

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2022 / YAZ | SAYI: 75



FELSEFE DÜNYASI

2022/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 75

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin
doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında
yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından
dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is
published biannually. It is indexed by Philosopher's
Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
Doç. Dr. Sebile Başok Diş (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)
Dr. Nazan Yeşilkaya (Şirnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)
Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 120,00 TL

Basım Tarihi : Temmuz 2022, 500 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA
Tel: 0 (312) 231 54 40
<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Bizim Büro Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &, Sedef
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA
Tel: 0(312) 229 99 28

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2022 / YAZ | SAYI: 75



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

| | |
|---|-----|
| Felsefenin ve Felsefe Tarihinin Önemi..... | 7 |
| <i>L'im portance de la philosophie et l'histoire de la philosophie</i> | |
| Murtaza KORLAELÇİ | |
| Ontoloji İle Epistemoloji Arasındaki Mesafeyi Ahlakla Kapatmak: Mevlâna'da Ayrıcalıklı Bir Epistemolojik Statü Olarak Ahlak..... | 19 |
| <i>Closing The Distance Between Ontology And Epistemology with Ethics: Ethics As A Privileged Epistemological Status in Mevlana</i> | |
| Zübeyir OVACIK | |
| Doğa Bilimleri ve Hermeneutik Yorum | 37 |
| <i>Natural Science and Hermeneutical Interpretation</i> | |
| Erdal İSBİR | |
| Dewey'in Düşüncelerinin Darwinci Temelleri | 57 |
| <i>Darwinian Foundations of Dewey's Thoughts</i> | |
| Raşit ÇELİK & Sibel KÜÇÜKYILDIRIM | |
| Felsefe-Din Problemlerinin Sebepleri Üzerine Fârâbî'nin Mille Kavramı Açısından Düşünmek | 74 |
| <i>On the Causes of the Philosophy-Religion Problems Thinking From Fârâbî's Concept of Mille</i> | |
| Necmi DERİN | |
| Muhyiddin El-Kâfiyeci'ye Nispet Edilen <i>Kitâbü'l-Hidâye Li-Beyâni'l Hâlk Ve't-Tekvîn</i> Adlı Eserin Neşri, Tercüme ve Değerlendirilmesi | 87 |
| <i>Publication, Translation and Evaluation of Kitâbü'l-Hidâye li-Beyâni'l Hâlk ve't-Tekvîn Attributed to Muhyiddin al-Kâfiyeci</i> | |
| Ömer Ali YILDIRIM & Kenan ŞEKER | |
| Çağdaş Ana Akım Analitik Felsefede Sezgilerin Olumsuz Rolü Üzerine | 118 |
| <i>On the Subversive Role of Intuitions in Contemporary Mainstream Analytic Philosophy</i> | |
| Serdal TÜMKAYA | |
| Trendelenburg'un Kant'ı: İhmal Edilmiş Alternatif..... | 139 |
| <i>Trendelenburg's Kant: The Neglected Alternative</i> | |
| Kubilay HOŞGÖR | |
| Kant on Justice..... | 157 |
| <i>Kant'ın Adaleti</i> | |
| Seniye TİLEV | |
| Sanki Felsefesi'nin Kantçı Temelleri..... | 174 |
| <i>Kantian Foundations of The Philosophy of As If</i> | |
| Bahtinur MÖNGÜ | |
| Rüyalara Etik Yaklaşım: Rüyalarımda Ahlaksız Olabilir miyim? | 195 |
| <i>Ethical Approach to Dreams: Could I Being Immoral in my Dream?</i> | |
| Feyza Ceyhan COŞTU | |
| Hayvanların Acıları Problemi | 214 |
| <i>The Problem of Animal Suffering</i> | |
| Aykut Alper YILMAZ | |

İslâm Ahlâk Felsefesi Bakımından Adâlet-Muhabbet İlişkisi: Mülk Merkezli Bir İnceleme ..240

The Relationship Between Justice and Friendship in Terms of Islamic Ethics Thought:

A Political Administration Centered Research

Onur YILDIRIM

Anarşist Galileo: Feyerabend'in Galileo Yorumu.....263

Anarchist Galileo: Feyerabend's Interpretation of Galileo

Uğur DAŞTAN

17. ve 18. Yüzyıllarda Osmanlı (B)ilim-Felsefe Dünyası:

Yeni Anlayış Karşısında Duraksamanın Bazı Nedenleri Üzerine298

Science-Philosophy in The Ottoman World in The 17th and 18th Centuries:

On Some Reasons of Fluctuation Arising from Facing The New Conception

Mehmet Fatih ELMAS

Deneysel Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme.....337

An Assessment on Experimental Philosophy

Aybüke AŞKAR

Konfüçyüs Öğretisinde Nepotizm Sorunu.....364

The Problem of Nepotism in Confucian Teaching

İlknur SERTDEMİR

Kriz Dönemi Felsefelerinde Antroposantrik Yaklaşım: İbn Bâcce ve Levinas Örnekler384

Anthropocentric Approach in Crisis Period Philosophy: Examples of Ibn Bâcce and Levinas

Ömer CERAN

Aristoteles'te İnsanın Doğası ve Erdem Etiği Tartışması.....400

The Human Nature and The Virtue Ethics Debate in Aristotle

Ece SARAÇOĞLU

Spinoza'da Evrensel Düşünceden Evrensel Demokrasiye Geçiş419

From Universal Thought to Universal Democracy for Spinoza

Ceyhan İŞİK

Popper ve Kuhn'da Bilimin Yapısı, Gelişimi ve Yöntemi Üzerine Bir Tartışma436

A Discussion on the Structure, Development and Method of Science in Popper and Kuhn

Neslihan DOĞAN

Aziz Augustinus'ta Tanrı'ya Duyulan Aşk ile Mutluluk İlişkisi460

The Relationship between Love for God and Happiness in Saint Augustine

Seda ÖZDAL

Boethius481

Armand MAURER

KİTAP TANITIMI

Heidegger'in Metafizik Eleştirisi ve Metafor Sorunu493

Alper GÜRKAN

FELSEFENİN VE FELSEFE TARİHİNİN ÖNEMİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 7-18.

Geliş Tarihi: 23.04.2022 | Kabul Tarihi: 06.06.2022

Murtaza KORLAELÇİ*

Felsefenin önemini belirtmek için konumuza, bazı sorular sorup onları cevaplandırmakla başlamayı uygun görüyorum. Felsefe nedir? Felsefe nerede ve kiminle başlar? Felsefenin beşiği neresidir? Birçok kimselerce doğru bilinen yanlışı ortaya koymak amacıyla öncelikle üçüncü soruyu ele alıyorum. Genelde bilinenlerin aksine felsefenin beşiği Antik Yunan veya Antik Doğu olmayıp insan zihnidir. Çünkü insandan başka hiçbir varlık felsefe yapamaz. O zaman felsefe ilk insanla başlar. Gerçek bu olunca felsefe için “bir Yunan mucizesidir” diyenlerin iddiası asla doğruluk değeri taşımaz. İlk yaratılan insan Hz. Adem (as) dır. Öyleyse “Allah, bütün isimleri (kavramları) Âdem’e (insana) öğretti” (Bakara 2/31) ayeti gereğince, felsefenin insanla ve eğer bu kavramlar hakkında bir sorgulama yaptı ise ilk peygamberle başladığını iddia etmek yanlış bir yargı olmayacaktır. Böylece “gerçek felsefe bir Peygamberle başlar” hakikati net olarak ortaya çıkmış olur. Böylece bu açıklamamız ikinci sorumuzun cevabını da vermiş olur.

Grekler insanlığın başlangıcı değildirler. Yunanlıları insanlığın başlangıcı kabul etmek, Yunanlılardan önceki insanlık tarihini bütünüyle inkâr etmek demektir. Bu da akıl ve mantığın kabul edemeyeceği bir durumdur.

Milet Mektebi’nin kurucusu Thales (M.Ö. 640-562)’ten 2022 yılına kadar geçen zamanın toplamı 2586 yıl eder. Bu süre, on binlerce yüzyıl geçmişe sahip olan insanlık tarihinin çok cüzî bir kısmını oluşturur. Nasıl 2022 yılı, 2021 yılı ve daha önceki yılların kültür dünyası üzerine dayanıyorsa, An-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0001-2345-6789, e-mail: korlaelci@ankara.edu.tr

tik Yunan Medeniyeti de o zamana kadar devam eden medeniyetler üzerine kurulmuştur. On binlerce yıl önceden beri devam eden insanlık kültürünü Antik Yunan ile başlatmak cehalet veya egoizmden başka bir şey olamayacaktır. Günümüz tekniğinin bile bazı sırlarını çözmekten aciz kaldığı Mısır Piramitleri, Yunan Medeniyeti'nden önceki asırlara ait değil mi? Dolayısıyla Yunan Medeniyeti bir başlangıç olmayıp medeniyet zincirinin bir halkasıdır.

İlk sorunun, “yani felsefe nedir”? sorusunun cevabını birkaç tarifle ortaya koyacağız. Bilindiği gibi felsefe kelimesinin Latincesi Philosophia'dır. Bu kelime etimolojik olarak, sevgi (philia) ile hikmet (bilgelik) ve bilgi anlamına gelen (sophia) dan oluşmaktadır.¹ Böylece philosophia (felsefe) kelimesinin hikmet sevgisi anlamına geldiği görülmektedir. Philosophia sözcüğünü felsefî anlamda ilk defa kullanan Platon (M.Ö. 427-347) olmuştur.²

Platon'a göre “felsefe doğruya varmak, var olanı bilmek için düşüncenin yöntemli bir çalışmasıdır.”³

Aristoteles (M.Ö. 384-322)'e göre “felsefe hakikatin bilgisidir.”⁴ “Felsefe varlık olmak bakımından varlık ilmidir.”⁵ Aristoteles'in söylediği gibi “Felsefenin en yüksek kısmı teolojidir. Onun da konusu Mutlak Ruh, Tanrı'dan başka bir şey değildir.”⁶ Descartes (1596-1650)'e göre “felsefenin bütünü bir ağaç gibidir: Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da öteki bütün ilimlerdir.”⁷ Bu tanım felsefenin önemini ortaya koymasından çok dikkate değerdir.

Asıl felsefe metafizik, konusu da Allah'ın varlığı olunca İsmail Fenni (1855-1946) bu konuda şunları söylemektedir “Acaba aklın kudreti bu konulara ait olan meselelerin hallinde yeterli midir? (...) Her birisi asrının dâhisi olan o büyük feylesofların bu konuda beyan edilen fikirlerinde görülen tezatlar, aklın bu konudaki aczini ispat için başka delilin araştırılmasına ihtiyaç bırakmaz zannederim. Akla bu hususta verilen iktidar, (...) kâinatı bu güzel nizam üzere vücuda getiren Kadir-i Mutlak ve Sani'-i Hakim bir Allah'ın varlığını eserden müessire istidlâl tarikiyle anlamaktan ibarettir. O'nun küh ve hakikatini idrakten külliyyen acizdir. Bu konuda akli ölçü ka-

- 1 Paul Foulquié, Dictionnaire de La Langue Philosophique, (Paris: Presses Universitaires de France, 1992), 541.
- 2 Pierr Hadot, İlk Çağ Felsefesi Nedir? çev. Muna Cedden, (Ankara: Dost Kitabevi, 2011) 21.
- 3 Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979), 78.
- 4 Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, C.I, (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1985), 150.
- 5 Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, C. II, (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1993), 101.
- 6 André Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie, (Paris: Presses Universitaires de France, 1992), 541.
- 7 Descartes, Felsefenin İlkeleri, çev. Mehmet Karasan, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988), 17.

bul etmek, sonsuz fezayı arşın veya metre ile ölçmeye kalkışmak kadar abes ve hüsrani gerektiren bir kalın kafalılık (belâhet)tir.”⁸ Ernst Von Aster (1880-1948)’in tanımıyla “gerçek felsefe bir konuşma, bir soru ve cevaptır; cevabı daima, en derin yerinden yakalayıp çürütmek isteyen bir şüphedir.”⁹

Bu tanımlardan sonra şöyle bir tanımı da dile getirmenin yararlı olacağını düşünüyoruz: Felsefe; varlık, bilgi ve değer alanlarında, rasyonel, objektif, şümüllü ve tutarlı bir şekilde düşündürmektir. Bu tanım, insan hayatının her alanında felsefenin yer aldığını ortaya koması bakımından önem arz etmektedir.

Felsefe söz konusu olduğu zaman onun taşıyıcısı olan filozof kelimesi de kendiliğinden işin içine girer. Latincesiyle philosophus şeklinde imla edilen bu kelime de iki kısımdan müteşekkildir: Philo, seven ve sevgi; sophus, hikmet anlamına gelmektedir. Philosophos kelimesini ilk defa İtalyan Mektebinin kurucusu Pythagoras (M.Ö. 585-500), hikmeti seven anlamında kullanmıştır.

Hikmetin önemini Cenab-ı Allah şöyle belirtiyor: “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime de hikmet verilmişse muhakkak o birçok hayra erdirilmiş olur. Ve bunu ancak üstün akıllılar anlar.”¹⁰ Bu Ayet-i Kerime’ye Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942) şöyle bir yorum getirmektedir: “Demek ki hikmete ermek için vermek yetmez, almak da gereklidir. Veren Allah keremi geniş olduğundan, herhangi bir şarta bağlı ve muhtaç değildir, ama alacak olan kul şarta bağlıdır. Hikmete ermenin başlangıcı düşünmedir. Bu da temiz akıl ve temiz kalp ile olur. (...) Akıl ve iyi seçim hikmetin şartı düşünce de başlangıcıdır.¹¹ (...) Hikmet denilen şey, ya gerçek bilgi, ya da doğru hareket değil; doğru bilgi ile doğru hareketin bütünüdür. (...) Kâinat bir hikmet kitabıdır. Kur’an ise bu hikmetin ilahî dille oluşumunu anlatır ve hatırlatır. Kâinat bir hâl, Kur’an ise bu halin başı ve sonudur; akıl sahipleri şimdiki hali görüp, öncesini ve sonrasını da akılla kavramaya çalışmalı ve böylece hikmete ermelidir.”¹²

Düşünürümüz Mehmet İzzet (1891-1930) filozofu şöyle tanımlıyor: “Filozof, kitaplarını kendisi için yazan, yani ruhu ile kitapları arasında ayrılık olmayan, yazarken kılığını değiştirip sahneye alkış toplamaya çıkan aktöre benzemeyen, eserine hüviyetinin en samimi parçalarını sokabilen adamdır.”¹³

8 İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe (İstanbul: 1341), 516.

9 Ernst Von Aster, İlk ve Orta Çağ Felsefe Tarihi, Günümüz Diline Uyarlayan Vural Okur (İstanbul: İm Yayın Tasarım, 1999) XIX.

10 Kur’an, 2/ Bakara 269.

11 Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, Cilt 2, Sadeleştirilenler; Doç. Dr. İsmail Karaçam ve Arkadaşları, (İstanbul: Tarihsiz), 204.

12 Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, 214.

13 Mehmet İzzet, Türkiye’de Felsefe Tetkikleri ve Mehmet Emin Bey’in Son Eseri, Millî Mecmua, Cilt 4, sayı 40, (İstanbul: 1341), 655.

Antik Yunan dünyasının en büyük filozoflarından biri Sokrates (M.Ö. 469-391) tir. Bu filozof hiçbir eser yazmamıştır. Ancak bulunduğu her yerde inandığı değerleri hiçbir taviz vermeden, tutarlı bir şekilde yaşamıştır. Bu nedenle kıyamet kopana kadar, düşünce tarihinde ismi silinmeyecektir. Bir insanın büyüklüğü, bulunduğu ortama göre değişmekte değil, bulunduğu her ortamda inandığı değişmeyen değerleri tavizsiz yaşamasındadır.

İdama mahkûm edilen Sokrates savunmasında şunları söylemiştir: “Gerçek şu ki ey Atinalılar, bilge olan yalnızca Tanrı’dır. (...) Tanrı’ya itaat ederek yoluma devam ettim. (...) Seni serbest bırakacağız ama bir şartla; artık bir daha böyle davranmayacağına ve kimseyi sorguya çekmeyeceğine, hatta filozofluk etmeyeceğine söz vermek şartıyla. (...) Eğer bir daha böyle davranırsan, bundan sonraki cezan ölüm olacaktır, deseniz bile ben inandıklarımın asla vazgeçmeyeceğim.

Atinalılar! (...) Ömrüm ve gücüm oldukça da iyi biliniz ki, felsefeyle uğraşmaktan, karşıma çıkan herkesi buna teşvik etmekten, felsefeyi öğretmekten vazgeçmeyeceğim. (...) Şunu iyi biliniz; bana bunu Tanrı emrediyor. (...) Bugüne kadar yaptığım, anlattığım hiçbir şeyi para karşılığında yapıp anlatmadım. Her zaman sizin ruhlarınızın yükselmesi, zenginleşmesi ve daha iyi terbiye edilmesi için uğraştım. Ve sizi hiçbir zaman aldatmadım. (...) Ama bilin ki, bir değil bin kere ölmem gerekse bile, yolumdan dönmeyeceğim, kendi doğrularımı söylemekten çekinmeyeceğim.”¹⁴

Felsefe tarihinde üç öğretmen kabul edilir: Muallim evvel Aristoteles, muallim-i sâni Farabi (872-950) ve muallim-i sâlis İbn Sina (980-1037). Bu sıralama batılı düşünürler tarafından yapılmıştır; ancak hatalıdır. İnsanlığın öğretimi söz konusu ise muallim-i evvel Allah’tır. Çünkü “Allah insanı yarattı. Beyanı da ona belletti.”¹⁵ “Kalem ile öğretendir. O insana bilmediğini öğretti.”¹⁶ “Hz. Âdem’e bütün isimleri öğretti.”¹⁷ Bu yanılığın imkânsız hakikatleri, gerçek düşünürlerin dikkate almak zorunluluğu vardır. Düşünmeye çok önem veren Kuran-ı Kerim’de ilim ve düşünmeyi teşvikle ilgili ayetlerin sayısı 750’yi aşmaktadır. Ayrıca Kur’an’da, “akl” ve türevleri 49, tefekkür 18, tedebbür 4, kalp sahipleri 16, kalp ise 132 ayette geçmektedir.

Tekrar hikmet kelimesinin anlamına dönecek olursak, Allah’ın Resulü de şunları buyuruyor: “Hikmet, mü’minin kaybolmuş malıdır. Nerede bulursa

14 Platon, Sokrates’in Savunması, çev. Ahmet Görgülü, (İstanbul: İskele Yayıncılık, 2009), 52-75.

15 Kur’an 55/ Rahman 3-4.

16 Kur’an 96/ Alak 4-5.

17 Kur’an 2/ Bakara 31.

onu almaya o, herkesten daha layıktır.”¹⁸ “Bir saat düşünmek bir yıl ibadet etmekten – diğer bir lafızda – 60 yıl ibadet etmekten hayırlıdır.”¹⁹

Gazâlî (1058-1111) felsefe hakkındaki görüşlerini şöyle dile getiriyor: “Yakinen anladım ki bir bilimde, o sahadaki en âlim kimsenin seviyesine gelip de onu aşacak derecede, o ilme vakıf olmayan kimse, herhangi bir bozukluğa muttalî olamaz, insan ancak bu şartlar altında iddia ettiği eksikliklerde haklı olabilir. Ben İslâm âlimleri içinde inayet ve himmetini buna teksif etmiş olan birini göremedim. (...) Nihayet anladım ki, mezhebi anlamadan ve künhüne varmadan reddetmek, karanlığa taş atmaktır.”²⁰

Burada görüldüğü gibi Gazâlî bir bakıma felsefeyle uğraşmayan İslâm âlimlerini eleştiriyor. 50 yıllık bilgi ve kültür birikiminden sonra, iki yıllık şahsi çabasıyla felsefe çalışmasından sonra bu ilmi anlamış, bir yılda felsefi bilgileri tekrar etmiş. Felsefede yetkinliğe ulaştığına inandıktan sonra bu sahada görüşlerini belirtmiştir. Gazâlî’ye göre ölçü Kur’an ve sünnettir. Hangi düşünür veya filozof olursa olsun, bu ölçüye uyan fikirleri doğru, uymayanları ise yanlış kabul edilir. Hangi eser olursa olsun ölçüye uyan düşünceler alınır, uymayanlarsa atılır.

İbn Rüşd (1126-1198), şu ayetlerden hareketle felsefenin inanan mü’minlere vacip olduğunu ortaya koymaktadır: “... İbret alın ey basiret sahipleri.”²¹ “Bunlar, Allah’ın göklerde ve yerdeki mülkiyet tasarrufuna, Allah’ın yaratmış olduğu herhangi bir şeye ve ecellerinin gerçekten yaklaşmış olması ihtimaline hiç bakmazlar mı? Artık bu Kur’an’dan sonra hangi söze inanacaklar?”²² “Hâlâ bakmazlar mı o deveye nasıl yaratılmış (17). Ve o göğeki nasıl kaldırılmış? (18). Ve o dağlara, nasıl dikilmiş? (19). Ve o yere, nasıl yayılmış?²³ (20). “Onlar ki, ayakta iken, yanları üzerinde yatarken Allah’ı zikrederler. Göklerin ve yerin yaratılış hikmetleri üzerinde tefekkür ederler. Ve şöyle derler: ‘Ey Rabbimiz Sen bunları boşuna yaratmadın. Sen her türlü noksanlıktan münezzehsin. O halde Sen bizi o ateş azabından koru’.”²⁴

Sofistler “her şeyin ölçüsü insandır” derken Platon “her şeyin ölçüsü Allah’tır” demişti. Allah’ı ölçü olarak almaksa, hükümlerini, emir ve yasaklarını esas almak ve hayata uygulamaktır. Allah zaman ve mekândan münezzeh

18 Taç Tercümesi, C.I, İstanbul, Tarihsiz, s. 46.

19 Aclünî, Keşfü'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbas, Ammâ İstehera Mine'l-Ehâdîs Alâ Elsinetinnas, C.I, (Beyrut: 1351) 310.

20 Gazâlî, Dalaletten Hidayete, çev. Ahmet Suphi Furat, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1978), 44.

21 Kur’an 59 / Haşr 2.

22 Kur’an 7 / A’raf 185.

23 Kur’an 87 / Gaşiye 17, 18, 19, 20.

24 Kur’an 3 / Al-i İmran 191.

olduğu için hükümleri, emir ve yasakları da zaman ve mekâna bağlı değildir. Dolayısıyla Kuran-ı Kerim tarihsel değil evrenseldir. Allah mutlak bir şimdiye sahip olduğu için koymuş olduğu hüküm ve ilkeler hem geçmiş, hem hal ve hem de gelecek için ölçü kabul edilir. Olaylar bu değişmeyen ezeli ve ebedi olan, yanlış olması imkânsız olan ilkelere göre değerlendirilir. Uyan olaylar doğru uymayanlar ise yanlıştır. Bu ilkeler, tahrif olmayan tek kutsal kitap olan Kuran-ı Kerim’de yer almaktadır. İnsanlık kurtuluşa kavuşmak istiyorsa Kuran-ı Kerim’i ve bunun yaşanmış şekli olan sünnet-i Resulullah’ı, hayata uygulamak zorundadır. Bu nedenle kurtuluş İslâm’dadır. Antik Doğu ve Batı dünyasındaki, çağımızdaki ve gelecekteki vuku bulmuş ve vuku bulacak olan olgu ve olayların değerlendirilmesinde kullanılacak ölçü Kur’an ve sünnettir.

Metafiziğin en üstün şekli İslâm dininde bulunmaktadır. Bunun için Müslümanların metafizikte Doğu’yu veya Batı’yı esas alması bütünüyle yanlıya götürür. Fizikteki üstünlükleri almalıyız. Bunun için de çok çalışmalı ve çaba sarf etmeliyiz. Çünkü Yüce Rabbimiz şöyle buyuruyor: “İnsan için ancak çalıştığına karşılığı vardır.”²⁵ “Herkes için yaptıklarına göre dereceler vardır. Rabbin de onların yaptıklarından gafil değildir.”²⁶ “O halde (işini bitirip) boş kaldın mı (hemen başka bir işe) sarıl.”²⁷ “Her biri için de yaptıkları amellerden dereceler vardır. Bu da hiç hakları yenmeyerek amellerinin karşılığı tamamen kendilerine ödenmek içindir.”²⁸

Ebû Mansur Mâtûrîdî (Ö. 944)’ye göre Cenab-ı Allah, düşünmeyi aklın, bilinmeyi dış duyu organları ile anlaması için bir yol olarak yarattı. Aklın bilinmeyi idrak etmesi için tek yol, dış duyu organlarıdır. Eğer bu duyu organları olmazsa akıl idrak edemez. Mâtûrîdî düşünmeyle ilgili görüşlerini, Nahl suresinin şu ayetlerine dayandırıyor: “Elbette bunda düşünecek bir topluluk için (Allah’ın kemal ve kudretine delâlet eden) bir alamet vardır.”²⁹ “Elbette bunların her birinde aklını başına alıp düşünen bir topluluk için, birçok alâmetler vardır.”³⁰ “Elbette bunda düşünecek bir topluluk için ibret nişanesi var.”³¹

Farâbî (870-950), felsefe ve hikmetle uğraşmak isteyen bir gençte bulunması gereken bazı meziyetleri şöyle belirtiyor: “Hikmet ve felsefe öğrenmeye başlayanların, doğru ve tam mizaçlı bir genç olması, iyi kimselerin

25 Kur’an 53/ Necm 39.

26 Kur’an 6/ En cem 132.

27 Kur’an 94/ İnşirah 7.

28 Kur’an 46/ Ahkâf 19.

29 Kur’an 16/ Nahl 11.

30 Kur’an 16/Nahl 12.

31 Kur’an 16/Nahl 13.

taşıdığı âdetleri taşıması, ilk önce Kur'an, dil ve şeriat ilimlerini öğrenmiş bulunması, nefsine hakim, iffetli ve doğru olması, ahlâksızlık, kötülük, haksızlık, hainlik, hile ve dolandırıcılıktan uzak bulunması, geçim galesi ile kalbinin dolu olmaması lazımdır. Şerî ve dinî vazifelerini yerine getirmeli, şeriatın esas ve adabından hiçbirini terk etmemelidir. (...) Felsefeyi bir kazanç vasıtası yapmamalıdır. Bu sıfatlardan ayrı olanlar sözde hakîmlerdir.³²

Kâtip Çelebi (1609-1657) felsefenin önemini şöyle belirtmektedir: “Yerin ve göğün ne olduğunu bilmezken âlim geçinen boş kafalı kimseler “göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı? Bunlardan sonra hangi söze inancaklar.”³³ Ayet-i Kerimesindeki nazarı (düşünmeyi), bakar (sığır) gibi gözle bakmak sandılar. “Fatih Sultan Mehmet Han (1432-1481), Semaniye Medreselerini yaptırdı Haşîye-i Tecrid ve Şerh-i Mevakıf derslerinin öğrenimini vakfiyesinde şart olarak kaydetmişti. Daha sonra gelenler, ‘bu dersler felsefiyattır’ diyerek kaldırıp yerine Hidaye ve Ekmel derslerinin öğrenimini makbul buldular. Yalnız ona akla uygun gelmeyen kısaltmalar yapmakla ne felsefiyat ve ne de Hidaye ve Ekmel kaldı.”³⁴

Kâtip Çelebi bu husustaki görüşlerini, Keşf-üz Zunun isimli başka bir eserinde şöyle devam ettiriyor: “Diyorum ki felsefe ve hikmet ilimleri, İslâm'ın fethinden sonra Osmanlı Devleti'nin orta devrelerine kadar Anadolu'da da faydalı oldu. Bu asırlarda kişinin şerefi, aklî ve naklî ilimlerde elde ettiği bilgiler ve bu sahadaki tahsilinin miktarı ile orantılı idi. Bu asırda hikmet ve şeriatı birleştiren allâme Şemseddin Fenarî, Fazıl Kadızâde Rumî, allâme Hocazâde, allamê Ali Kuşcu, Fazıl İbn Müeyyed, Mirim Çelebi, allâme İbn Kemal ve Fazıl Kınalızade gibi derin (fuhûl) âlimler vardı. Kınalızâde bunların sonuncusudur. Gerileme devri başlayınca, bazı müftülerin felsefeyi tedristen kaldırıp, onun yerine Hidaye ve Ekmel derslerini koymaları sebebi ile ilimlerin rüzgârı durdu. İlimler bütünü ile yok oldu.”³⁵

Yukarıdaki metinden de açıkça anlaşılacağı gibi Kâtip Çelebi'ye göre felsefe, diğer milletlerin kültüründe olduğu gibi Türk milletinin kültüründe de son derece önemli bir yer işgal etmektedir. Osmanlı Medreselerinde ilmin sönmesi, felsefenin tedrisattan kaldırılmasıyla vuku bulmuştur. Gerçek felsefenin bugünkü kültürümüz için de aynı önemi taşıdığını söylemekle yarılmış olmayacağımız kanaatindeyiz.

32 Farâbî, İhsaü'l-Ulûm, çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 9.

33 Kur'an 7/ A'raf 185.

34 Kâtip Çelebi, Mizan-ül-Hak fi İhtiyar-il Ahak, (İstanbul: 1286), 3.

35 Kâtip Çelebi, Keşf-üz- Zunun an Esâmî'l-Kütüp ve'l-Fünun cilt I, (İstanbul: 1971), 680.

Felsefenin hikmet sevgisi olduğu düşünülürse, doğru felsefe yapmak Allah'ın bir emridir. Kuran-ı Kerim ayetlerinde geçen hikmet kelimesi daima gerçek felsefeye tekabül eder. Ancak maneviyattan nasibini alamamış bazı filozofların hikmet kelimesine kendince bir anlam yüklemesi düzeltilmesi gereken bir görev arz etmektedir. Gerçek imandan yoksun bazı kimse-lerin nihilizm, ateizm, pozitivizm, pragmatizm, agnostisizm, materyalizm gibi absürt sistemlere gömülüp kalmaları felsefenin değil; filozofun kendi hatasıdır. Felsefenin değil, filozofun dindarı ve dinsizi olur. Gerçek filozof felsefenin içinde eriyen değil, felsefeyi içinde eritendir. Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942)'ın da belirttiği gibi "Kur'an'ı tercüme edip okuyan ve İslâm'a karşı onunla da silahlanan Frenkler, Müslüman olmuyorlarsa, onların felsefelerini okuyup anlayacak ve kendilerine karşı bununla da silahlanacak Müslüman niçin Frenk oluversin?"³⁶

Yüce Rabbimizin düşünceyle, dolayısıyla felsefeyle ilgili bazı ayetleri de şöyledir: "Şanım namına Kur'an'ı da müyesser kıldık, kolaylaştırdık düşünmek için, fakat hani düşünen? – Düşünüp de bu mazmunlardan ibret alacak ve ona göre hareket edecek olan!"³⁷ Bu ayet-i kerime aynı surede dört kez tekrar ediliyor. "(Kur'an) bir kâhinin sözü de değildir. Siz pek az düşünüyorsunuz."³⁸ "Andolsun ki bu Kur'an'da insanlar için her türlüşünden temsil getirdik, gerek ki iyi düşünsünler."³⁹ "Allah'ın izni olmadıkça hiçbir nefsin iman etmesi mümkün değildir. Ve akıllarını kullanmayanlara, Allah, murdarlık verir."⁴⁰ Peygamber Efendimizin düşünceyi son derece tavsiye ettiğini de yukarıda belirttik. Böylece Rabbimizin emrettiği, Peygamberimizin teşvik eylediği düşünceye, felsefeye nedense bazı Müslümanlar karşı çıkıyor. Bu hal anlaşılır bir durum değildir. Aydın Müslümanların bu hususu dikkatle düşünmesi gerekir.

Gerçek felsefe, aklın vahyin emrine verilmesiyle ancak yapılabilir. Günümüz dünyasının kurtuluşu da bu şekilde yapılacak felsefeye bağlıdır. Günümüz dünyasını, içine düştüğü bunalımdan ve Kovid-19 virüs salgını gibi çaresizliklerden ancak mülk sahibine dönüş, Allah ve Resulüne gerçek imanla tabi oluş kurtaracaktır. Laboratuvar anahtarları, fabrika anahtarları, servetler bu noktada aczini ilan etmiştir.

Felsefenin önemini belirtirken felsefe tarihinin önemine de yer vermek ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü Felsefe Tarihi düşüncenin tarihidir.

36 Paul Janet – Gabriel Séailles, Metalip ve Mezahip, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, (İstanbul: 1978), XXX.

37 Elmalılı M. Hamdi Yazır, Osmanlıca Hak Dini Kur'an Dili, Cilt 9, (İstanbul: 2015), Kamer 54 /32, s. 252.

38 Elmalılı M. Hamdi Yazır, Osmanlıca Hak Dini Kur'an Dili, Cilt 10, (İstanbul: 2015), Hakka 69 /42, s. 256.

39 Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili Mealî, Hazırlayanlar: Selahattin Kaya ve arkadaşları; Kur'an 39 / Zümer 27.

40 Kur'an 10 / Yunus 100.

Filozof Jacques Chevalier (1882-1962) yazmış olduğu dört ciltlik büyük eserine haklı olarak “Düşüncenin Tarihi” ismini vermiştir. Bu ciltler şöyle isimlendiriliyor: 1.cilt, Antik Düşünce; 2.cilt, Hıristiyan Düşünce; 3.cilt, Descartes’ten Kant’a Modern Düşünce; 4.cilt, Hegel’den Günümüze Modern Düşünce. Bu eser 1955-1966 yılları arasında yayınlanmıştır. Hal böyle olunca bu açıdan, felsefe tarihinin önemini de şöyle ifade edebiliriz:

Bir filozofun varlık, kozmogoni, âlem, din, ahlâk, değer, insan, toplum, eğitim, devlet, siyaset, ekonomi, hürriyet, eskatoloji, fizik-metafizik, ilim (bilgi), estetik, ve tarih anlayışı ortaya koyduğu kavramlar ve düşünce tarihine getirdiği yenilikler, derli toplu olarak Felsefe Tarihi’nde verilir.

Felsefî sistemlerin doğuşu, farklılıkları, medeniyetlerin doğuşu ve farklılıkları, medeniyetler arası ilişkiler, her felsefî çağın özellikleri, Rönesans ve reformun ne olduğu, Antik Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ ve Çağdaş Felsefe’nin mukayeseli bilgisi de felsefe tarihi ile elde edilir. Dolayısıyla beşerî bilgilerin temeli Felsefe Tarihi’ne dayanmaktadır denilebilir. -Lâ teşbih ve lâ temsil- Allah’ın koyduğu gerçek din için Kur’ân-ı Kerim ne ise, yani Kur’an ve Sünnet olmadan nasıl İslam şeriatı anlaşılabilir, beşerî bilimler için felsefe tarihinin rolü de biraz buna benzerdir.

İslâm felsefesi; Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinus gibi filozofların görüşlerinin bilinmesiyle anlaşılabilir. Bu da Antik Felsefe tarihinin bilinmesi mecburiyetini gerektirir. Parmenides, Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinus, Augustinus, Anselmus, Duns Scotus, Aquin’li Thomas, Jean Bodin, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, John Locke, Berkeley, David Hume, C.Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, A.Comte, Marx, Jaspers, G.Marcel, Wittgenstein, Whitehead, Sartre gibi filozofların görüşleri bilinmeden din felsefesi nasıl anlaşılabilir? Ayrıca, ahlâk, sorumluluk, tarih, sanat, siyaset, bilim, insan ve bilgi felsefesinin temelleri de Felsefe Tarihi’ne dayanır. Antik Doğu ve Antik Batı felsefelerinin mukayesesi felsefe tarihi bilgisi olmadan nasıl yapılabilir? Filozofların görüşlerinin mukayeseli açıklanabilmesi, değişmeyen Hakkat’ın büyüklüğü, ancak Felsefe Tarihi’nde yer alan izafi görüşlerin bilinmesiyle anlaşılabilir. İlahiyat Fakültesi mezunu olan bir kimse İslâmî ilimleri üst düzeyde bilmek mecburiyetindedir; bununla beraber gitgide küreselleşen çağdaş bir dünyada “varım” diyebilmesi için en az bir papaz kadar felsefeyi de bilmek zorundadır. Bunun yolu da Felsefe Tarihi öğretiminden geçer. Analitik ve kritik düşünceyi öğrenmek diğer ilimlerin anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktır. Felsefeyi öğrenmenin, müstakil düşünceli filozof olabilmenin biricik yolu öncelikle diğer filozofların düşündüklerini bilmekten, dolayısıyla Felsefe Tarihini bilmekten geçer. Daha sayabileceğimiz birçok ne-

denle, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Felsefe Tarihi'ni zorunlu ders olmaktan çıkartmak, tedrisattan kaldırmak, felsefeyi tedrisattan kaldırmak anlamına gelmektedir. Bu sebeple, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nın İlahiyat Fakülteleri'nde bulunması zarureti yanında, müfredata Felsefe'ye Giriş dersinin de zorunlu olarak konulmasının önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

2013 yılında İlahiyat Fakültelerindeki Felsefe dersleri hakkında verilen yanlış karardan, o zamanın başbakanı şimdi ise Cumhurbaşkanımız olan Sayın Recep Tayyip ERDOĞAN'ın yerinde yapılan çok önemli ve tarihi müdahalesiyle, bir ay gibi kısa zamanda dönülmüştür.

Yüksek öğretim Kurulu'nun 05 Ağustos 2020 tarihli beyanatıyla "Yeni YÖK Destek bursları kapsamına felsefe lisans programlarının da dahil edildiği" belirtilmiştir. Bu kararın, felsefenin alaka ve talep kaybına uğramasından dolayı gerçekleşmiş olduğu da ifade edilmişti. Felsefenin önemini kaybetmesinin "özelde bütün sosyal bilimler için, genelde ise tüm bilimler için olumsuz sonuçlar doğurabileceği" gerçeği vurgulanmıştı. Eleştirel ve mantıkî düşüncenin gelişmesinde felsefenin rolü hatırlatılarak şöyle denilmişti: "Felsefe üniversite öğrencisinin entelektüel düzeyini yükselten, onu münevver kılan, onun şahsiyetini olgunlaştıran bir programdır."

YÖK'ün alması olduğu bu karar, Kâtip Çelebi'nin, "felsefe kaldırıldı Osmanlı medreselerinde ilim rüzgârı durdu" uyarısının 20. yüzyıldaki bir yanısıdır. Türkiye'nin, bilim dünyasının son derece lehinde alınan, felsefenin ve felsefe tarihinin önemini açıkça belirten bu karardan dolayı dönemin YÖK Başkanı Sayın Prof. Dr. Yekta Saraç Beyin zatında bütün YÖK üyelerini tebrik ediyorum ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Yazımızın içinde de belirttiğimiz gibi, metafizik yönü kuvvetli olmayanların yapmış olduğu çalışmalar insanlara pek faydalı olamıyor. Bu nedenle İlahiyat ve İslâmî Bilimler Fakültelerindeki felsefe dersleri iyi programlanmalıdır. Bu fakültelerde dört kredi saatlik Felsefe Tarihi dersinin yanında, iki kredi saatlik bir Felsefeye Giriş dersi, iki kredi saatlik bir Sistemantik Felsefe dersi konulması ülkemizin geleceği için çok önemlidir. Ayrıca Türk aydınının felsefi terim ve düşüncelerine yabancı kalmaması için Türkiye Üniversitelerinin her fakültesine iki kredi saatlik zorunlu Felsefeye Giriş dersi konulması da son derece önem arz etmektedir.

Öz

Felsefe kelimesinin anlamı hikmet sevgisidir. Felsefenin bazı tanımları ise şöyle sıralanabilir: Platon'a göre felsefe, doğruya varmak, var olanı bilmek için düşüncenin yöntemli çalışmasıdır. Aristoteles'e göre felsefe, varlık olmak bakımından varlık ilmidir. Descartes'e göre "bütün felsefe bir ağaç gibidir. Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da öteki bütün ilimlerdir." Diğer bir görüşe göre felsefe, varlık, bilgi ve değer alanlarında, rasyonel, objektif, şümüllü ve tutarlı düşünmektir.

Hikmet doğru bilgi ile doğru hareketin bütünüdür. Allah şöyle buyuruyor: "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime de hikmet verilmişse muhakkak o birçok hayra erdirilmiş olur. Ve bunu ancak üstün akıllılar anlar." (Kur'an 2/269) "Andolsun Kur'an'ı düşünmek için kolaylaştırdık, fakat hani düşünen?" (Kur'an 54/32) Bu ayet, düşüncenin önemini belirtmek için dört defa tekrar ediliyor. Rasulullah: "Bir saat düşünmek bir yıl ibadet etmekten - diğer bir lafızla - 60 yıl ibadet etmekten hayırlıdır" diye buyuruyor.

Katip Çelebi'ye göre felsefenin medreselerden kaldırılması ile Osmanlı medreselerinde ilim rüzgarı durdu ve ilim bütünüyle yok oldu. Felsefe tarihi düşüncenin tarihidir. Filozofların âlemler ve medeniyetler hakkındaki düşünceleri Felsefe tarihi ile öğrenilir. Allah'ın inzal ettiği gerçek din için Kur'an ne ise - la teşbih ve La temsil - beşerî bilimler için felsefe tarihi de odur. Düşünmeyi Allah emrediyor, Rasulullah teşvik ediyor; fakat bazı Müslümanlar karşı çıkıyor. Bu durum büyük bir çelişkidir. İşte bunun üzerinde çok düşünmek gerekir.

Anahtar kelimeler: Allah, Kur'an, Peygamber, Felsefe, Hikmet, İlim, Düşünmek, Tarih.

Resumé

L'im portance de la philosophie et l'histoire de la philosophie

Le sens du mot de la philosophie est l'amour de la sagesse. Certains significations de la philosophie est comme cela: Selon Platon, La philosophie est le travaille méthodique de la pensée pour arriver la vérité et savoir les êtres. Selon Aristoteles, la philosophie est la science de l'être en tant qu'être. Selon Descartes toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysque, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences. Selon une autre opinion, la philosophie est penser rationnelle, objectif, universelle et cohérent sur l'être, savoir et valeur.

La sagesse est l'ensemble du savoir juste avec attitude juste. Dieu (Allah) ordonne comme cela: "Il done la sagesse à qui il veut. Or, à quiconque la sagesse est donné, un Grand bien est donné. Mais ne s'emendent que ceux doué d'esprit" (Le Coran 2/269). "Au nome de ma gloire nous avons Facilité la, compréhension du Coran pour penser mais est-il quelqu'un qui pense?" (Le Coran 54/32). Cet verset est répété quatrefois pour déterminer l'importance de la pensée. L'a pître de Dieu (Mahomet) dit comme cela: "une heure du penser est plus utile que de prier un an avec en dautres termes de prier soixante ans".

Selon Katip Çelebi, le vent de la science a été coupé dans les écoles Ottoman à cause de l'abolition de la philosophie, et la science a annihilé complètement.

Histoire de la philosophie est l'histoire de la pensée. Les opinions diverses des philosophes concernant les mondes et civilisations s'apprend avec l'histoire de la philosophie. Quoi qu'il en soit Le Coran pour la religion musulman - non comparasion et non imitation - l'histoire de la philosophie est comme ceci pour la science humaines. Dieu (Allah) ordonne le penser, prophète (Mahomet) encourage les musulman, mais ils n'acceptent pas. Cette situation est une grande contradiction. Il faut penser beaucoup sur celle-ci.

Les mots clés: Dieu, Coran, Prophète, Philophie, Sagesse, Science, Penser, Histoire

Kaynakça

- Aclûnî. Keşfü'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbas, Ammâ iştehera Minél-Ehâdis Alâ Elsinnetinas, C.1, Beyrut 1351.
- Akarsu, Bedia. Felsefe Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979.
- Aristoteles. Metafizik, çev. Ahmet Arslan. cilt I, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları 1985; Cilt II, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Descartes, René. Felsefelerin İlkeleri, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Farâbî. İhsaü'l-Ülûm, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Foulquié, Paul. Dictionnaire de la langue Philosophique, Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- Fennî, İsmail. Lügatçe-i Felsefe, İstanbul. 1341.
- Gazzâlî. Delaletten Hidayete, çev. Ahmet Suphi Furat, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1978.
- Hadot, Pierre. İlk Çağ Felsefesi Nedir? çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi, 2011.
- Janet, Paul. Séailles, Gabriel. Metalip ve Mezahip, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul: 1971.
- Kâtip Çelebi. Mizan-ül-Hak fi İhtiyar-il Ahak, İstanbul: 1286.
- Kâtip Çelebi. Keşf-üz-Zunun an Esâmi'l-Kütüp ve'l-Fütun, Cilt I, İstanbul: 1971.
- Kur'an.
- Lalande, André. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- İzzet, Mehmet. Türkiye'de Felsefe Tetkikleri ve Mehmet Emin Bey'in Son Eseri, Millî Mecmua, Cilt 4, Sayı 40, İstanbul: 1341.
- Platon, Sokrates'in Savunması, çev. Ahmet Görgülü, İstanbul: İskele Yayıncılık, 2009.
- Taç Tercümesi, C.I, İstanbul. Tarihsiz.
- Vont Aster, Enst. İlk ve Orta Çağ Felsefe Tarihi, Uyarlayan Vural Okur, İstanbul: : İm Yayın Tasarım, 1999.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili, Cilt 2, Sadeleştirenler: Doç. Dr. İsmail
- Karaçam ve Arkadaşları, İstanbul: Tarihsiz.
- Yazır, Elmalılı M.Hamdi. Osmanlıca Hak Dini Kur'an Dili, Cilt 9-10, İstanbul: 2015.

ONTOLOJİ İLE EPİSTEMOLOJİ ARASINDAKİ MESAFİYİ AHLAKLA KAPATMAK: MEVLÂNÂNA'DA AYRICALIKLI BİR EPİSTEMOLOJİK STATÜ OLARAK AHLAK

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 19-36.

Geliş Tarihi: 18.05.2022 | Kabul Tarihi: 08.06.2022

*“Aynada gördüğün görüntü, aynanın
değil senin görüntündür.”*

Zübeyir OVACIK*

Giriş

İnsani varoluşa yüksek düzeyde farkındalık kazandırabilen bir bilinç etkinliği olarak felsefi düşüncenin mevzusu olabilecek herhangi bir mesele, fizikten metafiziğe, epistemolojiden etiğe çeşitli felsefi disiplinlerin birbirleriyle kesiştikleri dinamik ve kapsamlı bir soruşturma etkinliğine konu olabilmektedir. Doğa ötesine ilgisiz kalamayan insan bilinci, fiziğin dünyasından başlayarak sürdürdüğü hakikate ilişkin arayışını metafizik o/ alana doğru ‘yüksel(t)erek’ epistemolojik kapasitesinin sınırlarını genişletmeye çalışmaktadır. Her halükârda doğa yasalarına tâbî bir varlık olsa da insandan kendi varoluşuna ilişkin bir soruşturmayı fizikle sınırlandırması beklenilmez. Felsefi bilinç, söz konusu kapsamlı soruşturma çabasında, olgular dünyasının yanı sıra değerler dünyasıyla da karşılaşmak durumundadır. Böylelikle etiğe ve estetiğe dair meseleler bir anlamda felsefi bilincin yoğunlaştığı alanlar haline gelmektedir. Etik ve siyaset disiplinleri çerçevesinde gündeme gelen “insan için iyi yaşam nedir?” sorusu, “değer” yoğunluklu bir cevabı talep etse de “iyi olan”ın “bilgi”sine ulaşmayı amaçlamakla ontoloji ve epistemoloji disiplinlerine ait bir çerçeveyi de dikkate almayı gerekli kılacaktır. Bir başka ifadeyle insan için “iyi yaşam nedir?” sorusunu odağına alan felsefi bir keşif çabasının felsefi düşüncenin fizik, metafizik gibi teorik

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-7266-3343, e-mail: zubeirovacik@gmail.com

alanlarını görmezden gelmesi düşünülemez. Nihayetinde teorik ve pratik kısımlarıyla tümel bir düşünce formuna karşılık gelen felsefi düşünce, ontoloji, epistemoloji ve etik gibi disiplinlerin birbirleriyle örgülediği sistematik bir yapıyla temsil edilmektedir. Bilincin doğayla ilişkisinin nasıl mümkün olabileceği sorusu, bir başka ifadeyle ontik olanla epistemik olan arasındaki mesafenin nasıl kapatılabileceği sorusu felsefi düşünce açısından esaslı bir problematik durum oluşturmaktadır. İnsanın değerler alanıyla yoğun ilişkisi dikkate alındığında varlık ve bilgi meselesinin yanı sıra iyi-kötü alanı olarak ahlakın da meselenin kapsamını genişlettiği görülmektedir.

Her halükârda felsefi düşünce “iyi”nin keşfiyle ilişkili bir düşünce olmak durumundadır. Platon’un veya Kant’ın metafiziğe olan yoğunlaşmalarında da gözlemlenebileceği gibi felsefi düşüncenin tarihi boyunca pek çok filozof, bir anlamda pratik felsefe dolayısıyla teorik felsefe ile ilgilenmiştir. Klasik dönemin yanı sıra modern ve çağdaş dönemde de felsefi düşüncenin merkezine etiği, dolayısıyla da siyaseti yerleştiren pek çok düşünür örneğiyle karşılaşmak mümkündür. Nitekim modern felsefenin hemen başında yer alan ve felsefeyi bir ağaç metaforuyla açıklayan Descartes’a göre felsefe ağacının köklerini metafizik, gövdesini fizik oluştururken, ağacın nihai meyvesine tekabül eden disiplin ise etik olmaktadır. Descartes, felsefi bilgeliliğin en yetkin formuna karşılık gelen disiplinin etik olduğunu belirtmektedir. (Descartes, 1997:17). Çağdaş Fransız felsefesinin önemli isimlerinden birisi olan Alain Badiou da etiğin felsefi düşüncedeki merkezi konumuna dikkat çekmekte ve etiğin özellikle Stoacılar’dan beri felsefi bilgeliliğin bir ayrıntısından daha çok esasını oluşturduğunun altını çizmektedir. Bu doğrultuda felsefi düşüncüyü yumurta metaforuyla açıklayan Badiou, yumurtanın kabuğuna karşılık gelen disiplinin mantık, yumurtanın beyazına denk gelen disiplinin fizik ve yumurtanın en merkezinde yer alan sarı kısma tekabül edenin de etik olduğunu belirtmektedir (Badiou, 2013: 17).

Felsefi düşüncenin kalbi mesabesinde olan etiğin temellendirilmesine ilişkin ortaya konulacak felsefi bir çaba, varlık ve bilgi alanlarıyla da ilişkili olmakla her halükârda felsefi düşüncenin sıklet noktasını oluşturacaktır. Nitekim Hamdi Ragıp Atademir, *Filozoflara Göre Felsefe*, adlı eserinde Stoacılar’a yer verdiği kısımda Seneca’dan şu satırları aktarmaktadır:

“...felsefe faziletsiz var olmaz, fazilette felsefesiz. Felsefe faziletin incelenmesidir, ama fazilet yoluyla. Şu halde ne fazilet kendi incelenmesi olmadan var olabilir, ne de faziletin incelenmesi faziletin kendi olmadan. Faziletin yolu, faziletin kendisidir, Öyle ise felsefe ile fazilet arasında bir bağıllık vardır. Yüzlerce ünlü yazar, felsefe üç bölüme ayrılır, dediler: ahlâk, fizik,

mantık. Birincisi ruhu düzenler; ikincisi tabiatı arar tarar; üçüncüsü de terimlerin hassalarını, birleşmelerini ve yanlışın doğrunun yerine kaymasını meneden muhâkemeyi açıklar... [xxxix]" (Atademir, 1947: 95)

İslam düşüncesinin klasik döneminde referans çerçevelerini Platon, Aris-
toteles ve Plotinos gibi isimlerle belirleyerek bir felsefe hareketi başlatmış
olan felâsife, varlık, bilgi ve ahlak alanlarıyla ilişkili olan pek çok felsefi
problemi gündemlerine almışlardır. İslam düşüncesinde tasavvufi düşünme
biçimi şeklinde tavsif edilen bir düşünce modelinin temsilcileri olan düşü-
nürler de fikrî mesâîlerinin neredeyse tamamını insanî varoluşun ahlaki ka-
pasitesi üzerine yoğunlaştırmışlardır. Türk-İslam düşüncesi açısından dikkat
çekici bir döneme tekabül eden XIII. Yüzyılda tasavvufi düşünce formu içe-
risinde düşünce üretmiş olan Mevlâna, meşhur eseri Mesnevi başta olmak
üzere eserlerinde, insana evren içerisinde merkezi bir konum biçmekte ve in-
sanın ahlaki durumunu odağına alan bir düşünce sistematiği geliştirerek ken-
disine bir bilgelik anlayışı ortaya koymaktadır. XIII. Yüzyıl gibi Türk-İslam
düşüncesi açısından ehemmiyeti haiz bir dönemin önemli isimlerinden olan
Mevlâna, insan merkezli bir tefekkür sistemi inşa ederken insanın Tanrı'yla,
evrenle ve içindeki tüm varlıklarla ahenkli bir ilişki geliştirmesine imkân ve-
ren ahlak ilkeleri üzerine yoğunlaşan bir düşünce yönelimi ortaya koymuştur.

Mevcut çalışma ahlak merkezli bir düşünce dizgesi ortaya koymuş olan
Mevlânâ'nın varlık, bilgi, değer şeklindeki alanların birbirleriyle ilişkisini
nasıl bir hiyerarşi içerisinde ele aldığını tartışmaktadır. Çalışma boyunca
etik yerine ahlak kavramının öne çıkarılması, Mevlâna'nın analitik bir etik
kuramı yerine normatif karakterde bir ahlak dünyasından hareket ettiğine
yönelik bir vurgudan kaynaklanmaktadır. Mevlâna düşüncesinde ahlak gibi
değerler alanına ilişkin bir tartışmaya imkân verecek ontolojik ve episte-
molojik bir çerçevenin nasıl temin edildiği meselesi söz konusu düşünce-
nin temel problemi olarak belirlemektedir. İnsan bilincinin varlık alanıyla
ilişkisinin nasıl mümkün olabileceği sorusunun veya sorununun Mevlâna
açısından hangi kuramsal çerçevede açıklandığı meselesi öncelikle üzerinde
tartışılması gereken bir alanı oluşturmaktadır. Epistemolojik ve ontolojik
bir tartışmayı ahlak dolayımıyla gündemine almış olan Mevlâna, ahlak ala-
nını insanı konuşabilmenin yegâne alanı olarak tayin etmektedir.

Mevlâna'nın Düşünce Sisteminde İnsanı Konuşabilmenin Yegâne İmkânı Olarak Ahlak

Tanrı'nın melek, insan ve hayvan olmak üzere üç tür varlık yarattığına dik-
kat çeken Mevlâna, fizik ile metafizik arasında bir konumda bulunduğu

işaret ettiği insanın mahiyetine ilişkin birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Mesnevi'nin dördüncü defterindeki bir başlıkta "Yüce Allah, melekleri yarattı ve onlara aklı yükledi. Hayvanları yarattı ve onlara şehveti yükledi. İnsanları yarattı ve onlara da hem aklı hem de şehveti yükledi. Kimin aklı şehvetine üstün gelirse o meleklerden üstün olur. Kimin şehveti aklına üstün gelirse o da hayvanlardan aşağı olur." (Mevlâna, 2015: 528) şeklindeki Hz. Peygamber'in bir hadisine yer veren Mevlâna, burada melek, insan ve hayvan şeklindeki üç tür yaratılmış varlıktan söz ederken insanın bir ara varlık olarak varlık düzlemindeki özel konumuna dikkatleri çekmek istemektedir. Bu çerçevede Mevlâna akıl, bilgi ve cömertlik gibi erdemlerle özdeşleştirdiği melekleri özlerinde hırs ve arzu bulunmayan varlıklar olarak tavsif ederken, hayvanı ise bilgidен yoksun, sadece ot yemekten ibaret bir varlık olarak resmetmekte ve bu noktada hayvan için iyilik ve kötülük gibi nispetlerin söz konusu olamayacağını altını çizmektedir. Üçüncü tür yaratılmış bir varlık olarak insan üzerine fikri mesaisini yoğunlaştıran Mevlâna, iki boyutlu bir varlık olarak tavsif ettiği insanın yarısının meleğe ait bir yaratılıştan oluştuğunu, diğer yarısının ise hayvani alana ait bir yaratılış özelliği taşıdığını belirtmektedir (Mevlâna, 2015: 528, 529).

Mevlâna'da melek ile hayvan arasındaki konumuyla insan, ahlaki kapasitesiyle diğer varlık türlerinden ayrılan bir varlık olarak ele alınmaktadır. Meleğin ait olduğu ulvî âlem ile hayvanın ait olduğu süflî âlemin ortasında bulunan insan bir ara varlık olarak esas konumunu ahlaki tercihleriyle belirlemektedir. Bu doğrultuda Mevlâna, insanın iki karşıt özelliği bünyesinde taşımasından dolayı diğer varlık türlerine göre daha trajik bir varlık olduğunun altını çizmektedir. Böylelikle insan görünümlü üç ayrı varoluş kategorisinin ortaya çıkacağına işaret eden Mevlâna, öfke, arzu ve dedikodudan arınmakla adeta 'melekleşen insan'dan söz etmenin yanı sıra, katıksız hırsa ve şehvete dönüşmekle 'hayvanlaşan insan'dan da bahsetmektedir. Mevlâna'ya göre insanın süflî âleme ait bir varlık düzlemindeki var oluşuna karşılık gelen hayvanî kapasitesi, dünyayı dönüştürme bakımından diğer hayvanlardan daha fazladır. Zira insan, doğa içerisinde diğer hayvanlardan daha fazla bir çaba içerisine girmekte, çeşitli sıkıntılara katlanıp dünyada ince işler yapabilmektedir. Öyle ki insan, diğer hayvanların tuzak ve hilelerine göre daha sofistike tuzak ve hileler tasarlayabilmektedir (Mevlâna, 2015: 528). Böyle olmakla birlikte, insanın doğayı kendi egemenliği altına almasını sağlayacak şekildeki doğa içerisindeki başarılarının ona asıl anlamını verecek bir metafizik hakikate ulaşmasını temin edemeyeceğinin altını çizen Mevlâna, asıl hakikatin metafizik âleme ait olduğunun altını çizmektedir:

“... Altın sırmalı elbiseler dokumak, denizin dibinden inciler çıkarmak... Geometrinin incelikleri ya da astronomi, tıp ve felsefe... Bütün bunlar, bu dünyayla ilgili olup yedinci göğe ulaşamayacak şeylerdir. Bütün bunlar, sığırla deveye barınak olarak ahır yapmak için gereken bilgilerdir. Bu, hayvanların hayatını birkaç gün sürdürmesi içindir. Bu şaşkınlarsa bunu “sırlar” diye nitelerler. Hak yolunun ilmiyle O’ndan inen bilgiyi, gönül sahibiyle gönülü bilir. Böylelikle Allah, bu birleşim üzere güzel bir canlı yaratarak onu bilgiyle dost kıldı. [Bilgiyle dost olmayan] kesimi “hayvanlar gibi” diye niteler.” (Mevlâna, 2015: 529)

İnsanı fizikle metafizik arasında bir ara varlık olarak konumlandıran Mevlâna, insanın metafizik yolculuğu gerçekleştirebilecek donanıma sahip bir varlık olduğunu düşünmektedir: “Melekler karaya çıkamazken, hayvan cinsinin de denizden haberi yoktur. Sen bedence hayvan, ruhça meleksin. Böylece hem karaya hem de göğe erişirsin.” (Mevlâna, 2015: 303)

İnsanı bir ahlak varlığı olarak konumlandıran Mevlâna, ahlaka dair düşüncelerini tasavvufun dini tecrübeye dayalı kavramsal ve kategorik şemasına yaslandırarak ortaya koymaktadır. Tasavvuf düşüncesinin teorik imkânları içerisinde kendine özgü bir varlık metafiziği ortaya koyan ve bu metafizik kurguya elverişli epistemolojik enstrümanlardan söz eden Mevlâna’nın esasında süjenin obje ile ilişkisini de bir değer ontolojisi çerçevesi içerisinde ele almakta olduğu görülmektedir.

Ontoloji ile Epistemoloji Arasındaki Mesafeyi Ahlakla Kapatmak

Varlık, bilgi ve değer şeklinde tasnif edilen klasik felsefenin temel disiplinlerinden hangisinin hangisini önceleyeceği meselesi, tümel bir hakikat arayışı olarak tavsif edilen felsefi düşüncenin esaslı meselelerinden birisini teşkil etmektedir. Gerçekliğe yönelen felsefi bilinç açısından varlık probleminin mi öncelikli bir soruşturma alanı olduğu; yoksa epistemolojinin ontolojiyi öncelediği bir düşünme biçiminin mi esas alınması gerektiği meselesi, felsefi düşüncenin önemli ve öncelikli bir tartışma başlığını oluşturmaktadır. Ontoloji ve epistemoloji arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisinin yanı sıra değerler alanının epistemoloji ve ontolojiyle ilişkisi de soruşturmanın kapsamını ve derinliğini artırmaktadır. Felsefi bilinç, insanın kendi gerçekliğinden hareket etmesinin kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla insanın kendi içsel gerçekliği ile dışsal gerçeklik arasında bir ayrıma imkân vermeyecek bütünsel bir tecrübe içerisinde yaşadığı varsayımını göz ardı edememektedir:

“Varlık, hareket noktamızdır. Düşüncemiz araç, hareketimiz ise amaç. Hareket noktamız olan varlık, ister şey/eşya anlamında “tikel var olan” ister

her bir var olanın tikellerinin toplamından “daha fazla olan” olarak alınsın kendimi istemeden içinde bulduğum ve yaşamak zorunda kaldığım boyuttur. Bu durumda varlık iç midir, dış mıdır? Öyle görünüyor ki hem içtir hem de dıştır. Belki de iç ve dış, ayrışması mümkün olmayan bir bütündür. Eğer iç ve dış, ontik olarak ayrılmaz bir birlik ise, yine ontik anlamda inkârı kabil olmayan her bir var olan, gerçek değil midir? Yoksa parçaların toplamından daha fazla olduğunu söylediğim gerçeğin ötesinde bir gerçeklik midir?” (Dönmez, 2015: 18).

İnsanın ahlaki bir yetkinlikle ulaşacağı hakikatin duyuşsal bilgilerin ötesinde bir hakikat olduğunun altını çizen Mevlâna, bir değer ontolojisi ve epistemolojisi çerçevesi çizmektedir. Bu doğrultuda Mevlâna’da insanın ahlaki kapasitesinin bütün bir gerçeklik düzlemini nasıl ters yüz ederek kendine özgü bir ontoloji inşa ettiğini şu satırlarda görmek mümkündür:

“Şarap, kaynayıp köpürmede bizim kaynayıp köpürmemizin dilencisidir; felek, dönüp durmada bizim aklımızın dilencisidir. Şarap bizden sarhoş oldu, biz ondan değil. Beden bizden var oldu, biz ondan değil. Biz arı gibiyiz, bedenlerse mum gibi. [Allah], bedeni mum gibi göz göz yaratmıştır” (Mevlâna, 2015: 97).

Varlığın özüne veya gerçekliğin mahiyetine ilişkin bir soruşturmanın yanı sıra insan zihninin dış dünyadaki nesnelere nasıl temsil ettiği, bir başka ifadeyle var olanla, bu var olana yönelik geliştirilen epistemolojik tutumun birbirleriyle nasıl örtüştüğü meselesi önemli bir felsefi tartışmaya işaret etmektedir. Kadim dünyanın varlık tasavvurunda metafiziğin temel konumu varlık, bilgi ve ahlak arasındaki bütüncüllüğün sağlanmasında bir teminat oluşturmakta idi. Öznenin epistemolojik kapasitesinin iradi eyleme kapasitesini gölgelediği modern felsefede Descartes’la birlikte epistemolojinin ontolojiyi öncelmesi ile birlikte ahlak da “öznenin bilinçli etkinliğine evrilmiş ve gönderimlerimiz çoğunlukla “etik” ile karşılanmıştır.” (Türer, 2019: 2)

Geleneksel metafiziğin kategorik şeması içerisinde bir entelektüel üretim gerçekleştirmiş olan Mevlâna, öznenin etik kapasitesine duyduğu güveni esas alarak bir düşünce izleği ortaya koymaktadır. Pek çok felsefi ve metafizik problemi alegorik bir tarzda ele alan Mevlânâ, Mesnevi’de “Rumlularla” “Çinliler”in ressamlık sanatı konusundaki aralarındaki rekabeti konu alan metaforik bir öyküye yer vermektedir. Mevlâna’nın dile getirdiği söz konusu öykünün klasik felsefenin varlık, bilgi, değer şeklindeki temel disiplinleri arasındaki ilişkinin tartışılmasına imkân veren bir kurguya sahip olduğu söylenebilir. Mevlâna’nın seslendirmiş olduğu söz konusu öyküde Çinliler

ve Rumlulardan oluşan her iki taraf da resim sanatı konusunda kendilerinin daha yetkin olduklarını iddia etmektedirler. Bunun üzerine dönemin Sultanı “Sizlerden hanginiz iddiasında haklı diye sizi bu konuda sınayacağım” diyerek aralarında bir yarışma tertip etmektedir. Sultanın huzuruna çıkan Rumlularla Çinlilerden oluşan taraflara resim konusundaki yeteneklerini sergileyebilecekleri kapıları karşılıklı olacak şekilde iki oda verilir. Yapacakları resim için sultandan yüzlerce çeşit boya isteyen Çinli resamlara her sabah hazineden düzenli olarak boyalar verilmektedir. Rumlular ise “Ne resim ne boya, sadece pası gidermek işe yarar” diyerek kapıyı kapatıp duvara cila vurmaya başlarlar ve cila vurdukları duvar gökyüzü gibi saf ve berrak hale gelir. “İki yüz renkten rensizliğe yol var” diyen Mevlâna’ya göre renk bulut mesabesinde iken rensizlik ise ay gibidir. Resim yarışmasının sonunda Çinliler işlerini bitirip sevinçlerinden davullar çalmaya başlamışlardı ki Padişah, Çinlilerin odasına girer ve orada akli fikri çelen resimler görür. Sonrasında Rumluların odasına giren Padişah, aradaki perdenin kaldırılmasıyla Çinli ressamın resimlerinin Rum ressamın cilalatıp parlattıkları duvara yansıdığını görür ve bu gözü göz yuvasından alan bu yansıma Padişaha daha iyi görünür. Tam bu noktada Mevlânâ, “A babacığım! Rumlar, tekrarlanacak (dersleri), kitapları ve hüneleri olmayan sûfilerdir. Ama onlar gönülleri cilalamışlar, açgözlülüğten, hırstan, cimrilikten ve kinlerden arınmışlardır. Aynanın o parlaklığı, gönlün vasfıdır; (gönüle) sınırsız şekillerin (yansımaya) uygundur.” ifadelerine yer verir. (Mevlâna, 2015: 156, 157).

Söz konusu metaforik öykünün işaret ettiği başlıca hususun insani varoluş açısından erdemini nasıl bir epistemolojik ve ontolojik dönüşüme yol açtığı meselesi olduğunu söylemek mümkündür. Ahlaki bir özne olarak insanın ahlaki kapasitesinin epistemolojik kapasitesini gölgeleyecek şekilde öne çıkartılmış olması “iyi” ile “iyi olanın bilgisi” arasındaki mesafeyi çoğaltacaktır. Bunun yanı sıra sağduyu realizmine aykırı olacak şekilde mevcut duyuşal gerçekliğin paranteze alınmış olması da açıklığa kavuşturulması gereken problemler olacaktır. Nihayetinde asıl-sahte, doğru-yanlış ayırmalarını ortadan kaldıracak şekilde kurgusal bir düzlem üzerinden ilerlemek, üzerinde tartışılacak bir meselenin varlığını da tehlikeye atabilecektir. Aris-toteles’in *Metafizik*’inde geçen şu satırlar konuyla ilgili olsa gerektir:

“Sahte, yanlış” bir de gerçekten var olan, ancak doğaları olduklarından farklı görünmek olan şeylerle (örneğin derinlik duygusu veren bir resim), düpedüz var olmayan şeyler (örneğin düşler) hakkında da kullanılır. Evet, bunların bir gerçekliği vardır; ancak onlar bizde görüntülerini uyandırdıkları şeyler değildirler. O halde bu anlamda şeyleri “sahte, yanlış” diye adlandır-

mamızın nedeni ya onların var olmamalarıdır ya da uyandırdıkları görüntünün var-olmayan bir şeyin görüntüsü olmasıdır” (Aristoteles, 1996: 286)

Mevlânâ'nın kendine has üslubu içerisinde öyküleştiren ifade ettiği sezgisel yöntemi esas alan epistemolojik tutumu, her halükârda kendi gerçekliğini inşa ederek ilerlemektedir. Mevlânâ'nın idealist tasarımında ahlak idesi ontolojik ve epistemolojik a/olanı tayin edecek derecede güçlü bir vurguyla ortaya konulmaktadır. Esasında Platon idealizminde de görüleceği üzere idealist yapılar kendi ontolojilerini ve bu ontolojiye ulaşmayı mümkün kılan bir epistemolojiyi merkeze aldıkları temel idelerden hareketle ortaya koymaktadırlar.

Nitekim değişimin ve oluşun dünyasında bilginin sabit bir nesnesine ulaşamayacağını düşünen Platon, doğru bilgiye ulaşma çabası doğrultusunda ideal formların olduğu bir başka dünya tasarlamıştır. *Devlet* adlı eserinin yedinci kitabının hemen başında anlattığı mağara metaforuyla görünen duyusal dünya ile düşünülen ideaları dünyası arasında keskin bir ayrım ortaya koyan Platon, ideal bir varlık düzlemi tasarlamasının en başarılı örneklerinden birisini vermiştir. Esasında Platon'un idealar tasarımının doğrudan etik ve politik bir idealizmle ilişkili olduğunu görmek gerekmektedir. Platon'un aşağıdaki ifadeleri onun ahlakın ve siyasetin bir kavramı olarak “iyi” ideasını merkeze alarak bir ontolojik ve epistemolojik bir çerçeve ortaya koyduğunu göstermektedir:

“Doğru mu, yanlış mı, orasını Tanrı bilir. Herhalde benim düşünceme göre kavranan dünyanın sınırlarında “iyi” ideası vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir. (...) İyiyeye yükselmiş olanların insan işlerini ele almaya istekli olmamaları, hep o yüksek yerlerde kalmaya can atmaları, hiç de şaşılacak şey değildir. Benzetmemizi de düşünecek olursak, böyle olması gerekir. (...) Tanrısal dünyaları seyretmiş bir kimse, insan hayatının düşkün gerçeklerine inince, şaşkın ve gülünç bir hale düşer. Karanlıklara alışmadığı, ilkin her şeyi bulanık gördüğü için, mahkemelerde, şura da burada doğrunun gölgeleri, ya da bu gölgelerin yansuları üzerine tanışmalara girip de doğruluğun kendisini hiçbir zaman görmemiş olanların yorumlarını çürütmek zorunda kalırsa, herkes yadırgar onu, değil mi? (...) Ama akli başında olan bilir ki, insanın gözü iki karşıt sebepten, iki türlü bulanır. Biri aydınlıktan karanlığa geçişte olur, öbürü de karanlıktan aydınlığa geçişte. Onun gibi düşünce de bir şeyi

açık seçik göremeyince, buna gülecek yerde düşünmeli: Acaba daha ışıklı bir dünyadan gelip karanlıklara alışamadığı için mi, yoksa bilgisizlikten aydınlığa varıp aşırı bir parlaklıkla kamaştığı için mi bulanık görüyor göz? Birincisi, övülecek, İkincisi acınacak bir haldir. Karanlığa alışamayan göz, ışıklı bir dünyadan geliyor demektir. Ona gülersek, gülünç oluruz. Ötekineyse hakkımızdır gülmek” (Platon, 2010: 235, 236).

İdealist felsefelerin öncüsü sayılan Platon’a göre hakiki bilgiye ulaşmak için ruhtaki öğrenme gücünün ve yetisinin geçici şeylere sırtını dönüp “iyi” dediğimiz yöne çevrilebilmesi gerekmektedir. Nitekim Platon’a göre eğitim de ruhun kötü yöne çevrik olan yönünü “iyi” yana yöneltmekten ve bunun için en elverişli yolu bulmaktan ibaret olan bir sanattır (Platon, 2010:236).

Gerçekliğe ilişkin nihai bir açıklamayı idealizm formatında tasarlayan Mevlâna, insanın ahlaki yetkinliğe ulaşmasını temin edecek olan değerler kategorisini gerçek bir varoluş düzlemi olarak ele almaktadır. Bu bağlamda Mevlâna’ya göre ancak gönülleri aracılığıyla hakikate ulaşmış olan kişiler, bu dünyadaki pek çok kimse tarafından duysal varlık düzleminin sonu olarak algılanan ölümün gerçek bir varoluş imkânı olduğunu fark etmektedirler. Zira Mevlâna’ya göre “Ölüm hayattır; hayattır ölüm. Fakat gerçeği örten görüş onu tersine gösterir.” (Mevlânâ, 2007, c 5: 122). Esasında insanın ahlaki tecrübesini kalkış noktası kılarak idealist karakterde bir epistemoloji ve ontoloji anlayışı ortaya koyan Mevlâna, insanın ahlaki tecrübesinden bağımsız bir ontolojik yapıya ve onun epistemolojik araçlarına imkân tanımamaktadır. Bu noktada ifade edilmelidir ki, felsefi düşüncenin süjesi olarak insanın felsefe yapma imkânı, kendi varoluşunun ontolojik ve epistemolojik sınırlarıyla ilişkili olsa gerektir. Nitekim Dasein’i merkeze alarak bir felsefi dizge ortaya koymuş olan Heidegger’a göre “Felsefe, Dasein hermenötikinden hareket eden evrensel fenomenolojik ontolojidir” (Heidegger, 2021: 638). Heidegger, Dasein’in kendi “sınır durumunun” belirlenmemişliğine fırlatılmış olduğunu belirtmektedir. Hilmi Ziya Ülken, Heidegger’ın ontolojisine ahlaki unsurun nasıl karıştığına şu sözlerle dikkat çekmektedir:

“Heidegger’ın ontolojisine karışan ahlaki unsur, onun felsefesini çok vazıh bir “moralism”e götürüyor. O adeta bu manada ameli aklın nazari akla fâikliği şeklindeki eski fikrin canlanması gibi görünüyor.” (Ülken, 1936: 277). Bu bağlamda mevcûdiyet’in içerisinde ahlaki ve dini değerleri nasıl açıklayacağız sorusunu soran Ülken, bu çerçevede şu ifadelere yer vermektedir: “Halbuki, “adi mevcudiyet” ile “kendi kendisini bulan mevcudiyet” arasındaki zıtlık bile ancak bu kıymetler üzerine kurulabilir” (Ülken, 1936: 277).

Mevlâna'ya dönersek onun adeta insanın ahlaki tecrübesini konuşmaya değer en öncelikli konu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Böylesine bir yönelim mevcut gerçekliği ve onun duyuşal ve akılsal araçlarla ulaşılan bilgisini paranteze almakla sonuçlanmaktadır. Bununla birlikte Mevlâna açısından ahlaki bir gerçeklik alanının inşası, insan zihninin nesnel dünyasıyla temasında söz konusu edilebilecek olan yarığın kapatılmasına da imkân verecektir. Nihayetinde ahlaki olanın bütün bir gerçekliği ve onun bilgisini ortadan kaldıracak şeklindeki bir kurgunun konusu kılınması, ontolojik ve epistemolojik alana ilişkin bir konuşmayı imkânsız kılacağı şeklindeki bir eleştiriyile karşılaşması da kaçınılmaz görünmektedir. Bu noktada sûfilîğin spekülâtif karakterdeki yapısının sağduyu realizmi açısından ciddi itirazlara maruz kalacağını dikkate almak gerektir. Nitekim Muhammed İkbal'in de dikkat çektiği üzere "... Tasavvufun zahir ve batın (görünüş ve gerçeklik) ayrımında ısrar etmesi, Gerçeklikle değil de görünüşle ilgili olan her şeye karşı bir kayıtsızlık tavrı meydana getirmiştir" (İkbal: 2013:187)

Mevlâna, elbette ahlaki gerçekliğin doğayla mutabakat içerisinde olan bir gerçeklik olmadığı farkındadır. Benzer şekilde Kant, insanın ahlaki yönelişine doğa içerisinde bir karşılık bulmanın imkânsızlığına şu satırlarla dikkat çekmektedir: "dünyanın salt doğal bir akışında ahlâksal değere tam uygun bir mutluluk beklenemeyeceğini ve bunun olanaksız olduğunu, dolayısıyla da bu yönden en yüksek iyinin olanaklılığının, ancak ahlâksal bir dünya-yaratıcısı varsayımına dayanarak kabul edilebileceğini söylemişim." (Kant, 1999: 157) Kant, aklımızın olgusal dünya ile ahlâksal dünya arasında doğal bir bağlantı kurmasının imkânsız olduğunu dile getirmektedir: "(...) yani aklımız bu kadar farklı yasalara göre olup biten iki dünya olayı arasında tam ayarlanmış ve amaca tamamen uygun bir bağlantıyı salt doğal bir oluşa göre kavramayı olanaksız görmektedir; her ne kadar, doğadaki diğer bütün amaca uygun şeylerle olduğu gibi, bunun da doğanın genel yasalarına göre olanaksız olduğunu kanıtlayamazsa, yani bunu nesnel nedenlerle yeterince ortaya koyamazsa da." (Kant, 1999: 157)

Taşıdığı bütün imkânlarıyla insan gerçekliğini merkeze alarak bir düşünce yönelimi ortaya koymuş olan Mevlâna, epistemolojik ve ontolojik problemleri de insan gerçekliğinin bir uzanımı olarak ele almaktadır. Mevlâna, esasında mistik bir tecrübenin rasyonel temellerine ilişkin bir tartışmayı da gündeme getirmektedir. Nihayetinde Mevlâna, ahlaki o/alanın domine ettiği epistemolojik ve ontolojik alanı rasyonel, diskürsif, gidimli bir akıl yürütmenin konusu kılmaktan daha ziyade tasavvufî düşüncenin enstrümanları olan keşif ve sezgiyle ele almayı tercih etmektedir. Tasavvuf düşüncesinin güzergahında yol alan Mevlâna, kendine özgü bir ontolojik ve epistemolo-

jik çerçeve çizerken insana ayrıcalıklı bir epistemolojik statü olarak ahlaki tahsis etmektedir.

Mevlâna'da Ayrıcalıklı Epistemolojik Bir Statü Olarak Ahlak

Ahlaki felsefi bir çözümlemenin konusu haline getirmek, ahlakî problemleri rasyonel birtakım temellendirmelerle ve gerekçelendirmelerle berraklaştırmaya çalışmak demektir. Ahlak alanı içerisinde gerçekleştirilecek felsefi bir çözümlemenin öncelikli meselelerinden birisinin ahlakî olanın yaslandığı temellere ilişkin bir konu olmalıdır. Nitekim etik alanında çağdaş felsefede cereyan eden tartışmalarda da etik yargıların temellendirilmesi meselesinin öne çıkmakta olduğu görülmektedir. Etik yargıların temellendirilmesi konusunda bilişselciler, ahlaki yargıların bir bilgi değerini haiz yargılar olduğunu kabul ederek ahlaki yargıların temellendirilebilir ifadeler olduğunu iddia ederlerken; bilişselci olmayanlar ise ahlaki yargıların bilginin konusu olamayacağını ve dolayısıyla felsefi bir temellendirmenin de konusu olmayacağını düşünmektedirler. (Çilingir, 2019: 25, 26)

Felsefi düşüncenin en çetin görevlerinden birisinin de ahlaki durumun fizikle metafizik arasındaki yerini tayin etmek olarak belirlemektedir. İnsanın fizikle metafiziğin kesiştiği alandaki varlığına dikkatleri yoğunlaştıran ve felsefi çözümlemesini böylesi bir ayırmadan hareketle ortaya koyan Kant, insanın ruhsal yapısını hep bir hayranlık ve korkunç saygıyla doldurduğuna işaret ettiği hususları “üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası” şeklinde tayin etmektedir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinin sonsöz kısmında şu ifadelerle yer vermektedir:

“İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası. Her ikisini, karanlıklarda gizlenmiş ya da benim ufkumun ötesinde aşkın alanda imişlercesine aramama ve sırf tahmin etmeme gerek yok; onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya benim kendi varoluşumun bilincine bağlıyorum. İlki, dıştaki duyular dünyasında benim bulunduğum yerde başlıyor ve içinde bulunduğum bağlantılar ağını, dünyalar üzerine dünyalardan ve sistemler sistemlerinden oluşan, ayrıca da dönemli hareketlerinin sınırsız zamanlarına, bu zamanların başlangıcına ve devamına doğru uzanan uçsuz bucaksız büyüklüğe dek genişletiyor. İkincisi, benim görünmez benliğimde, kişiliğimde başlıyor ve kendimi, gerçek sonsuzluğu olan, ama yalnızca anlama yetişince farkedilebilen bir dünya içinde kendi gözümün önüne getiriyor. Bu dünya (ve onun aracılığıyla aynı zamanda bütün o görülebilen dünyalarla) ben ken-

dimi, orada olduğu gibi sırf rastlansal bir bağlantı içinde değil, genel ve zorunlu bir bağlantı içinde tanıyorum. İlk görünüm, sayısız dünyaların çokluğu görünümü, benim, kısa bir süre için (nasıl olduğunu bilmediğim bir şekilde) yaşama gücüyle donatıldıktan sonra, kendisinden oluştuğu maddeyi (evrende sırf bir nokta olan) bu gezegene geri vermesi gereken hayvansal bir yaratık olarak önemimi adeta yok eder. Buna karşılık, ikincisi, düşünen bir varlık olarak değerimi, kişiliğim aracılığıyla, sonsuza dek arttırır; çünkü bu kişilikte ahlâk yasası, hayvanlıktan, hatta bütün duyular dünyasından bağımsız bir yaşamı- en azından varoluşumuzun bu yasa tarafından amaca uygun belirlenişinden, bu yaşamın koşulları ve sınırlarıyla sınırlanmamış olup sonsuza doğru uzanan bu belirlenişten açığa çıktığı kadarıyla - açığa çıkarır.” (Kant, 1999: 174, 175).

İnsanın kafasını kaldırıp hayran kalacağı yıldızlı gök ile içine yoğunlaşarak keşfedeceği ahlâk yasası şeklindeki iki temel hususa dikkat çekmekle esasında fizik ile metafizik arasında bir bağlantı noktası arayan Kant, insanın ahlaki tecrübesini açıklayabilecek sağlam bir metafizik temel arayışını dile getirmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere ahlakî alana ilişkin ortaya konulan önermelerin temellendirileceği zemin bulma noktasında bir kaygısı olmayan Mevlâna'nın metafizik kabullerin üzerinden bir ahlak tartışması gerçekleştirdiği görülmektedir. Fakat Mevlâna'da insanın ahlaki statüsünün nasıl bir epistemolojik temele kavuşturulacağı meselesi cevaplandırılması gereken bir soru olmaya devam etmektedir.

Gaybın sınırsız ve şekilsiz şeklinin Musa'ya gönül aynasından parladığını ve o şeklin göğe, arşa, ferşe, denize, balığa sığmadığını, çünkü bunların sınırlı ve sayılı olduklarının belirten Mevlâna, gönül aynasının sınırının olmadığını altını çizmektedir. Gönül karşısında aklın susmak veya sapıtmak dışında bir seçeneğinin bulunmadığını belirtmektedir. Gönle yansıyan her yeni resmin sonsuza dek gönülde perdesizce görüldüğünü belirten Mevlâna, gönüllerini parlatanların renge ve kokuya bağlı kalmaktan kurtulacaklarını ve her an kesintisiz olarak bir güzellik seyredeceklerini ifade etmektedir. (Mevlâna, 2015: 156, 157).

“Kendi berrak ve temiz zatını görmek için kendini, kendi niteliklerinden temizle” ifadelerine yer vermekle geleneksel bilgi edinme süreçlerinin dışında gönlün bilgisinden söz eden Mevlâna, böylesi bir bilgi için kitap, öğretici ve hocaya ihtiyaç duymadan gönülde peygamberlerin bilgilerinin görülebileceğini belirtmektedir. (Mevlâna, 3460)

İnsanın rasyonel düşünce şeklindeki bir düşünme biçimiyle metafizik dünyaya ulaşamayacağını düşünen Mevlâna, “düşünceyi süpürecek bir

hayretin gerekli olduğunu ifade etmektedir (Mevlâna, 2015: 345). Gönüllerini yetkinleştiren kimselerin gönüllerini klasik bilgidan arındırdıklarını belirten Mevlâna'ya göre klasik tümevarım veya tümdengelim yöntemiyle ulaşılan bilgi hakiki bilgi değildir: “Bu kesim, bilgilerden gönlünü arındırmıştır. Çünkü bu bilgi o yolu bilmez. Aslı o yandan olan bir bilgi gerek. Çünkü her tikel, tümeline kılavuzdur. Deniz boyunca uçabilir mi her kanat? [Ancak] ledünnî ilim ledünne dek götürür. Öyleyse neden insana gönülden temizlenmesi gereken bilgiyi öğretirsin?” (Mevlâna, Mesnevi 1124)

Sufilerin bilgi anlayışı açısından anahtar kavram olan “marifet”, insanın kitaplardan veya başkasından öğrendiklerinden daha çok ahlaki bir yaşantı sonrası Allah tarafından doğrudan, vasıtasız ve sezgisel olarak ihsan edilen özel bir bilgi edinme tecrübesini anlatmaktadır (Türer, 2018: 99, 100) İnsanın ancak ahlaki bir yetkinleşmeyle gerçekliğin bilgisine ulaşabileceğini düşünen Mevlâna, gönül gözünün açılıp gayba hazır hale gelmesinden söz etmektedir (Mevlâna, 2015: 393). Mevlâna, gönül gözü ile hakikatin apaçık görülebileceğini düşünmektedir. Öyle ki, gönül gözü ile gören kişinin ruhu aktarılan bilgi ile tatmin olmayacaktır. Böylesi bir kimse gönül gözü ile kesin bilgiye ulaşmış olmaktadır. Mevlâna, erdemsizliklerin ise insanı hakikatten uzaklaştıracağını düşünmektedir. Nitekim ona göre garaz gönül gözü için bir perdedir. (Mevlâna, 2015: 876, 929). Mevlâna'nın bu tavrını İkbâl'in şu sorusuyla açıklığa kavuşturmak mümkündür: “Nihâî Gerçeklik, şuurumuzu başka bir istikametten de işgal etmiyor mu? Tabiatla baş etmeyi sağlayan saf entelektüel metot, tek metot mudur?” (İkbâl: 2013:224).

