenine büyük ilgi duymuş ve onların özelliklerini, sınıflandırmasını ve düzenini tüm ayrıntılarıyla incelemiştir. Fisagor daima şöyle derdi: "Sayılar ilmi ve kökeninde bir'in (ikiden öncedir) bulunduğu ilim, Tevhid ilmidir; sayıların özelliklerine sınıflandırılmasına ve düzenine ilişkin ilim yüce Yaradan tarafından yaratılan varlıkların ve onun sanatının, düzeninin ve sınıflandırılmasının ilmidir. Sayılar ilmi nefsin merkezine yerleştirilmiştir; açıklığa kavuşmadan ve hiç kanıtsız bilinmeden önce pek az tefekküre ve pek az hafızaya ihtiyaç duyulur."<sup>24</sup>

İhvân'ın sunduğu gibi Fisagorasçı anlayış, matematik ve buna bağlı olarak sayılar üzerinde temellenmiştir. Onların önemsedikleri nokta, maddede maddî olmayandır; ev-

<sup>19</sup> Eflâtun'un matematik ve geometri ile ilgili düşünceleri için bkz. Eflâtun, *Devlet* (525a, 525b-d, 527b-c) çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, VIII, İstanbul 1995, 209-210, 212.

<sup>20</sup> Aristo'nun sayılar hakkındaki görüşleri için bkz. Aristo, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, II. baskı, İstanbul 1996, 545 vd.

<sup>21</sup> Hannâ el-Fâhûrî-Halîl el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefi'l-Arabiyye*, I, 258; A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, V. baskı, İstanbul 1994, 80-81.

<sup>22</sup> R, III, 178, 178; IV, 35; krş Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 35; Melek Dosay, "M. Ö. V. Yüzyılda Hellen Matematiği ve Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, sayı: 19, Ankara 1996, 21.

<sup>23</sup> Hannâ el-Fâhûrî-Halîl el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefi'l-Arabiyye*, I, 258-259; Butros el-Bustanî, "İhvânü's-Safâ", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde, Dârü Sâdır, Beyrut trz, I, 13; krş. R, III, 208.

<sup>24</sup> R, I, 200; III, 178-179; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilim ve Medeniyet*, çev: N. Avcı, K. Turhan, A. Ünsal, İstanbul 1991, 161.

rende bir düzen vardır ve her şeyin temelinde bulunan matematiksel ilişkilerdir. Astro-nomi ve müzikte olduğu gibi geometride de her şey sayılara indirgenir. Âlemin özü ve ilkesi sayılardır ve eşya duyulur hale gelmiş sayılardan ibarettir. Her varlık bir sayıya te-kabül eder, bilimin nihai amacı, varlıklara karşılık gelen sayıları tespit etmektir.<sup>25</sup> Sayı-lar ve varlıkların sonsuz dizisi bir'den çıkar. Sayıların özü *bir*'dir. Pisagorcular iki tür *bir*'den bahsederler:

1. Sayılar (Varlıklar) dizisinin çıktığı, onları kapsayan, kuşatan, özetleyen, mutlak ve zıddı olmayan *bir*, monadların Monadı (e monas), tanrıların Tanrısı.

2. Çıkan sayılar dizisinde birinci olan, iki ve üç gibi her çokluğa (plethos) zıt olan, iki ile, üç ile, çokla sınırlandırılmış olan *Bir*: rölatif Bir, yaratılmış monad (to en). Bir ile çok zıtlık bütün diğerlerinin temelidir. Tabiatdaki bütün zıtlıklar, kuru ve yaş, sıcak ve soğuk, aydınlık ve karanlık, erkek ve dişi, iyi ve kötü, sonlu ve sonsuz veya tek ve çiftin çeşitlerinden başka bir şey değildir. Çokluk yalnız başına kararsızdır ve birlere ayrılır, çift sayı tek olan bire indirgenir. Pisagorcularda, halefleri İhvân-ı Safâ'da olduğu<sup>26</sup> gibi mutlak bir, ne çift, ne tektir, veya aynı zamanda çift ve tek, tekil ve çoğul, Tanrı ve âlemdir.

Özetle, Pisagor için, her şey sayıya, sayı bağlantılarına ve nihayetinde İde'ye in-dirgenir.<sup>27</sup>

Diğer taraftan İslâm'dan önceki Arapların sayı sistemlerine bakıldığında, onların sayıları alfabetik sembollerle ifade ettikleri görülmektedir. Ancak bugün dünyanın kul-landığı ve Müslümanların icat ettikleri sayı sistemi, gerek İslâm'dan önceki Arapların kullandığı ve gerekse Romalıların kullandığı sayı sistemleri kadar kullanışlı değildir.<sup>28</sup>

İhvân'ın beslendiği bir diğer ana ırmak olan İslâm düşüncesinde, sayılar ve harfler dünyası değişik bir üslupla açıklanır. Tasavvufi bakış açılarının baskın olduğu izahlara göre, varlık Allah'ın "kün" (ol) emriyle meydana gelmiştir. "Kün" (ol) İlâhî bir emir ve sözdür. Harfler, söz ve seslerin simgeleridir. Bütün sesler 28 harften oluştuğuna göre varlıklar ile harfler arası karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Her varlığın adı bir keli-medir ve harflerden teşekkül etmiştir. Harfler sayılara karşılık getirilirse, sayılarda var-lıklarla korelatif bir ilişki ortaya çıkar. Sufi düşüncede insan mikrokozmos olarak nite-lendirildiğinden, varlığın özüdür, çekirdeğidir. Tanrı'nın kâinata yani makrokozmos âle-me tecellisi tıpkı onun özü ve çekirdeği olan insana da olmaktadır. Evrenin ruhu gibi in-sanın da ruhu ilâhî bir mahiyet ve cevher arzederken, bedeni de maddî âlemden bir cüz oluşturmaktadır. Maddî âlem, "anâsır-ı erba'a" denilen toprak, su, hava ve ateşin terki-

<sup>25</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, V. baskı, İstanbul 1993, 25.

<sup>26</sup> İhvân-ı Safâ'da da "bir" ilk sayı değildir. İlk sayı iki'dir. Aşağıda bu konu üzerinde durulacağı için şimdi-lik bu ifadeyle yetiniyoruz.

<sup>27</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 25-26.

<sup>28</sup> Geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, II. baskı, Ankara 1992, 34-35.

binin evrimleşmesi sonucu meydana gelir. Varlığın esasını oluşturan 28 harf dengeli bir dağılımla bu unsurlarda yer alır.<sup>29</sup>

Gerek Fisagorculukta gerekse İslâm düşüncesinde bu mevzu kuşkusuz geniş şekilde ele alınmıştır. Çalışmanın sınırlarını aşmamak için bu konuda sözü fazla uzatmıyoruz.

### III. Sayıların Dünyası

İhvân, yaşadıkları zamanın bütün ilimlerini incelemeye ve tek bir sistem tarafından bir araya getirilmiş bilginin bütün bölümlerini bir özet içinde toplamaya gayret etmiştir. *Risâleler (Resâil)*, minerolojiden botaniğe, jinekolojiden ahlâk ve dinî hükümlere kadar bütün alanları kapsamaktadır.<sup>30</sup> Böylece birleştirici yapının ahlâkî olduğu neticesi açıkça ortaya çıkmıştır. Hatta incelenen sayılar bile yalnızca miktarlar olarak değil, aynı zamanda tabii fenomenlerin yorumlanması olarak ele alındılar ve sayıların bu hâli kozmos-ta tek hâkimdi. İlimler manevî ehemmiyet sıralarına göre sınıflandırıldılar.<sup>31</sup>

*Risâleler*'in belkemiği bir sayı sembolizmi ve matematiksel teoridir. Bu teori, sayıları Fisagorcu tarzda algılar, yani sadece niceliksel olarak değil, aynı zamanda metafiziksel gerçekliklerin ve eşyanın ilkelerinin sembolleri olarak da görür. Bu bağlamda *Risâleler*, bilimlerin sembolik yönü vasıtasıyla bilimleri dinî bir bakış açısıyla birleştirmiştir. Bu ansiklopedik eser, o dönemde var olan bilgilerin bir sentezini yapmasının yanında bir de dördüncü/onuncu asırda din ile felsefenin uyumunu sağlamak amacıyla önemli bir çaba göstermiştir. *Risâleler*'in kapsamlı yapısı ve onun hayatî sorunları basit bir anlatımla ele alış göz önünde bulundurulduğunda Meşşâî filozofların, kelimcilerin, sufilelerin ve hemen her eğilimden düşünürün bu eserleri okuması ve onlardan etkilenmesi şartıcı değildir.<sup>32</sup>

İhvân, ilimlerde, ameli ve realite olarak vâki müşahedelere dayanarak ilerleme yerine, sayılar arasındaki ilişkilere ve mantıkî analogilere uygun fantezilere bağlandılar. Onların aritmetiği, sayıyı sayı olarak değil bir takım özellikleri ile ele alır. Keza bir şey, sayıların ifade ettikleri sayı mefhumuna uygun olarak araştırılmaz, fakat eşya bizatihî sayılar sistemine uygun olarak açıklanır. Sayı teorisi ilâhî hikmettir ve mahsus olanların hepsinin üstündedir. Çünkü mahsusât sayıların örneğine göre meydana gelmiştir.<sup>33</sup>

Sayılar, İhvân-ı Safâ doktrininin taşıyıcısıdır. Fisagorcu sayı teorisi (sayıların özellikleri, oran, artma,...vs.) ve bu teorinin insanın dünya ve ahiret hayatıyla mistik bağlan-

<sup>29</sup> İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul 1992, 30; R, I, 61.

<sup>30</sup> Bkz. R, I, 21-43.

<sup>31</sup> İ. Râci Farûkî - L. Lâmia Farûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev: M. Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, III. baskı, İstanbul 1999, 336.

<sup>32</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul 1997, 112; ayrıca bkz. Sheikh, *Islamic Philosophy*, 34, 37; Hannâ el-Fâhûrî-Halîl el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefe'l-Arabiyye*, I, 238.

<sup>33</sup> De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 62.

tısı onların zihinlerini adeta esir almıştır.<sup>34</sup> İhvân'ın kullandığı çeşitli sembolizm türleri arasında en önemli yeri sayılar tutar, çünkü sayılar sayesinde evrende var olan ahengi açığa çıkarmak ve çokluğu Birliğe (Tevhîde) bağlamak mümkün olur.<sup>35</sup> İhvân, özellikle sayıları her şeyin nedeni ve evren'deki ahengi anlamaya yarayan bir anahtar olarak görmeleri konusunda, kendilerinin Pisagor ve Nikamokos'un öğrencileri olduklarına inanmışlardır.<sup>36</sup>

İhvân, sayının evrendeki ilk prensip ve ayrılmaz şekilde onun yapısına bağlı olduğu kanaatlerini Pisagorcularla paylaştığı gibi, belirli sayıların özel bir anlam ve önemi bağlamında da onlara benzemektedir.<sup>37</sup>

*Risâleler* dahil bir çok eski eserlerdeki sayılarla ilgili bu telakkilerin yanlış anlaşılması, onların, çağdaş okurlara saçma ve aptalca görünmesine neden olmuştur. Halbuki *Risâleler* ve diğer kadîm eserler, sayılarla neyi kastettiklerini ve onları nasıl kullandıklarını defalarca tekrarlamışlardır.<sup>38</sup>

Her şeye rağmen *Risâleler*, İhvân-ı Safâ'nın en sonda bir takım *harfler ve sayılar sofizmîne* saplanıp kalmasından ötürü<sup>39</sup>, gerek din alanında ve gerek ilim ve felsefe alanlarında büyük hücumlara uğramıştır. Bununla beraber bu *Risâleler*, aydınlar ve özellikle yarı aydınlar üzerinde büyük etkiler yapmış ve daha sonraları da Bâtınıyye, Haşşaşıyye, İsmâiliyye, Dürzilik gibi bir çok fırkalara İhvân-ı Safâ felsefesini taşımıştır. Aristo felsefesi yalnız yüksek tabakanın malı olmuşken, İhvân'ın felsefesi halk tabakalarının felsefesi olmuş ve hatta Gazâlî (1058-1111) bile bu felsefeden bazı fikirler almıştır.<sup>40</sup>

Risâleler'den anlaşılan o dur ki, İhvân-ı Safâ felsefesi, daimî olarak harfler ve sayılarla oynayan bir matematiksel yöntemle işe koyulur ve sonra mantık ve fizik (tabiiyât) alanlarına geçer; fakat her şeyi nefis ve onun kuvvetlerine bağlar ve sonunda mistik ve sihrî bir yoldan 'marifetullah'a ulaşır.<sup>41</sup>

#### IV. Sayılara İğinin Amaç ve Sebepleri

Pisagorcularda, Hindularda<sup>42</sup> ve Ortaçağ Kabbalistlerinde de görülen harflerin sa-

<sup>34</sup> Ferruh, Ömer A, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 332.

<sup>35</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 56.

<sup>36</sup> R, I, 48-49; Nasr, age, 57; Hannâ el-Fâhûrî-Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I, 239.

<sup>37</sup> Netton, *Muslim Neoplatonists*, 10; Sheikh, *Islamic Philosophy*, London 1982, 34; krş. Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabi ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 385.

<sup>38</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 58.

<sup>39</sup> Bkz. R, I, 51-66.

<sup>40</sup> Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara 1980, 18; bkz. Gazâlî, *el-Minkızu mine'd-Dalâl ve'l-Mufsihu ani'l-Ahvâl*, tah: Kasım en-Nurî, Muhyiddîn Necîp, Dımeşk 1991, 98.

<sup>41</sup> De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 60; Hannâ el-Fâhûrî-Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 224.