Gönlü epistemolojik bir yeti olarak değerlendiren Mevlâna, ahlaki bir yetkinliğe ulaşarak gönüllerini parlatanların “bilginin şeklini ve kabuğunu bırakmış, görerek inanma (ayne'l-yakin) bayrağını dikmiş” (Mevlâna, 2015: 157) kimseler olduklarını belirtmektedir. Böylesi kimselerin diskürsif bir düşünce yönteminin dışında bir yöntemle aydınlığa ulaşmış kimseler olduklarını belirten Mevlâna, bunların tanışıklığın ana kaynağını ve denizini bulmuş kimseler olduklarını belirtmektedir. Mevlâna, böylesi bir topluluğun herkesin kendisinden ürküp korktuğu ölüme bile alaylı alaylı gülümse-diklerini ve kimsenin onların gönlüne üstün gelemeyeceğini zira zararın se-defe geleceğini inciye gelmeyeceğini belirtmektedir. (Mevlâna, 2015: 157)

Mevlâna'da ahlaki yetkinliğe ulaşmış olan öznenin elde ettiği ayrıcalıklı bir epistemik statünün nasıl denetleneyeceği meselesi tartışmanın kritik noktasını oluşturmaktadır. Felsefi düşüncenin bitmeyen macerası da ahlak özelinde insan aklının kaçınmadığı metafizik spekülasyonlarla doğrudan ilişkili olsa gerektir. Nitekim ortaya koyduğu kritik felsefesiyle felsefi dü-

şüncenin tarihinde müstesna bir yer işgal etmiş olan Kant'ın şu satırlarıyla dikkat çektiği mesele konuyla ilişkili olsa gerektir:

“Hep kirli hava solumayalım diye, günün birinde soluk almaktan büsbütün vazgeçmemiz ne kadar az beklenirse, insan düşüncesinin günün birinde metafizik araştırmalarından büsbütün vazgeçmesi de o kadar beklenir. Demek ki, dünyada her zaman, üstelik herkeste, özellikle düşünen insanda metafizik olacaktır; ama ortak bir ölçü olmayınca, herkes Metafiziği kendine göre kesip biçecek. Şimdi, sınavan bir kafa, bugüne dek Metafizik denen şeyle yetinmez, ama Metafizikten büsbütün vazgeçmek de, hiç kuşku yok, olanaksızdır. Dolayısıyla sonunda, saf aklın bir eleştirisinin, kendisini denemek, ya da böyle bir eleştiri varsa, onu araştırmak ve her türlü sınamadan geçirmek gerek; çünkü sırf meraktan daha fazla bir şey olan bu asil ihtiyacı gidermenin başka yolu yoktur.” (Kant, 2002: 122, 123)

Esasında Descartes'la başlayan modern felsefenin ontolojik ve aksiyolojik alanı gölgede bırakacak şekilde epistemolojik alanı öne çıkartma tavrını Kant'ın da devam ettirdiği görülmektedir:

“Kantçı çizgi takip edildiğinde ayrıştırmanın epistemik olduğu görülür. Ancak Kant ontik olan bir bilinmezliğe ulaşmaktadır. Varlıkla bilginin arası açılınca değerlerin evrenselliği temellendirilememektedir. Ontik geçişin epistemik gerçekliğe dönüştürülerek geçici çözümler üretme çabaları sorunu çözmemektedir. Bu nedenle ahlak temellendirmelerinde epistemik tavırlar, ahlakî çoğulculuğu ve göreceliği haklı göstermekte, ontik bakış ise söylemden öteye taşınamayan bir evrensellik iddiasına dönüşmektedir. Oysa gerek hayat gerekse düşünce, karşıt kutuplar değildir” (Dönmez, 2015: 19).

Bu noktada Süleyman Dönmez'in gündeme getirdiği “onto-etik” kavramı konunun açıklığa kavuşturulması noktasında elverişli bir kavram olmak durumundadır. Türk Ahlak felsefesi için “onto-etik” şeklindeki bir anahtar kavrama pek çok çalışmada yer veren Dönmez, onto-etik tavrın Anadolu Türk ahlak felsefesinin temel karakteristiğini oluşturduğunu belirtmektedir. Dönmez, onto-etik tavrın modern süreçle birlikte ortaya çıkan ayrıştırıcı bakış açılarını ortadan kaldıran bütünleştirici bir perspektiften ibaret olduğuna dikkat çekmektedir:

“Onto-etik tavır, modern süreçle içine düşülen ayrıştırıcı bakışları yeniden bütünleyebilme girişimidir. Ayrıca Anadolu Türk ahlak felsefesinin karakteristiğidir. Varlığı, yani hakikati esas alır. Varlıktan hareketle düşünceye ulaşır. Hareketin yönünü tayin etmek suretiyle değeri yaratır.” (Dönmez, 2015: 19).

Modern düşüncenin parçalayıcı bakış açısı yerine geleneksel düşüncenin insanın tümel tecrübesini dikkate alan bütünleyici bir bakış açısıyla temayüz ettiği söylenebilir. Nitekim kadim dünyada ortaya konulan felsefi dizgelerin esasında insan açısından ideal bilgece yaşam formlarına odaklandıklarını ve bu yönleriyle modern bilim paradigmasından ayrıştıklarını görmek gerekmektedir. Beşerî bilimleri gölgede bırakacak şekilde doğa bilimlerinin belirleyici olduğu modern bilim paradigmasında insana doğa yasalarının ötesinde ideal bir yaşam formu teklif edilmemektedir. Patricia Fara, *Bilim, Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, adıyla Türkçe'ye çevrilen eserinde geleneksel dünyanın temel klasiklerinden birisi ile modern fiziğin temel eseri arasındaki mukayesesi konuyu açıklığa kavuşturmaya yardımcı olmaktadır. Fara, Isaac Newton'un fiziğe dair *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* adlı eseri ile İbn Sînâ'nın felsefe ve bilim ansiklopedisi niteliğindeki *Kitabü'ş-Şifâ* adlı eserini mukayese etmektedir. Newton'un *Principa'sı* fiziksel dünyanın temelini oluşturacak matematiksel bir altyapıyı oluştururken; İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'sı* ise insanın cehalet hastalığını izale etmeyi amaçlayan, bilge bir insanın ruhsal bütünlüğe erişmesi için gerekli bilgileri ihtiva eden şiirsel bir felsefi tefekkür niteliğinde bir eserdir. (Fara, 2012: 87)

Nihayetinde Mevlâna'nın da ontik ve epistemik alanlar arasındaki bölünmeyi Dönmez'in kavramsallaştırmasıyla "onto-etik" bir bakış açısıyla ortadan kaldırmaya çalıştığı görülmektedir. Söz konusu bakış açısının modern düşüncenin insanın bütünsel tecrübesini ihmal eden ve onu bir bilinç atomizasyona sürükleyen perspektifine alternatif bir tavrın doğmasına yol açabileceği pek ala söylenebilir.

Değerlendirme

Türk-İslam düşüncesi tarihi açısından önemli bir tarihsel kesite tekabül eden XIII. Yüzyılda yaşamış bir düşünür olan Mevlâna, içinde yaşadığı mekân ve zamanın yaygın bir düşünce formu olan tasavvufun kategorik şemasından hareketle kendine özgü bir bilgelik anlayışı ortaya koymaktadır. Düşünce dizgesinde insanın kendi gerçekliği üzerinde yoğunlaşmasını temin edecek bir arayışı seslendiren Mevlâna, bu çerçevede insani varoluşa anlam kazandıran yegâne kategori olarak ahlakı öne çıkartmaktadır.

İnsanın melekle hayvan arasında ara bir varlık oluşuna dikkat çekmekte olan Mevlâna, ahlaki alana ilişkin çıkarımlarının meşruiyetini bütün bir düşünce dünyasının da zeminini oluşturan metafizik ilkelerde, aşkınsal değerlerde aramaktadır. Söz konusu ilkelerin ahlakî muhtevası ontolojik ve epistemolojik alanın da ahlakî ilkelerle temellendirilebileceği sonucunu ortaya koymaktadır. Değer ontolojisinden hareketle varlık ve bilgi alanlarına

yönelen Mevlâna, epistemolojik ve ontolojik meselelerinin ancak ahlak dolayımında bir tartışmanın konusu haline gelebileceğini düşünmektedir.

Eserlerinde gerçekliğin tinsel boyuttaki bir tasarımını ortaya koyan Mevlâna, söz konusu tinsel gerçekliğe ulaştıracak sezgisel bir kavrayıştan söz ederken bu kavrayışın etikle doğrudan ilişkili olduğunu da ısrarla belirtmektedir. Mevlâna, ahlak alanına ilişkin ortaya koyduğu düşünceleri metafiziksel bir temel üzerinden açıklamaktadır. Süjenin ahlaki yetkinliğe ulaşmasıyla elde edeceği epistemolojik enstrümanlar, ona farklı bir düzlemde beliren ontolojik kategoriye ulaşma imkânı verecektir. Ontik o/alanla epistemik o/alanla arasındaki ayırıştırıcı bakış açısını aşma çabası içerisinde olduğu görülen Mevlâna'nın tavrını "onto-etik" bir tavır olarak değerlendirmek mümkündür.

Felsefi düşünceyi mümkün kılacak şekilde metaforik anlamlar yüklediği çeşitli kelimeler ve kavramlardan hareketle varlık, bilgi ve değer alanlarının birbirleriyle ilişkisini dikkate alarak bir tartışma gerçekleştirme çabası içerisinde olan Mevlâna'nın tecrübeye ortaya çıkan fakat epistemolojik olarak yakalanamayan veya temellendirilemeyen birtakım sonuçlardan da söz etmiş olduğu söylenebilmektedir. Ontolojik ve epistemolojik a/olanın çerçevesini tayin edecek şekilde ahlaki a/olanı öncelediği görülen Mevlâna'nın epistemolojik ve ontolojik çerçevedeki bir tartışmayı ancak insanın ahlaki tecrübesi dolayımında gündemine aldığı anlaşılmaktadır. İnsanın ahlaki tecrübesini konuşmaya değer en öncelikli konu olarak değerlendiren Mevlâna'nın içe bakış şeklinde tasvir edilebilecek mistik bir yönetime yaslanarak çözmeye çalıştığı problemlerin rasyonel bir açıklamaya imkân verip vermediği sorusu baki kalmaya devam etmektedir. Mevlâna'da ahlaki olana ilişkin bir konuşmanın içe bakış yöntemiyle ele alınmış olması, mevcut gerçekliği ve onun duyuşal ve akısal araçlarla ulaşılan bilgisini paranteze almakla sonuçlanmaktadır. Kaldı ki Mevlâna'da öznenin etik kapasitesine duyulan güvenin onun epistemolojik kapasitesini gölgede bırakacak şekilde öne çıkartılması bilgi ile erdem arasındaki mesafenin açılması gibi bir başka probleme yol açmaktadır. Nihayetinde tasavvuf düşüncesinin keşf ve sezgi yöntemini esas aldığı görülen Mevlâna'nın açıklamalarının nasıl rasyonelleştirilebileceği meselesi felsefi düşünce açısından kritik bir konu olmaya devam etmektedir.

Öz

Mevcut çalışma ahlak merkezli bir düşünce dizgesi ortaya koymuş olan Mevlânâ'da ahlak gibi değerler alanına ilişkin bir disiplinin ontolojik ve epistemolojik çerçevesinin nasıl temin edileceği meselesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Epistemolojik ve ontolojik bir tartışmayı ahlak dolayımıyla gündemine almış olan Mevlâna, ahlak alanını evren içerisindeki insanı konuşabilmenin yegâne alanı olarak tayin etmektedir. Tasavvuf düşüncesinin teorik imkânları içerisinde kendine özgü bir varlık metafiziği ortaya koyan ve bu metafizik kurguya elverişli epistemolojik enstrümanlardan söz eden Mevlâna, süjenin obje ile ilişkisini de bir değer ontolojisi çerçevesi içerisinde ele almaktadır. Tasavvuf düşüncesinin keşf ve sezgi yöntemini esas aldığı görülen Mevlâna'nın açıklamalarının nasıl rasyonelleştirilebileceği meselesi felsefi düşünce açısından kritik bir konu olmaya devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Ahlak, Etik, Ontoloji, Epistemoloji, Felsefe

Abstract

Closing The Distance Between Ontology And Epistemology with Ethics: Ethics As A Privileged Epistemological Status in Mevlana

The present study focuses on the issue of how to provide the ontological and epistemological framework of a discipline related to the field of values such as morality in Mevlânâ, who has revealed a moral-centered thought system. Mevlana, who has put an epistemological and ontological discussion on his agenda through morality, determines the field of morality as the only field of speaking to the human in the universe. Mevlâna, who reveals a unique metaphysics of existence within the theoretical possibilities of Sufi thought and talks about epistemological instruments suitable for this metaphysical fiction, also deals with the relationship of the subject with the object within the framework of a value ontology. The issue of how to rationalize Rumi's explanations, which seems to be based on the method of discovery (keşf) and intuition in Sufi thought, remains a critical issue in terms of philosophical thought.

Keywords: Mevlâna, Morality, Ethics, Ontology, Epistemology, Philosophy

Kaynakça

- Aristoteles (1996). *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Atademir, Hamdi R. (1947). *Filozoflara Göre Felsefe*, Konya: Akdemir Yayınevi.
- Badiou, A. (2013). *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çilingir, L. (2019). “Etik Temellendirme”, *Etik ve Etik Sorunlar*, Editör: Prof. Dr. Celal Türer, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Descartes, R. (1997). *Felsefenin İlkeleri*. Çev. M. Karasan. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Dönmez, S. (2015). *Emanet Ahlakı, Türk Ahlak Felsefesine Giriş*. Adana: Karahan Kitapevi.
- Fara, Patricia. (2012). *Bilim, Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, Çev. Aysun Babacan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Heidegger. (2021). *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- İkbâl, M. (2013). *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, Çev. Rahim Acar, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Mevlâna. (2007). *Divan-ı Kebir*, I-VIII c., Çev. A. Gölpınarlı, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mevlâna. (2015). *Mesnevî-i Ma'nevî*, Çev. Prof. Dr. Derya Örs, Prof. Dr. Dr. Hicabi Kırlangıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 216.
- Platon. (2010). *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu- M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Türer, C. (2018). “Türkistan'ın Pîri Hoca Ahmed Yesevi”, *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Türer, C. (2019). “Niçin Etik”, *Etik ve Etik Sorunlar*, Editör: Prof. Dr. Celal Türer, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Türer, C. (2019). “Normatif Etikler”, *Etik ve Etik Sorunlar*, Editör: Prof. Dr. Celal Türer, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Ülken, H. Z. (1936). *Yirminci Asır Filozofları*, İstanbul: Kanaat Kitapevi.

DOĞA BİLİMLERİ VE HERMENEUTİK YORUM

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 37-56.

Geliş Tarihi: 22.03.2022 | Kabul Tarihi: 13.05.2022

Erdal İSBİR*

Giriş

Bilim tarihi içerisinde, “devrim” olarak nitelendirilen düşüncelerin, ifade edilme biçimleri dikkate değer bir soruna işaret eder. Yeryüzü ile gök-sel cisimlerin bağlantısı üzerinde dikkatle durmamız gerektiğini düşünen Copernicus, “yüksektekileri sorgularken bize yakın olanlar hakkında cahil kalmamak” ya da benzer şekilde “Dünya’ya ait nitelikleri gök-sel cisimlere yüklememek” gerektiğini söyler (Copernicus, 1978: 11). Onun devrim olarak nitelendirilen bu sözleri, bir “aksiyom” mu yoksa bir “yorum” mudur? *De Revolutionibus Orbium Coelestium* adlı kısa ama etkili eserinde bu konuda ipuçları buluruz. “Yıldızların doğuşu ve batışı” bölümünde, “Dünya’nın üzerindeki Güneş’in yüksekliğine dair evvelki kanıtlamadaki açıklanam, Dünya’nın aşağısına doğru inişle de uyumludur” der (Copernicus, 1978: 79). Yine aynı yapıtta, Proclus’un, Euclides’in *Elementler*’i üzerine incelemelerini, “çizgisel hareketlerin bir yorumu” olduğunu ama bir merkez etrafındaki hareketin “genel bir biçimde yorumlanması” gerektiğini belirtir (Copernicus, 1978: 78-80). Bu sözlerdeki vurgu, “yorum” ve “açıklama” kavramlarıdır.

Copernicus, kedisinden önceki teoriler gibi kendi teorilerini, diğer bir deyişle hesaplamalara dayanan açıklamalarını da “gökcisimlerinin hareketinin bir yorumu” olarak ifade eder (Copernicus, 1971: 96-126). Bacon’un *Novum Organon*’daki aforizmaları, “insanın doğanın yorumcusu”; bilimsel keşiflerin de “doğanın yorumu” olduğunu kabul eder (Bacon, 2000: 33, 38, 41,

* Doç. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-3100-4456 e-mail: eisbir@adu.edu.tr

45, 57). Bacon'dan sonra, "doğanın yorumu" ifadesinden, doğa bilimlerinin "açıklamaları" kastedilir. Doğa felsefesinin matematiksel ilkelerini ortaya koymaya amaçlayan Newton'un incelemesi "fiziksel bir olgu olarak hareketin yorumlarıdır" (Newton, 1974). Bu kabul, modern fizik araştırmalarında da görülür. Örneğin Heisenberg, kuantum fiziğinin ilkelerini ortaya koyarken, klasik fizik teorisinin yorumlarını, "yeniden-yorumlar." Onun kuantum fiziği bu anlamda ne tam bir "yenilik" ne de bir "tekrardır." Kendi teorisini, kuantum nesnelere ölçümünde "klasik araçları takip ettiği için" bir tekrar; klasik mekaniğin aksine, kuantum nesnelere etkileşimine duyarlı olduğundan bir yenilik olarak kabul eder (Heisenberg, 1949: 1-13; 1958: 27-43). Kendi ölçüm ve sonuçları, Lorentz-Fitzgerald'ın "ışığın hareketi" ile "bir nesnenin boyundaki kısalma ya da uzama" arasındaki ilişki konusunda ortaya koyduğu probleme, Einstein'ın getirdiği çözümün (yorumun), bir "yeniden-yorumudur" (Heisenberg, 1958: 113-122; Popper, 2005: 216-223). Peki, doğa bilimlerinin araştırmalarını niteleyen bu yorum ifadesinin, felsefi olarak nasıl bir değeri vardır? Bu bağlamdaki yorum ifadesinin, hermeneutik dayanakları var mıdır? Bu konuda doğa bilimleri ile hermeneutik yorum arasında nasıl bir ilgi söz konusudur?

Kuşkusuz hermeneutik, insan bilimlerine yakın bir tartışma alanına ait görünür. Çünkü hermeneutik yorum, bir ifade biçimiyle görünür olan insani bir anlamın kavranış koşullarıyla (Dilthey, 1977: 123) ilgilidir. Bu durumda, yukarıdaki doğa bilimleri örnekleri düşünüldüğünde ve insan bilimleri araştırmalarının, insan yaşamını oluşturan anlamların tarihsel yorumları (yorumların yeniden yorumlanması) olduğu kabul edildiğinde şu soru akla gelir: İnsan yaşamının yorumu ile doğanın yorumu arasında nasıl bir ilgi vardır? Açıklama ve anlama arasındaki Diltheyci ayrım, doğa bilimleri ile insan bilimleri arasında keskin bir sınır çizmiş olsa da bu soru haklı bir sorudur. Bilimsellik ölçütünün, genel açıklama modeliyle ortaya konmuş olması, genel ya da tümel bir bilgiye hangi yöntemlerle ulaşıldığı sorusunu beraberinde getirmiştir. Bu soru, yöntem tartışmasını ya da bilimler arasındaki yöntem farklılığını göz ardı eden bir soru değildir. Yorum sorunu, aksine nesnellik ve yöntem sorunlarıyla değerlendirilen doğa bilimleri ile insan bilimleri arasındaki mesafenin çok da uzak olmadığı bir işareti gibidir. Ne deneysel açıklama modeli yalnızca doğa bilimlerine ne de insan yaşamına dair bir anlam arayışı yalnızca insan bilimlerine özgüdür. Yorum bu özgülüğü ortadan kaldıran zemin olabilir mi?

Yorumun hermeneutik çerçevesini belirleyen "yaşam" bu zemini görünür kılan unsurdur. Haliyle bilimlerdeki yorum sorunu, onların yaşamla ilişkisiyle de ilgilidir. Bir bilimin yaşama karşı duyarsız, ilgisiz kalması,

kendi varlık zeminini sarsar. Çünkü her bilme çabası gibi, sistematik, metodolojik bilme çabası da yaşama dairdir. Nihayetinde çaba olduğu için yaşama dair bir ilgiyi gerçekleştirir. Faust karakteri bu ilişkiyi gösteren iyi bir örnektir. Yaşamın anlamı arayışında, Faust'un bilimlere tutunması, bilimin, yaşamın bir başarısı ve yaşamı anlamlı kılan bir ilgiyi gerçekleştiriyor olmasındandır. Bu anlamda, doğa bilimlerinin de gerçek temellerini yaşamda bulduğunu söylemek yanlış olmaz (Dilthey, 1989: 56-76). Bu nedenle, doğa bilimlerinin teorik açıklama modelinin yaşama dair izler taşıdığı ve yaşama anlam kattığı söylenebilir. Buradaki tartışma, bu minvalde, doğa bilimlerindeki yorumun hermeneutik çerçevesini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

Yaşamın tarihselliği hermeneutik bir kabuldür. Buradaki tartışmanın izleği konusunda bu kabul, doğa bilimleri araştırmalarının neden bir yorum olduğuna dair bir ipucu verir. Doğa bilimsel araştırmalar, her zaman gelenek diye ifade edebileceğimiz bir ortaklığın ürünüdür. Örneğin "fizik ya da astronomideki bir bilimsel çalışma, geçmiş gözlem ve deneylerden elde edilmiş hesaplama ve çıkarımların bir kaydını verir. Fakat bir kayıttan daha fazlasıdır; ilerde yapılacak olan gözlem ve deneylere bir işaret, bir ödevdir" (Dewey, 1929: 36). Hiçbir bilim insanı, daha önce yapılmış deney ve gözlemleri, hesaplamaları ve sonuçları göz ardı edemez. Önceki teorilerin yeniden değerlendirilmesi, hermeneutik bir ifadeyle "anlamın yeniden yaratılmasına" işaret eder. Bu bakımdan doğa bilimlerinin bilgisi, bir "yeniden-üretimdir." Böyle olmasaydı eğer, doğa bilimleri için bir bilim tarihinden söz etmek olanaksız olacaktı. Bilimsel bilginin, bir "yeniden-üretim" sürecinin sonucu olması, kuşkusuz onu "tekrar-üretim" haline getirmez. Çünkü bilim insanının ortaya koyduğu bilgi, ardıllarının katkısız benimsedikleri bir miras değildir. Bilimsel bilgi bir anlam bağlamını ifade ediyorsa eğer, bu anlam bir miras yaratır. Miras bırakılan ve miras alınan, aslında sürekli bir değişim halindedir. Yani bu değişim öncü ya da ardıl olmak bakımından bir gelenek yaratır. Bu nedenle, Copernicus'un Aristotelesçi; Newton'un Galileocu; Einstein ve Heisenberg'in Newtoncu olduğu söylenir. Bilimsel bilgi ile "gelenekten alınan anlam" arasındaki ilişki iki şekilde kendisini gösterir. Bilimsel bir bilgi ya geçmiş bir paradigmanın eleştirisi ya da onun sürdürücüsüdür. Fakat her durumda, bir nesne durumuna ilişkin anlamı keşfederek ve aktararak yaşama değer katar.

Bilimsel Teori ve Yaşama Deneyimi

Yaşama dünyası, reflektif bir farkındalıkla içinde bulunduğumuz, sürdürdüğümüz ilişkilerin alanıdır (Dilthey, 1989: 135, 340). "Yaşama dünyası", "yaşamın birliği", "yaşama tecrübesi" ifadeleri, olağan yaşamı betimler.

Günlük ya da olağan yaşam, bireyin çevresiyle sürekli bir iletişim (etkileşim) halinde, kendi olarak yaşadığı alandır. “Kendi olarak” denen şey, “dünya görüşünde” görünür hale gelir. Bir dünya görüşü, her zaman bir yaşam görüşünü içerir. Bu görüş, öznenin refleksiyonundan çıkar ve başka dünya görüşlerinin içselleştirilmesiyle oluşur. Dünya görüşümüz katıksız, yalıtık değildir, aksine “çevremiz tarafından –insan, ırk, sınıf, kültürel gelişmişlik düzeyi– tarafından belirlenir” (Heidegger, 1988: 5-6).

Bizler, her zaman “bir dünya görüşüyle” yaşarız, diğer bir ifadeyle yaşamı deneyimleriz. Yaşama deneyimi ve dolayısıyla bu deneyimin içeriğini oluşturan düşünme ve iletişim yetisi, her zaman “konumumuza”, “bir dünya içinde bulunuşumuza” dayanır (Heidegger, 1967: 78-86). Yaşama dünyası içerisindeki konumumuz, “algılama süreçlerimizi” ve “eylem bilincimizi” belirler. Bu belirlenim içerisinde, her akt ya da her eylem, bize “yeni bir dünya”, yeni bir anlam açar (Dilthey, 1989: 363-364). İlgi ve istenç düzeyindeki farklılıklarımız, dış dünyayı deneyimlememizi de psikolojik olarak belirler. Bu demek değildir ki deneyimimiz tümüyle bize özgü psikolojik koşullara dayanır. Aksine kendi yaşam deneyimimizi etkileyen koşulları (dilsel, kültürel), başkalarıyla ortak olan yaşama dünyasından miras alırız. Yani deneyimlerimizi belirleyen ilgi ve istenç, yönlendirilmiştir. Yaşama dünyası, iletişimsel bir ortaklık içinde bulunduğumuz, bu ortaklıkla kendimizi var ettiğimiz alandır. Yine de bu tanımlı, günlük yaşamın kendisini kategorize eden bir tanım olarak kabul etmemek doğru olacaktır. Burada konumuz açısından vurgulanması gereken, yaşama deneyiminin, bir ortaklığa kök salmış ve oradan besleniyor olmasıdır. Ortaklık, içinde bulunduğumuz dünyadır ve bu yaşamın (başkasıyla birlikteliğimizin) ontolojik dayanağıdır (Heidegger, 1967: 149-168). Bu nedenle deney, hermeneutik olarak her zaman ön-koşullara dayanır.

Anlamın ortaklığı ve ön-koşullu oluşu açısından dikkate değer soru, insanın doğayla ilişkisidir. Bir doğa bilimcinin, “doğa” karşısındaki konumu, “yaşama dünyasının koşullarından” bağımsız mıdır? Diğer bir deyişle, doğa bilimcinin doğayı algılamasının, deney ve gözlemlerinin, hesaplamalarının, çıkarımlarının, hermeneutik “yaşama deneyimi” kavramıyla nasıl bir ilgisi vardır? “Dünyaya fırlatılmış” biri olarak doğa bilimci, belirli bir “dünya görüşüyle” doğaya bakar. Hatta doğayı, yine bu koşullar içerisinde kendisine yabancılaştırır (Rogers, 2006: 2-6). O halde doğanın deneyimlenmesinden ne anlamalıyız? Akıl ile doğa arasındaki epistemolojik ilişkiyi nihai bir çözüme kavuşturan Kant’ın, doğanın ve deneyin olanağını, öznenin bilincinin koşullarına dayandırması, bu konuda yol göstericidir. Onun doğanın varlığına ilişkin yaptığı ayırım (Kant, 2004: 62-64), doğa bilimlerinin arkasındaki epistemolojinin temel kabulünü gün yüzüne çıkarır. Buna göre deney,

doğanın fenomenal varlığının etki-neden algısına dayanır. Bilincin apriori koşulları olan uzam ve zaman, doğanın bu anlamda varlığını olanaklı kılar. (Kant, 2004: 35, 46-47). Yani bizler her zaman her şeyi, belli bir yerde ve belli bir zamanda algılarız. Doğanın deneyimlenmesi, öznenin bilincinde olan uzam ve zaman formlarıyla, nesnelere bir ilişki içinde algılanmasından başka bir şey değildir. Kant'ın eleştirisinde bu koşullar, deney öncesi algının saf (tarihsellikten yoksun) koşulları olsa da hermeneutik yaşama kavramı, böylesi bir algının bile tarihsel olduğunu kabul eder. Teorik aklın koşulları da tarihseldir. Tekil fenomeni algılama biçimimiz olmasa da fenomenleri ilişkilendirmemiz, yani onları görüp aralarında bağlantılar kurmamız ve bu bağlantıları ön-görmemiz tarihseldir. Bu nedenle, doğa bilimcinin deneyi ve gözlemi, hesaplamaları ve çıkarımları, onun kendi yaşamının (öznelliğinin ve tarihselliğinin), ön koşullu etkilerini taşır. Bütün tartışma açılarını paranteze alıp söylemek gerekirse, Kuhn'un "paradigma" dediği de en temelde böylesi ön-koşullara işaret eder (Kuhn, 1996: 41-51).

Doğanın deneyimlenmesiyle çalışan teorik aklın, doğayı yorumladığını söyleyebilir miyiz? Deneyin ön-koşullarını, hermeneutik bir ifadeyle ön-anlam olarak kabul edersek, bu soruya olumlu yanıt verilmelidir. Çünkü yorum her zaman bir ön-anlamı varsayar. "Yorum" ile "anlam" arasındaki bu epistemolojik ilişki, hermeneutik bir özelliktir ve yorum sorununu içeren her bilgisel etkinliğe kök salmıştır. Anlam burada, bir "ortak yapı" olarak anlaşılmalıdır (Gadamer, 1989: 34). Bir metin, bir eylem, bir algı ve haliyle bir bilimsel bilgi böylesi bir yapıyla ortaya konulur. İşaret edildiği gibi, yaşama deneyimi anlamlı yapılarla kurulur ve sürdürülür. Bu yapılar, insanlar arası "ortaklığın zeminidir." Bizler bu zemin üzerinde iletişime geçip, ortak bir anlayışa ulaşırız ya da ulaşamayız. Anlamın dille inşa edilen ortak tarihsel bir yapı oluşu, onun tekelliğine de işaret eder. Anlamın tekelliği/tarihselliği, "bir kereliğe mahsus" olarak anlaşılmalıdır. Aksine anlamın tekelliği/tarihselliği, onun "kendine has yapısının" her zaman "önceki yapıların" üzerinde inşa edilmiş olmasındandır. Bu nedenle, yorumun dair olduğu anlam, her zaman önceden başka anlamlara sahip olmakla, önceden başka şeyleri görmekle elde edilir. Bizlerin her zaman bir şeyi, bir şey olarak kavraması bundandır (Heidegger, 1967: 193). Bu açıdan tarihsellik, yani anlamın ön-koşullu oluşu, onun özgünlüğünü bozmadır. Anlam bir kereye mahsus, değişmez mükemmel (tamamlanmış) bir yapı değildir. Yine de her anlam, içinde kendine özgü bir hakikat taşır.

İfadenin arkasına gizlenerek değil de bizzat onda taşınarak iletilen ve aktarılan hermeneutik anlamdır. Kuşkusuz bu, anlamın "her nasılsa öyle anlaşılacağı" garantisini vermez. Anlam, alıcısı tarafından kendine özgü koşullarla yeniden yaratılan bir yapıdır. Yeniden yaratılan şey ile anla-

maya konu olan şey farklıdır. Yorumun hermeneutik karakteri budur. Bir ön-anlamın yeniden yaratılmasının hermeneutik biçimi, doğa bilimsel bir teorinin, önceki teorilerin belirli varsayımlarını yeniden (yeni verilerle) yorumlamasında görülür. Aksiyomlar, kabuller bir ön-anlam; teori ise bir yeniden yorumdur. Bu açıdan bakıldığında bilimin, yorumların yorumlarından oluştuğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bugün bilimden de kastedilen, onu bir tarihsel olgu (Koyre, 2004: 255-258) haline getiren, bu bütünlüktür. Nasıl ki hermeneutik olarak bir yorum, bir bağlam içerisinde değerlendiriliyorsa, “bilimsel teori” de “her zaman tarihsel bir bağlamda geçerlidir” (Frasen, 1980: 198). Bilimsel teorinin tarihsel bir bağlam içinde geçerli oluşu, hermeneutik döngü ilkesini anımsatır. Hermeneutik döngü ilkesinin (Gadamer, 1989: 166-167; Heidegger, 1967: 191-194), bize söylediği, anlamın, bir yorum geleneği (tarihsel bağlam) içinde inşa edildiği ya da bozulduğudur. Bozulma elbette başka bir anlamın da inşası demektir. Hermeneutik döngü içerisinde yorumcu, kendi ürettiği anlamın, asıl anlam olduğunu kabul eder. Bilerek anlamı çarpıtmak amacıyla değilse (bu amaç hiç de hermeneutik değildir), hiçbir yorumcu “yanlış” bir anlam ortaya koyduğunu düşünmez. Popper’in bilimselliğin ölçütü olarak sunduğu “yanlışlanabilirlik” ilkesi bile bir “doğruluk iddiasını” varsayar ve bu iddiayı sınamayı amaçlar (Popper, 2005: 57-73). Yorumda ifade edilen anlam, “mutlak” olmasa da “biriciktir.” Ona kendine has olma özelliğini veren, kuşkusuz bağlamıdır. Bağlam ne kadar çoksa o kadar çok anlamdan ve dolayısıyla yorumdan söz edilir. Bilimsel teoriyi, deneyim ürünü bir yorum olarak kabul ettiğimizde, onun belli bağlamlarda geçerli olduğunu söylemek zorundayız.

Nasıl ki anlamın tek bir meşru yorumu yoksa yorumun da tek bir meşru bağlamı yoktur. Anlam bir ortaklık zeminiyse, yorum bu zemin üzerinde yükselir. Peki, o halde yorumların ya da bilimsel teorilerin çokluğu nereden çıkar? Kuşkusuz yaşam deneyimlerinin (ilgiler, algılar, düşünceler) farklılığı, bu çokluğun esas kaynağıdır. Deneyim ürünü olan yorum ya da bir teori, dayandığı zemini de değiştirir. Anlamın yeniden yaratılması denilen tam da budur. Deneyimle, yeni yorumlarla anlam, bağlamını aşar ve yeni bağlamlarla yeniden üretilir. Bu, yaşama dünyasının asli görüntüsüdür. Aksi halde “eski olanı” sürdürmek, yeni olana olanak vermezdi. Hermeneutik döngü içerisinde, ne “eski olan” tutucu bir tavırla sürdürülür ne de yeni olan “gökten iner.” Doğa bilimlerinin bilgisi açısından, “anlamın tarihsel bağlamını” paradigma olarak kabul ettiğimizde, bilimsel ilerleme olgusunun, aslında “anlam bağlamının değişmesi” olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Anlamın tarihsel bir bağlam içinde yeniden yorumlanması, yaşam deneyiminin sürekliliğidir. Her bağlam, her anlam, her yorum yaşama dairdir.

Bu hermeneutik kabul dikkate alındığında, yeni olan anlam ve yorumun, önceki anlam ve yorumu bütünüyle ortadan kaldırmadığı kabul edilmelidir. Yapıyı bozmak, onu ortadan kaldırmaz. Sürekli değişen anlam bağlamları, paradigmlar, perspektif değişimleri, yorumlamanın genel karakteridir. Doğa bilimleri örneğinde dile getirmek gerekirse, Copernicus'un bilimsel keşfi, hareketin Aristotelesçi anlamlarının, yeni bir yorumu; Newton'un mekanizmi, Descartesci mekanizmin anlamlarının yeni bir yorumu; Einstein'ın formülasyonu, Newton'un tasarımındaki anlamların yeni bir yorumu; Heisenberg'in verileri ve hesaplamaları, Einstein'ın verilerindeki anlamların yeni bir yorumudur. Kendi amacının farkında olan doğa bilimci, her zaman kendisinden önceki "anlam bağlamlarıyla", Gadamerci bir deyimle, bir "diyalog" halindedir. Her bilimsel keşif ya da "devrim", neden ilerlemedir sorusuna da bu noktadan yanıt verilir. Bilimsel bir topluluk, her zaman bir paradigma içinde inceleme yapar. Bu bilimsel topluluk, başka bir paradigmayı reddetse, hatta yok saysa bile, aslında var olan şey, "paradigma tartışmasıdır" (Kuhn, 1996: 167), yani bir "diyalogdur."

Bu açıdan bakıldığında her deneyim, yani her bilimsel inceleme ve ulaşılan sonuç, paradigmayı sürdürme (anlamın sürekliliği) görevini yerine getirir. Paradigma, bilimsel incelemenin ön-koşuludur. Örneğin, nasıl ki metne ilişkin bir ön-anlama sahip değilsek, onunla diyaloga girmemiz olanaksızsa; bir doğa bilimci de belli bir paradigmanın anlamlarına önceden sahip değilse (hermeneutik anlamda ön-sahiplik), araştırmasını yürütemez. Doğa bilimsel araştırmalar, araştırmacının ön-sahiplik koşullarınca, "paradigmanın önceliğiyle" (Kuhn, 1996: 43-51) yönlendirilmiş sorularla yürüten bir keşiftir. Bilimsel hipotezin araştırma, deney, hesaplama ve verilerle sınanma süreci ve sonrasında bir teoriye dönüşmesi (Popper, 2005: 32-34), bir anlam keşfinin ve keşfedilen (yeniden-üretilen) anlamın içselleştirilmesi (Heidegger, 1967: 189-195), hermeneutik bir süreçtir. İçselleştirilmiş bir anlam, nasıl ki artık yaşama deneyimine aitse; her bilimsel deneyle ulaşılan teori de insan yaşamında yerini alan kültürel bir anlamdır (Heidegger, 1998: 13-15). Deneysel verilerle ortaya konmuş doğa bilimsel teorik bir çalışma, teorik anlamın ötesinde, kültürel (insani) bir anlam taşır. Bu kültürel anlam basit bir ifadeyle "insanlığa yarar" olarak anlaşılmalıdır. Her anlam, yaşamın koşullarından çıkmış ve yinelenerek yenilenmiş bir şekilde yaşamın kendisine dönen "ontik (reel) bir varlıktır."

Bilimsel Teori ve Anlamın Tarihselliği

"Reel olanın teorisi" kabul edilen bilim (Heidegger, 1998: 15); deney, gözlem, hesaplama, kaydetme, akıl yürütme süreçlerini gerektirir. Yaşama dünyasını oluşturan reel varlıkların (anlamların), teorisini yapma süreci nasıldır? Nasıl

bir araştırma sürecini bilim olarak tanımlıyoruz? Nasıl açıklamaları “bilimsel” olarak kabul ediyoruz? Bu sorular konusunda, bilim felsefesi içerisinde ve burada da referans verilen düşünürler arasında farklı görüş ayrılıkları olsa da bilimin rotası Aristoteles tarafından çizilmiş gibidir. “Bilmek tümeli bilmektir” anlayışı (Aristoteles, 1996: 982a, 20), bilimsel açıklama modelinin temelidir. Bilimsel teori, gerçek bir nesne durumunun koşullarından hareketle, onun neden ve nasıl öyle olduğunun açıklar. Gerçek nesne durumunun koşulları deneyle gözlenir ve onun neden ve nasıl olduğu genel bir yasayla açıklanır. Bilimsel açıklamanın bu modeli (Hempel, 1964: 29-38; Popper, 2005: 38-40), deneysel verilere dayalı bir varsayım ve bu varsayımın sınanmasını içerir.

Bilimsel teori, olaylar arasındaki nedensel bağlantının yasalı bir modelini sunar. Teori aracılığıyla, karmaşık ve ilgisiz görünen olaylar arasında bir “ilgi” kurulur. Bunun hermeneutik anlamı, yasalı bir açıklama olan teorinin, salt bir bilme değil, aynı zamanda kullanımı da olan bir şey olmasındadır. Bilimsel teori, bu anlamda bir araçtır. Araçla ilgimiz, yani onu kullanmamız, onun “araç yapısının” bilgisine sahip olmamızı gerektirmez. Örneğin, bir inşaat ustası ya da demircinin çekiç kullanması üzerine düşünmeksizin gerçekleştirdiği bir eylemdir ve bu eylem, çekiçin ayırıcı özelliğinin bilgisine sahip olmak demek değildir (Heidegger, 1967: 98). Ne zaman ki çekiç kırıldığında ya da işlevini yerine getirmediğinde usta yeni bir çekiç arayışına girer. Bu arayış, gerceğin “ne için” olduğunun ön-bilgisini gerektirir. Tıpkı bunun gibi, bilimsel teori de bir nesne durumunun sadece seyredilmesi değildir. Eğer öyle olsaydı, nesne durumu bilimsel olarak anlaşılmazdı. Bilimsel teori, bir nesne durumunu açıklarken, aslında ona bir anlam yükler. Bunu ön-koşul olarak belirleyen paradigmadır. Demem odur ki, bilimsel teori, bir araçsa eğer, onunla iş gören bilim insanı, çoğunlukla onun kullanımını sınırlayan paradigma üzerine düşünmez. Ancak o teori, nesne durumunu açıklayamadığında, yani işe yaramadığında yeni bir paradigmaya ihtiyaç duyulur (Kuhn, 1996: 77-91).

Bilimsel teorinin nesne durumunu açıklama biçimi yasalıdır (Carnap, 1966: 3-18). Bu yasalı açıklama biçimi, aslında gerçekliği, daha doğrusu ilişkin olduğu nesne durumunun gerçekliğini hem tanımlar hem de belirler. Bu bakımında bilimin açıklama modeli, empirik bir analiz kabul edilir. Çünkü teoriyi oluşturan genel yasalar, empirik tanımları içerir (Hempel, 1964: 8-20). Fakat diğer taraftan tanımlı yapılan her şeyin gerçekliği de sınırlanmış olur. Bilimsel açıklama da bu sınır dahilinde geçerlidir. Bu sınırın ötesinde, kendisi açıklanmaya muhtaç kalır. Bilimsel teorinin “açıklayıcı” ile “açıklanmaya muhtaç” olması, onun dayanağında bulunan ve yukarıda ele alınan hermeneutik anlam bağlamına ilişkindir. Çekiç örneğini sürdürsek, şöyle söylenebilir. Çekicinin ne olduğu, belirli bir anlam bağlamı olmaksızın

belirsizdir. Onu belirli kılan, ona yüklenen anlam bağlamıdır, yani empirik tanımıdır. Marangozun, demircinin, inşaat ustasının kullandığı araç olan çekiç, onun kullanımını belirleyen bir anlam bağlamına sahiptir. Bu anlam bağlamı, çekiç olmanın teorisidir; kullanımı ise onun pratiğidir. İkisi arasındaki ilişki son derece ilginçtir. Ne başka bir araç, çekiç olmanın teorisine (tanımına) uyar; ne de çekice başka bir teori (ad vermek) yüklenebilir. Peki, bu ilişki zorunlu mudur? Diğer bir deyişle kazma, çekicinin işlevini yerine getiremez mi ya da çekiçle çukur kazılamaz mı? Kuşkusuz “araç” ile “kullanımı” arasında zorunlu bir bağdan ziyade, sosyal-kültürel bir uzlaşıyla belirlenmiş bir ilişki vardır. Çekiç olmanın teorisi ile onun pratiği, eş yapılar değildir. Çekiçle çivi çakılacağı gibi toprak da kazılabilir.

Peki, bilimsel teori için bu söylenebilir mi? “Açıklama modeli” ile “açıklanan olgu” arasındaki ayrım, bu soruya olumlu bir yanıt verilebileceğini gösterir. Bir açıklama modeli olarak bilimsel teori ile bu teorinin açıkladığı nesne durumu (pratik) arasında birbirini zorunlu olarak belirleyen bir ilişki yoktur (Duhem, 1991: 183-188). Bilimsel devrimlere de (hermeneutik olarak yeni bir şey söyleme) olanak veren bu durumdur. Bu olanak ya açıklamanın (teori) açıklananı (pratik) değiştirmesi ya da tersi olarak gerçekleşir. Örneğin astronomide gezegen olma durumunu belirleyen ve genel kabul gören bir teori (bilimsel ölçütler) vardır. Plüton’un “gezegen” kategorisinden çıkarılmasını sağlayan, onun Charon adlı gökcismini ile arasındaki yörüngesel ilişkisinin bu teoriye uymamasıdır. Yapılacak iki şey vardır. Plüton hala gezegen olarak kabul edilebilir ki, bu durumda güneş sisteminde çok fazla gezegen olur. Çünkü Plüton ile aynı koşullara sahip çok fazla cüce gezegen vardır. Bu kabul edildiğinde, teorinin kendisi ve arkasındaki paradigma sarsılır. Bilim insanları bunun olmaması pahasına, bir oylamayla, diğer seçeneği tercih etti ve Plüton, “cüce gezegen” olarak kabul edildi. Bu örnekte, teorik açıklama, pratik bir nesne durumunu (Plüton’un durumunu) değiştirmiştir. Ters bir duruma örnekse, buhar makinasının icadının (pratik), termodinamik teorisine neden olmasını örnek verebiliriz.

Hermeneutik hakikat anlamının tarihsel bütünlüğünü, yani yaşama dünyasını ifade ediyorsa eğer, o halde hakikatin insanın yaşama deneyimiyle ilgisinin olması gerekir (Gadamer, 1989: xxi). Heidegger’in “el altında-hazır olanla, ilgiye dayalı bir etkileşim” dediği şey (Heidegger, 1967: 102-103), yaşam deneyiminin biçimini ifade eder. Yaşam deneyiminin gelip geçici ilgilerle yönlendirilmesi, yaşamı bütünlüğünde kavrayacak bir hakikati de olanaksızlaştırır. Hermeneutik bakımdan bu durum şunu ifade eder: Her yorum, bir yaşam deneyimiye eğer, hem bilgisel bir referansa hem de pratik bir belirlenime sahip olması gerekir. Yaşamı bütünlüğünde kavrayacak mutlak bir

yorum yoktur ve her yorum tarihseldir. Bu noktada şu soru akla gelir: Bilimsel teoriyi, bir nesne durumunun yorumu ve yorumun da tarihsel bir hakikat olduğu düşünülürse, bilimin yasalı nesnel açıklamalarının mutlak olmadığı söylenebilir mi? Başka bir deyişle, doğa bilimlerinin temelinde yer alan pozitivist dürtünün, yani “bütün olguları” tek bir yasayla açıklama dürtüsünün (Comte, 2009: 516), bu hermeneutik kabule karşıt olduğu söylenemez mi? Örneğin, Carnap’ın açıklayıcı şemasının ve bilimleri birleştirme amacının (Carnap, 1995), olgu durumlarının bütünü, yani yaşama dünyasını açıklayan bir teori olduğu ve Comtecu pozitivist amacı gerçekleştirdiği kabul edildiğinde, bu sorulara olumlu yanıt verilebilir. Ancak böyle kabul edilse ve hatta böyle olsa bile, Carnap’ın açıklayıcı şeması, anlamın tarihselliğinden bağımsız bir model olduğu anda, bilimsel bir model olmaktan çıkıp metafizik bir varsayıma dönüşecektir. Çünkü bilimsellik, eğer ki deney ve gözlemle, verilerle, verilerin hesaplanmasıyla, olguların sınıflandırılmasıyla ilgiliyse, bütün bu koşullardaki değişimin, teoriyi etkilemeyeceği varsayımı hiç de bilimsel değildir. Bilimsel teori, nesne durumunu açıklayan bir yorumsa eğer, tarihsel koşullardan bağımsız olamaz. Hermeneutik bir ifadeyle söylersek, yaşama dünyasını (doğa da dahil), apriori açıklayan bir teori olamaz. Bilimsel teorinin dayandığı deney, bir nesne durumunu apriori olarak belirler ancak, teorinin kendisi onu apriori olarak açıklamaz. Bu ne demektir? Bilimsel teorinin deneysel olmasının nedeni bu soruyu açık kılar.

Doğa bilimlerinin deneysel olması, “açıklama modeli” ile “açıklanan olgu” arasındaki ilişkinin deneyle kuruluyor olmasındandır. Deneyi ölçüm yapma ve veri toplama olarak anladığımızda her tek bilimin, dayandığı teori ile açıkladığı şey arasındaki ilişkinin “ölçüm” ve “verilerle”, yani deneyle kurulduğunu söyleyebiliriz. Bilimin bu konuda ilk koşulu, açıklamak amacıyla olduğu nesne durumunun ölçülebilir olduğunu kabul etmektir. Ölçülebilir bir nesne durumu, bilim için bir “anlam” taşır ve ölçülebilir olduğu kadar açıklanabilir. Nesne durumu ölçülerek, ondan veriler alınır. Kuşkusuz bu rastgele bir süreç değildir, aksine sistematik bir ön-hazırlık gerektirir. Nesne durumunun laboratuvar koşullarınca hazır hale getirilmesini ifade eden bu hazırlık durumu, deneydir ve o nesne durumunu apriori olarak belirler (Fjelland, 1991: 269-280). Daha açık bir ifadeyle, bir nesne durumunun gözlenmesi, ölçüm ve veri araçlarıyla o nesne durumunun ön koşullara göre hazırlanmasına bağlıdır. Bu açıdan bir doğa bilimcinin teorisinin ona verdiği gözlemlerle, “ilgisine göre” nesnesini gözlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu ilgiye göre nesne durumuna bir anlam yüklediğinden, doğa bilimci sadece açıklamayı değil anlamayı da amaçlar (Koyre, 2013: 181).

Çekiç örneğinde gördüğümüz gibi, deney eğer ki bilim yapmanın gereciyse, deneyin, teorinin verdiği bakış açısıyla düzenlenmesi ve yapılması, onun araç olma durumunu, yani pratik ve pragmatik işlevini önceden belirler. Açıklanması amaçlanan nesne durumu, bu işleve göre anlam kazanır ve açıklanır. Anlamın bir yaşam deneyiminde ortaya çıktığını işaret eden hermeneutik kabul, doğa bilimlerinin deneyi için de geçerlidir. Bir edebiyat metninin, okuyucunun geçmiş yaşam deneyimleriyle ilgisinde okuyucuda bir anlam kazanması gibi, bir nesne durumu da bilim insanı için teorik bir bakış açısıyla önceden hazırlanmış deney koşullarına göre anlam kazanır. Teorik bakış açıları ve dolayısıyla deney ve gözlemleri farklı olduğundan, “cisim”, “hareket” ve “zaman” gibi kavramların ifade ettiği olgusal nesne durumu, astrofizikçi ya da atom fizikçisi için başka anlamlar kazanabilir. Deneyle elde edilen ölçüm ve veriler, bilim insanının teorik bakış açısına göre anlamlı hale gelir. Bu teorik çerçeve, hermeneutik bir ilgiyle nesnenin içinde anlam kazandığı perspektif olarak kendisini gösterir. Kuşkusuz bir doğa bilimci, sıradan bir insanın sahip olmadığı bir teorik perspektife sahiptir. Laboratuvar verileri ve gözlem ölçümleri, sıradan bir insana “bir anlam ifade etmediği” için onları “yorumlayamaz.” Ancak doğa bilimcinin teorik ilgisi sıradan olmasa da yine de insanı yaşamsal bir ilgidir. Bilimsel teorinin uygulanma biçimleri, örneğin teorinin teknolojiye dönüşmesi onun kültürel bir değeridir ve bu, teorinin hermeneutik ilgisinden dolayıdır.

Bilimsel Teori ve Anlamın Kültürel Değeri

Kültür bir ortaklığa dayanır. Edebiyat, hukuk, din, felsefe ve bilimin “kültürel” değeri, bu ortaklığa göre görünür olur (Geertz, 1983: 73-93). Doğa bilimsel teoriler, bu değere sahip olduğu ölçüde yaşama dünyasının bir unsuru haline alır. Bu değer kesinlikle pragmatik bir değer olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bilimin kültürel değeri, günlük yaşama pragmatik olarak aktarılabilme ölçüsüne göre değerlendirilemez. Bir kimsenin yaşamsal bir ilgisinden kaynaklanan her durum, ortaklaşabildiği ölçüde kültürel bir değere sahip olacaktır. Kurbağaların sindirim sistemi üzerine bir biyolojik araştırmanın pragmatik değeri düşük sanılabilir ancak bu araştırma, bir bilim insanının sahip olduğu ortak teorik bir perspektif tarafından belirlendiği ve herkese değerli ama konuyla ilgilenen insanlara “yeni bir anlam ve yorum” sunduğu için kültürel bir değere sahiptir. Bu değer, bilimsel teorinin bir nesne durumunu “anamlı” kılan hermeneutik değeri üzerinde yükselir. Pragmatik değer bile, öncelikle böylesi bir hermeneutik duruma dayanır. Diğer bir deyişle, aracın ne işe yaradığı, öncelikle ona hangi “anlamın” yüklediğine ve onunla nasıl bir “yorumlama” yapıldığına bağlıdır. Örneğin “ışık olgusu” konusunda,

Huygens'in dalga teorisini geçersiz kılan Newton'un parçacık teorisi, ışığın lenste kırılmasını açıklar. Bir nesneyi nasıl gördüğümüz ya da gök kuşağı nasıl oluşur gibi sorular, Newton'un ışık parçacık teorisiyle "anamlı" hale gelir. Ancak 19. Yüzyılda Young ve Fresnel'in çift yarık deneyi, unutulmuş olan Huygens'in dalga teorisini yeniden gündeme getirir ve bu teoriyi geliştirir. Bu teoriyle ışığın dalga olarak ilerlediği ve ışık salınımının bir ısı taşıdığı kabul edilir (Wade, 2000: 11-99). Işığın parçacık teorisinin teknolojik pragmatik değeri gözlük, teleskop, dürbün gibi araçların geliştirilmesiyle, dalga teorisindeki kızıl ötesi araçların yapımı olmuştur. Her iki pragmatik değer de ışık olgusuna yüklenen anlam ve onu yorumlama biçimlerindeki farklılığa dayanır. Bilimsel teorinin bir nesne durumuna yüklediği anlam ve onu yorumlaması, diğer bir deyişle açıklama modeli, yaşamın tarihselliğinin izlerini taşır. Bu nedenle her bilimsel teori, yaşamın koşullarından çıkıp yine yaşama anlam katar. Bilimsel teorinin kültürel değeri burada aranmalıdır. Bu onun gerçeklikle ilgisini de açığa çıkarır.

Doğa bilimlerinin bilgisinin nesnesi kuşkusuz doğal olandır. Peki, doğal olan nasıl bir gerçekliktir? Bir teorinin "anlam bağlamları" ile bu gerçeklik arasında nasıl bir ilgi kurulur? Klasik epistemolojinin doğanın kendi başına varlığının değil, zihne konu olan yönünün gözlenebilir, ölçülebilir olduğu kabulüyle bu sorulara yanıt verilebilir (Rogers, 2006: 40). Bu yanıt yeterli midir? Eğer ki bilimsel teorinin kültürel değerini tartışıyorsak yeterli değildir. Ancak onun kültürel değeri, gerçek olanla ilişkisiyle ilgiliyse bize bir ipucu sunar. Bilim için gerçek olan rasyonel olandır. Bu nedenle ölçülemeyen, kavranamayan, tasarımı yapılamayan irrasyonel durumlar bilimin sınırları dışına itilir (Wittgenstein, 2002: 5-12). Doğanın zihinde temsili olduğunu kabul eden pozitivist anlayış, "anlam" ve "gerçeklik" ilişkisinde hermeneutik yaşama kavramını dışarıda bırakır, hatta değersiz görür. Bu anlayış, gerçeğe tekabül eden kavramların "anamlı" ve anlamlı sözlerle kurulan önerme ve çıkarımların bilimsel olduğu iddiasındadır. Buna göre, "çekiç ağırdır" gibi bir önermenin doğruluğu, gerçekliğe tekabül etmesine bağlıdır. Bu önermeyi doğrulamanın yolu deneydir. Ancak bu deneyin koşulu, "çekiç nedir?", "ağır olmak nasıldır?" gibi sorulara önceden yanıt verilmiş olmasıdır. İşte "çekiç" ve "ağır" gibi terimlerin nasıl bir anlama sahip olduğu konusunda pozitivist anlayış, olağan dilin, yaşama dünyasının ve anlamın hermeneutik koşullarını dışarıda bırakır (Habermas, 1972: 113-139). Bu terimler, yalnızca gerçeklikte bir şeye tekabül ettiğinde önermenin doğruluğu sınanabilir. Oysa "olağan dilin koşulları", gerçeklik ile anlam arasındaki ilişkinin yalnızca temsil edilebilir olma durumuyla kurulmadığını gösterir. Gerçek olanın zihinde, zihinsel olanın dilde zorunlu bir temsili yoktur. Hermeneutik de bu kabul üze-

rine kuruludur. Çünkü yoruma olanak veren şey, “ifade edilen şey” ile “gerçek olan şey” arasındaki uzaklıktır ve bu uzaklıktan dolayı “hakikat”, öznenin yaşam deneyiminin tarihsel koşullarıyla, yani her seferinde yeni bir anlamla yeniden kurulur. Bu nedenle bilimsel teorinin gerçekle ilişkisi ve dolayısıyla kültürel değeri, yalnızca pozitivist varsayımlarla açıklanamaz.

Bilim, irrasyonel görünen nesne durumlarını rasyonelleştirme çabasıdır. Nesne durumlarını rasyonelleştiren bilimsel teorinin doğrulanması, o durumların gerçekliğini ve haliyle ona yüklenen anlamları değiştirir. Bilimsel teorinin doğrulanması ne demektir ve nasıl bir hermeneutik boyuta sahiptir? Öncelikle, hermeneutik olarak bir ifadenin doğrulanması, gerçek ile anlam arasında bir temsil ya da tekabül ilişkisi kurmak değildir. Bir ifade için doğrudur demek, ifadenin var olan bir duruma tekabül etmesi değil; var olan bir durum içerisinde öznenin kendi varlığını yeniden keşfetmesidir (Heidegger, 1967: 26-261). “Çekiç ağırdır” önermesi, gerçekte bir duruma tekabül ettiği için doğru değildir, bu önermeyi söyleyen kişinin “gerçekteki durumu kavrama biçimini” ifade ettiği için doğrudur. Bir nesneye “çekiç” dememiz, o nesnenin durumuna “ağır” dememiz, bizim ontolojik varlığımızın “bir çeşit” ifadesidir. Bu nedenle “çekiç ağırdır” önermesi, bu ontolojik varlığımızı açığa serdiği için doğrudur. Bu hermeneutik bakış açısına göre, dilsel bir ifade, gerçekliği temsil etmez, aksine gerçekliği “görünür kılar” ve görünür kıldığı ölçüde hakikattir. Öznenin neye “çekiç”, hangi duruma “ağır” dediği, onun varoluşunun tarihselliğinde anlam bulur. Bu anlam, “gerçek olandır.” Bu durumda “çekiç”, bir nesneden soyutladığımız bir tümellik değil, o nesneyi anlamlı kıldığımız ifadedir. Bu nedenle bilimsel teori, bir nesnede olduğu varsayılan niteliklerin soyutlanması değil, bilim insanının önceden sahip olduğu anlamlarla o nesneyi rasyonelleştirdiği ifadedir. “Anlam” ile “gerçek” arasındaki bu hermeneutik ilişkiyi taşıdığı için, doğa bilimsel bir teori, doğanın yorumudur.

Bilimsel teori, bir nesne durumunu anlamlandıran ve onu rasyonel kılan bir yorum olarak kabul edildiğinde, teorinin zorunluluğunun dayanağı nedir? Çekiç örneğini sürdürürsek, kuşkusuz bir kimse, eski bir botu da çekiç olarak kullanıp, onu “bu benim çekicim” diyerek açıklayabilir. Bu ifade yanlış bir şey söylemez, yanlış kabul edilse de onun yanlışlığı uyuşumsuz (ortak) olmamasındandır. Ama yine de öznenin kendi varlık durumunu görünür kıldığı için doğrudur. Dolayısıyla, herhangi bir nesneyi çekiç yapan şey, tözsellik değil, uyuşumsuz tarihsel bağlamdır. Şeylerin kendi başına doğruluğu yoktur. Şeyler hakkında dile gelen sözlerin doğruluğu söz konusudur. Şeyler hakkındaki doğruluk da “şeyler” ile “zihinsel temsilleri” arasındaki uyuma bağlı değildir. Doğruluk, ifadenin şeylere yüklediği anlamın tarihsel bağlamına ilişkindir. Bilimsel teori de gerçeğe tekabül ettiği için değil, o teorinin

ifade ettiği anlamların, nesne durumunu belli bir tarihsel bağlamda açıklayabildiğinde geçerli ve zorunludur (Radder, 1996). Anlam her zaman tarihsel bir bağlama sahiptir ve bu bağlam yorumu değiştirir. Bu hermeneutik kabule hiç dikkat etmeksizin bilimsel teorinin mutlak bir biçimde gerçeği açıkladığı şeklinde bir itiraz gelebilir. Eğer böyle olsaydı, hiçbir bilimsel teorinin, geçerliliğini yitirmemesi gerekirdi. Bilimsel bir teori, geçerliliğini yitirebilir çünkü tarihsel anlam bağlamı değiştiğinde, gerçeği de açıklayamaz olur.

Bilimsel teorinin, gerçekle ilişkisi, onun yaşam ile ilişkisini ve dolayısıyla kültürel değerini de belirler. Bilimsel teori, pratik bir ilgiden ayrılabilir ama bağımsızlaşamaz. Teorinin yaşam ile ilişkisi, anlam ile gerçek arasında kurduğu ilişkiye göre değişir. Bilimin belirli bir yöntemle özdeşleştirilmesi, onun nesnesiyle ilişkisinin (teorinin) önüne geçmişse eğer, bu özdeşim Nietzscheci bir deyimle yaşamı sakatlar. “Nesnesini yitirerek nesnellliğini yitiren bilim” (Dinçer, 1993: 70), hakikati yönteme kurban eder (Gadamer, 1989: 491). Böylesi bir bilimsel teorinin yaşamla ilişkisi de araçsal olacaktır. Bu, bilimin yaşam için bir araç olması değil, bilimin yaşamı araçsallaştırmasıdır. Bilimsel teorinin yaşamı araçsallaştırması, kendisine dair kuşkuları da beraberinde getirir. Çünkü doğa bilimlerinin açıklayıcı teoriler oluşturmadaki başarısı, hesaplayıcı bir öznel düşünme tarzının kullanımına dayanır. Aklın öznel kullanımının “doğru bir yöntemce” belirlenebileceği varsayılr. Tam da yöntemin teorinin önüne geçmesi bundandır. Ancak insan yaşamının tarihselliğine yönelik bir hakikat iddiası ve çabası, aklın nesnel kullanımını gerektirir. Kültür aklın nesnel kullanımının ürünüdür. Aklın nesnel kullanımı, hakikatin tarihselliğinden uzaklaştığı anda yaşamı “doğru bir yöntemle” belirlenmiş kendince “doğru bir ideale” indirger. Kültürün dayandığı ortak hakikat zemini yoktur artık. Heidegger’in “nesnel gerçekliğin nesnel çerçevesi” dediği bu şey (Heidegger, 1966: 46; 1968: 3-35), bilimi, yaşamı yaşam olmaktan çıkararak bir ideolojiye dönüştürür (Habermas, 1993: 36). Elbette bu yaklaşım, bilimsel teorinin değerini yadsımak anlamına gelmez.

Bilimsel teori eğer ki, pratik bir ilgi yaratıyorsa ya da pratik bir ilgi tarafından yönlendiriliyorsa, yaşamla ilişkisi konusunda kültürel bir değeri vardır. Bilim insanının araştırmaları, ölçümleri, hesaplamaları, iddiaları, “doğayı temsil eden bir teorinin” unsurları değil, başka insanlar için de yaşamsal bir algının unsurları olmalarından kültürelidir (Feyerabend, 1995: 330-337). Kültürel değeri açısından bakıldığında bilimsel teori, her zaman bir teori olmanın ötesindedir. Bir yaşama algısına dayanıyor ve yaşam algısını etkiliyorsa eğer, insanî bir yaşam için de sorumluluk almalıdır. Günümüzdeki salgın buna bir örnektir. Virüs ve aşı araştırmalarının geçerli bir teori oluşturup oluşturmadığını sormaksızın, uzman bilim insanlarının sözlerine kulak verilmesi ve hatta

bu sözlere göre resmi önlem programlarının yapılması boşuna değildir. Demek ki bilim, açık ya da gizli, doğrudan ya da dolaylı, her zaman yaşam üzerine söz söylemektedir ve buna da hakkı vardır. Sorun, bilim insanının buna ne kadar hakkı ve yeteneği olduğu değil, bunun ne kadar bilincinde olduğudur.

Bilimsel teorinin bir nesne durumunu açıklaması, o nesne durumunu kültürel kılar. Hermeneutik koşullarca gerçekleşen bu durum, kuşkusuz empirik bir algıya dayanır. Bilginin deneyle başladığını ve bilimin de her zaman deneysel olduğunu kabul etmek, yerinde ve doğru bir kabuldür. Çünkü bir nesne durumu, algılanabilir olduğu ölçüde bilinir ve açıklanabilir. Nesne durumunun bu özelliği, kendisinden kaynaklanan koşullardan ziyade, deney ve gözlemin koşullarına bağlıdır. Bu bakımdan bilimsel teorinin “açıklama kapasitesi”, algısının kapasitesine bağlıdır (Fraassen, 1980: 13-34). Bilimsel araçların gelişmesi, yalnızca deney ve gözlemin algı sınırını geliştirmekle kalmamış, bilimsel teorilerin açıklama kapasitesi ve gücünü de geliştirmiştir. Bugün eğer ki, elektron ya da virüs, insan yaşamına dair kültürel bir olgu olabiliyorsa, bu kesinlikle bilimsel teorinin algısal bir nesneyi teorik bir varlığa dönüştürmesindedir. Dönüşüm yalnızca burada kalmaz. Teorisi yapılan her nesne durumu, yani teorik varlık, yaşamsal bir etkiye sahip olduğundan kültürel bir varlığa dönüşür. Bilimin kültürel ilerlemenin unsuru olarak görülmesi bu pratik etkiden dolayıdır.

Bilimsel teori, doğal bir nesne durumunu kültürel bir duruma dönüştürdüğü için bilgisel geçerliliğin ötesinde (ki bu değişebilir) dünyayı okumak ve anlamak için pratik bir araçtır. Bu nedenle doğanın yorumu olan doğa bilimsel teoriler, hermeneutik yorumun pratik değerini de taşır. Kaldı ki modern bilim, bugün teknoloji kavramıyla tartışılan insanın doğayla bu pratik ilişkisi üzerine kurulmuştur. Öyle ki modern bilimin, henüz yöntem tartışmasına girmeksizin, ilkin astronomide gelişme göstermesi, tarihsel kültürel bilgi birikiminin o alanda olmuş olmasındandır (Cohen, 2015: 102-122). Gök cisimlerinin hareketi üzerine, gözlem ve hesaplamalara dayanan bir teori, yalnızca bir nesne durumunu açıklamaz, aynı zamanda kendisinden sonraki teoriler için de “bir kaynak” işlevi görür. Bu kaynak olma durumu, bilimsel teorinin hermeneutik bakımdan bir “yorum” olduğunu gösterir. Bu nedenle onun yalnızca teorik değil, pratik de bir yönü vardır. Çekiç örneğiyle ilgisinde söylersek, bilimsel bir teori yalnızca “çekiç olma durumunu” açıklamaz, aynı zamanda neyi “çekiç olarak göreceğimize” ilişkin de bir algı yaratır ve bu algı bize bir dil kullanımı verir (Fraassen, 1980: 198-201). Bu bakımdan bilimsel bir açıklama modeli, hem bir teori hem bir praksis kabul edilmelidir. Bu “yorum” sorunun hermeneutik bir özelliğidir: yorum, yalnızca bir anlamı açıklamaz, aynı zamanda anlam yaratır.

Sonuç

Doğa bilimlerinin arkasındaki epistemoloji hermeneutiğe mesafeli görünür. Ancak doğa bilimsel bir araştırma ya da açıklamanın, “doğanın bir yorumu” olduğu kabul edildiğinde, bu mesafe kuşku uyandırır. Bu konuda doğa ve insan bilimlerinin farklılığını öne sürmek, doğa bilimlerinin hermeneutik yönleri olmadığını göstermez. Doğa bilimlerinin araştırmaları, bilim insanının yaşamsal bir çabasının (bilme arzusu) sonucudur. Bu çaba, doğal olanı insanî kılar. Belki kendi başına doğal olgular, örneğin bir hidrojen atomu, yoruma ihtiyaç duyan hermeneutik bir anlamdan yoksundur ancak bilimsel bir araştırmamanın konusu olduğu anda, “bilim insanı için” bir şey ifade etmeye başlar. Bu ifade, bir anlam barındırır ve yorumlanan bu anlamdır. Bu bakımdan doğa bilimsel araştırma, bir *anlatı*dır ve yaşamsal, tarihsel koşullara bağlıdır. Bu bağlılıktan dolayı doğa bilimlerinin diğer kültürel durumlarda görmediğimiz “bir yapısı yoktur” (Feyerabend, 1995: 339). Doğa bilimsel araştırmaları, örneğin Plüton’un hareketinin gözlenmesi ve yörüngesindeki sapmanın hesaplanması ya da Heisenberg’in hidrojen atomunu kuantum mekaniğine göre açıklaması, bir paradigma, yani tarihsel bir anlam bağlamı içinde gerçekleşen bir yorumdur. Teori ile paradigma arasındaki ilişki, “anlam” ile “tarihsel bağlam” arasındaki ilişki gibidir. Bu ilişki “hermeneutik döngü” ilkesiyle açıklanabilir. Doğa bilimsel araştırmaların gelenek oluşturma durumu ve kültürel değeri, bu hermeneutik ilkeyle gösterilebilir.

Bir teorinin nesne durumunu açıklaması, bir çeşit hermeneutik yorumdur. Olağan bilim ve bilimsel devirim ilişkisinin (Kuhn, 1996: 23-34; 92-110) işaret ettiği şey, teorinin açıklama biçimindeki değişimse eğer, bu değişim, anlamın tarihselliğini ve yorumların çokluğunu doğrular. Bu bakımdan bir bilim tarihinden söz edilebilir. Anlamın tarihselliği, hermeneutik olarak anlam aktarımı ve dönüşümünü, yani metafora (Ricoeur, 2007: 61-69) işaret eder. Bir terimin bir paradigma içinde ifade ettiği teorik anlam, başka bir paradigma içinde değişebilir. Kaldı ki belli bir paradigmayla ortaya konan bir teorinin, bir bilgi olarak sunulması, yani ifade edilmesi bile metaforiktir ve aslında bir anlam aktarımıdır. Yer çekimi, Newton mekaniğinin bağlamı içerisinde iki kütle arasındaki ilişki olarak açıklanır. Ancak Einstein’ın görecelik teorisinde bir kütlelin uzay-zamanda yarattığı bükülme dalgalanma olarak açıklanır (Berry, 1976: 119-136). Bu açıklama modelinin gerilmiş bir bez üzerine ağır bir topun bırakılmasıyla ya da gelişmiş bir bilgisayar simülasyonu ile açıklanması metaforik bir durumdur. Bilgisayar simülasyonları, elastik bantlar, pürüzsüz toplar, ışın tabancaları, mekanik cihazlar, kısacası

laboratuvar, doğa bilimlerindeki metaforik anlam aktarımının ve değişiminin aracıdır ve hermeneutik bir yöne sahiptir.

Anlam değişimi ya da aktarımı ve yorumların çokluğu, doğa bilimleri tarihi açısından, bilimsel ilerlemenin yapısını işaret eder. Bu paradigmalara çokluğu ve ilişkisiyle ilgi bir sorundur. Bilimsel teorinin ön-koşullarını işaret eden ve “ilkelerin benimsenmesi” şeklinde bir bilim topluluğu tarafından benimsenen paradigma (Kuhn, 1996: 176-187), Gadamer’in “gelenek” kavramını anımsatır. Bu nedenle, bilim insanının hangi paradigmaya ne bakımdan bağlı olduğu ve onda nasıl bir “iyi” bulduğu, “anlam” ile “gelenek” ve “yorum” ile “referans” arasındaki hermeneutik ilişkiyle yanıtlanabilir. Newton’un Galileocu ya da Einstein’ın Newtoncu olması, bu hermeneutik durumu ifade eder. Anlamın, gelenekten kopması nasıl ki zorsa ya da yorum her zaman bir referansa bağlı olmak zorundaysa, bilim insanı da paradigmasını sürdürmeye dirençlidir. Ne zamanki anlam, “anlaşılmaktan uzaksa”, onun gelenekle olan bağı eleştiriye tabi olur. Bu değişim, yorumun dayandığı referansın değişmesi gibidir. Eleştiriyle referans değişince yorum da değişir. Bu bakımdan değişim bir eleştiri gibidir ve “özgürleştirici ilgiyi” gerektirir (Habermas, 1972: 198). Bilimsel teori, ne zamanki nesne durumlarını açıklayamazsa, o zaman bilim insanı, teorisi ile paradigması arasındaki ilişkiyi gözden geçirme ve değiştirme cesareti gösterebilir. Feyerabend’in “anarşist bilim insanı”, “paradigmayı reddedebilen” biri olarak (Saygın, 2020: 435) böylesi bir hermeneutik eleştiriye yapabilen kişidir. Her bilimsel teoriyi bir anlatı olarak kabul edersek, anlamın yorumda nasıl taşındığı, yani “metaforik”, “normatif”, “metafizik” anlam dönüşümlerinin (Fiumara, 1995: 52, 61, 75) izini sürmek, böylesi hermeneutik bir eleştiri sürecini gerektirir.

Laboratuvar araçlarının kullanımını belirleyen kavramsal çerçeve, deney notları, gözlem sonuçlarının raporlanması, bu gibi durumların sahip olduğu yorumsal çerçeve ilk bakışta görülmeyebilir. Ancak bütün bunlar, nasıl bir anlamın, nasıl bir bağlamda, nasıl ifade edildiği sorunuyla ilgilidir. Deney notlarıyla deneyin aşamalarının kayıt altına alınması, tarihlendirilmesi ile gözlem sonuçlarının geçerliliği arasındaki ilişki, bu sorularla ilgilidir. Gözlem sonuçlarına dayanan bir teori, belirli bir bağlamda geçerlidir. Bu bile onun hermeneutik bir çerçeveye sahip olduğunu gösterir. Bağlam hiçbir zaman mutlak değildir, değişebilir. Bağlamın değişimi, yorumların çokluğunun nedenidir ve bu bilimin nesnellik ya da kesinlik iddiasına zarar vermez. Bilim tarihi, teorinin mutlak ve değişmez olduğunu değil, aksine yaşayan, canlı, dinamik, değişebilir bir şey olduğunu göstermektedir. Bu anlamda teori yaşamın kültürel bir parçasıdır ve parçası olduğu yaşamı dönüştürdüğü gibi, kendisi de kültürel bir değer olarak değişir.

Öz

Doğa bilimleri ve insan bilimleri iki farklı bilimsel kültür olarak kabul edilir. Oysa bu farklılığın, uzlaşmaz bir ayrılık olmadığı söylenebilir. Doğa bilimleri, bir insan etkinliğinin başarısıdır ve insanın yaşamında kökenini bulur. Bilim insanın yaşamsal bir ilgisi vardır. Bu ilgi sayesinde, doğal bir olgu, bilimsel bir teorinin konusu olur. Bu doğal olanın insansal olmasıdır ve tarihsellik, dilsellik kategorileri olmaksızın açıklanamaz. Bu kategoriler, yaşam kavramını akla getirir. Yaşam kavramının, yorum ve anlama sorunuyla ilgisi düşünüldüğünde, doğa bilimlerinin de hermeneutikten uzak bir yapıya sahip olmadığı görülür. Doğa bilimlerinin araştırmaları ve teorileri, doğanın bir yorumu olarak kabul edilebilir mi? Bu kabul edildiğinde, böylesi yorumların nasıl bir hermeneutik çerçevesi vardır? Bir bilim insanına Galileocu ya da Newtoncu denmesini sağlayan koşullar nelerdir? Bu çalışma, bu sorular çerçevesinde, doğa bilimsel teorinin hermeneutik yönlerini ortaya koymaya amaçlamaktadır. Doğa bilimsel teoriler, doğanın yorumu olarak kabul edilir. Bunu temel alan inceleme, “doğanın yorumu” olma halinin nasıl hermeneutik bir boyuta sahip olduğunu tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Doğa Bilimleri, Teori, Paradigma, Hermeneutik, Yorum, Yaşama Dünyası

Abstract

Natural Science and Hermeneutical Interpretation

Natural sciences and human sciences are considered as two different scientific cultures. Natural sciences are the achievement of mental activity and find its origin in human life. The scientist has a vital interest. A natural phenomenon becomes subject to scientific theory by means of this interest. This is the turning natural phenomenon into vital and it cannot be explained without the historicity and linguistic categories. These categories bring to mind the concept of life. Considering that the concept of life is related to the problem of interpretation and understanding, it is seen that natural sciences do not have a structure far from hermeneutics. Can the researches and theories of the natural sciences be regarded as an interpretation of nature? If this approved, what kind of a hermeneutical framework do such interpretations have? What are the conditions that make a scientist be called Galilean or Newtonian? This study aims to reveal the hermeneutical aspects of natural scientific theory within the framework of these questions. Natural scientific theories are regarded as interpretation of nature. The analysis based on this principle discusses how “the interpretation of nature” has a hermeneutical dimension.

Keywords: Natural Sciences, Theory, Paradigm, Hermeneutics, Interpretation, Life World.

Kaynakça

- Aristoteles. (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Bacon, F. (2000). *The New Organon*, çev. Lisa Jardine, Michael Silverthorne, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Berry, M. V. (1976). *Principles of Cosmology and Gravitation*, New York, London, Melbourne: Cambridge University Press.
- Carnap, R. (1966). *An Introduction to the Philosophy of Science*, Martin Gardner (ed.), London, New York: Basic Books Publishers.
- Carnap, R. (1995). *The Unity of Science*, çev. M. Black, England: Thoemmes Press.
- Cohen, H. F. (2015). *The Rise of Modern Science Explained: A Comparative History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Comte, A. (2009). *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, çev. Harriet, Martineau, New York: Cambridge University Press.
- Copernicus, N. (1971). *Three Copernican Treatises*, çev. Edward Rosen, New York: Octagon Books.
- Copernicus, N. (1978). *On The Revolutions*, çev. Edward Rosen, Jerzy Dobrzycki (ed.), London: The Macmillan Press.
- Dewey, J. (1929). *Experience and Nature*, London: George Allen&Unwin Ltd.
- Dilthey, W. (1977). *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, çev. Richard M. Zaner, Kenneth L. Heiges, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague.
- Dinçer, K. (1993). *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Dilthey, W. (1989). *Introduction to Human Sciences, Selected Works, Volume I.*, çev. Michael Neville, Jeffrey Barnouw, Franz Schreiner, Rudolf A. Makkreel; Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi (ed.), Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Duhem, P. (1991). *The Aim and Structure of Physical Theory*, çev. Philip P. Wiener. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Feyerabend, P. (1995). *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fiumara, G. C. (1995). *The Metaphoric Process: Connections between Language and Life*, London, New York: Routledge.
- Fjelland, R. (1991). "The Theory-ladenness of Observations, the Role of Scientific Instruments, and the Kantian A Priori". *International Study in the Philosophy of Science*. (1991/5), ss.269-280.
- Fraassen, B. C. V. (1980). *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press.
- Gadamer, H. G. (1989). *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall. New York: The Continuum.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge*, New York: Basic Books.
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interest*, çev. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1993). 'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY Yayınları.

- Heidegger, M. (1966). *Discourse on Thinking: Translation of Gelassenheit*, çev. John Anderson, E. Hans Freund, New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1967). *Being and Time*, çev. John Macquarri, Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking?*, çev. J.G. Gray, New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998). *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma.
- Heisenberg, W. (1949). *The Physical Principles of the Quantum Theory*, çev. Carl Eckart, Frank C. Hoyt, New York: Dover Publication.
- Heisenberg, W. (1958). *Physics and Philosophy, The Revolution in Modern Science*, New York: Harper & Brothers Publishers.
- Hempel, C. G. (1964). *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, London: Chicago University Press.
- Kant, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, çev. Gary Hatfield, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Koyre, A. (2004). *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Tübitak Yayınları.
- Koyre, A. (2013). "Bilimsel Kuramların Oluşumunda Felsefi Eğilimlerin Etkisi". *Koyre'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri içinde*, ss. 169-181, der. Talip Kabadayı. Ankara: BilgeSu.
- Kuhn, T. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Newton, I. (1974). *Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World*, çev. Florian Cajori, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Popper, K. (2005). *The Logic of Scientific Discovery*, London, New York: Routledge.
- Radder, H. (1996). *In and About the World*, Albany, New York: SUNY Press.
- Ricoeur, P. (2007). *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rogers, K. (2006). *Modern Science and the Capriciousness of Nature*, New York: Palgrave Macmillan.
- Saygın, T. (2020). "Anarşist Epistemoloji ve Bilim: Paul Karl Feyerabend ve Şüphenin Garip Çekiciliği". *Özne 32. Kitap Bahar 2020 içinde*, ss.419-436, ed. A. O. Gündoğan, K. Bakır, Konya: Çizgi Kitapevi.
- Wade, N. J. (2000). *A Natural History of Vision*, Cambridge: MIT Press.
- Wittgenstein, L. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. F. Pears, B. F. McGuinness, London, New York: Routledge.

DEWEY'İN DÜŞÜNCELERİNİN DARWİNCİ TEMELLERİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 57-73.

Geliş Tarihi: 25.02.2022 | Kabul Tarihi: 10.05.2022

Raşit ÇELİK* & Sibel KÜÇÜKYILDIRIM**

Giriş

Canlı doğası, tek hücreli organizmalardan bugüne kadar daha kompleks bedenler oluşturmaya ve beraberinde daha karmaşık işlem gücüne sahip zihin yapılarını geliştirmeye devam ederek süregelen bir değişim akışı olarak anlaşıldığında, hem insanın bir parçası olarak var olduğu doğanın işleyişi hem de bu işleyişin içindeki bir canlı olarak insanın yaşamına dair neler söyleyebilir? Özellikle insan, kendi düşüncesini üzerine düşünebilen bir canlı olarak dikkate alındığında kendi yaşantısına dair bir takım ahlaki sonuçlara varmak zorunda mıdır? Dahası, böylesine bir süreklilik içinde açıklanan doğanın bir parçası olmakla beraber artık geldiği noktada doğanın bu değişim akışını bilinçli eylemleriyle etkileme ve yönlendirme kabiliyetine sahip olan insan kendine, insanlığa, dünyaya ve tüm evrene dair sorumluluğu üstlenerek değişimin kontrolünü kendi ellerine almalı mıdır?

Elbette bu soruların soruluş biçimi, sorulara verilecek cevaplar ve bu cevapların insan için ortaya koyacağı sonuçlar evrim teorisi, yaratılış teorisi, tasarım teorisi ya da başka teoriler açısından farklılık gösterecektir. Bu çalışma ne bu sorulara cevap veren farklı teorilerin bir karşılaştırmasını ne de herhangi bir teorinin temel argümanlarının bir eleştirisini sunmayı amaçlar. Aksine bu çalışmanın amacı, özellikle yirminci yüzyılın önemli bir düşünürü olan John Dewey'in aslında bu gibi soruların odağındaki mesele-

* Bu çalışmada yazarlar eşit katkı sağlamıştır.

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, ORCID: 0000-0003-1171-3156, e-mail: rcelik@ankara.edu.tr

** Dr., Hacettepe Üniversitesi, ORCID: 0000-0003-2241-3060, e-mail: sibelkucukyildirim@gmail.com

lere dair verdiği cevapların dayanaklarını ve bu cevaplardan hareketle oluşturduğu felsefi açıklamalarının bir analizini ortaya koymaktır.

Dewey, Charles Darwin'in teorisinin felsefenin bir takım geleneksel sorularına yeni cevaplar üretmek için sağlam bir dayanak sunabileceğini fark eden ilk filozof olarak tanımlanır.¹ Dewey özellikle *The Influence of Darwinism on Philosophy* adlı eserinde bu durumu açıkça ortaya koyar.² Saito Dewey'in *Demokrasi ve Eğitim* adlı eserinde artık olgunlaşmış Darwinci yorumunu açıkça ortaya koyduğunu vurgular, çünkü o yaşamı insanın çevreyle etkileşimi olarak ortaya çıkan davranışları ve deneyimleri üzerinden kendini yenileme süreci olarak ifade eder.³ Bu doğrultuda Dewey'in deneyim kavramının karakteristiği bireyin çevre ile etkileşimi olarak tanımlanarak, Darwinci düşüncenin Dewey üzerindeki etkilerinden biri olarak görülür.⁴

Aslında Darwin'in düşüncelerinin Dewey üzerindeki etkileri daha lisans eğitimi yıllarından itibaren görülebilir.⁵ Özellikle 1891 ile 1903 yılları arası Dewey'in evrimsel natüralizme dayalı görüşlerini şekillendirdiği önemli bir aralıktır.⁶ Bu süreçte bir yandan insanın biyolojik ve sosyal çerçevedeki eylemleri üzerinden bir natüralist etik yaklaşımı, diğer yandan ise insanın davranışlarında ve biyolojik evriminde düşünce ve zihnin rolü çerçevesinde bir natüralist mantık yaklaşımı oluşturma yolunda temel adımları atar.⁷ Dewey'in düşüncelerini olgunlaştırmaya devam ettiği bu süreçlerde James ve Peirce de önemli derecede yol gösterici olur. Fakat yine de, Scheffler'a göre, genel olarak Amerikan pragmatist düşüncesi üzerinde Darwin'in evrim teorisinin derin etkileri vardır.⁸

Dewey 1909 yılında, Darwin'in *Türlerin Kökeni* (*On The Origin of Species*) adlı eserinin yayınlanışının ellinci yıl dönümünde, Columbia Üniversitesinde bahar yarıyılında verdiği seminerlerde Darwin'in bilim ve felsefe üzerin-

- 1 Jerome A. Popp, *Evolution's First Philosopher: John Dewey and the Continuity of Nature* (New York: State University of New York Press, 2007).
- 2 John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy* (New York: Henry Holt and Company, 1910).
- 3 Naoko Saito, *The Gleam of Light: Moral Perfectionism and Education in Dewey and Emerson* (New York: Fordham University Press, 2005).
- 4 Yajun Chen, "Between Darwin and Hegel: On Dewey's Concept of Experience," *Frontiers of Philosophy in China* 12, (2017): 104-119.
- 5 Larry A. Hickman, "Dewey's Theory of Inquiry," *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Age* içinde, ed. Larry A. Hickman (Bloomington: Indiana University Press, 1998).
- 6 Horace S. Thayer, *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981). Israel Scheffler, *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey* (New York: Routledge, 2011). Sidney Ratner, "The Evolutionary Naturalism of John Dewey," *Social Research* 18, (1951): 435-448. Sidney Ratner, "The Development of Dewey's Evolutionary Naturalism," *Social Research* 20, (1953): 127-154.
- 7 Ratner, "The Evolutionary Naturalism." Ratner, "The Development."
- 8 Scheffler, *Four Pragmatists*.

deki etkilerini ele alır ve ardından görüşleri *The Influence of Darwinism on Philosophy* başlığıyla yayınlanır. Dewey bu eserinde, Darwin'in değişmez biyolojik türler anlayışının savunulabilir olmadığını göstermesi gibi, önceden belirlenmiş ya da değişmez doğruluk anlayışının savunulamaz olduğunu göstermeye çalışır.⁹ Dewey böylece özellikle katı ampirist yaklaşım gibi geleneksel felsefi yaklaşımların değişmez kabullerini eleştirerek, natüralizme dayalı ve değişim üzerine kurulu bir düşünce hareketini şekillendirmek ister.¹⁰ Dewey'in bu eseri pragmatizmin geleneksel yaklaşımlara karşı ortaya koyduğu yeni açıklamalar bakımından temel metinler arasında yerini alarak pragmatist düşüncenin seyri için de önemli bir kaynak oluşturur.¹¹ Yukarıda Scheffler'in görüşüyle de vurgulandığı gibi, Darwinci düşünceler ve gerekçelendirmeler Amerikan pragmatist düşüncesinin geleneksel felsefi tartışmalarda aldığı yeni tavrı göstermenin ve geleneksel yaklaşımların hatalarını ortaya koymanın önemli dayanakları olarak yer edinir.¹²

Genel olarak pragmatist düşünce ve özellikle Dewey, felsefi açıklamalar içinde uzun zamandır hakimiyetini koruyan düalist düşüncelerin savunulabilir olmadığını ve bu düşüncelerin kavramlarının yeterli açıklamalara imkan vermediğini göstererek yeni bir açıklama ve buna uygun kavramları ortaya koyma çabasına girer. Dewey özellikle özne-nesne ya da ideal-materiyal gibi ayrımları mantık hatası ya da safсата olarak tanımlar ve doğruluk açıklamaları için büyük bir engel olarak görür.¹³ Dewey, Darwin'in görüşlerinden hareketle, insanın var oluşunu doğa ile etkileşim üzerinden devam eden ve bir süreklilik halinde ortaya çıkan tüm sonuçların toplamı olarak tanımlar ve böylece geleneksel açıklamaların ortaya koyduğu bir ikiliğin üstesinden gelmeye çalışır.¹⁴

Buraya kadar söylenenlerden hareketle, devam eden kısımlarda bu çalışma öncelikle, Darwin'in görüşlerini ve temel kavramlarını kısa ve genel bir çerçevede ele alacaktır. Ardından evrimsel açıklamaların Dewey'in düşüncelerinin dayanaklarında nasıl bir değişime yol açtığını gösterecek ve Dewey'in gözünden Darwin'i ortaya koyacaktır. Sonrasında Dewey'in Darwin yorumu üzerine inşa ettiği genel görüşlerini ve ilişkili en temel kavramları olan doğa, deneyim ve gelişim¹⁵ kavramlarını analiz ederek tartışacaktır. Son olarak, ortaya çıkan genel resim içinde Dewey'in demok-

9 Hickman, "Dewey's Theory of Inquiry."

10 Catherine Kemp, "Dewey's Darwin and Darwin's Hume," *The Pluralist* 12, (2017): 1-26.

11 Kemp, "Dewey's Darwin."

12 Scheffler, *Four Pragmatists*.

13 John Dewey, *Experience and Nature* (Chicago: Open Court Publishing Company, 1925).

14 John Teehan, "Evolution and Ethics: The Huxley/Dewey Exchange," *The Journal of Speculative Philosophy* 16, (2002): 225-238.

15 Bu çalışma boyunca *gelişim* kavramı yalnızca Dewey'in *growth* kavramına karşılık olarak kullanılmıştır.

rasi düşüncesine dair bu temeller üzerine kurulu genel bir yorumla çalışma tamamlanacaktır.

Darwin ve Türlerin Kökeni

1830`lu yıllarda, Darwin biyoloji üzerine henüz çalışmaya başladığında, türlerin kökeni konusunda Avrupa`da uzun zamandır kabul gören türlerin ayrı ayrı yaratıldığına dair teori¹⁶ hakkında genel bir tatminsizlik hakimdir, çünkü bu teorinin tezleri jeoloji ve biyoloji alanlarındaki çalışmalardan elde edilen bilimsel verilerle çelişmektedir ve bu nedenle bir süredir bazı düşünürlerce sorgulanmaktadır. Darwin`in büyükbabası Erasmus Darwin, Comte de Buffon ve Jean-Baptiste Lamarck`ın da aralarında olduğu araştırmacılar evrim olgusuna ilişkin fikirlerini daha önce öne sürmüş olmalarına rağmen, 1859`da yayınlanan *Türlerin Kökeni* isimli eserinde Darwin evrim teorisini biyolojinin farklı alanlarından ayrıntılı kanıtları bir araya getirerek güçlü bir biçimde sunar.¹⁷ Darwin fikirlerini olgunlaştırırken meslektaşı Alfred Russel Wallace da bağımsız bir şekilde neredeyse aynı tür değişimi mekanizmasını keşfeder. 1858 yılında, Linnean Society tarafından düzenlenen bir toplantıda, Wallace ve Darwin türlerin değişimi mekanizması hakkındaki teorilerini açıklar ve takip eden yıl Darwin yirmi yıldan uzun süre boyunca üzerinde çalıştığı fikirlerini kitaplaştırır. Bugün evrim teorisinin yaygın şekilde Darwin`in eseriyle beraber anılmasının nedeni teorinin temellerini Wallace`dan önce ortaya koyması ve kitabında yer verdiği çok sayıda kapsamlı kanıtlar ile teorisine tam bir açıklama getirmiş olmasıdır.

Darwin, *Türlerin Kökeni*`nin başlarında, yaşamın akışına dair şu yorumu yapar:

... organik varlıkların ortak benzerliklerini, embriyonik ilişkilerini, coğrafi yayılışlarını, jeolojik ardılıklarını ve bunlar gibi diğer olguları gözlemleyen bir doğa bilimci, türlerin birbirlerinden bağımsız olarak yaratılmadıkları, ama çeşitler gibi, diğer türlerden geldikleri sonucuna varabilir.¹⁸

Darwin kitabın geri kalan kısmında bu teoriyi desteklemek üzere uzun uzun kanıtlar ve tartışmalar sunar. Darwin eserinde, gözlemlediği örüntüyü değişim yoluyla türeme olarak adlandırır ve bu örüntüyü açıklamak için öne sürdüğü sürece doğal seçim adını verir.¹⁹ Darwin`in teorisini popülasyonların doğası hakkındaki dört saptamanın mantıksal bir sonucudur. (1) Popülasyonları oluşturan

16 Ayrı Yaratılış Teorisi olarak da adlandırılan bu teori, türlerin yakın zamanda ve bağımsız olarak yaratıldıklarını ve zaman içerisinde değişmediklerini öne sürmektedir.

17 Charles Darwin, *On the Origin of Species* (Oxford: Oxford University Press, 2008/1859).

18 Darwin, *On the Origin of Species*, 6.

19 Darwin, *On the Origin of Species*.

bireyler bazı ya da bütün özellikleri bakımından farklılık²⁰ göstermektedir; (2) bireyler arasındaki farklılıklar, en azından kısmen, ebeveynlerden yavrulara aktarılmaktadır; (3) her nesilde, bazı bireyler hayatta kalmak ve üremek bakımından diğerlerine göre daha başarılıdır; (4) bireylerin üreme ve hayatta kalmaları rastgele değildir, bireyler arasındaki farklılıklara bağlıdır.²¹

Dolayısıyla bireyler arasında hayatta kalmada ve üremede daha başarılı olanlar, ya da en elverişli farklılıklara sahip bireyler, genel popülasyonun uyum başarısı yüksek bir alt grubunu oluşturur ve doğal olarak seçilen bu bireyler süreç içerisinde popülasyonun genetik yapısında değişime, yani evrime neden olurlar. Darwin teorisinde uyum başarısını, aynı türün diğer bireyleri ile kıyaslandığında, bir bireyin doğanın koşulları altında hayatta kalma ve üreme başarısı ile ilişkilendirir ve bu başarılı bireyleri daha iyi uyum sağlayanlar olarak tanımlar.²² Kitabın sonraki baskılarında Darwin, Wallace'ın da önerisiyle, Herbert Spencer'dan aldığı *survival of the fittest* kavramını doğal seçilime eş anlamlı kullanarak düşüncesini daha etkili bir ifadeye dönüştürür.²³ Bununla beraber, bu kavramın ortaya koyduğu açıklamanın önemli bir özelliği bireyin bulunduğu çevreyle ilişkisini daha etkileşimli bir doğa anlayışı içinde ifade etmesidir. Kısaca Darwin'in görüşlerinde ön plana çıkan kavramları vurgulamak gerekirse, bunlar değişim, evrim, uyum, seçim ve çevre olarak ifade edilebilir. Darwin'in evrimsel görüşlerinin Dewey üzerinde bıraktığı etkide de bu kavramların izleri rahatlıkla görülecektir.

Dewey'in Gözünden Darwin

Dewey kariyerinin başlarında Hegel'in görüşlerinden önemli ölçüde etkilenir. Örneğin erken dönem çalışmalarından olan *Psychology* adlı esrinde bu etkiler rahatlıkla görülebilir.²⁴ Dewey burada insanı teleolojik bir yaklaşımla kendini gerçekleştirme yolunda mutlak bir hedefe doğru ilerleyen bir doğaya sahip öz olarak tanımlar ve daha sonra bu anlayıştan uzaklaşır.²⁵ Bu uzaklaşmanın en temel nedenlerinden biri Dewey'in düşüncelerinin Darwin'in görüşleriyle yeniden şekillenmiş olmasıdır.²⁶

20 Ya da varyasyon.

21 Darwin, *On the Origin of Species*.

22 Darwin, *On the Origin of Species*.

23 Michael Ruse ve Robert J. Richards, ed., *The Cambridge Companion to the Origin of Species* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

24 John Dewey, *Psychology* (New York: Harper & Brothers, 1887).

25 Saito, *The Gleam of Light*. Svend Brinkmann, "Dewey's Neglected Psychology: Rediscovering His Transactional Approach," *Theory & Psychology* 21, (2011): 298-317.

26 Ratner, "The Evolutionary Naturalism." Ratner, "The Development." Scheffler, *Four Pragmatists*. Thayer, *Meaning and Action*.

Aslında Dewey eski düşünüş biçiminden tamamen uzaklaşarak yeni bir arayışa girişmez. Dewey'in görüşleri Hegelci izleri kariyeri boyunca taşımaya devam eder.²⁷ Hatta Dewey bu durumu kendi eserinde de açıkça belirtir.²⁸ Dewey açısından ortaya çıkan daha çok, eski görüşlerini yeni bir dayanak üzerinde yeniden inşa etmektir. Başka bir ifadeyle, Hegelci kabullerini Darwinci düşünceyle yeni bir yoruma taşır. Kısaca Dewey görüşlerinde, Hegelci mutlakçılıktan Darwinci deneyciliğe doğru bir değişim gösterir.²⁹ Dewey Darwinci düşünceyle yakınlaşırken Hegelci düşünceden uzaklaşmasının bir nedeni olarak temel argümanlarını son derece yapay bulmasını gösterir.³⁰

Bununla birlikte Dewey Hegel'in süreklilik üzerine açıklamasını son derece önemli bulur.³¹ Fakat bunun ötesinde, mutlak bir ideale doğru yönelen bir süreklilik üzerinden değil, doğanın akışı içinde her seferinde karşılaşılan yeni durumların deneyimlenmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir gelişim ve bu gelişimin yönelimini belirleyen bir organizma olarak insan yorumu Dewey'in Darwinci düşünceden hareketle vardığı bir sonuçtur. Bu doğrultuda, ortaya çıkan bu yeni yorumun sonuçlarını Dewey'in deneyim ve gelişim gibi en temel kavramlarında görmek mümkündür.³²

Buradan hareketle, Dewey'in Darwinci düşünceden hareketle şekillendirdiği düşüncelerine geçmeden önce, Dewey'in Darwin yorumuna ve bu yorumla birlikte geleneksel felsefi açıklamalara neden karşı çıktığına bakmak faydalı olacaktır. Böylece farklı bir cevap arayışında olduğu en temel felsefi problemlere dair hangi kavramlar üzerinden ve hangi dayanakları temel alarak yeni bir yorum getirmeye çalıştığı daha net görülecektir.

Dewey, Darwin'in felsefe üzerindeki etkilerini ele aldığı çalışmasının daha başında kabaca iki bin yıldır süregelen bir anlayışı eleştirirken aynı zamanda Darwin'in *Türlerin Kökeni* eserinin yeni bir çağın işareti olduğunu vurgular.³³ Dewey'e göre bu kadar uzun zaman boyunca, doğa ve bilgi felsefesine nihai ve değişmez olanın üstünlüğü anlayışı hakim olmuş ve değişimi bir kusur gibi görerek gerçeğin bir parçası saymamıştır. Dewey'e göre Aristoteles

27 Russell B. Goodman, *American Philosophy and the Romantic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Saito, *The Gleam of Light*. Scheffler, *Four Pragmatists*.

28 John Dewey, "From Absolutism to Experimentalism," *John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Volume 5: 1929-1930* içinde, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984/1930).

29 Saito, *The Gleam of Light*. Scheffler, *Four Pragmatists*.

30 Dewey, "From Absolutism to Experimentalism."

31 Dewey, "From Absolutism to Experimentalism."

32 Chen, "Between Darwin and Hegel." Thayer, *Meaning and Action*. Christopher Perricone, "The Influence of Darwinism on John Dewey's Philosophy of Art," *The Journal of Speculative Philosophy* 20, (2006): 20-41.

33 Dewey, *The Influence of Darwin*.

ve ardından özellikle skolastik düşünürler, doğayı ve onun bileşenleri olan canlıları belirli nihai hedeflere yönelik tekbiçimli türlerden oluşan şekilde tanımlamışlardır ve bu durum doğa ve bilgi konusunda geleneksel bir görüş olarak hakimiyet kurmuştur.³⁴ Fakat Darwin'in bu eseri yeni bir düşünüş biçimi getirmiş ve hem bilginin mantığını dönüştürmüş hem de böylece insanın yaşamının ve değerlerinin yeniden ele alınmasını zorunlu kılmıştır.³⁵ Bu nedenle Dewey, *Türlerin Kökeni*'ni bu uzun yüzyıllara yayılan düşünüşe bir karşı çıkış olarak yorumlamak gerektiğini ifade eder.³⁶ Dewey net bir şekilde mutlakçı anlayışın daha fazla savunulabilir olmadığını iddia eder, çünkü artık bir yandan genel olarak bilime deneysel araştırma yöntemi hakimdir, diğer yandan ise toplum ve yaşam bilimlerine evrimci fikirler girmiştir.³⁷

Bununla beraber, Dewey Darwin'i geleneksel felsefeyi ilk sorgulayan olarak değil, uzun zamandır süregelen bir devrimin en son noktası olarak tanımlar ve bu devrimin önemli isimlerine özel bir yer verir.³⁸ Ona göre bu devrimin başlangıcı on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda şekillenen temel bilimlerdir. Kopernik, Kepler, Galileo ve onların devamı niteliğindeki düşünürler Darwin'e giden yolu mümkün kılmıştır. Dewey'e göre, Galileo'nun dünyaya dair açıklamaları ve Descartes'ın fiziki nesnelere bir seferde ve mükemmel olarak değil de derece derece varoluşa geldiği açıklamaları gibi, Darwin'in eseri de benzer bir doğa anlayışını ortaya koyan devrimin bir parçasıdır.³⁹ Fakat bu süreçte Darwin'i ayırtıran bir nokta şudur. Darwin felsefi tartışmalar açısından yaşam kavramını, değişim ilkesi ile bütünleştirerek zihin, ahlak ve yaşam başlıkları için yeni bir düşünüş biçimini mümkün kılar.⁴⁰ Ona göre bir yandan eski sorular ve cevaplar önemini yitirirken diğer yandan yeni sorular, yeni yöntemler ve yeni arayışlar bilimsel devrimle şekillenmiştir ve *Türlerin Kökeni* bu sürecin doruk noktasıdır.⁴¹ Kısaca Dewey, teolojik ve idealist açıklamalarda merkezi bir yeri olan mutlakçı ve mükemmeliyetçi yaklaşımların ortaya koyduğu değişmez ve nihai nedensel anlayışın Darwin'in görüşleriyle gelinen son noktada artık kaçınılmaz olarak önemini yitirdiği görüşündedir.

Doğa, Deneyim ve Gelişim

Buraya kadar değinilenlerden sonra Dewey'in Darwinci yorumunun kavramlarına ve açıklamalarına bakmak yerinde olacaktır. Öncelikle Dewey'in

34 Dewey, *The Influence of Darwin*.

35 Dewey, *The Influence of Darwin*.

36 Dewey, *The Influence of Darwin*.

37 Dewey, *The Influence of Darwin*.

38 Dewey, *The Influence of Darwin*.

39 Dewey, *The Influence of Darwin*.

40 Dewey, *The Influence of Darwin*.

41 Dewey, *The Influence of Darwin*.

doğayı nasıl açıkladığını görmek görüşlerinin diğer önemli kavramlarına daha kolay ışık tutacaktır, çünkü Dewey'in doğa anlayışı tüm görüşlerinin temelinde yer alır. Örneğin Teehan Darwin'i Dewey'in doğa açıklamalarının eş yazarı olarak tanımlar, çünkü Dewey'in değerler ve toplum meselesine yaklaşımında Darwin'in kalıcı izlerini görmek mümkündür.⁴²

Dewey'in Darwinci düşünceyle şekillendirdiği en önemli anlayışlardan biri doğa ve deneyim arasında kurduğu ilişkide görülebilir. Hatta bu ilişkide, yukarıda değinildiği gibi Hegel'den Darwin'e doğru seyreden dönüşüm ve sentezi de görmek mümkündür. Örneğin Chen, Dewey'in doğa ve deneyim anlayışını dinamik bir bütün içinde ve üç temel aşama üzerinden açıklar.⁴³ İlk olarak, deneyimin en alt basamağında bir organizma ile çevresinin etkileşimi ortaya çıkar. Buna göre bir organizma var oluşunu sürdürmek için bir yandan çevresini şekillendirirken diğer yandan da çevresine uyum sağlamak zorundadır. Bu aşamadaki ilişki bir çeşit uyuma ve uydurma ilişkisi gibidir. Bir organizma evrimsel açıdan ne kadar ileri seviyedeyse çevresini kendine uydurma çabası uyum gösterme çabasından o derece daha fazladır. İkinci aşamada ise, organizma ile çevre arasındaki sayısız ilişkinin sistematik bir bağa ulaşmasıyla bir anlam bütünü ortaya çıkar. Bu bütün sayesinde zihin daha karmaşık bir yapıya doğru gelişirken, bireysel deneyim daha anlamlı şekilde sürdürülebilir hale gelir. Son aşamada ise, Dewey'in birincil deneyim ile rafine deneyim ayrımında ortaya koyduğu daha karmaşık bir deneyim durumu ortaya çıkar. Buna göre birincil deneyimler tesadüfi tefekkür ya da derin düşünme iken rafine deneyimler sürekli ve düzenli olarak gerçekleşen derin düşünme-i sorgulamaları ifade eder. Bu aşamada bir organizma deneyimleri arasında daha kuramsal seviyede ilişkiler kurabilir ve böylece hem geleceğe dair daha güvenilir çıkarımlar ve öngörüler geliştirebilirken hem de beklenmedik yeni durumlara karşı daha kolay pratik çözümler üretebilir hale gelir.

Bu açıklamada da görüldüğü gibi kısaca deneyim, organizmaya çevre ile kurduğu anlamlı ilişkilerinden hareketle bilgi sağlar ve böylece karmaşık zihinsel becerilere sahip olan akıllı bir organizma çevreye daha hakim hale gelir. Başka bir ifadeyle, doğanın içinde bir organizma olan insanın var oluşu da aslında, bu görüşe göre, doğada etkileşimli bir sürekliliğin ortaya çıkardığı sürecin sonucudur. Dolayısıyla Dewey'in doğa anlayışında deneyimle birlikte her seferinde yeniden şekillenen doğanın ötesinde bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Evrimsel gelişimi bakımından bulunduğu noktada insan, bu sürekli akışın içinde karmaşık zihinsel becerileriyle etkin şekilde yer alan bir organizmadır.

⁴² Teehan, "Evolution and Ethics."

⁴³ Chen, "Between Darwin and Hegel."

Buradan hareketle Dewey'in bu natüralist evrimci doğa anlayışında, Ratner'in vurguladığı gibi, insan için doğa belirli zamansal, mekânsal ve biyolojik koşullar altında bilimsel sorgulamayı ortaya çıkaran sonsuz olaylar ve durumlar dizisidir.⁴⁴ Bu bakımdan Dewey'in bilimsel yöntemi ele alışına da değinmek yerinde olacaktır. Dewey'in tanımladığı haliyle bilimsel yöntem gözlem, hipotez, deneyim ve akıl yürütme sürecini içerir. Dewey bu yöntemi şu adımlar üzerinden detaylandırır.⁴⁵ Akıllı bir organizma olan insan ilk olarak bir zorluk durumunu hisseder, ardından bu durumun tanımlamasını yapar, sonra olası çözüm yolu önerir, devamında çözüm yolunu akıl yürütmeye dayalı olarak geliştirir ve son olarak gözlem ve deney yoluyla varılan sonucun kabulü ya da reddi bağlamında bir değerlendirmeye varır.

Aslında burada da görüldüğü üzere, Dewey'in doğa anlayışı fiziki gerçeklikle birlikte insanı ve insan zihninin kullanımını da kapsar.⁴⁶ Rafine deneyimler fikrinde değinildiği gibi, bilimsel düşünüş yöntemi rafine deneyimin gerçekleştiği ve böylece insanın gelişiminin ortaya çıktığı süreçtir. İnsanın bir parçası olduğu doğayı anlaması ve doğa ile anlamlı ilişkiler kurması üzerinden gelişimini sürdürmesi ancak böyle bir süreci deneyimlemesiyle mümkün görünmektedir. Böylece bilimsel yöntem üzerinden insan ile doğa arasındaki sürekli bağ anlamlandırılarak sürdürülmeye devam eder. İnsan bu yolla hem doğanın kanunlarına ve olgularına erişir hem de kendi yaşamına dair değerleri ortaya koyar. Dolayısıyla Dewey'in ortaya koyduğu şekliyle gelişim fikri temelde doğa anlayışına ve bu anlayış içinde tanımlanan insanın zihinsel becerileri üzerinden ortaya koyduğu anlamlı deneyimlere dayanmaktadır.⁴⁷

Dewey'in ele aldığı şekliyle akıl kavramı da insanın çevreyle deneysel ilişkisinde ortaya çıkan sürekli gelişimi yönlendiren zihinsel güç olarak ifade edilebilir. Bu bakımdan akıl, insanın deneyimlerinin sonucu olarak bilgiye ulaşmasını mümkün kılar. Başka bir ifadeyle, insanın bilimsel yöntem üzerinden önceki deneyimlerinden vardığı sonuçları karşılaştığı yeni durumlarda da kullanarak değişimi anlamlı bir gelişime dönüştürerek varlığını sürdürmesi, ancak karmaşık zihinsel becerilerini rafine deneyimler yoluyla kullanabilmesiyle mümkündür. Bu görüş içinde insanı akıllı bir organizma olarak tanımlayan bu kabiliyettir. Yani akıl, organizmanın çevreyle olan etkileşimini yönlendirecek şekilde bir değişimi gelişim niteliğinde ortaya çıkarma ile ilişkilidir. Dewey evrimci düşünceden hareketle, değişimin her halükarda ortaya çıkacağını fakat akıllı bir organizma olan insan için

44 Ratner, "The Development."

45 John Dewey, "How We Think," John Dewey: The Middle Works, 1899-1924, Volume 6: 1910-1911 içinde, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978/1910).

46 Saito, The Gleam of Light.

47 Dewey, Experience and Nature.

problemin bu değişimin hangi yönde seyredeceğini anlamlı şekilde kontrol edebilmek olduğunu savunur.⁴⁸

Bu bakımdan, insan deneyimden anlama ulaşma yoluyla bir gelişimi ortaya koyar. Fakat bu gelişim yalnızca bir deneyimden yeni deneyimlere yönelmek ya da yalnızca bir deneyimi bir başka deneyimle ilişkilendirmek değildir. Aksine, deneyimin her seferinde yeniden anlamlandırılması bir organizmanın yeni deneyimler üzerinde geçmiş deneyimlerinden edindiği öğrenmeler sayesinde bir kontrol kurabilmesi ve böylece içinde bulunduğu sürekli akışı yönetebilmesi anlamına gelir. Yani gelişim bu bakımdan, bilimsel düşünüş yöntemi üzerinden yeni deneyimleri yönetebilmesiyle ve karşılaştığı yeni durumlara karşı düzenleyici becerisini ortaya koyabilmesiyle şekillenen anlamlı bir değişimdir.

Bu noktada değinmek gerekirse, Dewey'in gelişim kavramına dair açıklamalara karşı bir eleştiri gelişimin hangi yöne doğru olduğunu belli olmadığı şeklindedir. Aslında bu eleştiri belirli sonlara ya da amaçlara doğru tanımlanan değişmezlik bakış açısıyla ilişkilidir. Aynı mutlakçı ve mükemmeliyetçi anlayışlara aldığı karşıt tavrında olduğu gibi, Dewey gelişim açıklamalarında genel görüşlerine uygun olarak önceden belirlenmiş bir yön ya da hedef belirtmez. Aksine, Dewey doğanın hiçbir amacı, sonu ya da yönü olmadığından hareketle, yalnızca sürekli değişim ve gelişim halinde olan ve sürekli evrilmeye devam eden bir doğa anlayışını vurgular. Bu nedenle doğayı da insanın gelişimini de belirli bir sonu olmayan bir süreç olarak tanımlar. Ona göre gelişim, insan yaşamının içinde bulunduğu çevresel koşullar altında ortaya çıkan her türlü etkileşimin sonuçlarıyla şekillenen evrimsel bir değişimi ifade eder. Dewey'in Hegel'den Darwin'e doğru seyreden düşünsel temellerinde değinildiği gibi, insana dair ahlaki idealler ve değerler bu değişim akışının evrimsel natüralist bakış açısıyla ve bilimsel yöntemin bu akışın gidişatını belirlemede insana verdiği kabiliyetle birlikte açıklandığında, gelişimin önceden belirlenmiş bir hedefe doğru olmadığı rahatlıkla görülebilir. Bu nedenle gelişim akıllı bir organizma için bir yandan çevreyle anlamlı etkileşimi üzerinden yaşantısını yönlendirebilmesini, aynı zamanda diğer yandan da bu gelişimin aynı doğadaki değişimin akışında olduğu gibi durmaksızın devam eden bir süreç olduğunun farkında olmasını ifade eder. Kısaca gelişim organizmanın evrimsel değişimi akıllıca yönlendirmesidir ve aralıksız olan bu doğal süreç belirli bir sonuca değil sürekliliğe odaklıdır.

Yukarıda değinildiği gibi, gelişimin arkasında deneyim yer alır. Deneyimin her seferinde yeniden yapılandırılması ve anlamlandırılması organizmanın daha sonra karşılaştacağı deneyimleri başarılı şekilde kontrol etmesi-

48 John Dewey, "Time and Individuality," John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Volume 14: 1939-1941 içinde, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988/1940).

ni mümkün kılar. Dolayısıyla, deneyimden anlama ulaşma ve bu anlamı bir sürekliliğe çevirme becerisi organizmanın gelişiminin açıklamasını oluşturur. Yani vurgulandığı gibi bir süreklilik içine seyreden bir gelişim fikrinin tek yönü yine gelişimdir. Başka bir ifadeyle gelişim, sürekli ve sonu olmayan bir gelişim sürecinin kendisinden başka bir şey değildir.

Popp'un vurguladığı gibi, evrimsel açıklamaların detaylarını anlamaksızın Dewey'in gelişimin yöneliminin daha fazla gelişim olduğu ve benzer şekilde insan zihninin yöneliminin de zihnin daha fazla gelişimi olduğu argümanının tam olarak anlaşılması mümkün değildir.⁴⁹ Popp'a göre nasıl ki türler varlıklarını sürdürebilmek için kendilerinde olumlu yönde değişiklikler yapmak zorundaydı, Dewey de zihnin ortaya koyduğu gelişimi benzer şekilde ifade etmektedir.⁵⁰ Bu nedenle Dewey'in gelişim kavramı da olumlu bir değer taşır. Yani gelişim, bir organizmaya zarar verebilecek yöndeki değişimler değildir. Gelişim, organizmanın var olma çabasında onu daha iyi duruma taşıyan değişimi ifade eder. Rafine deneyimler üzerinden ve bilimsel yöntemle varılan anlamlı sonuçlar ve böylece insanı doğa içinde daha çok kontrol sahibi yapan var olma süreci de bu noktadan bakıldığında gelişim fikrinin bir diğer açıklamasını vurgulamaktadır.

Sonuç Yerine

Dewey, Darwin'in felsefe üzerine etkilerini konu aldığı eserinde önemli bulduğu bir düşünüş hatasına değinir. Dewey bunu eski düşünüşün ya dizayn ya da şans olarak ifade ettiği problem olarak tanımlar.⁵¹ Dewey'in açıkladığı şekliyle, botanik, zooloji, paleontoloji ve embriyoloji alanlarındaki araştırmaların organik yaşama dair bulguları organizmaların çevreye adaptasyonlarını birçok boyutuyla göstermiştir.⁵² Bu alanlardaki tüm bulgular on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar dizayn argümanı tarafından kullanılarak teist ve idealist açıklamaların bilimsel kanıtları gibi yorumlanmış, fakat Darwin'e gelindiğinde özellikle doğal seçim açıklaması bu yorumların hatasını göstermiştir.⁵³ Dolayısıyla Dewey'e göre, Darwin'den önce yaşama ve insana dair görüşler sınırlı kalmıştır. Bu bakımdan Darwin'in felsefe üzerindeki etkisiyle değişim ilkesi yaşama dair açıklamalara hükmederek yaşam, zihin ve değerlere dair yeni bir düşünüş şeklini ortaya çıkarmıştır.⁵⁴ Bu değişimi Dewey aynı Galileo'nun dünyaya dair yaptığı açıklamaya benzeterrek, Darwin'in evrimsel ve deneyci fikirleri sayesinde yeni sorular sormanın

49 Popp, *Evolution's First Philosopher*.

50 Popp, *Evolution's First Philosopher*.

51 Dewey, *The Influence of Darwin*.

52 Dewey, *The Influence of Darwin*.

53 Dewey, *The Influence of Darwin*.

54 Dewey, *The Influence of Darwin*.

ve cevaplar aramanın düşünüş biçimini ortaya çıkardığını vurgular.⁵⁵

Perricone tarafından da ifade edildiği gibi, Dewey bu yorumuyla Darwin'in doğal seçim fikri üzerinden yaşama, değerlere ve zihne dair yeni açıklamalar yapmanın gerekliliğini göstermekte ve doğada gözlemlenen kümülatif değişime dair verilecek cevaplarda artık daha fazla dizayn açıklamasına yer olmadığını savunmaktadır.⁵⁶ Kısaca Dewey'e göre Darwin'in felsefe üzerindeki en önemli etkisi, Darwin'in en temel kavramları ve düşünceleleriyle düşünürleri felsefenin bazı en eski sorularını başka türlü sormak ve bu sorulara yeni cevaplar üretmek zorunda bırakmış olmasıdır.⁵⁷ Ratner'in de vurguladığı gibi, doğaya ve insana dair mutlakçı ve mükemmeliyetçi açıklamalara karşıt bir düşünüş şekli ortaya çıkmış ve böylece bilginin mantığı değişmek zorunda kalmıştır.⁵⁸

Bu doğrultuda Dewey eski sorulara karşı verilmesi gereken yeni cevapların dayanağı olarak Darwinci görüşleri temel alır. Yukarıda detaylandırıldığı gibi, doğanın sürekli ve sonu önceden belirlenmemiş olan bir değişim akışı halinde açıklanması ve insanın bu akış içinde evrimsel bakımdan geldiği oktada bilimsel düşünüş üzerinden anlamlı deneyimlerin sonucu olarak sürekli ve sonu önceden belirlenmemiş bir gelişim içinde açıklanması Dewey'in görüşlerinin Darwinci temellerini oluşturur. Natüralist ve deneyci dayanaklar Dewey'i bu düşünüş içinde özellikle gelişim kavramına götürür. Hook tarafından vurgulandığı gibi, Dewey bir gelişim filozofu olarak tanımlanabilir, çünkü görüşlerini olgunlaştırdıktan itibaren gelişim fikri tüm eserlerinin en temel dayanağı olmuştur.⁵⁹

Dewey'in buraya kadar detaylandırılan açıklamaları, aynı düşünüş biçimiyle insan yaşamına dair de birtakım değerlere varılabileceği sonucunu ortaya çıkarır. Yukarıda değinilen gerekçelendirmelerin ardından Dewey için en önemli görünen bir diğer sorun insan yaşamının toplumsal koşullarının, zihnin çevreyle etkileşimi üzerinden nasıl daha çok gelişime doğru yönlenebileceği üzerinedir. Bu gelişim ahlaki, siyasi ve zihinsel boyutların tümünde kendini gösterecek kapsamda bir gelişimdir. Dewey'in bu doğrultuda ortaya koyduğu açıklamalar onun demokrasi kuramında kendini gösterir.

Dewey düşünsel temellerini sağlam şekilde oturtuktan sonra kariyerindeki en etkili eserlerini ortaya koyar. Dewey'in olgunlaşmış felsefi tavrının en iyi şekliyle görülebileceği bir örnek *Demokrasi ve Eğitim* adlı

55 Dewey, *The Influence of Darwin*.

56 Perricone, "The Influence of Darwinism."

57 Dewey, *The Influence of Darwin*.

58 Ratner, "The Development."

59 Sidney Hook, "John Dewey: Philosopher of Growth," *The Journal of Philosophy* 56, (1959): 1010-1018.

eseridir.⁶⁰ Bu eserde özellikle görülmesi gereken vurgulardan biri demokrasinin bir siyaset kuramının çok ötesinde bir anlam taşıdığıdır. Bir diğeri ise, demokrasi fikrinin kendini meşrulaştırması için yine kendine uygun bir düzen ve bu düzenin insanlarını yetiştirmesi gerektiği düşüncesinin tersine, demokrasinin insan yaşamının evriminin bir sonucu olduğudur. Başka bir ifadeyle, insanın gelişimi demokrasi fikrini meşrulaştıran dayanaktır.

Dewey bir demokrasi düşünürü olarak anılır. Fakat onun demokrasiye dair düşüncelerinin arkasındaki yönlendirici değerler ve bakış açısı Dewey'i özellikle başkalarından ayırtıran temelleri içerir. Popp'un vurguladığı gibi, eğer Dewey'in düşüncelerindeki evrimsel argümanlar göz ardı edilirse sanki tüm görüşlerinin tek odağı demokrasi gibi görülebilir.⁶¹ Bu nedenle Dewey'i daha geniş bir bakışla ortaya koymak için onun yukarıda detaylandırılan gelişim fikri ile demokrasi fikrinin arasında kurduğu evrimsel bağı dikkate almak gerekir.

Aslında Dewey doğal olan ile evrimsel olan arasında bir uyumsuzluk olmadığı ve etik ile doğal ayırımının aslında insan ve doğayı düalist bir şekilde tanımlayan yanlış bir ayırmadan kaynaklandığını savunur.⁶² Dewey açısından insanın ahlaki yaşamı, onun doğal yaşamı ile toplumsal yaşamının birlikte evrimsel bir sonucudur. Bir toplumsal yaşam ideali olarak demokrasi fikri ise bu ilişkinin bir diğer sonucu olarak ortaya çıkar. Yani Dewey'in değişmezlik üzerine kurulu görüşlere karşıtlığında değinildiği gibi, insan ve insanı değerler ne doğal yaşamdan ne de toplumsal yaşamdan bağımsız şekilde gerekçelendirilebilir. Ona göre bu gerekçelendirmenin üzerine inşa edilmesi gereken temel, evrimsel gelişim fikrinde kendini gösteren insan doğasıdır.⁶³

Bu düşüncenin vurgusunu Dewey'in demokrasiyi bir yönetim biçiminden çok daha fazlası olarak belirtip, demokrasiyi esasen ortak bir yaşam tarzı ve ortak etkileşimli deneyim biçimi şeklinde tanımladığı ifadesinde rahatlıkla görmek mümkündür.⁶⁴ Dewey'in en çok alıntılanan sözlerinden biri olan bu ifade, onun demokrasi fikrinin neden bir siyaset teorisinden çok daha fazlası olduğunu gösterir. Bu görüşünün arkasındaki temeller de dikkate alındığında, demokrasi fikrinin Dewey açısından insanın doğal ve toplumsal yaşamının evrimsel bir sonucu olarak ve insanın bu anlamdaki gelişiminin sonucunda şekillenen bir değerler teorisinin parçası olarak görülmesi yanlış olmayacaktır. Bu doğrultuda, Dewey demokrasinin yaşamın tüm süreçlerine ve alanlarına yayılan bir toplumsal organizasyon biçimi-

60 John Dewey, *Democracy and Education* (Middlesex: Echo Library, 2007/1916).

61 Popp, *Evolution's First Philosopher*.

62 John Dewey, "Evolution and Ethics," *John Dewey: The Early Works, 1882-1898, Volume 5: 1895-1898* içinde, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1972/1898).

63 Hook, "John Dewey."

64 Dewey, *Democracy and Education*.

mi olduğunu vurgular. Bu bakımdan demokratik bir yaşam biçiminde insani refaha, toplumsal ideallerin arkasındaki doğal ve gelişimsel temelleri kavrayarak ve toplumsal yaşamın problemlerini bilimsel düşünüş ve birlikteliğe dayalı ortak deneyimler üzerinden çözmekle ulaşılabilir.

Dewey ortak deneyimden bağımsız olarak sadece zihinlerde kurgulanmış bir ideal toplum uydurulamayacağına özellikle vurgu yapar.⁶⁵ Bu bakımdan Dewey bir toplumun ulaşması gereken bir ideal olarak demokrasi fikrine karşıdır. Onun bu görüşü değişmezlik düşüncesine karşıtlığında değinilen aynı gerekçelere dayanır. Çünkü Dewey'e göre demokratik bir toplum aynı doğa gibi sürekli değişim halinde olmalıdır. Bu değişimi gelişime çevirmek ise, birlikte deneyimleyen toplumun içinde bulunduğu koşulları anlamlı süreçler üzerinden yönetmesine bağlıdır. Buraya kadar değinilen tüm görüşleriyle uyumlu şekilde, Dewey bu bakımdan değişmezlik bakış açısıyla tanımlanacak *planlanmış* bir toplum anlayışına karşı çıkarak *sürekli planlayan* toplum anlayışını savunur.⁶⁶ Bu düşüncesi yine deneyim ve gelişim fikri üzerine kuruludur, çünkü önceden değişmez bir hedefe göre planlanmış bir toplum değişimin akışı içinde anlamlı deneyimlerin sonucu olarak ortaya çıkacak bir gelişim gösteremez ve gelişime engel bir durum ortaya çıkar. Fakat süreklilik anlayışıyla deneyiminden vardığı anlamlı sonuçlar üzerinden değişimine yön veren bir toplum ise, kendi tanımındaki gibi, demokrasiyi bir yönetim biçiminden çok daha fazlasına taşıyarak, ortak bir yaşam tarzı ve ortak etkileşimli deneyim biçimi şeklinde bir gelişime taşır.

Bu nedenle Dewey demokrasi fikrini bir yönetim biçimi tanımını içine sınırlandırmaz. Bunun da ötesinde demokrasiyi birlikte yaşamın ortak deneyimlerinin anlamlı sonuçları üzerine kurulu bir yaşam biçimi olarak görür. Yukarıda da detaylandırıldığı gibi, onun bu anlayışı açık şekilde Darwinci temellere dayanan doğa, deneyim ve gelişim kavramlarında ortaya çıkan görüşlerinin bir sonucudur. Son olarak vurgulamak gerekirse organizmadaki, çevredeki, organizma ile çevre etkileşiminden doğan sonuçlardaki ve daha da geniş bir bakış açısıyla tüm doğadaki değişim dikkate alındığında, Dewey için evrim durmaksızın devam eden bir akış içinde insana dair her şey de dahil olmak üzere doğanın tüm unsurlarıyla birlikte ortaya koyduğu gelişimdir. Bu nedenle insan yaşamına dair değerler ve amaçlar ancak insanın bilinçli şekilde gelişimine yön verme kabiliyeti üzerinden gerekçelendirilir. Demokrasi fikri ise bunun toplumsal yaşamdaki karşılığıdır.

65 Dewey, *Democracy and Education*.

66 John Dewey ve John L. Childs, "The Social-Economic Situation and Education," *The Educational Frontier* içinde, ed. William H. Kilpatrick (New York: Century Company, 1933).

Öz

Bu çalışma bir demokrasi filozofu olan John Dewey'in felsefi argümanlarının temelleri üzerine bir tartışma ortaya koymaktadır. Dewey'in görüşlerinde ortaya çıkan değişimin Charles Darwin'in ortaya koyduğu doğa ve yaşam açıklamalarıyla ilişkisi incelendikten sonra Dewey'in en temel kavramlarının bir analizi sunulmaktadır. Özellikle doğa, deneyim ve gelişim kavramlarının temelini oluşturan natüralist ve evrimci gerekçelendirmelerle Darwin'in Dewey üzerindeki etkisi tartışılmaktadır. Çalışma bu analiz ve tartışmanın ardından Dewey'in demokrasi düşüncesinin bir yorumuyla tamamlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Evrim, natüralizm, deneyim, gelişim, demokrasi

Abstract

Darwinian Foundations of Dewey's Thoughts

This work discusses the foundations of philosophical arguments of a philosopher of democracy, John Dewey. An analysis of Dewey's basic concepts is presented following an examination of the relation between the change that Dewey's thoughts undergo and Charles Darwin's explanations of nature and life. In particular, the influence of Darwin on Dewey is discussed by considering the naturalist and evolutionary justifications that provide a basis for the concepts of nature, experience, and growth in Darwin's thought. Finally, following this analysis and discussion, we present an interpretation of Dewey's notion of democracy.

Keywords: Evolution, naturalism, experience, growth, democracy

Kaynakça

- Brinkmann, Svend. "Dewey's Neglected Psychology: Rediscovering His Transactional Approach." *Theory & Psychology* 21, (2011): 298-317, <https://doi.org/10.1177/0959354310376123>.
- Chen, Yajun. "Between Darwin and Hegel: On Dewey's Concept of Experience." *Frontiers of Philosophy in China* 12, (2017): 104-119.
- Darwin, Charles. *On the Origin of Species*. Oxford: Oxford University Press, 2008/1859.
- Dewey, John. *Psychology*. New York: Harper & Brothers, 1887.
- Dewey, John. "Evolution and Ethics," *John Dewey: The Early Works, Volume 5, 1882-1898, Early Essays, 1895-1898 içinde*, ed. Jo Ann Boydston, 34-53. Carbondale: Southern Illinois University Press. 1972/1898.
- Dewey, John. *The Influence of Darwin on Philosophy*. New York: Henry Holt and Company, 1910.
- Dewey, John. "How We Think." *John Dewey: The Middle Works, 1899-1924, Volume 6: 1910-1911 içinde*, ed. Jo Ann Boydston, 177-356. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978/1910.
- Dewey, John. *Democracy and Education*. Middlesex: Echo Library, 2007/1916.
- Dewey, John. *Experience and Nature*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1925.
- Dewey, John. "From Absolutism to Experimentalism," *John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Volume 5: 1929-1930 içinde*, ed. Jo Ann Boydston, 147-160. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984/1930.
- Dewey, John. "Time and Individuality," *John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Volume 14: 1939-1941 içinde*, ed. Jo Ann Boydston, 98-114. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988/1940.
- Dewey, John ve John L. Childs. "The Social-Economic Situation and Education". *The Educational Frontier içinde*, ed. William H. Kilpatrick, 33-72. New York: Century Company, 1933.
- Goodman, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hickman, Larry A. "Dewey's Theory of Inquiry." *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Age içinde*, ed. Larry A. Hickman, 166-186. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Hook, Sidney. "John Dewey: Philosopher of Growth." *The Journal of Philosophy*, 56, (1959): 1010-1018.
- Kemp, Catherine. "Dewey's Darwin and Darwin's Hume." *The Pluralist* 12, (2017): 1-26.
- Perricone, Christopher. "The Influence of Darwinism on John Dewey's Philosophy of Art." *The Journal of Speculative Philosophy* 20, (2006): 20-41.
- Popp, Jerome A. *Evolution's First Philosopher: John Dewey and the Continuity of*

Nature. New York: State University of New York Press, 2007.

- Ratner, Sidney. "The Evolutionary Naturalism of John Dewey." *Social Research* 18, (1951): 435-448.
- Ratner, Sidney. "The Development of Dewey's Evolutionary Naturalism." *Social Research* 20, (1953): 127-154.
- Ruse, Michael ve Robert J. Richards, ed. *The Cambridge Companion to the Origin of Species*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Saito, Naoko. *The Gleam of Light: Moral Perfectionism and Education in Dewey and Emerson*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Scheffler, Israel. *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*. New York: Routledge, 2011.
- Teehan, John. "Evolution and Ethics: The Huxley/Dewey Exchange." *The Journal of Speculative Philosophy* 16, (2002): 225-238.
- Thayer, Horace S. *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981.

FELSEFE-DİN PROBLEMLERİNİN SEBEPLERİ ÜZERİNE FÂRÂBÎ'NİN MİLLE KAVRAMI AÇISINDAN DÜŞÜNMEK*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 74-86.

Geliş Tarihi: 25.05.2022 | Kabul Tarihi: 17.06.2022

Necmi DERİN**

Giriş

Din ve dini konular, kadim insanlık tarihinin her döneminde olduğu gibi çağdaş dünyada da temel tartışma konularından biri olmayı sürdürmektedir. Bu tartışmalar, özellikle modern dünyanın sunmuş olduğu teknolojik imkanların etkisiyle hem bireysel düzeyde hem toplumsal düzeyde yaşamı doğrudan etkiler hale gelmiştir. Bu imkanlar arasında özellikle sosyal medya, gündelik hayatın akışını etkilediği gibi ilmî konuların tartışılma biçimi de etkilemektedir. Usûlü ve kavramları ile yapılması gereken bu tartışmalar, sanal ortamlarda ilmi çerçeveden kopuk duygusal saiklerle ve aidiyet insiyakıyla yapılabilmektedir.

Sanal ortamların sunduğu meramı ifade ortamlarındaki kısıtlı kapasite, tartışma konusunun vâzih olarak ele alınmasına engel olmakta dolayısıyla buradaki paylaşım ve tartışmalar, sözcük sayısı az, beyan gücü zayıf yüzeysel tartışmalara dönüşebilmektedir. Dahası sınırlı ifadelerden hareketle dışlayıcı yorum ve tartışmalar hızlı bir şekilde ağır ithamlara konu olabilmekte, eleştiri kültürü hızlı bir şekilde linç kültürüne dönebilmektedir. Dini gelenek içindeki meselelerden hareketle yapılan tartışmaların yanında modern düşüncenin etkisiyle sabit değerlere yönelik eleştiriler de günümüz insanının kafasını oldukça karıştırmaktadır. Dahası yaşanan bu sürecin insanların hayatının bütünlüğüne sirayet ederek karmaşaya yol açtığı da dile getirilmelidir.

* Bu çalışma 25-26 Mart 2022 tarihinde düzenlenen "Uluslararası Felsefe ve İslami İlimler Sempozyumu"nda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-9932-3867, e-mail: necmiderin@gmail.com

Modern zamanlarda içine düşülen karmaşık ve bütünlükten yoksun yaşam biçiminin, toplumun düşünce dünyasının inşasında belirleyici olan felsefi-kültürel paradigmalardan bağımsız olmadığı hatta temelini teşkil ettiği rahatlıkla görülebilir. Bu anlam çoğulculuğunun sonuçları incelendiğinde gerek çağdaş düşünceden gerek düşünce tarihinden beslenerek alternatif birtakım teorilerin öne sürülmesinin gereği kendini hissettirmektedir. Konu din ve felsefe tartışması olduğunda klasik dönem İslam Meşşâîliğinin kurucu filozofu Fârâbî'nin konu hakkındaki görüşleri bizlere bugün için bile açılım getirebilecek güçtedir. Zira dinî ve felsefî geleneğin her ikisinin keşiştiği noktada ortaya çıkan bir düşünür olarak Fârâbî'nin İslam düşünce tarihinde felsefî düşünmenin etrafında dönüp dolaştığı problemlerin büyük ölçüde belirleyicisi konumunda olduğu¹ dikkate alındığında onun söyleyeceği şeylerin bu anlamda önem kazandığı açıkça görülebilmektedir. Gerçi onun tahlil ve çözümlerinin daha çok felsefî karakterli olduğu kanaati yaygın olsa da Müslüman bir filozof olarak onun problemlere getirdiği çözümlerin tıkanıklıkları aşmada yol gösterici olabileceği değerlendirilmelidir.

Fârâbî'nin Felsefe ve Hakikat Tasavvuru

Fârâbî, İslam dünyasında Meşşâî felsefenin kurucu filozofu olması ve bu yönüyle kendisinden sonraki İslam düşünce geleneğinin birçok açıdan gündemini belirlemiş olması itibarıyla çok mühim bir konumu temsil eder. Zira onun hem aklî ilimleri hem de dînî ilimleri tek bir hakikat çizgisi içerisinde sistemleştirmesi, yalnızca İslam dünyasındaki felsefe yazarlarının değil, aynı zamanda dînî ilimler sahasında fikir üreten Müslüman mütefekkirlerin hakikat anlayış ve yöntemlerinin yönünü belirlemiştir. Öyle ki Fârâbî'nin İslam dünyasına sunmuş olduğu bu hakikat tasavvuru, İbn Sînâ'nın şahsında zirveye ulaşmış ve İbn Sînâ sonrası felsefe, kelam ve tasavvuf geleneklerinin birçok açıdan hareket noktası olacak kadar gündem yaratmıştır. Yalnızca bu etki bile Fârâbî'nin hakikat anlayışını, bu hakikat anlayışı içerisinde felsefe ve dinin konumunu anlamayı önemli kılmaya yeter.

X. Yüzyıl Bağdat Meşşâî okulunda yetişmiş olması sebebiyle Fârâbî'nin hakikat paradigmasının merkezinde Aristotelesçi geleneğe bağlı hikmet anlayışı bulunur.² Bu yüzden aklî ilimler şeklinde tabir edilen felsefe, onun temel metinlerini verdiği alan olmuştur. Dolayısıyla onun diğer düşünce geleneklerine bakışının bu yönde olması oldukça normaldir ki öyle de olmuştur. Gerek kendisinden önce gerekse kendisinden sonraki filozoflardan hiçbiri, hem felsefe hem de din konusunda onun kadar ne teoriler üretmiş ne de bunu onun kadar özgün bir şekilde sistemleştirmiştir.

1 Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler," Felsefe Dünyası 16 (1995): 84.

2 Yaşar Aydınlı, Fârâbî (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 14.

Fârâbî düşüncesi en genel anlamda ele alındığında, her şeyden önce onun hikmet tasavvurunun merkezinde insan kavramı bulunur. Felsefeyi de Fârâbî öncelikle insanın varlık gayesi açısından konumlandırmaya çalışır. Buna göre varlığını maddenin hâkim olduğu ayaltı âlemde kazanan insan, varlığının bekasını sağlamak için nazarî ve amelî anlamda yetkinleşme sürecini tamamlamak zorundadır ki bunun yegâne yolu varlığın hakikatine vakıf olmaktan geçer. Fârâbî sisteminde varlığın tümel hakikatini sağlayan ilk ve en temel yol ise felsefedir. Bu nedenle aklî ilimlere yatkın azınlık söz konusu olduğunda, mutluluk kavramı ile ifade edilen yetkinliği sağlamanın olmazsa olmaz şartı felsefe olmaktadır. Zira teorik bilgi olmaksızın yetkinliği sağlayacak eylemlerin de tahakkuk etmeyeceği açıktır. Bu durumda Fârâbî'nin gerçek mutluluk veya faal akılla ittisal şeklinde de tasvir ettiği mutlak yetkinlik sağlanamayacaktır. Çünkü diğer Meşşâîlerden farklı olarak Fârâbî felsefesinde yetkinliğini tamamlamamış bireylerin ölümden sonraki durumları belirgin değildir. Fârâbî'nin bir ifadesine göre nazarî ve amelî anlamda yetkinliğini tamamlamamış bireylerin nefislerinin bitki ve hayvan nefisleri gibi yok olacağını ifade etmektedir. Bu durumda insanî nefsin cevheriyetini kazanması, buna bağlı olarak ebedî saadeti kazanmasının yegâne yolu, hakikat bilgisi ve bu bilginin gereği olarak eylemlerde bulunmaktır. Dolayısıyla bu sistemde her bir insanî faaliyet, son tahlilde felsefî olması yönüyle anlam kazanır.

Fârâbî düşüncesinde felsefenin sahip olduğu merkezi konum, kendini ilimler tasnifinde de gösterir. İlimler tasnifi, onun genel dünya görüşüyle paralellik arz eden bir yapıya sahiptir. Bağlı olduğu Meşşâî geleneğin hakikat anlayışının gereği olarak Fârâbî sistemindeki tüm ilimler, burhan ve metafizik merkezli olmakla birlikte diğer tüm öğreti ve ilimlerin bir bütün teşkil ettiği kuşatıcı bir mahiyet arz eder. Fârâbî, bu noktada da Kindî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman Meşşâîlerden farklı olarak dinî ilimleri de söz konusu ilimlerin, dolayısıyla bir bütün olarak felsefenin bir parçası olarak görür.³ Nitekim İslam Meşşâîlerinin ilki olarak kabul edilen Kindî, kendisine ait özgün ilimler tasnifinde aklî ilimler ile dinî ilimler arasında keskin bir ayırım yapmıştır.⁴ Yine İslam Meşşâîliğinin zirvesi sayılan İbn Sînâ ise ilimler tasnifine ayırdığı makalesinde dinî ilimlere yer vermeyerek onun ayrı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini zımnen ifade etmiş gibi görünmektedir.⁵ İbn Rüşd ise hem mahiyet hem de yöntem itibarıyla felsefî

3 Fârâbî, İhsau'l-Ulum, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Divan Kitap, 2014), 101; Fârâbî, Kitab'ul-Mille, çev. Yaşar Aydın. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 26.

4 Mahmut Kaya, Kindî, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 28.

5 İbn Sina, "Fî Aksami'l-Ulûmi'l Aklîyye," Tis'u Resâil içinde, (Kahire: 1908), 104-118.

Felsefe-Din Problemlerinin Sebepleri Üzerine Fârâbî'nin Mille Kavramı Açısından Düşünmek ve dinî ilimlerin bağımsız alanlar olduğunu düşünmektedir.⁶ Fârâbî'nin bu konuda takındığı tavır yukarıda ifade edildiği gibi daha temel ve bütünlüklüdür. Ancak ifade etmek gerekir ki bu bütünlüklü yapının ana omurgasını aklî ilimler oluştururken dinî ilimler aklî ilimler içerisinde anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin hakikat paradigmasında felsefenin mutlak belirleyici bir rolü olduğunu söylemek mümkündür.⁷ Fârâbî'nin din anlayışını da söz konusu hakikat paradigmasını göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmak bizi daha sağlıklı sonuçlara götürmesi açısından gereklidir.

Fârâbî'nin Din Anlayışı ve Kitâbu'l-Mille

Çalışmamızın da temel metni olan Fârâbî'nin “*Kitab'ul-mille*” adlı eseri için, İslam dünyasında mahiyeti itibariyle din konusuna tahsis edilmiş başlı başına ilk metindir demek yanlış olmaz. Zira İslam dünyasında o güne kadar dinler hakkında veya dinî olarak nitelenebilecek sayısız eser yazılmış olmasına rağmen Fârâbî gibi belirli bir dini merkeze almadan din kavramının ontolojisine hasredilmiş bir eser yoktur. Onun din konusunu ele alışı, kavramsallaştırması ve konumlandırışını bu eserde takip etmek mümkündür. Fârâbî bu eserde öncelikle “mille” kavramını kullanarak dinin en genel anlamda tanımını yapmaktadır.⁸ Daha sonra herhangi bir dini esas almadan erdemli din ve diğer dinler arasında ayırma giden Fârâbî, son olarak dinin felsefe ve diğer ilimler arasındaki konumunu belirginleştirmeye çalışır.

Yukarıda ifade edildiği gibi Fârâbî, diğer Meşşâîlere kıyasla dinin varlık gayesi ve mahiyeti ile ilgili teorisinde oldukça nettir. Ona göre din, felsefenin liderlik ettiği hakikat yolculuğunun bir parçası olması yönüyle anlamını kazanmaktadır.⁹ Diğer bir ifadeyle din, insan varlığının kısaca maddîlikten kurtularak metafizik âlemlerle kurduğu ilişki sonucunda soyutlaşması ve bu şekilde nefsin cevheriyetini kazanması şeklinde özetlenebilecek yetkinleşme sürecinin toplumsal ayağını temsil eder. Dolayısıyla dînî öğretiler bütününe meydana getiren tüm yargılar, felsefenin tümel hükümlerini esas almasıyla hakikatini temellendirebilir. Nitekim Fârâbî dinleri de felsefede olduğu gibi erdemli-erlemsiz veya gerçek-sahte şeklinde birbirinden ayırır. Bunu yaparken gerçek felsefeyi esas almış olmayı bir ölçüt olarak kullanır. Buna göre gerçek din, gerçek felsefeye tabi olduğu sürece mümkün hale

6 Bkz: İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal el-Keşfan minhaci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ. (Bursa: Dergah Yayınları, 2012)

7 Fârâbî, *Kitab'ul-Mille*, 26.

8 Fârâbî, *Kitab'ul-Mille*, 16.

9 Aydınlı, *Fârâbî*, 159.

gelir. Kelam ve fıkıh gibi dini ilimler ise öncelik açısından dinden sonra gelirler ve onlar da bu anlamda dine tabidirler.¹⁰

Fârâbî düşüncesinde din, en genel anlamıyla burhan yoluyla elde edilen birtakım tümel hakikatlerin kayıt altına alınmış, sınırlandırılmış ve bazen sembolleştirilmiş formundan ibarettir. Ancak burhanî olarak elde edilen bilgi ile vahiy bilgisi, hakikat olmaları itibariyle mahiyetleri açısından farklılaşmazlar. Onları birbirinden ayıran temel husus, her iki ifade biçiminin muhatap kitlesinin farklı olmasından ileri gelir. Bu nedenle felsefe ve din, aynı kaynaktan gelen tek bir hakikatin farklı tarzlarda ifadesi dışında ayrıılmazlar.¹¹

Fârâbî, felsefe ve din kavramlarını mahiyetleri açısından toplumsal bağlamıyla ele almanın yanında bir de nübüvvet teorisi bağlamında tartışır. Ona göre aynı hakikatin amaç edinildiği erdemli bir toplumda felsefenin kendi şahsında temsil edildiği filozof ile dinin kendi şahsında temsil edildiği peygamber arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bunlardan birinin olmadığı toplumda gerçek mutluluğun amaç edinildiği erdemli bir toplum inşası mümkün değildir. Dolayısıyla hem amaç hem de mahiyetleri açısından aynı hakikate bağlı bu iki merciinin birbirine zâtî olarak üstün olması gibi bir durum söz konusu değildir. Konuya buradan bakmak problemi anlamamış olmayı ima eder. Fârâbî'nin konuya baktığı nokta, daha çok bu iki mercinin amelî düzlemde temsil ettikleri konumların zorunluluğu ve bu yönüyle hakikate ulaşma noktasında farklı zihinsel kapasitelere sahip insanları tek bir gayenin amaç edinildiği tek bir topluluğun inşasında bir araya getirme amacına sundukları katkı yönüyledir. Zira toplumun inşa sürecinde filozof ve peygamberin, hatta ideal yönetici tipini temsil eden filozof-peygamberin göz ardı edilemez belirleyiciliği söz konusudur.¹² Bu yüzden Fârâbî, birçok yerde erdemli ilk yöneticinin gerçek mutluluğu amaç edinen erdemli toplumun inşasındaki rolünü vurgular.¹³

Fârâbî'nin ileri sürmüş olduğu bu tür bir din anlayışı, kendisine kadarki süreç baz alındığında ilktir. Bu özgün din teorisi, başta İbn Sînâ olmak üzere kendisinden sonraki filozofları etkilemiştir. Ancak başta İbn Sînâ olmak üzere Fârâbî takipçilerinin hiçbirinde hem amelî felsefe konusunda hem de din konusunda böylesi ayrıntılı izahlar bulunmaz. Bu nedenle problemin klasik kökenlerini ele almak noktasında Fârâbî düşüncesi en doğru seçim olabilir.

10 Fârâbî, Kitab'ul-Hurûf, çev. Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 70; Fârâbî, Kitab'ul-Mille, 26.

11 Aydınlı, Fârâbî, 167.

12 Fârâbî, Kitab'ul-Mille, 16.

13 Fârâbî, Kitab'ul-Mille, 18.

Fârâbî'nin Mille Kavramı Üzerinden Din ve Felsefe İlişisini Ele Alışı

Fârâbî dini 'Mille' kavramı üzerinden şöyle tanımlar: “Mille, birtakım şartlarla sınırlandırılmış görüşler (ârâ) ve belirlenmiş davranışlardır (ef'âl) ki onları toplum için onların ilk yöneticisi tasarlayıp vaz'eder. Onların bu görüş ve fiilleri icrasıyla belli bir amaca ulaşmalarını hedefler.”¹⁴ Görüşler (ârâ) ve davranışlardan (ef'âl) ibaret olan din/mille, birçok konuyu da içermektedir. Bunlar da ya görüşlerin ya da davranışların altında yer almaktadır. Bütün bu hususlarla birlikte ilk yönetici/reis dini erdemli olan ile olmayanlar şeklinde ayırır. Erdemli dindeki görüşler de kendi içinde nazari ve iradi şeylerden meydana gelir.

Nazari Olanlar: (a) Allah Teala'yı nitelendiren şeyler. (b) Ruhaniler (c) Alemin meydana gelişi ve bununla ilgili meseleler. (d) İnsanın oluşumu (e) Nübüvvetin mahiyetinin belirlenmesi (f) Ölüm ve ahiret hayatı başlıklarında ele alınan konulardır.

İradi Olanlar: (a) Peygamberleri, en erdemli hükümdarları, iyi yöneticileri, hakikatin önderlerini nitelendiren şeyler, (b) Cahiliyye halkından geçmişte yönetiminde bulunmuş en alçak hükümdarları, sefih yöneticileri ve sapkın önderleri nitelendiren şeyler. (c) Şimdiki zamanda yaşayan en erdemli hükümdarları, iyi adamları ve hakikatin önderlerini nitelendiren şeyler, iyiye yönelik fiillerle ilgili olarak öncekilerle ortaklaştıkları hususlarla kendilerine has olan hususların anlatımı. Şimdiki zamanda yaşayan sefih yöneticileri, sapkın önderleri ve cahiliyye halkını nitelendiren şeyler, kötülüğe yönelik fiillerle ilgili olarak öncekilerle ortaklaştıkları hususlarla kendilerine has olarak yaptıkları şeylerin ve nefislerinin ahrette dönüp varacağı durumun anlatımı gibi meseleler incelenir.¹⁵

Dinin görüşler yanında diğer konusu olan fiillere gelince ilk sırada Allah'ı öven söz ve fiiller yer alır. Ruhani ve melekleri, geçmiş peygamberleri, en erdemli hükümdarları, en iyi yöneticileri öven sözlerin yanında alçak hükümdarları, sefih yönetici, sapkın önderleri yeren ve onların işlerini kötüleyen fiiller gelir. Dindeki fiillerin bir kısmı da günümüzdeki iyi, erdemli yöneticileri öven söz ve fiillerle bunların zıddını yeren söz ve fiiller oluşturur.¹⁶

Fârâbî'nin din hakkında dikkat çektiği bir diğer konuda dindeki görüşlerin ya hakikat ya da hakikatin misali olmasıdır. Hakikat olan kısmı insanın ilk bilgiler vasıtasıyla veya burhanî bilgiyle ulaştığı kesin bilgidir. Günümüz akademi ve akademi dışındaki çevrelerdeki tartışmaları bu ayırım üze-

14 Fârâbî, Kitab'ul-mille, 43.

15 Fârâbî, Kitab'ul-mille, 20-21.

16 Fârâbî, Kitab'ul-mille, 22.

rinden ele aldığımızda daha çok hakikatin misali üzerinden tartışmaların yürütüldüğü görülmektedir. Asıl erdemli dinin görüşlerinin hakikat olan kısmı ihmal edilmektedir.

Bu ihmalin ortaya çıkışında kavramlar hakkında araştırma ve düşünmenin çok üzerinde durulmamasından kaynaklanmaktadır. Halbuki düşünce, tefekkür ve felsefe yapı taşı olarak kavramları alır. Konunun daha açık hale gelmesi için mantık ilminde kavramlarla ilgili bazı bilgilerin hatırlanması faydalı olacaktır.

Kavramlar, tanım ve kıyasta farklı görevler üstlenir. Mantık ilminde tasavvur-tasdik ayrımı ile bu konular detaylı bir şekilde incelenir. Üzerinde durmayı düşündüğümüz husus, yüklemli önermeler başlığında karşımıza çıkan *zat-ı mevzu* ile *vasf-ı mevzu* ayrımıdır ki bu felsefi meselelerin anlaşılmasında önemli olduğu kanaatindeyiz. Öncelikle mantık kitaplarında bu iki kavramın tanımları şöyledir: önermede kullanılan konunun/mevzunun fertlerine (misdak/mâsadak) *zat-ı mevzu*; konunun anlamına *unvân-ı mevzu/vasf-ı mevzu* denir.¹⁷ Bu ayrımın temeli, kavramın tümel olmasıyla ilintidir. Tümel kavram hem manaya hem de o anlamın fertlerine delalet etmektedir. Örneğin insan, tümel kavram olma haysiyetiyle Ali, Ahmet, Fatma, Ayşe vb. gibi hem fertleri hem de “hayvan-ı nâtık” anlamını ihtiva eder.

Kavramlarla oluşturulan yüklemli önermede, konu/özne ve yüklem bulunur. Kavramın hem zatı hem de fertleri içermesi açısından yüklemli önermedeki konu ve yüklem de kavram olması hasebiyle karışıklığa mahal olabilmektedir. Zira konu ve yüklem şeklinde ele alınan kısımların fert ve manayı içermesine göre yüklemi konuya hamlederken yüklem fertlerini mi esas alacağız yoksa manayı mı; aynı şekilde konunun fertleri mi yoksa mana mı esas alınacak soru ve sorunu çıkmaktadır. Önermede yer alan konu ile yüklem ilişkisine filozof ve klasik mantıkçılar konunun fertlerine, yüklemdeki mananın yüklenmesi şeklinde gerçekleştiğini ifade ederler. Örneğin “İnsan ölümlüdür” önermesini ele alırsak, konu olan insanın fertleri olan Ali, Ahmet vd. üzerine yüklemdeki ölümlülük anlamının hamledilmesi ile gerçekleşmektedir. Kısaca önermenin konusunda fertler esas alınırken; yüklemde mana esas alınır.

Kavramlar hakkında verilen bu bilgilerin yaşadığımız problemlerle de yakın ilgisi olduğu görülmektedir. Gerek gündelik meselelere dair konuşmalarda gerekse ilmi tartışmalarda bu ayrıma çok fazla dikkat edilmediğine şahit olmaktayız. Konuşulan meselelerin merkezinde yer alan kavramların *zat-ı mevzu* ile *unvân-ı mevzu* ayrımına önem verilmeden kullanılmaktadır.

17 Kutbuddin Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fi şerh-i metâli'l-envâr*, (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası 1303), 129-130; Abdünnâfi İffet Efendi, *Fennü'l mantık 2*, (İstanbul: Matbaa-i Âmiri 1295), 17-18.

Böyle bir ayırma gidilmeden meseleler ele alındığında kavramın daha çok fertlerini esas alarak yani *zat-ı mevzusunu* esas alarak çıkarsamalarda bulunulmaktadır. Gündelik dilin kullanım alanlarında bu tarz bir kullanıma gitmenin doğası gereği olduğu aşikardır. Zira insanların kahir ekseriyeti kavramları çok dikkate almadan fikir ifade ederler ki mantık diliyle söylersek bu tarz ifadeler cedel, safsata, hitabet ve şiir formlarından biridir. Mantık ilminde bunlar akıl yürütme sanatları adı altında ele alınır ki bu tarz kıyaslar çoğunlukla başkalarına hitap etmek üzere kullanılır. Çünkü kıyas bir konuşma ve muhatapla sözlü iletişim kurma vasıtası olarak kullanılır. Konuşma veya hitapta bulunma bu anlamda akıl yürütmeye dayalı bütün sanatlarda zorunlu olarak bulunur. Bu sanatlara dair detaylı açıklamalara girmeden kısaca onları ifade etmek gerekirse: cedel, muhataba karşı gerçek bir üstünlük elde etmeyi; sofistik söylem muhataba karşı her hangi bir üstünlük elde etmeyi, muhatap ve dinleyicileri yanıltmayı; retorik söylem ise muhatapları ikna etmekle beraber onlarda bir ruh sükûneti; şiirsel söylem ise kelimeleri kullanarak şeyleri hayal ve zihinlerde canlandırmayı amaçlar.

İslam Meşşâî filozoflarına göre felsefenin yöntemi olan burhan, diğer kıyasa dayalı sanatlardan ayrılır. Felsefi söylem, kanıtlamaya dayalı/burhanî söylem olarak isimlendirilir. Felsefenin yöntemi olan burhan da amaç, diğer sanatlar gibi başkalarını etkilemek değil, gerçeği öğrenmek ve öğretmektir. Diğer sanatlarda kullanılan kıyas başkalarına bir şeyi ileterek ikna etmeye odaklanır veya insanın kendi içine dönük akıl yürütme olarak yapıldığında zanni neticelere ulaşmak için yapılır.

Kavram ve kıyasa dayalı bilgiler üzerine konumuz olan felsefe-din münasebetine baktığımızda Fârâbî, 'Din' ve 'Mille'yi müteradif sözcükler olarak görür.¹⁸ Dolayısıyla onun 'Mille' hakkında yaptığı tanım ve değerlendirmeler din hakkındaki tanım ve değerlendirmeler anlamına gelecektir. Yukarıda yaptığı tanımı takip ettiğimizde karşımıza birkaç ana kavramın çıktığını görmekteyiz. Bunlar da 'İlk Başkan', 'Toplum', 'Görüşler', 'Davranışlar' ve 'Belli Bir Amaç'tır. 'Mille' ile müteradif olarak değerlendirilen 'Din' sözcüğünün etimolojik yapısındaki özsel karakterin de itaat etme ve boyun eğme olduğu dikkate alındığında barış ve mutluluğa ulaşma amacıyla kurucu başkanın toplum için koymuş olduğu görüş ve fiillere toplumu oluşturan bireylerin yaklaşım tarzının ne olması gerektiği konusunda bir fikir vermektedir. İnsanın bütün bir yaşam tarzının 'görüş' ve 'davranış' iki temel esası üzerine inşa edildiği realitesinden hareket edildiğinde düzenli ve mutlu bir yaşam için Mille'nin kentliler için vazettiği görüş ve davranışların, gerçekliğin belirlenmesinde önemli temel parametreler olduğu görülmektedir.¹⁹

18 Fârâbî, Kitab'ul-mille, 46.

19 Bkz. Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille," Diyanet İlmî Dergi 52 / 1 (Mart 2016): 65-80.

Fârâbî, düşünce sisteminde ‘İlk Başkan’ı toplumun ilk nedeni gibi görür. Filozofun, pek çok yerde işlevsel açıdan ilk kurucu başkanı, varlığın İlk Nedeni’ne benzettiği bilinmektedir.²⁰ Onun tasarımına göre ilk başkanın vazettiği görüşler (ârâ) ve davranışlar (ef’âl) düzeni çerçevesinde bir araya gelen toplum (cem’) rastgele toplanmış olan bir yığın değil düşünce sistematığı kapsamında nedensellik ilişkisi neticesinde ve belli bir amaç ile bir araya gelen, belli bir sıra düzeni ile şekillenen bilinçli ve amaçlı toplumu ifade eder.

Mutluluğa ulaşabilme kapasitesini en az kent düzeyindeki bir yaşam formunda gören Fârâbî, erdemli ve medenî olma çerçevesini de böylece çizmiş olmaktadır. Zira mutlu olmanın zeminini sağlayabilmek için belli bir nitelik ve nicelik kapasitesine gereksinim olduğunu düşünmektedir. Bu kapasite de kent ve daha büyük oluşumlarda olabilmektedir. Erdemli başkan, erdemli millet ile hem kendisi hem de altındakiler için görünürde değil, gerçek mutluluğun husulünü amaçlar. Bu bakımdan erdemli millet düzeninde amaçlanan bu mutluluk, yalnızca sağlık ve selamet gibi olağan iyilik durumları (hayrât) değil gerçek anlamda (ve ölüm sonrasını da kapsayacak) bir saadet olmalıdır.²¹ Bu bakımdan filozofa göre erdemli ilk başkanın yöneticilik sanatı, vahiy ile ‘makrûn’dur.²² Vahiy destekli erdemli İlk Reis (peygamber), böylece erdemli dini oluşturan görüşleri ve davranışları vahye dayalı olarak ortaya koyduğu için yukarıda belirtilen hakiki mutluluğa ulaştırma konusunda daha etkin ve başarılı olacaktır.

Vahye dayalı olan Mille’nin görüş ve fiilleri, metafizik bir arka plana sahip, hatabî ve iknâî bir eğitim tarzında topluma yansıtıldığından bireyler ve topluluklar nezdinde kolay anlaşılır ve rahat kabul edilebilir bir surette tezahür eder. Böylece kaynak itibarıyla bir ilkeden ortaya çıkan Mille, görüş ve fiil birlikteliğiyle epistemolojik tatmin ve psikolojik doyum da sağlayarak toplumda birlik ve beraberliği hedefler. Bu açıdan Mille’nin en önemli yanı, toplumu belli fikirler ve davranışlar etrafında birleştirmesi ve kaynaştırmasıdır. Yukarıda çalışmamızın başlangıcında açıklamaya çalıştığımız rızî nedenlerle ortaya çıkan ihtilaf ve polemiklerin bu açıdan Mille’nin ruhuna aykırı olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Asırlardan beri insanlar arası iletişim ve etkileşim yöntemi olan ‘Cedel’ ve ‘Hatâbe’, Fârâbî açısından Mille’nin görüş ve fiillerinin kentlilere yansıtılmasında oldukça verimli yöntemler olarak değerlendirilmektedir.²³ Zira

20 Fârâbî, Kitabu Ârâi ehli’l-medînet’il-fâdila, Thk. Alber Nasri Nadir. (Beyrut: Dar’ul-meşrik 1986), 121.

21 Fârâbî, Kitab’ul-mille, 16-17.

22 Fârâbî, Kitab’ul-mille, 18-19.

23 Fârâbî, Kitab’ul-mille, 48.

Cedel de Hatâbe de bir kıyas türü olup genelde 'makbûl' ve 'meşhûr' öncüller ile telif edilir. Bu iki yöntemde sorgulama, kritik ve eleştirilere yer olsa da yukarıda değinilen itham, suçlama ve linçe varan aşırı tutumların olmaması gerektiği ortadadır. Bu açıdan felsefe-din problemleri tartışmalarında yukarıda sözü edilen polemiklerin ve aşırı tutumların sistem içi kavramlar olan 'Cedel' ve 'Hatâbe' kapsamında değerlendirilemeyeceği açıktır.

Mille'nin görüş ve fiillerinin topluma tahayyül melekesiyle somutlaştırılarak hatabî ve iknâî bir surette yansıtılmış olması, onun temel ilkelerinin burhanî olmadığını göstermez. Zira sisteme göre Mille'nin temel ilkelerinin, felsefeyle bağlantılı olarak burhanî olduğu belirtilmektedir.²⁴ Bu yaklaşıma göre felsefe ve dinin aynı kaynaktan oluştuğu ancak muhatap farkından dolayı farklı görünümde tezahür ettiği ifade edilmektedir. Bir şeyin anlaşılabilmesi iki şekilde olur. Biri o şeyin mahiyetinin doğrudan akledilmesi, diğeri de bu şeyin misal ve benzetme (muhatat) yoluyla anlaşılmasıdır. Tasavvuru bu iki şekilde oluşan şeyin tasdike yansımaları da tasavvuruna paralel bir şekilde 'burhan' ve 'ikna' şeklinde gerçekleşir.²⁵

Fârâbî, din-felsefe ilişkisini hakikatin birliği zemininde ele alır. Bu düşüncenin yansımaları dini konuları felsefe bağlamında ele alarak bu meseleleri akli bir şekilde temellendirmekten geçmektedir. Günümüz felsefe-din tartışmalarında veya bu konular üzerine tefekkür etmedeki temel sorunlardan biri, felsefenin metafizik ve bilgi teorisine yönelik sistemsel açıklamaları okumak yerine nispeten daha kolay olan yorum ve malumatlar üzerinden yargı verme gelmektedir. Bilmek, filozoflara göre sebepleri bilmekle mümkün olur. Ama günümüzde metafizik ve bilgi konularına dair malumat sahibi olmak diğer tabirle sebepleri değil sonuçlara odaklanıldığı görülmektedir. Dini de içine alan meselelere dair teorik okumaları yapmak kolay olmadığı için malumat üzerinden yargı dağıtmak daha kolay bir seçenek gibi durmaktadır. Lakin anlam çabamızı da imkan alanından çıkararak bir yol olduğu da aşıkardır.

Sonuç

Fârâbî'nin genel olarak *Kitabu'l-mille* adlı eseri, daha özel anlamda ise "mille" kavramı üzerinden sunmuş olduğu din anlayışı incelendiği zaman, ayrıca bu din anlayışının akli ilimler ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda Fârâbî'nin bugün için de geçerli olabilecek birtakım sonuçlara ulaştığı söylenmelidir. Onun mille kavramını özel olarak bir dine veya dînî öğretiye hasretmeyip daha kuşatıcı bir anlam bütünlüğüne işaret edecek bi-

24 Fârâbî, *Kitabu'l-mille*, 47.

25 Fârâbî, *Kitabu Tahsil'is-sa'ade*, Thk. Ali Bû Mulcem. (Dâr ve Mektebet'ul-hilâl, 1995), 88; Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, (Ankara: Atlas Yayınları 2015), 261.

çimde kullanması dikkate değer hususların başında gelir. O mille kavramını felsefenin temel yöntemi olan burhânî düşüncenin mukabili olarak ifade edilebilecek bir düşünme biçimini çağrıştıracak şekilde kullanır ki bu da dînî ilimlerde kullanılan cedel ve hitabet yöntemine karşılık gelir.

Bu kavramsal ve yöntemsel ayrışmanın temelinde ise gayeleri açısından bir uzlaşma yer alır ki Fârâbî'nin felsefe ve din ilişkisinde hareket noktası olarak belirlediği nokta burasıdır. İşte kanaatimizce felsefe ve din ilişkileri konusunda çatışmacı tavır takınanların kaçırdıkları nokta, Fârâbî'nin mahiyet, kavram ve yöntemleri açısından müstakil izahlarını yaptığı felsefe ve din konularının daha geniş bir teorik sistemde kazandıkları bütünlüktür. Zira Fârâbî'nin asıl sorunu felsefe ve din kavramlarının kendi başına taşıdıkları anlam değil, onların bir hakikat yolculuğu sürecinde insan varlığına sundukları imkânlarla ilgilidir. Dolayısıyla Fârâbî'nin ilk ve en önemli problemi, hakikat ve bu hakikati muhatabı olan bireysel ve toplumsal açıdan insandır.

Fârâbî dinleri de felsefede olduğu gibi erdemli-erdemsiz veya gerçek-sah-te şeklinde birbirinden ayırır. Felsefe ve din, aynı kaynaktan gelen tek bir hakikatin farklı tarzlarda ifadesi dışında ayrıılmazlar. *Din/mille bir-takım şartlarla sınırlanmış görüşler ve belirlenmiş fiillerden* ibaret olması itibarıyla felsefe gibi teorik ve pratik kısımları vardır.

İletişim ve etkileşim yöntemi 'Cedel' ve 'Hatâbe', din/millen görüş ve fiillerinin insanlara yansıtılmasında oldukça verimli yöntemler olarak değerlendirilmekle birlikte bunun linç, hakaret ve suçlama gibi bir duruma dönüşmemesi gerekir. Bu tarz ifadeler, cedel ve hitabetin öncülleri olan makbul ve meşhur önermeler kapsamında değildirler. Millenin görüş ve fiillerinin topluma tahayyül melekesiyle somutlaştırılarak hatabî ve iknâî bir surette yansıtılması burhanî ispatlara yapılmış temel ilkeleri göz ardı edemez. Aksi takdirde kavramların zemini, teorinin inşa edildiği anlam bütünlüğünden koparılarak çağdaş dünyanın değerleri üzerinde okunmak durumunda kalacaktır. Bu ise felsefe ve din ilişkileri gibi çok temel bir problemin işaret ettiği asıl sorunların gözden kaçmasına sebep olacaktır.

Günümüz felsefe-din tartışmalarında veya bu konular üzerine tefekkür etmedeki temel sorunlardan biri, felsefenin metafizik ve bilgi teorisine yönelik sistemsel açıklamalar ile bu konuların hakikati üzerine okuma yerine nispeten daha kolay olan yorum ve malumatlar üzerinden yani hakikatlerinin misalleri üzerinden yargı verme gelmektedir. Bilmek, filozoflara göre sebepleri bilmekle mümkün olur. Ama günümüzde metafizik ve bilgi konularına dair malumat sahibi olmak diğer tabirle sebepleri değil sonuçlara odaklanıldığı görülmektedir. Dini de içine alan meselelere dair teorik okumaları yapmak kolay olmadığı için malumat üzerinden yargı dağıtmak daha kolay bir seçenek gibi durmaktadır.

Öz

Günümüz tartışmalarının merkezinde bulunan konulardan biri de dini meselelerdir. İletim ve iletişim mecralarının çeşitlenmesi ve hızlanması nedeniyle gündelik hayatı belirleme yazılı ve görsel medyanın etkisi göz ardı edilemeyecek noktadır. Yaşanılan bu sürecin insanların hayatının bütünlüğüne sirayet ederek karmaşaya yol açtığı görülmektedir. Bireysel ve toplumsal anlamda yaşanılan hayat ile sahip olunan inanç dünyası arasında çelişkilerin olduğu günümüzde problemlerin çözülmesi bir yana her geçen gün daha da arttığı görülmektedir. Bu durumun temelinde yatan sebepleri Fârâbî'nin Din/mille kavramları hakkında verdiği bilgilerden hareketle düşünmenin, kafa karışıklığını gidereceği kanaatindeyiz. Fârâbî dini erdemli ve cahil dinleri kapsayacak şekilde tümel bir tarzda ele alır. Din-felsefe ilişkisine dair bu tarz bir yaklaşımın dayandığı zemin hakikatin birliği düşüncesidir. Ona göre din "birtakım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış birtakım görüşler ve fiillerdir ki onları toplum için onların ilk yöneticisi tasarlar." Bu görüşleri de ya hakikat ya da hakikatin misali olarak açıklar. Bu düşüncenin yansımaları dini konuları felsefe bağlamında ele alarak bu meseleleri akli bir şekilde temellendirmekten geçmektedir. Günümüz akademi ve akademi dışındaki çevrelerdeki tartışmaları bu ayrım üzerinden ele aldığımızda daha çok hakikatin misali üzerinden tartışmaların yürütüldüğü görülmektedir. Asıl erdemli dinin görüşlerinin hakikat olan kısmı ihmal edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Mille, Felsefe, Hakikat, Görüş (Ârâ)

Abstract

On the Causes of the Philosophy-Religion Problems Thinking From Fârâbî's Concept of Mille

One of the issues at the center of today's discussions is religious issues. Due to the diversification and acceleration of transmission and communication channels, the impact of written and visual media in determining daily life cannot be ignored. It is seen that this process has caused confusion by affecting the integrity of people's lives. In today's world, where there are contradictions between the life lived individually and socially and the world of belief, it is seen that the problems are increasing day by day, let alone solving them. We believe that considering the underlying reasons for this situation, based on the information Fârâbî gave about the concepts of Religion/Mille, will clear up the confusion. Al-Farabi deals with religion in a universal way, including virtuous and ignorant religions. The basis of such an approach to the religion-philosophy relationship is the idea of the unity of truth. According to him, religion is "a set of views and actions that are determined and limited by certain conditions, which design them as their first ruler for society." He explains these views as either the truth or the example of the truth. The reflection of this thought is to deal with religious issues in the context of philosophy and to ground these issues in a rational way. When we consider today's debates in academia and non-academic circles over this distinction, it is seen that discussions are carried out more on the example of truth. The true part of the views of the true virtuous religion is neglected.