<sup>42</sup> Bkz. R, III, 142, 180.

yısal sembolizmi (ilmü'l-Cifr)<sup>43</sup>, bu bilimin İslâm dünyasındaki ustalarınca, Ali İbn Ebi Talib'e kadar dayandırılmaktadır. Sayısal sembolizm tasavvufta ve bir çok Şîî ekolünde önemli bir rol oynar ve Kur'an'ın bazı bölümlerini tevîl etmek için temel teşkil eder. İh-vân da bu sembolizmi kullanır, böylece onlar sayıları, tabiat ve vahiy kitapları arasındaki bağlantı ve şifre kodu konumuna yerleştirirler. İhvan'ın sık sık sayılara baş vurması ve kullandığı teşbih dili, çokluk'ta Birlik'i görme ve çokluğu Birlik'in yansıtılmış bir imajı olarak görme yollarından biridir.<sup>44</sup>

Semavî varlıkların hareketi ile bağdaştırılan bazı sayılar, Babil, Hind, Mısır kozmo-

<sup>43</sup> "Arapça bir kelime olan "cefr", sözlükte "sütten kesilmiş, kuzu, oğlak, içi taşla örülmemiş kuyu" anlamına gelir. Terim olarak, değişik metotlarla gelecekte haber verdiği iddia edilen ilmi ve bu ilmi kapsayan eserleri ifade eder ve *cifr* olarak anılır." Bkz. Metin Yurdagür, "Cefr", *İslâm Ansiklopedisi* (TDV), İstanbul 1993, VII, 215.

Henry Corbin *İslâm Felsefesi Tarihi*'nde sayılar ve dolayısıyla "cifr"e özel bir önem vermektedir ve bu konuda şunları ifade etmektedir: "Kur'an-ı Kerim'de "cifr" ilminden bahis yoktur. Harflere anlam vermek ve sonuç çıkarmak, "şifre"nin anahtarı kime verilmişse ona ait olmalıdır. Kur'an-ı Kerim'de bazı surelerin başındaki elif-lâm-mîm ve diğer harflerin anlamında olduğu gibi. Bu husus her nêlh'in elde edebileceği ilim ve fenler anlamında değildir; büyü, kehanet vs. anlamında bir "gizli ilim" olarak *cifr* diğerleri gibi batıldır. Ancak Kur'an-ı Kerim'deki bu harflerin anlamı vardır ki bunun ilmi de sadece ehline verilmiştir. Kur'an-ı Kerim harflerinden anlam çıkarmak da böyledir. Kur'an'ın batınına yol bulmak için olsun; kendisine bu ilimden pay verilmemiş kişiler, "cifr" ile uğraşarak şeytan tuzağına düşmemelidir. "Cifr" kelimesi ile "chiffre", "sıfır", "zaffır" gibi kelimeler arasında ilişki olmalıdır. Usûl-i Kâfi'de İmam-ı Sâdik'tan gelen "cifr" hakkındaki rivayetler, bazılarının sandıkları gibi bu ilmin Batı'da da boş yere uğraşılan "gizli ilimler" kabilinden bâtil bir ilim olmadığını açıkça gösterir. "Cifr", Resûl-i Ekrem'in (S.A.) imamet âlâmet ve emaneti olarak Emîr-ul-Mü'min'in'e verdiği ve her imamdan sonrakine aktarılan yazılı bir metindir. İçindeki bilgiler de Kur'an-ı Kerim tefsiri mahiyetindedir, yoksa hâşâ şeytani kehanet ile hiçbir ilişkisi yoktur. Yazık ki bazı gafiller bu ilmi "kesbî" saymakta, dünya ve ahiretlerini heba etmektedirler... Bulanık olmayan kaynaktan alınmadıkça-ki bu hususta avâma bilgi verilmemiştir- kimse "cifr" bilgisine sahip olduğunu kısmen dahi ileri süremez. İmamların bahsettiği "cifr", deri üzerine yazılan ve Resûl-i Ekrem'den (S.A.) gelen bazı "hadisler" olduğu için "cifr" olarak adlandırılır, yoksa rakamlarla ve ebcedle oynama ile ilgisi yoktur. Batı'da bizdeki temelsiz "cifr" inancının mukabili "chiffre"dir. Batı'da aşağı yukarı XVIII. yüzyıldan beri rakamları şifre olarak ve harfler yerine kullanmak ve bunlardan sonuçlar çıkarmak gibi garip saplantılara düşenler vardır. 1493'te İsviçre'de (Einsiedeln) doğan ve 1541'de Salzburg'da ölen Aureolus Theophrastus Bombast von Hohenheim (Paracelus); "Tıbbın Luther"i olarak tanınmakta idi. Kilise Hıristiyanlık anlayışına uymayan görüşleri yüzünden ömrünün son oniki yılını Şems-i Tebrizi gibi oradan oraya göç etmekle geçirmiştir. Bu zat, tabiatın insanlara işaretlerle konuştuğu, sayılarla ilhamda bulunduğu gibi gerçek yönü de olan bir kanıda idi... Alman gizemci (mistik) feylesofu Jacop Böhne (1575-1674) de benzer görüşlere sahiptir. Paracelus'da daha aklı ve gerçeğe uygun ölçüler içinde olan bu düşünce, Böhne'de zıvanadan çıkmış görünmektedir. Böhne'nin "cifr" (chiffre) konusunu da ilgilendiren garip düşünceleri bugün "gizli ilimler"e yine garip bir ilgi gösteren bugünkü Almanların aynı eğilimli atalarını da etkiledi. Alman romantik akımında bu izlere rastlanır." (Schmidt/ Sehischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, 1982, chiffre maddesi). Yeni Alman felsefesinde bile bu Alman "hurufiliği"nin etkisi olduğunu ileri sürenler vardır. (Karl Jaspers'in *Schule des Philosophischen Denkens* adlı eserinde. Bu konuda bkz. Klaus/Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, "chiffre" mad.) Bkz. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, 152-153 (205 nolu dipnot); J. Ruska, "Sıfır", *İslâm Ansiklopedisi* (MEB), İstanbul 1993, X, 554-555.

<sup>44</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 61.

loji ve dinlerinde olduğu kadar daha önce belirttiğimiz gibi Fisagoryenlerde de önemli bir rol oynamıştır. Sayılara büyük önem veren İhvân, bu sayıların çoğunun, özellikle kürelerin sayısı, burçlar kuşağının bölümleri, gezegenler ve ayın devir sayısına karşılık gelen 9, 12, 7, 28 gibi sayıların sembolik öneminin farkında idi.<sup>45</sup>

Sayı ve özellikleriyle bu zihni meşguliyetine rağmen *Risâleler*, İhvân'ın sayının müzakere edilmesindeki gayenin, sayının özelliklerinin nasıl olup da varlıkların özelliklerinin prototiplerini teşkil ettiğini kanıtlamak olduğunu belirtmeye özen göstermektedir; şöyle ki, Her kim sayıyı, yasalarını, mahiyetini, cinslerini, türlerini ve özelliklerini, onların hususî kemmiyetlerinin temelini teşkil eden hikmeti ve onların niçin ne daha az ne de daha çok olmadıklarının sebebini kavrar.<sup>46</sup> Çünkü her bakımdan gerçek bir ve bütün varlıkların yaratıcısı olan Allah, bütün varlıkları sırf tek, yahut sırf çok yapmayı uygun görmedi, bilakis onların madde bakımından bir, şekil bakımından çok olmalarını takdir etti. Dahası, O (Tanrı), varlıkların ikişerli, üçerli yahut onarlı vb. olmalarını da uygun bulmadı, fakat onların daha çok bütünüyle sayı dizisine sayı bakımından uygun olmasını ve onların özelliklerine sahip olmasını diledi.<sup>47</sup>

Sayı ilmini (ilmü'l-aded), riyazî ilimler içerisinde sınıflandıran İhvân için, riyazî ilimler, filozofların da amacı olan, tabiat ilimleriyle bağlantıyı kurmaktadır. Onlara göre tabiî bilimleri öğrenmenin amacı, dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmek ve ilâhî ilimlerde ilerlemektir ki, filozofların da nihai hedefi olan hakikât bilgisine ulaşmaktır.<sup>48</sup> Şu halde sayı ilmi, İhvân'a göre bu maksadın gerçekleşmesini sağlayacak olan bir ilimdir.<sup>49</sup>

Bu sayı müzakeresinin diğer aslı sebebi, nefis bilgisine bir giriş hazırlamaktır. Çünkü, sayının tetkiki kaçınılmaz olarak çeşitli sayıların, genellikle arazların cevherde bulunduğu gibi, nefste kaim olan arazlar olduğunu açığa çıkarır. nefis hakkındaki bu bilgi, felsefenin ehliyetli olduğu daha yüksek bilgiye, yani Tanrı'yı bilmeye zemin hazırlar. Çünkü o (Tanrı bilgisi) nefsi; onun aslını ve gelecek hayattaki kaderini bilmekten doğar ki, böylece akıl, Tanrı bilgisine yükselir; nitekim "kendini (nefsini) bilen Rabbini bilir" ya da "Kendini en iyi bilen Rabb'ini en iyi bilir"<sup>50</sup> denilmiştir.<sup>51</sup>

İhvân mensupları, her şeyi sayılara indirgediler ve her şeyi sayılarla açıklama yolunu tercih ettiler ki, bu Batınî Şia ve İsmailî üslûptur. Onlar sayılara dayanarak, varlığı bu özel yöntemle açıklama yoluna gittiler. *Sayıları gelecekle ilgili gizli şeyleri keşfetme-*

<sup>45</sup> Nasr, age, 90; Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 31.

<sup>46</sup> R, III, 178-179; I, 76.

<sup>47</sup> Macit Fahri'ye göre bu söz "Peygamber yahut dördüncü halife Ali tarafından söylenmiştir. Bu beyan daha sonra İslâm tasavvufunun temelini teşkil etmiştir. Bkz. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156,165.

<sup>48</sup> R, I, 75-76.

<sup>49</sup> Bkz. R, I, 23-24.

<sup>50</sup> R, I, 76.

<sup>51</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 157.

de kullandılar.<sup>52</sup> Tüm bunlar, İhvân'ın, *Risâleler*'de sayılara geniş bir yer ayırmasının nedenlerini yeterince ortaya koymaktadır. Ve yine onlar, *sayıları yaratılışın esası ve temel prensibi* olarak gördüler.<sup>53</sup>

Bunların zorunlu bir sonucu olarak İhvân, *rakamlar vasıtasıyla gelecekle ilgili bilgilere sahip olma imkanı sağlayacağına* inandıkları *cifr* kitaplarının kendilerine okunmasını istemişlerdir.<sup>54</sup>

Tanrı-alem ilişkisi ve alemin mahiyeti hususlarını İhvân, *Resâil*'de, Fisagorcu düşünce ve yorumların etkisiyle matematiksel sembollerle ifade etmiştir. Sayısal sembolizm *Risâleler*'de bir bakıma bu ilişkinin vurgulanmasında bir araç olarak kullanılmıştır.<sup>55</sup>

Epistemolojik ve dinî düzlemlerde sayı çalışmasının büyük avantajı, İhvân'a göre, onun, sayıların mevcut olduğu ruhun bilgisine götürmesi, bu bilginin de nihayetinde, ancak felsefe yoluyla mümkün olabilecek Tanrı bilgisine iletmesidir.<sup>56</sup>

Şu halde marifetullah'a ulaşmaya ve Tanrı'ya gücü nispetinde benzemeye çalışan İhvân için, sayılar, bu hedeflere ulaşmanın ana enstrüman işlevini görmektedir. Zira sayılar, onlara hikmetin kapısını açarak aşkın alana taşmalarına vesile olacaktır.

#### V. Risâleler'in Sayısının Esrarı

İhvân-ı Safâ Cemiyetinin, geride bıraktığı *Risâleler*'in sayısı, ilim ve düşünce dünyasında çok tartışmalara sebebiyet vermiş bir problemdir. Bu mesele, *Risâleler*'in 51 veya 52 olduğu iddiası çerçevesinde gelişmiştir. Diğer bir sorunda – bu çalışmayla ilgili olan tarafıdır- *Risâleler*'in sayısının batınî anlam ve yorumudur.

Henry Corbin'e göre, İslâm düşüncesinin ortaya koyduğu bazı metinler, Antik Yunan'ın her sayının özelliğine ilişkin araştırmalar yapan ve bilgi veren bazı kaynaklarına dayanmaktadır. *Risâleler*'in de Fisagor sayı bilgisine önemli bir yer vermiş olduğu da göz önünde tutulursa, 51 İncelemeyi kapsamına almış olması tesadüf değildir ( $17 \times 3 = 51$ ). Bunlardan 17'si "fizik" konusundadır ve 17 rakamının Yahudi "irfan"ında özel bir önemi vardır. Ayrıca 11 rakamı Mugıyre'nin Şifî irfan bilgisince İmam Mehdi'nin zuhur edeceği günde, ölmüş olanlardan kaldırılacak olan kimselerin de sayısıdır. Bunlardan herbirine ism-i a'zamî meydana getiren onyedî harften bir harf verilecektir. *Ayn-Mîm-Sîn* denizinde feyz alan 51 seçkin arif, Fisagor (Pythagoras) Okulu'nun Doğu'daki merkezi olan Sabiî şehri Harran'ın kapılarında nöbettedirler.

İhvân-ı Safâ'da, Cabir b. Hayyan'da olduğu gibi mizan ilkesini metafizik bir ilke derecesine yüceltme eğilimi vardır. Her felsefe ve her ilim, bu telakki gereğince bir öl-

<sup>52</sup> Bkz. R, I, 23-24.

<sup>53</sup> Hannâ el-Fâhûrî-Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 239.

<sup>54</sup> Hannâ el-Fâhûrî-Halil el-Cerr, age, I, 240.

<sup>55</sup> Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 123; bkz. R, I, 38-39, 51-53, 61; III, 178.