Keywords: Religion, Mille, Philosophy, Truth, Idea (Ârâ)

Kaynakça

- Abdünnâfi İffet Efendi. Fennü'l mantık 2. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1295.
- Aydınlu, Yaşar. Fârâbî, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Aydınlu, Yaşar. "Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", Felsefe Dünyası Dergisi 16, 1995.
- Deniz, Gürbüz. "Din, Felsefe ve Mille," Diyanet İlmi Dergi 52/1, 2016.
- Fârâbî. İhsau'l-Ulum, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2014.
- Fârâbî. Kitab'ul-Hurûf, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. Kitab'ul-Mille, çev. Yaşar Aydınlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. Kitabu Ârâi ehli'l-medînet'il-fâdila, thk. Alber Nasri Nadir, Beyrut: Dar'ul-meşrik, 1986.
- Fârâbî. Kitabu Tahsil'is-sa'ade, thk. Ali Bû Mulcem, Dâr ve Mektebet'ul-hilâl, 1995.
- İbn Rüşd. Faslu'l-Makal el-Keşfan minhaci'l-edille, çev. Süleyman Uludağ. Bursa: Dergah Yayınları, 2012.
- İbn Sina. Fî Aksami'l-Ulûmi'l Aklîyye, Tis'u Resâil içinde, Kahire: 1908.
- Kutbuddin, Râzî. Levâmiu'l-esrâr fi şerh-i metâlii'l-envâr, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- Kaya, Mahmut. Kindî, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Korkut, Şenol. Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi, Ankara: Atlas Yayınları, 2015.

MUHYİDDİN EL-KÂFİYECİ'YE NİSPET EDİLEN *KİTÂBÜ'L-HİDÂYE Lİ-BEYÂNİ'L HÂLK VE'T-TEKVİN* ADLI ESERİN NEŞRİ, TERCÜME VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 87-117.

Geliş Tarihi: 19.05.2022 | Kabul Tarihi: 27.06.2022

Ömer Ali YILDIRIM* & Kenan ŞEKER**

Araştırma ve Değerlendirme

Müellif Kâfiyeci'nin Hayatı

Kafiyeci'nin hayatı hakkında bilgi veren başlıca iki kaynak öğrencileri olan Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (öl.911/1505) *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*¹ ve Şemseddin es-Sehâvî'nin (öl. 902/1497) *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* adlı eserleridir. Kâfiyeci'nin hayatı hakkında bilgi veren Taşkörlüzâde'nin *eş-Şekâikü'n-numâniyye*¹, Kâtip Çelebî'nin *Süllemü'l-vusûl*², Mehmet Süreyya'nın *Sicill-i Osmanî*³ ve Bursalı Mehmet Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri*⁴ gibi sonraki dönem çalışmalarının çoğunun bu iki kaynağa dayandığı görülmektedir. Genel olarak her iki kaynakta da benzer bilgiler bulunmakla birlikte Sehâvî'nin Kâfiyeci'nin hayatını kronolojik olarak takip etmemize imkân verecek şekilde yer yer olayların tarihini de yazdığı görülmektedir.

Kâfiyeci'yi tanıtan en temel kaynaklardan olan *Buğyetü'l-vu'ât* aynı zamanda onun öğrencisi de olan ve on dört yıl boyunca yanından ayrılmadığı-

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0003-3925-2275, e-mail: yildirimomerale@gmail.com

** Doktor Adayı, MEB, ORCID: 0000-0002-4912-1247, e-mail: kenanseker23@hotmail.com

1 Ahmet Efendi Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye = Osmanlı Âlimleri (Çeviri-Eleştirmeli Metin)*, ed. Derya Örs, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 188-122.

2 Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 3 (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010), 146-47.

3 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, ed. Nuri Akbayar, c.4 (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1109-10.

4 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen, c. 1 (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 377-80.

nı, kendisini bir baba gibi gördüğünü söyleyen önde gelen âlimlerden olan Celâleddin es-Süyûtî⁵ (öl. 911/1505) tarafından kaleme alınmıştır. Bundan dolayı bu eserde verilen bilgilerin Kâfiyeci'nin hayatını daha yakından bildirdiğini hatta buradaki bilgilerin bir kısmının özellikle de ilim hayatının başlangıcına dair olanların doğrudan Kâfiyeci'nin kendi ifadelerini yansıttığını da söyleyebiliriz. Nitekim söz konusu eserdeki bazı ifadeler Kâfiyeci'nin Süyûtî'nin onun hayatını yazdığından haberdar olduğuna işaret etmektedir.

Süyûtî'nin söz konusu esere Kâfiyeci hakkında şeyhimiz ve hocaların hocası şeklindeki övgü dolu ifadelerle başladığı görülmektedir. Burada o, Kâfiyeci'nin ismini Muhyiddin Ebû Abdullah el-Kâfiyeci el-Hanefî olarak kaydeder. Anadolu'dan olduğu için "er-Rûmî" olarak anılmakla birlikte Manisa'nın Saruhan ilçesine bağlı bir köy olan Gökeçeköy'de doğmasına rağmen (788/1386) "el-Bergamî" olarak kaydedilmiştir.⁶ Şehirde Türklerin tarihi daha eski olmakla birlikte Kâfiyeci'nin doğduğu dönemde şehir Saruhanoğulları'nın hâkimiyetindeydi.⁷ Kendisine verilen Kâfiyeci lakabı ise İbn Hacib'in (öl. 646/1249) Arap diline dair yazdığı ve nahiv konusunda oldukça şöhretli bir eser olan *el-Kâfiye* adlı eserini çokça okuduğu ve okuttuğu içindir.⁸

Küçük yaşlarından itibaren öğrenim hayatına başladığı ve temel eğitimini Anadolu'da o dönemde farklı beyliklerin hâkimiyetinde olan medreselerdeki hocalardan aldığı anlaşılmaktadır. İlk hocaları arasında isminden övgüyle bahsettiği, Osmanlı medreselerinin önde gelen hocalarından ve aynı zamanda akli ilimler ve mantık alanında da bir otorite olarak kabul edilen Molla Şemseddin Fenerî (Molla Fenârî) (öl. 834/1431),⁹ Teftâzânî'nin öğrencisi olan Burhâneddin Haydar b. Muhammed el-Hâfî el-Herevî (780/1378 – 854/1450), Şeyh Vâcid,¹⁰ Abdullatif İbn Melek (öl. 821/1418), Muhammed el-Bezzâzî el-Kerderî (öl. 827/1424) ve eş-Şems b. 'Anezî¹¹ gibi isimler yer alır.

5 Celâlüddîn Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, c. 1 (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, 1964), 118.

6 Süyûtî, 1:117. Süyûtî'nin babasını henüz beş yaşındayken kaybettiği bilinmektedir. Bk. Özkan Halit, "Süyûtî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 188. Süyûtî, ayrıca Kâfiyeci'nin kendisine babasıyla yakın arkadaş olduklarını söylediğini aktarır. Söz konusu bu arkadaşlar elbette ancak Kâfiyeci'nin Kahire'ye gelmesinden sonra başlamış olabilir. Şemseddin Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*, c.7 (Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.), 259.

7 Feridun Emecan, "Saruhanoğulları", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009).

8 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*, 7:260. *el-Kâfiye*'ye bizzat İbnü'l-Hâcib'in kendisinin yazdığı da dâhil olmak üzere yüz civarında şerh ayrıca da hasiye ve talikler yazılmıştır. Bk. Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 57.

9 Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, 1:98. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye*, 54-64.

10 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*, 7:259-60.

11 Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, (I-II), thk. Muhammed Ebû'l-Fazl-İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye – İsa el-Bâbî el-Halebî – Şurekâhu, 1967), I/549.

Küçük yaştan itibaren ilmi çalışmalarıyla birlikte rihle hayatının da başladığı anlaşılan müellifin acem şehirleri, Kırım (Tatar), Sûriye ve Mısır gibi farklı coğrafyalara seyahat ederek önde gelen âlimlerle görüştüğü anlaşıl-maktadır. Hayatı hakkında bilgi veren en temel kaynaklar olarak bahsettiği-miz her iki kaynak da müellifin Suriye ve Mısır bölgesine seyahat ettiğini ittifakla kaydetmekle birlikte bir diğer önde gelen öğrencisi Sehâvî, Kâfiyec-i'nin Şam ve Kudüs gibi şehirlere seyahat ettiğini otuzlu yaşlarının sonla-rına doğru da Kahire'ye geçtiğini söyleyerek müellifin hayatını kronolojik olarak takip etmemize yardımcı olmaktadır.¹²

Kâfiyecî'nin Memlûk Sultanı Eşref Barsbay (1422-1438) döneminde Kahire'ye gittiği kabul edilir. Mısır'a gittiği dönemde önce Berkûkiyye'de senelerce gözden uzak bir hayat yaşadığı (resmi görevlerden uzak olması anlamında) söylenir. Bu dönemde Mâlikî mezhebinden olan ve 1420-1439 yılları arasında Mısır Mâlikî baş kadılık görevini de sürdüren Bisâtî (öl. 842/1430) ve ünlü hadis âlimi ve Mısır'ın Şâfiî baş kadısı İbn Hacer el-As-kalânî (öl. 852/1449) gibi önde gelen âlimlerle görüşmüş ve sonra bir sü-reliğine el-Muhib İbnü'l-Eşkar'ın yanında kalmıştır.¹³ Nitekim daha sonra kendisi de orada Hanefîler'in baş kadısı konumuna gelecektir. Bu dönemde önde gelen bazı âlimlerin onun dersine katıldığını kaynaklar tarafından ifa-de edilmektedir.¹⁴

842/1438 yılında Eşref Şaban zaviyesinde baş müderris olarak dersler vermeye başlamıştır.¹⁵ Onun, Eşref Barsbay türbesi baş müderrisliğine ge-tirildiği ve birçok öğrenciye ders verdiğinden bahsedilmektedir. Burada Hanefî mezhebinin önde gelen hocalarından *Fethu'l-kağir li'l-âcizi'l-fakîr*'in yazarı İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) kendi isteğiyle ayrıldıktan sonra Şey-hûniye Medresi'nin baş müderrisliğine getirilmiştir.¹⁶ Bu göreve getirilme tarihini Sehâvî 858/1454 olarak kaydeder¹⁷ ki bu İstanbul'un fethini takip eden yıldır. İbnü'l-Hümâm'ın da Şeyhûniyye Hankâhı şeyhliğinden 1454'te ayrıldığı bilinmektedir.¹⁸ İlmi çevrelerce oldukça saygın bir isim haline ge-len Kâfiyecî, döneminde Mısır Hanefîliğinin reisi olarak kabul edilmiştir.

12 Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*, 7:260.

13 Sehâvî, 7:260.

14 Sehâvî, 7:260.

15 Sehâvî, 7:260.

16 Bkz. Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi İbağâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, 1:117. Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-eh-li'l-ğarni't-tâsi*, 7:260.

17 Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*, 7:260.

18 Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 87.

Kahire'deki öğretim faaliyeti boyunca birçok öğrencinin ondan ders aldığı, kendisi daha hayatta iken öğrencilerinin dönemin önde gelenleri arasına girdiğini Sehâvî aktarır.¹⁹ En fazla öne çıkan öğrencileri arasında çok yönlü kimliğiyle tanınan ve meşhur âlimlerden olan Celâlüddîn es-Süyûtî, oldukça yaygın bir şekilde tanınan Şâfiî fakihî ve aynı zamanda akli ilimlerde de yetkin bir isim olan Zekeriya el-Ensârî (öl. 926/1520), Takıyyüddin b. Müşhir, Şehâbeddin b. Esed ve Abdulkadir Ahmed ed-Demîrî gibi isimler sayılabilir.²⁰ Kâfiyeci'nin bu öğrencilere daha çok dil ilimleri ve akli ilimler alanında ders verdiği tahmin edilmektedir.²¹

Kâfiyeci hem Süyûtî hem de Sehâvî'nin bildirdiğine göre 879/1474 yılında Kahire'de vefat etmiştir.²² Naaş Eşrefiye Türbesi'nin yanına yaptırdığı türbeye defnedilmiştir.

Kâfiyeci'nin özellikle akli ilimler alanında iyi yetiştiği kelim, nahiv, sarf, irab, beyan, cedel, mantık, felsefe, tıp ve astronomi alanında döneminin önde gelen isimleri arasında yer aldığı hatta bu konularda zirve şahsiyet olduğu ifade edilmektedir.²³ Sadece akli ilimler alanında değil fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimler sahasında da önde gelen isimler arasında yer almış ve bu alanlarda da eserler telif etmiştir.

Kişilik özellikleri arasında ilimlerdeki yetkinliği yanında Ehl-i Sünnet çizgisinde bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu ve ileri yaşlarında da yoğun bir ibadet hayatı içerisinde bulunduğundan bahsedilir.²⁴ Gerek Süyûtî gerekse de Sehâvî hem dindarlığından hem de itikattaki çizgisinden övgüyle bahsederler.

Kâfiyeci'nin yoğun ilmi hayatı içerisinde birçok eser kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Süyûtî, akli ilimler alanındaki eserlerinin sayısı konusunda hocasına bir soru yönelttiğini onun da kendisine bu alanda birçok eser yazdığını, bunların sayısını kendisinin de tam olarak bilmediğini ve hatta bazı teliflerini unuttuğunu söylediğini aktarır.²⁵ Buradan hareketle Kâfiyeci'nin

19 Sehâvî, *ed-Đav'ül-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 7:260.

20 Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", içinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 154.

21 Bkz. Muhyiddin el-Kâfiyeci, *Seyfü'l-mülûk ve Seyfü'l-kudât: Kâfiyeci'nin Siyaset Nameleri (İnceleme, Eleştirmeli Metin, Çeviri)*, haz. Nail Okuyucu, Ed. Özgür Kavak, Hızır Murat Köse (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 14.

22 Süyûtî, *Buğyetül-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 1:118; Sehâvî, *ed-Đav'ül-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 7:261.

23 Süyûtî, *Buğyetül-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 1:117. Sehâvî, *ed-Đav'ül-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 7:261.

24 Süyûtî, *Buğyetül-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 1:118.

25 Süyûtî, 1:117.

Kitâbü'l-Hidâye Li-Beyâni'l Hâlk Ve't-Tekvîn Adlı Eserin Neşri, Tercüme ve Değerlendirilmesi akli ilimler alanında velût bir yazar olduğunu söyleyebiliriz. Sehâvî de onun eserlerinin sayısının yüzden fazla olduğunu bunların genelde küçük hacimli eserler olduğunu söyler.²⁶

Eserlerinin genelde muhtasarlar olduğu, en önemli eserlerinin de nahiv ve irab gibi dil bilgisi alanındakilerle iki şehadete dair yazdığı şerh olduğu ifade edilir. Onun ve akli ilimlere dair konuları içeren eserlerinin yanı sıra hadis ve tefsir alanında muhtasarları olduğu belirtilmektedir.²⁷

Süyûtî onun eserleri hakkında genel değerlendirme şeklinde bazı cümlelere yer vermekle birlikte eserlerine dair bir liste vermeyip onun eserlerinden sadece üçünün adını zikreder. Bunlar; *Şerhu Kavâidi'l-îrâb* ve *Şerhu Kelimete-yi'ş-şehâde* ve *et-Taysîr*'dir.²⁸ Ayrıca o, son zikredilen eserin üç fasikül kadar olduğunu söyler. Söz konusu bu eseri İsmail Cerrahoğlu *et-Taysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr* ismiyle Türkçe tercümesiyle birlikte 1989 yılında yayımlamıştır.²⁹

Sehâvî'nin hocası Kâfiyeci'ye ait daha fazla eserin ismine yer verdiği görülmektedir. Kâfiyeci'nin öne çıkan eseri arasında yer alan dil bilime dair eserinin adını Sehâvî *Şerhu'l-Kavâidi'l-kübrâ* şeklinde kaydetmektedir. Bu eser Fahreddin Kabâve tarafından *Şerhu Kavâ'idî-i-râb li-İbn Hişâm* ismiyle neşr olunmuştur.³⁰ Taşköprülüzâde Kâfiyeci'nin istisna konusundaki bir eserini bizzat görüp okuduğunu söyler.³¹ Bursalı Mehmet Tahir de *Osmanlı Müellifleri*'nde Kâfiyeci'ya ait olduğunu söylediği toplamda kırk bir adet eserin ismini zikretmektedir.³²

Diğer eserlerinden bazıları şunlardır; *Şerhu Kelimeyyeti'l-şehâdeti ve'l-es-mâ'il-hüsnâ*, *Şerhu'l-Hidâye*, *Telhîsü'l-Câmi'i'l-kebîr*, *el-Envâr fî 'ilmi't-tevhîd* (*Envârü's-sa'âde fî şerhi kelimete-yi'ş-şehâde*), *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, *el-Ferah ve's-sürûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'ati fi'l-uşûr*,³³ *Hulâşatü'l-akvâl fî hadîsi "İnneme'l-a'mâlü bi'n-niyyât"*, *İkdü'l-ferâ'id min bahri(tahrîri)'l-fevâ'id*, *el-Muhtaşar fî 'ilmi'l-eşer*, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, *Nüzhâtü'l-ihvân fî tefsîri kavlihî*

26 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 7:260.

27 Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî İbâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, 1:118.

28 Süyûtî, 1:118.

29 Muhyiddin Ebû Abdullah el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Taysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu, 2. bs (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989).

30 Muhyiddin Ebû Abdullah Kâfiyeci, *Şerhu Kavâidi'l-îrâb li-İbn Hişâm* (Dimeşk: Dâr'u-Talâs, 1989).

31 Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye*, 122.

32 Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:379-80.

33 Hasan Özer, "Kâfiyeci ve 'Kitâbu'l-Ferah ve's-Surûr fî Beyâni'l - Mezâhibi'l-Erbe'a' Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 12 (2008): 277-300.

te 'âlâ "Yâ Lûtu innâ rusûlü rabbike, Nüzhetü'l-aşhâb eserlerin yanı sıra çoğunluğu halen yazma halinde olan başka eserleri de mevcuttur.³⁴

Kitâbü'l-Hidâye li-Beyâni'l-Halk ve Tekvîn Adlı Eser ve Tekvin ve Halk Tartışması

Kâfiyeci'nin bu risalesinin temel konusu tekvin sıfatıdır. Tekvin sıfatının Allah'ın zâtî sıfatları arasında yer alıp almadığı kelam ilminde ilk dönemlerden itibaren önemli meseleler arasında yer almış hatta zaman içerisinde Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik arasındaki en önemli ayrılık göstergelerinden biri olarak da kabul edilmiştir.³⁵ Döneminin önde gelen Hanefî – Mâtürîdî âlimlerinden biri olarak şöhret bulan Kâfiyeci de mezkur tartışmaya dair bu risaleyi yazmıştır. Eserde hem tartışmanın arka planı hem de temel meseleler oldukça öz ve yoğun bir şekilde ortaya konulmuştur. Tartışmaya dair Kâfiyeci kendi yaklaşımına da eserde yer verir.

"Tekvin" olmak, meydana gelmek gibi anlamlara gelen *kevn* kökünden türemiştir. Kelime bu haliyle tef'îl babından mastardır (*kevvene – yükevvini – tekvînen*). Anlam itibarıyla de oluşturmak, meydana getirmek ve yaratmak gibi anlamlara gelir. Terim anlamı itibarıyla de Allah'ın âlemi yaratması ve yoktan yaratma gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³⁶ Allah'ın âlemi yaratması konusunda Kur'ân'da en fazla kullanılan kelimelerin başında *halk* kökünden türeyen ifadeler yer almakla birlikte bunun yanında *ibda'*, *bâri'*, *sânî'*, *fâtır*, *inşâ*, *ihdâs*, gibi kelime ve türevleri de kullanılır. Tekvin ise bu türeviyle Kur'ân'da geçmediğine işaret edilmiştir.³⁷ Bununla birlikte özellikle Mâtürîdîler'le birlikte bu kavramın Allah'ın yaratma sıfatını ifade etmek üzere yaygın bir kullanıma ulaştığı görülmektedir. Nesefî *Tabsiratü'l-edille*'de tekvin, tahlîk, halk, îcâd, ihdâs ve ihtiranın eş anlamlı kelimeler olduğunu söyler.³⁸ Buradan hareketle tekvin denilince Allah'ın yaratma ve varlık vermesiyle ilgili sıfatların tamamının kastedildiğini söyleyebiliriz.

34 Kâtip Çelebî, *Sülemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 3:146. Gökbulut, "Kâfiyeci", 24/154-155.

35 Mustafa Aykaç, "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şehu'l-'Akâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme", *Kader* 18, sy 1 (2020): 1-30.

36 Allah hakkında kullanıldığında ezeliyelik ifade ettiği ve kelamcıların bu köke yoktan yaratma anlamı verdiklerine dair bk. el-Râgıb İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 445. Nesefî, tekvînin yok olanın yokluktan varlığı çıkarılması anlamına geldiğini söyler. Bk. Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2. bs, c. 1 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 400.

37 Erkan Yar, "Allah'ın İsimlerinin İnsanın Kişilik Gelişimine Etkisi", c. 1 (Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu, Ordu, 2016), 172-73; Mehmet Ata Az, "Tanrı'nın Sıfatları", içinde *Din Felsefesi* (Ankara: Bilay, 2018), 133.

38 Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:400.

Allah'a tekvin sıfatının atfedilmesi konusu Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasındaki önemli tartışma noktalarından biridir³⁹ Mâtürîdîler tekvin sıfatının Allah'ın zâtî sıfatları arasında yer aldığını söylerken,⁴⁰ Eş'arîler Allah'a bu sıfatın nispetini gereksiz görürler. Onlar, Mâtürîdîler'in tekvin sıfatına yükledikleri anlam ve işlevleri zâtî sıfatlardan olan kudret sıfatına yükleyerek bunun haricinde bir tekvin sıfatını kabul etmezler.⁴¹ İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler tekvini Allah'ın âlemi ve onun her bir parçasını varolma vaktinde iradesi ve ilmine göre var etmesi anlamında kullanırlar.⁴²

Kur'ân'da Allah'ın bazı sıfatlarından bahsedilmektedir. Kelamcılar ve filozoflar Kur'ânî bir ulûhiyet anlayışını şekillendirirken Allah'a atfedilen sıfatları gruplandırmaya gitmişlerdir. Bu konudaki genel yaklaşımdan hareketle Allah'a atfedilen sıfatlar ilk başta (i) zâtî ve (ii) fiili ve (iii) haberi olarak üçe ayrılabilir. Zâtî sıfatlar, zâtın ne ise o olarak nitelendirilmesinin gerektirdiği sıfatlardır. Bu sıfatlar doğrudan zâtın varlığına ait olduklarından zât varolduğundan beri onunla birlikte bulunurlar. Zâtın bulunup da bu sıfatlara sahip olmadığı bir dönem ya da varlık durumu düşünülemez. Bu sıfatların bulunmaması zât hakkında bir eksikliğe yol açar. Allah'ın hay olması, âlim olması gibi sıfatlar bu gruba girer.

Zâtî sıfatlar da kendi içerisinde sübûtî ve selbî sıfatlar olarak ikiye ayrılır. Selbî sıfatlar negatif teolojiyle ilgili olup zâta her hangi bir yükleme yapılamayacağı görüşüne dayanırken, sübûtî sıfatlar ise zâta olumlama şeklinde yüklenen ve onunla birlikte bulunan niteliklerdir. Bu ayrıma göre "Allah başlangıcı olmayandır" ve "Allah cahil olmayandır" gibi nitelemeler selbî sıfatlar iken "Allah canlıdır" ve "Allah âlimdir" gibi nitelendirmeler de sübûtî nitelendirmelerdir.

Fiili sıfatlar ise Allah'ın zâtını niteleyen sıfatlar değil de O'nun âlem üzerindeki etki ve tasarrufunu gösteren sıfatlardır. Allah'ın rızık vermesi, öldürmesi, diriltmesi ve yaratması fiili sıfatları içerisinde yer alır. Bu sıfatların ezeliyeti konusunda Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mâtürîdîler bu sıfatları da ezeli kabul ederken Eş'arîler ise bunları ezeli kabul etmezler.⁴³

39 Fahreddin er-Râzî, Mâverâünnehir bölgesinde Mâtürîdî âlimlerle yaptığı on altı tartışmaya yer verdiği *Münâzarât* adlı eserinde iki tartışmayı tekvin ve mükevven konusuna ayırır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât: Dînî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera, 2021), 36-48.

40 Yar, "Allah'ın İsimlerinin İnsanın Kişilik Gelişimine Etkisi", 173.

41 Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât: Dînî ve Felsefî Tartışmalar*, 38.

42 Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi Tehanevi, *Keşşafu İstılahatî'l-fünun ve'l-ulum*, c. 1, ; (Beyrut : Mektebetu Lübnan, 1996), 505.

43 Aliyyül Kârî, *İmam Âzam Fıkh_ı Ekber Aliyyül_Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 3. bs (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 55.

Allah'ın haberi sıfatları ise varlığı ancak âyet ya da hadislerde bildirilmiş olan sıfatlardır. Bu yollardan biriyle haber verilirse bu sıfatlar Allah'a yüklenemez. O'nun eli, yüzü olması, gelmesi vs. nitelermeler ancak sağlam bir habere dayanarak O'na nispet edilebilir.⁴⁴

Sıfatlar konusunda İslam düşüncesindeki farklı fırka ve düşünce çevrelerine genel olarak baktığımızda filozoflar, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet fırkaları arasında görüş ayrılıkları bulunduğu görülmektedir. Genel olarak filozoflar ve Mu'tezilî kelamcıların Allah'ın zâtından ayrı sıfatların varlığını kabul etmezken Mâtürîdî ve Eş'arî kelamcılarının ise bu sıfatları zâttan ne ayırabildikleri ne de zâtın aynı kabul edebildikleri görülmektedir. Zâttan ayrı ezeli sıfatların varlığını kabul etmeyenlerin görüşlerinin gerisinde tevhide ve tenzihe yaptıkları vurgunun bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵ Sıfatları zâtın ne aynı ne de gayri kabul edenlerin görüşlerinin gerisinde ise hem gaipteki faili şahittekine kıyasla anlamaya çalışmaları hem de dünyada bulunan kötülük, fesat, şer gibi niteliklerin bu sıfatların varlığı kabul edilmediği durumda doğrudan Zâtı İlâhiye'ye nispet edilmesi gerekeceği, bunun da kabul edilmesinin mümkün olmadığı şeklindeki bir tenzih anlayışı bulunmaktadır.⁴⁶

Zât ve sıfatların ne aynılığını ne de gayrılığını kabul etmeyen Mâtürîdîler'le Eş'arîler hangi sıfatların ezeli olduğu konusunda ayrılırlar. Mâtürîdîler hem zâtî hem de fiili sıfatları ezeli kabul ederken Eş'arîler sadece zâtî sıfatları ezeli kabul ederler. Mâtürîdîler'in bu konuda Allah'ın zorunlu varlık olmasının hem zâtını hem de isim ve sıfatlarını kapsadığı ve de Allah'ın zatının hâdislere mahal olamayacağı gibi bir kısmını filozoflarında kabul ettiği gerekçelerden hareket ettikleri görülmektedir. Ayrıca, İmam Mâtürîdî ezelde zâtı itibarıyla fail olmayanın sonradan da fail olarak nitelendirilemeyeceğini söyleyerek bir bütün olarak fiili sıfatların zâta ezeli bir nispetle bağlanması konusundaki tavrını ortaya koymaktadır.⁴⁷ Eş'arîler'in ise bu sıfatları melzumlarıyla birlikte ele alarak, sıfatların ezeli olması durumunda bunların melzumlarının da ezeli olacağı kaygısından hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Eş'arîler'e göre örneğin rızık verme sıfatı ezeli ise bu, rızık verilenlerin de ezeli olmasını gerektirecektir.

44 Muhammed b. Hasan İbn Furek, *Makâlâtüş-Şeyhi Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 40.

45 Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:262.

46 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, 3. bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005), 61; Mehmet Ata Az, "İlâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi", içinde *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*, 1. bs (İstanbul: İz, 2021), 267-77.

47 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 61.

Zâtî sıfatların sayısı Ebû Hanife'nin (öl. 150/767) *Fıkhü'l-ekber*'inde yedi olarak kabul edilir. Bunlar; hayat, kudret, ilim, kelam, semi, basar ve irade sıfatlarıdır.⁴⁸ Daha sonra Mâtürîdîler buna tekvin sıfatını da ekleyerek zâtî sıfatların sayısını sekize çıkardılar. Ebû Mansur el-Mâtürîdî tekvin sıfatının reddedilerek evrenin Allah'a nispet edilmesini evrenin Allah'a nispet edilmeksizin kendi kendisiyle açıklanmasına eş tutmaktadır.⁴⁹ Ona göre tekvinin, bir anlamda, Allah'ın âlemi yaratmasının gerisinde bulunan mana ya da sebep olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebep olmaksızın evrenin Allah'a nispet edilmesiyle başka her hangi bir şeye nispet edilmesi arasında fark yoktur. Eş'arîler ise tekvin sıfatının zâtî bir sıfat olmayıp fiili sıfatlardan olduğunu ve ezeli de olmadığını söylediler.

Matürîdîlere göre tekvin sıfatı tıpkı ilim, kudret semî ve basar sıfatları gibi kadîm sıfatlardandır.⁵⁰ Onların bu konudaki delilleri temelde (i) iştikaka ve (ii) kadîmin hadise mahal olmamasına dayanır. İştikak yönünden onların çıkarımları hâlik, âlim gibi isimlerin bir manadan türemiş (*müştâk*) olmasına dayanır. Âlim demek kendisinde ilim manası ortaya çıkmış olan yani ilme sahip olan demektir. Hâlik ismi ve diğer isimler de böyledir. Konuşmaya mütekelim denilemeyeceği gibi rızık vermeyene de rızık verici (*Rezzak*) denilemez.⁵¹ Buna göre, Allah'ın âlim ya da rezzâk olarak nitelendirilmesi O'nda bu anlamların sürekli olarak bulunması yani ezeli olmaları anlamına gelmektedir.

Bu niteliklerin ezeli olmaksızın Tanrı'da bulunduğunu söylemekle de bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu durumda öncelikle Tanrı'nın hâdislere mahal olmasını kabul etmek gerekir. Bu ise çelişik bir durumdur.

Eş'arîler kudret sıfatı varken tekvin sıfatına gerek olmadığını söylerler. Buna karşılık Mâtürîdîler ise zinaya kadir olanın zâni olarak nitelendirilemeyeceği şeklindeki argümanlardan hareketle buna karşı çıkarlar. Yaratmaya kudreti olması demek yaratıcı olmak anlamına gelmemektedir.⁵² Mâtürîdîler'e göre kudret yaratmaya güç yetirme anlamındadır; yaratma anlamında değil.

48 Kadir Gömbeyaz, "Onyedinci Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Fıkh-ı Ekber Çevirisi: Ebû Ahmedzâde ve Terceme-i Fıkh-ı Ekber'i", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11, sy 1 (2021): 95. Eş'arî bir kelamcı olarak Râzî'nin saydığı sekiz sıfat konusunda bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-'ilmi'l-İlâhiyye*, c.3 (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabi, 1987), 221. Râzî bu sekiz sıfatın akli olarak temellendirilmesine dair kısa bir izahı *Münâzarât*'ta sunar. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât: Dînî ve Felsefî Tartışmalar*, 38.

49 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 60-61.

50 Neseîfî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:402.

51 Neseîfî, 1:261. Ayrıca bk. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 61.

52 Nüreddin es-Sâbûnî, *El-Kifâye fî'l-hidâye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 140-41.

Mâtürîdîler'in tekvinin ezeli bir sıfat olması konusundaki bir diğer delilleri bir tür ikileme dayanmakta olup Sâbûnî *el-Kifâye fî'l-hidâye*'de bu delile yer verir. Eğer tekvin hâdis bir sıfat ise bu durumda Allah'ın bu sıfatı sonradan yaratması için kendinde bulunan bir "yaratıcı" olma sıfatına sahip olması gerekmektedir. Bu durumda O'nda tekvinden önce bulunan bu yaratma sıfatının ezeli olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Eğer ezeli ise bu tekvinin Allah'ın zatıyla ezeli bir sıfat olduğu anlamına geldiği gibi eğer ezeli değilse de bu durumda O'nun için de başka bir yaratma sıfatına ihtiyaç duyulacak bu durum sonsuza kadar devam edecektir.⁵³

Eş'arîler'in tekvinin kâdemine yönelik bir diğer itirazları da tekvin ve mükevvenin lazımi fiillerden kabul etmelerine dayanır. Onlar, kırmanın kırılanın varlığını gerektirmesi, yaralamanın yaralananın varlığını gerektirmesi gibi tekvinin de mükevvenin varlığını gerektireceğini, tekvin ezeli olarak kabul edildiğinde mükevvenin de yani, âlemin de ezeli olmasının gerekeceğini söylerler.⁵⁴ Onların bu konusundaki itirazlarına Mâtürîdîler tekvinin kadîm, mükevvenin ise hâdis olduğunu söyleyerek karşılık verirler. Onlar tekvin ve mükevven arasındaki ilişkiyi ilim ve mâ'lûm, kudret ve makdûr, irade ve murâd arasındaki ilişkiye benzetirler. Allah'ın ilim sıfatı ezeli iken bilinenler hâdis, kudret ezeli iken makdûr hâdis ve irade ezeli iken murâd ise hâdistir. Tekvin ve mükevven arasındaki ilişki de onlara göre bu şekildedir.⁵⁵

Mâtürîdîler'e göre mükevven zâtı itibariyle hâdis yani, sonradan olan anlamına geldiğinden zorunlu olarak kadîm olandan farklıdır. Bu ifadeler bu haliyle İbn Sînâ gibi filozofların âlemin zât bakımından değil de zaman bakımından ezeli olduğu şeklindeki görüşlerini açıklamak için kullandıkları ifadelerle benzetmektedir. Onlara göre âlem zâtı itibariyle mümkün zâtı dışındaki bir sebepten dolayı zorunludur (*mümkün bi zâtihî ve vacib bi gayrihî*). Ancak bu noktada Mâtürîdîler tekvinin ezeli olmasının âlemin ezelde meydana gelmesi anlamında almayıp, bunun âlemin var olma vaktinde Allah'ın bilgi ve iradesi doğrultusunda tekvinle var olması anlamına geldiğini söylerler.⁵⁶

Risâlenin Müellife Aidiyeti ve Adı

Kâfiyeci'nin hayatını yazan öğrencilerinden Süyûtî ve Sehâvî hocalarının farklı konularda çok sayıda eseri olduğunu söylerler ama bu eserlere dair

53 es-Sâbûnî, 141.

54 Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:405. Krş. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekad-dimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-u'lemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, ty.), 186.

55 Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:402. Ayrıca bk. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 61-62.

56 es-Sâbûnî, *El-Kifâye fî'l-hidâye*, 143-44. Ayrıca bk. Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:402.

Kitâbü'l-Hidâye Li-Beyânî'l Hâlk Ve't-Tekvîn Adlı Eserin Neşri, Tercüme ve Değerlendirilmesi bir liste aktarmazlar. Süyûtî hocasının eserlerinden bahsederken onun farklı ilimlerdeki yetkinliğine yönelik akli ilimlerde döneminin en ileri gelenlerinden olduğu hatta döneminde kimsenin bu alanlarda onun seviyesine erişemediğini, bu alanlarda büyük bir hoca olduğunu söyler. Yukarıda da geçtiği gibi özellikle kelâm, dil ilimleri, cedel, mantık ve felsefe alanlarını zikreder. Bu alanlara ilaveten de fıkıh, tefsir ve hadis gibi alanlarda da yetkin bir isim olduğunu söyler.

Süyûtî hocasının eserlerinin sayısı konusunda onun özellikle akli ilimler alanındaki eserlerinin fazlalığını öne çıkararak bu “alandaki eserleri sayısızdır” diyerek ifade eder. Nitekim bu konuda Kâfiyeci'nin kendisinin de belli bir sayı belirtmekten çekindiği geçmişti.⁵⁷

Bir diğer öğrencisi olan Sehâvî de hocasının ilimlerde ve akli ilimlerde otorite olduğunu vurgular, onun eserlerinin sayısının yüzden fazla olduğunu söyler ve şerh, haşiye ve muhtasar şeklindeki bazı eserlerinden bahseder.⁵⁸

Kâfiyeci'nin kendisinden ve de öğrencilerinden eserlerinin listesine dair bir bilgi gelmemesine, ayrıca her iki öğrencisinin de hocalarının eserlerinin isimlerine dair fazla bilgi vermemelerine rağmen müellifin ilimler alanındaki yetkinliği ve şöhretinden dolayı eserlerinin isimleri sonraki dönem bilginlerinin ilgi alanı içerisinde olmuş ve eserlerinin listesi yapılmaya çalışılmıştır. Kâfiyeci ve eserleri üzerine çalışmalar yapan yakın dönem araştırmacılarından İsmail Cerrahoğlu, Abdul Vahid el-Cehdânî, Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Sefa Yavuz gibi araştırmacıların da Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'una, Bağdatlı İsmail Paşa'nın bu esere yönelik zeyli olan *Kitâbu İzâhi'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esmâ'i'l-kütübi ve'l-funûn*'una, Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* ve Carl Brockelman'ın *Geschichte Der Arabischen Litteratur* adlı eseri gibi eserlerde yer alan bilgilerden hareketle Kâfiyeci'nin eserlerine dair hazırladıkları listelerde burada yayımladığımız “Kitâbü'l-Hidâye li-beyânî'l-halk ve't-tekvin”e yer vermişlerdir.⁵⁹ Ancak araştırmalarımızda Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın eserlerinde Kâfiyeci'ye bu eserin atfedildiğini tespit edemedik.

57 Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi'abağâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, 1:117.

58 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi'*, 7:260.

59 Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:379; Kâfiyeci, *Kitâbü't-Taysir fi kavâidi 'ilmi't-tafsîr*, 15; Abdul-Vâhid Cehdânî, *el-'Allâmetü Muhyî'd-dîn el-Kâfiyecî (Hayâtühü ve musannâfâtühü)* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971), 85.; Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, c. 2 Supplement (Leiden: E. J. Brill, 1938), 141; Muhyiddin Ebû Abdullah Kâfiyeci, *et-Teysir fi kavâidi 'ilmi't-tefsîr* (Kahire: Mektebtü'l-Kudsî, 1998), 12; Sefa Yavuz, “Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin Nühzetü'l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi” (Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

Gerek Osmanlı dönemi gerekse de günümüz bilgin ve araştırmacıların şahadetlerine gerekse de öğrencilerinden gelen Kâfiyeci'nin akli ilimler alanındaki yetkinliği ve bu alanda birçok telifi bulunduğu ve bunların da çoğunlukla kısa eserler olduğu şeklindeki bilgilere bu eserin Kâfiyeci'ye aidiyeti konusunda güçlü bir kanaat oluşturmaktadır.

Eserin Kâfiyeci'ye ait olması hususundaki kanaatimizi güçlendiren bir diğer husus da eserde kullanılan üsluptur. Bu eserin yazılış üslûbu Kâfiyeci'nin diğer eserlerinden aşına olduğumuz üslûpla oldukça benzerlik göstermektedir. Müellifin özellikle *فان قلت, قلت* / “Eğer dersin, derim ki”, “... soracak olursan şöyle cevap veririm” şeklindeki ve soru- cevaplı anlatım tarzı bu eserde de karşımıza çıkmaktadır.⁶⁰ Bu da söz konusu eserin Kâfiyeci'ye aidiyeti ihtimalini güçlendiren bir diğer gösterge olmaktadır.

Eserin bizim neşrimizde esas aldığımız nüshası da Kâfiyeci'nin hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Kahire'de Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye'de 395 nolu koleksiyonda yer almaktadır. Eser söz konusu kütüphanede müellif olarak Kâfiyeci'nin ismiyle kaydedilmiştir. Eser söz konusu koleksiyonda “el-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvin” ismiyle kaydedilmiştir. Eserin hemen girişinde müellif bu eserin ismi olarak “Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvin” ismini zikrettiği için biz de çalışmamızda bu ismi esas aldık.

Eserin İçeriği ve Sistematiği

Kâfiyeci'nin öğrenim hayatı dikkate alındığında görülebileceği üzere müellif oldukça geniş bir alanda disiplinler arası diyebileceğimiz bir eğitim almıştır. Bu çeşitlilik öğretim hayatında da yazdığı eserlere yansımıştır. Burada üzerinde çalıştığımız *Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvin* adlı eser hem kelâm hem de felsefede işlenen önemli sorunlar arasında yer alan Tanrı'nın sıfatları konusuyla ilgilidir. Risâle genel kapsam olarak sıfat konusuyla ilgili olmakla birlikte sorunu bu genellikte ele alan bir çalışma olmayıp doğrudan Tanrı'nın zâtî sıfatları arasında kabul ettiği ve Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasında önemli tartışma konularından biri olan tekvin sıfatına odaklanmaktadır.

Kapsam olarak eserin odağındaki sorun tekvin sıfatıdır ancak bu sıfat hakkında yapılan incelemede müellif tartışmanın arka zemini oluşturmak için “itibar” ve “dış (*hâriç*)” konularını öncelikli olarak ele alır. Buradan oluşturulan zemin üzerinden de tekvin sıfatı konusunda Mâtürîdîler'in yakla-

60 Kâfiyeci, *Kitâbü't-Taysîr fî kavâidi 'ilmi't-tafsîr*. Kâfiyeci, Seyfü'l-mülûk ve Seyfü'l-kudât: Kâfiyeci'nin Siyasetnameleri, haz. Nail Okuyucu, ed. Özgür Kavak, Hızır Murat Köse (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018); Sefa Yavuz, “Muhyiddin El-Kafiyeci'nin Nüzhetü'l-lhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi” (Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2015).

Kitâbü'l-Hidâye Li-Beyânî'l Hâlk Ve't-Tekvîn Adlı Eserin Neşri, Tercüme ve Değerlendirilmesi şımı temellendirilir ve Eş'arîler'le aralarındaki tartışmanın kaynaklandığı esaslar belirgin hale getirilir.

Konunun hem sistematize edilmesi hem de tartışılması noktasında esere bakıldığında, bu durumun müellifin özellikle kelam ilmi ve bunun yanı sıra felsefedeki yetkinliğini yansıtan bir mahiyete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Eserde kullanılan oldukça teknik dil ve soru – cevap tarzı müellifin analitik zihin yapısı ve yazma üslûbunu tanımamıza ayrıca katkı sunmakta ve sahip olduğu şöhretin haklılığını göstermektedir. Meseleler oldukça öz ve yoğun bir biçimde ortaya konulmaktadır. Bu itibarla eserin medrese öğrencileri ya da alana yabancı olanlara hitap eden bir çalışma olmaktan ziyade meselelere hâkim olan bir çevreye hitaben yazıldığı anlaşılmaktadır.

Eserde uygulanan sistematığı şu şekilde ortaya koyabiliriz: Eser temelde iki bölüme (*bâb*) ayrılmıştır. Risalenin birinci bölümünde öncelikle “itibar” ve “dış (*hâriç*)” konuları ele alınmış bu sayede eserin temel sorunu olan ve ikinci bölümde ele alınan “tekvin” sıfatının incelenmesine dair bir zemin oluşturmak hedeflenmiştir. İkinci bölümde tekvine dair yapılan öz açıklamaların yanında risalenin sonunda bu konuda benimsenmesi gereken tavrın ne olması gerektiğine dair müellif kendi kanaatini belirtmiştir.

Birinci bölüm öncelikle “itibari şeylerin” ikiye ayrılması ve bunların kısa tanımıyla başlamaktadır. Bunun peşinden “hâriç” kavramı ele alınmaya başlanmış ve bu kavramın iki temel anlamda kullanıldığı tespiti yapılmış ve bunlara dair öz bir açıklama verilmiştir.

Harice dair bu temel açıklamalardan sonra haricin tekvine zarf olması meselesi ele alınmış ve bunun Mâtürîdîler açısından temellendirilmesi ve Eş'arîler'le ayrılığın temel sebebine dair kısa açıklamalara geçilmiştir.

Birinci bölümün sonunda tekvin “kadîm” ve “hâdis” olarak ikiye ayrılıyor ve bunun üzerinden Eş'arîler'e göre hâdis tekvinin reddedilip reddedilmeyeceği sorusuna yer veriliyor.

İkinci bölümde ise tekvin ve îcâdın açıklanmasına ayrılıyor. Müellif bölüme Mâtürîdîler'le Eş'arîler'in yaklaşım farkını aktardıktan sonra îcâd kavramının kelime tahliliyle başlıyor. Sonra îcâdın iki itibarı ve bunlardan ikinci itibarın alt kısımları ele alıyor. Burada “ilmi ve gaybi taallukla” “huzûri taalluk” ayrımı anlatılıyor. Daha sonra da müellif mesele hakkında benimsenmesi gereken tavra dair bazı açıklamalara yer veriyor.

İkinci bölümün sonunda müellif ayrıca, Allah'ın varlığı îcâdı ihtiyarla mı îcâbla mıdır? Müessir yalın mıdır, bileşik midir? Kulun fiilleri irade ve

kesble mi yoksa cebirle midir? gibi soruları gündeme getirmiş ve bu sorular karşısında benimsenmesi gereken tavra işret etmiştir.

Eserin Tahlili

Risâle, itibari şeylerin iki kısma ayrılmasıyla başlamaktadır. (i) İtibar edene bağlı olarak ortaya çıkanlar. Bunun itibar edenin dışında kendi nefsinde bir tahakkuku yoktur. Dalgaları altından olan bir misk denizi, iki başlı insan, üç sayısının çift olması gibi insanın kendi zihnine bağlı olarak meydana gelen şeylerdir. Burada müellifin felsefede zihni varlık kapsamında değerlendirilen varlıklara gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim zihni varlık hem kişinin dışardan soyutlayarak aldığı görüntüleri hem de bunlar üzerinde birleştirme ve ayrıştırma yaparak oluşturduğu yeni görüntüleri kapsamaktadır. Her durumda bunlar doğrudan kişinin kendi zihni itibarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

(ii) Bir varlığa sahip olmasa da itibar edenin itibarına bağlı olmaksızın kendinde bir tür tahakkuku bulunan itibarlardır. Yukarıda ya da aşağıda olmak, yakınlık ve uzaklık gibi durumlardır. Kâfiyeci'nin burada bahsettiği itibari şeyler ve verdiği örnekler izafet ilişkisiyle ortaya çıkarları kapsamaktadır. İzafet ilişki olarak kendine yönelen zihinde ortaya çıkmakla birlikte zihin kendisine yönelme de bir tür varlığa sahiptir. “Masanın üzerindeki iki kitap bir birine yakındır.” Derken burada yakınlık itibar edene bağlı olarak varlık bulmaktadır ancak bundan önce de bu iki kitap aynı konumda masanın üzerinde bulunmaktadır. Bu bakımdan da kendisine yönelen zihinden ayrı olarak bir tür varlığa sahiptir. Çünkü yakın olmak ya da uzak olmak zihnin üretilip ona dayattığı bir nitelik değildir.

Bu bölümde ele alınan bir diğer konu da hariçtir. Hariç kavramı felsefe ve kelamda kullanılan bir kavram olup Türkçe’de “dış” kelimesiyle karşılanabilir ve zarf - mazruf ilişkisi üzerinden anlaşılabilir. Bir şeye zarf olan şey onun için yani mazruf için dış olmaktadır. Dış kavramı ilk akla geldiği anlamda sadece zihnin dışını ifade etmez, zihin de dışta var olduğundan aslında zihinde var olanlar yani, zihni varlıklar da dışta var olmuş olurlar. Bu itibarla dış hem duyuşal alanda birinci cevherler olarak bulunanı hem de bu birinci cevherlerden hareketle zihinde meydana gelen sûretleri de kapsamaktadır. Birinci anlamıyla dış zihnin dışında olanı ifade ederken ikinci anlamda ise zihnin varsayımının dışında olanı ifade etmektedir. Bu durumda ikinci anlamıyla dış birinci anlamından daha genel olmaktadır. Çünkü

bu ikinci anlam hem zihin dışında olanı hem de zihinde bu dıştakine bağlı olarak meydana geleni kapsamaktadır.⁶¹

Kâfiyeci dışın iki kısım olduğunu söyler: (i) Bir şeyin kendisine (*linefsihi*) zarf olan, (ii) bir şeyin varlığına (*livücûdihî*) zarf olan. Birinci anlamı itibariyle dış yukarıda ifade edilen iki tür itibarın her ikisi için de zarf olur. İkinci anlamdaki dış ise Ahmet'in ya da evrenin dışta varolması anlamındadır. Bu kullanımlar dikkate alındığında dışın hem varlığın kendisine (*linefsi'l-vücûd*) hem de yokluğa (*el-'adem*) zarf olduğu görülmektedir. Ayrıca şu da belirtilmelidir: Kâfiyeci dışın ikinci tür kullanımını bir şeyin nefsü'l-emirdeki varlığı anlamında kabul etmektedir. Bu itibarla, ona göre, ikinci kullanım birinci kullanımdan daha genel olmaktadır. Çünkü bu kullanımda dış hem zihinde olana hem de zihnin dışında olana zarf olmaktadır.

Kâfiyeci "dışta hamlin kaynağının (*mebde'ü'l-haml*) ortadan kalkması hamlinde ortadan kalkmasını gerektirir mi?" şeklindeki bir soruyu gündeme alır. Onun bu soruya cevabı "hayır"dır. Çünkü hamlin kaynağının ortadan kalkması hamlin de ortadan kalkmasını gerektirmemektedir. Müellif buna argüman olarak dışarda körlük bulunmamasına rağmen Zeyd'in kör olarak nitelendirilmesini gösterir. Nitekim körlük zâtı itibariyle dışarda bilfiil bulunan bir şey olmayıp zihindeki bir itibardır. Bu durum, Zeyd'in kör olarak nitelendirilmesi sebebi olan "körlük"ün dışarda bulunmasa bile Zeyd'in bu sıfatla nitelendirilebileceğini göstermektedir. Bu durum bize bir şeye yüklenen niteliğin dışta bilfiil bulunmamasının o şeyin bu nitelikle anılmasına engel olmadığını söylemektedir. Bu argüman Mâtürîdîler'in Allah'ın ezeli sıfatlarının hâdis sonuçlarını açıklamakta kullandıkları bir açıklama biçimidir. Nitekim müellif de bu sayede tekvin - mükevven ilişkisine zemin hazırlamakta ve tekvin sıfatının ezeli iken mükevvenin nasıl ezeli olmadığına dair açıklamaya ortam oluşturmaktadır. Bir diğer ifadeyle, mükevven var olmadan önce Allah'ın tekvin sıfatıyla nasıl vasıflandığını temellendirmeye yönelik bir adım atmaktadır.

Dış bir şeyin hem nefsinin hem de onun varlığını kuşatmaktadır. Bunun açıklaması; dışın bir şeyin hem nefsü'l-emirdeki halini hem de onun zihnin dışındaki varlığını kuşattığıdır. "Ağaç dışta vardır" derken kastedilen hem nefsü'l-emirde ağacın ağaç olarak bulunduğu hem de zihin dışında da duyusal bir var olan olarak bulunduğuudur. Mâtürîdîler tarafından varlığın Allah'ın zâtî bir sıfatı olan tekvine bağlanması dışın onu ezeli olarak kuşatması ve onun ezeli olarak var olması anlamına gelmektedir. Bu durumda,

61 Murat Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi İşığında Zihin, Hâriç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1, sy 1 (2014): 78-79.

nefsü'l-emirde var olmak yani dışın o şeyin nefsü'l-emirdeki haline zarf olması bir anlamda o şeyin zihin dışında da var olması anlamına gelmektedir. Burada Mâtürîdîler'i filozoflardan ayıran nokta, yukarıda da geçtiği gibi, onların bu ağacın dışta tahakkukunun Allah'ın onu belli vakitte ilim ve iradeyle var kılması şeklinde olduğunu söylemeleriydi. Eş'arîler'e göre ise hariçin bir şeye ezeli olarak zarf olması ancak onun nefsü'l-emirdeki durumuna yönelik olabilir. Tekvin de onlara göre ancak ezeli olmayan bir sıfat olabilir ve bundan dolayı da hariç bir şeyin varlığına ezeli olarak zarf olamaz, sadece onun nefsine zarf olabilir.

Kitabın ikinci bölümüne Kâfiyeci, tekvin ve îcâdın açıklamasıyla başlar. Buradaki îcâd tekvin anlamındadır. Çünkü Mâtürîdîler yaratmaya dair bütün sıfat ve kavramları tekvinin kapsamında değerlendirmektedirler.

Burada müellif önce Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasında îcâd konusunda farklılık bulunduğu, ilk mezhebin bunu ilim, kudret ve diğer sıfatlar gibi kadîm kabul ederken diğerlerinin kadîm bir sıfat olarak kabul etmedikleri tespitini yapar.

Müellif önce *îcâd* kelimesinin dilbilimsel tahliliyle başlar. *Îcâd* if'al vezninde olup varlık anlamına gelen vüçüd kelimesinden türemiştir. Kâfiyeci, vüçüd kelimesinin if'al veznine aktarıldığında ona eklenen hemzenin kelimeye yapma (*ca'l*) ve yeni bir hale sokma anlamı kattığını söyler. Bu durumda *Allah âlemi yarattı (evcede)* önermesi *Allah âlemi bir halden başka bir hâle soktu* anlamına gelecektir. Burada kastedilense Allah'ın âlemi yokluk halinden var olma haline çıkarmasıdır.⁶² Kâfiyeci'nin bu ibareleri bize onun yokluğu (*ma'dûm*) mutlak anlamda bir nefiy olarak değil de şeyiyyete sahip olarak tasavvur ettiğini göstermektedir. Ancak bu mesele hakkında o daha öte bir şey söylemez.

Îcâd kelimesine dair bu tahlillerden sonra Kâfiyeci ezeli olan bu sıfatın iki tür itibarı olduğunu söyleyerek açıklamalarına devam eder. Bu itibarlardan biri sonradan var olanlara taalluku dikkate alınmadan sadece îcâdın kendi hakikati ve zatının dikkate alınması yöneliktir. İkinci yönü ise sonradan var olanlara taalluku yönü itibariyledir. Daha sonra bu ikinci yön de kendi içerisinde ikiye ayrılır; (i) İlmi ve gaybi taalluk: Bu, hâdis varlığın mahiyetine ve o olması itibariyle zâtına yönelik olan ezeldaki taalluktur. Bu durumu müellif ezelde ilim sıfatının malûmlara daha onlar var olmadan önce taallukuna benzetir. Aynı zamanda bu durum mümkünlerin kaderi

62 Muhyiddin Ebû Abdullah Kâfiyeci, "Kitâbü'l-Hidâye libeyâni'l-halk ve't-tekvîn" (Kahire, t.y.), 105, 395, Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye.

Kitâbü'l-Hidâye Li-Beyâni'l Hâlk Ve't-Tekvîn Adlı Eserin Neşri, Tercüme ve Değerlendirilmesi gibidir. (ii) Huzûri taalluk: îcâdın sonradan yaratılanın varlığına var olma vaktindeki taallukudur.⁶³

Kâfiyeci'nin îcâd kelimesinin taallukuna dair ifadelerinde önemli göndermeler bulunmaktadır. Öncelikle, îcâdı bir kendi zâtı bir de onun sonradan yaratılmışlara olan taalluku şeklinde ayırmasıyla hem îcâdın yani, tekvinin ezeli olduğunu söylerken hem de bu îcâdın aynı zamanda hâdislere de taalluk ettiğini temellendirmeye çalışmaktadır. Hâdislere taalluk eden îcâdın ilmi – gaybi taalluk ve huzûri taalluk olarak ayrılması ise onun görüşlerindeki vahdet-i vücûdcu bazı îmâlar barındırmaktadır.⁶⁴ Özellikle ilmi – gaybi taalluku anlatırken kullandığı “bunun ezelde ilim sıfatının var olmalarından önce varlıklara taalluk şeklinde olduğu” ve “bunun mümkünlerin kaderi gibi olduğu” şeklindeki ifadeler İbnü'l-'Arabî'nin ayan-ı sabitelerini çağrıştırmaktadır. Ona göre de bu ayan-ı sabiteler var olanların var olmalarından önce Allah'ın ilmindeki ezeli özleridir. Yine, İbnü'l-'Arabî'ye göre var olanların kaderleri de bu ayan-ı sabitedeki ezeli durumlarında gizlidir. Var olanların varlık kisvesine büründükten sonra onlarda zamana tâbi olarak meydana gelen değişimler ve onların süreç içindeki karşılaştıkları durumlar ezeli özler olarak buldukları durumun bir tür açılımıdır. Bu açılım aynı zamanda ezeli kaderlerinin kazası olmaktadır. Kâfiyeci'nin öz bir şekilde ortaya koyduğu ifadeler, bu tarz bir arka plana sahiptir.

Kâfiyeci îcâdın hem zâtı itibariyle hem de ezelde mümkünlere taalluk etmesi itibariyle kadîm olduğunu vurgular. Yukarıda bahsedilen huzûri taalluk ise itibari olarak hâdistir. Çünkü bu, var olanın var olduğu andaki ona taalluk eden îcâddır. Varoluş yani, zamanda var olma hâdis olduğundan dolayı ona bu durumda taalluk eden îcâd da hâdis olmaktadır. Kâfiyeci'ye göre Eş'arîler'le yaşanan görüş ayrılığının kaynağı burasıdır. Onlar, bu taallukun hâdis olmasından hareketle zâtından yani, taallukun kendisinin de hâdis olmasının gerektiğini zannetmişlerdir. Mâtürîdîler ise bu konuda huzûri taalluka değil de onun zâtta kadîm olan yönüne baktıklarından dolayı îcâdı yani tekvini ezeli olarak kabul etmişlerdir.⁶⁵

Kâfiyeci'nin huzûri taalluka dair yaptığı bu açıklama Eş'arîler'e yönelik katı ya da tutucu bir tavır içerisinde hareket etmediği şeklinde yorumlanabilir. O, bu şekilde yani îcâdın iki farklı şekilde anlaşılmasına müsait olduğunu söyleyerek uzlaşmacı bir tavrı öne çıkarmaya çalışmaktadır. Hatta Kâfiyeci

63 Kâfiyeci, 106-7.

64 Kâfiyeci'nin İbnü'l-'Arabî konusundaki tavrına dair öğrencisi Sehâvî'den gelen kısa bir değerlendirme için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-ğarni't-tâsi'*, 7:261.

65 Kâfiyeci, “Kitâbü'l-Hidâye libeyâni'l-halk ve't-tekvîn”, 108-108.

Eş'arîler'le olan bu tartışmanın lafzi bir tartışma olarak dahi kabul edilebileceğini söyler.⁶⁶ Benzer şekilde bir kişi bu konuda görüş bildirmekten kaçınarak susmayı da tercih edebilir. Yani, Kâfiyeci'ye göre bu tartışmada taraflardan birinde yer almak ya da tamamen bu tartışmadan uzak kalmak bir kişi için imani noktada her hangi bir kusura neden olmaz.

Îcâd yani, tekvine dair bu açıklamalardan sonra Kâfiyeci Allah'ın varlığı îcâdı ihtiyarla mı îcâbla mıdır? Müessir yalın mıdır, bileşik midir? Kulun fiilleri irade ve kesble mi yoksa cebirle midir? gibi soruları gündeme alır.⁶⁷ Onun bu sorulara cevabı da oldukça kısa ve özür. Ona göre bu soruların hemen hepsine karşı her hangi bir görüş belirtmeye de bilir (*tevakkuf*). Onun bu sorulara karşı olan tavrı, onların niçin risalenin sonunda gündeme getirildiğini açıklamaktadır. Bu tavrıyla müellif tekvin konusunda söylediği bu mesele hakkında görüş bildirilmeyebileceğine dair tavrın sadece bu sorunla ilgili olmadığı, bunun haricindeki bazı dini meselelerde de benzer tavrın ortaya konulabileceğini ifade etmiş olmaktadır.

Eserin Neşrine Dair

Kâfiyeci'nin bazı eserleri gerek İstanbul, İzmir, Erzurum gibi Türkiye'deki kütüphanelerde gerekse de Kahire gibi Mısır'da bulunan kütüphanelerde bulunmaktadır. Ancak burada üzerinde çalıştığımız "Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvîn"'in sadece Kahire'deki Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshasını tespit edebildik. Bundan dolayı çalışmamızda bu tek nüshayı esas aldık.

Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki söz konusu nüsha "Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvîn" adıyla 12/395 numaralı koleksiyonda kayıtlı olup 97b -110a varakları arasında yer almaktadır. Eserin sonunda istinsah kaydı olarak 880 hicri tarihi bulunmakta, müstensih adı olarak da Yahya ed-Demlî-cî ismi bulunmaktadır.

Söz konusu nüshada 97b varağında Hz. Ali'den (öl. 40/661), Râbia el-Adevviyye'den (öl. 185/801?), İbrahim b. Edhem'den (öl. 161/778?) ve Serî es-Sakatî'den (öl. 251/865) bazı alıntı ve anekdotlar yer almaktadır. Kâfiyeci'nin metniyle doğrudan bağlantılı olmadığından o kısmı neşrimize almadık. Risâle metni 98a varağında besmele ve hamdeyle başlamakta ve eserin ismi de bu sayfada yer almaktadır. Risalenin temel konusu 108a'da sona ermektedir ve müstensihin ismi ve tarih bilgisi de burada yer almaktadır.

Nüshanın varak numaralandırılması yapılırken 107. varaktan sonraki varğa sehven yine 107 numarası verilmiş olup neşrimizde doğru numaralan-

66 Kâfiyeci, 108.

67 Kâfiyeci, 109-10.

Kitâbü'l-Hidâye Li-Beyâni'l Hâlk Ve't-Tekvîn Adlı Eserin Neşri, Tercüme ve Değerlendirilmesi dırmaı esas aldık ve 107b'den sonra gelen varağı 108a olarak numaralandık. Böylece eser neşrimizde 109a varak numarası ile sona ermektedir.

Eserin Neşir Metodu

Çalışmamızda İSAM'ın tahkikli neşir esaslarını uyguladık. Yazımda günümüz Arapça imlâ kurallarını esas aldık. Örneğin yazma eserde مواید ve ساير şeklinde olan kelimeler tahkikte سائر ve مواید şeklinde aktarılmıştır.

Varakların kenarına düşülen notlar dipnotlarda في الهامش ibaresi eklenerek gösterilmiştir.

Eserde okunamayan yerler (...) ile gösterilmiştir.

Eserin Arapça metni ve Türkçe tercümesinde yer alan normal parantez, köşeli parantez, tek ve çift tırnak işaretleri ve dipnotlar eserin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla tarafımızdan eklenmiştir.

Eserde 109b varağının ortasından başlayarak farklı bir hatla yeni bir telifte başlanmaktadır. Hem burada hem de 110a varağında devam edilen bu konu eserin başında yer alan konularla paralellik arz etmektedir. Çalışmamızın hem Arapça neşir hem de Türkçe tercüme kısımlarında bu kısma da yer verilmiştir.

Eserin el yazmasında varak numaralandırması yapılırken 107. varaktan sonraki varaka sehven yine 107 numarası verilmiştir. Bu durum tahkikte tashih edilerek 107'den sonra 108. varak olarak numaralandı. Böylece eser tahkikte 110a varak numarası ile sona ermektedir. Sayfa numaraları sayfanın sonunda verilmiştir.

Eserin Neşri

كتاب الهداية لبيان الخلق والتكوين

بسم الله الرحمن الرحيم، وهو خير

الحمد لله الذي خَلَقَ الخَلْقَ وهداهم إلى سبيل الحق ليوجدوه ويعظموه، والصلوة والسلام على رسوله محمد الذي بسط لهم موائد الأحكام بصلاحتها ليعبدوه ويشكروه، وعلى آله وأصحابه وأتباعه الذين هم هداة الدين وحماته ليخلصوا له ويرضوه

وبعدُ فهذا كتاب الهداية لبيان الخلق والتكوين داعٍ إلى الخير والحق المبين متضمنً لبابين مشحونين بفراند جواهر [98ظ] بحار التحقيق واليقين بإذن الله الهادي إلى سواء الحق والطريق المعطي لمن يشاء ما يشاء من الفضل العميم والتوفيق

الباب الأول

فيما يناسب الباب الثاني كما أن الباب الثاني فيما يترتب على الباب الأول البادي

فأقول: الأمر الاعباري نوعان؛ فالنوع الأول هو الذي لا تحق له في نفسه إلا باعتبار معتبر، نحو بحر من المسك موجه الذهب، وأنياب أحوال، وإنسان [99و] ذي رأسين وأكثر، وكون الثلاثة زوجًا إلى غير ذلك من

أمثاله لا تُعدُّ ولا تُحصَى. وأما النوع الثاني فهو الذي يكون له نوع تحقُّق في نفسه بدون اعتبار معتبر، وإن لم يكن له كون ووجود في نفسه فيكون معدوماً في الخارج، نحو فوقية السماء، وتحتية الأرض، ونحو القرب والبعد إلى غير ذلك. وأما أفرادها فليست بمنحصرة في مرتبة من مراتب الأعداد. ثم إنَّ الخارج صنفان؛ فالصنف [99ظ] الأوَّل هو الذي يكون طرفاً لنفس الشيء فالخارج بهذا المعنى يكون طرفاً لنفس كلِّ واحد من النوعين الاعتباريين، ولا يتصوَّر ظرفيته لوجودهما لانقفاء وجودهما في الخارج فيكون وجودهما فيه محالاً؛ إذ يلزم من فرض وقوعه فيه محال، وهو التسلسل، والمستلزم للمحال محال لامتناع تحقُّق الملزوم بدون تحقُّق لازمه.

فإن قلت: فكيف يستقيم هذا فالهم قد صرَّحوا بأنَّ التسلسل جائز في الأمور الاعتبارية وكلامنا فيها؟ [100ظ] قلت: لا استبعاد ههنا؛ فإنَّ الحكم باستحالته ههنا إنما هو على تقدير كون الأمر الاعتباري موجوداً في الخارج كما أنَّ الحكم بجوازه إنما هو على تقدير كونه ليس بموجود فيه فزال الاستبعاد ههنا لاختلاف جهتي الجواز والاستحالة على ما تسمع وترى. فهل تظنُّ أنَّ قولك: «زيد نائم في الليل» يناقض قولك: «زيد ليس بنائم في النهار»؟ كلاً فكلًّا ثمَّ كلاً. فإذا قلت: «قُرْبَ الهَرَمِ مِنَ الهَرَمِ في الخارج»، تجده مقبولاً، ويشهد بصدقه [100ظ] الوجدان والبرهان. وأما إذا قلت: «وُجِدَ القرب فيه» لا تجده بهذه المثابة كما إذا قلت: «وجد الانتفاء العمى في الخارج»، فقيس على هذا المنوال حال سائر الأمور الاعتبارية.

وأما الصنف الثاني من الخارج فهو الذي يكون طرفاً لوجود الشيء، نحو «وجد زيد ووجد العالم في الخارج». فيكون الخارج بهذا المعنى أعمُّ من الخارج بالمعنى الأوَّل كما أنَّ نفس الأمر أعمُّ من الخارج. وقد صُنِّفَ كتابٌ [على حدة في بيانهما. 101ظ]

فإن قلت: فهل الخارج يكون طرفاً لنفس الوجود؟ قلت: نعم، على قياس ما عرفت أنفاً.
فإن قلت: العدم كذلك؟ قلت: نعم.

فإن قلت: فهل يستلزم انتفاء مبدأ الحمل في الخارج انتفاء الحمل؟ قلت: لا؛ إذ قد شاع عند القوم قولهم: «لا يلزم من انتفاء مبدأ الحمل انتفاء الحمل» نحو زيد أعمى مع أن العمى قد انفتى في الخارج
فإن قلت: فما السرُّ في ذلك؟ قلت: السرُّ فيه أنَّ جهة الانتفاء تنظر [101ظ] إلى جانب الخارج والواقع كما أنَّ جهة الحمل ناظرة إلى حسن وجه العقل على ما ترى

فإن قلت: فهل الخارج يكون طرفاً للتكوين؟ قلت: نعم فيكون الخارج طرفاً لنفسه ولوجوده عند الماتريدية فإنَّ التكوين قديم والقديم يكون موجوداً لا يجوز عدمه؛ لأنَّ ما جاز عدمه يمتنع قدمه، وأما التكوين فليس بقديم عند الأشعرية على ما حرَّر في موضعه، فيكون الخارج طرفاً لنفسه لا لوجوده عندهم. [102ظ]

وقد قال البعض: لا يلزم من إنكارهم التكوين القديم إنكارهم التكوين الحادث على سبيل المناظرة والبحث. فلو صحَّ هذا يكون الخارج طرفاً لوجوده حينئذٍ عندهم أيضاً، وسيجيئ لهذا زيادة تحقيق فيما بعد إن شاء الله تعالى

الباب الثاني

في بيان شأن التكوين والإيجاد

فالإيجاد قديم عند الماتريدية كقديم العلم والقدرة وقدم سائر الصفات، على ما فُصِّلَ في محلِّه، وليس بقديم عند الأشعري [102ظ] على ما حَقَّقَ في مقامه. وأما عند بعض المتأخِّرين فهو ليس بموجود ولا بمعدوم؛ لكنه قائم بموجود فيكون من قبيل الحال التي وقع الاختلاف فيها

فأقول: الإيجاد إفعال مأخوذ من الوجود، والوجود⁶⁸ معروف كالجود، والهزمة فيه للجعل والتصبير. فمعنى «أوجد الله العالم»، «صنَّه موجوداً بعد أن كان معدوماً، وأعطاه وجوداً»، قال الله تعالى: «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حُلُقَهُ

68 في الهماش: وهو الكون في الأعيان، والكون مأخوذ من كان التامة من أمر التكوين كما أنَّ الكون مأخوذ من كان الناقصة في أمر التكليف فيكون معنى «كن» «أحدث» كما أنَّ معنى «أقيموا الصلاة» ونحوه «كونوا مقيمين الصلاة» فيكون الكون يراد في جميع الأمور إلا أنه أبقي على أصله في أمر التكوين ونُقِلَ منه إلى الوجود في أمر التأليف تحقيقاً لمدار التكليف والابتلاء وهو الاختيار والكسب على ما فُصِّلَ في موضعه. فقد ذكر لك معنى قول القوم: الكون يراد في جميع الأمور. وظهر أيضاً اندفاع التدافع بين قولهم هذا وبين قولهم: أمر التكليف لا يتوقف على الإرادة خلافاً لأهل الاعتزال كقول السيد لعبد [لا تطعني ولا تغفل ما أمرك به] في مقام التهديد إظهاراً لعصيانه لدى الحاضرين.

[ثمّ هَدَىٰ] (طه، 20/50)، [103و] كما قال الله تعالى: (كُلُّ يَغْمَلٍ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ) [الإسراء، 17/84]

ثمّ التحقيق أنّ للإيجاد اعتبارين؛ فالأول هو اعتبار ذاته وحقيقته مع قطع النظر عن تعلّقه بالموجود الحادث كوجود زيد مثلاً كما أنّ سائر صفات الذات كذلك. وأمّا الثاني من الاعتبارين فهو اعتباره من حيث تعلّقه بالموجود الحادث، وهو نوعان؛ فالأول هو اعتبار تعلّقه في الأزل بماهيّة الحادث [103ظ] وذاته من حيث هي هي على ما سيوجد فيما لا يزال على ما هو عليه تعلّقاً كما ينبغي على ما ينبغي. ولنسمّ هذا التعلّق بالتعلّق العلمي الغيبي. ونظيره تعلّق العلم في الأزل بالمعلومات قبل وجودها. وقريب من هذا شأن القدر في الممكنات

وأما النوع الثاني من هذين النوعين فهو اعتبار تعلّق الإيجاد لوجود الحادث وقت وجوده في الحالة الراهنة ولنسمّ هذا التعلّق [104و] بالتعلّق الحضورى. قال الله تعالى: (عَالِمُ الْغَيْبِ الشَّهَادَةِ) [المؤمنون، 23/92]، ونظير هذا تعلّق العلم بالمعلوم حين حصوله وهو علم الشهادة. وقريب من هذا أيضاً حال القضاء في الأشياء ثمّ التحقيق أنّ الإيجاد قديم من حيث اعتبار ذاته ومن حيث النظر إلى اعتبار تعلّقه في الأزل بذوات الممكنات يشهد بذلك الوجدان السليم والبرهان المستقيم، فلا تكن في مريّة من ذلك يا ذا الفضل [104ظ] والإنصاف محترزا عن حدّ الاعتساف، وقليل ما هم وكثير ما هم حيث أشار إليه الشاعر بقوله

كما غيرهم قلّ وإن كثروا
إنّ الكرام في البلاد كثير وإن قلّوا

وأنّ الإيجاد من حيث النظر إلى اعتبار تعلّقه بوجود الحادث وقت وجوده قد تحقّق الحادث في تعلّقه. ثمّ إنّ التعلّق الأول لازم له كلزوم اللوازم لملزوماتها كالنطق للإنسان والتحيّز للأجسام

وأنّ التعلّق [105و] الحضورى مفارق عنه حادث حدوثاً اعتبارياً لهذا لا يكون الإيجاد حادثاً حتّى ينافي قدمه فمن نظر إلى الإيجاد من جهة أزليّته وقدمه فقد جزم بأنّه قديم جزماً يقينياً، ومن نظر إليه من جهة حدوث تعلّقه الحضورى فقد حكم بادئ الرأي بأنّه حادث ظاهراً بأنّ حدوث تعلّقه الحضورى يستلزم حدوثه في ذاته، وليس الأمر كذلك على ما عرفت أنّاً

وأما من نظر إليه من حيث [105ظ] أنّه قائم بذات الموجد معتقداً أنّه لو وجد لوقع التسلسل في جانب المبدأ كما لو عدم بعد وجوده بفضي إلى انتفاء الواجب، وكلّ منهما محال على ما حقّق في موضعه. فقد ظنّ بحسب سnoch خاطره أنّه صفة ليست بموجودة ولا معدومة قائمة بموجود، وجزم بأنّه إنّما هو من قبيل الحال. وأنت تعلم أنّ القطع بالمطلوب بدون الدليل الدالّ عليه قطعاً لا يحصل، فلا يتمّ التقريب؛ إذ اللازم غير مطلوب والمطلوب [106و] غير لازم ههنا على ما ترى

فإن قلت: فما المختار عنكم ههنا؟ قلت: المختار عندي ههنا هو التفصيل، ووجه التفصيل كائن على طرف النّمَام

فإن قلت: فهل يمكن أن يكون النزاع ههنا نزاعاً لفظياً حتّى يرتفع النزاع والتدافع والتناقض ههنا على ما هو الأصل المعترى شرعاً وعلماً؟ قلت: نعم، فمرحباً بالوفاق بحمد الله الكريم الخلاق

فإن قلت: فهل يجوز التوقّف [106ظ] في هذه المسألة؟ قلت: نعم لا سيّما إذا كان المطلوب ههنا هو القطع واليقين. فيكون هذه المسألة معلومة الأصل ومجهولة الوصف كمسألة الرؤية وغيرها. فإذا وجب التوقّف في الآية المتشابهة فلا أقلّ من القول بجواز التوقّف ههنا

فإن قلت: لا شك أنّ الله عزّ وجل قد أوجد وجود الموجودات، فهل إيجاده إياه على سبيل الصّحة والجواز والاختيار أم على سبيل اللزوم والإيجاب؟ قلت: [107و] المختار في هذه المسألة هو التوقّف كما في الآية المتشابهة وغيرها، وذلك أنّ لكلّ واحدة من الطائفتين قوّة شبيهة قادمة في دليل الأخرى فإذا كان قيام الاحتمال في قطعيتّه ويقينيتّه قادحاً له فبالأخرى أنّ قيام القوي فيه أولى بالقدح فيه. فتكون هذه المسألة من مسائل التي هي معلومة الأصل ومجهولة الوصف. والتوقّف فيها لا يُخجل بأمر من ضروريات الدين

فإن قلت: [107ظ] فهل المؤنث⁶⁹ بسيط أم مركّب؟ قلت: المختار عندي في هذه المسألة هو التوقّف في حقّ

اليقين والجزم بها أيضاً. وهكذا في مسألة أن فعل العبد يصدر عنه على سبيل الاختيار والكسب أم على سبيل الجبر والاضطرار والاتفاق؛ بل أكثر مسائل العلوم التي يطلب فيها الجزم واليقين ولا يكتفى فيها بالظن والإقناع كذلك. فإياك والظن في مقام البرهان واليقين كيلا تبعد عن نيل [108و] المرام والمطالب بمرحل، ولا تبقى حيران ندمان في أودية بواد الضلالة والإضلال

فإن قلت: فماذا حال الظن فيها؟ قلت: باب الظنون فيها مفتوح بلا توقّف فيها؛ فإنّ كلّ من هؤلاء الطوائف قادر على تحصيل الظنّ بما ادّعاه وفرح بما لديه. قال الله تعالى ﴿كُلُّ جُزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم، 30/32]، كما قال الله تعالى ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مِشْرَبِهِمْ﴾ [البقرة، 2/60] وقريب من ذلك [108ظ] قول مَنْ قال

ولي مذهب فرد أقول به وحدي
مذاهب شتى للمحبين في الهوى

ومعلوم عندك أنّ هذه المسائل أصوليّة لا يكفي فيها الظنّ. فظهر جواز التوقّف فيها حتّى يقوم فيها برهان وحجة بلا شبهة، قال الله تعالى ﴿إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم، 53/62] كما قال الله [تعالى]: ﴿والراسخون في العلم يقولون أمّنا به كلّ من [109و] عند ربنا﴾ الآية [آل عمران، 3/7]

قال مؤلفه أمتع الله له الوجود بوجوده وأفاض عليه من كرمه وجوده. حصل الفراغ من ترتيب كتاب الهداية في أدنى ساعة من يوم الأربعاء بفضل الله خالق القوى والقدر على أضعف العبيد من البشر في عشرين من جمادي الأولى سنة سبعين وثمانمائة بتاريخ العربي الهجري والحمد لله رب العالمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين. سبحان ربك ربّ العزّة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين. [109ظ] سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. وكان الفراغ في الحادي والعشرين من شهر الخير يوم الجمعة

Eserin Tercümesi

[98a] Bismillahirrahmanirrahim

Yaratma ve Oluş Konusunda Doğru Yola Götüren Kitap

Mahlûkâtı yaratıp onları Kendisini birmeleri ve yüceltmeleri için doğru yola ileten Allah'a hamd olsun. Dua ve selam da onlara hükümlerin maddelelerini O'na ibadet etmeleri ve şükretmeleri için dosdoğru olarak açıklayan Muhammed'e ve onun dinin rehberleri ve koruyucuları olan Ehl-i Beyt'ine sahabelerine ve ona tabi olanlara olsun.

Bu, yaratma ve oluş konusunda doğru yolu gösteren ve iyiye ve apaçık olan gerçeğe çağırın bir kitaptır. Tahkik ve yakîn denizlerindeki cevher tanelerinin açıklamalarıyla dolu olan iki bölüm içerir. [98b] Tüm bunlar dilediği kişiye kendi fazlından dilediği kadarını veren, hakka ve doğru yola ileten Allah'ın izniyledir.

Birinci Bölüm

İkinci bölümün birinci bölümde ortaya konulanlar üzerine inşa edildiği gibi birinci bölümde İkinci bölüme uygun şeylerden oluşmaktadır.

Derim ki; itibari işler iki çeşittir: Birincisi, ona itibar eden kişinin itibarı haricinde bir tahakkuku olmayan şeylerdir. Bu, dalgaları altın olan miskten bir deniz, masal canavarının dişleri, iki ya da fazla başlı insan [99a] ve üçün çift olması gibi sayılamayacak kadar çok şeylerdir. İkinci türe gelince; her ne kadar da dışta kendinde bir varlığı olmasa da ona itibar edenin itibarı olmaksızın kendi zâtı itibariyle bir tür tahakkuka sahip olmandır. Bunun ör-

neği: göğün yukarıda olması, yerin aşağıda olması ve yakınlık, uzaklık gibi şeylerdir. Bu iki türün fertlerine gelince, bunlar sayısal mertebelerden herhangi biriyle sınırlanmamışlardır. Sonra, [bil ki] “dış” iki kısımdır; (i) birinci kısım, [99b] şeyin kendisine zarf olandır. Bu anlamda hariç, iki itibari türden her biri için zarf olur. Onların dışarda varlıklarının bulunması imkânsız olduğundan bunların dışardaki varlıklarına zarf olması düşünülemez. Çünkü onun dışta gerçekleştiğini farz etmek imkânsız bir durumu gerektirir. Bu da bir teselsüle yol açar; imkânsız gerekli kılan da imkânsızdır çünkü zorunlu kılan olmaksızın zorunlu kılınanın varlığı imkânsızdır.

Eğer dersen; bu nasıl olabilir, çünkü onlar itibari işlerde teselsülün mümkün olduğunu açıkladılar ve bizim sözümüz de itibari şeyler konusundadır? [100a] Derim ki: burada anormal bir durum yoktur. Çünkü onun imkânsızlığı konusundaki hüküm, itibari işin hariçte mevcut olmasının takdir edilmesi bakımındandır. Bu durum onun caiz olmasına dair hükmün, onun dışta var olmadığına takdiriyle olması gibidir. O halde, buradaki anormallik, senin de işitip gördüğün gibi, mümkün olma ve imkânsız olma yönleri arasındaki farklılıktan dolayı ortadan kalkıyor. Sen sanıyor musun ki senin “Zeyd gece uyuyor.” sözün senin “Zeyd gündüz uyumuyor.” sözünle çelişiyor? Hayır, kesinlikle hayır. “Dışarıdaki piramit piramite yakındır.” dediğimde bu sözü kabul edersin ve bunun doğruluğuna hem vicdan hem de kesin bir delil şahitlik etmektedir. [100b] - Ancak “yakınlık dışta bulundu” dediğimde orada bu benzerliği bulamazsın. Bu “yokluk ve körlük dışarda var oldu” demem gibidir. Diğer itibari işleri de buna kıyas et.

Dışın ikinci sınıfına gelince; (ii) bu, bir şeyin varlığına (*livücûdi's-şey'*) zarf olmasıdır. Bu Zeyd'in ve âlemin dışarıda bulunması gibidir. Bu anlamda kullanılan “dış” ilk anlamda kullanılan “dış”tan daha geneldir. Bu, *nefsü'l-emrin* dıştan daha genel olması gibidir. Bu ikisini açıklamak üzere bir kitap yazıldı. [101a]

Eğer “dış, varlığın kendisine zarf olur mu?” dersen, derim ki: evet, daha önceden öğrendiğin şeylere kıyasla bu böyledir.

Eğer dersen “yokluk da mı böyledir dersen, evet derim.

Eğer “dışarıda yüklem (haml) kaynağının ortadan kalkması yüklemnin kendinin de ortadan kalkmasını gerektirir mi?” dersen derim ki hayır. Bir grup arasında şu söz meşhurdur: “Hamletme kaynağının ortadan kalkması hamletmenin kendisinin de ortadan kalkmasını gerektirmez.”. Bu, dışarıda körlüğün ortadan kalkmasına rağmen Zeyd'in kör olması gibidir.

Eğer “buradaki sır nedir?” dersen, derim ki: Bu konudaki sır, senin de gördüğün gibi, sonlanma yönünün dışa ve gerçekleşmeye [101b] hamletme yönünün ise duyuya ve akla bakması gibidir.

Eğer “dış, oluş için de zarf olur mu?” dersen “evet” derim. Çünkü Mâtûrî-

dîler'e göre, dış bir şeyin kendisine varlığına zarf olur ve tekvin kadimdir. Kadim varlık olan yok olması mümkün olmayan varlıktır. Çünkü yok olması mümkünün olanın kadim olması imkânsızdır. Eş'arîlere göre tekvin, yerinde de ortaya konulduğu gibi, kadim değildir. Bundan dolayı da Eş'arîlere göre dış bir şeyin kendisine zarf olur; varlığına değil.

[102a] Bazıları dediler ki; onların kadim tekvini reddetmeleri münazara ve inceleme bakımından dikkate alınan hâdis tekvini reddetmelerini gerektirmez. Eğer bu söz doğruysa dış onlar için de bir şeyin varlığına zarf olur. Bu konuda daha ileri düzeyde bir inceleme inşaallah daha sonra gelecek.

İkinci Bölüm: Tekvin ve icadın açıklanması hakkındadır.

Mâtüdülere göre icad, yerinde de açıklandığı gibi ilm, kudret ve diğer sıfatlar gibi kadimdir. Eş'arîlere göre ise [102b] yerinde ortaya konulduğu üzere kadim değildir. Müteahhir dönemden bazılarına göre, sıfatlar var olan da değildir yok olan da değildir; varlık verenle kâimdir. Bu durumda sıfatlar, hakkında tartışma bulunan haller gibi olur.⁷⁰

Derim ki; îcâd if'al veznindedir, varlık (*vücûd*) mastarından türemiştir. Varlık cömertlik (*cûd*) gibi bilinen bir şeydir. İf'al veznindeki hemze yapmak (*ca'l*) ve yeni bir hâle sokma anlamı katar. Buna göre, "Allah âleme varlık verdi (*evcede*)" sözünün manası "yokluk halinde sonra onu var olan haline soktu" ve ona varlık verdi anlamındadır. Allahu Te'âlâ şöyle dedi: "Her şeye yaratılışını verdi ve doğru yola yöneltti."⁷¹ [103a] Allah Te'âlâ şöyle dedi: "De ki; herkes kendi yönlendiricisine göre iş yapar."⁷²

Bu işin incelenmesine gelince; îcâdın iki itibarı vardır: Bunlardan ilki; Zeyd'in varlığı gibi hâdis var olanlara taallukunu dikkate almadan onu zâtı ve hakikati bakımından dikkate alma anlamındaki itibardır. Diğer zâtı sıfatlar da böyledir. Bu iki itibardan ikincisi; hâdis varlıklara taalluku bakımından dikkate alınan itibar. Bunun da iki çeşidi vardır; birincisi, îcâdın ezelde hadis varlığın mahiyetine ve onu o şey yapan zâtına yönelik taallukudur. [103b] Hâdis varlık bu taallukla ezelde ne şekilde var olması gerekiyorsa var olacaktır. Bu taalluku ilmi ve gaybi talluk olarak isimlendirelim. Bunun örneği, ilmin ezelde mâ'lumlara var olmadan önce olan taallukudur. Mümkün varlıkların kaderi [meselesi] de bunun gibi bir şeydir.

Bu iki türden ikincisine gelince; bu, îcâdın hâdislerin varlığına var olma anlarmındaki taallukudur. [104a] Bu taalluku "huzuri taalluk" diye isimlendirelim. Allahu Te'âlâ dedi ki; "O, gizliyi de açığı da bilir."⁷³ Bu tallukun örneği, bilinenin meydana geldiği anda bilinmesidir. Bu açık olanın (şâhid)

70 Müellif burada sıfatlar konusundaki Ebü'l-Hâşim el-Cübbâî'nin "ahvâl" teorisine gönderme yapıyor (Çev.).

71 Kur'ân, Tâhâ, 50.

72 Kur'ân, İsrâ, 84.

73 Kur'ân, Mu'minûn, 92.

bilinmesidir. Yine buna yakın olan bir başka şey de eşyanın kazasıdır.

[Meselenin] İncelenmesine gelince: İcâd hem kendi zâtı itibariyle hem de mümkün zâtlara ezelde taalluku itibariyle kadimdir. Bozulmamış vicdan ve dosdoğru kesin delil de buna şahitlik eder. Ey fazilet ve insaf sahibi kişi! [104b] Bu konuda düşüncesizlik etmekten kaçın ve tartışmadan uzak dur. Şairin de işaret ettiği gibi bu kişiler hem azdır hem de çoktur. Şair şöyle dedi: “Değerli kişiler az olsalar bile çoktur / Diğerleri ise çok olsalar da azdırlar.” İcâdın hâdislerin varlığına var olma ânlarındaki taallukunun hudûsu kesin-dir. Sonra, ilk taallukun bir lazımı vardır. Bu, lâzımın melzûmları gerektirmesi gibidir. Bu, insan için düşünme ve cisimler için yer kaplamak [yer kaplamanın gerekli olması] gibidir.

Huzûri taalluka [105a] gelince; o, bu taalluktan farklıdır, [o sadece] itibari olarak hâdistir. Bundan dolayı icâd hâdis olmaz ki kıdemi ortadan kalsın. Her kim icâda ezililiği ve kıdemi yönünden bakarsa o kimse için icâd yakîne yakın bir kesinlikle kadimdir. Her kim de ona huzûri taallukunun sonradanlığı yönünden bakarsa ilk başta onun hâdis olduğuna hükmeder. Bu kişi, huzuri taallukun sonradan meydana gelmesinin icâdın zatının da hudûsunu gerektirdiğini zanneder. Oysaki durum daha önceden de öğrendiğin gibi böyle değildir. Ona varlık vericinin zâtı itibariyle kâim olması yönünden bakanlar [105b] varlık veren bulunduğu ilke yönünden bir teselsül meydana geleceğine inanırlar. Benzer şekilde eğer o var olduktan sonra ortadan kalksa onu gerektirenin de ortadan kalkması gerektiğine inanırlar. İlgili yerde açıklandığı gibi bunlardan her biri imkânsızdır. Bunlar icâdın var ya da yok olarak nitelendirilemeyen, varlık verenle kâim olan bir sıfat olduğunu zannetti ve bu durumda icâd hal gibi bir şey oldu. Bilirsin ki bir iddianın kesinliği ona kesin olarak delâlet eden bir delil olmaksızın meydana gelmez. Bu konuda takrib de olmaz çünkü senin de gördüğün gibi burada lazım iddiadan, [106a] iddia da lazımdan farklıdır.

Eğer bana bu konuda senin tercihin nedir? dersen, derim ki; benim buradaki tercihim daha fazla detaylı inceleme yapmaktır ve bu konuda detaylı inceleme de kolaydır.

Eğer buradakinin şeriat ve akıl bakımından da muteber olduğu gibi tartışmayı, çekişmeyi ve birbirinin çelişmesini açığa çıkarmayı ortadan kaldıracak şekil lafzi bir tartışma olması mümkün müdür? dersen, derim ki: Evet, cömert ve her şeyi yaratan Allah'a hamd olsun ki öyledir.

Eğer dersen “Bu meselede susmak (*tevakkuf*) caiz midir?” derim ki: [106b] Evet. Özellikle de buradan aranan şey kesinlik ve yakın olduğunda böyledir. O halde, bu mesele aslı itibariyle bilinen ancak vasfı itibariyle ise meçhul olan bir meseledir. Bu durum ru'yet ve diğer meselelerdeki gibidir. Müteşabih ayetlerde tevakkuf zorunlu olduğu için bu meselede tevakkufun caiz

olması daha uygundur.

Eğer dersen, “Şüpheler yoktur ki Allah var olanlar varlığını verdi. Onun varlık vermesi sıhhat, cevaz ve ihtiyarla mıdır, yoksa onun lüzum ve gerektirme yoluyla da mıdır?” Derim ki: [107a]Bu meselede tercih edilen şey tıpkı müteşabih ayetlerde ve benzeri başka durumlarda da olduğu gibi susmaktır (*tevak-kuf*). Böyle olmasının nedeni de iki gruptan her birinin diğerinin delilini geçersiz kılacak güçlü şüphelerinin olmasıdır. Kesinlik ve yakîn gereken konuda şüpheler ihtimalinin bulunması bile zarar veriyorken kuvvetli bir şüphenin bulunduğu yerde daha fazla tahribat yapması daha açıktır. O halde, bu mesele aslı itibarıyla bilinen ancak vasfı itibarıyla meçhul olan meselelerdendir ve bu meselede susmak zaruriyyât- diniyyeden her hangi bir şeye zarar vermez. Eğer [107b] Müessir (Allah) basît midir, birleşik midir?” dersin, derim ki; yakın ve kesinlik isteyen bir meselede de benim için tercih edilen şey susmaktır. Kulun fiilinin ondan ihtiyar ya da kesble mi ortaya çıktığı yoksa cebir, zorlama ve tesadüfle mi ortaya çıktığı konusu da böyledir. Hatta kesinlik ve katilik gerektiren ve zan ve iknanın yeterli olmadığı birçok ilmi meselede de böyle davranmak gerekir. Kesin delil ve yakîn gereken yerde zandan uzak dur ki [108a] istediklerine ve aradıklarına ulaşabilesin ve dalâlet vadilerinde pişman ve şaşkın olarak kalmayasın.

Eğer “Bu konudaki zannın durumu nedir?” dersin, derim ki: Bu konuda zanna başvurma yolu tevakkuf olmaksızın açıktır. Nitekim gruplardan her biri iddia ettikleri konusunda bir zanna ulaşabilirler ve elde ettikleriyle de sevinebilirler. Allahu Te’âlâ şöyle dedi: “Her grup kendilerinde bulunanla sevindi.”⁷⁴ Benzer şekilde O yine şöyle dedi: “Bütün insanlar su içecekleri yeri bildi.”⁷⁵ Şöyle diyen kişinin sözü de buna benzer: [108b] “Heva konusunda sevenlerin yolları çöktür/ Benimse tek başıma kendime ait bir yolum var.” Sen de bilirsin ki usulle ilgili bu meselelerde zan yeterli değildir. O halde, bu konularda susmanın cevazı ortaya çıktı. Allah Te’âlâ dedi ki: “Sadece zanna tâbi oluyorlar oysaki zanna uymak hakka uyma konusunda hiçbir gerekliliği ortadan kaldırmaz.”⁷⁶ Benzer şekilde şöyle dedi: “İlimde derinleşenler, derler ki; biz buna inandık. Hepsi Rabbimiz katındandır.”⁷⁷ [109a]

Müellif (Allah varlığıyla onu nimetlendirdin ve ona cömertçe iyilikte bulunsun) dedi ki: *Kitâbü'l-Hidâye*'nin düzenlenmesi kuvvet ve kaderi yaratan Allah'ın insanlar arasından zayıf kuluna fazlıyla 870 senesinin Arabi Hicri Kameri ... Cemâziyel Evvel ayının bir Çarşamba günü ikinci vaktinde bitti. Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'adır. Allah bana yeter. Salat efendimiz Mu-

74 Kur'ân, Mü'minûn, 53.

75 Kur'ân, Bakara, 60.

76 Kur'ân, Necm, 62

77 Kur'ân, Âl-i İmrân, 7.

hammed'e, onun âline, ashabına ve ... olsun. Rabbim sen onların seni asılsız bir şekilde nitelendirdikleri şeylerden uzaksın. Selam rasüllerin üzerine olsun ve hamd âlemlerin rabbi Allah'a aittir. [109b] Ya rabbi senin öğrettiğin dışında benim bir ilmim yoktur. Sen ilim ve hikmet sahibisin. Kitabın bitimi (ferâğ kaydı) ayının 21inde ... Cuma günü tamamlandı.

Ekler



Kitâbü'l-Hidâye li-beyânî'l halk ve't-tekvîn adlı eserin ilk varağı 97b.

في الخارج وليست هذه بالا اعتباري التي هي المحقق
للقابل بها فليكون فان نوعين متباينين مندرجين
تحت مطلق الاعتباري متباينين الان والفرس
المدرجين الحيوان فيكون مقولا عليهما مثلا المقول
بالتشكيك على ما تحته كالوجود مثله فان قلت ^{منه}
النسب بين الامور تكون مندرجة تحت النوع ^{الاول}
ام تحت النوع الثاني قلت البعض منها مندرج ^{تحت النوع}
الاول كما ان البعض منها تحت النوع الثاني فنب
الصاوة تحت النوع الثاني كما ان نسب الكادمية
مدرج تحت النوع الاول فمثال الاول كعقوبة
السماة ومثال الثاني كتحيم السماء فنسبة الجابين
الي المابين من قبيل النوع الاول كما ان نسبة المنايب
الي المنايب في نفس الامر تكون من قبيل النوع الثاني
قال ابي حنيفة قاعته واما اولي ^{الاول}

Kitâbü'l-Hidâye li-beyânî'l halk ve't-tekvîn adlı eserin son varakı 110a.

Öz

Muhyiddin el-Kâfiyeci Manisa'nın Saruhan ilçesinde doğmuş ve döneminde Manisa, Kutahya, Bursa gibi şehirlerdeki medreselerde ilköğrenimi görmüştür. Döneminin önde gelen hocaları arasında yer alan Molla Fenârî, Muhammed el-Hâfî el-Herevî, Şeyh Vâcid, Muhammed el-Bezzâzî el-Kerderî ve eş-Şems b. 'Anezî gibi isimlerden ders almıştır. Anadolu'da yetiştikten sonra Kırım, Suriye ve Mısır gibi bölgelere seyahat etmiş son olarak Kahire'ye yerleşmiştir. Kahiredeki medreselerde hocalık yapmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında İslam tarihinin önemli simalarından olan Süyûtî ve Sehâvî özellikle dikkat çekmektedir. Her iki isim de hocalarının hayatına dair bazı bilgileri aktarmışlardır.

Kâfiyeci döneminde hem dilbilimleri, kelim, mantık ve felsefe gibi akli ilimlerde hem tefsir, hadis gibi dini ilimlerde en fazla öne çıkan isimlerden olmuştur. Hanefî – Mâtürîdî bir çizgiye sahip olan müellif yaşadığı dönemde Hâneflilerin imamı olarak kabul edilmiştir. Öğrencileri hocaları Kâfiyeci'nin aralarında özellikle akli ilimler sahasına ait olan toplamda yüzden fazla eser yazdığını söylerler. Bu çalışmada Kâfiyeci'ye ait olduğunu kabul ettiğimiz "Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvîn" adlı çalışmanın inceleme, değerlendirme, neşr ve tercümesini yapmaya gayret ettik. Eser konu itibarıyla Mâtürîdî ve Eş'arîler arasında önemli bir tartışma meselesi olan tekvin ve yaratma konusudur. Hem konuya dair bir inceleme hem de konu bağlamında eserin değerlendirmesini yapmaya gayret ettik. Çalışmamızda eserin günümüzde tespit edebildiğimiz tek nüshası olan Kahire'deki Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye'deki nüshayı esas aldık.

Anahtar Kelimeler: Kelim, İslam Felsefesi, Kâfiyeci, Yaratma, Tekvin, Mükavven

Abstract

Publication, Translation and Evaluation of *Kitâbü'l-Hidâye li-Beyâni'l Hâlk ve't-Tekvîn* Attributed to Muhyiddin al-Kâfiyeci

Muhyiddin al-Kâfiyaji was born in Saruhan district of Manisa and received primary education in madrasahs in the region cities such as Manisa, Kutahya and Bursa. He took lessons from such as Mollâ Fanârî, Muhammed al-Hâfî al-Harawî, Shaikh Wâjid, Muhammed al-Bazzâzî al-Kardarî and Shams b. 'Anazî who were among the outstanding teachers of his time. After growing up in Anatolia, he traveled to regions such as Crimea, Syria and Egypt and finally settled in Cairo. He taught in madrasahs in Cairo and trained many students. Among his students, Suyûtî and Sahâvî, who are important figures in the history of Islam, draw attention in particular. Both names conveyed some information about the life of their master.

During his period, he became one of the most prominent scholars in linguistics, theology, logic and philosophy, as well as in religious sciences such as tafsîr and hadith. al-Kâfiyaji, who has a Hanafî-Mâtürîdî line, was accepted as the imam of the Hanafîs during his lifetime. His students say that their teacher wrote more than a hundred works in total, especially belonging to the field of 'aqlî (philosophical and intellectual) sciences. In this study, we tried to analyze, evaluate, and translate his work called *al-Hidâya li bayân al-khalq wa'l-takwîn*, which we accept to belong to al-Kâfiyaji. The work is about the subject of creation and takwîn, which is an important issue of discussion between Mâtürîdî and Ash'arîs. We have tried to make both an examination of the subject and an evaluation of the work in the context of the subject. In our study, we have taken as a basis the only copy of the work that we can identify today, the copy in Dâr al-Kutub al-Misriyya in Cairo.

Keywords: Kalâm, Islamic Philosophy, al-Kâfiyaji, Creation, Takwîn, Mukawwan

Kaynakça

- Aliyyül Kârî. *İmam Âzam Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi*. Çeviren Yunus Vehbi Yazuz. 3. bs. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Aykaç, Mustafa. “Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şehu'l-'Akâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme”. *Kader* 18, sy 1 (2020): 1-30.
- Az, Mehmet Ata. “İlâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi”. İçinde *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*, 1. bs, 267-304. İstanbul: İz, 2021.
- ———. “Tanrı'nın Sıfatları”. İçinde *Din Felsefesi*, 121-38. Ankara: Bilay, 2018.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. C. 2 Supplement. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Cehdânî, Abdu'l-Vâhid. *el-'Allâmetü Muhyî'd-dîn el-Kâfiyecî (Hayâtühü ve musannâfâtühü)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1971.
- Emecan, Feridun. “Saruhanoğulları”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:170-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Metâlibül-'âliyye mine'l-'ilmi'l-İlâhiyye*. C. 3. 9 c. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabi, 1987.
- ———. *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-u'lemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, t.y.
- ———. *Münâzarât: Dînî ve Felsefî Tartışmalar*. Çeviren Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera, 2021.
- Gökbulut, Hasan. “Kâfiyecî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:154-55. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Gömbeyaz, Kadir. “Onyedinci Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Fıkh-ı Ekber Çevirisi: Ebû Ahmedzâde ve Terceme-i Fıkh-ı Ekber'i”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 11, sy 1 (2021): 71-106.
- İbn Furek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtüş-Şeyhi Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İsfehânî, el-Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Ebû Abdullah. *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.
- ———. “Kitâbü'l-Hidâye libeyânî'l-halk ve't-tekvîn”. Kahire, t.y. 395. Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye.
- ———. *Şerhu Kavâidi'l-'irâb li-İbn Hişâm*. Dimeşk: Dârü't-Talâs, 1989.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Ebû Abdullah el-. *Kitâbü't-Taysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*. Çeviren İsmail Cerrahoğlu. 2. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Kaş, Murat. “Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hârîc ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1, sy 1 (2014): 58-87.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemül-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Editör Ekmeleddin İhsanoğlu. C. 3. 6 c. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.

Kitâbü'l-Hidâye Li-Beyânî'l Hâlk Ve't-Tekvîn Adlı Eserin Neşri, Tercüme ve Değerlendirilmesi

- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21:55-58. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hümâm". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21:87-90. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Çeviren Bekir Topaloğlu. 3. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005.
- Mehmet Tâhir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. Editör Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen. C. 1. 3 c. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- Neseî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2. bs. C. 1. 2 c. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özer, Hasan. "Kâfiyecî ve 'Kitâbu'l-Ferah ve's-Surûr fî Beyânî'l - Mezâhibi'l-Erbe'a' Adlı Eseri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 12 (2008): 277-300.
- Özkan Halit. "Süyûtî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Sâbûnî, Nûreddîn es-. *El-Kifâye fî'l-hidâye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Sehâvî, Şemseddin. *ed-Dev'ül-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi'*. C. 7. 12 c. Beyrut: Dâru'l-Cîl, t.y.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. Editör Nuri Akbayar. C. 4. 6 c. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. C. 1. Kahire: İsbâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1964.
- Taşköprülüzâde, Ahmet Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye = Osmanlı Âlimleri (Çeviri-Eleştirmeli Metin)*. Editör Derya Örs. Çeviren Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tehanevi, Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi. *Keşşafu ıstilahati'l-fünun ve'l-ulum*. C. 1. 2 c. ; Beyrut : Mektebetu Lübnan, 1996.
- Yar, Erkan. "Allah'ın İsimlerinin İnsanın Kişilik Gelişimine Etkisi", 1:163-82. Ordu, 2016.
- Yavuz, Sefa. "Muhyiddin el-Kafiyeci'nin Nühzetü'l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kri-tiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

ÇAĞDAŞ ANA AKIM ANALİTİK FELSEFEDE SEZGİLERİN OLUMSUZ ROLÜ ÜZERİNE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 118-138.

Geliş Tarihi: 16.10.2021 | Kabul Tarihi: 11.04.2022

Serdal TÜMKAYA*

Giriş: Ana Akım Analitik Felsefenin Kapsamı ve Sezginin Neliği Üzerine

Bu makalede sezgilerin felsefi pratikteki rolü üzerine olan tartışmayı çağdaş ana akım analitik felsefe ile sınırlı olarak ele alıyorum.¹ Çağdaş ana akım analitik felsefe son yarım asırda özellikle İngilizce konuşulan dünyada ve ayrıca Kuzey Avrupa'da dominant hale gelmiştir. Analitik felsefe, çoğunluğu epistemoloji, ontoloji, zihin ve dil felsefelerinde toplanmış olan, genelde felsefe tarihine uzak, açık ve seçik sistematik akıl yürütmeye, savların ve savlarda kullanılan kavramların açıklığına merkezi önem verdiğini iddia ederek bununla gurur duyan felsefi pratikler bütünüdür. Her tür konu analitik biçimde incelenebilir, ancak bazı felsefe dalları analitik yöntemde kendilerine daha doğal bir ev bulmaktadır: dil ve zihin felsefesi, mantık, metafizik. Kuruluş dönemlerinde bu dördüne bilim felsefesi de dahildi. Bu dördüne çekirdek alanlar denir. Değer kuramı ve ahlak, etik alanı da şu anda analitik felsefede merkezi bir yer kazanmıştır.

Günümüz ana akım bilim felsefesini ise, kıdemli üyelerinin çoğu halis analitik eğitim ve deneyimden geçmelerine rağmen, analitik felsefeden ba-

* Dr. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-2453-4184, e-mail: serdal82@gmail.com

1 Son senelerde aşağı yukarı her sene bir tane analitik felsefe üzerine metafelsefi değerlendirmeler içeren Türkçe makale basılmaktadır. Okuyucu bu yeni birikmeye başlayan Türkçe yazını okuyarak tartışmaya dair daha derin bir içgörü edinebilir (Güven, 2015; Kuşçu, 2016, 2017; Sayan, 2012, 2015). Analitik felsefede sezgilerin oynadığı rolü derinlemesine tartışan uluslararası makaleler ise aşağıda tartışmaya dâhil edilecektir.

ğimsız görüyorum. Gerçi *yapısalcı gerçekçilik* en ampirik görünümlü bilim felsefesi dergilerini bile halen renklendirmektedir. Yapısalcı gerçekçilik, bilim tarihinden beslenen bir tür analitik felsefe olarak rahatlıkla nitelendirilebilir. Bu da onu gri alana yerleştirir. Kavramlara dair prototip yaklaşımını benimsediğim için kapkara siyahtan bembeyaza kadar süren bir spektrum tanımlayabilirim. Dolayısıyla, analitik felsefenin merkezinde sezgilerin daha etkin olması ama çeperelelere doğru ilerlediğimizde onların etkisinin azalması veya biçim değiştirmesi beklenmelidir (bkz. Preston, 2015). Bunu önce isimler, dallar ve sonra dergiler bazında deneyeceğim. Renk kodlarımda herhangi bir değer yargısı olmadığını eklemeliyim.

Bazen analitik felsefe geleneği içerisinde değerlendirilen pragmatizm, natüralizm veya deneysel felsefe olarak adlandırılan okullar bu gruba dahil edilmeyecektir. Bu üç okul dışında, ana akım analitik felsefecilerin analiz edilmez türden felsefi sezgilere bağlılığının değişen derecelerde olduğunu belirtmeliyim. Elbette bu dediklerim her bir analitik düşünürü kapsamaz. Bu alanda sezgileri aslında sıradan kavramsal becerilerin uygulanmasından ibaret görenler vardır (Williamson, 2004). Analitik felsefe kapsamında kabul edilen büyük felsefeci topluluğu içinde elbette sezgilere yaslanmayı keyfiyete yol açmakla eşdeğer gören azınlık bir kesim vardır. Örneğin Güröl Irzık, David Lewis'i olanaklı dünyalar arasındaki benzerliğin tespitini sezgilerimize yani keyfiyete bırakmakla suçlamıştır (1989, s. 71). Fakat ben özellikle dört temel alandaki analitik felsefecilerle ilgileniyorum: mantık, metafizik, dil ve zihin felsefesi. Bu makalenin itiraz ettiği türden analitik felsefenin temsilcileri olarak şu lider isimler hızlıca aklıma geliyor: David Lewis, Hilary Putnam, Jerry Fodor, John Searle, Donald Davidson, Tim Crane, Timothy Williamson, Frank Jackson, David Chalmers, Thomas Nagel, Colin McGinn, Saul Kripke, Howard Robinson.

Listedeki isimler makalemin kapsamında kapkara (paradigmatik) analitik felsefeciler olarak ele alınacaktır. Şimdi bir adım geriye gidip kapsam dışında bıraktığım natüralizm ve pragmatizm gibi akımların içindeki analitik tonu güçlü üyeler için bir yer tespiti yapalım. Pek çok okuyucu David Papineau gibi isimleri natüralizmin önemli ismi gibi görecektir. Aksine ben burada kendisini ortanın siyaha kaçan bir bölgesine koyacağım. Fakat; Quine, Kuhn, Rorty, James Ladyman, Hilary Kornblith, Alex Rosenberg, David Ross, her iki Churchland ve benzeri isimleri mümkün olduğunca beyaz olarak niteleyeceğim. Bu yazarların çekirdek alanlardaki analitik felsefecilerin üzerine yaslandıkları ikiliklerin ezici bir çoğunluğunu tepeden turnağa redetmeleri sebebiyle, onların oyununu oynamadıkları kesin gibidir.

Kapsamı biraz daha netleştirmek için önde gelen felsefe dergileri analitik karakter ölçeğinde bir hiyerarşiye yerleştirilebilir. Her ne kadar dergilerin ekol olarak kapsamaları bazı dönemlerde hızla değişiyor olsa da kimi dergiler on yıllar boyunca analitik donanmanın amiral gemileri olarak kalmıştır. *Leiter Reports: A Philosophy Blog* sitesindeki 2018 tarihli oylamaya göre “genel felsefe dergileri sıralamasında” en üst otuz beş sırada yer alan dergilerin çoğunluğu paradigmatik analitik dergilerdir. İlk onu paylaşan, en elit dergiler şunlardır: *Philosophical Review*, *Mind*, *Nous*, *Journal of Philosophy*, *Philosophy* & *Phenomenological Research*, *Australasian Journal of Philosophy*, *Philosopher's Imprint*, *Philosophical Studies*, *Philosophical Quarterly* ve *Analysis*.² Bu dergilerin felsefenin rotasının çizilmesindeki öncü konumlarını anlatabilmek için şu gözlemi aktarayım. Türkiye dışında, Afrika ülkeleri dahil, gezegendeki herhangi bir felsefe bölümünde iş ararken bu dergilerden herhangi bir tanesinde bir tane tam makalenizin olması sizi sahaya baştan yenik çıkmaktan kurtarmaya yetecektir.

Felsefi düşünceler görece soyut olsa da felsefi topluluk gayet somuttur. Amiral Gemisi dergiler ve önde gelen mesleki dernekler nasıl felsefe yapacağı üzerinde büyük etkiye sahiptir. İşte tam bu dergilerde sezgi ve türevi terimlerin kullanılma oranı son dönemde inanılmaz bir artış göstermiştir (Andow, 2015, ss. 200–205). Listenin ne kadar tepesine çıkarsanız bu oranın o kadar yüksek olduğunu veya yükselme oranının fazla olacağını makaledeki verilerden tahmin edebiliriz. “Son dönemde” ifadesi yetmişli yıllardan bugüne kadar olan yakın tarihimizi kapsamaktadır. Aslında bu analitik felsefe tarihi tartışmalarından bildiğimiz diğer şeyleri desteklemektedir. Yani mantıksal ampirizm döneminde felsefe ve bilim arasındaki ilişkinin, önceki döneme göre önemli ölçüde değiştiği ve onun sönümlenmesi ile felsefenin bilimden uzaklaştığı şeklindeki gözlem, burada “sezgiye dayalı argüman” yürütülmesinin analitik felsefede sıçrama yaptığı dönemle örtüşüyor. Aynı çalışma yetmişlerde olup bitenlere, İkinci Dünya Savaşı sonrası Olağan Dil Felsefesi yöneliminin kapıyı açtığını düşündürüyor. Bu yükselişin olası teorik, kavramsal, dilbilimsel, psikolojik ve sosyal açıklamalarını bir arada görmek için, okur mutlaka Andow’un 2015 tarihli makalesine başvurmalıdır (Andow, 2015, ss. 205–209).

Sezginin Doğası Üzerine

Özellikle modern dönemde, Descartes’tan Spinoza’ya, Kant’tan Hegel’e kadar sürdürülebilecek Batı felsefesi geleneği içinde sezginin ne anlama geldiğini

2 *Leiter Reports: A Philosophy Blog*. <https://leiterreports.typepad.com/blog/> Aradığınız sayfa: Best 'general' journals of philosophy, 2018.

burada kapsam dışı bırakıyorum. Kartezyen düşünceden transandantal düşünceye kadar sezgi veya daha özel olarak entelektüel görü kavramının çok geniş bir felsefi kapsama sahip olduğu doğrudur. Bu geleneklerin bazılarındaki sezgi, genelde aşikâr olana veya özlerin doğrudan temas yoluyla kavranmasına, sezgisel bilgi de bu yoldan elde edilen doğruluğu zorunlu bilgiye referansta bulunmaktadır. Yani sezgi neredeyse algıya, en azından “düşünsel algı” veya “sezgisel algı” denebilecek şeye benzer düşünülmüştür.

Açık ve seçik olmak en azından Descartes ve Spinoza gibi bazı rasyonalistler için doğruluğun ölçütü olmuştur (J. G. Cottingham, 1993, s. 7; Descartes, 1985, s. 14; Spinoza, 2009, prop. XL-XLIII). Batı felsefesindeki geleneksel sezgi kavrayışının aslında analitik felsefeden çok farklı olup olmadığı, Aaron Preston tarafından yakın tarihli bir makalesinde detaylı şekilde ele alınmıştır (2015, ss. 44–47). Analitik felsefeciler sezgilerin doğası, nasıl işlediği, doğruya giden yolda nasıl işimize yarıyor olabilecekleri, sezgilerin bilinçle alakası, onların gerektirdiği ontoloji ve temellendirme kategorileri karşısında sessiz kalmışlardır. Burada analitik felsefenin tarihsel evriminden arta kalan bir tür kurumsal şüpheciliğin devrede olduğunu Preston savunmuştur. Çünkü bu sorulara yanıt, pozitif bir felsefi bilgi üretmeyi gerektirmekte ama analitik felsefe erken dönemlerinde pozitif felsefeye sırt dönmüştür. Günümüz analitik felsefesi, pozitif felsefeye karşı olumlu tavır takınsa da geri planda eski ilke halen aktiftir.

Çok güçlü gözükse bile bazı temel sezgilere güvenmeyen David Hume gibi tarihsel figürler de kapsam dışı bırakılacaktır (bkz. 1990, s. 12). Uzmanların, aynı alandaki daha az kıdemli meslektaşlarının birçok bilgiyi yan yana koyarak bile ulaşamadıkları önemli sonuçlara, çok daha az bilgiyle sanki aniden ulaşıyor olmaları gözleminde ifadesini bulan “uzman sezgileri”yle de işimiz olmayacak. Bunlar gerçek olgulardır ve açıklamasını muhtemelen, insan bilişinin, bildiğimiz bilgisayarların işleme biçiminden çok farklı ve şaşırtıcı derecede ilginç çalışma şeklinde bulacaklardır. Memeli hayvanlar ve kuşların da şaşırtıcı yetenekler sergileyen sezgisel davranışları vardır.

Burada bahsi geçen sezgiler, reflektif süreçler yaşanmadan bir sonuca ulaşılmasını sağlayan bir kategoridir. Yani, bilinçli şekilde adım, adım ilerlenerek varılan sonuçlardan farklı olarak burada anında, dolaysız (*immediate*) olma özelliğini görüyoruz. Demek istediğim şey, bunların gerçekten düşünce basamakları olmadan oluştuğu değildir. O zaman vahiy gibi bir şey olurlardı. Halbuki nasıl kavramlarımız genelde sosyal bir boyut taşırsa sezgilerimiz aracılığıyla kavramlarımızın uygulanma sınırlarının belirlenmesi de bir o kadar sosyal etkileşimin ve deneyimin ürünü olabilir (bkz.

Richard, 2015, s. 4). Bu nedenle sezgilerin, reflektif olmamaları muhtemelen sadece görünüştedir. Felsefi açıdan önemli olan kavramların genellikle içeriklerinin tümüyle belirli olmaması, belirsizlik taşımaları ve esneklikleri, Richard'a göre sezgilerin devreye girmek zorunda olduğu noktadır ve bu sayede felsefe kavramsal analiz haline gelir. Sezgilerin bu rolü, Richard'a göre zararsızdır.

Sezgilerin analitik felsefede kullanıldığının açık kabulü görece yeni olsa ve hatta sezgi terimi yakın dönemli bir yaygın kullanım gösterse de bazı yazarlar en azından Kuzey Amerika'da bu türden sezgilerin görece yaygın kullanımının 1940lardan beri görüldüğünü iddia etmiştir (bkz. Andow, 2015, ss. 189–190). Preston (2015, s. 39) sezgi teriminin yukarıdaki anlamını Brogaard'da bulur ve buna biz S1 diyebiliriz. Preston aynı sayfada dört tane daha sezgi tanımı verir. Hepsi birbiriyle ilişkili olsalar da değişik filozoflar bunların bazılarını onay vermiş diğerlerini ise reddetmiştir (karş. Richard, 2015, s. 11). Bunlar birbirleriyle bağlantılı ama mantıksal olarak ayrı tezlerdir. Preston'ın Brogaard'dan aktardığı diğer sezgi tanımlarını birer cümleyle şöyle özetlemek istiyorum:

S2: Sezgiler başlamak için yeterli gerekçelendirmeyi sağlarlar; ama bitirmek için sağlamazlar.

S3: Sezgiler, bilimin veya algının değiştiremeyeceği önermelere ilişkindirler.

S4: Sezgilerimiz çok özel bir fenomenolojiye sahiptirler. Bunlar, bizi, belirli önermelere doğru, sanki onları kabul etmemek mümkün değilmiş ve herkes mutlaka onları kabul edecekmiş gibi hareket etmeye mecbur kılar. Sadece önermeyi anlamak buna yeter gibi görünmektedir.

S5: Sezgilerimiz karşı yöndeki açık kanıtlara bile son derece dirençlidir. Bunlar bir tür “sezgisel görünüşler” (*intuitive seemings*) gibidir. Burada sezgi ile algı veya duyum arasında bir analogi kurulmuştur. (Preston, 2015, s. 39)

Muhtemelen, S1'den S5'e değişik sezgi tiplerinin hepsinde az veya çok şu sayacaklarımdan bazılarının payı olsa da özellikle “ilgili uzman bireyin sezgisel başarında” daha net rolleri gösterilmiştir:

- i. İlgili konu alanındaki müthiş deneyim ve birikimlerinden ötürü ortaya çıkmış aşırı derecede yaygın paralel bağıntılar;
- ii. Görsel algıda daha ince noktalara duyarlılık;
- iii. İlgili konuda beynin daha büyük kısmının göreve adanmış olması;
- iv. Güçlendirilmiş benzerlik kalıpları;

- v. Acemileri sıklıkla tuzağa düşürecek bazı hususların ezbere bilinmesi ve bunlardan otomatik şekilde kaçınılması;
- vi. Bir ihtimal bazı bireylerin doğuştan örüntü tanıma konusunda daha üstün olması
- vii. Ve benzeri birçok etmen rol oynamaktadır.

Bunlar, sezgileri; inançlar (*beliefs*), inanmaya yönelik eğilimler (*dispositions*), nevi şahsına münhasır şeyler veya özel zihinsel yetenekler olarak gören felsefi pozisyonlardan ilk ikisine yakın düşürür. Bu saydıklarımın çok büyük kısmı uzmanlık becerileri başlığı altında toparlanabilir ve her akademik disiplin, zanaat ve hatta sanatta karşılaşılabılır.

Diğer bir meşhur husus, mantıksal safsatalar üzerinden incelenen çoğu insanda veya belki de herkeste görülen, ama görülmeyeceği sanılan birtakım temel akıl yürütme kusurlarıdır. Bunlar yoğun olarak araştırılmış ve üzerine çeşitli kuramlar geliştirilmiştir. En çok bilineni insanların Tip-1 ve Tip-2 olarak anılan, kategorik olarak farklı iki düşünce yolu olduğunu iddia eden kuramdır (Kahneman, 2011). Bu tür çalışmalar ile deneysel felsefi çalışmalar, hem genel olarak insan sezgileri hem de özel olarak uzman felsefecilerin sezgileri hakkında önemli iç görüler sağlayabilir (Hannon, 2018; Nahmias, Morris, Nadelhoffer ve Turner, 2005; Rust ve Schwitzgebel, 2013; Shieber, 2010; Vaesen, Peterson ve Van Bezooijen, 2013; Woolfolk, 2013). Bunlar bir sonraki kısımda detaylandırılacaktır.

Bu yazıda okura gösterilmeye çalışılacak büyük problem, çağdaş çekirdek analitik felsefede, çok merkezi argümanlarda bile majör öncül olarak yer alan (sezgisel görünüşteki) yargıların; analiz edilemez (S3), otomatik (S1), aşıkâr (S4), güvenilir (S4), düzeltilmez (S3-S5), entelektüel (S5), dolaysız (S1) ve atomik zihinsel durumlar olarak yorumlanması ve onlara hak etiklerinden çok daha fazla meşru alan tanınmasıdır. Bu saydıklarım dışında Preston tarafından özetlenen birkaç tane sezgi tanımı konumuzun dışında kalmaktadır ve bana göre büyük bir tehlike arz etmemektedirler. Bu makalemde, bahsi geçen türden sezgilere yaslanma alışkanlığının, felsefeyi bilgidenden ve rasyonel akıl yürütmeden uzaklaştırdığını göstermek niyetindeyim.³ Moti Mizrahi'nin 2015 tarihli bir makalesi benzer bir amaçla yazılmıştır ve

3 DergiPark'ta hızlı bir tarama yapan herkes görecektir ki sezgilerle ilgili çok sayıda yazı olmasına rağmen, konuyu analitik felsefe kapsamında incelemiş nadir makale bulunmaktadır. Geri kalanların ezici bir çoğunluğu sanat, edebiyat, Bergson, İslam felsefecileri, din felsefesi veya mistisizm kapsamında kaleme alınmıştır.

İstisnai yayınlardan bir tanesi İngilizce yazılsa da, Türkiyeli iki felsefecinin ülkemizde basılan deneysel felsefe türündeki bir çalışmasıdır (Özer ve Sol, 2019). Çağdaş Batı felsefesi kapsamında, sezgi temalı makaleler neredeyse her zaman Kıta felsefesi üzerine olmuştur. Gerçi, son zamanlarda bu durum çok yavaşça değişmeye başlamıştır.

analitik felsefenin argümanlara dayanması gerektiği, argümanların rasyonel iknayı hedeflemesi gerektiğini, ancak *sezgilerin kamusal* (public or transparent), *dışarıdan bakanları her adımda ikna edici olmamaları nedeniyle buna imkan vermediğini savunmuştur* (Mizrahi, 2021). Yani sezgilere dayanmak analitik felsefeyi amaçlarından uzaklaştırmaktadır. Mizrahi, İngilizce literatürde, sezgilerin nitelikleri yoğun şekilde tartışıldığı ve güvenilmez olduklarına dair yüzlerce yayın olduğundan bunların niteliklerini ve onları neyin güvenilmez yaptığını tartışmadan kabul edip geçer. Bu makale ise tam da bunları işleyecektir. Daha önemlisi, Mizrahi felsefi ve bilimsel argümanların bağlayıcı/herkesi ikna edici (*compelling*) olması gerektiğini kendi akıl yürütmesinin merkezine yerleştirirken, benim böyle güçlü bir varsayıma hiç ihtiyacım olmayacak.

Uzman Sezgileri, Güvenilirlik, Sezgi Türleri ve İç-Nitelik

Sezgilerin en azından doğru eğitimi almış analitik felsefeciler arasında önemli farklılıklar göstermeyeceği varsayımı sezgilerin güvenilirliğindeki en merkezi sorunu teşkil etmektedir (bu varsayıma karşı bkz. Weinberg, Gonnerman, Buckner ve Alexander, 2010). Ayhan Çitil'in de dediği gibi "tarih göstermiştir ki bir kişiye apaçık gelen bir şey bir başkası için hiç de öyle olmayabilir" (2012, s. 6). Nitekim çağdaş zihin felsefesinin en çok alıntılanmış figürlerinden Frank Jackson "Epifenomenal Qualia" başlıklı makalesinin birinci ve ikinci sayfalarında bu durumu özlü olarak resmetmiş ama burada sezgilerin olumsuz bir rolü olduğu sonucuna varmamıştır (1982, ss. 127-128). Yani Jackson, Mary örneği için kullandığı argümanı kipsel argüman olarak görmüş ve onun altında kipsel bir sezginin yattığını belirtmiştir. Jackson bu sezginin tartışmalı olduğunu kabul eder; ama bunun nedeni sadece bu sezgiye itiraz edenlerin varlığıdır. (Dikkatli okura not: burada bir aktarım hatası yoktur; Jackson gerçekten tam olarak böyle söylüyor.) Öyle ki bir felsefeci, onun söylediğine göre, eskiden bu sezgiye sahipken şu anda karşı sezgiye sahipmiş.

Jackson'a göre bazı "iç-nitelik" koyu hayranlarının birazdan aktaracağım fizikalizm reddiyeleri, kendileri bu reddiyeyi "argüman ile desteklenmemiş bir sezgi" olarak görmelerine rağmen, kusursuz derecede iyidir. Jackson bahsi geçen argümanı şöyle özetler: "Fiziksel türden söyleyebileceğiniz hiçbir şey, örneğin, bir gülün nasıl koktuğunu olduğu gibi karşılayamaz. Dolayısıyla, fizikalizm yanlıştır" (Jackson, 1982, s. 127). Jackson argümanın geçerliliğini sorgulamanın isabetsiz olacağını belirtir. Öncül hem kendisine hem de iç-nitelik severlere sezgisel ve aşikâr geliyor olmalı. Yine de Jackson bu durumun polemikçi bakış açısından zayıf olduğunu kabul eder. Kendisi

bu öncülü sezgisel olarak aşikâr bulmayan birçok kişinin olduğunu üzülecek söyler. Bu nedenle şimdi görevinin öncülleri herkese veya hiç olmazsa mümkün olduğunca çok kişiye ayan beyan gelecek bir argüman sunmak olduğunu belirtir (s. 128). Yani, Jackson akıl yürütmesine, tam da Mizrahi'nin (2021) argümanlarda olması gereken bir özelliği ama sezgiye dayanılırsa elde edilemeyecek olan, "diğer insanları da ikna etme kapasitesini" kazandırmaya çalışacaktır.

Aynı paragrafın son cümleleri ise çok ilginç ve bir o kadar da önemlidir. Jackson karşı sezgiye sahip olanların aslında iç-nitelik kavramına itiraz etmesinin, onu kabul etmenin ona fiziksel dünyada ve özellikle de beyinde nedensel bir rol vermek anlamına geleceği ve bunu yapmanın da perilerin varlığına inanan bir insanın konumuna düşmeden pek mümkün olmadığını düşünmelerinin yattığını iddia eder. Görüldüğü üzere aslında sezgi ve karşı sezgi bu örnekte bir ölçüde analiz edilebilir hale getirilmiştir. Jackson, iç-nitelik epifenomenaldir ve dolayısıyla perilere inananların durumuna düşmeden onların varlığını kabul edebiliriz demektedir. Jackson'un geliştirdiği yeni argümanın öncüllerinin statüsü ne olursa olsun bizim açımızdan daha önemli olan, başta söylediğimiz "kusursuz argüman" iddiasıdır. Birçok felsefeci, Jackson'un bize bildirdiğine göre, buradaki öncülü doğru bulmamış ve hatta fizikalizmin reddiyesine iç-niteliklerin varlığını destek olarak kullananlardan bazıları bile ortada argümanla desteklenmemiş bir sezgi olduğunu söylemelerine rağmen Jackson kusursuz argümandan bahsetmiştir. Burada felsefecilerin yalın fikirlerin doğruluğu hakkında bile çatışan sezgilere sahip olduğunu net olarak görebiliyoruz.

Bu durum yalnızca entelektüel sezgiler ile ilgili değildir. Davranış bilimleri genelini kapsayan 2010 tarihli bir meta-analizde, aynı bölgede yaşayan ama sosyal-ekonomik durumları çok farklı insanlardan, değişik kıtalarda yaşayan insan topluluklarına veya modern sanayileşmiş toplumlardan küçük ölçekli insan topluluklarına kadar birçok farklı çalışma incelenmiş ve şu sonuca ulaşılmıştır: Görsel algıdan mekânsal akıl yürütmeye, ahlaki sezgilerden çıkarımsal tümevarıma kadar normalde insanlar arasında yeknesaklık göstermesi (yani: evrensellik sergilemesi) beklenen durumların kabaca yarısı şaşırtıcı şekilde yaşa, milliyete, kültüre, mesleğe, alınan eğitim seviyesine, sanayileşme düzeyine, içinde yaşanılan toplumun büyüklüğüne ve benzerlerine bağımlı çıkmıştır (bkz. Henrich, Heine ve Norenzayan, 2010) Educated, Industrialized, Rich, and Democratic (WEIRD). Yani evrensel sanılan, Müller-Lyer illüzyonu gibi bazı bilişsel olanları da dahil birçok insan özelliği gerçek ve önemli bir değişkenlik sergilemiştir. Bu çeşitliliğin kö-

kenleri tam bilinmese de kültürel, gelişimsel, fenotipik plastisite kaynaklı, adaptif veya çevresel etmenler öne çıkmaktadır (s. 62).

Sezgiler bazen inançlar, bazen yargılar, bazen örtülü inançlar bazense inanç-öncesi zihinsel durumlar olarak değerlendirilir. Çok farklı türde sezgilerle karşılaşabiliriz. Meslek dallarındaki uzmanların yoğun eğitim ve büyük deneyimlerinden gelen sezgileri, dâhi bilim insanlarının sezgileri, profesyonel felsefecilerin sezgileri veya sıradan insanın günlük hayatta kullandığı sezgiler buna örnek olarak verilebilir. Örneğin dâhi matematikçi veya fizikçilerin bir sonuca, ispata veya yeni bir paradigmaya başkalarından çok farklı şekilde ve neredeyse mistik bir biçimde aniden ulaştıkları ve bunların kanıtlarının bazen ancak on yıllar sonra bulunabildiği bilindik bir olgudur. Bu durumlarda ortaya çıkan şey, ilgili kişinin zihnine aniden gelmiş gibi duran sonuçlardır. Kişiye, bu sonuca nasıl ulaştığını sorarsanız size o anda verecek hiçbir cevabı olmayabilir. Bu bir aydınlanma anıdır (*aha moment*).

Gereçlendirme gelene kadar bazen bunlar ispatlanmamış doğrular olarak görülür. Fakat burada sonradan gelen bir matematiksel kanıtlama veya empirik gösterim olduğu için, bu türden dahi sezgileri bizim, özellikle de çözümsellik, tanımlar ve özlere dair, *a priori*, entelektüel, rasyonel, felsefi sezgilerimizden çok farklıdır. Dahi bilimci sezgileri gibi örneklerdeki ender sezgiler, felsefecilerin aşikâr olandan bahsettikleri durumlardan radikal şekilde farklıdır. Felsefi sezgiler tipik olarak herkesin, en azından doktora eğitimi almış profesyonel felsefecilerin, üzerinde ortaklaşacağı varsayılan iddialar veya kabullerdir. Şeylerin özüne dair bizi kesin doğrulara ulaştırdığı iddia edilmediği sürece sezgilerin insan düşüncesinin herhangi bir alanında yeri olmasının hiçbir sakıncası yoktur. Sezgi çatışmasının olduğu yerde argümanlar susuyorsa o zaman sağlıklı felsefe yapmak için elzem olan zemin kayganlaşmış demektir (krş. Kripke, 1980, ss. 10–15). İşte çağdaş analitik felsefenin sorunu budur.

Bu duruma analitik felsefenin yakın tarihinde, en çok saygı görmüş figürlerinden birinden örnek verelim. Saul Kripke:

Nixon'ın seçimi kazanmış olması zorunlu mu yoksa olumsal mı diye sorduğunuz zaman, siz, bir ters olgu durumunda, bu adamın gerçekte seçimi yitirip yitirmeyeceği biçimindeki *sezgisel soruyu* sormuş olursunuz. Eğer birisi bir zorunlu özellik kavramının (...) sezgisel içeriği olmayan bir filozof kavramı olduğunu düşünürse, *haksızdır*. Doğal olarak kimi filozoflar, bir şeyin sezgisel içeriğinin bulunmasının, onun için inandırıcı *olmayan* bir kanıt olduğunu düşünürler. Ben bunun, bir şey için çok ağırlıklı bir *apaçıklık* olduğunu sanıyorum. *Son aşamada konuşursak, bir bakıma, bir şey için daha inan-*

dırıcı ne gibi bir kanıt bulunabileceğini gerçekten bilemiyorum. (Kripke, 1987, s. 27) (Vurgular bana aittir.)

Alıntıdan görüldüğü üzere günümüz analitik felsefesinin en önde gelen isimlerinden Saul Kripke için sezgilerden daha inandırıcı bir kanıt bulunabileceği düşüncesi makul değildir. Tam olarak aynı iddia, çağdaş analitik felsefenin en çok atıf almış makalesinin yazarı Thomas Nagel tarafından da dillendirilmiştir (Nagel, 1979, s. x). Nitekim analitik zihin felsefesinin öne çıkan tartışmalarından, örneğin “açıklayıcı boşluk” (*explanatory gap*) argümanı da sezgiye dayanmaktadır (bkz. Pauen, 2011). Bu örnekler çok daha fazla çoğaltılabilir ama bence buna gerek yoktur.

Çağdaş analitik felsefede sezgiler o kadar belirleyici bir role sahiptir ki birbirinden farklı düşünen analitik felsefecilerin tartışmaları sıklıkla “sezgi çatışması, senin sezgin öyle ve benimki böyle” diyerek bitirilmektedir. Timothy Williamson bu gözlemini çağdaş analitik felsefecilerin argümanlarının bittiği yerde sezgilere başvurduklarını söyleyerek genişletir. Bu gözlem sezgiselliğin erdem ve sezgiye karşı olmanın kusur (*vice*) olduğunu da içermiştir (2004, s. 109).

Gerçekten de ana akımdan önde gelen birçok analitik felsefeci ve onların en ünlü makaleleri sıklıkla karşı çıktıkları fikirlerin sezgiye aykırı olduğunu ve kendi hamlelerinin sezgilerine dayandığını söyleyerek kendilerine zemin bulurlar. Örneğin yarım asır önce Gettier bilginin üçlü analizine itiraz ederken verdiği karşı-örneklerin temellendirilmiş doğru inanç olduğunu ama *bilgi olmadığını* söylerken sezgilerine dayanmıştır (Gettier, 1963). Gettier verdiği örneklerde sözü edilen inançların neden temellendirilmiş olduğuna dair *kapsamlı* bir açıklama yapmak yerine onun *bir şekilde* temellendirilmiş olduğunu kabul etmemizi ister. Gerçi esas problem burada değildir. Ortaya çıkan önermenin neden bilgi olmadığını bize söylemeye gerek görmez (bkz. özl. Williamson, 2004, ss. 118–121). Kendisine göre bu aşıkardır. “Aşıkardır olan” bilim dünyası açısından doğruluğa delil teşkil etmezken çağdaş analitik felsefecilerin çoğunluğu açısından bir şeyin doğruluğunun kanıtı gibi gösterilmektedir (krş. Ross, Ladyman ve Spurrett, 2007, s. 12). Wittgensteinin *Tractatus*’ta bu durumu eleştirmiştir: “Bir tümcenin bize apaçık gelmesinden onun doğru olduğu sonuç olarak çıkmıyorsa, apaçık-gelme de bizim onun doğruluğuna inanmamızı haklandırmaz [sic]” (2013, 5.1363).

Williamson yukarıda aktardığımız görüşlerini şöyle devam ettirir. Sezgilerin rolüne rağmen analitik felsefecilerin sezgilerin nasıl çalıştığı veya sezgilerimiz ile hakikatler arasında nasıl bir bağlantı olduğuna dair kabul edilmiş bir açıklaması yoktur. Dahası bir sonraki sayfada Williamson bize

analitik felsefenin kesinlik-dakiklik (*rigour*) sahibi olmakla iftihar ettiği düşünülürse, temellerdeki bu boşluğun yönetsel bir skandal gibi gözüktüğünü belirtir (2004, ss. 109–110). Kendisinin deyişiyle: “[Sezgilerin] felsefe sahası üzerinde neden bir otoritesi olsun ki?” (2004, s. 110). Bu makalede Williamson’un bu gözlemini veri alacak ve bu durumun analitik felsefe pratiği üzerinde son derece yıkıcı etkileri olduğunu savunacağım. Çağdaş ana akım analitik felsefede sezgilerin, felsefi savların içerisinde şu anki kullanılış biçimi sağlam (*sound*) argüman kurma ilkesinin bir ideal olarak bile ortadan kalkmasına yol açmak üzeredir.

Sezgisel Öncüller, Felsefi Savların İçerisinde Nasıl Yer Bulmaktadır?

Sözcüğün artık kullanımda olmayan bir anlamına göre sezgi “(fiziksel olarak- görsel anlamda) bakma, dikkatle inceleme, düşünüp taşınma, gibi görme eylemidir” (“intuition, n.”, 2020). *Oxford English Dictionary (OED) Online* kaynağındaki örneklerden yola çıkarsak sözcük on beşinci ve on sekizinci yüzyıllar arasında böyle kullanılmıştır. Sözcük asırlar boyunca fiziki görüşten derin düşünmeye kadar değişik anlamlar kazanmıştır. On beş, on altı ve on yedinci yüzyıllarda fiziki görme durumu ile ilgili de kullanılan sözcük *OED*’den anladığım kadarıyla on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda artık daha çok düşünsel (dikkatlice inceleme ve derin düşünme) alanına kaymıştır. Yine aynı kaynağa göre sözcük skolastik felsefede on yedi ve on dokuzuncu yüzyıllarda mukaddes (*spiritual*) algı veya doğrudan bilgi anlamında kullanılmıştır. Daha çok melekler ve diğer mukaddes yaratıklar ile ilişkilendirilen bir yetidir.

Bu tür yaratıklar için vizyon (*vision*) ve bilgi (*knowledge*) özdeştir (“intuition, n.”, 2020). Vizyon ise normal görüşten çok farklıdır, anormal bilinç hallerinde veya uykuda gelen kahince veya mistik bir doğaüstü aydınlanmadır. İşte günümüzün ana akım analitik felsefecileri bu mukaddes yaratıkların doğaüstü yetilerini miras almış gibi gözükmektedir. Onlar örneğin Gettier’in örneğinin neden bilgi olmadığını *dolaysızca (immediately)* bilirler. Zombinin kavranabilir, mantıksal veya metafizik anlamda olanaklı olduğunun bilgisi analitik zihin felsefecisine hiçbir akıl yürütme sürecine ihtiyaç olmadan, zihnin pasif haliyle zahmetsizce gelir. Sanki bu tür karmaşık felsefi problemlerin cevabı, havada titreşir halde asılı kalan oksijen kargosudur da, felsefecimiz onları parkta yürürken soluyarak zihnine aktarmaktadır.

Felsefede kullanıldığı şekliyle, zombiler bizimle tümüyle aynı fiziksel-davranışsal özellikler sergilerler. Ama onların bilinçli deneyimi yoktur. Analitik zihin felsefesinde zombilerin “sadece kavranabilir mi yoksa ayrıca

metafiziksel anlamda olanaklı mı” olduğuna dair akıl yürütmeler sıklıkla bilinç ve fiziksel dünya arasındaki ilişkiyi aydınlatmak için kullanılır. Bazıları onların *metafiziksel* olanaklılığını öne sürüp buradan fizikalizmin yanlış olduğu sonucuna varırlar (ayrıntılı bilgi için bkz. Kirk, 2015, böl. 1). Zombilerin olanaklılığına dair sezgi yollu elde edilmiş bilgiler, sanki koltuğumuzun ötesindeki dünyaya ait değıllermiş gibi düşünölmüş ve ampirik kontrolden muaf sayılmıştır (krş. Williamson, 2011, ss. 2–3). Aslında sezgilerin felsefi kuramlaştırmada kullanılmasının meşru olup olmadığı üzerine süregiden tartışma felsefenin saf önsel (*a priori*) yöntemle hareket etmesinin kabul edilebilir olup olmadığı şeklindeki tartışma ile çok yakından ilişkilidir.

Eğer felsefi sezgiler, ampirik bir karaktere sahip olsaydı bize kesin felsefi bilgi getirmezdi. Ama sezgiler genelde hakkında akıl yürüteceğimiz temel ve yalın bilgileri getirdiğı için bu bilgilerin kesin ve zorunlu olması arzu edilir. Bu nedenle en azından felsefi sezgiler, önsel, rasyonel ve entelektüel sezgiler olarak kabul görür. Örneğın Descartes, sezgi ile tümdengelim arasındaki temel fark olarak, her ikisinin de yanılmaz olmasına rağmen, ilkinin basit, temel gerçekleri verdiğini ama ikincisinin bu temeller üzerindeki zorunlu akıl yürütme olduğunu söyler (1985, ss. 14–16). Yanılmaz olduğuna göre, sağlıklı bir beyne sahip felsefeciler arasında sezgilerin büyük ölçüde ortak olması beklenmelidir.

Sorun da tam burada başlar. Peki, profesyonel felsefecilerin bu konudaki sezgileri birbirleriyle çatıştığında ne olacak? Ya acemilerle profesörlerin sezgileri çatıştığında kiminki doğru kabul edilecek? Dahası sıradan insanla doktora eğitimi almış meslekten felsefecinin bu veya başka felsefi problemlere karşı sezgileri birbirinin zıttı olduğunda baskın gelen kim olacak? David Bourget ve David Chalmers’ın 2009 sonlarında gerçekleştirdiğı bir çalışmanın (2014 tarihli bir makalelerinde aktarılan) sonuçlarına göre meslekten analitik felsefeciler bile temel felsefi sezgiler (ör. olanaklılık sezgisi) hakkında bir dizi büyük ayrışma yaşıyor (Bourget ve Chalmers, 2014).⁴

Bu makalenin çok sayıda şaşırtıcı sonucu var. Örneğın bir tanesi felsefecilerin, felsefe sahasındaki görüşlerin dağılımı hakkında son derece hatalı fikirleri olduğudur (s. 467). Diğeri ise felsefecilerin görüşleri arasındaki toplam varyasyonun birkaç tane incelenen bileşen ile öngörülebilmesidir. İncelenen bileşenler yaş, cinsiyet, uyruk ve benzerleridir (s. 465). Yüzlerce felsefeciye otuz merkezi felsefi mesele hakkında sorular sorulmuştur. Örne-

4 On sene sonra, 2021 sonunda, bu müthiş çalışma zenginleştirilerek tekrarlanmıştır. Okura, hem orijinal hem de zenginleştirilerek yapılan ikinci çalışmayı incelemesini kuvvetle tavsiye ederim. Yazarların yeni çalışmalarının ilk analizi için bakınız, “What Philosophers Believe: Results from the 2020 PhilPapers Survey,” <https://philarchive.org/archive/BOUPOP-3>

ğin bir sonuca göre kendini analitik felsefeci olarak tanımlayanların yaklaşık yarısı aynı zamanda kendilerini doğalcı olarak tanımlamıştır.

Daha ilginç olan ise zombilere karşı takınılan tutumdur. Bu soru, anketin otuzuncu yani son sorusudur: “Zombiler: kavranabilir, kavranabilir ama metafizik olarak olanaklı değil veya metafizik olarak olanaklı?” (2014, s. 470). Felsefecilerin sadece yüzde 23,3’ü zombilerin metafizik olarak mümkün olduğunu *tereddütsüz* kabul etmişken yaklaşık yüzde 58,9’u en azından kavranabilir (*conceivable*) olduğunu belirtmiştir (s. 477). Bu sonuç çok çarpıcıdır. Ülkemizdeki analitik zihin felsefesi geleneğinin birçok temsilcisi açısından zombinin kavranabilir olduğu son derece açıktır. Tartışmaya yer verecek hiçbir şey yoktur. Tartışma, kavranabilir olanın ayrıca metafizik olarak olanaklı olup olmadığıdır. Yani onlar kavranabilirlik düzleminden metafiziğe geçişin geçerli bir hamle olup olmadığını masaya yatırır, ama zombinin kavranabilir olduğunu kesin bir gerçek sayarlar. Nomolojik (sahip olduğumuz doğa yasalarının sınırları içerisinde) olarak olanaksız olduğu ise onlara kesin gibi gözüktür. Sadece metafizik kipe geçtikleri zaman ortada bir belirsizlik vardır ve dolayısıyla burada herkes kendi sezgilerine güvenmelidir (bu ayrımlar üzerine müthiş bir derleme kitap için bkz. Gendler ve Hawthorne, 2002).

Belli ki sezgilerimiz son derece farklı olabiliyor (Vaesen ve diğerleri, 2013). Bu çalışma uzmanların sezgilerinin bile sadece anadillerinin İngilizce mi yoksa Felemenkçe, Almanca veya İsveççe dillerinden biri mi olduğu gibi olumsal bir faktör tarafından etkilendiğini bulgulamıştır. Yazarlara göre bu sonuç muazzam önemdedir. Mesela Gettier’in bilginin kaplamına dair sezgisi daha çok anadili İngilizce olanlar tarafından paylaşılır ama Almanca olanlar tarafından paylaşılmazsa bilginin üçlü analizini ilk grup ret veya revize etmeye başlarken ikinci grup onu benimsemeye devam edebilir. Yazarların ortaya attığı bu senaryo oldukça ilginçtir (ss. 560-561).

Bazen sezgilerimiz eşzamanlı değil ama artzamanlı olarak farklılaşır. Yani kişiler arasında ortak gibi gözüken bazı sezgiler asırlar boyunca dönüşüme uğramıştır. Örneğin Erdinç Sayan, bu durumu özdeşlik kuramına karşı yöneltilen “ama zihin beyinse, zihnin kısımları olduğunu söylemek zorunda kalırız ve bu sezgilerimize aykırıdır” (2012, s. 43) şeklindeki itiraz üzerinden sezgilerin plastikliğini şöyle örneklendirmiştir:

Belki de sezgilerimizde çok esaslı bir revizyona ihtiyaç var. Sezgilerimizin zaman içinde dünya hakkındaki bilgi ve anlayışımızın ilerlemesiyle kökten bir şekilde değiştiği olur. Örneğin, çok eski çağlarda dünyamızın *hareket eden* bir şey olduğu ve ses ile ışığın birer *dalga hareketinden* oluştuğu söyleneceydi, bu o zamanın insanların sezgilerine muhtemelen son derece

ters düşerdi, ama bugün bunlar kolaylıkla kabullenebildiğimiz iddialardır. Dolayısıyla, sezgilere aykırılık bazan bir görüşün reddi için nihai gerekçe olmayabilir. (2012, s. 44) (Vurgular orijinaldir.)

Öyleyse felsefi sezgilerimize neden güvenelim? Onlar gerçekten bir kanıt (*evidence*) niteliğine sahip midir? Acaba bazı meselelerde sezgi daha evrensel ve diğerlerinde daha mı yereldir? Dahası, evrensel olan sezgiler bulunsa bile bu onların doğruya götüren araçlar olduğu anlamına mı gelir? *Stanford Felsefe Ansiklopedisinde* yer alan “Sezgi” başlıklı girdinin örneklerini kullanacağım. İlk örnek tam olarak rasyonel bir insanın hem p hem de değil-p şeklindeki cümlelere (çok büyük olasılıkla) inanmayacağıdır (Pust, 2017).

Buradaki sezgi o girdinin yazarına neredeyse evrensel gibi gözükmüştür. Ama Hindistan’da başka bakımlardan fazlasıyla rasyonel, çok yüksek eğitilmiş, birçok insana göre “Tanrı evreni yaratmadan önce Tanrı ne vardır ne de yoktur.” Normalde analitik felsefe açısından, evren eğer Tanrı tarafından yaratıldıysa yaratımdan önce Tanrı *ya* vardır *ya da* yoktur. Burada bahsini ettiğimiz Hindistanlılar, evreni Tanrının yarattığını kabul ediyor. İlginç olan şey şurada başlıyor. Hindistan’daki bu bahsi geçen insanlara “Tanrı evreni yaratmadan önce var mıydı?” dersiniz *hayır* cevabını alırsınız. Dolayısıyla, mantığınızı size, onlara *tersini* sorarsak *evet* cevabını alacağımızı kesin şekilde söyler.

Ama hayır, cevap yine olumsuzdur. Hindistanlı bazı, belki de birçok insan için burada kabul edilemez bir çelişki yoktur. Dikkatinizi çekmek istiyorum, bahsettiğim şey bu insanların ne ona ne buna *inanmayı tercih etmeyip* inanç bakımından askıda kalmaları gibi negatif bir durum değildir. Onlar her iki şeye de *inanıyorlar*: “Tanrı evreni yaratmadan önce var değildir” ve “Tanrı evreni yaratmadan önce yok değildir.” Yani burada bir inanma hali var ama iki zıt şeye inanma halidir bu. Dünya halkları incelendiğinde bundan daha tuhaf çok sayıda inancın bulunabileceğini tahmin ediyorum. Eskiden bu tür fikirlere, mantık-öncesi (*pre-logicality*) kabile düşüncesi denirdi.

Bu görüşün artık kabul edilmediğini varsayarak devam ediyorum. *SEP*’in diğer örneği “değil-değil P ise P” şeklindeki önermedir. Üçüncü bir örnek bir karenin beş kenarı olamayacağıdır. Şimdi dünyada “değil-değil P olduğu halde P olmayan” mantık sistemleri olduğu biliniyor. Demek ki bu sezginin artık pek fazla bir kıymeti kalmadı. Karenin beş kenarı olabilir mi sorusuna benim verebileceğim bir cevap yok. Sezгим bana, bilim tarihinin sürprizlerle dolu olduğunu da *hesaba katarsam* “uzak gelecekte bile beş kenarlı karelerden bahsetmemizin mümkün olmayacağını” asla *söylememem* gerektiğini söylüyor. Ama birçok kişi buna karşılık, karenin tanım gereği dörtkenarlı olduğunu ve beş kenarlı olmasının tek yolunun sözcüklerin anlamlarını de-

ğiştirmekten geçtiğini, kare sözcüğünün anlamı sabit kalmak kaydıyla beş kenarlı karenin kavramsal bir çelişki olacağını söyleyecektir. Ama bende gerçekten de bunun iç-çelişkili bir fikir olduğunu düşündürten bir sezgi yok.

Biz şimdi sezgi denen şeyin ne olduğuna bir bakalım. Pust'un aktardığına göre David Lewis felsefi sezgileri, kanaatler (*opinions*) olarak görme taraftarıdır. Aynı yerde Lewis açısından felsefi teorilerin de böyle olduğu söyleniyor (2017, böl. 1.1). Lewis, felsefi sezgi ve kuramlarımızı bir arada "bazıları sağduyusal bazıları sofistike, bazıları genel bazıları tikel, bazılarına sıkıca bağlı olduğumuz diğerlerine daha az bağlandığımız" kanaatlerimiz olarak değerlendirir (aynı yerde).

Benzer şekilde, Williamson bunları yargılarımız-inançlarımız olarak görmektedir. Williamson, gerçekte yargılarımız olan bu sezgilerin yargılarımız değilmiş gibi gösterildiğini ve ayrıca analitik felsefede neredeyse en nihai kanıtın sezgilerimiz olduğu şeklinde bir kabulün olduğunu söyler (2004, s. 119). Ona göre bu noktada felsefenin kendisine dair büyük bir sorun doğmaktadır. Bu tür sezgiler ne türden doğrular içermektedir? Sezgilerimiz yoluyla bazı felsefi hakikatlere vardığımız hesaba katılırsa, eğer bu sezgiler psikolojik bir karakter taşıyorsa içerdikleri hakikat de *psikolojik-olmayan evrene dair gerçeklerden çok kendimize dair psikolojik olgulardan* ibaret hale gelir (aynı yerde).

Fakat bu tür bir sonucun analitik felsefeciler tarafından kabul edilebilmesi pek mümkün değildir. Çünkü sahip olduğumuz psikolojik-zihinsel durumları açıklayabilecek bilimsel kuramlar geliştirilebilir ve bu kuramlar o zihinsel durumların oluşum şekli nedeniyle dünyanın yapısını doğru gösterme niteliğine sahip olmadığını gösterebilir. Dahası evrim kuramı ve insanların evrimsel geçmişine dair bildiklerimizin ışığında düşünüldüğünde, bu durum sadece olanaklı değil ama muhtemeldir. Sonuçta insan sosyal ve fiziksel dünyada yolunu bulacak şekilde evrimleşmiştir. Bunun ötesine geçen dünyanın kendi yapısı (nesnel gerçeklik, *objective reality*) denen şeyi doğrulukla ortaya çıkarmasını gerektirecek bir evrimsel baskı bildiğimiz kadarıyla yoktur (krş. Ross ve diğerleri, 2007, ss. 1-6).

Sezgilerimize Güvenemeyeceksek Neye Güveneceğiz?

Çağdaş ana akım analitik felsefede felsefi sezgiler birer zihinsel durumdur (Pust, 2017). Bir tür analiz edilemez, atomik haldir. Neredeyse mantıksal pozitivizmin duyum verilerinin karşılığıdır. Aslına bakarsanız eğer sezgilerimizi birer analiz edilemez şey olarak görmek yerine bir tür örtük inanç veya çok sayıda inanç ve varsayımın bilinçaltı bir bileşkesi olarak görebilsek,

onlar bize analiz edilebilen moleküler bileşikler olarak gözükecektir. Çağdaş analitik felsefecilerin varsaydığı sezgilerin standart yorumunda, daha temel bileşenlerine ayrılamayan bu temel (ve atomik) inanç-benzeri önermeler aynı zamanda entelektüel olarak görülüyor. Yani, akıl yürütme ile ilgili ve sav geliştirirken kullanılmaya uygun, rasyonel nesnelere (öncüller) olarak kabul ediliyor.

Fakat neden bu temellilik? Mantıksal pozitivizm en azından bilginin temelini (rasyonel-düşünsel) sezgilerimizden görece daha güvenilir olan duyum verilerini koymuştu, ki bunlar bile son derece güvenilmez çıktı. İnatçı yanılsamalar, renk algısının bağlamsallığı, kelime ve kuramların algı üzerindeki şaşırtıcı etkileri gibi birçok olgu duyularımıza pek güvenmemiz gerektiğini bize çoktan gösterdi. Gerçekten neye inandığımız hususundaki içsel görüşümüzün görmeye çalıştığı şeyi doğru şekilde gördüğünü neden düşünelim?

Elbette denilebilir ki sezgilerimiz argümanın kendisi değil ama onun öncülleri veya öncüllerinden bir tanesi olarak kullanılıyor. Evet ama sağlam argüman, öncüllerin doğru olmasını gerektirir. Sezgilerinizin sağlam bir argümanda öncül olarak kullanılabilmesi için onların doğruluk değeri alabilen ve ayrıca doğru olan türde önermeler olması gerekmektedir. Fakat burada sorun herhangi birisinin *kendi* sezgisine doğruluk atfetmesi değildir. Sezgi zaten öyle bir şeydir. Onun doğru olduğunu, bazen aksi yöndeki açık kanıtlara rağmen, kuvvetle hissederseniz.

Sezginize inanırsınız, en azından çağdaş analitik felsefe savlarında öyledir (öyle olmayabileceği durumlar için bkz. Pust, 2017, böl. 1.2), sorun şudur: Analitik felsefeci ya sezgilerinin düzeltilmez (*incorrigible*) olduğunu yahut düzeltilebilir olduğunu kabul etmelidir. Düzeltililebilir olduğunu kabul etmek bir *mantıksal* hamle olarak mümkünse de yukarıda bahsettiğimiz türden analitik felsefeciler açısından *pratikte* kabul edilebilecek bir hamle değildir. Bu hamlenin kabulü diğer türlü inançlarımızla sezgilerimiz arasındaki sınırı kaldırarak, sezginin özel statüsünü elinden alır. Halbuki sezgi otomatik, kendiliğinden, aşikâr ve bölünmez bir bütün olarak görülmüştür. Ancak böyle olmadığını kabul ederseniz, sezgilerimiz rasyonel tartışmaya açık hale gelir. Ama felsefi sezgiler, daha doğrusu çağdaş ana akım analitik felsefecilerin sezgileri öyle değillermiş gibi görülmektedir.

Kısacası, esas sorun sezgilerin felsefede kullanılıyor olması değildir. Daha çok, onların sanki tek bir doğruluk değeri (=doğru, şaşmaz şekilde kesin bir doğru, doğası gereği doğru, tanımı gereği doğru olan, kendinden delilli, aşikâr) alabilen iç-gözlem önermeleri ile aynı statüde görülerek, yanlış olma ihtimali olmayan öncüller olarak kullanılabilmesinin varsayılmasıdır.

Bu türden sezgiler analiz edilemez, mistik sezgilerdir. Halbuki analize gelmez türden sezgilere verilen büyük öneme yönelik yoğun eleştirileri biz eskiden, analitik felsefenin ortaya çıkış döneminde görürdük. Bu eleştiriler bugün de tümüyle bir kenara bırakılmış değildir. Örneğin ülkemizin analitik zihin felsefesi ve ontoloji geleneğinin tanınmış isimlerinden Erdinç Sayan, analitik ve Kıta felsefelerini kıyasladığı basılmamış bir çalışmasında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Kıta felsefecilerinin çoğu gibi muğlaklığa olan düşkünlüğü, *analize gelmez bir tür mistik sezgilere atfettiği yüksek önem* ve büyük harf 'V' ile yazdığı Varlık'ın (Being) "sesini dinlemesiyle" ünlü Heidegger'e göre bilim, Platon'dan itibaren birtakım yanlış sorularla uğraşmış[tır]... (Sayan, y.y., böl. II) (Vurgu eklendi.)

Görüldüğü üzere çalışmamda *a priori* felsefi sezgilerin her türünün her anlamda işe yaramaz olduğunu söylemiyorum. Hiçbir durumda güvenilir olmadıklarını da iddia etmedim. İlla da bilimsel bulgular tarafından çürütülme kaderiyle karşı karşıya olduklarını öne sürmüyorum. Eleştirdiğim sezgiler analize gelmez, otomatik, doğruluğu kendinden delilli kabul edilen ve düzeltilmez türden sezgisel iddialardır.

İnsanlığın ortak sağduyusunu temsil ettiği varsayılan sezgilerin durumu biraz daha iyi olmakla beraber epistemolojik statüsü analiz edilemez sezgilere benzerdir: güvenilirmez. Onları analitik metafizikçilerin, epistemologların, dil ve zihin felsefecilerinin olduğunu sandığı şeyler olarak ele almak yerine, örtük ve bileşik inançlar olarak görürsek onların doğruluk değerlerini araştırabiliriz. Bu yolla sezgilerimiz doğru çıktığı oranda felsefi savlarımıza güç katacaktır. Bizim içsel zihinsel durumlarımız olması itibarıyla öznel olduğu apaçık olan örneğin "şu anda acı çekiyorum" türünden önermelerle, kamusal karakteri açık olduğu için üçüncü-şahıs bakışı gerektiren "zombiler mümkündür" tipi önermeleri aynı türden kanıt gerektiren şeyler olarak bir kefeye koymak, olmadık karikatürler yaratmaktadır. Üçüncü şahıs perspektifi gerektiren zombinin olanağı türünden meseleler tam da bu nedenle üzerine binlerce makale ve onlarca kitap yazılarak tartışılıyor. Eğer birinci-şahıs açısı ile cevaplanabilecek olsaydı nasıl "Ahmet'in şu anda acı çekip çekmediğine" dair bildirimini üzerine akademik yazılar yazmıyorsa onun üzerine de yazmazdık. Olanak kavramı anlamlı ve yararlı bir felsefi kavram mıdır bilemiyorum ama eğer öyleyse zombinin olanaklılığı doğru veya yanlış olabilecek olan bir şeydir. Profesyonel felsefeciler bu soru karşısında ikiye, üçe veya dörde bölündüğüne göre ortada bir anlaşmazlık vardır. Felsefede rasyonel anlaşmazlık son derece normaldir. Ama anlaşamadığımız konulardaki felsefi cevaplarımızı, analiz edilemez sezgilerimizde bulmak ve

sezgilerin çatıştığı yerde argümanı susturmak analiz eden felsefenin yani analitik felsefenin bulabildiği tek çare olamaz.

Böylelikle deneysel felsefecilerin, neden sezgileri doğruya ulaşma konusunda güvenilmez araçlar olarak değerlendirdiğini görmüş bulunuyoruz. Birçok sezgi hem sıradan insan hem meslekten felsefeci söz konusu olduğunda, aslında doğrulukla ilgisi olmayan parametreler tarafından öngörülebilir: milliyet, cinsiyet, yaş veya meslek buna örnek olabilir.

Bitirirken

Bu makalede çağdaş ana akım analitik felsefedeki argümanlarda, belirli tipte sezgilerin son derece büyük bir yer kapladığı ve doğruluğu kendinden-dehilli özel bir epistemik statüye sahip olarak görüldüğü gözlemlerle başladım. *A priori* olan bu felsefi sezgilerin profesyonel felsefeciler arasında bile son derece muhtelif olduğunu göstererek devam ettim. Sonrasında iyi felsefenin temeli olduğuna inandığım sağlam savlar geliştirme idealiyle sezgilerin bu tür kullanılışı arasında ciddi bir zıtlık olduğunu göstermeye çabaladım.

Sezgiler analiz edilemez ve düzeltilmez şeyler olarak ele alındığı süreçte, sezgilerin kamusal karakter taşıyan felsefe problemleri için uygun öncüller olmasının çok zor olduğunu öne sürdüm. Doğru öncül düzeltilmez önerme demek değildir. Zombinin mümkün olup olmadığı ile ilgili bir soruya sanki sorunun cevabı birinci-şahıs perspektifi ile verilebilmiş gibi davranılmamalıdır. Eğer böyle psikolojik-özel bir tutumu benimsersek, sonunda verdiğimiz cevaplar zombinin olanağı hakkında olmaktan tümüyle çıkıp *bize* cevabın nasıl *gözüktüğü* hakkında olacaktır.

Williamson cevapların *ne olduğu* yerine *bize neymiş gibi gözüktüğünün* araştırılmasıyla yetinilmesi pratiğinin genelleştirildiği takdirde sonunun aptalca bir idealizme düşmek olacağını öne sürer (2004, s. 119). Görüntü, gerçeğin yerine konmuş olur. Gerçek yerine görüntüye dayalı olarak verilen profesyonel cevaplar ise çok farklılık göstermiştir. Benzer eğitimi almış analitik felsefeciler bile kendi aralarında bölünmüştür. Sezgileri birbirleriyle tutarsızdır. Ama sezgiler aynı zamanda yaş, cinsiyet, uzmanlık alanı ve milliyet eksenlerinde gruplaşmıştır. Bu da sezgilerin kültürel ve tarihsel boyutuna işaret etmektedir. Analitik felsefe geçtiğimiz yüzyılın başlarında kendisini bu türden önel, kültürel, psikolojik etmenlerden kurtarmış olmakla övünüyordu. Kesinlik, dakiklik, mantığa uygun akıl yürütme ve çıkarımın açıklığı gibi özellikleri ile iftihar ederek kendi kimliğini oluşturan analitik felsefe son yarım asırda tam da bir asır önce sert ve uzlaşmaz şekilde eleştirdiği hataların esiri olmuştur.

Öz

Analistik felsefe geçtiğimiz yüzyılın başlarında kendisini geleneksel felsefeden bir dizi derin farkla ayırt ederek kimliğini oluşturmaya çalışmıştı. Dakiklik, tutarlılık, öncüller ile sonucun berraklığı, aradaki çıkarımın açıklığı, mantıksal ve kavramsal analiz kuruluş döneminde erdem olarak görülüyor. Analiz kavramının kendisi, analiz edilen kavramdaki analiz-öncesi dönemde saklı kalmış hataları, çelişkileri ve diğer türlü sorunları ortaya çıkarmayı kapsar. Analitik felsefenin kurucularının ve erken dönem takipçilerinin yıkmaya çalıştıkları felsefelerden kendilerini kesin şekilde uzak tutmaya yarayacaktı bu sıraladığımız erdemler.

Son yarım asırda ise ana akım analitik metafizik, epistemoloji, dil ve zihin felsefelerinde sezgilerin *merkezi* bir role bürünmesiyle analitik felsefenin çağdaş savları yukarıda sıraladığım tüm erdemlerden uzaklaşarak, kendisinin bir asır önce kusur olarak gördüğü bir felsefe pratiğine doğru yol almaktadır. Bunun nedeni günümüz ana akım analitik felsefesinde kullanıldığı şekliyle rasyonel, apriori sezgilerin aynı birinci-şahıs perspektifinden çıkan *düzeltilmez* önermeler statüsünde ele alınıyor olmasıdır. Uzmanlar arasında sezgilerin sıklıkla çatışıyor olması ve sezgi çatışmasının ortaya çıktığı yerde artık argümanların susması analitik felsefenin bugününü, kuruluş ideallerinin karşına koymaktadır.

Nahtar kelimeler: analitik felsefe, sezgiler, sağlam argüman, metafelsefe, düzeltilmez önermeler, deneysel felsefe

Abstract

On the Subversive Role of Intuitions in Contemporary Mainstream Analytic Philosophy

At its inception at the beginning of the last century, analytic philosophy distinguished itself from the then traditional philosophy to gain an identity. Precision, coherence, the clarity of premises and conclusions, rigor of inference, and logical (or conceptual) analysis were seen, by the founder fathers and early proponents of analytic philosophy, as virtues that distinguished analytic philosophy from traditional philosophy. The very notion of analysis includes the pointing the contradictions, mistakes, and other sorts of problems lying within a concept.

In the last half century, in mainstream analytic metaphysics, epistemology, and the philosophy of language and mind, by virtue of the central role played by intuitions in argumentation, analytic philosophers' arguments have begun to withdraw themselves from the virtues mentioned above to the extent that they are now closer to the vices of traditional philosophy. This is due to the current practice of regarding intuitions as something with the same epistemological status with the incorrigible and first-person mental states such as pain perception. The so-called clash of intuitions and the silence of arguments whenever this clash becomes apparent put the current state of mainstream analytic philosophy at odds with the ideals of its founders.

Keywords: analytic philosophy, intuitions, sound argument, metaphilosophy, incorrigible propositions, experimental philosophy

Kaynakça

- “Intuition, N. (2020). OED Online. *September 2020*. Oxford University Press. <https://oed.com/view/Entry/98794?redirectedFrom=intuition&> (accessed October 03, 2020). adresinden erişildi.
- Andow, J. (2015). How “intuition” exploded. *Metaphilosophy*, 46(2), 189–212.
- Bourget, D. ve Chalmers, D. (2014). What do Philosophers Believe? *Philosophical Studies*, 170(3), 465–500. doi:10.1007/s11098-013-0259-7
- Çıtil, A. (2012). *Çağdaş Felsefe-I*. (S. Akıncı, Ed.). Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Cottingham, J. G. (1993). *A Descartes Dictionary*. Oxford, OX, UK ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell.
- Descartes, R. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*. (J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch, Çev.) (C. I). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gendler, T. S. ve Hawthorne, J. (2002). Introduction: Conceivability and Possibility. T. S. Gendler ve J. Hawthorne (Ed.), *Conceivability and Possibility* içinde (ss. 1–70). Oxford: Clarendon Press.
- Gettier, E. L. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23(6), 121–123.
- Güven, Ö. (2015). Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri Üstüne. *Kutadgubilig*, 0(28), 11–24.
- Hannon, M. (2018). Intuitions, reflective judgments, and experimental philosophy. *Synthese*, 195(9), 4147–4168. doi:10.1007/s11229-017-1412-1
- Henrich, J., Heine, S. J. ve Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *The Behavioral and brain sciences*, 33(2–3), 61–83; discussion 83–135. doi:10.1017/S0140525X0999152X
- Hume, D. (1990). Bilgi ve Olasılık. *Felsefe Tartışmaları*, (7), 9–32.
- Irzık, G. (1989). Nedensellik Kuramları-2. *Felsefe Tartışmaları*, (6), 64–81.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, 32, 127–136. doi:10.2307/2960077
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kirk, R. (2015). Zombies. (E. N. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/zombies/> adresinden erişildi.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Blackwell.
- Kripke, S. (1987). Ad Verme ve Zorunluluk. *Felsefe Tartışmaları*, 1, 22–36.
- Kuşçu, E. S. (2016). Analitik Felsefe: Dile Dönüşten Ontolojiye Dönüş. *Kutadgubilig*, 0(31), 117–140.
- Kuşçu, E. S. (2017). Güncel Analitik Felsefenin Ontolojisinde Yeni-Aristotelesçilik: Gerçekten Yeni mi? *Kutadgubilig*, 0(34), 631–657.
- Mizrahi, M. (2021). Your Appeals to Intuition Have No Power Here! *Axiomathes*, 69–70. doi:10.1007/s10516-021-09560-9
- Nagel, T. (1979). *Mortal Questions*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Nahmias, E., Morris, S., Nadelhoffer, T. ve Turner, J. (2005). Surveying Freedom: Folk Intuitions about free will and moral responsibility. *Philosophical Psychology*, 18(5), 561–584. doi:10.1080/09515080500264180

- Özer, Ö. ve Sol, A. (2019). From Moral Intuitions to Free Will Intuitions: A Dual Interacting-Process Model. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9(4), 881–897.
- Pauen, M. (2011). Materialism, Metaphysics, and the Intuition of Distinctness. *Journal of Consciousness Studies*, 18(7–8), 71–98.
- Preston, A. (2015). Intuition in Analytic Philosophy. *Teorema*, 34(3), 37–55.
- Pust, J. (2017). Intuition. (E. N. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/intuition/> adresinden erişildi.
- Richard, M. (2015). Concepts and Intuitions. *Analytic Philosophy*, 1–13. doi:10.1093/acprof:oso/9780198747130.003.0007
- Ross, D., Ladyman, J. ve Spurrett, D. (2007). In Defense of Scientism. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized* içinde (ss. 1–65). New York, N.Y.: Oxford University Press.
- Rust, J. ve Schwitzgebel, E. (2013). Ethicists' and Nonethicists' Responsiveness to Student E-mails: Relationships Among Expressed Normative Attitude, Self-Described Behavior, and Empirically Observed Behavior. *Metaphilosophy*, 44(3), 350–371. doi:10.1111/meta.12033
- Sayan, E. (y.y.). Kıta Felsefesi — Bilim ve Akla Muhalefet Çabasındaki Bir Felsefe Geleneğinin Eleştirisi. https://www.academia.edu/22027426/KITA_FELSEFESİ_BİLİM_VE_AKLA_MUHALEFET_ÇABASINDAKİ_BİR_FELSEFE_GELENEĞİNİN_ELEŞTİRİSİ adresinden erişildi.
- Sayan, E. (2012). Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış. *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (19), 37–54. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/271953> adresinden erişildi.
- Sayan, E. (2015). *Pozitivizm Eleştirisi mi, Bilim ve Akıl Düşmanlığı mı?* <https://www.youtube.com/watch?v=L9cao5hSgIM> adresinden erişildi.
- Shieber, J. (2010). On the nature of thought experiments and a core motivation of experimental philosophy. *Philosophical Psychology*, 23(4), 547–564. doi:10.1080/09515089.2010.506006
- Spinoza, B. de. (2009). *The Ethics*. (R. H. M. Elwes, Çev.) (eBook.). The Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/3800/3800-h/3800-h.htm#chap02> adresinden erişildi.
- Vaesen, K., Peterson, M. ve Van Bezooijen, B. (2013). The Reliability of Armchair Intuitions. *Metaphilosophy*, 44(5), 559–578. doi:10.1111/meta.12060
- Weinberg, J. M., Gonnerman, C., Buckner, C. ve Alexander, J. (2010). Are philosophers expert intuiters? *Philosophical Psychology*, 23(3), 331–355. doi:10.1080/09515089.2010.490944
- Williamson, T. (2004). Philosophical 'Intuitions' and Scepticism about Judgement. *Dialectica*, 58(1), 109–153. doi:10.1111/j.1746-8361.2004.tb00294.x
- Williamson, T. (2011). Felsefe Felsefesi Nedir? *Felsefe Tartışmaları*, (46), 1–17.
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico Philosophicus*. (O. Aruoba, Çev.) (7. bs.). İstanbul: Metis.
- Woolfolk, R. L. (2013). Experimental Philosophy: A Methodological Critique. *Metaphilosophy*, 44(1–2), 79–87. doi:10.1111/meta.12016

TRENDELENBURG'UN KANT'I: İHMAL EDİLMİŞ ALTERNATİF

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 139-156.