<sup>56</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş*, 81; Netton, *Muslim Neoplatonists*, 2.



çektir, mizandır. Sonuç olarak mizan (sayı-düşüncelerin müşahedesi) felsefeye üstün olan bir yöntemdir ve felsefe kapsamına giren her hususa da üstündür. Aynı şekilde, Basra'daki İhvân-ı Safâ topluluğu katında da her bilim ve teknik dalının "mizan"ı vardır ve *Yüce Mizan* Kur'an-ı Kerim'de 21. Surenin 48. Ayetinde kıyamet günü mizanı olarak zikredilendir. *Mizan* terimi böylece özellikle Şîî ve İsmailî anlamını bulmuş olmaktadır. Burada "doğru ölçek" söz konusudur. (17 İsrâ, 37 ve 26 Şuarâ, 182). Bununla *denge* ve *adalet* kasdedilir ve kıyamet imâmı yeryüzünde *adalet* sağlayacağına göre, bu *adalet*in felsefî ve dinî anlamı vardır ki, ihvân, bu imâmın zuhurunu imanla beklemektedirler).<sup>57</sup>

Probleme bir başka yönden bakarak *Risâleler*'in sayısını Şîîlikle ilişkilendiren S. Hüseyin Nasr'a göre Şîîler arasında  $51 = 3 \times 17$  özellikle önemlidir, çünkü bu rakam Ali b. Ebi Talib'in günlük namazlarının rekât sayısıdır. Daha sonradan eklenen tılsım ve büyü ile ilgili son bölüm hariç, *Risâleler* 17'nin 3 katı olan 51 risâleden oluşmaktadır. Özellikle, tabîî bilimlerle ilgili bölümler veya fizikî risâleler 17 tanedir.<sup>58</sup>

## VI. Sayılar İlmi (İlmü'l-Aded): Matematik ve Geometri

İhvân'a göre felsefenin başlangıcı ilim sevgisidir; ortası, yaratılmışların gerçekliğine ilişkin olan bilgidir; sonu bu bilgiye uygun söz ve fiillerdir. Onların ilimler tasnifinde felsefî ilimler dört kısma ayrılmaktadır:

1-Matematik, 2-Mantık, 3-Tabiat felsefesi (fizik), 4-İlahi ilim (metafizik). Matematik de dörde ayrılır: 1-Aritmetik, 2- Geometri, 3-Astronomi, 4-Müzik. Müzik, İhvân'a göre, seslerin ahenginin ilmi ve onun yardımıyla melodinin ilkelerini ayrıntılı bir şekilde incelenmesidir.<sup>59</sup> Geometri (hendese), cisimlerin (eşyanın) miktarları, boyutları, türleri ve özelliklerinin kendisiyle bilindiği bir ilimdir.<sup>60</sup> Geometri ilminin Öklid'in açıklamalarına dayanması<sup>61</sup> gibi astronomi de yıldızlar ilmidir ki, Batlamyus'un kitabı *Almagest*'in ortaya koyduğu delillere dayanır<sup>62</sup>; aritmetik, sayıların özelliklerini inceleyen<sup>63</sup> ve Fisagor'la Nikamokus'un belirttiği gibi yaratılmışların iç gerçekliğiyle ilişkili olarak sayılara karşılık gelen anlamları araştıran bir ilimdir.<sup>64</sup>

Fisagorcu-Eflâtuncu felsefe eğitimi anlayışına uygun olarak bilgi araştırmasına ma-

<sup>57</sup> Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 250-251.

<sup>58</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 328 (I.böl.61 nolu dipnot); Risâlelerin Ali b. Ebi Talip ve nesline atfedilmesi ile ilgili olarak bk. Ahmet Zeki Paşa, "Fasıl fî Resâilü İhvâni's-Safâ", *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde I, 22; Hannâ el-Fâhûrî-Halîl el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabîyye*, I, 225.

<sup>59</sup> R, I, 49, 79.

<sup>60</sup> R, I, 78-79.

<sup>61</sup> R, I, 49.

<sup>62</sup> R, I, 49, 78-79.

<sup>63</sup> R, I, 48-49, 78.

<sup>64</sup> R, I, 48-49, 75, 78-79; Nasr, *Bilim ve Medeniyet*, 159-160; el-Bustanî, "İhvânü's-Safâ", *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde, I, 14.

tematiklerle başlayan<sup>65</sup> İhvân için, matematik, sayıların özelliklerini öğreten bir disiplindir.<sup>66</sup> Onlara göre nasıl ki “bir”, iki’den önce gelen bir sayıysa, bunun gibi matematik de diğer ilimlerle mukayese edildiğinde önce gelen bir ilimdir.<sup>67</sup>

Sayılar ilmini, felsefeye başlamanın bir mukaddimesi olarak kabul eden İhvân için, bu ilim, bilgi ve hikmetin kapısının anahtarıdır. Onlar bu konuda şu ifadeleri seslendirmektedirler:

“Ey irfan sahibi ve merhametli kardeşim, bilmelisin, çünkü soylu kardeşliğimizin yolu budur. (Allah onlara arazdan cevhere, basit cisimlerden ayrı madenlere, elementlerden bileşiklere varıncaya dek bu dünyadaki bütün cisimlerin yapısını ve şimdiki düzenini bilmesinde ve tek sebepten, tek kaynaktan ve tek düzenleyiciden çıkarak nasıl oluştuklarını ve yaygınlaştıklarını kavramasında yardımcı olsun). Çünkü onlar geometrik ispatların ve sayısal sembollerin açıklanmasına bir şahit olarak getirildiler, tıpkı Pisagorcuların yaptıkları gibi. Öyleyse bu bilgiyi bütün diğer bilgilerden önce öğretmek ve aritmetik olarak bilinen sayılar ve özellikleri ilmi içerisinde anmak üzerimize yüklenmiş bir görevdir. Bu, tıpkı felsefe denilen bilgiyi ve hikmeti arayanlar için yolu kolaylaştıran bir önsöz ya da girişe benzer ve felsefeye yeni başlayanlara sadece matematik bilimlerini inceleyerek doğrudan konunun içine girebilme imkanı sağlar.”<sup>68</sup>

İhvân-ı Safâ’ya göre bütün varlık ve tefekkürün mutlak prensibi “bir” sayısıdır. Sayı ilmi, bu sebeple, felsefenin başında, ortasında ve sonunda yer alır.<sup>69</sup>

Dolayısıyla sayılar ilmi (ilmü’l-aded), İhvân’a göre tabiatın üstünde yer alan ve varlıkların prensibi<sup>70</sup> olan bir bilim olarak, tevhidi anlamaya ileten bir yoldur. O aynı zamanda diğer bilimlerin kökeni, ilk iksir ve en büyük kimyadır.<sup>71</sup> Bunun yanı sıra o, Nefs’in üzerine işlenen Akl’ın ilk feyzidir ve o, “Tevhid ve temyizi konuşan bir lisan”dır. Bu nedenle *Risâleler*’de, Tanrı’nın dünyayla –metafiziki olarak vücudun varlıklarıyla– olan ilişkisi, Bir’in diğer sayılarla olan ilişkisi gibidir.<sup>72</sup> Daha bâtnî (ezoterik) olan *er-Risâletü’l-Câmîa* Vücut’un (bir)e, Varlık’ın Sonsuz’un veya Zat-ı İlâhî’nin (sıfır)a tekabül ettiği belirtilmektedir. Böylece sıfır, Vücut’u içine alan bütün önceden belirlenmelerin üstünde olan İlâhî Özü sembolize eder.<sup>73</sup>

Sayılar ilmi matematik, İhvân’a göre ilimlerin aslı ve anahtarı, bilgi ve hikmetin başlangıcı ve kaynağıdır. Her ilmin hareket noktası olan matematik, nefis üzerine yerle-

<sup>65</sup> Uysal, “İhvân-ı Safa” mad., *İslam Ansiklopedisi* (TDV), XXII, 1.

<sup>66</sup> R, I, 48, 75; Hannâ el-Fâhûrî-Halîl el-Cerr, *Târîhu’l-Felsefeti’l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I, 250.

<sup>67</sup> R, I, 78.

<sup>68</sup> R, I, 48; Nasr, *Bilim ve Medeniyet*, 159.

<sup>69</sup> De Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, 62; krş. R, I, 54.

<sup>70</sup> R, I, 54; III, 203.

<sup>71</sup> Hannâ el-Fâhûrî-Halîl el-Cerr, *Târîhu’l-Felsefeti’l-Arabiyye*, I, 258 (naklen *er-Risâlatü’l-Câmîah*, I, 173, 9).

<sup>72</sup> R, I, 49.

<sup>73</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 56-57 (naklen *er-Risâletü’l-Câmîah*, I, 28, 30; II, 295).

şen aklın ilk ürünüdür; tevhid bilgisine ve Allah'ı anlamaya götüren yoldur.<sup>74</sup> Eklektik bir sistem ortaya koyan İhvân'ın 52 risâlesi, ilginç bir Yeni-Fisagorcu Yeni-Eflâtuncu fiziko-matematik fikirler karışımını kapsar. Bu fikirler, onların profesyonel filozoflarından daha popüler üslûpla açıkladıkları son derece karmaşık eklektik bir metafiziğin temelini oluşturur.<sup>75</sup>

İhvân-ı Safâ'nın aritmetik, geometri, astronomi, coğrafya, mûsikî, mantık ve hatta sanat ve meslekleri kapsayan matematik ilimlere olan ilgisinin tamamen pragmatik olduğu görülmektedir. Onlar, matematik tahsilinin ahlâkî ıslaha ve fikrî anlayışa yardımcı olan kendini bilmenin bir işareti olarak hizmet ettiği iddiasını sıklıkla vurgular.<sup>76</sup>

Bilimde, İhvân-ı Safâ, açıkça Yunan mirasının Fisagoryen-Hermetik yönüyle ilişkilidir, tıpkı özellikle matematik teorilerinde olduğu gibi... Fisagorcular gibi aritmetik ve geometrinin sembolik ve metafizik yönüne vurgu yapmışlardır. Onlar eğitim yoluyla geometri öğrenen nefsin fizikî âlemden manevî âleme yükseldiğini iddia ederler.<sup>77</sup> Geometride bütün esrarengiz figürler bulunmaktadır; en küçüğü, üç sıra halinde dokuz kareden oluşmuştur.<sup>78</sup>

Matematik öğrenmeyi, İhvân, genel olarak felsefeyi, özel olarak ilahiyâtı anlamının yolu olarak görür. Onlara göre, matematik, insanın bilimsel alanda yetkinliğe ulaşmasını sağlar.<sup>79</sup>

Öklid'i ve geometri hakkında eser vermiş diğer yazarları da tanıyan<sup>80</sup> İhvân'ın geometri alanında gizli ve sihirli şekillerle de uğraştığı görülmektedir.<sup>81</sup>

Geometri, İhvân'a göre, tüm boyutların; sema ve yeryüzündeki cisimlerin ölçü ve mesafelerinin kendisiyle bilindiği mizandır.<sup>82</sup> Hiç kimsenin kendisinden müstağni olmadığı sağlam bir sanattır. Tüm eşyayı bilmede ve tanımlamada kullanılır. Arınmış, saf ve temiz ruhları hikmetin nuruna teşvik etmek ve ahiret saadetine ulaştırmak<sup>83</sup> gibi bir fonksiyonu vardır, geometrinin.<sup>84</sup>

İhvân nezdinde, hakikate ulaşmanın aracı değeri olarak geometri, göze hitap eden şekilleriyle sadece onun müptedilerinin daha kolaylıkla anlamalarına yardım eder, fakat

<sup>74</sup>R, I, 22; III, 201 Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 181; ayrıca bkz. Ferruh, *Tarihü'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 385; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 33.

<sup>75</sup>Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II. baskı, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992, 153.

<sup>76</sup>Fahri, age, 157; bkz. R, I, 48-49, 75-76.

<sup>77</sup>Bkz. R, 75-76.

<sup>78</sup>Kadir, "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bigi ve Felsefe*, 116; ayrıca bkz. Sheikh, *Islamic Philosophy*, 38.

<sup>79</sup>Ferruh, *Tarihü'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 385; ayrıca bkz. Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 51.,

<sup>80</sup>R, I, 49; III, 89, 207.

<sup>81</sup>Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 1990, I, 338; ayrıca bkz. Yves Marquet, "Ikhvân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, London 1979, III, 1076.

<sup>82</sup>R, I, 78.

<sup>83</sup>R, I, 75-76.