Geliş Tarihi: 17.10.2021 | Kabul Tarihi: 08.02.2022

Kubilay HOŞGÖR*

Giriş: Kant ve Transendental Estetik

Eğer felsefe açısından tarih bilinci, bir düşüncenin varoluşunun uzay ve zamanına meşruiyet kazandırıyor, bir başka deyişle, her şey için geçerli olduğu gibi, her düşünce de kendi koşullarının ürünüyse, hiçbir düşünce kendi uzay ve zamanının dışında yinelenemez. Aksi halde onun bir başka yerde ve zamanda yeniden ortaya çıkabilmesi için benzer koşulların doğması gereklidir; oysa hayat hiç kuşkusuz koşulların yinelenemediği bir laboratuvar ortamı değildir. Fakat felsefe tarihinde ne zaman geriye dönsek, *Déjà vu* bu dönüşlerdeki en tanıdık duygu olur. Yine de o, hiçbir çağda on dokuzuncu yüzyılda olduğu kadar yoğun hissedilmez. Yüzyıl boyunca ister Platon, Aristoteles, Kant, Hegel ya da Schopenhauer'ın takipçisi olarak, isterse empirist, materyalist, fenomenolog, pozitivist ya da Yeni Kantçı olarak karşımıza çıksın, bir filozofun yazdıklarında yoğun olarak hatıralarımıza yöneliriz. Eldeki çalışmanın konusu işte bu türden bir yaşantıya örnek teşkil ediyor.

Alman idealizminin görkemli günlerinin ardından, onun bizzat içindekilere bir tür kaosu yaşatan felsefe sahnesi, ona bugünden bakıldığında polifonik bir görünüm sergiler. Bu polifoninin erken evrelerinden itibaren 19. yüzyıl felsefesinin büyük "meçhulü" (*Unbekanntes*)¹ Friedrich Adolf Trendelenburg, Transendental Estetik'te uzay ve zamanın statüsüyle ilgili olarak, Kant'ın alternatif bir fikri ihmal etmesinden ileri gelen bir boşluk (*Lü-*

* Dr. Öğr. Üyesi., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-2257-2571, e-mail: hosgorkubilay@gmail.com

1 Bu adlandırma Klaus Ch. Köhnke'ye aittir (1986: 23).

cke) bulunduğunu iddia etmektedir. Bu iddia, uzay ve zamanın öznelliğine ilişkindir. Trendelenburg'un Transendental Estetik eleştirisi hakkında daha fazla yol almadan önce, Kant'ın orada ortaya koyduğu öznel görüş teorisini kısaca anımsayalım.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, dünya hakkında, geleneksel metafiziğin aradığı türden, mutlak bir bilginin imkânını sorgular. Ona göre her bilgi zorunlu olarak apriori koşullardan doğar. Dolayısıyla mutlak, yani koşulsuz bir bilginin imkânı bulunmaz. Bilgi, üç ayrı katmandaki a priori koşula -Kant bunlara 'Form' der- dayanır: (1) duyusallık formları, (2) anlama yetisi formları ve (3) akıl formları. *Saf Aklın Eleştirisi*, temelde bilginin bu apriori formel koşullarının ayrıntılı bir açıklamasıdır. Kant bu türden bir soruşturmaya 'transendental' adını verdiği için kendi saf akıl eleştirisi de 'transendental eleştiri' adını alır. *Eleştiri* iki kitaba bölünmüştür: "Transendental Elemanlar Öğretisi" başlığını taşıyan birincisi (ki ikincisi "Transendental Metod Öğretisi"dir) iki bölümden oluşur: Transendental Estetik ve Transendental Mantık. Estetik, bilginin apriori koşullarının birincisinin, yani duyusallığın; Mantık ise diğer ikisinin, anlama-yetisinin ve aklın analizine ayrılmıştır.

Nesnenin bir tür resmini (temsil etmek üzere) alma yetisi (alırlık) duyusallıktır. Hiçbir nesne duyusallık ile bağlantılı olmaksızın bize verilemez. Duyusallık bize görüleri sağlar; Transendental Estetik'e göre "iki saf duyusal görüş formu" vardır: Uzay ve zaman (Kant, KdrV, B 36). Duyusal olma niteliği taşıyan her tasarım uzaysal ve zamansaldır. Dünya hakkındaki istisnasız her şey, bir yer ve zamanda olma niteliği taşır. Kant'ın ardından bitmek bilmeyen yorumlara konu olan uzay ve zaman hakkında, Kant'a gelene dek iki temel görüş çatışma halindeydi; bunlardan biri, uzay ve zamanı nesnelere ve zihnimizden bağımsız olarak var olan gerçek şeyler olarak kabul ediyordu. Bu görüş Newton'a aitti. Diğerine göre, uzay ve zaman zihnimiz tarafından yapılan kavramsal bağlantılardı.² Bu görüşe göre, örneğin 'masanın üzerindeki lamba' deneyiminde masa ile lamba arasındaki yer bağlantısı (olan üzerinelik) idealdi. Bu görüş ise Leibniz'indi. Sonra Kant bu konu üzerine 'eleştirel' biçimde düşünürken bu bağlantının ideal olduğu konusunda Leibniz'i izlemişse de, onda bağlayıp birleştirme fonksiyonu tümüyle mantıksal (kategorik) forma dönüşmüştür. Kısacası uzay ve zaman ideal (zihinsel) şeyler olmadıkları gibi, Newtoncuların inandığının aksine, duyusallığımızı aşan real (gerçek) şeyler de değildirler.

2 Bunu Kant iddia etmiş olsaydı, sonradan Yeni Kantçıların yaptığı gibi, onun estetiği mantığa indirgeme eğilimindeki bir psikolojist olduğunu söyleyebilirdik. İşte tam da bu indirgemenin kaçınmak için Transendental Estetik yazılmıştır.

Kant açısından uzay, empirik açıdan real, transendental açıdan da idealdir (Kant, KdrV, B 44). Bu kabul zaman için de geçerlidir (Kant, KdrV, B 52). Uzay ve zamanın empirik realitesi, tüm nesnelerin objektif geçerliliğini garanti altına alırken, transendental idealitesi onların duyuşal görünümün öznel koşullarından soyutlanarak kendinde nesnelere ilişkilendirilmesine engel koyar. Türkiye'deki felsefe çalışmaları içinde henüz ilgiye mazhar olmayan Trendelenburg'un Transendental Estetik'e getirdiği eleştiri, Kant'ın bilinçli biçimde koyduğu işte tam da bu engeli tanımaz. Kendisinin uzay ve zaman hakkında geliştirdiği alternatif pozisyon, 19. yüzyılın büyük felsefe tarihçisi Kuno Fischer ile aralarında adı kötüye çıkmış bir tartışmaya yol açmıştır. Şimdi bu hususlarda ilerlemeden önce, onun Kant eleştirisini belli bir bağlama yerleştireceğine inandığımdan, Trendelenburg'un felsefesini kısaca tanıtmaya gereğini duyuyorum.

Trendelenburg ve Mantıksal Soruşturmalar

Alman filozof ve filolog Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) Lübeck yakınlarında bulunan Eutin'de dünyaya gelir. Eutin'de Kantçı filolog Georg Ludwig König'in rektörü olduğu Gymnasium'a gider. Üniversite eğitimini Kiel, Leipzig ve sonunda Berlin'de felsefe ve filolojide tamamlar. Kiel'de etkisinde kaldığı hocaları, Karl Leonard Reinhold ve Johann Erich von Berger idi. Bilhassa ikincisinin etkisi onun üzerinde belirgin olmuştur. Berlin'de August Boeckh, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Friedrich Schleiermacher'in öğrencisi olmuştur. Platon ve Aristoteles'in çalışmalarından çok etkilendir ve doktorasını 1826'da *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata* (Aristoteles Tarafından Resmedildiği Haliyle Platon'un İdealar ve Sayılar Öğretisi) adlı teziyle alır. Kiel'de kendisine teklif edilen kürsüyü redderek, Prusya kültür bakanı Karl vom Stein zum Altenstein'in yakın arkadaşı olan Prusya posta teşkilatının genel müdürü Karl Ferdinand Friedrich von Nadler'in oğluna ev öğretmeni olmayı kabul eder. 1826'dan 1833'e, yedi yıl sürdürdüğü bu görev sırasında boş zamanlarında Aristoteles'in *De anima'sının* eleştirel bir edisyonunu hazırlar. 1833'te Altenstein, Trendelenburg'u Berlin'e Ekstraordinaryüs Profesör (*außerordentlicher Professor*) olarak atar. Dört yılın ardından 1837'de felsefe ve pedagoji alanlarında Ordinaryüs Profesörlüğe erişir. Üç dönem Rektörlük yapar. Aynı zamanda Prusya Kültür Bakanı Karl vom Stein zum Altenstein'in yardımcılığı görevini de üstlenir.

Yaklaşık kırk yıl boyunca Berlin'de felsefe ve pedagoji öğretir. Derslerin dışında, o zamanlar için yenilikçi bir tarz olan düzenli seminerler vermeyi de bir alışkanlığa dönüştürmüştür. Bir öğretici olarak çok başarılıdır, hatta derslerini izleyen Kierkegaard, onun yöntemlerini över. En tanınmış iki öğ-

rencisinden biri Wilhelm Dilthey, diğeri ise Franz Brentano'dur. Diğerleri arasında Friedrich Ueberweg, Eugen Dühring, Rudolf Eucken, Gustav Teichmüller, Carl von Prantl, Jürgen Bona Meyer, Friedrich Paulsen, Hermann Cohen, Hans Vaihinger'i sayabiliriz.

Yeni Kantçılık çalışmalarının anıt eseri *Yeni Kantçılığın Doğuşu ve Yükselişinde* (Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus) Klaus Köhnke, "Almanya'da kendi ilk zirve noktasına Yeni Kantçılıkta ulaşacak olan modern bilgi ve bilim teorisi hareketi tarihinin" 1840'ta Trendelenburg'un başyapıtı *Mantıksal Soruşturmalar* (Logische Untersuchungen) ile başladığını söylüyor (Köhnke, 1986: 23). Aslına bakılırsa bu eserin önemi bunun da ötesinde mantık tarihi açısından taşıdığı anlamda saklı.

Aristoteles'ten Hegel'e dek, bir varlık mantığından ya da varlığın düzeyiyle bağlantılı olan kategori formlarının formel mantığından veya Kant'ta olduğu gibi, düşünmenin formlarının, yani anlama yetisinin genel ilkelere bir bilimi olarak mantıktan ya da Hegel'in tanımladığı biçimiyle, bir saf ide'nin bilimi olarak mantıktan söz ederiz. Mantığın tarihine baktığımızda, onun iki defa reforma uğradığını görüyoruz. İlki Christian Wolff ve onun ekolu tarafından temsil edilen geleneksel mantığın Kant ve Hegel'de uğradığı dönüşümdür. İkincisi ise 19. yüzyılın ortalarında daha radikal biçimde Trendelenburg'un girişiminde karşımıza çıkar.

Felsefe tarihinde *Mantıksal Soruşturmalar* adıyla bilinen dört eser bulunuyor. Farklı biçimlerle de olsa bunların hepsi kesin bilginin olanağını aramaktadır. Bu yoldaki ilk girişim Trendelenburg'a (1840) ait.³ O, burada temelde Hegel'in mantığını ve Herbart'ın psikolojik mantığını eleştirir. Trendelenburg, (felsefi) bilginin "bilim teorisi" (*Theorie der Wissenschaft*) olması gerektiğini iddia eder (Trendelenburg, LU I, 1862: 11).⁴ Bilimlerin yöntemlerini ve varsayımlarını temellendirici böyle bir bilimin *philosophia fundamentalis* olduğunu belirtir (Trendelenburg, LU I, 1862: 14). Kant'ın formel mantığına karşıt yönde ilerleyerek, mantık ve metafiziği bir araya getirmeye gayret gösterir. Doğal ve insani olan arasındaki, düşünmeyle varlık arasındaki epistemik duvarları yıkmaya yönelir.⁵ Bu minvalde Trendelenburg, felsefenin geçmişinde pek görmeye alışkın olmadığımız tarzda induktif yöntemi izleyerek, bilimin bütünsel görünümüne ilişkin bir fikre ulaşmayı denemektedir.

3 Diğer üçü sırayla Edmund Husserl (1900/1901), Gottlob Frege (1918/1919) ve Ludwig Wittgenstein'in (1921).

4 Burada *Mantıksal Soruşturmalar*'a (LU) tüm göndermelerimi, eserin ikinci edisyonuna (Leipzig: Hirzel, 1862) yapıyorum.

5 Trendelenburg'un mantığı hakkında daha detaylı bir inceleme için bkz. Hartung, 2018: 77-96.

Peki, felsefe tekil bilimlere rehberlik mi etmelidir, yoksa onları izlemeli midir? Trendelenburg bu soruya, ikinci cildin “Sistem” başlığı altında yanıt getirir. Ancak bu yanıt bir tür dilemmaya yol açar görünmektedir. Felsefe kendi materyalini onlarda bulacağı için, hem bilimleri izlemelidir, hem de onların temelini oluşturduğu için onlara rehberlik etmelidir (Trendelenburg, LU II, 1862: 418-419). Beiser’a bakılacak olursa, Trendelenburg felsefeyi bilimlerin rehberi olarak gören eski Platonik kavrayış ile onu bilimlerin hizmetinde düşünen pozitivist felsefe kavrayışı arasında bir orta yerde sıkışmıştır (Beiser, 2013: 29). Bu dilemmadan kurtuluşun yolu, hâlihazırda bilim pratiği içerisinde cisimleşmiş olan ilkeleri geliştirmektedir. Öyleyse bilime yeni ve yüksek ilkeler dayatmak yerine, onların zaten kullandıkları ve varsaydıkları ilke ve yöntemlerin farkındalığı geliştirilmelidir (Trendelenburg, LU II, 1862: 419-420). Trendelenburg için felsefenin empirik bilimler etrafında yeniden oryantasyonu, onu kaçınılmaz olarak bir epistemolojiye indirgemez. Aksine Trendelenburg felsefeyi metafizik olarak görmeye devam eder; çünkü ona göre felsefe her zaman bir bütün olarak evrenin bilgisi olarak kalır. Bu metafizik, bilimlerin genel bir sistemi, bir “encyklopädie” olmalıdır (Trendelenburg, LU I, 1862: 5-6; II: 419).

Bu görüş, elbette felsefeyi bilimlere pozitivistçe bir indirgemenin neden mümkün olmadığını da ifade ediyor. Zira felsefenin metafizik evrensellik kaygısı tekil doğa bilimlerinin analitik girişimleri ile uyumlu görünmüyor. Trendelenburg, “*Idee*”nin bütünü kendi parçaları içinde belirlediği düşüncesinden hareketle, felsefeyi açıkça Platonik ifadesi içinde “*Idee*’nin bilimi” olarak görüyor (Trendelenburg, LU I, 1862: 5). Öyleyse felsefe, bilimler için gereklidir. Özel bilimlerin hepsi otonom olma iddiasında olsalar da, onların kendine yeterlikleri aldatıcıdır; çünkü henüz örtük önkabullere, irdelenmemiş kavramlara ve ödünç alınmış ilkelere sahiptirler (Beiser, 2013: 30).

Trendelenburg’un bilim öğretisi de metafiziğe dayanır. O, henüz erken 19. yüzyıl düşünürü olarak, tamamlanmış ve nihai bir evrensel bilgi sisteminin erişilemez bir amaç olduğuna, evrenin tam bir bilgisine tüm bilimlerin kusursuz bir sistemini üretebildiğimizde erişebileceğimize, öte yandan bunun da olanaklı olmadığına, çünkü bu hedefe ancak evrenin yaratıcısı sonsuz akılda olduğu türden bir akla sahip olduğumuzda ulaşabileceğimize inanır. Sonlu akıl sahibi varlıklar olarak dedüktif bir akıl yürütme gücünden (sonsuz aklın aksine) yoksunuz; bu nedenle bizim için evreni bilmenin biricik yolu bilimseldir, yani parçadan bütüne (Trendelenburg, LU I, 1862: 6).

Trendelenburg hakkında yapılmış az sayıda çalışmanın elimizdeki en güncelini ortaya koyan Beiser’ın belirttiği biçimiyle, onun felsefe kavrayı-

şı iki yönde ilerlemektedir: (1) Felsefenin merkezi meşguliyeti olan doğayı metafiziğin izlerini takip ederek inşa eden, özel bilimlerin kapsamlı bir sistemi olarak felsefe idesi; (2) felsefenin majör ilgi alanı olan doğanın bilgisinin peşindeki epistemolojinin dümen suyundaki bilimlerin mantığı olarak felsefe idesi (Beiser, 2013: 31). Tam da bu ayrıma bakarak oldukça önemli bir sorunun önünde dururuz: Felsefenin asıl işi nedir? Metafizik mi, epistemoloji mi? Bütünsel bir doğa araştırması mı, doğanın bilgisinin koşullarının araştırması mı? Doğa mı, zihin mi? Nihayet Hegel mi, Kant mı? Elbette Hegel'in ölümünün ardından, felsefe katedralinin çöken çatısını onarma çabası içindeki pek çok işçiden biridir Trendelenburg. Trendelenburg'un bilimlere bir temel kazandırma girişimi tarafından yüreklendirilen kimileri, çatıyı tümünden yıkıp baştan yapma çabası içinde Kant'a dönerken, kimileri ise çatıyı ayakta tutan tonozların binanın kendisiyle mimari açıdan doğru bir bağlantı içinde olmadığını görerek, yeni bir tasarıya yönelmeyi seçerler. Bu ikinciler çoğunlukla bilginin varlığı unuttuğu noktada ortaya çıkmışlardır. Bir başka *Mantıksal Soruşturmalar*'ın yazarı Husserl bunlardan biri olacaktır. Aslında Trendelenburg'u bu yoldakilerin öncüleri arasında görmek hiç yanlış olmaz. Ona göre, metafizik ve mantık felsefenin ayaklarıdır. Onlar yalnızca varlığın ya da düşünmenin kendisiyle ilgili değildirler; aksine onlar bilgi aktı içinde düşünmenin varlıkla nasıl ilişkili olduğunu, varlığa nasıl uygun düştüğünü anlamının peşindedirler. Öyleyse burada varlığın bilgisine nasıl sahip olduğumuzu gösteren yüksek düzeyden bir bilim olmalıdır, bilimin nasıl mümkün olduğunu (ya da belki daha doğrusu), onun nesnesini hangi zeminde kavraması gerektiğini gösteren bir "bilimlerin bilimi". Bu bilim, kelimenin hakiki anlamında felsefeden başkası değildir. Bu felsefe, "onun en geniş anlamında mantık"tır, "temel bilim"dir, veya "philosophia fundamentalis" (Trendelenburg, *LU I*, 1862: 13-14).

Sonunda Trendelenburg'un bilim öğretisi, metafizik olmaktan ziyade epistemolojik bir görünüm sergilese de, epistemolojinin problemlerine getirilen yanıtlar metafizikten gelir. Metafizik, epistemolojinin adeta üstesinden gelir, çünkü bilginin imkânı sorununa çözümü o sağlar (Beiser, 2013: 31). Bilgi, yalnızca düşünce ile varlığın birleştirilmesiyle mümkündür.

Mantıksal Soruşturmalar'dan İhmal Edilmiş Alternatife

Trendelenburg'un *Mantıksal Soruşturmalar*'ı, yukarıda özetlediğim ölçüler içinde görülebileceği gibi, bir fundamental felsefe sistemi yaratmayı amaçlar elbette, ancak felsefeye böyle bir kurucu bilim pozisyonu belirlemenin, özel bilimlerin bize güvenilir sonuçlar vermesi amacını içerdiği unutulmamalı. Aynı zamanda Trendelenburg, böyle bir girişimin bilimler arasındaki

çatışmaları çözerek onları birleştireceğine de inanmaktadır (Beiser, 2013: 28-31; Köhnke, 1986: 35-38). Peki felsefe bunu nasıl yapacaktır? Düşünce ile varlığı birleştirme görevi, Trendelenburg'un tüm sistemini özetlemeye yarayan bir tür kılavuzla birlikte açığa kavuşturulur. Konuyla ilgili çalışmalarda 'organik dünya görüşü' olarak bilinen bu kılavuz, Platon'a saygısı tartışma götürmez olan Trendelenburg'un, *Timaeus* diyalogundaki ana fikri Schelling'in doğa felsefesinden hareketle canlandırmasıyla ortaya çıkar. *Timaeus* dünyayı bir tür "makroanthropos", 'yaşayan canlı bir varlık bütünü' biçiminde görür (Beiser, 2013: 32). Demokritosçuların tüylerini diken diken etmeye yetebilecek bu görüş, bugün bize kimyacı James Lovelock'un 1970'lerde ileri sürdüğü ve daha sonra mikrobiyolog Lynn Margulis tarafından desteklenen Gaia hipotezini çağırıştırıyor.⁶ Öyle ya da böyle, Trendelenburg'un organizmacı bakış tarzı içinde doğa (eylemsiz maddeyle değil) yaşamla doludur ve nihai amaçları olan akıllı bir tasarımın yönetimindedir. Elbette bu görüşlerin 19. yüzyılın atomcularına ve varlığımızı tümüyle amaçsız bir tesadüfün eseri olarak gören evrimcilerine büsbütün yabancı olacağı açık. Yine de onlar Trendelenburg'un *Mantıksal Soruşturmalar*'ında canlanırlar.

Her ne kadar Platon'a geri giden bu organik dünya görüşü, onun empirik bilimleri temellendirme girişimiyle uyumsuzmuş gibi görünüyorsa da, Trendelenburg bu uyumsuzluk sorununu, metafizikte düşünce ve varlığın temel ilkesi olan devinimi (*Bewegung*) keşfederek giderdiğine inanır. Bu ilkeyi felsefesinin çıkış noktası haline getirir (*LU I*, 1862: 136-140; 141-154). Trendelenburg için devinim, subjektif ve objektif arasındaki uzlaştırıcıydı. Bu uzlaşımın Kant felsefesinin düalizmini aşmaya yardımcı olacağını düşünüyordu. Kimilerinin Kantçı gerilimin üstesinden gelmek için Leibniz'in 'önceden kurulmuş uyum' öğretisine dönme gereğini duydukları sırada, Trendelenburg bilgide subjektif ve objektif unsurlar arasındaki uygunluğun söz konusu gizemli bir 'harmoni'den değil, aksine tamamıyla bir ve bütün olan doğadaki devinimden ileri geldiğini iddia ediyordu (*LU I*, 1862: 150-151). Bu fikrin ardındaki organizmik mantığı kavramak güç değil. Buna göre devinim, insan zihninde ve zihinden bağımsız realitede birlikte var olur (Specht, 2014: 518). Bunun sonucunda devinim uzay ve zamanı üretir. Bu dinamik uzay ve zaman görüşüyle Trendelenburg, ister Newton'da birer

6 Bu hipotez, adından da anlaşılabilirliği gibi, dünya gezegeninin başlı başına canlı bir organizma olduğunu ileri sürüyordu. Elbette başından itibaren ciddi eleştirilere maruz kalmış bir görüşse de ve bir tür teleolojiye evrilme tehlikesi nedeniyle kulağa, adının ötesinde mitolojik gelse de, bazı ilkeleri bugün birtakım sofistike bilim alanlarında benimseniyor. Hipotezin Lovelock tarafından tartışmaya sunulduğu ilk çalışma için bkz. J.E. Lovelock, "Gaia as seen through the atmosphere", *Atmospheric Environment* (1967), Volume 6, Issue 8, 1972, pp. 579-580, ISSN 0004-6981, [https://doi.org/10.1016/0004-6981\(72\)90076-5](https://doi.org/10.1016/0004-6981(72)90076-5). Ayrıca bkz. J.E. Lovelock & L. Margulis (1974) "Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis", *Tellus*, 26:1-2, 2-10, DOI: 10.3402/tellusa.v26i1-2.9731

entite olarak, ister Leibniz'de fonksiyonel bağlantılar olarak, isterse Kant'ta form olarak ortaya çıksın, uzay ve zamanı tamamlanmış ürünler olarak düşünmekten kaçınır (*LU I*, 1862: 149). Dolayısıyla Trendelenburg Kant'ın transendental idealizmine karşıt bir pozisyona yerleşir. Böylece eldeki çalışmanın asıl probleminin sınırlarına dayanıyoruz. Bu sınırları aşmadan önce Trendelenburg'un sisteminin vardığı noktayı şöyle değerlendirebilirim:

Bu natüralist epistemoloji, bir bakıma Kant'ın felsefesinin yarattığı kimi sorunları, Kant'ın gerisinde (bilhassa Leibniz-Wolff metafiziğinde) aramaktan çekinen birtakım ilerici figürler için kullanışlı olabilecek bir argüman geliştirmiş olabilirdi. Ne var ki, Trendelenburg burada durup kalmamıştır. Devininim, dünyayı anlamının yalnızca gerekli koşuluydu, ama yeterli değildi. Şimdi bir yeter koşula gereksinim vardı; Trendelenburg'un organik evren tasarımının bir başka unsuru da böylece kendini göstermiş olur: Amaç. Trendelenburg, *Mantıksal Soruşturmalar*'ın II. Cildi'nde yaklaşık 140 sayfa boyunca⁷ gerekçelendirdiği teleolojik perspektifle bir mekanizmden kaçınmaya çalışıyorduydu da, sonuçta uzay zamanı üreten (ideal-real) devininim metafizik amaçlılığı, onu teleolojik bir fundamental felsefeyi empirik bilimlere temel kılma hedefinden giderek saptırmıştır. Çünkü bilimsel edimin analitik ve indirgemeci olma zorunluluğunun gitgide kendini gösterdiği bir çağda, holist ve teleolojik bir duruş noktasından hareket eden felsefenin empirik bilimlerden kopması kaçınılmazdı.

Trendelenburgçu Boşluk: Transendental Estetik'in İhmal Ettiği Alternatif

Kendi mental faaliyetimizin, deneyimimize dair kesin tartışmasız biricik hakikat olduğunu savunuyorsanız, pozisyonunuz kaçınılmaz olarak subjektivizme götürür. Genellikle kendisinden kaçınılan bir duruş olması, en ucunda solipsizme kadar uzanan tehlikeli bir yolda yer almasındandır. Subjektivist perspektifler realiteyle bağ kuramazlar. Kant sonrası felsefenin temel problemlerinden biri, Kant'ın transendental idealizminin de subjektivizme yol açmasıdır. Kant'ın ünlü agnostisizmi, daha doğrudan ifadeyle, doğuştan getirdiğimiz donanımımızın sınırlılığı nedeniyle kendinde-şeyler dünyasına epistemik erişimin olanaklarımızın dışında yer aldığı, bundan ötürü realite hakkında bilgi verici bir önerme oluşturmanın mümkün olmadığı görüşü, görü (*Anschauung*) ile onun maddesel koşulu arasındaki ilişki sorununu çözümsüz bırakmaktadır. Bu durumda, yalnızca Kant'a kadar değil, Kant'tan sonraki birçok düşünür için de felsefe tarihinin klasik problemlerinin başında gelen, düşünce ile varlık arasındaki ilişki sorunu çözüm-

7 Bkz. *LU II*, 1862: IX-X-XI. Bölümler; ayrıca krş. Beiser, 2013: 46-54.

süz bir problem olarak anlamını yitirir. Bu anlam kaybı karşısında duyulan endişe, transendental idealizmin subjektivizme yol açmasını bir 'sorun'a dönüştürmüştür. Bu sorun karşısında varlık ile düşünce ikiliğini aşmak için bir kaldıraç arayanların genelde üç farklı yol izlediğini söylemek mümkün. En popülerinden, en nadir bulunanına doğru onları şöyle sınıflandırabilirim: (1) transendental idealizmden kaçınmak, (2) onu Kant'ın niyetlerini aşan bir yönde yoruma tabi tutmak ve (3) Kant'ın görüşlerinden ayrılmakla beraber, transendental yöntem üzerinde Kant'ın eleştirel idealizminin içinde yer bulmayan hedeflere yönelmek. Sondan başlayarak örnekleyecek olursak, Kant'a sadakati salt yöntemle sınırlı olanlara en tipik iki örnek dikkat çekici bulunabilir: İki farklı jenerasyonu temsilen, Fr. Albert Lange ve Ernst Cassirer. İkinci kategori için ilk etapta hemen akla Martin Heidegger geliyor. Onun Kant yorumu oldukça şüphe götüren türdendir.⁸ Nihayet ilk kategoriye örnek aramak elbette yorucu olmaz; neticede Kant felsefesinin etkisi sanılanın aksine çok sürekli olmamıştır. Yine de bu kategori açısından Platoncu eğilimler çok tipiktir. Sözelimi Kant'ın zamanına yakın bir örnek olarak Bernard Bolzano verilebilir. Tıpkı Bolzano gibi, hemen sonraki jenerasyonda karşımıza çıkan Trendelenburg da yaşamı boyunca bu kategorinin sadık bir örneği olarak kalmıştır.

Trendelenburg'a göre Kant'ın idealizmi 'neyi bilebiliriz?' sorunuyla ilgili olarak tutarlı görünmekten uzaktır. Kant, özneye ait bilginin onun temsil içeriklerinden ibaret olduğunu söyler. Tüm bilgi, geniş bir anlamda deneyimimizin (*Erfahrung*) sınırları içinde başlar. Dolayısıyla Kant, tüm bilgiyi görüşlerle (*Er-schein-ung*) sınırlamıştır. Bilgimiz, tümüyle görüşlere dairdir. Peki bu görüşler neye aittir? Eğer bir görüş söz konusuysa, bir de bana bir biçimde görünen bir şey olması gerekmez mi? Neyse ki, Kant bu görüşlerin kendinde şeylerin görüşleri olduğunu kabul eder. Ancak tam da bu sağduyulu kabulde beraber kendiliğinden bir soru doğmaz mı? Eğer kendinde şeyler hakkında hiçbir bilgiye erişmemiz mümkün değilse, bu görüşlerin kendinde şeylere ait olduğunu nasıl bileceğiz? Trendelenburg'a göre, tüm bilme ediminde "neyse o olarak" şeyin kendisini arzularız, "kendimizi değil" (Trendelenburg, *LU I*, 1862: 161-162). Peki, Kant'ın *reductio*'sundan kaçınmak için Trendelenburg'un sunduğu çıkış yolu nerededir?

Trendelenburg kendi perspektifini *Mantıksal Soruşturmalar*'ın II. Cildindeki "İdealizm ve Realizm" başlıklı XXIII. bölümde geliştirir. Burada Trendelenburg bir oksimoron ile karşımıza çıkar. O bir idealist olduğu kadar re-

8 Bkz. Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt: Vittorio Klostermann. Bu konudaki en büyük destekçim için bkz. Eco, U. (2000). *Kant and the Platypus, Essays on Language and Cognition*, London: Harcourt, Inc.

alisttir de; bununla birlikte onun kendi idealizmi, subjektivizmi; realizmi ise materyalizmi dışlar (Trendelenburg, *LU II*, 1862: 488).⁹ Trendelenburg, bu karşıtlığı ‘amaç’ (*Zweck*) kavramında bir anlama büründürmeyi dener. Doğadaki her şeyin *İdee*’ye uyum gösterdiği tezi (bu idealizmdir), doğanın, bilincinde olmaksızın var olduğu tezi (bu da realizm) ile kusursuz bir uyum içindedir.¹⁰ Beiser’in yorumuna göre, bu subjektivizmsiz bir idealizmdir, çünkü doğadaki her şeyin, bilincin ortaya çıkışından önce var olduğunu (hem de bir amaç için) iddia edebiliriz. Ve bu materyalizmsiz bir realizm olacaktır, çünkü o mekanizmi ve yeter nedenin önceliğini reddeder. Final nedenin önceliğini sürdürür; doğanın tüm mekanizmi, bir amaç için varolur, bu da onun ideası, kavramıdır (Beiser, 2013: 58). Trendelenburg bu fikri *Mantıksal Soruşturmalar*’ın II. Cildi boyunca yer yer yineler.

Trendelenburg – Fischer Tartışması¹¹

Yukarıda doğanın bilgisinin imkânı hakkında söylenenler, doğanın bilgisi matematiği gerektirdiğinden daha spesifik bir düzleme, matematiği deneye uygulamanın yolları hakkındaki tartışmaya götürür (Beiser, 2013: 108); kısacası uzay ve zaman hakkındaki tartışmaya. Trendelenburg’un transendental idealizme asıl saldırısı “ihmal edilmiş alternatif” (*neglected alternative*) olarak literatürde yer etmiştir. Ona göre Kant’ın Transendental Estetik’te uzay ve zamana ilişkin olarak ileri sürdüğü argüman bir boşluğa yol açmaktadır. Bu boşluk (*Lücke*), onun Kant tarafından ihmal edildiğini düşündüğü üçüncü bir seçenek (*dritte Möglichkeit*) ile doldurulmalıdır. Neden böyle bir boşluk görür Trendelenburg? Elbette Kant’ın realizmden kaçınma kaygısından ibaret olan idealizminden kaynaklanan nedenlerle. Bu boşluk nasıl doldurulmalıdır? Üçüncü bir seçeneğin sunduğu alternatif bir kabul tarafından: Uzay ve zaman hem objektif hem de subjektiftir. Bu onların, yalnızca görüşlere değil, kendinde şeylere de uygulanabileceği anlamına gelir. Oysa Kant için onlar yalnızca a priori görü formlarıdır. Bu da bütünüyle subjektif bir görüştür. Kant, uzay ve zamanın objektif olabilme olanağını görmezden gelmiştir. Halbuki bu olanak Trendelenburg’a göre, Transendental Estetik’te mevcuttur. Bu

9 Beiser (2006) ayrıca bu oksimoron pozisyonun erken romantiklerdeki köklerini de gösteriyor; bkz. *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, ss. 131-152, Cambridge, Mass.: Harvard Uni. Press.

10 Platoncu anlamda bu türden bir idealizm Kant’ta bulunmaz. Kant’ın idealizmi, *İdee*’yi onaylamaktan değil, real olanı reddetmekten ileri gelir (*LU II*, 1862: 474).

11 Tartışma hakkında erken dönem bibliyografya unsurları olarak iki örneğin önemini belirtmek istiyorum. Birincisi Grapengiesser, C. (1870). *Kant’s Lehre vom Raum und Zeit. Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg*, Jena: Verlag von Friedrich Mauke. İkincisi Vaihinger, H. (1892). *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, zweiter Band, ss. 292-326, Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

sorun, matematiğin geçerlilik koşulları hakkındaki daha genel bir sorunla da bağlantılıdır. Kuno Fischer'in öncelikli itirazı da bununla ilgilidir.

Kuno Fischer (1824-1907), ünlü bir Hegelci-Kantçı felsefe tarihçisiydi. Bir Hegelci olarak yetişmişti ve Kant ile ilişkisi de olumsuzlayıcıydı. Trendelenburg ile tartışmasının evveliyatı, *Mantıksal Soruşturmalar*'ın ilk edisyonundaki (1840) Hegel eleştirine dayanıyordu. 1850'den 1852'ye dek ders verdiği Heidelberg'de *Logik und Metaphysik*'i yazarak bu eleştiriye yanıt verdi.¹² Daha sonra Heidelberg'den panteizm öğrettiği gerekçesiyle kovulmuştu. 1855'te Trendelenburg'un aktif rol oynadığı Berlin'de bir pozisyon elde etmek için girişimi olmuştur. 1856'da Jena'da, sonraki on altı yıl için onursal profesör oldu.¹³ Aslında Trendelenburg ile Fischer, Kant'ın Transendental Estetik'inin temelde yer alan tezine ilişkin olarak görüş birliği içindeydi. Dolayısıyla her ikisi de uzay ve zamanın a priori görümler olduklarını onaylıyorlardı. Bir başka ifadeyle, onlar matematiksel bilginin a posteriori olduğunu, deneyden elde edildiğini ileri süren empirist görüşü reddediyorlardı. Öyleyse Trendelenburg, Kantçı uzay ve zaman anlayışına temelden karşıt biri değildi. Bir nevi ona ek yapıyordu. Ama bu ek, Kant'ın hiç gitmek istemediği bir noktaya götürüyordu. Görüş ayrılığı, Beiser'in ifadesiyle, şu soru hakkındaydı: A priori görümler hangi koşullar altında deneye uygulanırlar? (Beiser, 2013: 108) Bu soru çok daha genel bir soruya yanıt getirmek için ortaya çıkar: Transendental Estetik, idealist bir deney teorisi midir, yoksa realist mi?

Trendelenburg bir bilimsel realizmden hareketle, doğanın bilincimizden önce ve bağımsız olarak var olduğunu, matematiğin ilkelerinin (uzay ve zamanın) böyle bir doğaya, yani yalnızca görünüşlere değil, kendinde-şeylere uygulanabilir olduğunu savunur. Fischer ise Kantçı resmi pozisyonu koruyarak, bilimin ve doğanın geçerliliğini garanti altına almak için matematiksel ilkelerin salt görünüşler alanında uygulama bulmasının yeterli olduğunu temellendirmeye girişir. Fischer, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*'nin (1865) Trendelenburg'un 'devinim' metafiziğini ele aldığı 65 ve 66. kesitlerinde, Trendelenburg'un devininin ardındaki özneyi unuttuğunu söyler. Böylece devinim "dayanaksız", görü ise "köksüz" hale gelir (Fischer, 1865: 168). Yukarıda da ifade edildiği gibi, Trendelenburg devinimi düşünme ile varlığın bağlantısını kuran ilke olarak konumlandırıyordu. Subjektif ve objektif unsurlar arasındaki uygunluk devinimden

12 Bu eser, ikinci edisyonunda geliştirilip revize edilerek *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* adını alır (1865). Trendelenburg, Fischer'in *Logik und Metaphysik*'te (1852) kendisinin Hegel yorumuna getirdiği eleştiriye *Mantıksal Soruşturmalar*'ın ikinci edisyonunu hazırlayarak (1862) karşılık vermiştir.

13 Biyografisi için bkz. Hülsewiesche, R. (1989). *System und Geschichte: Leben und Werke Kuno Fischers*, ss. 17-46, Frankfurt: Peter Lang.

ileri geliyordu. Böylece devinim, uzay ve zamanı ürettiyordu. Ancak Fischer açısından devininim subjektif dayanaktan mahrum bırakılması, görüşle bağı seyreltilmiş bir düşünmeyi söz konusu kılıyordu. Düşünmenin görüden arındırılması, onun üretilmiş (*erzeugend*) olması demektir. Salt diskursif hale gelen “saf” düşünmenin deneyle bağı kopmuş demektir. Öyleyse Trendelenburg çözmeye çalıştığı soruna yol açan bir döngünün içindeydi. Bu, Trendelenburg felsefesinin *Grundirrtum*'u, temel yanılışıydı (Fischer, 1865: 171).

Trendelenburg, *Mantıksal Soruşturmalar*'ın “Uzay ve Zaman” başlıklı VI. bölümünde, Kant'ın Transendental Estetik'te uzay ve zamanın subjektivitesine ilişkin ortaya koyduğu kanıtlamanın, onların aynı zamanda kendinde şeyler için de geçerli olduğu yönündeki olanağı dışlamadığını ileri sürmektedir. Bu formların subjektif bir dayanağa sahip olmaları, onların yalnızca dünyanın bize nasıl görüldüğü noktasında geçerli olmak zorunda kalmalarına yol açmaz.

Trendelenburg, Fischer'in 1865 tarihli *System der Logik und Metaphysik*'inin ardından 1867'de onun Kant açıklamasının “Kant ile mutabakattan yoksun” olduğunu ileri sürdüğü bir inceleme yayımlar.¹⁴ Burada uzay ve zamanın epistemik statüsüne ilişkin üç olanak (o *Glied* diyor) saptamaktadır: (1) onlar salt subjektiftir; yani kendinde şeyler için değil, yalnızca dünyayı algılama biçimimiz, ya da bize görüldüğü biçimiyle dünya için geçerli olan görü formlarıdır. (2) onlar salt objektiftir; yani biz algılasak da algılamasak da varolan şeylerin yapılarıdır. (3) onlar hem subjektif, hem objektiftirler; yani onlar subjektif mental faaliyetimizden doğan görü formları olsalar da, şeylerin objektif yapıları oldukları da doğrudur (*Trend.*, 1867: 222-223). *Mantıksal Soruşturmalar*, bu üçüncü pozisyonu savunmaktadır. Devinim metafiziği içinde açıklamasını bulan bu pozisyonda uzay ve zamanın özdeş kaynağı devinimdir. Devinim bu yapıları hem doğada hem de zihnimizde üretir. Böylece gerçeklik, doğada ve zihinde özdeş biçimde ortaya çıkar (Beiser, 2013: 112).

Fischer *System der Logik und Metaphysik*'te, Trendelenburg'a karşı iki argüman geliştirir. Birincisi, uzay ve zaman kendinde şeylerin nitelikleri olmaz; eğer bu mümkün olsaydı onların deneyden elde edileceklerini Kant sıkça ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu durumda matematiksel önermeler evrenselliğini ve zorunluluğunu yitirirlerdi. İkincisi, Trendelenburg'un pozisyonu şüphecilikten kaçamaz; çünkü uzayda şeylere ilişkin tasarımlarımızın, şeylere objektif uzayda uygun düştüğünü nasıl bildiğimiz sorunundan

14 “Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit”, *Historische Beiträge zur Philosophie*, (Beiträge) dritter Band, ss. 215-276, Berlin.

kaçılamaz. Şüphelinin buna yanıtı yoktur. Öyleyse doğanın matematiksel bilgisinin olanağı hakkındaki güçlükler geri döner (Fischer, 1865: 176-177). Fischer'e göre, Trendelenburg Kant'ın uzayın hem empirik olarak reel, hem de transendental olarak ideal olduğunu ileri sürdüğünü unutmaktadır (KdrV, B 44). Öyleyse doğanın objektif bilgisi transendental idealizmin sınırları içinde kalır. Oysa Trendelenburg bu objektiviteyi transendental realizm dâhilinde aramaktadır. Bu tam da Kant'ın yasakladığı şeydir. Bu yasağı açıkça dile getirdiği yerde Kant şöyle diyor:

Bize altında yalnızca nesnelere verilebildiği koşullar olarak uzay ve zamanın, duyuların nesnelere için, o halde yalnızca deney için olmaktan öte bir geçerlikleri yoktur. Bu sınırların ötesinde onlar hiçbir şeyi temsil etmezler, çünkü onlar yalnızca duyulardadırlar ve onların ötesinde hiçbir edimsellikleri (*Wirklichkeit*) yoktur (Kant, KdrV, B 148).¹⁵

Ancak Trendelenburg Kant'ın koyduğu sınırlardan çok, onun argümanının barındırdığı olanaklarla ilgilidir.¹⁶ Ona göre yalnızca üçüncü seçenikle matematiğin objektif geçerliliğini, onun deneye uygulanışını ve doğa biliminin imkânını açıklayabiliriz. Kant'ın matematiksel doğruluk hakkında ortaya koyduğu açıklama, matematiğin doğaya uygulanışını açıklamaz. Dolayısıyla doğanın matematiksel bilgisinin imkânı, yani fiziğin imkânı karanlıkta kalır. Öyleyse uzayın hem a priori subjektif statüsüne hem de kendinde realiteye uygulanışına (hem matematiğin hem fiziğin imkânına) birlikte sahip olmalıyız (Trendelenburg, 1867: 217). Bu üçüncü seçenikle mümkündür.

Eğer Kant'ın Transendental Estetik'teki argümanı üçüncü seçeneği dışlamıyorsa gerçekten, uzay ve zaman formları kendinde şeyler için geçerli olduğunda, onlar empirik kökene sahip demektir. Bu durumda onların evrenselliği ve zorunluluğu zarar görmez mi? Kant, onlarla ilgili bir deneyime sahip olmadan önce, şeylere özellikler atfedemeyeceğimizi bir ilke haline getirmemiş midir? (Kant, KdrV, B 148) Fischer hemen bunu kendisi için bir dayanağa dönüştürse de, muarızına göre Kant'ın böyle bir ilkeye gereksinimi yoktur. Burada yine Kant'ı yorumlamak mı, yoksa onu rekonstrükte etmek mi; filoloji mi, mantık mı biçimindeki gerilimle karşı karşıyayız.

15 Sözgelimi bu pasaj, yalnızca Fischer için değil, Fischer – Trendelenburg tartışması hakkındaki literatüre katkıda bulunan önemli çağdaş Kant yorumcusu Graham Bird için de, Trendelenburg'un yanıtını göstermeye yeter. Bkz. Bird, 2006: 491. Bunun yanında, Bird ve elbette Fischer ile Trendelenburg'dan yana hesaplaşmaya giren güncel bir çalışma için bkz. Kanterian, E. (2013). "The Ideality of Space and Time: Trendelenburg versus Kant, Fischer, and Bird", *Kantian Review*, 18, 2, ss. 263-288.

16 Aslında Fischer'in kaygısı Kant'a sadık kalıp onu açıklamak ve yorumlamakken, Trendelenburg daha çok onu yeniden kendince inşa etmektedir. Dolayısıyla tartışmanın tarafları ortak bir zeminde yer almazlar. Trendelenburg'un Kant'a sadık kalma kaygısı son derece esnek. Hâlbuki Fischer daha çok onun ne dediğine filolojik olarak odaklanmaktadır.

Hermann Cohen ve Trendelenburgçu Boşluk

Hermann Cohen (1842-1918), Breslau, Silesia'da bir rabbi olmak üzere aldığı eğitime son verip Berlin'deki üniversiteye geldiğinde Aristotelesçi filozof ve metafizikçi Trendelenburg'un sınıfına katılır. Dolayısıyla Fischer ve Trendelenburg arasındaki tartışmaya müdahil olmasının anlamı vardı. Yine de tartışmaya dâhil olmayı kendini göstermek için iyi bir fırsat olarak gördüğünü düşünebiliriz. “Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer” başlıklı uzun denemesi 1871'de *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*'ta yayımlanmadan bir süre önce Kant'a ilişkin olarak kendi pozisyonu hâlihazırda belirginlik kazanmıştı. Makalesinde de bu pozisyonu ortaya koymak amacıyla yazdığı kapsamlı bir monografiden söz eder (Cohen, 1871: 252).¹⁷ Bu monografi aynı yıl (1871'de) *Kants Theorie der Erfahrung* (Kant'ın Deney Teorisi) adıyla baskıya girer. Kant çalışmalarının bundan böyle göz ardı edemeyeceği geniş kapsamlı çalışmasında Cohen, 1860'larda Hermann von Helmholtz, F. Albert Lange ve Adolf Trendelenburg gibi Kant ile ilgili olarak insan bilgisinin yapısının hem objektif hem de subjektif olarak belirlendiğini ileri sürenlere karşı bir yanıt ortaya koymaktadır. Trendelenburg – Fischer tartışmasına dâhil olduğu denemesi de işte bu yanıtın bir ön hazırlığı gibi görünmektedir.

Cohen'e göre bu tartışmayı anlamak için, Kant'ın psikoloji ve (aklın temel ilkelerinin a priori bilgisi anlamında) metafizik arasında yaptığı ayrımı dikkate almak gerekir. Cohen, uyuşmazlığı iki temel soru etrafında ele alır: (1) uzay ve zamanın subjektivitesi için Kant'ın ileri sürdüğü kanıtlamada bir boşluk olduğunu Trendelenburg kanıtlayabiliyor mu? (2) Kant'ın uzay ve zaman teorisini açıklarken Fischer'in Kantçı olmayan bir noktaya ilerlediğini Trendelenburg gösteriyor mu? (Cohen, 1871: 251). Cohen'e göre ilk soru, tartışma boyunca karanlıkta kalmaktadır. Zira bu sorunun yanıtı Kant'ın deney teorisinin oldukça kapsamlı bir çözümlenmesini gerektirmektedir. Öyle ki Cohen kendi monografisinde (*Kants Theorie der Erfahrung*) bunu yapıyor. Dolayısıyla Trendelenburg kendi iddiasını temellendirebilmekten uzaktır ona göre. Trendelenburg, a priori'yi psikolojik bir yeti kabul eder, duyularımıza görünen deneyimlediğimiz dünyanın kendinde şeyleri içerdiğini ileri sürer. Onun transendental realizmine dayanan tüm bu “dogmatik” iddialar, Kant'ın transendental idealizminin darmadağın ettiği şeylerdir (Cohen, 1871: 255).

17 Cohen'in Trendelenburg – Fischer tartışmasına müdahalesi hakkında ikincil yorumlar için bkz. Beiser, F. (2014). *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, ss. 794-798, New York: Oxford Uni. Press.; Beiser, F. (2018). *Hermann Cohen, An Intellectual Biography*, ss. 57-74, New York: Oxford Uni. Press.

Aslında Trendelenburg'un bu cüretkâr hamlelerinin arkasında Kant'ın objektivite kavrayışının özgüllüğünü görememiş olması yatmaktadır. İkinci meseleye geldiğimizde, Cohen Fischer'den yana açık tavrını ortaya koymaktadır: Fischer, eğer subjektivitenin a priori formlarının aynı zamanda kendinde şeyler için de geçerli oldukları kabul edilecek olursa, tüm Kantçı sistemin, transendental idealizmin merkezinin çökeceğini söylerken tamamen haklıdır. Ne var ki, Fischer'in Kant savunusundaki boşluk, iddialarını kanıtlamak yerine, salt göstermekle yetinmesidir (Cohen, 1871: 260). Cohen bir kez daha bunun örneği olarak kendi monografisini gösterir. Cohen bu türden bir anlayış içinde filozoftan demonstratif olmasını beklemektedir. Bu beklenti de onun felsefeden kesin bilim olmasını isteyen bir kuşağın üyesi olmasıyla ilgilidir.

Sonuç olarak Cohen, Berlin'deki ustası Trendelenburg'un Kant'ı tümünden yanlış anladığını ileri sürecek, ama yine de kendini uyumsuzluğun iki kutbundan da ayıracaktır. Ona göre bir filozofu yorumlamanın en doğru yolu, onun kendi "temel düşüncesi"ni (*Grundgedanke*) dikkatten kaçırmamaktır (Cohen, 1871: 292-293). Bu, yöntemin asli ödevidir. *Grundgedanke*, herşeyden önce psikolojinin alanına dayanır. Felsefe tarihçisinin görevi, ona göre, "psikolojik yöntem" yoluyla bu "psişik süreç"i keşfetmektir. Öyleyse Cohen'in Kant'a bakışının ardındaki psikolojist mantık bir sır olmaktan çıkar.

Sonuç

Fischer – Trendelenburg münakaşası uzun erimli olmuş ve Köhnke'nin söylediğine göre, 1860'ların sonunda tüm Almanya'da felsefe dünyasının her yanını sarmıştır (Köhnke, 1986: 258). Tartışma, Fischer ve Trendelenburg'un eldeki incelemede anılan çalışmalarının yanında, düşünürlerin yeni eserlerinde de sürmüştür. 1869'da Fischer, Trendelenburg'un *Beiträge'sine Kants Vernunftkritik und deren Entstehung* başlıklı eserinin ikinci edisyonunda yanıt verir. Ardından aynı yıl içinde Trendelenburg'un polemik broşürü yayımlanır: *Kuno Fischer und sein Kant: eine Entgegnung*. Ve son olarak tartışma Fischer'in *Anti-Trendelenburg: eine Duplik*'i ile son bulur. Trendelenburg 1872'de ölür; Beiser'in aktardığı söylentiye göre, onu ölüme götüren felci geçirmesinin nedeni *Anti-Trendelenburg* idi; zira Hegelcilerin, muarızlarına karşı nezaketi elden bırakarak sabrın sınırlarını zorladıkları az görülür şey değildi. Ama Trendelenburg'un, Fischer'in broşüründen ancak iyileştikten sonra haberdar olduğunu ve onu okumamaya karar verdiğini, Carl von Prantl'a yazdığı bir mektubu aktaran öğrencisi Bratuscheck'ten öğreniyoruz (Bratuscheck, 1873: 217).

Bizim bugün objektif dünya hakkındaki bilinmezliği, belli belirsiz bir sezgiyle değiştirebilmemizi mümkün kılan deneyimimizden yoksun bu iki düşünürden öğrenebileceğimiz şeyler az değil. Sözgelimi Trendelenburg

objektif geçerliliği devinime dayandırırken aslında empirik olarak yanılmıyordu. Zira devinim, kendinde şeyler dünyasının objektif geçerliliği için kanıt arayışının önemli bir dayanağı konumundadır. Dünya ancak devinimde bize direnir. Salt edilgin bir epistemik gözlemci mekânından dünyaya bakış, bize dünyayı değil, onun görünüşlerini verir. Elbette bu görünüşlerin kendilerinden kaynaklandığı bir objektif şeyler dünyası varsayımının gereğine dair realist yorum, salt teorik bir gözlemci mekânından yola çıkarak desteklenemez. Devinimde özne bu varsayımın ötesine geçip, dünya ile tansiyonel (gerilimli) bir bağ kurabilir. Ancak yine de devinim, bize kendinde şeyler gerçekliğinin objektif içeriğini uzay ve zamanda sağlayamaz. Sağladığı şey, yine görünün sınırlarında kurulmuş dayanaksız bir algı içeriğidir. Dayanağı subjektiftir. Daha doğrusu, onun objektif içeriği hakkındaki bilgi, subjektif bir kaynaktan gelir. Dünya ile devinimde ilişkiye geçtiğimiz doğruysa da, onun nasıl bir şey olduğuna dair bilgi, uzay ve zamanda verilmez. Dünya devinimde vardır, ama yine bilinmez olarak kalır.

Trendelenburg'un, üçüncü alternatifi Transendental Estetik'teki bir 'eksiklik' ya da 'boşluk' olarak değerlendirmesi, Kant'ın teorik felsefesi açısından bir başka bakımdan da kabul edilebilir bir eleştiri değildir. Kant ve Trendelenburg'un Estetik perspektifleri arkaplanda dayandıkları temelde farklılaşırlar. Kant'ın epistemik öznesi, en nihayetinde biyolojik bir varlıktır. Bu öznenin bilgi bakımından tabi olduğu sınırlar onun genetik süreçte kazandığı donanımın sınırlarından ileri gelir. Oysa Trendelenburg'un Kant'a yönelttiği eleştiri mantıksal bir dayanağa oturur. Bilginin öznesinin aynı zamanda biyolojik bir varlık da olduğunu unutup onu salt soyut bir akıl varlığı olarak kabul ettiğimizde, aklın sonsuzluğu bilgideki sınırları kaldırır. Böylece kendinde şeylere erişimimizin önündeki engeller kalkar. Oysa akıl denen şey de en temelde biyo-psişik bir şeydir. Bu nedenle realiteye erişimimiz biyolojik sınırlarımız tarafından engellenir. Dolayısıyla düşünmeye sınır konmaz ama düşünmemiz dünya hakkında olduğu sürece, onunla dünya arasındaki bağlantıya erişme yetkimize doğuştan bir sınır getirilmiştir. Trendelenburg'un alternatifinin, Kant Estetik'inin varsaydığı bu engeli dikate almadığı anlaşılıyor. Kant'ın zihin ile beden arasındaki ayrımı kullandığı yerde, Trendelenburg onun üstünden geçip gidiyor. Uzay ve zamanın gerçek şeylere ilişkin olabilecekleri iddiası, salt mantıksal olanakların sınırları dâhilinde anlam kazanıyor. Oysa sonlu varlıklar dünyayı kendi duyuşal olanaklarıyla deneyimleyebilirler.

Öz

Eldeki çalışmada, Almanca yapılan felsefeye 1860'larda damga vuran bir tartışmadan söz açıyorum. Adolf Trendelenburg ile Kuno Fischer arasında hemen hemen yirmi yıl boyunca süren bu tartışma, felsefe tarihi açısından son derece önemlidir. Uyuşmazlık, Kant'ın Transendental Estetik'inin uzay ve zaman teorisi hakkındadır. Kant burada uzay ve zamanı, görünün a priori formları olarak belirler. Bu açıdan onlar subjektif unsurlardır. Trendelenburg *Mantıksal Soruşturmalar* adlı eserinde, bu görüşün sınırlılığında yakını. O, bu konuda alternatif bir görüşe sahiptir. Kant'ın sadık yorumcusu Fischer ise bu görüşe karşı resmi Kantçı pozisyonu korumaya girer. Bu minvalde eldeki çalışmayı iki bölümden oluşturuyorum: İlkinde Trendelenburg'un felsefe sistemini sınırlı bir çerçevede tanıtıyorum. İkincisinde onun Kant'ın Transendental Estetik ortaya koyduğu görüşüne ilişkin eleştirisini ve bu konuda Fischer ile girdiği tartışmayı anlatıyorum. Tartışmaya sonunda dâhil olan Hermann Cohen'in bakış tarzını gösterdikten sonra, son olarak Trendelenburg'un alternatifi hakkında kendi değerlendirmemi yapıyorum.

Anahtar Kelimeler: İhmal Edilmiş Alternatif, Trendelenburg'çu Boşluk, Üçüncü Seçenek, Uzay ve Zaman, Kuno Fischer, Hermann Cohen.

Abstract

Trendelenburg's Kant: The Neglected Alternative

The present work discusses a debate that deeply influenced German philosophy in the 1860s. This debate, which lasted for almost twenty years between Adolf Trendelenburg and Kuno Fischer, deals great significance for the history of philosophy. The disagreement between Trendelenburg and Fischer was about the theory of space and time in Kant's Transcendental Aesthetics. Since Kant here determined space and time as a priori forms of intuition, they are to be considered as subjective. Trendelenburg points out the limitations of this view in his *Logical Investigations*, and represents an alternative view. Fischer, on the other hand, as Kant's staunch commentator, attempts to defend the official Kantian position against Trendelenburg's approach. Keeping these aspects in mind I compose this work in two parts: In the first chapter, I introduce Trendelenburg's system of philosophy within a limited framework. In the second, I describe his critique of Kant's theory of intuition in Transcendental Aesthetics and his discussion with Fischer on this very particular subject. After introducing the view of Hermann Cohen, who had involved lately in the discussion, I finally make my own assessment of Trendelenburg's alternative.

Keywords: The Neglected Alternative, Trendelenburg's Gap, Third Possibility, Space and Time, Kuno Fischer, Hermann Cohen.

Kaynakça

- Beiser, F. C. (2013). *Late German Idealism: Trendelenburg & Lotze*, New York: Oxford University Press.
- Bird, G. (2006). "The Neglected Alternative: Trendelenburg, Fischer, and Kant", *A Companion to Kant*, Bird, G. (ed.), ss. 486-499, Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Bratuscheck, E. (1873). *Adolf Trendelenburg*, Berlin: Verlag von F. Henschel.
- Cohen, H. (1871). "Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, siebenter Band, Lazarus, M., Steinthal, H. (hrsg.), ss. 249-296, Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
- Fischer, K. (1865). *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Heidelberg: Bassermann.
- Hartung, G. (2018). "What are Logical Investigations? Aristotelian Research in Trendelenburg and Husserl", *Aristotelian Studies in 19th Century Philosophy*, Hartung, G., King, C. G., Rapp, C. (eds.), ss. 77-96, Berlin: De Gruyter.
- Hülsewiesche, R. (1989). *System und Geschichte: Leben und Werke Kuno Fischers*, Frankfurt: Peter Lang.
- Kant, I. (1968). *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke. Akademie Textausgabe III, zweite Auflage 1787, Berlin: De Gruyter.
- Köhnke, K. C. (1986). *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Specht, A. (2014). "F. A. Trendelenburg and the Neglected Alternative", *British Journal for the History of Philosophy*, 22:3, ss. 514-534. doi: 10.1080/09608788.2014.928260.
- Trendelenburg, F. A. (1862). *Logische Untersuchungen*, Zwei Bände, zweite Auflage, Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Trendelenburg, F. A. (1867). "Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit", *Historische Beiträge zur Philosophie*, dritter Band, Vermischte Abhandlungen, ss. 215-276, Berlin: Verlag von G. Bethge.

KANT ON JUSTICE*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 157-173.

Geliş Tarihi: 31.08.2021 | Kabul Tarihi: 05.05.2022

Seniye TİLEV**

In this paper I give a general account of Kant's (1724- 1804) notion of justice in various respects. First, I discuss how Kant's conception of the moral law – its form as a categorical imperative, as the synthetic *a priori* basis of moral reasoning, operates initially as a limiting condition for the moral agent not to violate freedom and rights of one another. In this connection I analyze Kant's various formulations of the categorical imperative and prioritize the formula of universal law over its other formulations. Second, I argue that according to Kant, justice and virtue make two sides of the same coin and principles of justice is the basis of all moral affairs (embracing not only external rights). Finally, I state that because moral purposiveness of reason demands realization of a system of justice, Kant sets constituting a civil condition and global justice as a duty towards which we all required to work together as a moral duty.

Kant asserts that the purely formal part of metaphysic of morals from which everything empirical is cleansed of (*G* 4:389) determines the law of human being's willing, i.e., the "laws in accordance with which everything ought to happen" (*G* 4:388). In the very beginning of "Preface" of the *Groundwork*, Kant reminds us again what his peculiar conception of metaphysics means: it is the *a priori* principles of reason regarding determinate objects. In the case of morals, it is about the *a priori* principles of reason which specify

* This study is based on my doctoral dissertation *Moral Autonomy and Moral Health in Kant*. I would like to dedicate this article to my supervisor dear Prof. Kenneth Westphal who has made an invaluable contribution not only to this current study but to my academic life in general.

** Dr. Öğretim Görevlisi, Kadir Has Üniversitesi, Çekirdek Program, ORCID: 0000-0003-3707-943X, e-mail: seniye.tilev@khas.edu.tr

how things ought to happen. Though their application always considers the relevant conditions in which they are to be applied, the practical basic principles themselves lie *a priori* in our reason (G 4:390). Kant claims to introduce basic moral principles which have universal validity and necessity of a law, and this differentiate them from any practical rules, or from simply the pleasant or advisable way of doing things. Accordingly, that law of morality implies a very strict, and narrow scope which functions as the basis of morals – i.e., *canon* for moral judgment– rather than embracing its applications.

On the other hand, Kant argues that he is not introducing or constructing a new understanding of morality, also in reply to his critics, but instead he claims to provide a new *formula* that vindicates morality (KprV 5:8). Before introducing his formula of the moral law, i.e., categorical imperative, Kant discusses how moral reasoning differs from prudential reasoning, as it has the form of lawful universalizability. Kant argues that autonomous moral reasoning – whose formulation is the categorical imperative– is an inherent capacity of all rational beings. Nevertheless, in the beginning of the first section of the *Groundwork*, he states that even though moral reasoning, or moral duties can be inferred from common cognition it is by this means is never to be derived from experience (G 4:406). Only a metaphysics of morals, that is not derived from human nature, anthropology, physics, or theology can provide “the indispensable substratum” for theoretical knowledge of duty, and at the same time makes it apparent to us how reason of itself can be practical and induce actions (G 4:410). Kant argues that practical good as determined by representations of reason is valid for all rational beings. If this determination holds unconditionally and is not dependent merely on an anticipated end, it becomes a necessity in itself.

Kant states that the ground of moral obligation is the immediate determination of the will through universalizability. He argues that the universalizability is the *form* of moral volition which is initially neutral with respect to any ends (G 4:415, 441, 439, 444). Even though Kant oftentimes visualizes a human *telos*, or culture as the ultimate aim of nature (e.g., see. KdrV A801/829), he makes no references to any ends or *telos* to justify our moral obligations. Kant defines the categorical imperative as the practical necessity of an action as objectively necessary of itself without a further end (G 4:414). This depiction seems to say something like “x *should* be (done by) for *all rational beings*”. This truly leaves us with an empty form highlighting only “should” and “all rational beings”. Thus, Kant asserts that only one necessity is valid for us in our volition (i.e., maxim formations) and it is universal validity. Then he concludes that there is only a single categorical

imperative to derive all imperatives of duty and thus it is an empty one (G 4:421). This is what famously called as the formula of universal law: “act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it becomes a universal law” or “act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature”. In sum, basically categorical imperative is an empty formula with respect to any possible end of one’s maxim, and in its first moment it functions to allow or prohibit certain actions. Thus, the first formula of the moral law, categorical imperative, demands free rational agency first to establish basic moral principles which are primarily embodied as external laws, or rules of justice to specify what types of actions are permissible or not.

Before introducing two other formulations of the categorical imperative Kant, exemplifies how the formula of universal law functions in specifying types of duties. As a side note, it is not an issue of consensus how many formulations Kant provides for the categorical imperative and whether they are all mutually inclusive. Paton (1946) argues that Kant gives at least five formulations, whereas some commentators take it to be four (Nuyen, 1993). I will follow Kant’s own explication. In the *Groundwork* 4:431 and 4:436 he clearly designates the “practical principles of the will” as “three ways of representing the principle of morality” and regards them as three formulations of the one and the same law. In G 4:422-5, Kant discusses the duties to oneself and to others, and perfect and imperfect duties, through four cases. These cases are (i) suicide, (ii) lying promise, (iii) neglecting one’s natural gift /capacities (altogether) and (iv) rejecting to contribute happiness of others systematically. Kant contends that once we consider these examples through the “*canon* of moral appraisal of action in general”, or in other terms, through reflecting on our possible maxims by asking whether we are “able to will that a maxim of our action become a universal law” (G 4:424), we shall see that (i) and (ii) cannot even be thought without contradiction, and (iii) and (iv) cannot be *willed* consistently. The universalized counterparts of the first set ((i) and (ii)) is generally named as the contradiction in conception and it provides us duties of justice, while the second set ((iii) and (iv)) is designated as contradiction in willing and base duties of virtue. (Westphal, 2010, pp. 115-6; O’Neill, 2004, p. 103). Below I discuss duties of justice and virtue in more detail.

Kant occasionally reminds the reader that the full articulation or division of duties is reserved for a future *Metaphysics of Morals* (e.g., see the footnote of G 4:422) and these examples only show that “all duties, as far as the kind of obligation (not the object of their action) is concerned, have by

these examples been set out completely in their dependence upon *the one principle*” (G 4:424). In other words, Kant argues that the formula of universal law successfully justifies the basis of doctrine of justice and doctrine of virtue. This is important to emphasize because this makes a crucial point in the discussion of moral realism and anti-realism debate in the Kantian frame which exceeds the limits of this paper.¹ Despite the interpretations of the commentators who tend to ascribe some sort of moral realism to Kant (value realism or otherwise), I contend that the above analysis show that the first formula of autonomy clearly provides the necessary basis to justify basic moral principles or types of duties broadly.

Kant states that moral law demands us to consider the notion of freedom as a *problematic* first premise. This problematic first premise, i.e., free rational agency, does not involve any reference to agent’s dignity or requires the necessary end of flourishing or actualizing rational agency to vindicate morality. On the contrary, the mere idea of freedom which can specify its volition lawfully substantiates the basis of moral obligation. O’Neill (2002) argues that for the basic principles of morality –of justice and ethics– the most fundamental basis is the affirmation of a non-derivative and lawful form of this rational agency (O’Neill, 2002, p. 91). In other words, it is the agent’s capacity of autonomy, i.e., her capacity to judge about how she may, can and ought to act which is also her capacity to judge for justifying reasons for her actions, that substantiates morality. That capacity is implicit in the spontaneity of reason and it constitutes normativity of moral judging itself.

Reflecting on our capacity to judge (again through the activity of judging itself) the agent cannot conceive anyone but oneself as the author of her judgments (G 4:448). This is significant because it shows that without looking from two distinct standpoints at ourselves, i.e. as intelligible and empirical beings, the activity of judging is experienced as the “pure self-activity” (G 4:452). That spontaneity of judging suffices to establish the practical actuality of free rational agency, even if it does not provide a theoretical explication or understanding. In these lines, I contend that Bojanowski (2017b) rightly argues that Kant does not make an illegitimate move from spontaneity of reason in its theoretical use to establish practical freedom (Bojanowski, 2017b, pp. 57-66). Judging is already an activity in which reason is unified as one and the same reason of theoretical and practical, so that it can become a moving force for the agent without further motivations.

1 For a detailed analysis of moral realism and anti-realism in Kant see Formosa (2010), Kain (2006) and Bojanowski (2012, 2017a).

Thus, categorical imperative stands for the intrinsic normativity of judging in morals which is why it is synthetic *a priori*.

Therefore, without delving into the dilemma of whether Kant is a compatibilist or incompatibilist about freedom², we can focus on the normativity and activity of judging which suffices to establish autonomy. That initial conception of autonomy as the capacity that requires no reference to any essence or foundation, discloses the constructivist “methodology” Kant introduces to justify basic moral principles through universalization requirement of the moral imperative. That sort of methodological constructivism, or “Natural Law Constructivism” (NLC) as Westphal puts it (2016b), suggests a neutral / agnostic position with respect to moral realism and anti-realism, yet argues for the justification of basic moral principles universally. The advantage of this approach is that it provides an applicability of Kant’s core moral concerns by applying to necessary minimum of qualities of rational agency and human condition. As formulated by O’Neill (1989) the key move for this sort moral reasoning is to provide sufficient justificatory grounds for all parties involved. O’Neill does not narrow down the practical capacity that Kant attributes to reason by interpreting it in individualistic terms that relativize the implicit lawfulness of willing (O’Neill, 2002). Along the same lines, emphasizing moral objectivism Westphal states that, human beings can establish basic moral principles of justice artificially but not arbitrarily. In other words, even though these basic principles are vindicated by collective reasoning and through justificatory reasons they are not relative or contingent. This is because the implicit normativity of judging, and our mutual inter-dependence as the finite habitants of a globe with limited sources who have limited capacities necessitate these principles.

This interpretation of Kant allows starting from the possible broadest notion of moral objectivism without reducing the moral law itself into a man-made positive law. That is, neither we are “given” a content for the moral law as a fact of reason, nor we create such a content *ex nihilo*. What we find “given” in this human condition on earth, is our very capacity to reason, i.e., the normativity of assessment of reasons, analysis, and evidence, that cannot be reduced into or covered by any sort of explanation (either genealogical, empirical, or metaphysical). Accordingly, this initial methodology (NLC) meets the justificatory demand for universalism and objectivism. That epistemically advantageous method does not imply a foundational explanatory

2 Wood ironically states that “when we consider all Kant’s view together, it is tempting to say that he wants to show not only compatibility of freedom and determinism, but also the compatibility of compatibilism and incompatibilism” (Wood, 1984, p. 74).

claim about how this rational-normative capacity is ontologically possible. Only because we are the sort of the rational agents we are, who can act on principles which we legislate to ourselves, we adopt non-arbitrary and necessary moral principles.

I need to elaborate a few points about this methodology in vindicating basic moral principles. It is one thing to argue that Kant is a constructivist, yet another to emphasize how Kant provides a constructivist methodology in moral theory. There are a few points that require such distinction. First, most constructivist readings disregard that moral cognition is synthetic *a priori* (Bojanowski, 2016, p. 1223), while Kant explicitly states that without the possibility of “synthetic use of pure practical reason” morality would be a phantom (*G* 4:445). Besides, unlike mind-independent values of moral realism, Kant argues for a reasoning-dependent practical cognition of moral good and evil. The universal necessity of such cognition is not based on an intuition of moral facts or our voluntary attribution of or consensus about them. Moral cognition is carried through the judgmental process of maxim formations.

Nevertheless, I contend that even the most voluntarism-free constructivist reading of O’Neill is problematic at least in two respects. First, she argues that determining ground of the will is a practical proposition or principle that the agent adopts, not an efficient cause of action (O’Neill, 2002, p. 84). While it is true that we cannot argue for and localize any efficient causality for human actions, the phrase “practical proposition” sounds pretty much deflationist considering Kant’s whole ethical concerns. Our ultimate epistemic incapacity to capture self-activity of agency and the teleological references of Kant (even starting with the third formulation of the categorical imperative) entail a deeper and broader understanding of our *true selves*, beyond mere imputability.

Second, O’Neill argues that “Kant never writes of autonomous selves, or persons or individuals” (O’Neill, 2004, p. 107) yet he predicates it to reason, ethics, or principles (see also O’Neill, 2002, p. 86). I contend that such an unnecessary split between reason and self fails to give an account of how moral willing is attributed some sort of causality. Affirming the causality of moral willing could further be interpreted as an instantiation of a moral *telos* in conjunction of teleology and deontology.³ Therefore, I anticipate the constructivist methodology Kant proposes, whereas I argue that this meth-

3 In “Two Conceptions of Kantian Autonomy” (Tilev, 2021) I argue that a comprehensive analysis of Kant’s notion of autonomy and religiosity involves considering autonomy as our share of the divine in us. In this conception, moral willing which regards the divine willing as an exemplar and aims to instantiate the morally good as a part of universal teleology.

odology should not be based on anti-realist false premises and propose a reductionist picture about agency or about our true selves. Our consensus on the basic moral principles and the initial derivation of duties of justice and virtue is possible by conceptualizing autonomy as a capacity to which we can ascribe objective validity or justification. In this regard, I propose to consider autonomy initially as an inalienable rational capacity yet argue that the actualization of this capacity opens a legitimate interpretive spectrum regarding the inexplicability of this capacity.

Now let me analyze briefly how the other two formulations of the categorical imperative is compatible with what has been discussed so far. In *G* 4:428 Kant states:

But suppose there were something the *existence of which in itself* has an absolute worth, something which as *an end in itself* could be a ground of determinate laws; then in it, and in it alone, would lie the ground of a possible categorical imperative, that is, of practical law.

Right after this puzzling passage, Kant introduces the second formulation of the categorical imperative, i.e., the Formula of Humanity (FH): “*So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means*” (*G* 4:429). After these passages he again provides four cases to exemplify how the formula of humanity is operative in actuality to establish types of basic duties of justice and virtue (*G* 4:429-31). In these passages, Kant talks of rational nature as an objective end with an unconditional worth. Moral realists, like Wood, bases their interpretation on the passages between *G* 4:427-429 to argue for the “substantial value” which is necessary “to motivate” us for morality (Wood, 2006, p. 16).

Between *G* 4:431 and 4:436 Kant introduces the third formula of the practical principle in a much loose, and far less motto-like style. It is usually formulized either as the “Formula of Autonomy” (FA)⁴ (e.g., see Paton, 1946; Nuyen, 1993; Wood, 2008) namely as “the idea of the will of every rational being as a will giving universal law” (*G* 4:431), or as “so that the will could regard itself as at the same time giving universal law thorough its maxim” (*G* 4:434; for a similar phrasing see also *G* 4:432). In some other places it is also designated as the “Formula Realm (/Kingdom) of Ends”: “Every rational

4 In *G* 4:433 Kant introduces this title himself: “I will therefore call this principle the principle of the autonomy of the will . . .”.

being must act as if he were by his maxim at all times a law giving member of the universal kingdom of ends” (G 4:438).

In G 4:436 Kant gives us the proper strategy about how to regard these “three ways of representing” the same moral law. He states that from the first to the third formulation, in each step we proceed towards a more intuitive and determined conception of the moral maxim. In the first formula we start with the “form”, the second formulation emphasizes further the proper “ends” and the third one gives a “complete determination” of the moral maxim that sets the “harmony” of all rational beings’ willing. Nevertheless, Kant asserts that it is better to follow “the strict method” and prioritize the first formula of universal law over the others (G 4:437), because it provides the objective aspect of the moral principle and grounds all practical law-giving (G 4:431).

I argued that judging about basic principles of justice does not require a reference to any necessary ends to vindicate itself, whereas the credibility of this reading needs to face the threat posed by the above-mentioned passages between G 4:427 and 429. Even though Kant apparently talks of absolute worth, dignity of human agency or incommensurability; he neither achieves nor even tries to demonstrate or justify them. His general strategy of establishing moral autonomy, as argued thus far, advocates the absolute independence of practical reason to be practical of itself and justifies moral principles through the lawful *form* of volition. Therefore, under the light of this general picture, the necessary end of rational nature, or the emphasis of the FH should be regarded initially as a “supreme limiting condition” between moral agents while setting their subjective ends (G 4:431, 438), or only as “a negative end” indicating what should be avoided (G 4:437). Besides, Kant constantly connects the idea of dignity of rational agents with their law-giving capacity (G 4:439), and explicitly states that “autonomy is therefore the *ground* of dignity of the human nature and of every rational nature” (G 4:436) rather than the other way around. Besides, the idea of being a member of an intelligible world (realm of ends) also functions initially as a negative thought in practice which indicates that we are not determined by laws of nature (G 4:458). Accordingly, regarding ourselves *as if* we are members of such a realm is at best, only an idea that is “useful and permitted for producing in us a lively interest in the moral law” (G 4:462). Nevertheless, for the moral law Kant once again repeats that the only basis we have is the formal condition i.e., “the universality of the maxims of the will as law and so of autonomy of the will, which alone is compatible with its freedom” unlike all other laws that are determined with reference to an object and suffer from heteronomy (G 4:458).

Now, let me emphasize the distinction Kant draws between duties of justice and duties of virtue which has been sketched above as narrow/wide or perfect/imperfect duties in the discussion of the categorical imperative. Kant asserts that our subjective principle of action, i.e., maxim, is morally valid, if it is determined (or checked) by the objective principle of the moral law, namely by the categorical imperative. An action can be legal (just), ethical (good), both or none. Additionally, an action can be legal but not ethical, however it is not possible for an action to be ethical but unjust. Kant excludes the last alternative because what is defined as duty of justice holds for both realms i.e., both for ethical and legal contexts. We are not given different principles to act in accordance with each. The basic difference lies in the idea that one is about the external (juridical) and the other is about the internal (ethical) aspect of actions.

In the introduction of *Metaphysics of Morals* Kant clearly argues for how and why these two aspects of actions are to be interwoven. For instance, one can be coerced to keep one's promise, say in a contractual relation. While the (external) act of fulfilling one's promise is about the legal/jurisprudential status of the action; the maxim that the agent adopts in keeping her promise embodies the ethical aspect of the same action (MS 6:221). If it is not done through fear of punishment, or with an expectation of a price, but the action is done because the agent judged it to be the right thing to do (namely if it is done from duty) then the action also has ethical worth. In this respect, the external status of actions is characterized by "rights and duties" which makes the first part of morals as "Doctrine of Justice" (RL). Our interpersonal relations are regulated by the "Universal Principle of Right" thus the coexistence of everyone's freedom of choice without violating others' rights or omitting our strict duties is possible (MS 6:231). The second part of morals, *Doctrine of Virtue* (TL), goes beyond the outer conditions of freedom to discuss wide duties towards ourselves and others. In the first sphere our duties are defined only with respect to their formal and external conditions and no particular ends for actions are specified. Nevertheless, in TL Kant specifies certain ends which are also duties in accordance with moral law.

In *Doctrine of Justice* (RL) 6:229 Kant defines the content of this doctrine as follows: "The sum of those laws for which an external lawgiving is possible is called the Doctrine of Right (*ius*).” Kant's use of the term *Recht*, throughout the *Rechtslehre* initially covers external relations:

The concept of right, insofar as it is related to an obligation corresponding to it (i.e., the moral concept of right), has to do, *first*, only with the external and

indeed practical relation of one person to another, insofar as their actions, as deeds, can have (direct or indirect) influence on each other. ... Right is therefore the sum of the conditions under which the choice of one can be united with the choice of another in accordance with a universal law of freedom. (RL 6:230)

Kant's use of the term *Recht* corresponds to Latin *Ius* and therefore its translation renders both the meanings of right and justice. Accordingly, the term *Recht* has a moral ground beyond mere legality of actions. That sense of legality with a moral normativity nevertheless still deals initially with external relations.⁵ This is one of the reasons why Gregor (1996) opts for "right", rather than "justice" in her translation of *Recht* in *Rechtslehre* which she describes as a treatise on legal justice rather than social justice (Gregor, 1996, pp. 358-359). Nevertheless, I prefer the designation of "Duties of Justice" to emphasize the alliance of justice and virtue for Kant's moral thought.

According to Kant, the duties of virtue are already grounded on the principles of justice, that is, no violation of rights of others or omitting of strict duties can be virtuous. Emphasizing this issue is significant to claim that legal/political and moral principles are derived from the same grounds, political system and morality are mutually dependent and justice is the initial requirement for the moral health of the agent and society in general. A just political system serves as a necessary precondition to secure lawful use of freedom, so that virtuous people can set and realize their free ends, i.e., achieve their permissible understanding of happiness or good life.

It is important to emphasize again that in the *Groundwork* 4:424 Kant announces universalizability principle as the *canon* of moral judgment. Namely, it is a formal *conditio sine qua non* for identifying and justifying obligatory, permissible and forbidden kinds of actions (Westphal, 2016b, pp. 81-91). Universalization test also requires practical anthropology and sufficiently mature moral agency and moral literacy to "judge" and specify exactly what particular right action is to be taken at a specific circumstance. The limiting conditions regarding the permissible / impermissible types of actions which are set by *RL* categorically excludes certain "types of action" (such as "extortion, deception, fraud, and exploitation" see Westphal, 2006, p. 85) from social-moral domain.

Therefore, rules of justice do not regulate merely some sort of a non-interference between the members of a society (by setting what should be

⁵ See also *Historical Dictionary of Kant and Kantianism* (2005), entry on "Right", p. 239.

omitted not to violate rights of others), but it establishes just/fair principles of how each members of a society should be treated (e.g., never merely as a means). Accordingly, it is a mistake to consider *RL* only as a set of duties, but it should be regarded also as setting the forms of acquirable rights. Kant's articulation in *RL* starts with asserting the "only innate right" to freedom (*RL* 6:237). He then articulates how this innate right of freedom allows us to acquire further rights which bring along certain duties in turn. Therefore, the following section on "Private Right" establishes the juridical, rightful conditions for acquiring property, keeping contracts, or partaking in interpersonal relations such as marriage or parenthood (*RL* 6:246- 6:308). To claim any such rights in principle involves one's understanding and acceptance of the full obligations of that right, and the permissible ways in which that right can be used justly (Westphal, 2016a, p.119). In this regard, doctrine of justice not only regulates the "negative" sense of freedom but also frames how we can "actualize" our freedom in just ways. Accordingly, all these practical aspects of the doctrine of justice cannot be dissociated from again mature moral judging and all social and institutional conditions that can pave the way for it. Therefore, one's further subjective beliefs, reflections or hopes about moral teleology or coming of an ethical community is also inseparable from principles of justice which grounds the fundamental principles of the moral domain but also a moral view of the world.

Besides, there are several cases where outward and inward duties are intermingled, blurring the boundaries between strict duties of justice and broad duties of virtue as in the cases of intentional murder vs. self-defense and lying vs. misspeaking without intention of deception (Westphal, 2016b, 89). Kant does not categorize duties merely as groups of broad and narrow. In *TL* he introduces "strict" duties of virtue that are binding unconditionally even though there can be no external constraint regarding them. For these reasons, even though we cannot draw a strict boundary between justice and virtue, it is through the imputability of actions to agents, that in the domain of justice, or external duties and rights, we can legitimately coerce one another to omit or commit certain actions. This is operative even without regarding oneself and one another as dignified members of a possible realm of ends or an ethical community. Though character integrity does not set such compartments to one's moral reasoning in everyday life; moral theory requires us to notice what we can justify multilaterally or for all parties involved rather than simply with a group of people with shared values and beliefs.

There are several recent works which highlight that according to Kant virtue and moral character is the backbone of morality.⁶ This paper also aims to state the continuity of jurisprudence and ethics in the Kantian corpus. Nevertheless, this continuity apparently starts by the priority of moral cognition of the right action over the good or morally worthy ones. Moral character and the duty to be virtuous make the core idea of Kantian virtue ethics, whereas categorical imperative initially operates not to guide us about what good life is but about what actions are obligatory, prohibited, or permissible. In that initial point, unlike the guidelines for virtuous action, it is even possible to think of a legitimate external constraint. This makes one of the most substantial aspects of Kantian autonomy, that is, as cognizant rational agents who live together and inescapably dependent on one another we can conduct our relations justly in accordance with universalizable laws and rules.

As the last point, I would like to discuss very briefly that Kant's basic principles of justice have a cosmopolitan spirit and his discussion of "private rights" is followed by "public rights" which ultimately projects a universal system of justice. To argue whether or how Kant's basic principles of justice also provide a basis for the legal system –in terms of positive laws– requires a separate study on its own. Nevertheless, my aim in briefly mentioning this continuity is to show that Kant's ideal of an ethical community (*R* 6:94-98), or the ideal of realizing a highest good on earth (*R* 6:136, *TL* 6.355, *KU* 5:44) both of which symbolize a harmonious togetherness of moral agents in a just social system, have their normative force from the principles of justice. Therefore, it is significant to assert how principles of justice constitutes a political-legal order as a condition of morality.

Kant argues for the innateness of right for free action and to be able to actualize this capacity a civil condition is necessitated in which one's intelligible possession of something and one's mastery over one's own person is guaranteed. Kant envisages that this civil condition extends the limits of a single state and develops as a binding principle for the whole human race. Therefore, the transition from "private right" to "public right" and from "the right of a state" to "the right of nations (states)" and the "cosmopolitan right" displays a continuity (*RL* 6:354-5) in which singular actions of an individual is either allowed or obliged by external laws.

In "What is Enlightenment?" [*WE*] (1784) and in his much later works such as "Towards Perpetual Peace" [*PP*] (1795) and "On the Common Saying"

6 For instance, Louden's *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (2000); and Baxley's *Kant's Theory of Virtue* (2010) very successfully explicate centrality of virtue in Kantian morals.