<sup>84</sup>Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 181.

aritmetik tek başına saf ve gerçek ilimdir. Eflâtun'un, aritmetiği, "popüler" ve "felsefî" olarak ikiye ayırdığı<sup>85</sup> gibi, İhvân da – birebir örtüşmese bile- geometriyi *aklî ve hissî* diye iki kısma ayırmaktadır. Onlara göre hissî geometrinin konusu, çizgiler, yüzeyler (ve hacim) dir, aklî geometrinin ise<sup>86</sup> eşyanın derinlik, genişlik, yükseklik gibi hususiyetleri ve buudlarıdır.<sup>87</sup> *Aritmatîğin de geometrinin de gayesi, nefsi, mahsusattan makulata götürmektir.*<sup>88</sup>

İhvân, matematik (riyazî) bilimlerin alt bir disiplini olan geometride, geometrik şekillere "faziletler" ve "kişilikler" vererek Fisagoryenleri takip eder. Geometrinin nihâî amacı, nefsin güçlerinin dış dünyadan bağımsız olarak işlenmesini sağlamaktır. Böylece "O (nefis), semavî yükseliş sayesinde, ruhlar dünyasına ve ebedî hayata katılmak için kendini bu dünyadan ayırmak ister."<sup>89</sup>

S. Hüseyin Nasr'a göre niceliksel ve niteliksel bir bilim olarak matematiğin bu ikili yönü, bu tür bilgiyi "Yakub'un merdiveni" şekline sokmaktadır. Nicelik dünyasını incelemede matematiği kullanmak, o dünyadan arketipler dünyasına geçmeyi sağlayacak bir köprü işlevi görmektedir. Sembolik özelliği nedeniyle sayı, sadece bölme için bir araç değil, aynı zamanda birleştirme ve bütünleştirme için de bir araç olmaktadır. İhvân tarafından kullanılan Fisagoryen sayılar, yaratılan arketipleri veya "platonik idea"ları ile özdeşleştirilmeleri nedeniyle, niceliksel yönü sayesinde sahip oldukları analiz gücünün yanısıra bir de sentez gücüne sahiptirler.<sup>90</sup>

Geometri, daha önce belirttiğimiz gibi, aklî (zihnî) ve hissî diye iki kısma ayrılmaktadır. İhvân'a göre, ma'kulun (akledilir'in) karşıtı olarak mahsus (duyulur) geometri, başlangıç ve mukaddimedir. Aklî (zihnî) geometri, kelâm ve felsefî matematik konusunda derin bilgiye sahip alimlerin hedeflerinden biri olmuştur. Geometriyi sayılar ilminin arkasına koymalarının amacı, mahsusât âleminden ma'kulat âlemine götürülen öğrencilere ve fizikî meselelerden manevî meselelere geçen gençlere izlenecek sırayı göstermektir.<sup>91</sup> Hissî (duyulur) geometri çalışmaları insanı fikrî sanatlarda hüner sahibi kılarken, aklî geometri insanın uygulamalı sanatlarda hüner sahibi olmasını sağlar, çünkü bu ilim bizi nefsin varlık bilgisine ulaştıran kapılardan biridir ve bütün bilgilerin kökü, hikmetin rûknü ve pratik ve fikrî sanatların esasıdır.<sup>92</sup>

<sup>85</sup> Popüler matematik, duysal nesnel hakkında savlar ileri sürer: O "iki ordu, iki öküz, iki çok büyük şey, iki çok küçük şey" gibi şeylerden söz eder. Popüler geometri, popüler aritmetik de en iyi durumda yaklaşık bir doğruluk değerine sahiptir. Diğer taraftan, felsefî matematik, ruhu soyut sayı hakkında akıl yürütmeye zorlar ve gözle görülebilir, elle tutulabilir cisimlerin sayılarını ele almayı reddeder. Felsefî matematiğin örnekleri mutlak bir doğruluğa sahiptir...Bkz. Andres Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, çev: H. Gazi Topdemir, sayı: 27, Ankara 1998, 115; krş. Eflatun, *Devlet* (525b-d), 209-210.

<sup>86</sup> R, I, 79.

<sup>87</sup> R, I, 80.

<sup>88</sup> R, I, 201; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 62.

<sup>89</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 59-60; krş. R, I, 75-76.

<sup>90</sup> Nasr, age, 60.

<sup>91</sup> Bkz. R, I, 22, 79; Nasr, *Bilim ve Medeniyet*, 162-163; Döğen, *İslâm ve Matematik*, 73.

<sup>92</sup> R, I, 79-80; Nasr, *Bilim ve Medeniyet*, 162-163.

## VII. Sayı Nedir?

İhvân'a göre sayı, "Tevhid'in tekrarlanması sonucunda insan nefsinde ortaya çıkan ruhî imaj"dır. O halde sayı, kaynağından hiçbir zaman kopmayan bir yansıma, "birin yansıması"dır. Ve bütün sayılar, bir'in yansıması olduğu için, *Risâleler* bir sayısını, sayıların başlangıcı kabul etmezler.<sup>93</sup>

## VIII. Sayıların Kısımları

İhvân-ı Safâ sayıları iki sınıfa ayırmıştır: a) Bir faktör olarak "bir" b) İkidenden sonsuza kadar olan dizi. Bir, mutlak birliktir, bölünemez, azalmaz ve çoğalmaz. Tüm sayıların aslı birdir. İki, birin iki kez tekrarıdır, öteki sayılar birin toplamlarıyla oluşur, dolaşısıyla bir, her ardışık sayı için bir faktör olma özelliği gösterir.<sup>94</sup> Bu hünerli akrobatlık şu yarı teolojik yarı metafizik önermeye ulaşmak için zorunluydu: "Bir, kendinden türeyen sayıların mahiyetinden nasıl farklıysa, Bir (Allah) de kendisinden türeyen tüm varlıklardan başkadır."<sup>95</sup>

Fisagoryen sistemin yönlendirmesiyle bir başka açıdan sayılar, İhvân'a göre, *tam* ve *kesirli sayılar* diye ikiye ayrılır.<sup>96</sup> Tam sayılar da, *tek sayılar* ve *çift sayılar* diye iki kısımda değerlendirilir.<sup>97</sup> İhvân, tek ve çift sayıları da alt kısımlara ayırarak<sup>98</sup> bunların düzenini/dizimini göstermektedir.<sup>99</sup> Onlar, sayıları, diğer bir yönden *tam (tâmm)*, eksik (nâkıs) ve *artan (zâid) sayılar* olmak üzere üç kısma taksim etmişlerdir.<sup>100</sup>

## IX. Sayıların Anlamı

İhvân felsefesinde, sayılardan ilâhî sırlar çıkartılır<sup>101</sup> ve onlara mistik anlamlar verilir.<sup>102</sup>

İhvân'a göre manevî alemdeki sayıların şekilleri maddi (hyle) alemdeki varlıkların şekillerine karşılık gelir. O (sayı) öte dünyadan bir numunedir ve onun bilgisi yardımıyla dileyen diğer matematik ilimlere, fiziğe ve metafiziğe ulaşır. Sayı ilmi bütün ilimlerin "kökü", hikmetin esası, bilginin kaynağı ve mananın dayanağıdır. O ilk iksir ve yüce simyadır.<sup>103</sup>

<sup>93</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 59; krş. R, I, 49-50, 54-57.

<sup>94</sup> R, I, 49; Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 332(naklen Sarton, Histor, 217).

<sup>95</sup> Ferruh, "İhvân-ı Safâ", I, 332; R, I, 49.

<sup>96</sup> Bkz. R, I, 56, 60, 68; III, 182; Hannâ el-Fâhûrî-Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 260.

<sup>97</sup> R, I, 60.

<sup>98</sup> Bkz. R, I, 61-64.

<sup>99</sup> Bkz. R, I, 66-67.

<sup>100</sup> Bkz. R, I, 64-66.

<sup>101</sup> Merruh, *en-Nezeâtu'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 412.

<sup>102</sup> Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 80-81.

<sup>103</sup> Nasr, *Bilim ve Medeniyet*, 159(naklen İkhwan Al-Safa, Risâlât al-Camiah al-Taraggi Press, Damascus 1949 I, s. 9; krş. R, I, 21-22, 59; III, 178, 181).

İhvân'a göre sayının genel özellikleri saf olarak basmakalıp veya kavramsal değildir. Onlar, şeylerin hakiki doğasından türerler, başka bir deyişle, ontolojiktirler. Buna göre, örneğin yedi sayısı, mükemmel bir sayıdır. Çünkü o, ilk tek sayısının yani üçün ve ilk dördül sayının yani dördün özü, özetidir. Sekiz, kübik bir sayıdır. Çünkü, iki olan kökü, onu sekiz yapan dört'ün iki katıyla, çoğaltılır. Onun ilk kesin sayı olduğu da söylenebilir, çünkü, bir dizi düzlemlerden oluşur. Düzlemler de birbirine yakın çizgilerden müteşekkildir. Şimdi, çizgi, en küçük varlık sekiz parçadan oluşsun diye, minimum, iki noktadan ve iki en küçük varlığından ibarettir. Çünkü, eğer biz, çizgiyi bizzat iki iki çoğaltırsak, dört parçadan mürekkep bir düzlemimiz olur. Ve eğer düzlemi kendi kenarlarından biriyle çoğaltacak olursak, tam olarak toplam sekiz parçamız veya uzunluğuna iki genişlik ve derinliğine iki parçamız olacak.<sup>104</sup>

Ontolojik statüsünün ışığında, *Risâleler*'in yazarı (ya da yazarları)nın sayıya ilişkin sabit fikri, sayının özelliklerinin, varolan her şeyin özelliği ile ilgili paradigmalardığı şeklindeki temel üzerinde haklı çıkarılmaktadır. "Sayıyı, onun kurallarını, doğasını, cinsini, türlerini ve özelliklerini anlayan herkes, tüm şeylerin cins ve türlerinin çokluğunu, onların uygun niteliklerinin temelinde yatan hikmeti ve onlardan, ne daha çok, ne de daha az olmamalarının nedenini anlayabilsinler." Yazarın vermiş olduğu cevap her anlamda tek olan her şeyin yaratıcısı Tanrı'nın onu, her şeyin her açıdan tek veya her açıdan çok olması gerektiği şeklinde bir yöntem olarak kabul etmemesi tarzındadır. Bu bakımdan O, onları, maddeye nispetle bir, fakat forma nispetle çok olmaları veçhiyle düzenlemiştir.<sup>105</sup> Ve de onu, her şeyin ikili, üçlü, dördü... olması gerektiği şeklindeki bir yöntem olarak kabul etmiştir. Ancak daha çok, onların en geniş çeşitlilikleri içinde sayının özelliklerini yansıtmaları gerektiği şeklindeki yöntem olarak sayar.<sup>106</sup>

Sonuç olarak, S. Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle evrenin her yerinde eşyayı anlamak için anahtar, eşya sadece kendisi olarak incelendiğinde ortaya çıkacak olan anlaşmazlık dumanını, sabah güneşi gibi dağıtan sayılardır.<sup>107</sup>

## X. Rakamların Dili/Şifresi

İhvân'a göre her sayının aslı bir'den dörde kadardır; diğer sayılar bunlardan meydana gelir. Bir, dörd'e eklendiğinde beş; iki dörd'e eklendiğinde altı; bir ve üç'e, dört eklendiğinde yedi olur...<sup>108</sup>

*Risâleler*'in müellifi, çeşitli sayıların kendilerine has özelliklerini açıklar. Bir'in özelliği, sayının aslı (ilkesi) olması, iki'ninki, kesinlikle ilk sayı olması ve bütün çift sayıların paydası olmasıdır. Üç'ün özelliği ilk tek sayı ve hem tek hem çift bütün sayıla-

<sup>104</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, 80; R, I, 59.

<sup>105</sup> Fahri, age, 80; R, III, 178-179.

<sup>106</sup> Fahri, age, 80-81; R, III, 179.

<sup>107</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 55.

<sup>108</sup> R, I, 53; Hannâ el-Fâhürî-Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 259.

rın, üçte birinin paydası olmasıdır. Dört ilk kare sayı, Beş ilk dairevî sayı, altı ilk tam, yedi ilk kâmil, sekiz ilk kübik, dokuz ilk tek kare ve birler hanesinin sonu, on onlular'ın ilkidir, vs.<sup>109</sup>

Şimdi, bir'den oniki'ye kadar olan sayıların, İhvân tarafından nasıl kodlandığına ve nelere tekabül ettirildiğine bakabiliriz.

### “Bir”

İhvân'ın etkisi altında kaldığı ana kaynak sahiplerinden birisi olan Plotinus'a göre, dünyanın ulvî kaynağı “Bir –Vâhid'dir”. O, çokluktan uzak, değişmemiş, başkalaşmamış, sırf birlik ve vahdettir. Bu “Bir”, herhangi bir manada şuurlu değildir. O, yalnızca âlemin biricik kaynağı ve kendisine duyulan iştihâkın gayesidir. Âlem ondan fişkirir, akar ve ruh tekrar ona dönmeyi arzular. Plotinus'un panteist anlayışı teist yaratılış anlayışının zıddıdır.<sup>110</sup> Buna rağmen bu felsefe, yaratılış kabul eden Hıristiyanlığa girmiş ve Saint Augustin (354-430) zamanında Hıristiyanlığın temel felsefesi olmuştur. Çünkü S. Augustin sudûr'a dayanarak Baba-Oğul münasebeti ve Tanrı'nın Hz. İsa'ya hulûlü inancını felsefî bir temele oturtabiliyordu. Plotinus'a göre, “Bir”den şu üç varlık sudûr eder: a-Akıl veya zeka (Bu varlık zaman ve mekan üstüdür). b-Ruh (akıldan sudûr eder, bu da ferdî varlıkların ruhu olmayıp âlemin ruhudur). c-Madde (bu ruhtan sudûr eder, madde ve madde âlemi sırf yokluktur, vasıfsız ve belirsiz bir şeydir. Piramidin zirvesindeki en yüksek noktaya, “Bir”e, tecrübe ve akıl yoluyla değil, mistik bir vecd yoluyla ulaşılır.<sup>111</sup> Plotinus'un bu sudurcu hiyerarşisinde insan'ın belli bir mertebesi vardır. İnsan ferd halini alınca, artık, küllîlik vasfını kaybeder. İnsanın mistik vecd yoluyla “Bir” ile ittihadı (birleşme) yükselişi mümkündür. Plotinus böyle bir ittihadı kendisinin birkaç defa gerçekleştirdiğini söyler, “Bir”i (Allah'ı) bilmek cezbe ile bilinmekle beraber, bu bilgi şeklin bilgisi değildir.<sup>112</sup>

Fisagorcuları izleyerek sistemlerinde “Bir”e aşkın boyutlar katan İhvân'a göre, “İfadeler, anlama işaret ederler; anlam, müsemmadır, ifadeler ise isimlerdir. İfadelerin en yaygın olanı “nesnedir.” “Nesne” bir olabileceği gibi birden fazla da olabilir. Bir iki şekilde gösterilebilir, - ya gerçeklik olarak ya da sembol olarak. Gerçeklik olarak 1, bölünemeyen ve kısımları olmayan “nesnedir”, bölünemeyen her şey birdir; bölünememesinin nedeni birliğidir<sup>113</sup>.... (Dilersen şöyle de: bir, gerçeklik olarak kendi içinde kendinden başka hiçbir şeyi barındırmayan şeydir) fakat sembol olarak bir, bir olarak adlandırılan her türlü kümedir. Biri çıkıp 10'un bir olduğunu ya da 100'ün bir olduğunu hat-

<sup>109</sup> R, I, 56-57; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156; Bayrakdar, *İslâmî da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 37.

<sup>110</sup> Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, çev: Zeki Özcan, Bursa 1996, 21-23, 45-46, 51, 86-90, 125.

<sup>111</sup> Bkz. R, III, 181; krş. Plotinus, *Enneadlar*, çev: Zeki Özcan, Bursa 1996, 21-23, 51-78.

<sup>112</sup> Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 507-508. “Bir” için bkz. Ferruh, “İhvân-ı Safâ”, *İslam Düşüncesine Tarihi*, I, 332; Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 79-80, 124-125.

<sup>113</sup> R, I, 54.

ta, 1000'in bir olduğunu söyleyebilir. Bir, birliğinden ötürü birdir, siyahın siyahlığından ötürü siyah olması gibi. Çokluğa gelince; o birlerin bir araya gelmesidir. İlk çokluk ikidir, sonra üç, dört, beş ve böylece sürer gider. Çokluk iki çeşittir: Ya bir sayıdır ya da "sayılmıştır". İkisi arasındaki fark sayının sayan nezdinde nesnelere cisimlerinin miktarı olmasına karşılık "sayılmışın" nesnelere kendileri olmasıdır."<sup>114</sup>

Bütün sayılar, onlara göre, bir'in yansıması olduğu için, *Risâleler* bir sayısını, sayıların başlangıcı kabul etmezler. Onlar, ikinin ilk (birinci) sayı olduğuna ve bir'in, bütün sayıların kaynağı ve başı olduğuna inanırlar.<sup>115</sup>

En şümüllü olan "şey"le müteradif olan "gerçek bir", *Risâleler*'in müellifi tarafından "asla parçaları olmayan, bölünemeyen ve bölünmemesi bakımından bir olan"<sup>116</sup> şeklinde tanımlanır. Diğer yandan, "mecâzi bir", bir yüz, bir küme gibi, birim yönüyle nesnelere yekûnunu gösterir.<sup>117</sup>

Muhtemelen Fisagorculuğun etkisiyle sayılara azami derecede metafizik anlamlar yükleyen İhvân-ı Safâ öğretisinin büyük bir kısmı, 'bir' sayısıyla başlayarak onların sayı-teorisi ya da sayıların özelliklerinin analizi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Onlara göre, gerçek 'bir', en genel terim olan ve bölünemeyen 'şey' terimiyle eş anlamlıdır. 'Bir', bütün sayıların temeli olabilsin diye çokluk, sıradüzen içinde bir'in bir'e eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Ancak kendisi bizzat sayı değildir.<sup>118</sup> "Bir", iki sayısının yarısıdır.<sup>119</sup>

Sayılar ilminde birincil kaynağı Plotinus'un inandığı gibi İhvân için de fiziksel alem, Tanrı'dan bir sudürdür. Tanrı, kendi birliğinin ışığı'ndan feleklerin küllî Ruhu ve sonuçta ilk madde'nin izlediği Faal Akıl olan yalın bir cevher yaratmıştır. Bu yüzden, tam da 'bir' sayısından tüm sayıların ilk prensibi olarak söz edildiği şekilde, belki Tanrı'dan da tüm şeylerin ilk prensibi olarak söz edilebilir.<sup>120</sup>

"Bir", bütün sayıların illeti, meydana getiricisi ve asıl kaynağı olduğundan varlıkların yaratıcısı, illeti ve yoktan varedeni olan Tanrı'ya karşılık gelmektedir. Objelerin birliği ve ayrılığı Tanrı'nın hikmetine dayanır. Çünkü hep aynı biçim üzere olsalardı, Tanrısal hikmet gerçekleşmezdi. Şu halde en güzel tertip, hali hazırdaki tertiptir. Objeler madde (Heyulâ= hyle) bakımından değişiktir. Mutlak birlik Tanrı'ya mahsûs olduğundan onun mütekebbili başka hiçbir varlık yoktur."<sup>121</sup>

<sup>114</sup> R, I, 49-50, 55; Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, 160.

<sup>115</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 59; bkz. R, I, 49-50, 54-57.

<sup>116</sup> R, I, 49.

<sup>117</sup> R, I, 49; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 155.

<sup>118</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş*, 79; ayrıca bkz. Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, 132-133; bkz. R, I, 57.

<sup>119</sup> R, I, 57.

<sup>120</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş*, 80; R, III, 203; I, 54; ayrıca bkz. Filiz, Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan", *Makâlât*, 41.

<sup>121</sup> Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, 133; bkz. R, III, 179; I, 56 59; Hannâ el-Fâhûrî-Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 259.



Varlıklarda ikili, üçlü, dördlü, beşli, altılı, yedili... nesnelere bulunmaktadır<sup>122</sup>, İhân'a göre. Objeler arasında dual (ikincil) olan pek çok şey vardır. Mesela madde ve sût, cevher ve araz, illet ve malûl, basît ve bileşik, iyilik ve kötülük... gibi.<sup>123</sup> Üçlü objeler ise, üç boyut (en, boy, derinlik), üç ölçü (çizgi, yüzey, cisim), üç zaman (geçmiş, hal, gelecek) gibi sıralanabilmektedir.<sup>124</sup> Dördlü objelere gelince, dört unsur (ateş, hava, su ve toprak) dört tabiat (soğuk, sıcak, kuru ve rutûbet)<sup>125</sup> gibi sıralanmaktadır.<sup>126</sup>

Bilim tasniflerinde de bir anlamda bu dördlü kategorileştirmeyi yapmışlardır. Doğal olarak İhvân'ın bu konudaki esin kaynağı Pisagorculuk olmuştur. Zira Pisagorculuktan alınan disiplinlerin dördlü ayrımına, onların yaşadıkları Ortaçağ'ın dört yüksek biliminde (geometri, matematik, astronomi, müzik) devam edilmektedir.<sup>127</sup>

Pisagorculuğun açık etkisiyle İhvân-ı Safâ, peygamberleri de sayısal derecelendirmeye tabi tutar. Onlar, peygamberler ve takipçilerinin ümmet içindeki konumunu ondaki sayı dizisiyle açıklar; peygamberler 1 sayısı gibi, onlara tâbi olan ashap ve yardımcıları birler, onların yolundan gidenler onlar, onlardan sonra gelenler yüzler, daha sonrakiler binler, on binler... gibidir.<sup>128</sup>

### “İki”

İki'yi mutlak ilk sayı kabul eden İhvân'a göre, onunla bütün sayıların yarısı sayılabilir. Ancak sayılabilecek olan sayılar tek sayılar değil, çift sayılar olmalıdır.<sup>129</sup> Dolayısıyla bir'in, sayıların aslı (ilkesi) olması nedeniyle iki'inin özelliği, kesinlikle ilk sayı olması ve bütün çift sayıların paydası olmasıdır.<sup>130</sup>

Sayıların asıl unsuru ve kökeni olan bir'in bir'e eklenmesiyle iki elde edilir. Bir başka ifadeyle söylersek, iki, bir'in iki kere tekrarıdır.<sup>131</sup> Aynı zamanda iki, çift sayıların ilkidir.<sup>132</sup>

Öte yandan yine bu nedenledir ki filozoflar ve bilgeler cisimden madde (hyle) ve uret biçiminden söz etmişlerdir; bir kısmı da aydınlıktan ve karanlıktan söz etmişlerdir;

<sup>22</sup> R, III, 179.

<sup>23</sup> R, III, 179, 201, 204.

<sup>24</sup> R, III, 179, 204.

<sup>25</sup> R, III, 180, 205; I, 53-53.

<sup>26</sup> Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, 133; Netton, *Muslim Neoplatonists*, 10-11; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 34-35; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâdiyye fî'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 409.

<sup>27</sup> Netton, *Muslim Neoplatonists*, 11.

<sup>28</sup> Uysal, “İhvân-ı Safâ” mad., *İslâm Ansiklopedisi* (TDV), XXII, 5; R, I, 321; krş. Widengren, “The Gnostic Technical Language in The Rasâ'il İhkwân Al-Safâ”, *Actas*, 191-192; Netton, *Muslim Neoplatonists*, 91; Hannâ el-Fâhûri-Halîl el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 242.

<sup>29</sup> R, I, 56-57.

<sup>30</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156.

<sup>31</sup> R, I, 57.

<sup>32</sup> R, I, 57.

bazıları müsbet ve menfî; bazıları maddi ve manevi; bazıları Levh-i Mahfuz ve Kalem, bazıları akıl ve çöşku; bazıları aşk ve nefret; bazıları hareket ve hareketsizlik; bazıları kevn ve fesâd; bazıları bu dünya ve öteki dünya; bazıları illet ve malul; bazıları başlangıç ve son; bazıları da daralma ve genişleme demişlerdir.<sup>133</sup>

İhvân'a göre " her şeyden de çift çift yarattık ki düşünüp öğüt alalım" (51 Zâriat, 49)<sup>134</sup> ilâhî ilkesinden hareket ederek tabiatta buna benzer daha bir çok ikilikler ve zıtlıklar bulunabileceğinden bahseden İhvân, bu ikilik ve zıtlıkları şöyle sıralar: Hareket eden ve duran cisimler; zahir ve batın; yüksek ve alçak; içeri ve dışarı; ince ve kalın; sıcak ve soğuk; ıslak ve kuru; eksik ve fazla; canlı ve cansız; konuşkan ve suskun; erkek ve dişi, ve bunun gibi bir çift oluşturan bütün zıtlıklar hayvan olsun bitki olsun bu bütün varlıklar için gerekli bir şarttır. (İkilik) hayat ve ölümdür; uyku ve uyanıklıktır; sağlık ve hastalıktır; sevinç ve acıdır; bolluk ve kıtlıktır; neşe ve hüzdür; mutluluk ve kederdir; refah ve sefalettir; fayda ve zarardır; iyi ve kötüdür; iyi talih ve kötü kederdir; ...<sup>135</sup>

İhvân, bu ikili düzeni, ilâhî yasanın, sosyal ve dinî kurumların temel kavram ve özelliklerine de uyarlamaktadır. Şöyle ki; emir ve yasak; terhib ve terhib; çekicilik ve iticilik; itaat ve isyan; övünç ve utanç; ceza ve ödül; helal ve haram; sınırlar ve ruhsatlar; doğru ve yanlış; iyi ve kötü; doğruluk ve yalan; hakikat ve batıl.<sup>136</sup>

### “Üç”

Üç, İhvân'a göre, tek sayıların mutlak ilk sayısıdır. Onunla tek ve çift sayıların üçte biri sayılabilir.<sup>137</sup> O halde üç'ün özelliği, ilk tek sayı ve hem tek hem de çift bütün sayıların, üçte birinin paydası olmasıdır.<sup>138</sup>

### “Dört”

Kare sayıların birincisi (ilki) dört sayıdır.<sup>139</sup> Buna göre dört'ün özelliği, İhvân için, ilk kare sayı olmasıdır.<sup>140</sup> Dört, aynı zamanda kendisiyle çarpıldığında kendisinin kare kökünü verir.<sup>141</sup> Bununla birlikte dört, çift sayıların ikincisidir.<sup>142</sup>

Bir bütün olarak ele alındığında sayıların, dünyayı anlamaya, insanı ruhun bilgisine, ruhâni dünya ve mutlak varlık olan Allah'ın bilgisine götüren ipuçları olarak onların

<sup>133</sup> R, III, 179, 201; Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, 161-162.

<sup>134</sup> Kur'an-ı Kerim'de bu konuyla ilgili olarak şu ayetlere bakılabilir: 22 Hac, 5; 26 Şuarâ, 7; 31 Lokman 10; 50 Kaf, 7; 11 Hüd, 40; 13 Râd, 3; 53 Necm 45; 75 Kıyâme, 39.

<sup>135</sup> R, III, 201-202; Nasr, , age,162.

<sup>136</sup> R, III, 202; Nasr, , age,162.

<sup>137</sup> R, I, 57, 59

<sup>138</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156.

<sup>139</sup> R, I, 57.

<sup>140</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156.

<sup>141</sup> R, I, 57.