[TP] (1793) Kant emphasizes the importance of freedom of speech and belief. No authority other than the dictates of one's own reason is allowed to claim hegemony over human beings who are to set ends for themselves freely, so long as they act respecting the freedom of others. Kant points that only in a just political system to act morally and freely, and realization of one's moral and morally permissible ends which could serve for her happiness can be mobilized and secured. Therefore, moral individuals, who act "as if" they are members of a realm of ends –regardless of the moral deficiencies of the current society they happen to be in– are morally responsible to make such a just realm/system actual.

In other words, the fact that what is legal and what is moral appears in a continuity in Kant's thought demands the betterment of political condition as a requirement of ethical life. In "Towards Perpetual Peace", Kant underlines that it would be absurd to think of a contradiction between politics as a doctrine of justice and morals (PP 8:371). The crucial point for Kant is that so long as both are determined according to the formal principle of reason rather than the material principle of the human condition, they shall be legislating from the same ground. Practical consistency requires the compatibility of external relations and one's maxims. Therefore, public justice and ultimately global peace subtly manifests "as a condition arising from acknowledgment of duty":

The latter principle must undoubtedly take precedence; for, as a principle of right, it has unconditional necessity, whereas the former necessitates only if the empirical conditions of the proposed end, namely of its being realized, are presupposed; and even if this end (e.g., perpetual peace) were also a duty, it would still have to be derived from the formal principle of maxims for acting externally. Now the first principle, that of the political moralist (the problem of the right of a state, the right of nations, and cosmopolitan right), is a mere technical problem (*problema technicum*), whereas the second, as the principle of the moral politician, for whom it is a moral problem (*problema morale*), is far removed from the other in its procedure for leading to perpetual peace, which is now wished for not only as a natural good but also as a condition arising from acknowledgment of duty (PP 8:378).

Kant takes both the idea of perpetual peace and even general will as a coming, evolving progress, a kind of dynamic development.⁷ Even if at any

7 See also PP 3:386 : "If it is a duty to realize the condition of public right, even if only in approximation by unending progress, and if there is also a well-founded hope of this, then the perpetual peace that follows upon what have till now been falsely called peace treaties (strictly speaking, truces) is no

specific moment of history, a complete achievement of this ideal cannot be actual, Kant is optimistic about maturation of people and societies. Maturation in this context refers to rationalization and “having the courage and resolution to use one’s own” understanding without direction from another (WE 8:35). Accordingly, moral bindingness of aiming and working for a better and better system of justice and political order cannot be denied because of the corruption of the current states of affairs.

In this paper, I discussed Kant’s elaboration of the categorical imperative which is the formal principle of moral willing. Although Kant’s different formulations of the moral imperative reflect different aspects of the same principle, I argued that in justifying universal basic principles of justice prioritizing the formula of universal law which provides the most formal and strict *canon* for moral judgment is legitimate. It enables to justify and give justificatory reasons for moral action without reference to values, ontological assumptions or teleological interpretations. Kant’s conception of autonomy as the inalienable property of human agency and the implicit normativity of judging provides the necessary minimum basis to justify and even to enforce principles of justice and virtue to be in effect across all layers of moral domain (i.e., in the interpersonal relation and relations between agents and institutions and state, and between the states). In this connection, I also argued that purposiveness of moral reasoning itself, namely the practical capacity to set moral ends and to claim their possibility, also necessitates a just society and political order even without a reference to teleology. Nevertheless, one’s attentiveness and adherence to justice and to the duty of working towards a reign of justice is consolidated even further if she judges that autonomy is the divine in us and the teleological order of all things are morally responsive. This subjectively valid way of judging enriches and consolidates one’s adherence to and interpretation of her moral agency and responsibilities in every aspect of her moral experience including justice, virtue, aesthetics, and religion.

empty idea but a task that, gradually solved comes steadily closer to its goal (since the times during which equal progress takes place will, we hope, becomes always shorter”.

Abbreviation of Kant's Works

| | |
|--|------|
| An Answer to the Question: What is Enlightenment? | WE |
| <i>Critique of Pure Reason</i> | KdrV |
| <i>Critique of Practical Reason</i> | KprV |
| <i>Critique of the Power of Judgment</i> | KU |
| <i>Groundwork of the Metaphysics of Morals</i> | G |
| Theory and Practice | TP |
| Towards Perpetual Peace | PP |
| <i>Metaphysics of Morals</i> | MS |
| Doctrine of Justice | RL |
| Doctrine of Virtue | TL |
| <i>Religion within the Boundaries of Mere Reason</i> | R |

* All references to Kant's texts are made to the Academy Edition, Kant, *Gesammelte Schriften*. I have used the translations in the Cambridge Editions of the Works of Immanuel Kant in Translation.

Abstract

In this paper I give a detailed account of Kant's notion of justice in its various respects. First, I discuss how Kant's conception of the moral law – its form as a categorical imperative, as the synthetic *a priori* basis of moral reasoning, operates initially as a limiting condition for the moral agent not to violate freedom and rights of one another. In this connection I analyze Kant's various formulations of the categorical imperative and prioritize the formula of universal law over its other formulations. Second, I argue that according to Kant justice and virtue make two sides of the same coin and principles of justice are the basis of all moral affairs (embracing not only external rights). Finally, I state that because moral purposiveness of reason demands realization of a system of justice, Kant sets constituting a civil condition and global justice as a duty towards which we are required to work together as a moral duty.

Keywords: Kant, Justice, Categorical Imperative, Politics, Virtue.

Öz

Kant'ın Adaleti

Bu makalede Kant'ın adalet nosyonunu farklı yönleriyle ele alarak detaylı bir analizini sunuyorum. Öncelikle Kant'ın ahlak yasası kavramının ve onun ahlaki akıl yürütmenin sentetik *a priori* temeli olan kategorik buyruk formunun, ahlak özneleri üzerinde nasıl birbirlerinin özgürlüklerine tecavüz etmelerini engelleyen, kısıtlayıcı bir koşul olarak işlev gördüğünü inceliyorum. Bu bağlamda Kant'ın kategorik buyruğunun farklı formülasyonlarını ele alarak, evrensel yasa formülünü diğerlerinden öne çıkarıyorum. İkinci olarak Kant'a göre adalet ve erdem bir paranın iki farklı yüzü olduğunu ve adaletin prensiplerinin tüm ahlaki ilişkilerin (yalnızca dışsal hakların değil) zeminini oluşturduğunu savunuyorum. Son olarak, ahlaki akıl yürütmenin amaçlılığının bir adalet sisteminin gerçekleştirilmesini gerekli kıldığını, ve bu sebeple Kant'ın sivil toplum ve küresel adaleti gerçekleştirmeye yönelik gayret etmeyi hepimizin üzerine düşen ahlaki bir ödev olarak ele aldığını ifade ediyorum.

Anahtar Kelimeler: Kant, Adalet, Kategorik Buyruk, Politika, Erdem

Kaynakça

- Baxley, A. M. (2010). *Kant's Theory of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bojanowski, J. (2012). Is Kant a Moral Realist?. *Kant Yearbook*, 4, 1-23, De Gruyter.
- Bojanowski, J. (2016). Kant's Solution to the Euthyphro Dilemma. *Philosophia*, 44 (4), 1209-1228.
- Bojanowski, J. (2017a). Naturalism and Realism in Kant's Ethics. *Kantian Review*, 22 (3), 463-474.
- Bojanowski, J. (2017b). Kant on the Justification of Moral Principles. *Kant-Studien*, 108 (1), 55-88.
- Formosa, P. (2010). Is Kant a Moral Constructivist or a Moral Realist?. *European Journal of Philosophy*, 21(2) 170-196.
- Holzhey, H. & Murdoch, V. (2005). *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Maryland: Scarecrow Press.
- Kain, P. (2006). Realism and anti-Realism in Kant's Second Critique. *Philosophy Compass* 1(5), 449-465.
- Kant, I. (1996). *Practical Philosophy*. (M.J. Gregor Trans.) New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer & A.W. Wood Trans.). New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2001). *Religion and Rational Theology*. (A.W.Wood & G.di Givovanni Trans.). New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2002). *Critique of the Power of Judgment*. (P. Guyer Ed. P. Guyer& E. Matthews Trans.), New York: Cambridge University Press.
- Louden, R. B. (2000). *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press.
- Nuyen, A.T. (1993). Counting the Formulas of the Categorical Imperative: One Plus Three Makes Four. *History of Philosophy Quarterly*, 10(1), 37-48.
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2002). Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft*. In O. Höffe (Ed.), *Kritik der praktischen Vernunft* (81-97) Berlin: Akademie Verlag.
- O'Neill, O. (2004). Kant: Rationality as Practical Reason. In A.Meele R. & P. Rawling (Eds.), *The Oxford Handbook of Rationality* (pp. 93- 109). Oxford University Press.
- Paton, H.J. (1946). *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson's University Library.
- Tilev, S. (2021). Two Conceptions of Kantian Autonomy. In Himmelmann, Beatrix and Serck-Hanssen, Camilla (Eds). *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress*. De Gruyter.
- Westphal, K. R. (2010). Practical reason: Categorical imperative, maxims, laws. In W. Dudley & K. Engelhard (Eds.), *Kant: Key concepts* (pp. 103-119). London: Acumen.
- Westphal, K.R. (2016a). Kant, Aristotle and Our Fidelity to Reason. *Studi Kantiani*, XXIX, 109-128.
- Westphal, K.R. (2016). *How Hume and Kant Reconstruct Natural Law: Justifying Strict Objectivity without Debating Moral Realism*. Oxford: Oxford University Press.

SANKİ FELSEFESİ'NİN KANTÇI TEMELLERİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 174-194.

Geliş Tarihi: 02.07.2021 | Kabul Tarihi: 06.04.2022

Bahtinur MÖNGÜ*

Giriş

Sanki ya da -miş gibi felsefesi (*The Philosophy of As If*), Almanya doğumlu olan Hans Vaihinger (1852-1933) tarafından, özellikle I. Kant'ın (1724- 1804) bilgiyi sınırlandırmak suretiyle işaret ettiği teorik ve pratik akıl ayırımına dikkat çekilerek 1911'de inşa edilmiş ve Almanca konuşulan dünyada büyük tartışmaların başlamasına sebep olmuştur. Vaihinger felsefesi'nin temel sorunsalı eksik, öznel ve imgesel olan hayal dünyasının hakikati tam olarak yaratıp yaratamayacağıdır. Bu sorunsalın temeli ise, aciz ve yetkin olamayışı dolayısıyla çağlar boyunca hakikat arayışında eli boş kalan sınırlı insanın bir şekilde yanlış ya da hatalı olsa da bazı kabulleri sayesinde en azından kendi bekası ve gelişimi için yeterli sayılabilecek kadar hakikat olana yaklaşabildiğinin düşünülmesidir. Nitekim insanlık tarihi, yaşanan her dönemde insanın kurgusal olsa da düşünsel ve eylemsel birtakım kabulleri üzerinden şekillendirilmiştir. İnsan ve insanı ilgilendiren her ne varsa bu kabuller üzerine temellenmiş ve insanlık tarihinin seyri buna göre belirlemiştir. Ancak bu kabuller derin bir etki yaratmalarına rağmen yine de kurgusal olmanın ötesine geçememiştir. İnsan hala yana döne hakikat arayışını sürdürmektedir. O halde, Vaihinger'in tartışmaya açtığı bu sorunsal, özellikle yaşam süreci içinde sınırlı insanın kabullerinden yola çıkarak hayatını devam ettirme ve kolaylaştırması, düzen oluşturması yani irrasyonel dünyayı rasyonel bir hale getirme çabası ve isteği dikkate alındığında oldukça özel bir öneme sahip olur. Çünkü Vaihinger'in iddiasına göre insan, böyle bir isteği karşılamak

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0001-9065-6895, e-mail: bahtinur.mongu@erzurum.edu.tr

üzere esasında hayal ürünü ya da gerçek dışı olarak nitelendirebileceğimiz şeyleri bilerek ve isteyerek sanki gerçekmiş gibi kabul eder.

H. Vaihinger *Sanki Felsefesi* isimli eserinde hayal ürünü ya da gerçek dışı olarak nitelendirdiğimiz şeyleri kurgu (*fictions*) olarak isimlendirir ve bir Kurgular Teorisi (*the Theory of Fictions*) geliştirerek iddialarını ispat etmeye çalışır. Kurgular Teorisi, yeterli ve doğru araştırma metotları kullanıldığında, hemen hemen bütün ilimlerin kurgusal olarak nitelendirilebileceğimiz fikir ve hükümlere açık olduğunu hatta bunları kullandığı sonucuna ulaşır ve bu kurgusal fikir ve hükümlerin özellikle hipotezlerden ayırt edilmesi gerektiğini savunur. Hipotezler zaman zaman yanlış bir şekilde sezgisel birtakım kurgular olarak görülseler de onlar doğrulanabilme ihtimali yüksek olan varsayımlardır ve doğrulukları deney ile anlaşılabilir.¹ Ancak bu dünyada yolumuzu daha kolay bulmamızı sağlayan şeyler olarak kurgular² ise, Vaihinger'e göre yalnızca yardımcı bir kurucu, dolambaçlı bir yaklaşım, daha sonra yıkılacak bir yapı iskelesidir.³ Kurgular sıkça icat, beynin hayalleri, fantastik idealar, keyfi kavramlar, şüpheli fikirler, doğrulanmamış metotlar, hayali fikirler, düşüncenin gelişimi için yardımcı fikirler ve kavramlar ... ve son olarak sezgisel idealar olarak ifade edilir.⁴ Bu ifade biçimleri, kurguların gerçekle bağlantısı olmayan, kişiye özgü ve imgesel olan tasarımlar olarak düşünülmesini sağlar. Yine de tüm bu anlamlandırmalara rağmen Kurgular Teorisi'ne göre *teorik olarak gerçeği yansıtmayan ya da doğru olarak kabul edilmeyen dolayısıyla yanlış olduğu kabul edilen bir idea ya da fikir pratik olarak da değersiz ve kullanışsızdır* demek doğru değildir. Ancak bu, *bir idea ya da fikrin pratikte yararlı oluşu teori-de de her zaman doğru olarak kabul edilmesini sağlar* şeklinde anlaşılmalıdır. Bu duruş Kurgusallık ve Pragmatizm arasındaki sınırı da netleştirir.⁵

H. Vaihinger'in kurgular üzerine bu kadar eğilmesinin sebebi düşünsel dünyada kurgulara sıkça başvurulmasıdır. Nitekim Antik Yunan'dan beri büyük sistemler kuran düşünürler de bile kısmen de olsa kurgulara atıf yapmışlardır. Özellikle Orta Çağ'da bugün bile bir model olabilecek şekilde, J. Duns Scotus (1266-1308) ve O. William'ın (1287-1347) görüşlerinde ilk kez genel fikirlerin kurgusal doğasının açık ve kesin olarak ele alınışı söz konusu olmuştur. Orta Çağ yazılarında genel fikirlerin (tümellerin) teorik olarak var

1 F. Mayer, Yirminci Asırda Felsefe, çev. Vahap Mutal. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 61.

2 H. Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': a System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind* (Second Edition), translated by C. K. Ogden. (London: Kegan Paul and Co., Ltd.; New York: Harcourt, Brace and Co., Inc., 1935), 15.

3 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 88.

4 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 96-97.

5 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, viii.

olmadıkları kabul edilse de pratikte gerekli oldukları ve bu anlamda kurgusal olarak yani birer kurgu veya ficta olarak tanınmaları gerektiğinden bahsedilir. Devamında F. Bacon (1561-1626), D. Hume (1711-1776), G. Berkeley (1685- 1753) ... J. Bentham (1748- 1832) ve A. Smith'in (1723- 1790)⁶ ve ismini sayamayacağımız birçok düşünürün felsefelerinde yine kurgusal olana dair bolca ipuçlarının bulunduğu görülebilir. Fakat şüphesiz ki Vaihinger için I. Kant bu isimler arasında en özel yere sahiptir.

Vaihinger kendi felsefesini 'pozitivist idealizm' ya da 'idealist pozitivism' olarak isimlendirir. Yeni-Kantçılıktan pozitivism'e geçiş yaptığı⁷ *Sanki Felsefesi* isimli eserini, Kant'ın sisteminin neredeyse tamamının kurgulardan oluştuğu gerekçesi ile büyük oranda Kant'ın görüşleri üzerinden temellendirir. Ona göre düşüncelerini Kant üzerine temellendirmek ya da Kant felsefesinden türetmek *Sanki Felsefesi*'nin sağlam bir zemine sahip olması demektir. Bu amaçla Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*, *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*, *Pratik Usun Eleştirisi* ve *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* isimli eserlerini dikkate alarak kendi sistemi için düşünsel temeller oluşturur.

Vaihinger'in kullandığı çerçeveye bağlı kalınarak bu çalışmada, Kant'ın eserlerine tek tek değinilip felsefesindeki kurgusal yönler belirlenecek ve görüşlerinin *Sanki Felsefesi* için nasıl temel olabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Vaihinger ve *Sanki Felsefesi* ile ilgili yapılan bu ilk çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı ve konu ile ilgilenenler için bir rehber olacağını ümit ediyoruz.

Kantçı Temeller

Vaihinger ilk olarak Kant'ın *Transendental Diyalektik* isimli çalışması üzerine yoğunlaşır. Kant'ın bu eserini incelediğinde onun kendi hipotezinden oldukça farklı, sezgisel kurgular ve salt idealar olarak tanımlanabilecek 'rasyonel kavramlar' kullandığına dikkat çeker. Kant'ın hipotezleri genelde, gerçekte verili olan şey ile bağlantılı oldukları için açıklayıcı bir özelliğe sahiptir. Ancak burada, verilen ampirik olgular dizisinde bir kırılma veya bozulma olduğunda, varsayımdan ibaret olan bazı olgular vasıtasıyla kırılma veya bozulmanın ortadan kaldırılabilmesi ve bu yapılırken de bilimsel olarak doğrulanmış bir hipotez oluşturulabileceği düşünülür. Dolayısıyla burada açıkça kurgulara işaret edildiği söylenebilir. Ayrıca bununla birlikte, Kant'ın düşüncesinde bir öz olarak ruh ve özellikle kişisel Tanrı kavramları

6 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, viii.

7 İ. S. Narski, "Richard Avenarius ve Ernst Mach'tan 'İkinci Pozitivism'", *Bilim ve Düşünce Kitap Dizisi 3: Pozitivism içinde*, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2006), 112.

gibi rasyonel kavramlar kullanılır. Bu kavramlar deneysel olgular aralığında yer almaz ve sadece deneysel saha içinde aklın sistematik kullanımının düzenleyici prensipleri olarak hizmet ederler. Herhangi bir nesnellik taşımayan bu kavramlar salt idealdır. Yani, onlar sezgisel kavramlardır. Kant'ın kendisi 'Yüce bir Varlık'ın varlığı ve ruhun manevi birliği hakkında spesifik örnekler verir. Böyle rasyonel idealara gerçeklik atfetmek fiziksel olana dair açıklamalarda yardım eder. İnsan sadece böyle hipotezler vasıtasıyla mümkün deneyimlerin şartları ve fenomenlerin bilinen kuralları ile ilgili ipuçlarına ya da verilere ulaşabilir. Dolayısıyla esasında bu tarz hipotezlerin aslında tam bir karşıtlığa sahip olmadığı ve onların aslında sezgisel birtakım kurgulara işaret ettiği söylenebilir.

Kant'ın görüşlerine önyargısız bir şekilde yaklaşıldığı sürece eserlerinde yer alan 'transandantal rasyonel' kavramların sadece idealar olduğu ve hiçbir nesnelliğe sahip olmadıkları ifade edilebilir.⁸

Bir nosyon bir kavramdan daha fazlasıdır. Bir nosyonun nesnesi, eğer tecrübede verilebiliyorsa, o entellektüel bir nosyon (notio intellectualis)'dur. *Eğer tecrübede verilemiyorsa da akli bir nosyon (notio rationis) veya idea olarak adlandırılır.* Böylece bir nosyon herhangi bir deneyimde verilmediği ve herhangi bir deneyime karşılık gelmediği sürece bir ideadır.⁹

Fakat bu sebepten dolayı önemsiz ve değersiz değildirler. Onlar insani becerilerin kullanım kriterleri olarak akla hizmet edebilirler ve bilişe nesnel bir yapı kazandırmaktan ziyade daha gelişmiş bir rehberlik sunabilirler. Vaihinger'e göre bu kavramlar sezgisel kurgulardır. Sezgisel kurgular vasıtasıyla görünür hale gelen akıl için *Arı Usun Eleştirisi*'ndeki Arı Usun Antinomileri başlığına bakılmalı ve bunlar analiz edilmelidir. Nitekim Kant, *Arı Usun Eleştirisi*'nde sezgisel kurguları salt aklın kurucu değil fakat düzenleyici prensipleri olarak isimlendirir. Onların deneyim alanının ya içinde ya da dışında nesnel bilginin imkânını vermediklerini fakat deneyim alanı içinde izlenecek yolu belirten hayali noktalar sağlamak sureti ile anlayışın kuralları olarak hizmet ettiklerini savunur. Kant daha sonra ideaları bu anlamda hayali/düşsel nokta (*focus imaginarius*)* olarak adlandırır.

Buna göre ileri sürüyorum ki, aşkınsal idealaların hiçbir zaman oluşturuca bir kullanımı yoktur; çünkü eğer olsaydı, eğer belli nesnel kavramlarını verdikleri düşünülseydi, bunlar böyle anlaşıldıklarında salt yalancı ussal kavramlar olurdu. Buna karşı, idealaların

8 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 272.

9 I. Kant, *Lectures on Logic*, translated and edited by J. Michael Young. (Printed in the United States of America: Cambridge University Press, 1992), 350.

* H. Vaihinger, felsefesinde hayali/düşsel nokta ifadesi yerine transandantal yanılıgı ifadesini kullanır.

eşsiz ve vazgeçilmeyecek denli zorunlu bir düzenleyici kullanımı vardır, eş deyişle, anlağı belirli bir hedefe yönelmek-bir hedef ki orada anlağın tüm kurallarının yön çizgileri bir noktaya yakınsaşır. Bu noktanın salt bir idea (focus imaginarius) olmasına, e.d. anlak kavramlarının edimsel olarak ondan çıkmadığı ve bütünüyle olanaklı deneyimin sınırlarının dışında yatan bir nokta olmasına karşın, gene de bu kavramlara en büyük uzamın yanı sıra en büyük birliğin de verilmesine hizmet eder.¹⁰

Kant'a göre bizim için asla tamamlanamayacak olan bir araştırmada bahsi geçen ideaları takip ederek hem iç hem de dış fenomenlerin koşullarına, sanki bunlar kendi içlerinde sonsuz bir dizi oluşturuyormuş gibi sıkı sıkıya bağlı kalmak zorunluluğuna sahibiz.¹¹ Dolayısıyla kurallara bağlı kaldığımız sürece herhangi bir çıkarım ya da tümdengelim faaliyeti sırasında sanki sonsuzmuş gibi düşündüğümüz diziler içinde fenomenlerin açıklamalarının nasıl yapılacağını da görmüş oluruz. Bu durum, mutlak bağlantı prensiplerinin sadece nesnel bir ifade değil aynı zamanda aklın spekülatif kullanımındaki bir bağlantı kuralı sayesinde gerçekleşir. Burada yani, aklın kendisinin pratik prensiplerin belirleyici bir nedeni olarak ele alındığı durumlarda sanki önümüzde duyuların nesnesi değil de fenomenlerin arasında olmayan ama onların dışındaki şartların bulunduğu ve gerçekten bir başlangıca sahipmiş gibi düşünülen şeyle ilgili koşullu dizilerin bulunduğu yer olan saf aklın bir nesnesi varmış gibi hareket edilmelidir.¹² Vaihinger bunu yine *Arı Usun Eleştirisi* eserinde geçen bir örnekle desteklemeye çalışır. Kant'ın bu örneğine göre; bir insanın toplumda karışıklık yaratabilecek bir yalan söylemesi, bu kişinin bozuk eğitimi, kötü arkadaşları ... gibi birçok nedene bağlı kalınarak açıklanabilse de bu kişi yine de kınanacaktır. Bu kınama bir akıl yasası üzerine temellenir çünkü akıl esasında insan davranışını bahsi geçen tüm fenomenal koşullardan bağımsız olarak (bütünüyle özgür bir şekilde) belirleyebilen ve belirlemesi gereken bir nedendir.¹³ Vaihinger bu örnekten yola çıkarak, bir insanın herhangi bir eylemini yargılamada psikolojik koşulların göz ardı edilebileceğini, ampirik koşulların tamamıyla bir kenara bırakılabileceğini, hiç gerçekleşmemiş koşulların ya da eylemin kendisinin tamamen koşulsuz düşünülebileceğini veya eylemi gerçekleştirenin etki dizisini yaratanmış gibi düşünülebileceğini ifade eder. Ancak buna rağmen nesnel olarak böyle olamayacağını, çünkü bunun insan psikolojisinin ken-

10 I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 2019), 393 (A644/B672).

11 I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 405 (A672/B700).

12 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 274.

13 I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 352-353 (A555/B583).

disine göre işlemek zorunda olduğu duyum şemasına (duyu izlenimi-fikirler-istemli ya da dışavurumcu hareket) aykırı olacağını belirtir. Hatta bu noktada özgürlüğün gerçekliğinden bahsedilemeyeceğini ve bunun yani özgürlük varsayımının bir sezgisel kurgu olduğunu da özellikle vurgular.¹⁴

Ruhun özgürlüğünün kurgusu ruhun kendisinin kurgusuna uygun bir geçiş için hizmet eder. Vaihinger burada esasında Kant'ın kurgusal bakış açısının açıkça görüleceği kanaatindedir. O, Kant'ın bir konuşmasında *bizim ahlâkî çabamızın deneyimin nesnelere yönelik olsa bile, prensiplerinin daha yüksek bir kaynaktan, deneyimlerimizin ve hatta yaşamın sonsuzca ötesine uzanmış gibi yönlendirildiği ve davranışlarımızı yönettiğini* söylediğini ifade eder.¹⁵ Bu düşünce Vaihinger'e göre, doğal olarak maddeden yoksun bir ruh varsayımı temelinde mümkündür ve bu varsayım, Kant'ın kendisi içinde bir kurgudur. Bu kurgu Kant tartışmalarında çoğu zaman ruh kavramının doğası gereği Tanrı fikri ile birlikte ele alındığı ve Tanrı hakkında söylenebilecek ne varsa gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra ruh içinde söylenebilecek transandantal bir alana işaret eder.

Kant için bir şeyin akla nesne olarak verilmesi ile idea olarak verilmesi arasında belirgin ayrımlar vardır. Üstelik ikinci durumda hiçbir nesnesi olmayan ancak nesnelere dizgesel birlikleri ile analogiler yardımıyla ilişkilendirilebilecek dolaylı tasarımlar yapabilmemiz için yardım edebilecek bir şemanın varlığı gereklidir. Burada idea, kendi belirleyiciliği altında deneyim nesnesinin yapı ve bağlantılarının nasıl araştırılması gerektiğini gösterir. İdea oluşturucu olarak değil belki ama fenomenlerin çoklu bilgisinin dizgesel birliği için düzenleyici ilkeler olarak iş görür.¹⁶ Kant'ın bu ifadeleri Vaihinger için, ruh fenomenini açıklamak isteyen aklın sistematik birliğin ilkelerinden başka görüş alanı olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla ruhun nitelikleri, ruh davranışın bütün belirlenimlerinde basit bir durumda var olmuş gibi düşünülerek düzenleyici prensiplerin bir şeması olarak ortaya çıkarılabilir. Ruh kurgusunun birliğine işaret edilen bu ifadelerden yola çıkarak benzer bütün şeylerin gerçek varlıkları *gibi* düşünüldüğü bir şema yardımı ile oluşturulabileceğine de dikkat çekilir. Bu anlamda ruh da Tanrı da başlangıçta sadece zihinde var olan idea olarak düşünülür.

Kant, çeşitli deneyimler ile ilgili olarak ortalama kurgulara işaret eder ve bu anlamda özellikle transandantal idealara dikkat çeker. Örneğin, düşünce ile anlaşılamayan, kavranamayan ama yine de düşüncenin işaret ettiği bir

14 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 274.

15 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 274.

16 I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 405 (A671/B699).

şey (*omnitudo realitatis*) olarak Tanrı ideası. Bu idea Kant'ın tüm gerçeklik kavramı ile ilgilidir. Yani akıl, bir fikri gerçeklikle donatmak için böyle bir varlığın ve onun doğruluğunun dogmatik kanıtlarına sahip olduğunu düşündüğü için bu idea sayesinde objektif olarak verilmiş bütün bu olgusalılığı ve kendisi bir 'şey' oluşturana talep etmeden ya da bilmeden 'her ne ise o olan şey'lerin her bir belirleniminin temelini kurar.¹⁷ Bu, özel bir varlık olarak bir idealde fikrimizin çok yönlü karmaşıklığını toparlama ve anlama açısından saf hayal gücünün bir parçasıdır, tabi biz böyle bir hipotezin mümkünlüğünün yükünü üstlenemesek de. Akıl basit temel bir gerçeklikten ve üst gerçeklikten bütün şeylerin mümkünlüğünü nasıl anlaşılır kılar? Vaihinger'e göre, biz, bu hipotez ve ampirik tikelin tüm ampirik gerçekliğin bütünlüğüne olan bağımlılığını kişileştirmek vesilesiyle doğal bir illüzyona tabi oluruz. Yani esasında bahsi geçen böyle bir bağımlılık sadece ve sadece bizim varsayım ya da kabulümüzden ibarettir. Nitekim Kant da devam eden çözümlenelerde bu ideal gerçek varlığın sadece salt bir idea olduğunu açıkça ifade eder.¹⁸

Kant her ne kadar felsefesinin büyük bölümünü bu kavramlar üzerinden temellendirmeye çalışsa da genelde bu tarz kavramlar anlaşılmaz oldukları gerekçesi ile birçok düşünür tarafından dikkate alınmaz. Ancak yine Kant'ın da işaret ettiği gibi salt aklın idealinin böyle bir ideal olmadan yani aklın salt kendi yaratımları olmadan bir birlik inşa edebilmesi ya da bu birliği açıklayabilmesi mümkün değildir. Özetlemek gerekirse; Yüce Varlık ideali düzenleyici bir akıl ilkesinden başka bir şey ile ilgili değildir, doğadaki bütün bağlantıları sanki tamamen bir gereklilik ilkesinden oluşmuş gibi kabul etmeyle ilgilidir. Bu, mutlak gerekli bir varlık iddia etmek değildir. Bununla birlikte aynı zamanda, aşkın bir neden aracılığı ile kurucu olarak bu biçimsel prensipleri ve diğer her şeyi destekleyen temel gerçek olarak bu birliğin düşüncesini kendimize resmetmek zorunda oluşumuz kaçınılmazdır.¹⁹ Bu nedenle Kant özellikle Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi kavramlar üzerinden ideaları açıklamaya çalışır. Ona göre bu idealar her ne kadar zihinsel dünyaya ait olsa da akıl tarafından yaratıldığı için yine akıl tarafından anlaşılabilir ve çözümlenebilirlerdir.

Kant Salt Aklın İdealarının Düzenleyici Kullanımları ile ilgili bilgi verirken, idealardan mükemmel ve vazgeçilmez bir düzenleyici kullanıma sahip olarak bahseder. Yani, idealar anlayışı belirli bir amaca yönlendiren ve ardından bütün kuralların bir noktada birleştiği bir şeydirler. Ve bu noktaların

17 I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 364 (A580/B608).

18 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 275-276.

19 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 277.

sadece bir idea olmasına rağmen, mümkün deneyimin sınırları dışında oldukları için gerçekliğin merkezinde olmasalar da rasyonel kavramların elde edilmesine hizmet ettikleri üzerinde durur.

En yüksek varlık öyleyse usun yalnızca kurgul kullanımı için salt bir ideal olarak, ama eksiksiz bir ideal olarak ve bütün bir insan bilgisini tamamlayan ve taçlandırılan bir kavram olarak kalır ki, nesnel olgusalılığı bu yolda hiçbir biçimde tanıtlamasa da *çürütülmesi de olanaksızdır*; ...²⁰

Vaihinger'e göre Kant, sadece aptalca yanılgı, aldatmaca ve böylece de değersiz hatta zararlı olabilen idealar ile iyi ve kullanışlı amaçlara sahip olan ve doğru kurguların işaretlerini ayıran ideaları özellikle ayırır. Düşüncelerin yaratımları her zaman vardır ve var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla böylesi bir ayırma gitmek önemli ve değerlidir. İdealar her ne kadar düşüncelerin yaratımları olarak tanımsız olsalar bile onların en azından bazı nesnel geçerliliklere sahip olacakları açıktır. Örneğin, üstün akıl kavramı salt bir ideadır, onun nesnel gerçekliği aslında o bir nesneye işaret etse de oluşturulamaz. O genelde en büyük rasyonel birliğin gereksinimlerine uygun olarak düzenlenmiş bir şeyin kavramının bir planı ya da taslağıdır ve aklımızın ampirik kullanımındaki en büyük birliği sürdürme amacına hizmet eden bir şemadır. Burada bu ideaların kendilerine özgü nesnel gerçekliği oluşur, onlar belirli gerçekliklere sahip olsalar da yalnızca sezgisel ve pratiktirler.²¹ Ancak Kant'ın metinlerine dikkatle bakıldığında bazı yazılarında rasyonel bir kavramın nesnel gerçekliği ifadesinin görelisezgisel-pratik olanın aksine mutlak teorik olarak kullanıldığı dikkat çeker. Metinlerindeki bu farka rağmen Kant, yine de ideaların nesnel gerçeklikleri anlayışını devam ettirir. Bu anlamda idea daima parlaklığını korur. İnsan, bir Yüce Varlık'ın ideası üzerine mutlak nesnel geçerlilik atfedemez olmasına rağmen yine de akıl yoluyla doğanın incelenmesinin düzenleyici prensibi olması sebebiyle bu ideanın kullanımında Yüce Varlık'ı doğrular. Tanrı'nın bu şekilde kullanımı ya da onun ideasının kozmik birliği, bunların her ikisi de kullanımı mümkün ve arzu edilendir ve bu kullanımlarda ideanın doğruluğunun onayına sahip olunabilir. İdeanın bütün bu nitelikleri ve faydasına rağmen, gerçek ve tanımlanmış nesnel olarak tanınmalarına izin verilmez, daha doğrusu bunlar bilinemezdirler. Bu nedenle onlar gerçek bir varlık olarak düşünülemez ya da onların gerçekten var oldukları kabul edilemez. Temel bir prensip olarak da ifade edilemezler. Onların gerçekliği ancak ve ancak doğanın tüm bilgisinin sistematik birliğinin düzenleyici bir

20 I. Kant, Arı Usun Eleştirisi, 391 (A642/B670).

21 H. Vaihinger, The Philosophy of As If, 279.

şeması olarak kabul edilebilir. Yani, onlar gerçek şeylerin kendisi değil gerçek şeylerin benzerleridirler. Onlara çıkarım ya da dedüksiyon yardımı ile ulaşılır. Bu düşünce varlıkları bundan fazla hiçbir şekilde bilinemez, çünkü onlar bir hayaldir, tasarımdır ve onlar fenomenlerin tamamındaki, yani kendi aralarındaki ilişkiye sahipmiş gibi düşünülebilir.²²

Özetle, deneyimin nesnelere ile analojik bir ilişki kurularak Sonsuz/İlahi bir Varlık'a ulaşabiliriz. Ancak sadece ideal bir nesne ya da belirli bir antropomorfizme izin vererek sadece düzenleyici bir prensip olarak iş gören bir idea olarak ulaşabiliriz. Bu varlık, idrak/akıl analojisi üzerine düşünülmüştür. Fakat o, ideadaki basit bir varlıktır ve bu anlamda çıkarımlar yaparak bir son, bir amaç olarak İlahi İradeden düzenlemelere ulaşabiliriz. Sadece sistematik olarak bağlanmış fenomenlere bakarak nedensel belirlenim analojisi üzerinden böyle bir Varlık'ın İdeasını işaret edebiliriz. Sistematik birliğin düzenleyici kuralları, doğayı ebediyen sonsuz bir çeşitlilik kombinasyonu içinde bulunan sistematik ve uygun bir birlikmiş gibi kabul eder ve bu kabul göre anlamlandırır. Kant'ın bu bakışı, tüm kurguların karakteristiklerinde, dikkatleri birliğe işaret eden bir noktaya çeker. Bu sayede transandantal metodoloji ile sağlam temellendirmeler ortaya konulur. Vaihinger'e göre, burada idealar açıkça sezgisel kurgular olarak gösterilir ve net bir biçimde hipotezlerden ayrılırlar. Ampirik fenomenler ile bağlantıları içinde gösterilebilen nesnelere varsayımları olurlar ve bölük pörçük deneyimlerimizin daha doğrusu gerçek olduğu varsayılan nesnelere tamamlanmasına ve açıklanmasına hizmet ederler. Ancak buna rağmen ideaların nesnelliği olmayan rasyonel kavramlar olduğu ve sadece belirli yönlerden aklımıza rehberlik edebilecekleri asla unutulmamalıdır. Onlar, haklılandırılmamış ve meşru olmayan rasyonel idealar olarak, duyuların yardımı olmadan nesnesini algılama yetisine sahip anlayışın bir kurgusu olarak haklılandırılmış varsayımlardır. Dolayısıyla gerçek bir şeyin değil gerçek üstü bilinçliliğin sayesinde gerçek üstü bir şeyin varsayılması ile ilgili yani, sezgisel kurgular oldukları ve salt metodolojik bir kurgu olarak karakterize edilebilecekleri unutulmamalıdır.²³

Vaihinger, Kant'ın kavrayışın birliğinden (*the unity of apperception*) düşündüğümüz özün basit doğasına (*the simple nature of our thinking substance*) doğru çıkarım yapılması ile ilgili görüşleri üzerinde durur. Vaihinger'e göre, bu çıkarım *nesnedeki basitlik* ile *soyutlamadaki basitliği* karıştırdığımız gerçeğinden doğan bir yanlışlığa ortaya çıkarır. Çıkarımdaki sonuç esasında bir varsayımdır, yanlışlığı bu varsayımın gerçek olarak kabul edilmesi ile ilgi-

22 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 280-281.

23 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 282-283.

lidir. Örneğin, hareket eden bir cisme etki eden bir kuvvetin var olduğunu düşünmek basit bir fikirdir ki bu, cismin hareketinden çıkarılabilir. Burada cismin hacmi ne olursa olsun belli bir noktaya etkiyen kuvvet ister az ister çok olsun sadece tek bir noktadan ibaret gibi düşünebilir. Ancak tüm bu düşünceler hareket eden bir cisim olduğunda mümkündür. Eğer cisim hareket etmiyor ise o basit bir özden başka bir şey olarak düşünülemez. Burada Kant için esas olan, matematiksel fiziğin iyi bilinen bir kurgusu olarak bahsedebileceğimiz *bir cisme etki eden kuvvetin bir noktada izole** olarak düşünülmesidir. Noktasal kuvvet ya da izole nokta dediğimiz şeyler sadece birer kurgu olsalar da bilimsel anlamda en temel varsayımlardır ve şeyler ile ilgili bilgilerin oluşturulması için özel bir değere sahiplerdir. Bundan dolayıdır ki bu örnek, Kant'ın basit bir analogi kurarak kendi sistemini üzerine kuracağı kurguların özünü geliştirebileceği bir zemin olarak düşünülebilir. Nitekim Kant da tıpkı bu örnekte olduğu gibi basit bir ruh özü ya da devamında özgülük, ölümsüzlük, amaçlar krallığı gibi kavramlardaki pratik uygulamalardan yola çıkarak ve bir takım temel metodolojik kurgulara başvurarak düşüncesini şekillendirir.²⁴

Vaihinger, Kant'ın ahlâk sistemindeki kavramların çoğunun rasyonel varlıkların mistik yönleri ile içinde yaşadıkları duyulur dünyaya ait ve bu dünya tarafından belirlenen yanları arasında bir bağlantı kurmak üzere, duyulur dünyada gerçek bir etkiye sahip metodolojik bir idea olarak yaratıldığını belirtir. Ona göre Kant felsefesinde bu idea, *sadece rasyonel varlıkların tüm eylemlerinin, tüm bireysel iradeleri kendi altında ve içinde kavrayan Yüce bir İrade'den doğmuş* gibi düşünüldüğü özel bir kurgu vasıtasıyla mümkün kılınan bir ideadır. Aynı zamanda ahlâkî amaçlar için faydalı bir sezgisel kurgu olarak aklın pratik ve gerekli ideasıdır. Liyakati ve mutluluğu dengeleyen böyle Yüce bir İrade'nin ideası En Yüksek İyi idealidir. En son ve en yüksek idea yani Tanrı ideası ile özdeş olan ya da En Yüksek İyi olarak tek bir Varlık kavramı da bütün kurguların idealidir. İdea aracılığı ile duyulur dünya ahlâkî bir dünyaya dönüştürülür ve böyle bir dünya kendi ödülünü üreten bir ahlâk sistemi ve ahlâk ile orantılı olan mutluluk vasıtasıyla oluşturulan bir bütün içinde hüküm sürer. Kant'ın burada ifade ettiği dünya Amaçlar Krallığı'dır. Ancak, Kant ahlâkın yasalarını Yüce Varlık kavramından çıkaramayacağımız; bunun hayali ya da hatta küstahça olacağı, sadece gerçek nedenle ilgili bir problem olduğunda Tanrı kavramından ahlâkî yasaları çı-

* İzole nokta: X bir topolojik uzay $X \subset A$ ve $x \in A$ olsun. x noktasının $N \cap A = \{x\}$ olacak şekilde bir N komşuluğu varsa x noktasına A kümesinin bir ayrık yada izole noktası denir. Yani, daha açık bir şekilde matematikte küme ile kesişen tek nokta olarak ifade edilir. Bkz: <https://studylibtr.com/doc/556122/topoloji> (Erişim Tarihi: 14.06.2021).

24 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 284.

karsayabileceğimiz noktasında ısrar eder. Böylece bununla birlikte, sadece kurgusal bir kavram üzerinden değerlendirmeler yapılabileceğini ve gerçekten hiçbir şeyin çıkarılamayacağını vurgular. Bir hipotezden belirli koşullar altında bir şey çıkarılabilir, fakat bir kurgudan hiçbir şey çıkarılamaz.* Sonuç olarak Kant için de faydalı ve kullanışlı hatta gerekli ve vazgeçilmez bir ideanın yine de sadece bir idea yani kurgu olduğu açıkça ortaya çıkar.²⁵

Kant, salt kuramsal kabuller üzerinden yapılan açıklamaların eğer kabul edilselerdi gerçeğe dayalı açıklamalardan daha fazla olacağını ifade eder. Çünkü ona göre, salt bir hipotez olarak bile olsa varsayılan bir şeyin en azından özelliklerine göre ama yalnızca varoluşunu kurgulayabilecek kadar bilinmesi gerekir. Bu durum bir ideanın sağladığı kılavuzluk yardımıyla ussal etkinliklerin geliştirilmesi üzerindeki öznel etki sayesinde gelişen inanç ile desteklendiğinde daha da geniş sınırlara yayılır.²⁶ Kant'ın bu ifadeleri Vaihinger tarafından, *hipotez ismi teorik olarak doğru kabul edilen bir şeye verildiğinde, hipotez varsayarken haklılandırılan bir şey olur ve bu yapılsa gerçikle ilgisi olmayan iddiaların ortaya atılabilmesi söz konusu olur şeklinde anlaşılır. Ayrıca yine aynı metinle ilgili olarak inanç denilen şeyin kurgular gibi kavramlar olarak bir idea vasıtasıyla üstlendiği rehberliğe dikkat çeker. Bu anlamda inancın gerçek olmayan ve olamayacak olan bir şeyi var kabul etme varsayımına eşdeğer olacağını, hatta sadece Kant için değil dinlerin tarihine bakıldığında inanç denilen şeyin bilinçli bir kurgular dünyasına ait olduğunun görülebileceğine işaret eder.²⁷*

Vaihinger, Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* isimli eserinde görüşlerini ortaya koymak adına sağlam adımlar attığını ve birçok görüşünün *Sanki Felsefesi* için temel oluşturabileceğini özellikle vurgular. Ancak Kant'ın *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* isimli eserine geçtiğinde bir problem ile karşılaşır ve Kant'a tutarlı olmadığı eleştirisini yöneltir. Nitekim Vaihinger'e göre Kant felsefesi pek çok noktada kendisi ile çelişmektedir ve daha önce yanlış dediğimiz şeye dönüşmektedir. Örneğin, *Arı Usun Eleştirisi* isimli eserde Tanrı kavramının sadece idea olarak sunumuna izin verir; tek bir özgün ya da ilk varlığın idraki sadece kurgusaldır sadece bir ideadır. *Prolegomena*'da ise bu sezgisel kurgu sadece Kant için değil okuyucusu içinde gerekli bir hipotez olarak gelişir. Böylece o gerçek olarak kabul edilen bu özgün/ilk varlığın dünya ile ilişkisi içinde nasıl temsil edile-

* Bu konuya Vaihinger'in kendisi de değinir ve kurgu ile hipotezin aynı şey olmadığından özellikle bahseder. Bkz: H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 266-270.

25 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 286.

26 I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 475-476 (A823/B851).

27 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 286.

ceğini yani ne ölçüde insan yüklemeleri ile donatılmış (insanın onu nasıl tanımlayacağı, hangi yüklemeler ile ifade edeceği ile ilgili -o sanki var, o sanki adil, o sanki ezeli...) olduğunu soruşturmayla ilgilenir. *An Usun Eleştirisi*'nde en azından Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri kurgusalıdır. Şimdi Prolegomena'da Tanrı'nın varlığı biraz tereddüt ile olsa apaçık kabul edilir iken kurgusal karakter yalnızca öznelitelere eklenir. Vaihinger, *Prolegomena*'da Kant'ın ifadelerine dikkat çeker ve Kant'ın sembolik antropomorfizm olarak işaret ettiği şey üzerinden düşüncelerini değerlendirir.

Bizim güçsüz kavramlarımıza uygun düşen dile getiriş şu olur: biz dünyayı, varoluşu ve iç belirlenimi sanki en yüksek bir varlıktan kaynaklanıyormuş gibi düşünüyoruz, ...²⁸

Akıl en yüce bir varlığın (pratik açıdan da düşünülür bir dünyanın) idesine yönelmek gerekliliğini duyar. Bunu yaparken de amacı, bu sırf anlama yetisi varlığı konusunda, dolayısıyla duyular dünyasının dışında bir şey belirlemek değil; yalnızca bu dünya içindeki kendi kullanımına olanaklı en büyük (hem teorik hem de pratik) birliğin ilkelerine göre yön vermek, bunun için de bu ilkelerin, bütün bu bağlantılılığın nedeni olarak bağımsız bir akılla ilgilerinden yararlanmaktır. Bunu yaparken aklın, kendisi için bir varlık uydurması gerekmez; ama duyular dünyasının dışında yalnızca saf anlama yetisinin bulunduğu bir şeyin zorunlu olarak bulunması gerektiğinden, akıl bunu ancak bu şekilde, yalnızca analogi yoluyla da olsa, belirlemek zorundadır.²⁹

Vaihinger'e göre buradan, insanın sanki Yüce Bir Anlayış ya da İradenin eseriymiş gibi dünyaya bakılması gerektiği söylendiğinde, aslında gerçekte saat ve saatçi, gemi ve gemici, alay ve komutan arasındaki ilişkiden daha fazlasının kastedilmediği bir ilişkiden bahsedilir. Dolayısıyla benzer bir şekilde Tanrı ve insan arasındaki analogi yardımı ile de bir ilişki kurulabilir. Özellikle Hristiyanlıkta Tanrı'ya baba denilmesi gibi. Yani, basit bir şekilde o öyleymiş gibi düşünülür ve konuşulur.³⁰

An Usun Eleştirisi ve *Prolegomena*'dan sonra Vaihinger *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli esere odaklanır. Burada özellikle özgürlük kavramının iradenin otonomisini açıklamak üzere anahtar bir kavram olması dolayısıyla bu kavram üzerine yoğunlaşır.

... ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam

28 I. Kant, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi - Yusuf Örnek. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 3, 2002), 114.

29 I. Kant, *Prolegomena*, 116.

30 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 288.

bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür; yani özgürlüğe koparılmazcasına bağlı bütün yasalar —istememesinin kendi başına da özgür olduğu teorik Felsefede geçerli olacak şekilde gösterilmişçesine—, onun için de geçerlidir. Şimdi, istemesi olan her akıl sahibi varlığa, zorunlu olarak, yalnızca onun altında eylemde bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini ileri sürüyorum. Çünkü böyle bir varlıkta biz, pratik olan, yani nesnelere bakımından nedenselliğe sahip olan bir akıl düşünüyoruz. Şimdi, yargılarında başka özgürlüğü teorik bakımdan da kanıtlamak zorunda kalmayayım diye, onu akıl sahibi varlıklarca herhangi bir şeyden yöneltmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır; çünkü bu durumda özne, yağı gücünün belirlenmesini aklına değil, dürtülerine yüklerdi. Akıl, ilkelerinin yapıcısı olarak, kendini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir; dolayısıyla o, pratik akıl ya da akıl sahibi bir varlığın istemesi olarak, kendisi tarafından özgür olarak görülmelidir; yani böyle bir varlığın istemesi, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir isteme olabilir, şundan dolayı da pratik bakımdan bütün akıl sahibi varlıklara yüklenmelidir.³¹

Vaihinger Kant'ın bahsi geçen ifadelerini, ayrılmaz bir şekilde özgürlüğe bağlı olan tüm yasaların sanki insan iradesinin hem kendi içinde hem de teorik felsefede geçerli bir şekilde özgür ilan edilmesini gerektirdiği şeklinde yorumlar. Bu sayede bir iradeye sahip olan her bir rasyonel varlığın tek başına gerçekleştirdiği eylemin erdeminde ya da değerinde özgürlük ideasına sahip olması gerektiği de açıkça söylenebilir. Ayrıca özgürlük idesi altında eyleyen her birey için özgür olma durumu söz konusu olduğu için rasyonel her bir varlığın özgürlük idesini varsayabileceği sonucuna da ulaşılır. Aslında bu çıkarımlara rağmen Kant'ın bu pasajında özgürlüğü gerçek olmayan bir idea olarak açık ve kesin bir dille ilan ettiği söylenebilir. Nitekim bu pasaj açıkça şunu ifade etmektedir; özgürlük bütün rasyonel varlıkların iradesinin bir niteliği olarak varsayılmalıdır. Varsaymak burada olarak bakmak, atamak, atfetmek ve kısaca hayal etmek, düşünmek ile eşdeğerdir. Buradan yola çıkıldığında Vaihinger'e göre, özgürlüğün gerçek herhangi bir şey gibi ispat edilemez ancak zorunlu olarak varsayılabılır olduğu sonucuna ulaşılır. Varsaymak ifadesi bir hipoteze işaret etmez iken bir kurguya işaret eder. Yine de bu kurgu *bizim kendimizi fail nedenlerin düzeninde özgür olarak varsaymamızı ve kendimize irade özgürlüğü atfetmemizi sağlar*. İnsan kendisini özgür olarak kabul ettiğinde, apiriori fail neden olarak kendini düşünür ve burada akledilebilen dünyanın ya da anlaşılır dünyanın bir parçası ve ortağı, dolayısıyla idrak eden/zeki olduğuyla ilgili bir bakış açısını benimser. Diğer

31 I. Kant, Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi, çev. Ioanna Kuçuradi. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 4, 2002), 66-67.

taraftan Kant, böyle şeylerin dünyasında hiçbir şey bilmediğimizi söylemeyi sürdürür. Kant, kendinde şeylerin dünyasının idrak/zekâyı içerdiğini söylediği noktada sadece daha önce ifade ettiği sembolik antropomorfizm görülür. Şeylerin dünyası idrak/zekâdan oluşuyormuş gibi kabul edilir ve insan da kendisini bu idrak/zekâ dünyasının üyesiymiş gibi düşünür.³²

Akıl sahibi varlık kendini düşünce varlığı olarak, anlama yetisinin dünyasına ait sayar ve sırf buna ait etkide bulunan bir neden olarak nedenselliğine isteme der. Diğer yandan o, ... duyular *dünyasının bir parçası olarak kendisinin bilincindedir. Demek ki, sırf anlama yetisi dünyasının bir üyesi olarak benim bütün eylemlerim, saf istemenin özerklik ilkesine tamamen uygun olurdu; saf duyular dünyasının bir parçası olarak ise, eylemlerimin arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın yaderkliğine tamamen uygun sayılması gerekecekti.* Oysa anlama yetisinin dünyası duyular dünyasının temelini, dolayısıyla yasalarını da içerdiğinden, bundan dolayı da (tamamen anlama yetisi dünyasına ait olan) istemem bakımından doğrudan doğruya yasa koyucu olduğundan ve böyle düşünülmesi gerektiğinden; ben düşünce varlığı olarak kendimi —diğer yandan duyular dünyasına ait bir varlık olarak bilsem bile— ilkinin yasasına, yani özgürlük idesinde o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına, bundan dolayı da istemenin özerkliğine bağlı bileceğim: bunun sonucu olarak da, anlama yetisi dünyasının yasaları benim için buyruklar olarak, bu ilkeye uygun eylemler ise ödevler olarak görülmelidir.³³

Kant'ın yukarıdaki ifadeleri Vaihinger tarafından yorumlandığında özgürlük ideasından yola çıkılarak ondan ayrılmaz bir şekilde otonomi kavramına ve buradan da rasyonel varlıkların bütün eylemlerinin temelinde olan genel ahlâkî prensiplere ulaşılacağı sonucuna ulaşılır. Bu özetle şu anlama gelir; özgürlük ideası diğer idealar gibidir, yani salt bir idea bir sezgisel kurgudur. Dolayısıyla özgürlük üzerinden türetilen otonomi de bir ideadır, ahlâkın genel kuralları da bir ideadır, idealar sadece ideadır ve bütün ahlâk sonuç olarak idea ya da kurgular üzerine temellenir. Bundan da öte özgürlük ideası eğer beni akledilen bir dünyanın üyesi yapıyor ise, özgürlük sadece bir idea olduğu için akledilir dünya da sadece bir idea olacaktır. Bir idea olsa da akledilir dünya ideası daima moral kurallar içerisinde yaşayan bizlerin farkında olduğu mutlak amaçların evrensel bir krallığının muhteşem ideali olarak faydalı ve kullanışlıdır.³⁴

32 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 289-290.

33 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 72.

34 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 291.

Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi isimli eserde geçen ve özellikle insan davranışını şekillendiren kurallar ile ilgili ifadeler de yine Vaihinger tarafından tuhaf kurgular olarak değerlendirilir. Tuhafturlar, çünkü *her rasyonel insan varlığı tüm zamanlar için kendi davranışlarının kuralları açısından amaçların evrensel krallığının kanun koyucu bir üyesi olarak eylemelidir*³⁵ ve *senin davranışlarının kuralları aynı zamanda bütün rasyonel varlıkların genel kanunlarına hizmet ediyormuş gibi eyle*³⁶ ilkeleri Kant'ın eylemler için belirlediği temel prensipler olsa da bunların insanlığın büyük çoğunluğu için bile geçerli kanunlar olmadığı açıkça bilinir. Ancak, doğa kanunlarının amaçlar krallığı ile uyumlu olması gerektiği için her bir insan *davranış kuralları doğanın evrensel kanunlarıymış gibi eylemelidir* ilkesine sadık bir şekilde eylemeyi tercih etmelidir.³⁷ Dolayısıyla hem bu ilkeler hem de amaçlar krallığı salt bir idea ya da kurgu olarak değerlendirilebilir. Bu kavramlar yani herhangi bir gerçekliği olmayan kavramlar sezgisel kurgulardır, bakış açılarıdır, bir yaklaşım biçimidirler ve biz şeyleri sanki öyleymişler gibi kabul ederiz. Fakat temsilin bu biçiminin kurgusal doğasının bu farkındalığının aksine rasyonel bir varlık olarak insan onun eylemlerinin kurallarını bu kurgulara göre düzenler.

Vaihinger bu eserde ilk olarak kutsallık ideası üzerine eğilir. Eserde kutsallık ideası pratik bir idea olarak tanıtılır;³⁸ her şeye/i yeten/bilen zekâda özgür irade, hiçbir davranış kuralına sahip olmayan aynı zamanda nesnel yasaları olmayan olarak temsil edilir. İradenin kutsallığı, bir arketip (Kant için sadece akıl aracılığı ile kavrayabileceğimiz şeyleri temsil eder) olarak hizmet etmesi gereken pratik bir idea yani kurgusal bir ideadır. Kant'ın bu çalışmasında sıkça, şeylerin anlaşılır düzeni ya da duyular üstü doğa olarak adlandırılan şeyler dogmatik bir formda ifade edilirler. Buna ilaveten Pratik Usun İlkeleri ile ilgili çıkarımsal ifadeler de yine Vaihinger'in dikkatini çeker. Örneğin, otonominin yasası ahlâkî yasadır ve duyular üstü doğanın ve anlaşılır dünyanın bu temel yasası duyular dünyasındaki varlıklar ile desteklenmelidir. Çünkü o iradenin belirlenmiş temeli olarak ideanın mümkün etkisini devam ettirir. Aslında ahlâkî yasalar bizi ideada saf aklın olduğu doğaya taşır. Eğer bizi uygun fiziksel yetiler ile desteklerse en yüksek iyiyi üretecektir. Bu idea bizim kendi sıradan gözlemlerimiz yoluyla düzenlenen irademizin belirlenimleri için oluşturulan bir tür modeldir.³⁹ Vaihinger'e göre buradan yola çıkılarak insan pratik akıl tarafından test edildiğinde, da-

35 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 51.

36 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 53.

37 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 293.

38 I. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 2, 1999), 140, 149, 279, 282.

39 I. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 49-50.

ima yasalılığının doğanın evrensel bir yasası olarak nasıl geçerli olacağını görmeye çalışacağı ve akıl aracılığıyla davranışlarının tüm özel kuralları ile şeylerin doğal düzenini ortaya çıkarmak zorundaymış gibi bir bilince sahip olacağı söylenebilir. Böylece bu sadece ampirik olarak verilmiş değil aynı zamanda duyular üstü doğanın ideası haline gelir. Yani insan sahip olduğu iradesi yoluyla ve bu irade idea ile belirlendiği kadarıyla duyular üstü bir doğa yaratır. Başka bir ifade ile pratik akıl kendi nesnelere yaratır, iyiliğin krallığı ideanın değeri ve düşünülmesi yoluyla yine bir idea olarak yaratılır. Sonuç olarak, insan şeyleri anlamlandırmak için daima kurgular yaratmak ve buna göre eylemek zorundadır.

Kant'ın *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* isimli eseri Vaihinger'in *Sanki Felsefesi* için önemli materyaller sunan bir başka eserdir. Burada iyinin kötü ilkeyle ilişkisi, birbirinden bağımsız olarak var olan iki etkin nedenin ilişkisi olarak düşünülür, ki bu düşünme biçimi esasında iradenin daha açık bir hale getirilişi ile ilgilidir. Ayrıca Kant ahlâkî iyinin ahlâkî kötüden ayrılmış oluşunun, sadece cennetin yeryüzünden ayrılmış oluşunun değil cennetin cehennemden de ayrılmış oluşunun Hristiyan ahlâkının karakteristik özelliği olduğunu ve bunun da figüratif olsa da felsefi açıdan doğru anlamda kullanıldığını belirtir. Cehennem ve şeytan dini ifade biçimi olarak iyinin karşısındaki kötüyü temsil eden ve Kant'ın da onayladığı uygun kurgulardır. Ahlâkî mükemmellik ideali, zihnin ahlâkî tavrının arketipi olarak var olduğu sürece iyi prensipleri temsil edecek kişileştirilmiş ideaların da örneklerine rastlayabiliriz. Örneğin, temsil ilişkisine karşılık gelecek bir elçi/havari bilinçli ve kasıtlı olarak kabul edilebilir. Üstelik böyle bir kabul için ampirik bir örneğe ihtiyaç yoktur, çünkü her insanın ahlâkî yasaya göre kendi kişiliğini böyle bir ideayı tesis edebilecek şekilde inşa etmesi gerektiği için bu örnek zaten zihnimizde mevcuttur. Onun cennetten geldiği, Tanrı'nın Oğlu olduğu ve böylece uygun dini bir kurgu olduğu ifade edilebilir. Bu Tanrı'nın Oğluna olan pratik inancında insan, Tanrı'nın gözünde iyiliği bulmayı umut edebilir. Pratik inancı aslında sadece faydalı dini bir kavram olarak ve insanlığın arketipi ile özümsemesi olarak bu ideanın tanımını içerir ve bu ideanın pratik geçerliliğine sahip bir inanç, ahlâkî bir değere sahiptir.⁴⁰ İdea baştan sona kendi gerçekliğine sahip olsa da onun gerçekliği sadece geçerliliğin gerçekliğine sahiptir. Ondaki gerçeklik ya da daha açık ifade ile ampirik gerçeklik varoluşsal bir gerçeklik değildir. Bu daha önce bahsedilen ve diğer eserlerde geçen Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük ideaları içinde geçerlidir. İdeaların tümü için koşulsuz varoluştan ziyade koşulsuz bir değer söz konusudur.⁴¹

40 I. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan. (Konya: Literatürk Yayınları, 2017), 80-82.

41 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 296-297.

Kant için bu ve benzer ideaların varlığını tanımak zorunda olduğumuz gerçeği ve bunu da insani yöntemlerle, yani mutlak anlamda böyle olduğunu iddia etmesek de ahlâkî ve duyular üstü varlıkları kavrayabilmemiz için bizi doğal dünya ile bir analogi kurmaya iten başarına çabası insan aklının bir sınırlandırmasıdır. İnsan aklı ancak onsuz asla yapamayacağı analoginin şematizmi yardımı ile bu sınırın ötesine uzanabilir. Ahlâkî ve dini alanda uzandığı gibi. Yalnız burada, Kant için olduğu kadar Vaihinger için de dikkat edilmesi gereken temel bir husus söz konusudur; nesneleştirme şemasına aktarım yapılırken ya da daha açık bir şekilde analogi şeması oluştururken kurgu olan şeyin bir dogmaya dönüştürülmemesine dikkat edilmelidir. Yani 'sanki' (*as if*) öyle olduğunu düşündüğümüz şey bir nesneye ya da bir açıklamaya/temele dönüşmemelidir. Hiçbir idea bir dogma olarak ilan edilmez. İdealar üzerinden faydaya dayalı birtakım çıkarımlar yapılabilse de idea sadece pratik aklın kendi yöntemleri ile ulaştığı duyular üstü kavramlarının kullanımında elde ettiği bir prensiptir. Bundan dolayıdır ki, kurgular genelde insan aklının anlama ve anlamlandırma sürecinde faydalı olsalar da onların bir dogmaya dönüşümü zararlıdır. Bütün kurgusal yapıları teorik olarak doğru kabul etmek ya da nesnel olarak değerlendirmek yanlıştır. Bu kurgular bir seraptır, ancak yine de gerekli olan kavram ve ifadelerin en uygun biçimlidir ve bu anlamda öznel bir değere sahiptirler.⁴²

Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din isimli eserinin ileri bölümlerinde kurgunun önemi ile ilgili olarak ilginç ifadeler rastlanır. Aslen yeryüzündeki tüm mülkün sahibi olarak yaratılan insanın Tanrı'nın amirliğini kabul etmeyip aniden düşüşü⁴³ ya da işletim yasaları insanlar için tamamıyla bilinemez ve akıl ile asla uzlaşamayacak olan mucizelerin varlığı⁴⁴ gibi ifadeler bunlardan sadece birkaçıdır. Örneklerden de anlaşılacağı üzere bu ifadeler aklın açıklanması zor ama yine de reddedilemeyecek bir tür ahlâkî içgüdüye kendini adapte ederek ulaştığı ideallerdir. Başka bir ifade ile kabul edilmesi ya da açıklanması zor olsa da bu kurgular insanlar için muhafaza edilmelidir. Nitekim gerçek din dediğimiz şeyde en nihayetinde böyle kurgular vasıtasıyla ayakta durur. Ahlâkî kapasitemiz doğayı etik ilkelere göre yöneten yüce bir nedeni düşünerek dünyayı anlamlandırma eğilimine sahiptir. Zeki bir kozmik nedenin son amacı ile uyum içinde olabilmek gereklidir. Böylece akıl kendisi için bir Tanrı tasarlar.

Kant *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* isimli eserinde insan aklında nesnel gerçeklik üzerine temellendirilmiş Değerin Krallığı olarak da Tanrı'nın

42 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 297-298.

43 I. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 101.

44 I. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 110.

Krallığı ideasını tanıtır. Bu idea, diğerleri gibi sadece insan aklının içinde kendi nesnel temellerine sahip olsa da Tanrı ve ölümsüzlük idealarına atf yapan ya da bu ideaların da içinde yer aldığı kapsamlı bir idea olarak nesnel gerçekliği tüm netlikle açıklayan bir idea olarak açıklanır. Bu nesnel gerçeklik teorik olarak kanıtlanmış ya da varsayılmış Sonsuz Bir Varlık ile ilgili değildir. İdeaların mutlak manada objektif gerçekliği olmasa da onlar pratik olarak insan aklında, ahlâkî normlarda, değerlerde, kurgularda kendi içsel varoluşlarını içerir.⁴⁵ Sonuç olarak Kant'ın felsefesinde böyle bir 'şey' gerçekte var mıdır? sorusuna cevap verebilsek de veremesek de epistemik olarak değil belki ama inancımız açısından daima o şey varmış gibi davranmalıyız. Başka bir deyişle bir şey'e inanmak o şey sanki varmış gibi kabul etmek ve onun kurallarına göre eylemek demektir.

Sonuç

İnsanlar 'şey'leri anlama ve açıklama çabaları gereği hep bir neden arayışı içinde olmuşlardır. Bu nedenle Antiklerin 'hiçbir şeyin yoktan var olmaya-cağı (nihil ex nihilo fit)' ve 'bir şeyi bilmek onu nedenleri ile bilmektir' ilkellerinden yola çıkarak şeyler ve nedenleri üzerine temellendirmeler yapmaya çalışmışlardır.⁴⁶ Başlangıç noktası duyumlar olan insan düşüncesi kozmik düzenin bir parçasıdır ve amaçlı organik bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, nesnel gerçekliğe doğrudan bir erişimi olmadığı için insan, duyum dünyasından hareket ederek kendisinden bağımsız işliyor gibi görünen dünya ile iletişim kurabilmek ya da onu anlayabilmek adına pratik adımlar atarak yine duyuları yardımı ile sonucu görmeye çalışır.⁴⁷ Bunu yaparken duyumlar yanında bazen de keyfi olarak ama pratik açıdan yararlı bir takım varsayım ya da kurgulara başvurur. İnsanlık tarihinin düşünsel gelişimi söz konusu olduğunda değişim ve ilerleyebilmeyi mümkün kılan bu nedenle de her daim ihtiyaç duyulan sayısızca varsayım ya da kurgular ile karşılaşılabilir. Üstelik bu kurgular sadece aklın sınırlarını aşan ve epistemolojik açıdan insanı zorlayan metafizik ile ilgili de değildir. Modern bilimin doğuşu ile birlikte ortaya konulan bilimsel önermeler bile zaman zaman bu tarz kurgular üzerine temellenir.

Alman filozoflarından Vaihinger, insanın daima irrasyonel dünya içinde barış halinde yaşamak için hayal ürünü ve gerçek dışı olanı istekli bir şekilde sanki gerçekmiş gibi kabul etme eğiliminde olduğuna dikkat çeker.⁴⁸

45 H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, 300.

46 İrmak Güngör, 'Neden Kavramı ve Nedensellik İlkesi' *Metafizik: Kavram ve Problemleri ile Varlık Felsefesi* içinde, ed. A. Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018), 293.

47 K. Podnieks, "Philosophy of Modeling in the 1870s: A Tribute to Hans Vaihinger", *Baltic Journal of Modern Computing*; Riga Vol. 9, Iss. 1, (2021): 67-110. DOI:10.22364/bjmc.2021.9.1.05.

48 Bahtınur Mönü, *Josiah Royce'un Metafizigi* (Yayınlanmış Doktora Tezi), (İstanbul: Kriter Yayınları, 2019), 74.

Bu eğilim düşünce tarihi içinde yaygın olarak örneklendirilebilecek olsa da kurguların yapısına ilk defa değinen ve bu amaçla 'Sanki Felsefe'si isimli bir eser kaleme alan ilk kişi Vaihinger'dir. O, insanların hatalı birtakım deneyimlerden yola çıkarak hakikati bulup bulamayacakları sorunu üzerinden hareket ederek hem eylemleri için ilkeler oluşturmak hem de görünüşleri açıklamak adına kendi iradelerini kullanarak sanki rasyonel temelleri varmış gibi bir takım teorik, pratik ve dini kurgular yarattığını kabul eder. Ancak burada önemli olan şey bu kurguların ontolojik varoluşları değil değeridir. Nitekim fayda temelinde sağladıkları kolaylık ve kullanışlı oluşlarına rağmen kurguları doğrulayabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla onların varlığını ya da doğruluğunu tartışmak yerine bir hayal oldukları unutulmadan pratik yararları üzerinde durulmalıdır.

Vaihinger sağlam bir temel üzerine bina ederek ortaya koymak ve değerlendirmek istediği kurguları Kant felsefesinden yola çıkarak detaylandırır. Bilindiği üzere Kant epistemolojisinde bilgi dediğimiz şeyin basit bir şekilde deney ve akıl iş birliği ile oluşabileceğini, bu ortaklığa dayanmayan ürünlerin ise bilgi niteliği taşımayacağı noktasında ısrar eder. Ancak bilgi değeri taşımasa da insan zihninde her daim bulunan ve onu meşgul eden birtakım sorunlar olduğu da bir gerçektir. İşte Kant bilgi sınırları dışında kalan ve antagonizm içeren bu sorunları temellendirmek, açıklamak ve meşru kılmak adına sıkça kurgulara başvurmuştur. Kant felsefesini Vaihinger için özel kılan da tam bu niteliğidir. Çünkü Kant zaman zaman başvurduğu kurguların bir serap olduğunu kabul etse de zaman zaman onların sanki bir gerçekliğe sahipmiş gibi değerlendirilmesine neden olacak ifadeler kullanır. Bu durum Vaihinger için Kant felsefesinin en tartışmalı yönüdür. Buradan hareketle Vaihinger'in kendi düşüncesini temellendirmek dışında Kant felsefesine derinden eleştiriler yönelttiği de söylenebilir.

Kant'ın *Anı Usun Eleştirisi*, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, *Pratik Usun Eleştirisi*, *Saf Akılın Sınırları Dahilinde Din* eserlerinde yer alan her kurgusal ifade tek tek Vaihinger tarafından incelenir ve Kant'ın felsefesinde de açıkça örneklendirilebileceği üzere insanoğlunun karşılaştığı her tür probleme çözüm üretmek adına sık sık kurgular yarattığı ve sonra da bunlara inandığı sonucuna ulaşılır. Bu sonuç, Vaihinger için oldukça önemlidir. Çünkü böylece görüşlerini Kant gibi büyük bir düşünürün felsefesi üzerine temellendirerek insan düşüncesi ve buna paralel ilerleyen insan yaşamının kurgusal boyutunu gözler önüne sermiştir.

Öz

Bu çalışmanın amacı, 'nasıl oluyor da düşünürken tahrif edilmiş bir gerçekliği kullanırsak da pratik sonuç hala doğru oluyor?' sorusunu açıklamaya çalışan 'Sanki Felsefesi'nin Kantçı temellerini Vaihinger'in belirlediği çerçeveye sadık kalınarak göstermektir. Vaihinger *Sanki Felsefesi (The Philosophy of As If)* isimli eserinde mitlerin, dini inançların ve hatta bilimsel kavramların bir kurgu olduğunu ve insanoğlunun hakikat arayışında sık sık kurgulara başvurduğunu savunur. Hem bu düşünceyi örneklendirmek hem de kurguların yapısını anlaşılır kılmak için de Kant felsefesinden faydalanır. Kant'ın da sıkça başvurduğu kurgular ontolojik ya da teorik herhangi bir gerçekliğe sahip olmasalar da Kant'ın felsefesinde olduğu gibi 'şey'leri anlamak için gereklidirler.

Anahtar Kelimeler: H. Vaihinger, I. Kant, Kurgu, İdea, Sanki/-Mış gibi.

Abstract

Kantian Foundations of The Philosophy of As If

The aim of this study is to show the Kantian foundations of "As If Philosophy", which tries to explain the question "How is it that we use a distorted reality while thinking, but still the practical result is correct?" by sticking to the framework determined by Vaihinger. In *The Philosophy Of As If*, Vaihinger argues that myths, religious beliefs and even scientific concepts are fictions and that human beings often resort to fictions in their search for truth. He makes use of Kant's philosophy both to exemplify this idea and to make understandable the structure of the fictions. Although the fictions that Kant frequently refers to do not have any ontological or theoretical reality, they are necessary to understand 'things' as in Kant's philosophy.

Keywords: H. Vaihinger, I. Kant, Fiction, Idea, As If.

Kaynakça

- Güngör, İrmak. 'Neden Kavramı ve Nedensellik İlkesi' Metafizik: Kavram ve Problemleri ile Varlık Felsefesi içinde, ed. A. Kadir Çüçen, 290-306. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018.
- Kant, I. Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 4, 2002.
- Kant, I. Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2019.
- Kant, I. Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 3, 2002.
- Kant, I. Lectures on Logic, translated and edited by J. Michael Young, Printed in the United States of America: Cambridge University Press, 1992.
- Kant, I. Pratik Usun Eleştirisi, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 2, 1999.
- Kant, I. Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din, çev. Suat Başar Çağlan, Konya: Literatürk Yayınları, 2017.
- İ. S., Narski. "Richard Avenarius ve Ernst Mach'tan 'İkinci Pozitivizm'," Bilim ve Düşünce Kitap Dizisi 3: Pozitivizm içinde, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2006.
- Mayer, Frederick. Yirminci Asırda Felsefe, çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Mönğü, Bahtinur. Josiah Royce'un Metafiziği (Yayınlanmış Doktora Tezi), İstanbul: Kriter Yayınları, 2019.
- Podnieks, K. "Philosophy of Modeling in the 1870s: A Tribute to Hans Vaihinger", Baltic Journal of Modern Computing; Riga Vol. 9, Iss. 1, (2021): 67- 110. DOI:10.22364/bjmc.2021.9.1.05.
- Vaihinger, H. The Philosophy of 'As If': a System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind (Second Edition), translated by C. K. Ogden, London: Kegan Paul and Co., Ltd.; New York: Harcourt, Brace and Co., Inc., 1935.
- <https://studylibtr.com/doc/556122/topoloji> (Erişim Tarihi: 14.06.2021).

RÜYALARA ETİK YAKLAŞIM: RÜYALARIMDA AHLAKSIZ OLABİLİR MİYİM?

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 195-213.

Geliş Tarihi: 14.03.2022 | Kabul Tarihi: 06.06.2022

Feyza CEYHAN COŞTU*

Giriş: Rüya Görmeyi Nasıl Anlamalıyız?

Rüya görmek insan hayatının en gizemli fenomenlerinden biridir. Uyku sırasında gerçekleştiği için rüya görme ve uyku konusu genellikle birlikte ele alınmaktadır. Uyku fizyolojik bir gereksinimdir. Uyumak zorundayız çünkü uyanık kalabilmemizin tek yolu uyumamızdır. Kişi uyuyamadığında hem bedensel faaliyetlerinde hem de zihinsel ve bilişsel özelliklerinde yitimler meydana gelecektir. Bu yüzden her sağlıklı birey uyumak zorundadır.

Uyku sırasında kişi bedenen ve zihinsel olarak bir pasiflik durumuna çekilmektedir. Algıları zayıflar ve dış uyarıcılara karşı, bilinçli ve uyanık insanın farkındalığına sahip değildir. Bu durum uyku ile ölüm arasında bir benzerlik kurulmasına ve filozoflarında çoğu zaman bu iki durumu beraber incelemesine neden olmuştur. Uyku ve ölüm özdeşliği, uykunun geçici bir ölüm hali olarak tanımlanmasına neden olur ki bu geçici ölüm anında insanın gördüğü rüyalar da bir anlam kazanır. Uykunun gizemli doğası ve uyku sırasında görülen rüyaların yol gösterici olduğu, gelecekte haber verdiği veya ilahi bir kaynağa dayandığı düşüncesi rüyaların ezoterik anlamını ön plana çıkarmıştır. Antropologlar tarafından incelenen hemen hemen bütün ilkel toplumlar da, insanlar rüyayı ruhlar âleminde veya tanrılardan bir mesaj alma olarak görmüşlerdir. Rüyalar kutsal olanla iletişim yollarından biri olarak kabul edilmektedir (Bedir, 2020: 186). Rüyalarımız reel dünya kadar anlamlı ve tutarlı değildir. Rüyalarımızı anlamlı hale getirmenin en önemli yolu, bazen saçma

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi ABD, ORCID: 0000-0001-8643-4704, e-mail: feyzaceyhancostu@hitit.edu.tr

bazen olağandışı görüntülerin rüya yorumları ile ve ilahi olanın mesajı şeklinde olumlu bir anlama dönüştürülerek sunulmasıdır (Ceyhan Çoştı, 2021: 15).

Günlük hayat rutininin en olağan dışı gerçekliğidir rüyalar. Rüya, rüyayı gören insanın problemidir. Herkes rüya görür fakat herkesin gördüğü rüya, kendi öznel dünyasıyla ilişkilidir. Hem herkesi ilgilendiren hem de herkesin öznel yaşantısının ürünü olan rüyaların ne anlama geldiği ve rüyalara dair bilgimiz her geçen gün artmaktadır. Neden rüya gördüğümüz üzerine işlevsel tartışmaların cevaplarının özellikle 1800'lerden itibaren ampirik çalışmalarla psikolojide¹ ve nörofizyolojik (Güven, 2018: 2) araştırmalarda arandığını ve böylece rüyaların gizemle bir tutulan yönünün etkinliğini kaybettiğini görmekteyiz. Eski dönemlerde rüyalara biçilen gelecekte haber alma ve yol göstericilik gibi işlevler, rüyalara dair bilimsel yaklaşımlarla insan dünyasını ve bilincini anlamaya doğru evrilmiştir. Rüya yorumlamanın anlamı artık gelecekte haber vermek üzerine değil fakat geçmişe dönük yaşantıları ve kişinin davranışlarının altında yatan nedenleri ortaya çıkarmak gibi bir fonksiyona dönüşmüştür. Bu anlamda son yüzyıldaki çalışmaların, rüya raporlarının çözümlenmesi ve insanın kişilik yapısına dair bulguları vermesi üzerinden daha nesnel olduğunu ve rüyaların bu anlamda işlevselliğinin ön plana çıktığını görmekteyiz. Ayrıca insanın sosyal hayatında da neden rüya gördüğü ve rüyaların, insanın hayatta kalma ve üretme sürecine nasıl katkı sağlayacağı konusu bakımından da işlevsel olduğu düşünülebilir (Springett, 2021). Bunun dışında rüyaların işlevsel olduğunu söylemenin anlamsız olduğu ve rüyaları anlamlandırmaya çalışmanın doğru olmadığı düşüncesi de karşımıza çıkar. Bu özellikle psikologlar ve sinirbilimciler arasındaki bir uzlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır. Bir de bunların dışında rüyaların beynin bir fonksiyonu olduğunu, vücudumuzun ihtiyaçlarını ve beynimizin özelliklerini yansıttığını düşünen bilim adamları da vardır ki, bu gruptaki bilim adamları, rüyaların oluşum, biçim ve işlevini bilimsel metotlar kullanarak araştırmaktadırlar. Bu daha çok rüyaların nörobiyolojik yapısını ortaya koymaya yöneliktir (Ağar, 2016: 40).

Rüyalar günümüzde her ne kadar daha çok bilimsel çalışmaların ve psikolojinin konu edindiği bir mesele olsa da rüyalara dair felsefi yaklaşımın varlığını tüm düşünce hayatı boyunca görüyoruz. Bu çalışmada felsefenin bir alt disiplini olan etik alanının, rüya konusuna nasıl yaklaştığını göstermeyi amaçlıyoruz. Son yarım yüzyılda tekrar canlanan rüyalara etik yak-

1 Rüyalara dair ilk bilimsel çalışma ve rüyaların işlevine dair açıklamaların öncüsü isim Sigmund Freud'dur. Freud, rüyaları analiz etmeye değer psişik eylemler olarak görür ve psikolojinin bir konusu olarak tartışır. 1899'da yayınladığı *Rüyaların Yorumu (Die Traumdeutung)* adlı eser, psikanalitik perspektiften bir rüya analizi anlatımını içerir (Shokrollahi, 2016: 86).

laşımın ana probleminin, Augustinus'un 'rüyalarımnda sorumlu muyum?' sorusu etrafında geliştiğini görmekteyiz. Bu bağlamda bu çalışma hem Augustinus'un rüya şüpheciliğini hem de bu konuyu bu yüzyılda tekrar canlandıran düşünürlerin bakış açısını verecektir.

Rüyalara Felsefi Bakış

Uyku ve rüya konusu felsefi gelenek içinde hayli tartışılmış bir konudur. Uyku- nun ne olduğu, fizyolojik bağıntılar ve uyku sırasında görülen rüyaların işlevleri ve neye işaret ettikleri, uyku sırasında kişide meydana gelen değişiklikler, uyku sırasında bilincin kaybolup kaybolmaması, rüyalarımızla bilinçli olmak arasındaki ilişki ve dolayısıyla rüyalarımızdan sorumlu olup olmadığımız gibi birçok konunun tüm düşünce hayatında karşımıza çıktığını görmekteyiz.

Her düşünür bu konuyu kendi döneminin düşünsel ve bilimsel gelişmelerine paralel şekilde ele almıştır. Doğaya yönelişin ve nesnel yaklaşımların bir yansıması olarak Antik Çağ'da Demokritos'la başlayan uyku ve fizyolojik bağıntıların vurgusu Platon'la ve daha sonra Aristoteles ile birlikte ayrıntılı bir biyolojik uyku ve rüya tanımlamasına dönüşmüştür. Aristoteles'in derinlikli bir uyku ve rüya analizi yaptığı '*Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine*', '*Rüyalar Üzerine*' ve '*Rüya Yorumlama Üzerine*' (Aristoteles, 2019) adlı üç kitapçık ile bu konuyu döneminin diğer filozoflarına göre daha bilimsel incelediği söylenebilir. Aristoteles özellikle bu ilk iki eserde daha natüralist, fizyolojik, biyolojik ve rasyonel bir uyku ve rüya değerlendirmesi sunarken, son eserinde rüyalarda tanrılardan geldiği kabul edilen kehanet (mantike) anlayışını reddecektir (Osmanoğlu, 2017: 151).

Orta Çağ Hıristiyan dünyasının düşünürlerinin ise konuyu ele alırken iki temel noktada tartıştığı görülmektedir: Rüyalar kehanet içerir mi ve rüyaların ahlaki sonuçları nelerdir? (Dreisbach, 2000:32). Erken Orta Çağ döneminin rüya konusundaki şüpheci tavrı, XII. yüzyıl ile birlikte yerini tekrar nesnel rüya algısına bırakmıştır. Buna, özellikle İslam dünyası filozoflarının katkılarıyla, Aristotelesçi fikirlerin canlanması neden olmuştur. Uyku ve rüyanın doğal bir olgu olduğuna dair söylemler ile birlikte objektif bir yaklaşım tekrar benimsenmeye başlanacaktır (Tanzer, 2013: 20).

Rüyalar konusunda temel teşkil eden ve çağdaş dünyada tekrar tartışma konusu olan soru ise Descartes'in şüpheciliğine dayanır. Descartes şüpheciliği, uyanık olmakla rüya görmeyi nasıl birbirinden ayırabileceğimiz üzerinde durur ve şu soru sorulur: "Şu an rüyada olmadığımı nereden bilebilirim?" (Descartes, 2018: 18-19). Bu soruyu ilk soran kuşkusuz Descartes değildir. Kendisinden önce Platon (Platon, 2018: 158), Aristoteles (Aristoteles, 2012:

IV, 1010b 5-10) ve Gazzâlî'nin (Gazzâlî, 1963:18-19) de bu konuya değindiği görülmektedir. Fakat Descartes bu soruyla birlikte uyanık dünyamızın da aslında bir rüya olabileceğinden şüphelenir ve bu, metodik şüpheyi kullandığı epistemolojisinin en önemli ayrıntısını oluşturur.

Descartes'ın 'Şu an rüyada olmadığımı nereden bilebilirim' sorusu etrafında gelişen bu rüya şüpheçiliği konusu, modern dönemde bilinç tartışmalarını da içine alan bir seyir takip eder ve çağdaş dünyada 'rüyalarımız bilinçli deneyimler midir?'² sorusu üzerinden epistemolojik, ontolojik ve etik çerçevede yeni baştan tartışılmasına olanak sağlar. Rüyalar bilgiye bir tehdit oluşturur mu veya bilginin doğruluğu üzerinden yapılan epistemolojik tartışmalar, rüyaların deneyimsel gerçeklikler olup olmadığı konusu üzerinden yapılan ontolojik tartışmalar ve rüya esnasında ahlaki bir sorumluluğumuz var mı üzerinden yapılan etik tartışmalar, çağdaş felsefenin rüya konusundaki yaklaşımını belirleyecektir. Tüm bunların tabi ki bilinç kavramıyla ve zihin üzerine yapılan hem nesnel hem de felsefi çalışmalardan ayrı olduğunu da söylemek doğru değildir. Dolayısıyla 20.yy.'dan itibaren rüya görmeye olan felsefi ilgi, giderek zihin felsefesiyle ilgili soruların içerisinde de yer bulacaktır. O zaman rüyalar ve rüya görme konusunun felsefenin alt alanlarıyla ilişkisi düşünüldüğünde epistemolojiden etiğe, ontolojiye, zihin felsefesi ve bilişsel bilimlere kadar geniş felsefi zeminlerde konunun tartışıldığını söyleyebiliriz (Windt, 2020).

Rüyalarımın Sorumlu muyum? Rüyalarımın Ahlsız Olabilir miyim?