<sup>142</sup> R, I, 58.

hizmet edebilmelerini sağlayan belli başlı fiziksel ve metafiziksel özelliklere sahip oldukları söylenir. Buna göre, dört sayısı Yaratıcı, küllî ruh ve ilk maddeden müteşekkil ruhânî alemin dört misli realitesini yansıtan Tanrı eliyle kurgulanmıştır. Nedeni, Tanrı'nın, dört sayısını, temel 'doğalar' veya klasik fiziğin ilk nitelikleri, huy ve mizaçlar mevsimler, yeryüzünün dört bucağı vs'den oluşması, kısaca dörtlerin tümünü ya da dört katların bütününe içine alması için öğeleri harekete geçirmesidir.<sup>143</sup>

Sayıların tek-çift, rasyonel-irrasyonel, ve buna benzer özelliklerini konu alan diğer bir çalışmada İhvân, sayıları dört gruba ayırır: birler, onlar, yüzler ve binler<sup>144</sup> (aynı Çinliler gibi) ve bu dörtlü ayrımı tabiat'ın her yerinde gördükleri dörtlü ayrıma bağlarlar:

“Tanrı, Tabiat'taki her şeyi dört grup halinde yarattı. Mesela sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve nemlilikten oluşan dört fizikî özellik: ateş, hava, su ve topraktan meydana gelen dört unsur: kan, balgam, sarı ve kara safradan oluşan dört salgı: dört mevsim... dört esas yön; metallere, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan dört ürün.”<sup>145</sup>

Sayı yahut çokluk birin toplanmasından doğar ki, bu yüzden onun “sayının ilkesi” olduğu söylenir. Asıl tam sayılardan 4 (dört) sayısı sadece matematik yahut aritmetikte değil, fakat aynı zamanda bir bütün olarak alemin terkiibinden tamamen kendi başına bir yer işgal eder. Nitekim “Allah, tabîî nesnelere çoğunu dörder dörder yaratmıştır”; dört unsur (ateş, hava, su ve toprak), ilk dört keyfiyet (sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk), dört karışım (kan, balgam, kara ve sarı safra), dört sayı basamağı (birler, onlar, yüzler, binler), bedenin dört bileşeni (et, kemik, sinir, damar), dört mevsim (ilkbahar, yaz, sonbahar, kış), dünyanın dört yönü (doğu, batı, kuzey, güney) vb. Bunun hikmeti şudur ki Bâri Tealâ tabîî varlıkların, aynı şekilde dörtlü bir grup oluşturan tabiat üstü varlıklara; yani, Tanrı, Küllî Akıl, Küllî Nefs ve İlk Madde'ye mutabık olmasını dilemiştir.<sup>146</sup> Bundan başka Tanrı'nın alemdeki cüz'î varlıkların çokluğuna nispeti; Nefs'in varlıklara nispeti üç'ün sayıya nispeti ve İlk maddenin varlıklara nispeti de Dört'ün sayıya nispeti gibidir.<sup>147</sup>

İhvân, alemdeki sistemi sayısal değerlerle açıklamalarında o kadar ileri gidiyor ki, örneğin sayıların “birler, onlar, yüzler ve binler” şeklinde dört derece teşkil etmesini de sayı biliminin kendi yapısından kaynaklanan bir gereksinim olarak değil de, alemdeki sistemi ön plâna çıkararak, sayısal değerlerin alemdeki tabîî şeylerin derecelerine uygunluğunu sağlamak amacıyla bilginlerin bunu böyle düzenlediklerini kabul ederler. Tabîî şeylerin çoğunu Tanrı İhvân'a göre dörtlü yapmıştır. Sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılık

<sup>143</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, 79-80; bkz. R, III, 180; I, 52-53; el-Bustanî, “İhvânü's-Safâ”, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde, I, 14.

<sup>144</sup> R, I, 51-53, 55.

<sup>145</sup> R, I, 53, 260; Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 60; R, I, 52-53; karşı. Aynı, *Muallimi Sâni Farâbf*, 68; Merruh, *en-Nezeâtu'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye*, II, 409.

<sup>146</sup> R, I, 53, 260; II, 8, 52-53, 388; III, 180, 188, 203, 205, 213; IV, 191.

<sup>147</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 155; Merruh, *en-Nezeâtu'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye*, II, 409; el-Bustanî, “İhvânü's-Safâ”, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde, I, 13-14.

şeklindeki dört nitelik; toprak, su, hava ve ateşten ibaret dört unsur; dört mevsim; dört yön; maden, bitki, hayvan ve insan alemleri... bu benzerliğin örneklerindedir.<sup>148</sup> “Maden, bitki ve hayvan alemleri” şeklinde geçen ayırım (aslında bu tasnifte insan, hayvan alemi içinde düşünülmüştür), burada dörtlü sisteme uydurulmak gayesiyle, insan alemi ayrıca belirtilerek dörtlü olarak geçmektedir. Bu da İhvân’ın, alemdeki düzeni sayılardaki düzene uydurma çabasının ve ondaki düzeni, gerektiğinde sayı düzenine göre değiştirebildiklerinin ifadesidir. Sayılardaki dörtlü sistem de, alemdeki bu düzenden esinlenerek konmuştur. Bu tabii şeylerin dörtlü bir sisteme tâbi olmalarının nedeni ise İhvân’a göre, kendilerinden üstün olan ruhanî varlıkların dörtlü oluşuna uygunluklarının sağlanmasıdır. Cismanî olmayan bu ruhanî varlıklar dört derecedir: Tanrı, Küllî-Faal Akıl, Küllî Nefs ve İlk madde. Bunların birbirine ve daha sonraki cismanî varlıklara oranı gibidir. İhvân Tanrı’yı maddî-manevî bütün varlıkların nedeni olarak görmekle beraber, bu ruhanî dörtlü “yakın neden” ve “aracı varlık” olarak bütün maddî alemin varlık sebebidir. Tıpkı birler, onlar, yüzler ve binleriyle bütün sayıların ilk dört sayıya dayanması gibi.<sup>149</sup>

Bu sistemini, İhvân, matematiksel dille formüle ederek ilk dört varlığın sayısal değerlerle ifade edilmesini şöyle gösterir:

1 (Tanrı)

1+1=2 (Küllî Akıl)

1+2=3 (Küllî Nefs)

1+3=4 (İlk Madde)

Yine onlara göre diğer varlıkların ilk dört prensipten oluşunun sayısal ifade edilışı de şöyledir:

4+1=5 (Tabiat)

4+2=6 (Cisim)

4+3=7 (Felek)

4+3+1=8 (Unsurlar, elementler)

4+3+2=9 (bileşikler: madenler, bitkiler, hayvanlar)<sup>150</sup>

“Beş”

İhvân’a göre, beş’in özelliği, ilk dairesel sayı olmasıdır.<sup>151</sup> Beş’e dönüşlü sayı da denir. Çünkü kendisiyle çarpıldığı takdirde hep kendini verir. Beş ile çarpılan sayı da kendisiyle çarpıldığında yine beşe dönüşür. Bu yüzden küresel sayı da denir.<sup>152</sup> Bununla birlikte beş, üç’ten sonra tek sayıların ikincisidir.<sup>153</sup>

<sup>148</sup> R, I, 52-53, 55; III, 180.

<sup>149</sup> R, I, 53, 55; Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 126-127 (20 nolu dipnot)

<sup>150</sup> R, I, 53-54; Uysal, *age*, 127-128.

<sup>151</sup> R, I, 57.

<sup>152</sup> R, I, 57-58; Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, 130; Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156.

<sup>153</sup> R, I, 59.

“Altı”

Altı sayısının özelliği, tam sayıların ilki olmasıdır.<sup>154</sup> Buna göre altı, ilk tam sayıdır.<sup>155</sup> Nedeni, parçalarının birer birer toplanması halinde kendisini vermesidir. Altı kendisiyle çarpıldığında yine kendisini verirse de bu sürekli böyle devam etmez.<sup>156</sup>

“Yedi”

Yedi sayısının özelliği, ilk kâmil sayı<sup>157</sup> kabul edilmesidir. Bu durumda yedi, yetkin (kâmil) sayıdır.<sup>158</sup> Bu adı almasının nedeni, ilk tek sayı ile ikinci çift sayının toplamı olmasındandır. Bilindiği gibi ilk çift sayı iki, ikincisi dördür. İlk tek sayı da üç, ikincisi beştir. Yedi ise bunların toplamından meydana geldiğinden yetkin sayıdır. Ve bu özellik yediden önceki başka hiçbir sayıda yoktur.<sup>159</sup>

“Sekiz”

Sekiz'in özelliği ilk kübik olmasıdır.<sup>160</sup> Çünkü o, iki olan kökü, onu sekiz yapan dört'ün iki katıyla, çoğaltılır. Onun ilk kesin sayı olduğu da söylenebilir; çünkü, bir di-zi düzlemlerden oluşur. Düzlemler de birbirine yakın çizgilerden müteşekkildir. Çizgi, en küçük varlık sekiz parçadan oluşsun diye, minimum, iki noktadan ve iki en küçük varlığından ibarettir. Çünkü, eğer çizgiyi iki kat çoğaltırsak, dört parçadan mürekkep bir düzlemimiz olur. Fakat düzlemi kendi kenarlarından biriyle çoğaltacak olursak, tam olarak toplam sekiz parçamız veya uzunluğuna iki genişlik ve derinliğine iki parçamız olacak.<sup>161</sup>

“Dokuz”

Dokuz'un özelliği, tek kare sayıların ilki ve bir basamaklı sayıların sonuncusu olmasıdır.<sup>162</sup> Şu halde dokuz, ilk tek kare<sup>163</sup> ve birler hanesinin sonudur.<sup>164</sup> Üç'ün üç'le çarpımı dokuz'dur.<sup>165</sup>

<sup>154</sup> R, I, 57.

<sup>155</sup> R, I, 59.

<sup>156</sup> R, I, 57; Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, 130; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156.

<sup>157</sup> R, I, 57.

<sup>158</sup> R, I, 59.

<sup>159</sup> R, I, 57-59; Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, 130; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156.

<sup>160</sup> R, I, 57, 59.

<sup>161</sup> R, I, 59; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156; krş. Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, 80.

<sup>162</sup> R, I, 57.

<sup>163</sup> R, I, 59.

<sup>164</sup> R, I, 57; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156.

<sup>165</sup> R, I, 57, 59.

“On”

On sayısının özelliği, onlu sayı sisteminin ilki olmasıdır.<sup>166</sup> On sayısı kuvvet bakımından dörde eşittir. Çünkü birden dörde kadar olan sayıların toplamı on etmektedir.<sup>167</sup> On, onlular’ın ilkidir.<sup>168</sup> Bir’in bir basamaklıların ilki olması gibi, on da onlu sayıların ilkidir. Bu bir izaha gerek kalmayacak kadar açık bir olgudur. Bu açıdan on, özellik bakımından bir’e benzer. Daha önce belirttiğimiz gibi, iki’nin yarısının “bir” olması gibi, yirmi’nin yarısı da on’dur.<sup>169</sup>

“Onbir”

Onbir’in özelliği, ilk sessiz sayı olmasıdır.<sup>170</sup>

“Oniki”

Oniki sayısının özelliği, artan ilk sayı olmasıdır.<sup>171</sup> Kendisini meydana getiren sayıların (onbir ve bir’in) birleşmesinden meydana geldiğinden dolayı oniki’ye *artan sayı*<sup>172</sup> denilmiştir. Bu açıdan artan sayıların ilkidir.

Sayının özellikleriyle ilgilenmek yerine şunu belirtmek gerekir ki, müellif tek tek yahut birlikte sayıların özelliklerinin, nasıl varlıkların zâti karakteristikleri olarak görüldüklerini tasvir etmek suretiyle Fisagoryen ve sözde -Fisagoryen sayıların özellikleri anlayışlarını büyük ölçüde geliştirir. Eşyanın bu hususiyetleri bizim sayı anlayışımızdan yahut onu tertip etme tarzımızdan değil, fakat eşyanın sayının tatbik edilebileceği gerçek mahiyetinden doğar. Böylesi özelliklerin geliştirildiği keyfilik hareketine bir örnek olarak tek ve çift sayıdan meydana gelmesi sebebiyle kâmil sayı denilen yedi’ye işaret edelim; zira o ilk tek sayı (3) ile bir çift sayı olan dört(4)’ün, ayrıca ilk çift sayı ile bir tek sayı beş (5)’in ve nihayet sayının ilkesi bir(1)’le “tam” sayı (6)’nın toplamlarının yekûnudur. Diğer taraftan sekize küb denir, çünkü eğer onun kökü olan iki, karesi olan dört’le çarpılırsa netice sekizdir. Ayrıca sekiz ilk mücessem (solid) sayıdır, zira cisim, satıhlardan ve satıh bir çok çizgiden meydana gelir. En basit çizgi olan sekiz parçadan meydana gelir. Eğer çizgiyi kendisiyle çarparsak bu dört parçadan ibaret olan sathı meydana getirir. Öte yandan sathı iki kenarından biriyle çarparsak bu derinliği meydana getirecektir, bu suretle toplam sekiz olacaktır.<sup>173</sup>

Sayılar “Tabiat Kitabı”na bu kadar yakın olduğuna göre, onlar aynı şekilde “Vahiy

<sup>166</sup> R, I, 57, 59.

<sup>167</sup> R, I, 57; Karhğa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, 130.

<sup>168</sup> R, I, 57-59; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156.

<sup>169</sup> R, I, 60.

<sup>170</sup> R, I, 57, 59.

<sup>171</sup> R, I, 57, 60.

<sup>172</sup> R, I, 60.

<sup>173</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 156; R, III, 178-179.

kitabı”yla, yani İslâm Vahyinin dili olan Arap alfabesinin harfleriyle de ilgili olmalıdır-  
lar.<sup>174</sup> Bu bağlamda İhvân, -İslâm’dan önce Arapların alfabetik sembollerle ifade edilen  
sayı sisteminin bir benzeri şeklinde-<sup>175</sup> harflerin sayısal değerlerini şöyle belirler:

Elif	be	cim	dal	he	vav	zel	ha	tı	ye	kef	lam	mim	nun	sin
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20	30	40	50	60
Ayn	fe	sad	kaf		re	şin	te	se	hı	ze	dat			
70	80	90	100		200	300	400	500	600	700	800			
Zı	gayn	be-gayn	cim-gayn	dal-ğayn	he-ğayn	vav-ğayn	zel-ğayn							
900	1000	2000	3000	4000	5000	6000	7000							
ha-ğayn	tı-ğayn	ye-ğayn	kef-ğayn	lam-ğayn	mim-ğayn	nun-ğayn								
8000	9000	10000	20000	30000	40000	50000								
sin-ğayn	ayn-ğayn	fe-ğayn	sad-ğayn	kaf-ğayn	re-ğayn	şin-ğayn	te-ğayn							
60000	70000	80000	90000	100000	200000	300000	400000							
se-ğayn	ha-ğayn	ze-ğayn	dad-ğayn	zı-ğayn										
500000	600000	700000	800000	900000										

Yaratılışla sudûru bağdaştırmaya çalışan<sup>177</sup> İhvân için, -aşağıda bahsedileceği gibi  
– sayıların varlık hiyerarşisinde karşılıkları vardır. Onlara göre bu kapsamda Tanrı 1 sa-  
yısına, Akıl 2 sayısına, Nefs 3 sayısına, Heyula 4 sayısına, Tabiat 5 sayısına, Cisim 6 sa-  
yısına, Felek 7 sayısına, Erkan (Feleğin derinliğinde bulunur) 8 sayısına ve Erkan (hava,  
su, ateş, toprak unsurları) dan ortaya çıkan varlıklar da son olarak 9 sayısına tekabül et-  
mektedirler. Sonuncu varlıklar madenler, bitkiler ve hayvanlardır. 9 sayısı teklik ve bir-  
lik (âhad) mertebesinin sonudur. Külli varlıklar böylece dokuz mertebedir. Cüz’î var-  
lıklar ise, bunlara dahildir.<sup>178</sup> Demek ki insan nefsi ve varlığı bu dokuz mertebe içinde  
yer almaktadır.<sup>179</sup>

Özetle, İhvân-ı Safâ, sayılarla yaratılış ve sudûr (feyz) arasında sağlam bir bağ kur-  
ma girişiminde bulunmaktadır.

<sup>174</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 60.

<sup>175</sup> Bkz. Bayraktar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 34.

<sup>176</sup> R., I, 51-52.

<sup>177</sup> İhvân’da yaratma ve sudûr meselesi bu makalenin ana çatısının dışına taşan bir problematik olduğu için,  
bu konuya girmiyoruz. Bu konuda bkz. Üysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 144-164.

<sup>178</sup> R., III, 203.

<sup>179</sup> Füliz, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu”, *Makâlât*, 42.

### XI. Sayılar ve Yaratan-Yaratılış (Sudûr)

İhvân, feyz teorisini Eflatun ve Plotinus'un anlayışlarına uygun olarak tasarlamıştır. Bu nazariyeyi, Fisagor'un sayılar konusundaki felsefesi, Doğa filozoflarının dört unuru ve Aristo'nun heyula ve suretiyle harmanlayarak oluşturmuştur.<sup>180</sup>

Sayısal sembolizm ve teşbihin esas yöntemleri *Risâleler*'in tümünde mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki ilişkiyi ve varlık hiyerarşisinin güzellik ve gerçekliğini ışığa çıkarmak için kullanılmıştır. Nasr'a göre, bu tür çabalar, bazı kimselere yüzeysel ve gerçek dışı gelebilir. Bununla birlikte bu sembollerini anlamak için gerekli olan "kavramsal perspektif"e sahip olan bir kimse bu teşbihlerin güzelliği ve ihtişamını kabul edecektir. Bu ilkenin edebî anlatımdan daha kolay olan, görsel ve fiziksel bir "uygulaması" bir Ortaçağ katedralinde veya Hindu tapınağında görülebilir. Bu binaların ikisi de minyatür bir kozmos olduğu kadar "Evensel İnsan'ın (insan-ı kâmil) cismidir" ve güzelliklerinde, yapımlarına zemin teşkil eden düşüncelerin ihtişamını yansıtır. İslâm'da da, tasavvuf ve şiir olsun mimari olsun, sufi ruhunun meyvelerinin çoğu, Tevhid'in yansırı İslâm'da ruhi ilkelerin özünü oluşturan Evrensel İnsan (insan el-kamil) ilkesini yansıtır.<sup>181</sup>

Fisagorasçı kozmoloji meselesinde klasik İslâm kaynakları Yeniefilatuncu sudûr (emanation) teorisinin etkisi altındadırlar. Hatta bu konuda söyledikleri şeyler Yeniefilatuncu sudûr nazariyesinin aynıdır. Nitekim İhvân-ı Safâ'ya göre Fisagorasçılar bu konuda şöyle demektedirler:

"Varlıkların illeti, var edicisi, bütünleyicisi ve yetkinleştiricisi Tanrı'dır.<sup>182</sup> Her şey ondan sâdir olmuştur. Bu tüm sayıların "bir" sayısından doğmasına benzemektedir, "bir" in parçası ve bölümleri olmadığı gibi o, bütün sayıların içinde bulunmakta ve hepsini kuşatmaktadır.<sup>183</sup> Tıpkı bunun gibi Tanrı da tüm varlığı kuşatmaktadır. Sayıların üzerine "bir" in eklenmesiyle farklı sayılar elde edilir. Çünkü sayılar birbirinden "bir" ile ayırt edilmektedir. Bunun gibi Tanrı da tüm varlığa varlığını ve farklı özelliklerini vermektedir. Sayıların sayılmasının devamı "bir" e bağlı olduğu gibi varlıkların devamı da Tanrı'ya bağlıdır. Onların devamını (beka)'sını Tanrı sağlamaktadır. Ayrıca sayıların tümü bire bölündüğü gibi, Tanrının bilgisi de tüm varlıkları kuşatmaktadır. Bunun için Tanrının bilgisi her şeyin derinliğine kadar inen çözümleyici (analitik) bilgidir."<sup>184</sup>

Allah'ın "Vahdaniyetinin nurundan" basit bir cevher olan Faâl Aklı, Bir'den tekrarla iki'yi yaratmış olduğu gibi, ilk olarak nasıl yarattığını düşünmek gerekir; daha sonra iki'ye bir ilave ederek üç'ü yarattığı gibi "Nefs'in hareketi"nden maddeyi yaratmıştır ve

<sup>180</sup> Ferruh, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 386; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâdiyye fi'l-felsefetü'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye*, II, 406.

<sup>181</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 77-78.

<sup>182</sup> R, III, 179.

<sup>183</sup> R, I, 55; karşı. III, 179.

<sup>184</sup> Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, 115; bkz. R, III, 179, 184; I, 54.



nihayet, diğer sayıları bu asıl dört sayıdan yarattığı gibi Akıl ve Nefs'in aracılığıyla da maddeden alemdeki varlıkları yaratmıştır.<sup>185</sup> Bu bakımdan bir'in, sayının ilk prensibi olması gibi, tamamen aynı şekilde Allah'ın varlıkların ilk prensibi olduğu söylenebilir.<sup>186</sup>

Tanrı-varlık ilişkisini böylece ortaya koyan İhvân'ı Safâ varlıkların Tanrı'dan sâdir oluşunu da şöyle açıklamaktadır:

"Tanrı'nın varlığından sâdir olan ilk varlık akıldır. Akıl Tanrı'dan sâdir olması adet olarak ikinin birden sâdir olması gibidir. Akıldan nefis sâdir olmuştur. Nefisten heyûla (Hyle-madde), heyûladan tabiat (physis) tabiattan cisim, cisimden felekler ve feleklerden unsurlar doğmuştur. Unsurlardan ise bizzat meydana gelen şeyler (el-Müvelledât) doğmuştur. Bunlar da madenleri, bitkileri ve hayvanları meydana getirmişlerdir. Bu doğuşun her basamağı birden dokuza kadar sayıların karşılığıdır. Madenler matematik olarak onlar, bitkiler yüzler ve hayvanlar da binler basamağına karşılıktır."<sup>187</sup> Bu tekamülcü varoluş anlayışı temel itibarıyla Yeniefilatuncu sudûr teorisinden kaynaklanmaktadır. Varlık tabakası (ontoloji) konusunda da İhvân-ı Safâ Fisagorasçılara atfen bazı bilgiler vermektedirler:

"Sayılar, nasıl tek, çift, tam sayı, kesirli sayı gibi bir takım bölümlere ayrılırsa, zihnimizdeki varlık kategorileri de bazı bölümlere ayrılır. En alta tinsel tabaka (ruhî tabaka) yer almaktadır ve bu, "bir" sayısına tekabül etmektedir. Bunun üzerinde cisimler tabakası yer almaktadır ve bu, ikiye tekâbüle etmektedir. Üçüncü tabakada, felekler yer almaktadır ve bunlar tam sayının karşılığıdır. Dördüncü basamak ise kevnî fesad (generation-corruption) tabakasıdır ki bunun karşılığı da kesirli sayılardır."<sup>188</sup>

Yaratılış ve sudûrla sayıları ilişkilendiren İhvân için, "Bir" sayısının karşılığını Tanrı'da bulmaktadır. Onlar bu mevzuda şunları ifade ederler: "Ey kardeşim (Allah sana ve bize yardımcı olsun), bilmelisin ki Allah, bütün yaratıkları yaratıp hepsini varlık alemine getirdiğinde onları bütün sayıların birden türemesine benzer bir usul içinde düzenledi ve hayat verdi. Bu nedenle çokluk (sayıların çokluğu) onun bir delili ve sayıların sınıflandırılması ile düzeni de kusursuz yaratıcılığındaki hikmete bir işaret sayılmalıdır. Bu aynı zamanda şu gerçeğin de bir delilidir: Aritmetik üzerine yaptığımız incelemede gösterdiğimiz gibi sayılar, ikiden önce gelen ve asıl, köken ve diğer sayıların kaynağı olan Bir'e bağlıdır. Aynı şekilde yaratılmışlar da kendilerini Yaratan'a bağlıdır. Çünkü hakikatte, Bir olan Allah'tır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın yaratılmışların, O'nun eserinin, gerçekte bir olması imkansızdır. Aksine, birlik içinde çokluğun, "çiftlik" in bulunması gereklidir, çünkü Allah (yaratmaya) emrini kabul etmeye hazır tek bir varlıkla

<sup>185</sup> R, I, 54; krş. III, 181.

<sup>186</sup> R, I, 54; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 155-156; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 409.

<sup>187</sup> R., III, 181-182

<sup>188</sup> Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, 116; R, III, 181-182; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 419, 424.

başlamıştır ve şüphesiz sebeplerin sebebi olan da bu fiildir. İşte bu nedendir ki Allah'ın herşeyi çiftler çiftler yarattığı ve ikiliği, yaratılmışların kanunu ve varlıkların ilkesi haline getirdiği söylenir.”<sup>189</sup>

İhvân, yaratılışı sadece, çiftler şeklinde sınırlandırmaz. Onlara göre “bütün varlıklar her zaman çiftler halinde değildir. Bazıları, üçer, dörder, beşer, altışar, yedişer vs. yaratılmışlardır.”<sup>190</sup>

Yine İhvân-ı Safâ, sayılarla varlık arasında bir paralelliği keşfeder. Bu aşamada onlar, sudûr teorisindeki varlık hiyerarşisini sayılarla kodlarlar. Ve herbir sayıya tekabül edecek varlığı belirlerler: “Ey kardeşim, bilmelisin ki, bütün varlıklar iki çeşittir; ne daha fazla ne daha az. Küllî olanlar ve cüz'î olanlar. Küllî olanların dokuz derecesi vardır, düzenleyici Yaratan'dır; sonra iki gücü olan Akıl gelir; sonra üç sıfatı olan Nefs gelir; sonra dört açılımı olan materia prima (ilk madde) gelir; sonra beş unsuru bulunan (esir, ateş, hava, su, toprak) tabiat gelir sonra altı yönü olan cisim gelir; sonra yedi kat gökler gelir; sonra sekiz karışımı olan elementler gelir; sonra dokuz çeşidi olan bileşikler (hayvanlar, bitkiler ve mineraller) gelir.”<sup>191</sup>

İhvân, dünyanın Allah tarafından yaratılmasını veya varlığın, vücud (Being) tarafından ortaya çıkarılmasını, bütün sayıların *Bir*'den türemesi ile karşılaştırır. Bütün varlıkları özel (hususî) ve genel (umumî) diye ikiye ayırdıktan sonra, ikinci kategoriyi kendi arasında dokuz “varlık durumu”na ayırır. Çünkü 9, on'lar grubunun sonunda geldiği için o daireyi kapatır ve sayılar serisini sembolik olarak sona erdirir. Yaratıcı ile başlayıp, çeşitli varlık tabakalarından geçerek, en son halkası insan olan dünyevî yaratıklarla sona eren Evren'in yaratılışı aşağıdaki şekilde düzenlenmiştir.

1. Yaratıcı – Bir, Basit (simple), Ezeli ve Ebedî Olan.
2. Akıl (Intellect) – İki çeşittir: yaratılıştan olan, sonradan kazanılan.
3. Nefs (Soul) – Üç türe sahiptir. Nebatî, hayvanî, insanî nefis.
4. Madde (heyula) dört çeşittir: El ürünü olan madde, fizikî madde, küllî madde ve orijinal madde.
5. Tabiat – Beş çeşittir: Semavî tabiat ve dört elemente bağlı tabiatlar.
6. Cisim – Altı yönü vardır: Yukarı, aşağı, ön, arka, sağ ve sol.
7. Gök – Yedi gezegene sahiptir.
8. Unsurlar (Elementler) – Sekiz nitelikleri vardır; bunlar dört niteliğin ikişer ikişer birleşmesinden meydana gelir:

Toprak – Soğuk ve kuru

Su – Soğuk ve nemli

Hava – Sıcak ve nemli

<sup>189</sup> R, III, 201; Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, 161.

<sup>190</sup> R, III, 202; Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, 162.

<sup>191</sup> R, III, 202; Nasr, age, 162; Şahin Filiz, *İlk İslâm Hürmanistleri İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya 2002, 109.

Ateş – Sıcak ve kuru

9. Bu dünyanın varlıkları – Herbiri üç parçadan oluşan mineral, bitki ve hayvan alemleri.<sup>192</sup>

Kıscacası İhvân, “büyük oluşum zinciri”ni şu şekilde ifade eder: “Tanrı’nın yarattığı ve varlık haline getirdiği ilk şey, basit, ruhî, mükemmel ve olağanüstü bir cevherdir ki, O bütün her şeyin şeklini içerir. Bu cevhere Akıl denir. Bu cevherden sonra, hiyerarşide daha aşağıda yer alan küllî Nefs adını alan (Nefs el külliye) cevher gelir. Nefs el-külliyeden sonra, ondan daha aşağı bir tabakada olan ilk madde yer alır. İlk Madde de, Mutlak Cisim’e yani uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan ikincil Madde’ye dönüşür.”<sup>193</sup>

## SONUÇ

Gerek Fisagorculukta gerekse İslâm düşüncesinde sayılar konusu kuşkusuz geniş şekilde ele alınmış ve ilgi görmüştür.

İhvân’ın sunduğu gibi Fisagorasçı anlayış, matematik, buna bağlı olarak da sayılar üzerinde temellenmiştir. Onların önemsedikleri nokta, maddede maddî olmayandır, evrende bir düzen vardır ve her şeyin temelinde bulunan matematiksel ilişkilerdir. Astro-nomi ve müzikte olduğu gibi geometride de her şey sayılara indirgenir. Âlemin öz ve ilkesi sayılardır ve eşya duyulur hale gelmiş sayılardan ibarettir. Her varlık bir sayıya te-kabül eder, bilimin nihâî amacı, varlıklara karşılık gelen sayıları tespit etmektir.

İhvân, ilimlerde, pratik ve real olarak vâki müşahedelere dayanarak ilerleme yerine, sayılar arasındaki ilişkilere ve mantikî analogilere uygun fantazilere bağlandı. Onların Aritmetik’i, sayıyı sayı olarak değil bir takım özellikleri ile ele alır. Keza bir şey, sayıların ifade ettikleri sayı mefhumuna uygun olarak araştırılmaz, fakat eşya bizatihî sayılar sistemine uygun olarak açıklanır. Sayı teorisi İlâhî hikmettir ve mahsus olanların hepsinin üstündedir. Çünkü mahsusât sayıların örneğine göre meydana gelmiştir.

Sayılar, İhvân-ı Safâ doktrininin taşıyıcısıdır. Fisagorcu sayı teorisi ve bu teorinin insanın dünya ve ahiret hayatıyla mistik bağlantısı onların zihinlerini adeta esir almıştır. İhvân’ın kullandığı çeşitli sembolizm türleri arasında en önemli yeri sayılar tutar, çünkü sayılar sayesinde evrende var olan ahengi açığa çıkarmak ve çokluğu Birliğe (Tevhîde) bağlamak mümkün olur. İhvân, özellikle sayıları her şeyin nedeni ve Evren’deki ahengi anlamaya yarayan bir anahtar olarak görmeleri konusunda, kendilerinin Fisagor ve Nîkamokus’un öğrencileri olduklarına inanmışlardır.

Onlar sayıları, tabiat ve vahiy kitapları arasındaki bağlantı ve şifre kodu konumuna

<sup>192</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 62; R, III, 180-198, 201-205; Marquet, “Ikhwân al-Safâ”, DSB, 249; Hüseyin Meruh, *en-Nezeâtü’l-Mâddiyye fi’l-felsefeti’l-Arabîyyeti’l-İslâmiyye*, II, 409.

<sup>193</sup> R, III, 181, 183-185, 187-190, 201-204; II, 6-8; Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 62-63.

yerleştirirler. İhvan'ın sık sık sayılara baş vurması ve kullandığı teşbih dili, çokluk'ta Birlik'i görme ve çokluğu Birliğin yansıtılmış bir imajı olarak görme yollarından biridir

İhvân, her şeyi sayılara indirgeyerek varlığı sayılarla açıklama yolunu tercih etmiştir ki, bu Batınî Şia ve İsmailî üslûptur. Onlar sayılara dayandılar ve varlığı bu özel yöntemle açıklama yoluna gittiler. *Sayıları gelecekle ilgili gizli şeyleri keşfetmede* kullandılar. Tüm bunlar, İhvân'ın, *Risâleler'*de sayılara geniş bir yer ayırmasının nedenlerini yeterince ortaya koymaktadır. Ve yine onlar, *sayıları yaratılışın esas ve temel prensibi* olarak gördüler

Tanrı- alem ilişkisini ve alemin mahiyetini İhvân, Pisagorasçı düşünce ve yorumların etkisiyle matematiksel sembollerle ifade etmiştir. Sayısal sembolizm *Risâleler'*de bir bakıma bu ilişkinin vurgulanmasında bir araç olarak kullanılmıştır.

Sayılar ilmi matematik, İhvân'a göre ilimlerin aslı ve anahtarı, bilgi ve hikmetin başlangıcı ve kaynağıdır. Her ilmin hareket noktası olan matematik, nefis üzerine yerleşen aklın ilk ürünüdür, tevhid bilgisine ve Allah'ı anlamaya götüren yoldur

İhvân-ı Safâ'nın aritmetik, geometri, astronomi, coğrafya, mûsikî, mantık ve hatta sanat ve meslekleri kapsayan matematik ilimlere olan ilgisinin tamamen pragmatik olduğu görülmektedir. Onlar, matematik tahsilinin ahlâkî ıslaha ve fikrî anlayışa yardımcı olan kendini bilmenin bir işareti olarak hizmet ettiği iddiasını sıklıkla vurgular.

Matematik öğrenmeyi, genel olarak felsefeyi özel olarak ilahiyâtı anlamanın yolu olarak gören İhvân için, matematik, insanın bilimsel alanda yetkinliğe ulaşmasını sağlar.

Geometri, İhvân için tüm boyutların, sema ve yeryüzündeki cisimlerin ölçü ve mesafelerinin kendisiyle bilindiği mizandır. Hiç kimsenin kendisinden müstağni olmadığı sağlam bir sanattır. Tüm eşyayı bilmede ve tanımlamada kullanılır. Geometrinin, arınmış, saf ve temiz ruhları hikmetin nuruna teşvik etmek ve ahiret saadetine ulaştırmak gibi bir fonksiyonu vardır,

Bütün varlık ve tefekkürün mutlak prensibi "bir" sayıdır. Sayı ilmi, bu sebeple, felsefenin başında, ortasında ve sonunda yer alır. Dolayısıyla sayılar ilmi, İhvân'a göre tabiatın üstünde yer alan ve varlıkların prensibi olan bir bilim olarak, tevhidi anlamaya ileten bir yoldur. O aynı zamanda diğer bilimlerin kökeni, ilk iksir ve en büyük kimyadır.

İhvân'a göre sayının genel özellikleri saf olarak basmakalıp veya kavramsal değildir. Onlar, şeylerin hakiki doğasından türerler, başka bir deyişle, ontolojiktirler.

Sonuç olarak sayılar, ihvân için, evrende varlığı anlamak / anlamlandırmak ve hakikate ulaşmak için birer anahtardır.

KAYNAKÇA

- Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, V. baskı, İstanbul 1994.
- Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fî Resâili İhvâni's-Safâ", *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde (tashih: Hayruddin ez-Zirikli), Mısır 1347/1928, I.
- Aristo, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, II. baskı, İstanbul 1996.
- Aynî, Mehmet Ali, *Muallimi Sâni Farâbî*, İstanbul 1332.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, II. baskı, Ankara 1992.
- el-Beyhakî, Zahiruddin, *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, Dımaşk 1946.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1997.
- el-Bustanî, Butros "İhvânu's-Safâ", (*Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), Dâru Sâdır, Beyrut, trz.
- Cemaluddîn, Nâdiye, *Felsefetü't-Terbiyye inde İhvâni's-Safâ*, Kahire 1983.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994.
- Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.
- Çubukçu, İ. Agah, *İslâm Düşünürleri*, II. baskı, Ankara 1983.
- ....., "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *AÜİFD*, sayı: 12, Ankara 1964.
- De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960.
- ....., "İhvânüssafâ" mad., *İslam Ansiklopedisi* (MEB), İstanbul 1993, İstanbul 1993, 5/2.
- Dosay, Melek, "M. Ö. V. Yüzyılda Hellen Matematiği ve Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, sayı: 19, Ankara 1996.
- Döğen, Şaban, *İslâm ve Matematik*, İstanbul 1993.
- Eflatun, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, VIII, İstanbul 1995.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II. baskı, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992.
- ....., *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev: Şahin Filiz, İstanbul 1998.
- el-Fâhûrî, Hannâ - el-Cerr, Halil, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I.
- Al-Faruqî, Isma'il Râgî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwân Al-Safâ wa Khllan A-Wafâ) IV", *Muslim World*, c: 50, sayı: 3, 1960.
- Farûkî, İ. Râci - Farûkî, L. Lâmia, *İslâm Kültür Atlası*, çev: M. Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, III. baskı, İstanbul 1999.
- Ferruh, Ömer, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, çev: İlhan Kutluer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I.
- ....., *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, IV. baskı, Beyrut 1983,
- ....., *İhvânu's-Safâ*, III. baskı, Beyrut 1981.
- ....., *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldun*, IV. baskı, Beyrut 1983.

- Filiz, Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan", *Makâlât*, sayı: 2, Konya 1999.  
....., *İlk İslâm Hûmanistleri İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya 2002.
- Furat, Ahmet Suphi, "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1979.
- Gazâlî, *el-Minkızı mine' d-Dalâl ve' l-Mufsihu ani' l-Ahvâl*, tah: Kâsım en-Nurî, Muhyid-dîn en-Necîp, Dîmeşk 1991.
- Hamdani, Abbas, "The Arrangement of the Rasa'il Ikhwân al-Safâ and the Problem of Interpolations", *Journal of Semitic*, XXXIX/1, Spring Manchester 1984.
- Al-Hamdânî, Huseyin F., "Resâil Ikhwân as-Safâ in the Literature of the Ismâ'îlî Taiyibi Da'wat", *Der Islam*, XXV, Berlin 1939.
- Hitti, K. Philip, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1995, I.
- Huveydî, Yahya, *Tarihu Felsefeti' l-İslâm*, Kahire 1965.
- Hüseyin, Taha, "Mukaddime", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ* içinde, (tashih: Hayruddin ez-Ziriklî) içinde, Mısır 1347/1928, I.
- İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut, trz, I-IV.  
....., *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, haz. ve tah: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris, 1995, I-V.
- Ikhwan Al-Safa, *Risalat al-camiah*, al-Taraggi Press, Damascus 1949.  
"el-İhvân-üs-Safa" mad. *Meydan Larousse*, İstanbul 1971, IV.
- İnayet, Hamid, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev: Yusuf Ziya, III. baskı, İstanbul 1995.
- İzmirli, İ. Hakkı, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, haz: Celaleddin İzmirli, İstanbul, 1949.  
....., "İhvân-ı Safâ Felsefesi", *Sebilürreşad*, sayı: 29 İstanbul 1949.  
....., "İslâm'da Felsefe Cereyanları (3)", *DİFM* (şubat), sayı: 14, İstanbul 1930.
- Kadir, C., A., "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bigi ve Felsefe*, haz: Mustafa Armağan, İstanbul 1997.
- Karlığa, Bekir, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1979.
- Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ'nun Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999.
- Marquet, Yves, "Ikhwân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, London 1979, III, 1071.  
....., "Ikhwân al-Safâ", *DSB*, New York 1981, XV.
- Merruh, Hüseyin, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, VIII. baskı, Beyrut 1985, II.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İstanbul 1985.

- ....., *Bilim ve Medeniyet*, çev: N. Avcı, K. Turhan, A. Ünsal, İstanbul 1991.
- ....., *Makaleler II*, çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul 1997.
- Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists*, London 1982.
- Plotinus, *Enneadlar*, çev: Zeki Özcan, Bursa 1996.
- Poonawala, İsmail K., "İkhwân al Safâ", *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, VII.
- Ruska, J., "Sıfır" mad., *İslâm Ansiklopedisi* (MEB), İstanbul 1993, X.
- Sarıkavak, Kâzım *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara 1997.
- Schmidt/ Sehischkoff, chiffre maddesi, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, 1982.
- Sharif, M. M., *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahor 1980.
- Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy*, London 1982.
- ....., "İkhwân al-Safâ", *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahor 1981.
- Stern, M., "The Authorship of The Epistles of The İkhwân-as-Safâ", *Islamic Culture*, c. 20, 1946.
- ....., "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, c. 3, Karachı 1964.
- ....., *Studies in Early İsmâ ilism*, Leiden 1983.
- Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara 1980.
- Şehrezûrî, Şemsuddin Muhammed b. Mahmud, *Nüzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fi Tarthu'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, (basım yeri yok), 1976, II.
- Tevhidî, Ebû Hayyân, *el-Mukabesât*, Mısır 1929/1347.
- ....., *Kitâbü'l-İmtâ ve'l-Muâsene*, takdim: Ahmet et-Tuveylî, Tunus 1982.
- Tibavî, A. L., "İkhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, c. II, 1955.
- ....., "Further Studies on İkhwân as-Safâ", *The Islamic Quarterly*, c. XX, XXI, XXII, 1978.
- Uysal, Enver, "İhvân-ı Safa" mad., *İslam Ansiklopedisi* (TDV), İstanbul 2000, XXII.
- ....., *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, V. baskı, İstanbul 1993.
- Widengren, Geo, "The Gnostic Technical Language in The Rasâ'il İkhwân Al-Safâ", *Actas*, Leiden 1971.
- Yakıt, İsmail, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985.
- ....., *Türk-İslâm Kültüründe Ebcad Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul 1992.
- Yakıt, İsmail - Durak, Nejdî, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002.
- Yurdagür, Metin, "Cefr" mad., *İslâm Ansiklopedisi* (TDV), İstanbul 1993, VII.

**Abstract**

*Numbers* are driving elements of the doctrine of Ikhwan al-Safâ. That is why they were in the grip of relations among *numbers* and logic analogies in science. In this respect, they saw *numbers* as connection points and coles between nature and holy texts. Nevertheless, Ikhwan al-Safâ used *numbers* to find out the secrets about future. *Numbers*, for them, are key elements to understand the existence in the universe and to attain ultimate reality.