'Her zaman rüya görmediğimden nasıl emin olabilirim?' sorunu 'birinci rüya problemi', 'rüyalarındaki etik sorumluluk' ise 'ikinci rüya problemi' olarak adlandırılmaktadır (Matthews, 1981). Birincisi Descartes'in sorusu, ikincisi ise Augustinus'un temel sorusudur (Ceyhan Çoştı, 2021: 163).

Bu sorunun öncelikli olarak rüyalarda bilinçli olup olmadığımızla bir ilgisi olduğunu söylemeliyiz. Uyanık olmak ile uykuda olmamızın temel ayırıcı noktalarından biri bilinçli olup olmadığımız meselesidir. Çünkü uyku halinde olan kişiyle uyanık olan kişinin davranışlarına baktığımızda bilinçli haller arasında keskin bir ayrım varmış gibi gözükmektedir. Hem geleneksel psikoloji de hem de önde gelen rüya kuramlarında, rüya içeren uykudaki bilinçli deneyimin, uyanık düşünce ve deneyimden karakteristik yönlerden

2 Bu sorun, Descartes'ın rüya şüpheçiliği eleştirisi üzerinden, 20.yy'da Norman Malcolm (1911-1990) tarafından tekrar ele alınır. Malcolm, uykudaki bilinçli farkındalık kavramının mantıksal gerekçelerle çelişkili olduğunu ileri sürerek, geleneksel rüya anlayışını eleştirip, rüyaların deneyimler olduğu düşüncesini reddedecektir (Malcolm, 1956). Hem geleneksel rüya anlayışını hem de Malcolm'u eleştiren isim ise Daniel C. Dennett (1942- --)'tir (Dennett, 1976).

farklı olduğu düşünölmektedir. Bu göröşe göre de uykuda ve uyanıklıkta deneyimlenen bilinçli hal türleri arasında derin bir uçurum vardır (Windt, 2021). Yani hem uyku durumunda hem uyanıklık halinde bilinç vardır fakat bu iki durumun bilinçlilik hali birbirinden farklıdır.

Descartes, uyuduğumuzda, uyanık olduğumuzdaki gibi, aynı türden zihinsel durumlar ve zihinsel olayların içimizde mevcut olduğunu söyler. Çünkü ona göre bilinçli olmak ruhun en temel işlevidir. Bu yüzden uyurken de uyanırken de Descartes'a göre bilinçlilik hali vardır. Fakat zihnin muhakeme gücünde bir fark vardır ki, kişi uykuda iken uyanırken olduğu kadar muhakeme gücü açık ve tam değildir (Descartes, 1997: 43). Aslında bunun da tam olması gerekir. Çünkü zihinsel olmanın özü ve temel niteliğı bilinçtir ve bir zihin var olduğu sürece, bu bilinç durumlarının ve zihinsel oluşum ve eylemlerin var olması gerekmektedir (Koç, 2020: 27). Descartes'a göre insan ruhu her koşulda her zaman bilinçlidir hatta bir annenin rahminde bile. Tıpkı bir bedenın özünün yer kaplaması ve genişlemesinde olduğu gibi, ruhun doğası ve özünün de bilinçli olmak olduğunu açık ve seçik olarak ortaya koymaktadır. Descartes için rüya zihinsel yaşamın bir parçası olduğundan, zihinsel durumlar ve olaylar insanda sürekli mevcuttur. Bu durumda rüya hali zihinsel yaşamın bir parçasıysa, rüya sırasında zihinde gerçekleşen tüm hisler de doğru ve gerçek hisler olarak düşünölecektir. Descartes için bir rüyada korkmak, tavanın yarısının aniden düşmesi durumunda korkmakla aynı şeydir. 'Dün gece rüyamda korktum' önermesi 'Dün gece korktum' önermesini içermektedir. Yani Descartes'a göre tamamen uyanırken sahip olduğumuz düşünce ve hisler, biz uyurken de aklımıza gelebilmektedir. Buradan da Descartes için, uyku ile uyanıklığı ayırmanın zor olduğu görölmektedir (Malcolm, 1956).³

Rüyalarımızda bilinçli olup olmadığımız konusu Descartes ve Descartes sonrası eleştirilerde çokça tartışılmıştır. Descartes'ın insanın her halinin bilinç içerdiği savına karşılık Hobbes ve Locke, uyku sırasında yaşananların bir bilinçlilik hali olmadığını özellikle vurgularlar. Hobbes'a göre uyanık bilinç ile rüya görme, birbirinden açıkça ayrılacak işaretlere sahiptir (Hobbes, 2007: 27). Hobbes'un Descartes'a eleştirisi tutarlılık ilkesi üzerinden gerçekleşmiştir ki tutarlılık ilkesi, uyanık yaşamı rüya görmekten ayırmaya yönelik yaygın bir girişim olarak karşımıza çıkmaktadır. Tutarlılık ilkesini kullanarak, uyanık yaşamda daha eleştirel düşünebiliriz. Hobbes, rüyaların temel bir özelliğı olarak saçmalığa başvurulmasında bu ilkeye bağlı görün-

3 'Rüya ve Şüphelilik' (Dreaming and Skepticism) adlı makalesinde Malcolm, Kartezyen rüya argümanını değerlendirir ve Descartes'ın şüpheli rüya argümanından bahseder. Makalede temelde eleştirdiğı şey ise Descartes'ın uykudayken de bilincin aynı şekilde çalıştığını söyleyip, uyku ve uyanıklık yaşamın birbirinden ayrılmayacağı düşüncesidir (Malcolm, 1956). Dolayısıyla geleneksel rüya anlayışının çağdaş dünyada ilk önemli eleştirisini Malcolm sunmaktadır.

mekte ve uyanık yaşamdaki absürdün olmamasını bir fark olarak göstermektedir. Uyuyan bireyler rüyalarındaki saçmalığa sarılıysalar da uyanık olan birey bunu anlayabilir. Çünkü uyanıklık sırasında saçmalık artık orada değildir. Bunu da 'tutarlılık ilkesi' ile gösterecektir (Springett, 2021).

John Locke'da uyku sırasında bilinçli olup olmadığımız konusunu değerlendiren düşünürlerden biridir. Ona göre eylemlerimiz bilinçli olarak yapıldığında bir anlam ifade eder ve sorumluluk o zaman karşımıza çıkar. Derin bir uyku sırasında bilinçsiz olduğumuz için, kişinin bu süre zarfında yaptığı eylemlerden sorumlu olmasının beklenmeyeceğini düşünür. Yani Descartes'ın aksine Locke, uyku halinde bilinçli olmadığımızı ve hatta bilincimizin kesintiye uğradığını ifade eder. Dolayısıyla, ona göre, derin bir uyku esnasında da insanın etik bir sorumluluğu olamaz (Locke, 2013: 234).

Rüya deneyimleri ve rüya sırasında yaşadıklarımız ile gerçek dünyanın deneyimleri ve yaşantısı açısından önemli bir fark var mıdır?

Tecrübe dünyamızdan biliyoruz ki rüya deneyimleri ile gerçek deneyimler birbirinden oldukça farklıdır. Bir rüyada istekli olmak ile, gerçekte istekli olmak arasında fark vardır. Eğer bunun tersini düşünürsek rüya ahlaksızlığı ile gerçek dünya ahlaksızlığı arasında fark olmadığını söylememiz gerekecektir. Fakat biliyoruz ki bir rüyada kişinin iradesinin gerçek bir sonucu yoktur. Rüyada hiçbir gerçek kişi, yoldan çıkmaz (Driver, 2007: 5-7). Fakat Augustinus, yaşadığı dönemde bundan çok da emin değildir. Augustinus rüyalar, rüyalarda yaşananlar ve bunlardan sorumlu olup olmadığı konusunda bir tartışma yürütür ve bu tartışma, yaşadığımız yüzyılda tekrar canlanarak etik bir analiz sürecini başlatmıştır.

Augustinus'un rüyalarla ilgili serzenişinin kendisinden önce gelen filozofları da meşgul ettiği bilinmektedir. Felsefe tarihine dönüp baktığımızda rüyalarımızdan sorumlu muyuz meselesinin tartışılmasının, uyku ve ölüm benzerliğinden hareketle, eski çağlarda çok olmadığını söyleyebiliriz. Uyuyan kişide tam bilinçlilik halinin olmadığını düşünülmesi buna ilk sebep olabilir. Bir de rüyaların gizemli ve geleceğe dair mesaj ileten kehanetimsi yönünün sıkça vurgulanması, rüyaları oluşturanın, rüya gören kişiyle ilgili olmadığı ve hatta tanrısal olabileceği düşüncesini ortaya çıkarır. Bu durum da rüyalar üzerinde hâkim olamayan bir kişinin, etik bir sorumluluğunun tartışılmasını çok olası kılmamaktadır. Fakat uyku ve rüya konusuyla ilgili daha fizyolojik ve bilimsel açıklamaların yapıldığı Platon ve Aristoteles'e baktığımızda kişinin rüyalarının, kişiden çok da bağımsız olmadığını vurgusu vardır. Çünkü Aristoteles kişinin beslenmesinin bile rüya görme ve rüyanın içeriğini oluşturma noktasında etkisi olduğunu düşünür (Ceyhan Çoştı, 2021: 166).

Aristoteles uyku ve rüya sırasında insana ait bir sorumluluk halinden bahsetmez ama kişinin beslenmesinin yani az ya da çok doyurulmuş olmasının rüyalara etkisinden söz eder. Kişinin nasıl biri olduğu, verdiği kararlardan etkilenmektedir. Bu Aristoteles'in erdemler konusunda 'adil işler yaparak kişi adil, ölçülü işler yaparak kişi ölçülü olur' (Aristoteles, 2014: 1105b 7-8) ifadeleriyle anlam kazanmaktadır. Çünkü ona göre kişi bunları yapmayınca hiçbir zaman iyi olması beklenemez. Erdemli olmanın koşulu bunlardır ve rüyalarımızın içeriğinden de bilmekle değil ama erdemi bir yetenek ve huy olarak hayatımıza kattığımızda, dolaylı bir sorumluluk kazandığımızı söylemektedir.

Aristoteles'ten önce ise bu konuyu daha etraflı sorgulayan isim Platon'dur. Platon *Devlet* diyalogunda içimizde olan, biz uyurken uyanan isteklerimizden bahsetmektedir. Platon'a göre tıka basa yiyip içmiş hayvan bir tarafımız vardır ki bu taraf boş bulduğunda rüyalarda ahlaksız olanı açığa çıkarmaktadır (Platon, 1975: IX, 571b-d). Ama uyumadan önce aklını uyandıran bir tarafımızda vardır ki o taraf ölçülü insana işaret eder. Öfkesini tutan, isteklerini ve yeme içmesini ölçülü yapan bu kişi ise korkunç rüyalara ve kabuslara daha az sürüklenecektir (Platon, 1975: IX, 572a). Platon bu pasajlarda insanın kendisini eğitmesinin, yönlendirmesinin ve isteklerini kontrol etmesinin öneminden bahseder. Bu sadece günlük hayatta uyanırken yapacağımız bir şey değildir. Ona göre rüyalarımızdan da sorumluyuz ve bu eğitimi yapmamız rüyalarımızın da güzel olmasını sağlayacaktır. Çünkü ona göre hepimizin içinde korkunç hayvanca istekler vardır ve bu istekler rüyalarımızda yüzeye çıkarlar (Platon, 1975: IX, 572b). Platon'un bu düşüncelerinin psikanaliz biliminin kurucusu Freud'da da yansımalarını görebiliyoruz. Freud'un bastırılmış arzuların bilinçdışına itilip rüyalarda açığa çıktığını söylemesi gibi, Platon'da da rüyaların duygularla ilişkisi ortaya konmaktadır ve kişiye ahlaki bir sorumluluk yüklemektedir. Kişi rüyalarından da sorumlu bir birey olarak, ölçülü davranmak zorundadır.

'Rüyalarda ahlaksız olabilir miyim?' veya 'Rüyalarımdayaptığım davranışlardan sorumlu muyum?' konusunu bir problem olarak ayrıntılı şekilde tartışan ilk isim ise Augustinus'tur. Augustinus *İtirafılar* adlı eserinde, hayatı boyunca kendisiyle, nefsiyle, tutkularıyla nasıl mücadele ettiğini anlatmış bir filozoftur. Pagan kültürü etkisiyle başladığı hayatına iyi bir Hıristiyan olarak devam etmiş, dindar bir insan olana kadar ise nefsiyle büyük mücadeleler yaşamıştır. Ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmeyi kendisine hedef olarak belirleyen Augustinus, dindar olmadan önce yaşadığı hayatın alışkanlıklarından kurtulmak ister. Biri şehvani diğeri ruhani iki iradesinin sürekli birbiriyle çatışmasından hoşnut olmayan Augustinus, büyük bir savaş vermekte olduğunu söyler (Augustinus, 2010: 236). Bu mücadeleyi

rüyalar konusunda da tartışır. Bedensel tutkularının, rüyalarda bile olsa, esiri olmaktan hoşlanmaz. Augustinus uyanıklık halinde tutkularının esiri olmaktan kurtulmuştur fakat uyurken devre dışı kalan iradesi, onu rüyalarında dürtülerinin esiri olmaya zorlamaktadır (Augustinus, 2010: 237). ‘Uyurken ben, ben değil miyim?’ sorusu üzerinden rüyalarında etkin olanın kim olduğunu merak eder. Bu sorunun cevabı rüyalarından sorumlu olup olmadığının da cevabını verecektir.

Problemi çözmeye çalışırken, uyanma ve rüya görme arasındaki deneyimsel farka başvurur. Augustinus aslında herhangi bir eylemde bulunmamakta, onun yerine kendi seçimini yapmadan başına gelen bir deneyim yaşamaktadır. Dolayısıyla burada bir ahlaki sorumluluk açığa çıkamaz (Springett, 2021). Ayrıca rüyalarımız sırasında bir bilinçlilik halinin olup olmadığı da bizi sorumlu veya değil yapacaktır. Eğer uyku esnasında bir bilinçlilik durumumuz yok ise yine yaptığımız eylemlerden, gördüğümüz rüyaların içeriğinden sorumlu değilizdir. Fakat rüyalarımız bilinçli deneyimlerse, o zaman ahlaki sorumluluktan da bahsedebiliriz.

Augustinus, rüyalarında şehvani duyguların onu ele geçirmesinden muzdariptir ve bu durumu eski alışkanlıklarına bağlar. Uyanırken açığa çıkmayan ama rüyalarında fikrini çelen bu anların gerçekmiş gibi yaşanması, ruhundaki bu hayali imgelerin bedenine baskısının büyüklüğü, bu rüyaların, ona göre aldatıcı olduğunu göstermektedir. Augustinus bu noktada şunu sormaktadır:

“Acaba uyuduğum sırada ben, ben olmaktan çıkıyor muyum Rab Tanrım? Uyanıklıktan uykuya geçtiğim ya da yeniden uykudan uyanıklığa geçtiğim an bende ne kadar büyük bir fark yaratıyor böyle! Peki uyanırken böyle uyarıcı düşüncelere karşı duran, gerçeklerinin bile akınına uğrasa öyle kımıldamadan durabilen aklım nerede?” (Augustinus, 2010: 329).

Augustinus uyku ve rüya sırasında aklın ve iradenin devre dışı kaldığını ama uyandığımız anda tekrar vicdanımıza döndüğümüzü ifade eder. Bu durumda Augustinus, rüyalarındaki eylemlerinden sorumlu olmadığını fakat bu durum için oldukça üzgün olduğunu söyleyecektir. Ve Tanrı’dan yardım diler. Çünkü bu şehvani dürtülerini tek dindirecek olan Tanrı’dır. “*Uyuyan bir insanın iffetli kalbine böyle ayartıcı dürtüleri hiç yazmamış ol...*” (Augustinus, 2010: 330).

Augustinus şunu merak eder: Bu rüyaların sorumluluğu kime ait? Eğer kendisine ait ise hala dürtülerinin esiri altında demektir ki bu onun bu rüya eyleminden sorumlu olmasını ve günah işlediğini gösterir. Fakat uyandı-ğında yaşadığı utanç, bunun kendisinin kontrolünde olmadığını düşündürt-

mektedir. Eğer rüyalara Tanrı neden oluyorsa, Tanrı'nın buna neden izin verdiğini de yine ona danışmaktadır. Augustinus eylemlerinde, rüyalarda da olsa, özgür olmak ve kendi iradesini egemen kılmak ister. Yani rüyalar da ahlaksız ve iradesiz olmak onun için Tanrı'dan uzaklaşmak demektir (Augustinus, 2010: 328-330). Fakat bunun iradi sorumluluğunu ise kendinde görmez. O yüzden rüyalar konusunda tüm ahlaki sorumluluğu Tanrı'ya yüklemek ister ki, günaha girmemiş olsun (Dreisbach, 2000: 32). Çünkü Augustinus'a göre, daha önce de annesinin rüyalarından bahsettiği kısımda da açıkça görülüyor ki rüyalar bir kısmı aldatıcı olsa da yön gösterici olan rüyalar Tanrı tarafından gönderilmektedir (Augustinus, 2010).

Augustinus için rüyalar, uyanık yaşamdan ayırt edilememeleri nedeniyle ahlaki kaygılarının bir nedeniydi. Onu cinsel eylem hayalleri konusunda özellikle endişelendiren şey, onların canlılığı kadar, hayalperestinin haz duygusu ve görünüşteki rızasıdır (Windt, 2020). Eğer rüyayı gören kişi, gördüğü rüyada etkense yani rızası varsa o zaman rüyanın sorumluluğu da o kişiye ait demektir. Bu durumda Augustinus kendisini rüyaları konusunda suçlayabilir demektir. Augustinus'un bu çelişkilerini son yüzyılda Gareth B. Matthews (1929-2011) tekrar ele alacak ve Augustinus'un bir problem olarak çözmeye çalıştığı ve 'ikinci rüya problemi' olarak çağdaş dünyada tekrar gündeme gelen 'rüyalarımızda ahlaki sorumluluğumuz var mı?' sorusunu farklı bir şekilde analiz edecektir.

Matthews'e göre çoğumuz rüyalarımızda yaptıklarımızdan sorumlu olduğumuzu düşünmüyoruz. Peki kişinin kendisinin, rüyadaki eylemlerinden sorumlu olduğunu reddetmek için iyi bir nedeni var mıdır? Bunun için Matthews üç öneriyle konuyu tartışmaya açar ve Augustinus'u böylece değerlendirmeye alır. Matthews'in amacı muhtemel cevaplar üretip Augustinus'un gerçekten böyle cevaplar verip vermeyeceğini tartışmaktır.

Birinci öneri şudur: *"Rüyamdaki kendim ben değilim; bu sebeple, bir şekilde rüyadaki kendimin yaptıklarından dolaylı olarak sorumlu olsam bile, doğrudan ben sorumlu değilim."* Matthews bu cevaba Augustinus'un 'hayır' diyeceğini söyler. Augustinus'un önerisi, rüyanın benim bir parçam olduğu yönünde olacaktır. Yani mantık devre dışı kaldığında, beden duyularla birlikte kapandığında, kalan kısımdır rüya. Augustinus'a göre rüyalarda akıl genellikle bulunmamakla birlikte, her zaman böyle olmadığını da işaret eder. Çünkü ara ara uykudayken de rüyalarına direnebilmekte ve iffetli karar verebilmekte olduğunu tecrübe eder (Matthews, 1981: 49). Ayrıca bunun için de Tanrı'nın yardımını dilemektedir. O yüzden Augustinus rüyalarından sorumlu olduğunu göstermektedir.

Matthews'ın ikinci önerisi ise şöyledir: “*Rüyamdaki kendimin yaptıkları gerçekten olan şeyler değildir (bir ihtimal uyanırken de yaptığım bir şey değilse), bununla birlikte benim ‘içimde’ olmaktadır-yani o an rüyamdaki kendimin yaptığını gerçekten yapıyormuş gibi hissetmekteyim (ya da en azından sonrasında rüyamdaki kendimin yaptığını ben yapmışım gibi hissetmekteyim)*”

Peki Augustinus'un düşüncelerine baktığımızda, rüyalarındaki eylemlerin sorumluluğu üzerine, ikinci cevabı verir miydi? Matthews, Augustinus'u koşturarak şöyle der: Rüyadaki benliğe/kendime kötülük mü önerildi? Bu durumda ben, rüyadaki kendimin/benliğimin yaptıklarından sorumlu değil miyim? O zaman günah işleyen kim? Augustinus'a göre rüyada telkin, zevk ve rıza gerçekten gerçekleşiyor. O zaman eğer hayalimdeki ben isem, kötü öneriyi alan, önerilen kötü eylemi veya düşüncüyü düşünmekten zevk alan ve buna rıza gösteren de benimdir. Zaten Augustinus'un, rüyalarındaki iffetli kararlardan ve ayartmalara rıza göstermediğinden bahsettiğini biliyoruz. Bu durumda Augustinus'a göre tam bir günah için gerekli olan tüm unsurlar bir rüyada mevcut olabilir. Dolayısıyla ikinci cevabın ilk kısmı Augustinus için geçerli değildir. Rüyalarımda yaptığım şeyin 'bende' olduğu kısma gelince, Augustinus bunun için şöyle söyler: O, herhangi bir biçimde içimizde olmuştur. Etik açıdan ise Augustinus'a göre 'bende' olan şey ahlaki açıdan gerçekten önemli olan şeydir. Matthews bunu Augustinus'un dilinden şöyle yanıtlar: “...*Ahlaki açıdan önemli olan (i) seks yapabileceğim önerisi, (ii) seks yapma düşünce-sinden zevk alma ve (iii) seks yapmak için iç rızamdır. Bu üç unsurun her biri ile ilgili olarak görünüşte ve realitede bir karşıtlık söz konusu değildir. Bu da Augustinus'un görüşü gibi görünmektedir*” (Matthews, 1981: 50-51).

Matthews'ın sunduğu üçüncü öneri: *Yalnızca yapmaktan kendimi alıkoyabilme gücüne sahip olduğum şeyleri yaparken sorumluluk sahibiyim (çünkü 'yapmalı' ifadesi 'yapabilmeyi' işaret ederken, 'yapmamalı' ifadesi de 'sakınabilmeyi' ifade etmektedir); rüyalarımda yaptıklarım, yapmaktan kendimi alıkoyabilecek güce sahip olduğum şeyler değildir.* (Matthews, 1981: 48-49).

Üçüncü cevap hakkında Augustinus ne diyebilir? Matthews bu cevabın da Augustinus tarafından reddedileceğini söyler. Çünkü ona göre her şeye gücü yeten Tanrı, ruhumuzun tüm hastalıklarını iyileştirecek kadar büyüktür. Daha fazla lütufla, bu utanç verici eylemleri kişi artık uykuda işlemeyecektir. Bu yüzden açık bir şekilde üçüncü cevabı da reddedecektir.

Matthews'e göre, Augustinus'un görüşleri baz alındığında, bu üç cevabı da reddettiği görülecektir. Rüyalarımızdaki eylemlerimizden sorumlu muyuz sorusunun cevabının arandığı bu metindeki üç cevap Augustinus tarafından cevaplanırken, aslında sorun özgür irade sorununa dönüşmektedir. Çünkü ki-

şinin rüyalarında yaptıkları asla kendi özgür iradesiyle yapılmadığından ve bu nedenle de bundan kaçacak gücü kendinde barındırmadığından, kişinin kendinden nasıl emin olabileceğini görmek oldukça zordur (Matthews, 1981: 51-54).

Görüldüğü gibi Matthews'e göre de Augustinus aslında net değildir. Çünkü uyanmak ve uyku sırasındaki kararları birbiriyle çelişebilmektedir. Bazen uyku sırasında razı olduğu bir eylem, uandıktan sonra vicdan azabıyla birlikte eylemdeki sorumlu olma halini kabul etmemeye onu yönlendirmektedir. Bazen de rüyalarını kontrol edebildiğine şahit olur. İşte bu yüzden Augustinus'un rüyalarındaki eylemlerinden sorumlu olup olmadığına dair bir kafa karışıklığı yaşadığını görebiliriz (Ceyhan Çoştı, 2021: 174).

Matthews çağdaş dünyaya rüyalarla ilgili yeni bir tartışma alanı bırakır. Daha önce filozoflar tarafından yer yer dile getirilen fakat Augustinus'un ilk defa ayrıntılı olarak rüyalarımızdan sorumlu muyuz veya rüyalarımızda ahlaksız olabilir miyiz sorununu, etik bir çerçevede tekrar gündeme alır ve kendisinden sonra düşünürler için de canlı bir tartışma ortamı sağlanmış olur. Bu tartışmayı yürüten isimlerden bir diğeri ise *William E. Mann*'dır. Mann, rüyalarımızda yaptığımız kötülüklerden sorumlu olup olmadığımız sorusuna 'Hayır' diye cevap vermektedir. Ona göre eğer hayal ettiğimiz suçlarımızdan sorumlu olacaksak, asil rüyalar gördüğümüzde de övülmemiz gerekmektedir ki bu durum Mann'a göre oldukça saçmadır. Ahlaki itibar kolay gelmediği gibi ahlaki suçlamada hemen olmamalıdır (Mann, 1983: 378).

Mann, 'ikinci rüya problemi'ni, Matthews'in Augustinus için önerdiği üç madde üzerinden tartışır ve Augustinus'u öyle değerlendirir. Rüyalarımız eğer deneyimlense ve eğer kişi rüyasında kötülük yapmaya rıza gösterirse, gerçekten günah işlemiş olmakta mıdır? Yani bir şeye rıza göstermek, o eylemi yapmış olmak gibi ahlaki bir değerlendirmeyi içerir mi? Çünkü uyanırken kötülüğe rıza göstermek ile uyurken kötülüğe rıza gösterme arasında ahlaki olarak anlamlı bir fark yokmuş gibi görünebilir ama aslında vardır. Bu yüzden Mann'a göre Augustinus, düşlerinden kendisinin sorumlu olduğuna ikna olmamıştır ama olmadığına da ikna olmamıştır (Mann, 1983: 378-385). Bu yüzden Augustinus'un kafası bu konuda oldukça karışıktır ve sık sık da zaten bu konuda Tanrı'dan yardım istemektedir.

Rüya ahlaksızlığı konusunda farklı ahlaki değerlendirme olanakları da sunulmuştur. Bunlardan biri de *Julia Driver* (1961-)'a aittir. Driver, rüyaların ahlak açısından önemini araştıran düşünürlerden birisidir. İçselci (internalist) ve dışsalıcı (externalist) açısından bir değerlendirme ile konuyu anlamaya çalışır. İçselci yaklaşım, bir kişinin eylemlerinin ahlaki statüsünü niyetler, güdüler gibi iç faktörlerin belirlediğini söyler ki buna göre rüya-

larda ahlaksızlık mümkündür. Bu yaklaşım ahlaki değerlendirmenin içsel bir açıklamasını sunmaktadır. Dışsalcı yaklaşım ise eylemlerin etkilerine bakarak karar verir. Driver, rüya ahlaksızlığı meselesinin saçma olduğunu düşünür ve bunun için ahlaki değerlendirmenin içsel bir açıklanmasının yapılmasının yerine dışsal bir bileşenle birlikte bir ahlaki değerlendirme yapılması gerektiğinden bahseder (Driver, 2007: 5). Bu durumda rüya ile, eylemden etkilenecek veya eylemin etkilediği herhangi bir durum oluşmadığından, rüyalardaki ahlaksızlıktan kimse sorumlu olmayacaktır.

Rüyalarımızın deneyimler olup olmadığı konusu da yine bu durumu değerlendirirken düşünmemiz gereken başka bir yöndür. Rüyalarımız eğer deneyimler değilse, kişi eğer rüyasında hiçbir şey yapmıyorsa yani rüyalar herhangi bir kötü davranışı içermiyorsa veya rüyalar hiçbir şey yapmaz sadece bir şeyler yapmayı düşlemek demekse, o zaman ahlaki sorumluluk konusuna nasıl bakılacaktır? Bu konu rüyalarımızın deneyimler olmadığını söyleyenler için aslında nettir. Deneyim yoksa, rüyalarımız bir şeyi yapmayı hayal etmekse zaten burada yargı veya karar mekanizmasının da ortaya çıkmaması gerekir. (Mann, 1983: 379-381).

Rüya görmenin deneyimsel olmadığını iddia eden açıklamaların ortak noktası, rüya anlatıcısının anlatı yeteneklerine vermeleri gereken önemi ortaya çıkarır. Augustinus'un rüya deneyimleri ile ilgili endişelerinin, rüyaların deneyim olduğunu reddettiğimizde onların sadece raporlarına aktarıldığını görürüz ve aslında bu anlamda uykumuzda ne yaptığımız konusunda endişelenmemize de gerek kalmaz. Çünkü aslında hiçbir şey yapmadık demektir. Dolayısıyla uyurken yaşadığımız şeylerin de hiçbirinin aslının olmadığını görebiliriz. Mann'a göre o zaman endişeleneceğimiz şey, sadece onun böyle bir rüya anlatısını bir araya getirme gerçeğine odaklanılmalıdır. Bu durumda kişinin anlatıyı bilinçsiz bir şekilde uydurması gerçeği karşımıza çıkar ki bu durum suçluluk duygusu uyandırabilir. Çünkü günahkâr rüya anlatıları ve uydurma eğilimlerimizden pişman olabiliriz (Mann, 1983: 381-385).

Rüyalarımız deneyim olsun veya olmasın Augustinus her durumda derin bir huzursuzluk içindedir. Ne düşlerinden kendisinin sorumlu olduğuna ikna olmuştur ne de sorumlu olmadığına. Augustinus'un bu konuda düşüncelerinin netliği yoktur. İşte Augustinus'un bu çelişkisi sonucunda, rüyalarımızdan sorumlu olup olmadığımız konusu da hala tartışmayı canlı kılmaktadır. Augustinus'a göre yalnızca eylemler ahlaki olarak değerlendirilebilir. Eylemlerin uykuda gerçekleşmediği iddiası, rüyayı gören bireylerin rüyanın gidişatını kontrol edebildiği, etkileyebildiği ve değiştirebildiği gerçek eylemler ve karar alma süreçlerini içeren 'berrak/lüsid rüyalar' ta-

rafından da sorgulanabilir. Augustinus'un argümanının başarısı, rüyalarda hiçbir eylemin olmamasına bağlıdır fakat berrak rüya görme bu önermeye karşı bir kanıt olarak sunulabilir (Springett, 2021).

Anlaşılır rüya görme veya berrak rüyalar (Lüsid/ Bilinçli Rüya)⁴, rüyalarındaki bilinçli olma halini ifade eder. Berrak rüyalarda kişi, rüya içerisinde olduğunun bilincindedir. *Stephen LaBerge* ve *Howard Rheingold*, yaptıkları birtakım deneyler ile, rüya sırasında kişilerin bilinçli olduklarını ve yönlendirilebildiklerini test etmişlerdir. Bilinçli rüya görenler, rüyalarının sonuçlarına da bilinçli olarak etkide bulunabilmektedirler. Objeleri, insanları, durumları, dünyaları, hatta kendilerini bile bir şekilde değiştirebilirler (LaBerge ve Rheingold, 2011: 15). Dolayısıyla bilinçli ya da berrak rüya, bir birey bir rüya sırasında bunun bir rüya olduğunun farkına vardığında ortaya çıkar. Bu durum şunu göstermektedir: Bilinçli rüya görme, kişi uyurken rüya görmenin bir örneğidir, bu nedenle de rüyalar uyku sırasında meydana gelen deneyimler olmalıdır (Springett, 2021). Berrak rüyalar, derin uykuda meydana gelirler ve bir kural olarak, biz istemediğimiz ve bunu bir iradeyle yapmadığımız sürece uyanmayla sonuçlanmazlar (Van Eeden, 1913). Berrak rüyalara göre, uyku sırasında kişi dış dünyanın bilincinde değilken, zihninin içindeki dünyada bilinçli yani uyanık olabilir.

Berrak rüyalarda, rüyaları yönlendirmek için belli pratikler ve eğitimler gereklidir. Uyanık olan kişi bu öğrenme sürecinde, bir süre rüyalarını düşünmek durumundadır. Böylece rüyaların kontrolü ele geçirilebilir ve insanlarla ilişkileri rüyalarda temsil ederek inceleme fırsatı da oluşur. Dolayısıyla bu tip rüya durumlarında bir bireyin gerçek hayatta zor bir görevi yerine getirmesine, onu hayata benzer ortamlarda uygulamasına izin vererek yardımcı olabilir. Bu durumda kişinin rüyasında uyanık yaşam düşüncesine ulaşabilmesi ve rüyasında rüyasını yönlendirebilmesi Augustinus için bir çıkış olabilir miydi? Augustinus kendini rahatsız eden rüyaları durdurmak için elinden geleni yapıp, cinsel dürtülerini bastırmada gerçekten başarılı olabilir miydi? (Springett, 2021). Bunu bilemeyiz ama Tanrı'ya yakarışlarını temel alırsak, bu konuda çok istekli olduğunu söyleyebiliriz.

Ahlaki sorumluluk bir bilinç ve irade gerektirmektedir. Rüyalarda ise bilinçli olup olmadığımız konusu tartışmalıdır. Lüsid rüyalara baktığımızda, rüyaların yönlendirilebildiğini, kişinin belirli antrenmanları sonucunda rü-

4 Bu konuyu ilk defa bu isimle dile getiren Frederik Van Eeden (1860-1932)'dir. 1913 yılında yayınladığı makalesinde on altı yıllık araştırmalarının sonucunda rüya biçimlerini sınıfladığından bahseder ve bunlardan biri de 'lüsid rüyalar'dır. Berrak rüya sırasında uyuyan kişi, günlük yaşamı ve kendi durumunu rüya sırasında hatırlar ve mükemmel bir farkındalık durumuna ulaşır. Bu durumda dikkatini de yönlendirebilir ve farklı özgür irade eylemlerini deneyebilir (Van Eeden, 1913).

yalara katılabildiğini görüyoruz. Bu durumda rüyalarımız üzerinde söz sahibi olmayı başarabiliriz demektir. Örneğin bir kişi, rüya sırasında, normal hayatında hiç de hoşlanmadığı ve hatta nefret ettiği birinin canını yakmak istemektedir. İçinde müthiş bir öfke ve zarar verme duygusu var ve o sırada rüyada olduğunun farkına varıyor ve o hoşlanmadığı kişinin, isteyerek canını yakıyor. Ve uyanıyor. Şimdi bu durumda olgusal dünyada gerçekleşmeyen bir eylemin ahlakiliğini bu örnek üzerinden nasıl tartışabiliriz?

Biz biliyoruz ki insanın davranışları ve düşünceleri çoğu zaman birbirine paraleldir ve kişiyi, o kişi yapan şey eylemleri ve düşünceleridir. Kişinin her yaptığı eylemin, düşünceleriyle paralel olduğunu söylemek de doğru değildir. Günlük hayat içerisindeki pratiklerimiz bizi, çoğu zaman, yapılması gereken eylemlere yönlendirir. Bu durumda kişiyi, o kişi yapan düşünceleri ne kadar iyiye yönelikse, doğruya yakınsa, o kişi karakteriyle davranışlarıyla bir bütünlük arz eder. Yani kişinin içinde bir duygu olarak kızgınlığın bulunması, onun o duygusundan dolayı kötü ilan edilmesine neden olmaz. Ama kızgınlık duygusunun kişinin hayallerine yansması ve hayallerinde kızgınlık içeren sahneleri üretmesi onu sağlıklı bir kişi olarak nitelendirmemize engel olabilir. Dolayısıyla ahlaki özel bir alan olarak düşündüğümüzde çok sorun gözükmemektedir. ‘Kişi, kendi başına iken dilediğini yapabilir mi?’ sorusunun burada nasıl cevaplandığı önemlidir. Fakat şunu bilmek gerekiyor ki kişi her ne kadar kendi başına iken başkasına zararı yoksa da toplumu oluşturan bir birey olduğunu ve sağlıklı toplumların sağlıklı bireylerden meydana geldiğini görmek gerekir. Bu anlamda düşüncelerimiz, hayallerimiz, yalnızken yaptığımız eylemlerimiz de bizi biz yapan şeyler olduğu için, bilinçli yaptığımız her düşünümünden dolayı sorumluluğumuz açığa çıkmaktadır. Fakat rüya böyle midir? Rüyanın bilinçli yönlendirilebilir olması bir yana, rüyalar çoğu zaman kişinin kontrolünde değildir. Rüyaların, zihnin bir çalışma biçimi olarak görülmesinde veya sadece hatıraların belli zamanlarda açığa çıkmış hali olduğu düşünüldüğünde ya da bastırılmış duygularımızın açığa çıkma gerçeğinden bahsetsek de rüyalar kişinin bilinçli yanının etkin rol aldığı görüntüler değildir. Dolayısıyla kişi, etik ve hukuki olarak sadece bilinçli eylemlerinden sorumlu olduğu için, rüyalarımızdan kendimizi ahlaki olarak sorumlu hissetmemiz çok mantıklı gözükmemektedir. Bu durumda Augustinus’un sorumluluk duygusu her ne kadar rüyalara kadar uzansa da kişiler öncelikli olarak uyanırken yaptıkları eylemlerinden sorumlu hissetmelidirler (Ceyhan Çoştı, 2021: 178).

Sonuç

Tüm insanlar uyudukları sürece rüya görürler. İnsanın yaşadığı bu öznel sürecin gizemli bir doğasının olduğu konusu oldukça yaygındır. Dolayısıyla

rüya konusu hem bilim adamlarının hem teologların hem de filozofların her dönem merak konusu olmuştur.

Rüya konusuna felsefi ilgi tüm tarih boyunca mevcuttur. Fakat bu ilgi her zaman aynı canlılıkla devam etmemiştir. Bazen rüyaya olan felsefi ilgi yoğunlaşmış bazen de yerini başka bilimlerin incelemesine bırakmıştır. Bu anlamda uzun süredir uykuda olduğunu düşündüğümüz rüyaya olan felsefi ilginin son yarım yüzyıldır tekrar canlandığını söyleyebiliriz.

Bu ilginin temelde iki sorundan kaynaklandığı görülmektedir. Birinci rüya problemi ya da Descartes sorusu olarak adlandırılan “Her zaman rüya görmediğimden nasıl emin olabilirim?” sorusu ve ikinci rüya problemi ya da Augustinus sorusu olarak da adlandırabileceğimiz “Rüyalarımızda ahlsız olabilir miyiz?” sorusu etrafında gelişen tartışmalar son yüzyılda belirleyici olmuştur. Bu iki sorunun tekrar tartışılması rüyalarımızın bilinçli deneyimler olup olmadığı ve rüyalarımız deneyimler ise rüyalarımızda yaşadıklarımızdan sorumlu olup olmadığımız çerçevesinde yapılmaktadır.

Rüyalarımızın bilinçli deneyimler olup olmadığı konusu Descartes’ın rüya konusunda yaptığı önemli bir sorgulamayla başlar: “Şu an rüyada olmadığımı nereden bilebilirim?” Kartezyen rüya şüpheciliğini başlatan bu soru, uyku ve uyanıklık halinin nasıl ayırt edileceğine dair epistemolojik bir krizi işaret etmektedir. Kimi filozoflar Descartesçı geleneği devam ettirip uyku halinde bilincin kaybolmadığını, kişinin bilinçliliğinin devam ettiğini hatta bunun en iyi örneğinin görülen rüyalar olduğunu ifade etmişler, kimi filozoflar ise kişi eğer derin uykudaysa onda bilinçlilik olmadığını dolayısıyla da rüyaların bilinçli deneyimler olmadığını ortaya koymuşlardır. Günümüze yansıyan kısmına baktığımızda ise bilinç nedir ve insanın bilinçlilik hali nasıldır soruları üzerinden rüya tartışmalarının konuya dahil olduğu görülmektedir. Tüm bu tartışmalar çağdaş dünyada rüyaya felsefi bakışta epistemolojik ve ontolojik analizlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle Malcolm ve Dennett tarafından yapılan analizler ve rüyaların deneyimler olmadığı görüşü, günümüz birincil rüya probleminin eleştirel tarzda tekrar incelendiğini göstermektedir.

Rüyalarımızın bilinçli deneyimler olup olmadığı meselesi ikincil rüya problemi etrafında da tekrar konuşulur. Augustinus’un Orta Çağ’da ayrıntılı olarak tartıştığı ve günümüze de yansıyan bu sorun, rüyalardaki ahlaki sorumluluğumuzla ilgilidir. Sorumlu olmak demek kişinin eylemleriyle ilgili yükümlülüğünü alması demektir. Bu anlamda rüyalarımızda bilinçli olup olmadığımız meselesi, ahlaki sorumluluğun da tartışılmasını gerektirir ve rüyalara dair felsefi tartışmaların bir diğer yönünü oluşturur. Günümüzde

bu problemi tekrar canlandıran Mathews, Augustinus'un muhtemel vereceği cevaplar üzerine bir değerlendirme yapmış ve bu değerlendirme ile rüyalara etik açıdan nasıl yaklaşılacağı belirlenmiştir.

İyi ve kötüye ilişkin değerlendirmeler bireyin ahlaki kararlarını belirlemektedir. Pratik dünyamızda hayatımızı doğru bir şekilde yönlendirmemizin, aldığımız bu kararlarla ilgisi vardır. Karar alma ise iyi çalışan bir zihnin ürünüdür. Dolayısıyla bireyler iyi çalışan bir zihinle aldıkları kararlardan sorumlu tutulabilirler. Akıl zaafiyeti bulunan veya çocuklar için aynı sorumluluk beklentisine sahip değilizdir. Etik ve hukuki sorumluluğumuz, uyanık ve sağlıklı bir zihnin verdiği kararlarda açığa çıkmaktadır. Bu anlamda rüyalarımızda yaşadıklarımızın tam bir bilinçlilik hali ile gerçekleştiğini söylememiz zordur. Çünkü uyanık bir zihinle uykuda olan bir zihnin derece olarak aynı parlaklıkta ve netlikte içerik üretmediğini görmekteyiz. Bu durumda rüyalar sırasında tam bir ehliyetimizin olmadığına farkına varabiliyoruz. Bu aynı zamanda uykuda iken işlenen suçlar için de böyledir. Bilindiği gibi bazı suçların uyku sırasında işlendiği, uyur gezer insanların bazı suç teşkil eden olayları yapabildiği ve cezai ehliyetlerinin olup olmadığı konusu da yine etik ve hukuk çerçevesinde tartışılmaktadır. Uyur gezer kişinin eylemlerini hatırlayamaması ve bilinçli suça gitme halinin olmaması, o kişiyi eylemlerinden bağımsız kılar mı? Burada da yine ayırt edici nokta bilinçlilik halinin olup olmaması noktasıdır. Yani kişinin sarhoş olması veya uykudaki bilgisizlik bir özür konusu olabilir mi? Buradaki hukuki tartışmalar bir tarafta etik olarak bunu değerlendirmenin oldukça zor olduğu görülebilmektedir. İşte Augustinus'ta benzer bir zorluktan hareketle suçlu muyum değil miyim veya sorumlu muyum değil miyim soruşturmasını yapar ki aslında kendisi de tam bir cevap verebilmiş değildir. Uyanık halde yapmadığı eylemin, uyku halinde zihninde canlanması onu bundan ne sorumlu ne de tamamen sorumsuz hissetmeye yönlendirecektir.

Bu durumda ahlaki bir karar vermenin en önemli ayağını bilinçli olmak oluşturuyor. Eğer rüyalarımız bilinçli birer deneyimse, rüyalarımızın içeriği bize ait demektir. Fakat yine de eyleme geçmemiş hiçbir düşüncenin sorumluluk yaratmadığı gerçeğini de hatırlamak gerekmektedir. Ne zaman ki düşündüğümüz, hayal ettiğimiz veya düşlediğimiz şeyler eylem olarak görünür olur, o zaman ahlaki bir sorumluluktan bahsedebiliriz. Bu durumda Augustinus'un Tanrı'ya yakarırken düşüncelerini ve düşlerini tertemiz yapmak istemesi hem çok anlaşılabilir bir eylemdir hem de bu dünya hayatı için abnormal bir istek olduğunu söyleyebiliriz.

Öz

Rüyalara olan felsefi ilgi her dönem karşımıza çıkmıştır. Dönem dönem bu ilgi azalsa da ve yerini başka bilimlerin incelemesine bıraksa da son yüzyılda tekrar canlanmıştır. Bu ilginin ilk ayağını Descartesçı rüya şüpheciliği oluşturur ki bu şüphecilik temelde uyku hali ile uyanıklık halinin ayırt edilemez olmasına dayanan epistemolojik şüpheciliği barındırır. İkinci ayak ise Augustinus'un rüya şüpheciliği olarak belirtebileceğimiz etik şüpheyi içerir.

Bu çalışma Augustinus'un rüyalarımızdan sorumlu olup olmadığımızı dair etik analizini ve çağdaş dünyada nasıl tartışıldığını konu edinmektedir. "Rüyalarımızda yaşadıklarımızdan sorumlu muyuz?" veya "Rüyalarımnda ahlaksız olabilir miyim?" sorularının, rüyalarımızda yaşadıklarımızın bilinçli deneyimler olup olmadığı meselesi üzerinden nasıl anlatıldığını göstermek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rüya, Etik, Bilinç, Descartes, Augustinus

Abstract

Ethical Approach to Dreams: Could I Being Immoral in my Dream?

Philosophical interest to dreams has appeared in every period. Although this interest has decreased from time to time and left its place to the study of other sciences, it has been revived in the last century. The first dimension of this interest is Cartesian/Cartesian dream skepticism. This skepticism includes epistemological skepticism based on the indistinguishability of sleep and wakefulness. The second dimension includes ethical skepticism, which defined as Augustine's dream skepticism.

The paper focuses on Augustine's ethical analysis of whether we are responsible for our dreams and how it is discussed in the contemporary world. "Are we responsible for what we experience in our dreams?" or "Could I be immoral in my dreams?" It is aimed to show how these questions are explained through the issue of whether what we experience in our dreams are conscious experiences.

Keywords: Dream, Ethics, Consciousness, Descartes, Augustine

Kaynakça

- Ağar, Erdal. (2016). "Rüyaların Nörobiyolojisi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi -Rüyalar*, 19 (76), 39-52.
- Aristoteles (2019). *Parva Naturalia (Doğa Üzerine Kısa Yazılar)*, çev. F. Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2012). *Metafizik*, çev. A. Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Augustinus. (2010). *İtirafılar*, çev: Ç. Dürüşken, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Bedir, Fatma Nur. (2020). "Bir Davranış ve Anlamlandırma Pusulası Olarak Rüyaya Dair İnanç ve Tutumların İncelenmesi", Z. Sağır (Ed.), *Din Psikolojisi: Teori, Güncel Araştırmalar ve Yeni Eğilimler*, içinde (183-231), İstanbul: Dem Yayınları.
- Ceyhan Çoştı, Feyza. (2021). *Rüya ve Felsefe*, Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Dennett, Daniel C. (1976). "Are Dreams Experiences?", *The Philosophical Review*, 85 (2) 151-171.
- Descartes, René. (1997). *Metot Üzerine Konuşma*, çev. M. Karasan, Ankara: MEB Yayınları.
- Descartes, René. (2018). *Meditasyonlar -Gassendi'nin Meditasyonlara'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı-*, çev: İ. Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Dreisbach, Christopher. (2000). "Dreams in the History of Philosophy", *Dreaming*, 10 (1), 31-41.
- Driver, Julia. (2007). "Dream Immorality", *Philosophy*, 82 (319), 5-22.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el. (1963). *El Munkızu Min-ed Dalal*, İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi.
- Güven, Esra. (2018). "Zihnin ve Bilincin Spor Yapma Biçimi: Rüyalar", *Pivolka*, 8 (27), 2-3.
- Hobbes, Thomas. (2007). *Leviathan*, çev. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Koç, Çağlar. (2020). "Sınır-Fenomen Olarak Rüyasız Uykı", *Felsefe Arkivi*, 53, 25-34.
- LaBerge, Stephen ve Howard Rheingold. (2011). *Bilinçli Rüyalar Dünyasını Keşfetmek*, çev. R. Koray, İstanbul: Koridor Yayınları.
- Locke, John. (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Malcolm, Norman. (1956). "Dreaming and Skepticism", *The Philosophical Review*, 65 (1), 14-37.
- Mann, William E. (1983). "Dreams of Immorality", *Philosophy*, 58 (225), 378-385.
- Matthews, Gareth B. (1981). "On Being Immoral in a Dream", *Philosophy*, 56 (215), 47-54.
- Osmanoğlu, Ömer. (2017). "Aristoteles'in Rüya Teorisi ve "Rüyalar Üzerine" Adlı Eserinin Çevirisi", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (4), 139-172.
- Platon (1975). *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2018). *Theaitetos*, çev. F. Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

- Shokrollahi, Nader. (2016). "Philosophy and Dream", *Acta Universitatis Danubius*, 10 (2), 84-91.
- Springett, Ben. (2021). "Philosophy of Dreaming", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/dreaming/> (Erişim Tarihi: 17.02.2021).
- Tanzer, Cornelia. (2013). 'ne ruoche du, hêrre, umbe die troume'- 'Zur Funktion von Träumen in mittelhochdeutschen Texten am Beispiel des Rolandsliedes und des Nibelungenliedes', Diplomarbeit (Mag. phil.), University of Vienna. Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät.
- Van Eeden, Frederik. (1913). "A study of dreams". *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 26, 431-461.
- Windt, Jennifer M. (2020). "Dreams and Dreaming", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/dreams-dreaming/> (Erişim tarihi: 17.02.2021).
- Windt, Jennifer M. (2021) "How deep is the rift between conscious states in sleep and wakefulness? Spontaneous experience over the sleep-wake cycle". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 376 (1817). <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rstb.2019.0696> (Erişim Tarihi, 21.02.2021).

HAYVANLARIN ACILARI PROBLEMİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 214-239.

Geliş Tarihi: 04.03.2022 | Kabul Tarihi: 10.05.2022

Aykut Alper YILMAZ*

Giriş

Kötülük problemine hemen hepimiz aşınayız. İyi bir Tanrı niçin kötülük-
lere izin verir? Kimileri daima bardağa dolu tarafından bakmayı önerse de
gün gelir ve şu soruyu sorarız: Bu acı neden var? Neden ben? Birçok sanat
eserinde aynı temanın işlendiği görülmektedir. “Adaletin Bu mu Dünya?”
serzenişini içeren arabesk şarkıda olduğu gibi. Mevcut kötülükler, çok sayı-
da insanı Tanrı inancıyla ilgili sorgulamalara yöneltir. Hatta bu tür sorgu-
lamalar neticesinde Tanrı’ya olan güvenini veya inancını yitiren kimselere
yakın çevremizde bile rastlayabiliriz. Bu yönüyle kötülüğün varlığı, pek çok
kimseye göre ateizm lehine önemli bir delil oluşturur.

Kötülük problemine karşı pek çok cevap geliştirilmiş olmakla birlikte,
bu cevapların çoğunda “insan” ön plana çıkmaktadır. Konu insan olunca,
kötülüğü açıklamak için “irade, özgürlük, öte-yaşama dair vaatler, ilahi ada-
let, çekilen acıların ruhsal olgunlaşmaya katkıları” gibi meseleler üzerinden
Tanrı’nın kötülüğe izin vermesini makul kılmaya çalışan gerekçeler ortaya
konulmuştur. Diğer taraftan evrendeki acılar insanlarla sınırlı değildir. Gü-
nümüz fosil kayıtları, canlılık tarihinin, insanın ortaya çıkışından milyar-
larca yıl öncesine uzandığını göstermektedir.¹ Hatta verilere göre evrende
yaşamış türlerin 99.9%’undan fazlasının soyu tükenmiştir.² Dolayısıyla ha-

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-3905-018X, e-mail: alper.yilmaz@asbu.edu.tr

1 Brian ve Deborah Charlesworth, *Evrin: Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Cenk Özdağ (İstanbul: İstanbul
Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2020), 64.

2 Christie Wilcox, “Human-Caused Extinctions Have Set Mammals Back Millions Of Years”, *National*

yatta kalma mücadelesi ve acılar, insanın varlığa gelişinden çok daha öncelere dayanır.

Canlılığın uzun tarihine ilişkin veriler, acılara ve Tanrı'nın niçin bunlara izin verdiğine ilişkin yeni problemleri gündeme getirmektedir. Zira bildiğimiz kadarıyla insan olmayan canlılar (hayvanlar), ahlaki sorumluluk gerektiren türde özgür irade sahibi değildir. Dolayısıyla hayvanlar, Paul Draper'ın ifadesiyle, "ahlaki fail olmamasına rağmen"³ acı çeker.⁴ Bu canlıların acılarını teistik bir çerçevede açıklamak, ahlaki kötülükleri açıklamaktan daha zordur. Zira özgür irade, ahlaki sorumluluk ve cennet-cehennem gibi kavramlar onlar için söz konusu değildir. Bazı Müslüman düşünürler hayvanlar için de bir ahiret anlayışı geliştirmişse de bu görüş yaygın olmadığından üzerinde durmayacağım.⁵

Bu çalışmada yalnızca insan olmayan canlıların acıları bağlamında kötülük problemini ele alacağım. Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz zorlukları göz önünde bulundurarak, özgür irade ve ahlaki gelişim gibi kavramlara başvurmadan kötülük problemine karşı nasıl bir cevap verilebileceğini tartışacağım. Ancak hayvanlar bağlamında kötülük problemine cevap arayan bazı yaklaşımların, ruhsal-gelişim ve özgür irade gibi kavramları kullandığını da belirtmeliyim. Örneğin Trent Dougherty, hayvanların acılarını kötülük bağlamında açıklarken ruh-yapma teodisesi olarak bilinen, kötülüğün ruhsal-gelişim için gerekli olduğu fikrine dayanan teodiseden önemli ölçüde yararlanmaktadır.⁶ Ancak burada, hayvanların ahlaki-sorumluluk sahibi olmadığı şeklindeki genel teistik kabule⁷ binaen bu tür teodiselere yer ayırmayacağımı baştan ifade etmeliyim. Daha ziyade bilinç, bilincin içkin değeri, acıların yaşam mücadelesine katkısı, tabii düzen ve evrim gibi bazı olgulardan hareketle, hayvanların acılarına ilişkin yorumlarda bulunacağım.

Kötülük Problemi ve Hayvanların Acıları

Öncelikle acı sorunu ile yakından ilişkili olan kötülük problemini ele alalım. Bu problem günümüz din felsefecilerinden J. L. Mackie'nin tarifıyla şöyle-

Geographic (2018), URL: <https://www.nationalgeographic.com/animals/2018/10/millions-of-years-mammal-evolution-lost-news/> (21.06.2019).

3 Paul Draper, "Darwin's Argument from Evil", *Scientific Approaches to the Philosophy of Religion*, ed. Yujin Nagasawa (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 57.

4 Marian Stamp Dawkins, *Hayvanların Sessiz Dünyası* (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2002), 270-276.

5 Hayvanların ahirette diriltilecekleriyle alakalı görüşler için bkz. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014), 99.

6 Örneğin Trent Dougherty, hayvanların acılarını kötülük bağlamında açıklarken ruh-yapma teodisesi olarak bilinen teodiseden sıklıkla yararlanmaktadır. Trent Dougherty, *The Problem of Animal Pain: A Theodicy for All Creatures Great and Small* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 96-122.

7 Ruh-yapma teodisesinin meşhur savunucularından John Hick de hayvanların ruh-yapma teodisesi kapsamında değerlendirilemeyeceğini belirtir. John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 309.

dir: “Tanrı Kadir-i Mutlak’tır; tamamıyla iyidir; buna rağmen kötülük vardır. Bu önermeler arasında bir çelişki var gibi görünüyor, öyle ki herhangi ikisi doğru olduğunda üçüncüsü yanlış olur. Fakat aynı anda her üçü de çoğu teolojik tutumun özsel parçalarıdır...”⁸ Pekâlâ, niçin bu üç önerme çatışmaktadır? Bu noktada Epikür’ün meşhur soruları akla gelir ki bu soruları daha sonra Hume da aynı şekilde soracaktır:

Tanrı kötülüğü engellemek istiyor da engelleyemiyor mu? O zaman Kadir-i Mutlak değil. Engelleyebiliyor ama istemiyor mu? Öyleyse O kötü. Hem engelleyebiliyor hem de istiyor mu? O zaman kötülük nereden geliyor?⁹

Binlerce yıl önce ortaya atılan bu problem hâlâ önemini korumaktadır. Bu probleme sayısız çözüm önerisinde bulunduğu hâlde, bu çözümlerin çoğunun, problemi insan açısından ele aldığını ifade etmiştik. Örneğin, kötülük problemine karşı geliştirilmiş en meşhur cevaplardan biri olan özgür irade savunusunu ele alalım. Bu savunuya göre, insanın ahlaki sorumluluk gerektirecek şekilde özgür irade sahibi olması, onun kötülüğü tercih edebilme imkânına sahip olmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla özgür olabilmek için kötülük gereklidir. Kötülük problemine karşı bilindik diğer bir cevap da kötülüğün ruhsal/psikolojik gelişime katkı sağladığı şeklindedir. Bu cevaba göre kötülük, insanın ruhsal erdemler geliştirebilmesi için önemli bir faktördür.

Ancak insan dışındaki hissiyata sahip canlılar (hayvanlar) söz konusu olduğunda ise, bu tür cevaplar anlamını yitirmektedir. Zira bildiğimiz kadarıyla hayvanlar özgür irade sahibi değildir ve ahlaki sorumluluk taşımaz –onların eylemleri ahlaki açıdan değerlendirilmez. Charles Darwin’in de ifade ettiği üzere:

Dünyada çok fazla ıstırapın olduğu tartışmasızdır. Bazıları bunu insanoğlunun ahlaki gelişimine hizmet ettiği şeklinde açıklama girişiminde bulunmuştur. Fakat insanların sayısı, hissiyata sahip diğer varlıklarla karşılaştırıldığında bir hiçtir ve bunlar sıklıkla hiçbir ahlaki gelişim göstermeksizin büyük acılar çekerler. İstırapların varlığından hareketle akıllı bir İlk Sebep varlığı aleyhine çalışan bu eski argüman bana güçlü görünüyor; diğer taraftan, belirtildiği gibi, bunca ıstırapın varlığı organik varlıkların doğal seçilim ve varyasyon yoluyla geliştiği görüşüyle uyumludur.¹⁰

8 J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind* 64/254 (1955), 200.

9 David Hume, “Dialogues Concerning Religion”, *Dialogues Concerning Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 74.

10 Charles Darwin, *The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. Francis Darwin (London: Dodo Press, 2008), 1/257.

Darwin'in de dikkat çektiği üzere insan acılarına dair açıklamalar –ruhsal gelişim gibi– hayvanlar söz konusu olunca ikna gücünü yitirmektedir. Ayrıca hayvanların acılarının, insanlarınkinden daha uzun bir geçmişe sahip olması ve hayvan türlerinin çokluğu, problemin büyüklüğüne işaret etmektedir. Hayvanların acılarını, Tanrı'nın varlığına karşı delil olarak kullanan Stephen Law da bu problemi oldukça çarpıcı bir şekilde dile getirir. Onun ifadeleriyle:

Hayvanların ıstıraplarıyla başlayalım. Yakın zamanda komodo ejderleriyle ilgili bir belgesel izledim. Avlarını zehirledikten sonra bir hafta kadar izini sürdürdüler ve nihayet kurban kendisini koruyamayacak kadar zayıf düştüğünde onu –o su bufalosunu, o zavallı su bufalosunu– karnını deşerek canlı canlı yediler. Kameraman bunun, vahşi yaşama ilgili ilk görevlendirilmesi olduğunu ve muhtemelen de sonuncusu olacağını, çünkü tanıklık etmeye zorlandığı acıların derinliğiyle baş edemediğini söyledi.¹¹

Herhangi bir insanın şahit olduğu takdirde merhamete geldiği durumlarda, en merhametli olarak nitelenen Tanrı –en azından bizim sınırlı bakış açımızla– niçin suskun gözükmektedir? Bu soruya gelmeden önce, kötülük probleminin karşı geliştirilen argümanların bazı temel stratejilerini belirleyelim. Ardından hayvanların acıları probleminin ilişkin bu gereklilikleri karşılayan cevaplarımızın olup olmayacağını inceleyebiliriz.

Tanrı'nın Gereççeleri: Tanrı, Hangi Gereççelerle Kötülüğe İzin Verir?

Kötülük probleminin temelde iki farklı türü bulunur. Bunlardan biri, ele aldığımız üç önermenin (iyi/merhametli ve kadir-i mutlak bir Tanrı ile acıların varlığının) bir arada savunulmasını imkânsız gören mantıksal (*logical*) kötülük problemi, diğeri ise evrende var olan çok sayıdaki kötülüğün, Tanrı'nın var olma ihtimâlini düşürdüğü şeklindeki delilci (*evidential*) kötülük problemidir. Bu problemlere kısaca değindikten sonra onların, hayvanların acıları meselesinde nasıl kullanılabileceğini inceleyeceğiz.

Plantinga, kötülük probleminin karşı izlenebilecek stratejileri iki kategoriye ayırmıştır: Teodise ve savunusu (*defense*). Kelime anlamıyla Tanrı'nın haklılaştırılması anlamına gelen teodise (*theos*: Tanrı, *dicy*: haklılaştırma), Plantinga'ya göre, evrende kötülüğün bulunmasının ve Tanrı'nın bu kötülüğe izin vermesinin ahlaki olarak haklı gereççelerini ortaya koyma çabasıdır.¹² Ancak Plantinga'nın bu tanımı, Swinburne ve Hasker tarafından fazla iddialı

11 Stephen Law, "Opening Statement", *Does God Exist? The Craig-Law Debate* (2011). URL: <https://www.reasonablefaith.org/media/debates/does-god-exist-the-craig-law-debate/> (10.11.2019)

12 Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (New York: Clarendon Press, 1974), 192.

görülür. Onlara göre teodise, Tanrı'nın kötülüğe izin vermek için **gerçek** nedenlerini ortaya koyma iddiasında değildir. Yalnızca Tanrı'nın kötülüğe izin vermesindeki olası nedenlere/gerekçelere işaret eder. Aksi takdirde, David Lewis'in de belirttiği gibi "kimse Tanrı'nın zihnini okuyamayacağı için" teodise yapmak imkânsız bir hâl alır.¹³ Bu sebeple Swinburne ve Hasker, kendi teodiselerini ortaya koyarken, "Bunlar Tanrı'nın kötülüğe izin verme nedenleridir" tarzında bir iddiadan kaçınırlar.¹⁴ Savunu ise Tanrı'nın kötülüğe izin vermek için gerekçelere sahip olmasının mümkün olduğunu –dolayısıyla imkânsız olmadığını– gösterme çabasıdır. Bir savunu, Tanrı'nın olası nedenlerini ortaya koymak zorunda değildir. Hatta savununun böyle bir amacı da yoktur. Yalnızca Tanrı'nın o kötülüğe izin verme nedenlerinin olabileceğine işaret etmek, savunu için yeterlidir. Neticede teodise ile savunu arasındaki fark şudur: Teodise, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin makul gerekçelerini anlama çabası, savunu bu tür gerekçelerin olabileceğini gösterme girişimidir.¹⁵ Ancak ne teodise ne de savunu, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesindeki gerçek nedenleri ortaya koyduğunu iddia etmez. Bu nedenleri –belki de hiçbir zaman bilemeyebiliriz.

İnsan için Tanrı'nın amacını anlamak mümkün olmadığından hayvanların acıları konusunda mütevazı iddialarda bulunacağımı baştan belirtmeliyim. Yine de bu çalışmada, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin yalnızca mantıksal imkânı üzerinde durmayacağım. Ayrıca ortaya konan gerekçelerin makuliyetini de sorgulayacağım. Zira yine Lewis'in de belirttiği üzere yalnızca savunu yapmak, oldukça kolaydır.¹⁶

Konumuz hayvanlar âleminde çekilen acılar olduğu için soruları ve tartışmaları da acı odağında ele alabiliriz. İlk olarak şunu soralım: "Bir acıya niçin izin verilebilir?" Acıya izin verilen bir durumu anlayabilmek için çok da uzaklara gitmeye veya ilginç düşünce deneyleri üretmeye gerek yoktur. Sıradan yaşamlarımızda dahi gönüllü olarak acılara rıza gösterdiğimiz durumlar mevcuttur. Dış sağlığınız için saatlerce dışçide dişlerinizin oyulmasına göz yumarsınız ya da sağlığınıza kavuşmak için ciddi cerrahi operasyonları ve acıları göze alabilirsiniz. Bir yakınımın, doğum sancısıyla yüzleşirken "öldürün beni" şeklinde acı çılgınlık attığına şahit olmuştum.

13 David Lewis, "Evil for Freedom's Sake?", *Philosophical Papers* 22/3 (1993), 152.

14 Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (New York: Oxford University Press, 1998), 21, dn. 11; William Hasker, *The Triumph of God Over Evil* (Illinois: InterVarsity Press, 2008), 20–21.

15 Michael Tooley, "The Problem of Evil", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/evil/> (15.09.2019).

16 Lewis, "Evil for Freedom's Sake?", 152.

Onun yaşamına son vermeyen biri, bu acılara katlanmasına göz yumarak gerçekten kötü bir şey mi yapmıştır?

Elbette ki bu örnekler, insanların sıradan güçleri aracılığıyla iyiyi elde edebilmenin acıya bağlı olduğu durumlardır. Fakat söz konusu insan değil de Tanrı olduğunda, acılara izin vermenin bu hâli aynı derecede kabul edilebilir olmaktan uzaklaşır. Zira Tanrı'nın, hiçbir acıya yol açmadan bir hastalığı iyileştirebilmesi mantıksal olarak mümkün olduğu gibi, hiçbir hastalığın bulunmadığı bir evren yaratması da mümkün gözükmemektedir. Fakat bu durum, çok daha büyük bir iyilik için kötülüğe izin verilebileceği ilkesinin Tanrı için geçersiz olduğu anlamına gelmez. Yalnızca Tanrı'nın bu ilkelerin öngördüğü durumda kalmayacak kadar kudretli olduğunu gösterir. Diğer bir ifadeyle, "daha büyük bir iyilik için daha küçük bir kötülüğe rıza gösterebilmek" ilkesi, insan için olduğu kadar Tanrı için de geçerlidir. Ancak, Tanrı'nın daha büyük bir iyiliği elde etmek için, daha küçük bir kötülüğe rıza göstermesini gerektiren durumların varlığını savunmak oldukça zordur. En azından Tanrı, küçük kötülüğe izin vermeden de büyük iyiliği elde edebilmiş gibi görünür. Dolayısıyla bu ilkenin Tanrı'ya uygulanabileceği bir durum öngörmenin zorluğu sebebiyle onun Tanrı için geçersiz olduğu düşünülebilir.

Yine de kötülük problemine karşı geliştirilen cevaplar, genellikle bunun aksini ileri sürer: Tanrı'nın kötülüğe izin vermeden elde edemeyeceği bazı iyilikler olabilir. Diğer bir ifadeyle her şeye gücü yeten bir varlığın bile kötülük olmadan elde edemeyeceği bazı iyilikler olabilir. Önceki sayfalarda değindiğimiz 'özgür irade savunusu' da böyle bir mantık üzerine bina edilmiştir. Tanrı'nın hem özgür kılıp hem de her zaman iyiyi tercih edecek bazı varlıklar yaratması mümkün değildir. Ya onların kötüyü yapabilmelerini kısıtlayarak özgür iradelerini elinden almalı ya da onlara özgürlük bahşederek kötülük yapabilmelerine izin vermelidir.

Dolayısıyla sıradan yaşamlarımızdaki olaylara ve mümkün senaryolara dayanarak acılara neden izin verilebileceği yönünde genel bazı ilkeler çıkarılabilir. Hatta bu ilkelerin Tanrı için de geçerli olduğu mümkün durumlar gösterilebilirse, kötülük problemine bazı cevaplar üretmek mümkün hâle gelir. Şimdi, kötülüğe izin vermeyi mazur kılan bazı gerekli şartları inceleyelim. Daha sonra ise bu şartların, hayvanların acıları bağlamında Tanrı için de geçerli olup olamayacağı meselesine eğilebiliriz.

Michal J. Murray, kötülüğe izin vermek için yeterli gerekçelere dair şöyle bir sınıflandırma ortaya koyar:¹⁷

17 Michael J. Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering* (New York: Oxford University Press, 2008), 14.

(A) Zorunluluk Şartı: Bir K kötülüğüne izin vermek suretiyle erişilecek olan iyilik, K'ye veya en az K kadar kötü olan başka kötülüklere izin vermeden elde edilemiyor olmalıdır.

(B) Baskın Olma Şartı: K'ye izin verilerek elde edilen iyi, K'ye oranla yeterli miktarda baskın olmalıdır. [Yani pire için yorgan yakılmamalıdır; ulaşılmak istenen iyi, katlanılan kötülüğe göre çok daha iyi olmalıdır]¹⁸

(C) Haklılık Şartı: Bir kimse K kötülüğüne izin verebilmek için, bu kötülüğe izin verme hakkına sahip olmalıdır.

Zorunluluk koşulu, belirli iyiliklerin bazı kötülüklerle neden olmaksızın elde edilememesi durumudur. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bir kötülüğe izin vermesi, o kötülükle daha büyük bir iyiliği amaçlamasına bağlıdır. Müslüman bir kelâmcı olan Gazzâlî, bu ilkeyi *Esmâu'l-Hüsnâ* adlı kitabında, Allah'ın er-Rahman ve er-Rahîm isimleri bağlamında şöyle dile getirir:

Er-Rahîm, muhakkak ki merhamet konusu olan varlıkların iyiliğini (*hayr*) ister. Bu yüzden hiçbir kötülük (şer) yoktur ki içinde iyilik olmasın. Eğer kötülük kaldırılsaydı, ondaki iyilik de ortadan kalkardı ve bu, içinde iyilik bulunan kötülükten daha büyük bir kötülükle sonuçlanmış olurdu. Bir elin kesilmesi zahirde kötüdür, yine de içinde daha büyük bir iyilik vardır: Bedenin sağlığı (*selâmet*). Eğer el kesilmeseydi, beden helak olurdu ve bu daha büyük bir kötülük olurdu. Şu halde bedenin sağlığı için elin kesilmesi içinde iyiyi barındıran bir kötüdür. Fakat uzvun kesilmesindeki öncelikli amaç sağlıktır ki bu sırf iyiliktir... Ancak bunlardan biri kendisi için istenirken, diğeri ise öteki için istenir. Muhakkak ki kendisi için istenen, başkası için istenenden önce gelir. Bunun içindir ki aziz ve celil olan Allah şöyle buyurdu: Rahmetim gazabımı geçti (önceledi). Onun gazabı, kötüyü irade etmesi – ki kötülük de iradeyledir – rahmeti ise iyiliği irade etmesidir (ve iyilik de iradeyledir. Fakat O, iyiyi kendisi için (bizâtihi) irade ederken kötüyü ise kendisinde bulunan iyi için irade eder. Yani iyilik kendisi için elde edilirken kötülük ise arızı olarak ortaya çıkar. Tüm bunlar kaderdir ve bunda rahmete aykırı bir şey bulunmaz.¹⁹

Gazzâlî'nin belirttiği husus, Tanrı'nın kötülüğe, sırf kötülük olsun diye doğrudan niyet etmiş olamayacağıdır. Dolayısıyla kötülük, yalnızca bir iyiliğin yan ürünü olarak meydana gelebilir veya daha büyük bir iyilik için

18 Köşeli parantez bana ait.

19 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Al-Ma'âdu'l-Esnâ fi Şerhi Me'âni Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ*, ed. Fadlou A. Shehadi (Beyrut: Dâru'l-Meşri, 1971), 68.

zorunlu olması durumunda kötülüğe müsaade edilebilir. Burada vurgulanan husus, İslam filozoflarının (İbn Sînâ ve Fârâbî vd.) da ‘asıl olanın iyilik olduğu’ şeklindeki prensiplerinde de gözlemlenmektedir. Dolayısıyla hiçbir kötülük, kendisi için meydana getirilmemiştir. Fakat belirtelim ki bu durum ‘hayrın da şerrin de Allah’tan olduğu prensibiyle çelişmez –yukarıdaki pasajda Gazzâlî’nin iradeye ilişkin vurgusunda da bu durum gözlenebilir.

Dolayısıyla bu prensibe göre kötülük, ancak daha büyük bir iyiliğe vesile olması şartıyla izin verilebilir bir hâle gelir. Bu tutum, ikinci koşul olan ağır basma şartıyla da yakından alakalıdır. İyiliğin zahmetine/acısına ağır bastığı olaylara günlük yaşamımızdan birçok örnek verebiliriz. Mesela belirli acılara katlanmaksızın olimpiyat şampiyonu olunamaz. İstenen üniversiteye girebilmek için bir sene veya daha fazla eve kapanarak ders çalışmak gerekebilir. Bunlar daha büyük bir iyiye erişmek için yapılan fedakârlıklardan yalnızca birkaçıdır.

Üçüncü olarak, bir K kötülüğüne izin verebilme hakkı, yarattıklarını koruyup kollayan ve onların iyiliğini hakkıyla gözetebilecek tek varlık olan Tanrı’ya mahsustur. Bir insanın diğer insan üzerindeki tasarrufu ile Yaratıcının insanlar üzerindeki tasarruf hakkı farklı olabilir. Belki de bizler, bir kimseyi, kendinden sonra gelecek neslin selameti için fedakârlığa zorlama hakkına sahip değilizdir –kişi ancak kendi isteğiyle fedakârlıkta bulunabilir veya kendini feda edebilir. Ancak insanın yapması hâlinde bir kötülük veya adaletsizlik olarak değerlendirilebilecek bir fiil, Tanrı’nın yapması durumunda adaletli olabilir. Zira yarattıklarını en iyi bilen ve gözeten Tanrı’nın, onlar üzerinde farklı tasarruf hakları olabilir. Bu tür durumların hangileri olduğunu belirlemek veya bunun tartışmasız bir örneğini bulmak oldukça zor olabilir –belki de mümkün değildir. Yine de Tanrı’nın yarattığı varlıklar üzerindeki tasarruf hakkının farklı olabileceğini akılda bulundurmak, kötülük problemini çözmeye yönelik yardımcı bir unsur olarak düşünülebilir.

Şimdi hayvanların acıları bağlamında bazı olası teodise girişimlerini değerlendirebiliriz.

Kartezyen Görüş ve Neo-Kartezyenizm

Descartes’ın hayvanların ruhsuz ve dolayısıyla bilinçsiz otomatlar olduğunu düşündüğü söylenir.²⁰ Bu yorumun doğru olması durumunda acı proble-

20 Ruha sahip olmayan bu varlıkların, Descartes’a göre, acı çekip çekmediği meselesi ayrı bir tartışmadır. Örneğin, bir Descartes uzmanı olan John Cottingham, Descartes’a göre hayvanların hiçbir bilinçli algıya sahip olmadığı ve onların acı çekmediği yönünde bir kanıtın olmadığını iddia eder. Ancak Descartes sıklıkla, hayvanlara bilinçsiz birer otomat muamelesi yapmakla itham edilmiştir. Tartışmamızın konusu, Descartes’ın hangi görüşü benimsediği olmadığından Kartezyen düşüncenin klasik yorumunu

mine kestirmeden bir çözüm sağlayacağında şüphe yoktur. Zira eğer Kartezyen yorum doğruysa, yani hayvanlar bilinçsizse, “Niçin Tanrı, hayvanların acı çekmesine izin veriyor?” gibi bir soru anlamını yitirecektir. Çünkü onlar acı hissetmez.

Günümüzde de hayvanların bilinç sahibi olmadığını düşünen bilim insanları mevcuttur. Bunlardan biri, beyin üzerine yaptığı çok sayıda çalışması Türkçe’ye de çevrilmiş olan nörobilimci Vilayanür S. Ramachandran’dır.²¹ O, hayvanların –bazı maymun türleri hariç– bilinç sahibi olduğu fikrini reddeder.

Bu tür bir anlayışın (Neo-Kartezyenizm) daha güncel bir versiyonu, hayvanlarda bazı bilinçli algıların varlığını kabul eder. Ancak onların acıları, bu görüşe göre, insanlarınkinden köklü bir şekilde farklıdır. Bu görüşün meşhur savunucularından biri Hristiyan düşünür C. S. Lewis’tir. Lewis’e göre hayvanlarda, insanların aksine, zaman boyunca algıların birleştiği bir benlik mevcut değildir. Diğer bir ifadeyle onların artsüremlî (diakronik) bir benlik algısı yoktur. Bu nedenle de geçmiş, gelecek ve şimdi arasında bağ kuramaz. Dolayısıyla “az önce acı çektim” veya “acı çekeceğim” düşüncesine sahip değildir. Bir benzetmeyle; acıya dair algılar, hayvanın gözünün önünden bir film şeridi gibi geçer. Ancak orada tüm bu film karelerini birleştiren bir yer (özne) bulunmamaktadır. Lewis’e göre bu iddia, hayvanların insanlar gibi acı çekmediğine işaret etmekte ve hayvan acılarına ilişkin problemi ortadan kaldırmaktadır.²²

Burada Lewis’e birden çok itirazda bulunulabilir. Bunlardan biri, hayvanlar üzerinde yapılan deneylere binaen onların da benlik imgelerinin bulunduğu şeklinde olabilir.²³ Fakat bu tür tartışmalı yorumlara girmeden, Lewis’in hayvanlarla ilgili iddialarını kabul ettiğimiz takdirde dahi onun argümanının başarısızlığının gösterilebileceğini düşündüğüm için bunları atlayacağım. Lewis’in gözden kaçırdığı nokta, bir acının anlık bile olsa acı olduğudur. Michael Murray’nin de belirttiği gibi, Lewis’in argümanının başarısı, acıdan ziyade sürekli bir acı bilincinin gerekliliğini gösterebilmesine bağlıdır.²⁴ Acıya dair anlık farkındalıklar, acının varlığını kabul etmek için yetersiz midir? Belki de sayısız ve sahibi belirsiz acının varlığı, daha farklı

burada tartışabiliriz. John Cottingham, “A Brute to the Brutes? Descartes’ Treatment of Animals”, *Philosophy* 53/206 (1978), 551–559.

- 21 Bkz. Vilayanur S. Ramachandran - Sandra Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, çev. Levent Öztürk (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011); Vilayanur S. Ramachandran, *Öykücü Beyin: Bir Nöroloğun Bizi İnsan Kılanın Ne Olduğuna Dair Arayışı*, çev. Ayşe Cankız Çevik (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016).
- 22 C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (Quebec: Samizdat University Press, 2016), 84–85.
- 23 James L. Gould - Carol Grant Gould, *Hayvan Zihni: Hayvanlarda Akıl Yürütme ve Problem Çözme Becerisi Üzerine*, çev. Deniz Yurtören (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2001), 174–177.
- 24 Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*, 47.

bir kötülüğe işaret etmektedir. Bu sayısız acı, öznelere olmadığı için acı olmaktan çıkar mı? Öyle gözüküyor ki, anlak bile olsa hayvanların acı çektiği gerçeği, problemin bu çözüme direndiği anlamına gelir.

Diğer taraftan, varsayımsal veya bilimsel itirazlardan daha önemli bir endişe, Kartezyen yaklaşımların her türünü benimsemeyi güçleştirmektedir. Bu yaklaşımın en belirgin yönü, hayvanların acılarını önemsizleştirme-sidir. Onların acılarının anlamsız, sahte, öznesiz veya önemsiz olduğuna yönelik bir iddia, hayvanlara yapılacak kötü muamelelerin önünü açma riski taşır. Onların acıları, gerçek olarak değerlendiremeyeceğimiz kadar önemsizse; bu durum, hayvanlara yönelik şu an etik bulmadığımız (ve etik görmemiz gereken) davranışları meşru bir zemine taşıyabilecektir. Geçmişte Descartes'ı takip eden pek çok kimsenin, hayvanlar üzerinde acımasızca deneyler yaptıkları nakledilir. Hayvanların bilinçsiz olduğunu ve acı çekmediğini varsayan bu kişiler, onlar acı içinde inlerken herhangi bir empati gösterme zahmetinde bulunmamışlardır.²⁵

Bu tür etik sonuçları sebebiyle hayvanların acı çekmediği yargısında bulunmak oldukça tehlikelidir. Bilimsel ve felsefi olarak henüz bir uzlaşım yokken hayvanların acı çekmediği varsayılmamalıdır. Bu sebeple Kartezyen teodiselerin tamamını bir kenara bırakarak farklı alternatifler ekseninde “Tanrı'nın hayvan acılarına neden izin verdiği” sorusuna cevap aramaya çalışabiliriz.

Acının İçkin Değeri

Günümüz din felsefecilerinden Richard Swinburne, bilincin bizatihi değerli bir şey olduğunu ve bir varlığa bahşedilebilecek en kıymetli özelliklerden olduğunu düşünür. Bilinçli olmak, yalnızca acıları değil, sevinç, coşku ve benzeri birçok algıyı da beraberinde getirir. Eğer bilincin nedensel hiçbir işlevi olmadığını ileri süren epifenomenalist bir yaklaşım benimsemiyorsak, bilincin diğer bir getirisi de farklı davranış biçimleridir. Bilincin davranışa en temel katkısı, günümüz zihin felsefesinde de sıkça kullanılan yönelim-sellik/niyetlilik (intentionality). Murray, niyetli davranışı “istek tarafından güdülenmiş ve bir amaç için gerçekleştirilen davranış” olarak tanımlar.²⁶ Bu niyetlilik sayesinde bilinçli varlık, neden olduğu davranışın gerçekten kendisine ait olup olmadığını bilir. Böylece kişinin davranışları, istemsizce gerçekleşen tepkilerden veya tiklerden ayrılır. Swinburne'e göre bu nitelikler, kendi başına iyi niteliklerdir. Kendi başına yani içkin (intrinsic) değere

25 Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, çev. Poyzan Nur Taneli (İstanbul: Kolektif Kitap, 2016), 117–118.

26 Murray, Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering, 121.

sahip olmak, sahip olduğu değeri bir başka şeyden (mesela neden olduğu iyi sonuçlarından) almamaktır. Dolayısıyla kendinde iyi olan bu şeyin (bilinç) hayvanlarda olması onlar için kötü değil iyi bir şeydir. Yavrusunu seven bir canlı, bunu yaparken bilinçli bir şekilde ona olan sevgisini gösterme niyetini de taşır. Benzer şekilde yavrusu için tehlikeleri göze alan bir canlı da bunun sonucunda maruz kalabileceği acıların farkındadır ve bunları göze alarak fedakarlıkta bulunur.²⁷

Fakat burada şu sorulabilir: “Sözü geçen davranışların bilinçli bir şekilde yerine getirilmesinin iyi bir şey olduğu ortada, ama tüm bunlar acısız bir şekilde gerçekleşemez miydi?” Swinburne’ün cevabı yine benzer şekilde acının önemini vurgular. Ona göre acı olmaksızın fedakârlık gibi önemli davranışlar aynı anlamı taşımazlar. Bu çerçevede, yavrusu için kendini feda eden ceylan örneğini ele alalım. Bir yaşam kaybetmenin herhangi bir acıya veya olumsuzluğa sebep olmadığını düşündüğümüzde, bu ceylanın herhangi bir fedakarlıkta bulunduğunu söylemek oldukça zordur. Yapılacak fedakârlık acının yokluğu durumunda aynı anlamı taşımaz. Dolayısıyla, ceylanın acı çekebilmesi, onun yaptığı bazı eylemleri daha anlamlı hâle getirmektedir.²⁸

Ancak Swinburne’ün argümanına eleştiri olarak verilen cevaplardan biri şöyledir: Bizler, canlıların bilinç hâllerine sahip olduğu ve bilinçli eylemlerde bulunduğu ama acı çekmediği bir evren hayal edebiliriz. Bu ise Swinburne’ün bahsetmiş olduğu içkin ve araçsal değerlerin, acının yokluğunda elde edilemeyeceği şeklindeki iddianın sorgulanabilir oluşuna işaret eder. Niçin acının olmadığı bir evrende bilinçli yaratıkların olamayacağı açık değildir. Ayrıca söz konusu değerlerin elde edilebilmesi için acının gerekli olduğu düşünülse bile, daha düşük seviyede acılarla bu değerler elde edilemez miydi? Bu sorular Swinburne’ün açıklamalarının yeterliliğini gündeme getirmektedir. Swinburne’ün teodisesi Murray’nin ifadeleriyle “hikâyenin tamamı değildir.”²⁹

Bir Nimet Olarak Acı

Bilim insanları acının yaşamsal faydasına dikkat çekerek, onun canlılar için oldukça önemli olduğunu vurgulamışlardır. Çektiğimiz acılar aslında milyarlarca yıllık evrimin damıtılmış bilgeliğidir. Bizleri tehlikelere karşı uyarırlar. Eğer bir çocuk acı hissedemeseydi, sobaya tekrar tekrar dokunarak kendisinde gerçekleşen fiziksel değişimleri merakla izlemekle yetiniyor olabilirdi. Fakat acı çekebilen insanlar, aynı acıları tekrar yaşamamak için

27 Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, 71–75.

28 Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, 71–75.

29 Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*, 111.

tedbir alırlar. Bir hastalığın verdiği acılar, insanları, hasta hasta ağır işler yapmaktansa acilen bir doktora gitmeye zorlar. Böylelikle acılar, hayatta kalmaya yardımcı olur. Bazen bir uyarıcı olarak “acil durum” alarmı görevi görür, bazen de harekete geçmemiz için bizi zorlar.

Bazı teolog ve filozoflar, acının bu özelliklerine vurgu yaparak acının canlılar için bir nimet olduğunu savunurlar. Acı çekmek, fiziksel kanunlara bağlı işleyen tabiatta, canlıların hayatta kalmaları ve gelişebilmeleri için gereklidir. Hindistan’da cüzzamlı hastalarla gönüllü olarak ilgilenen Phillip Yancey ve Paul Brand, acının önemini şöyle dile getirir:

Eskiden acıyı, yaratılıştaki bir kusur olarak düşünmüştüm. Tanrı’nın tek büyük hatası. Tommy Lewis bana aksini öğretti. Onun bakışından acı, paha biçilemez değer taşıyan olağanüstü bir mühendislik becerisiydi.³⁰

Bu görüşe göre, Tanrı, canlı organizmalara bu hissi bağışlayarak onların yaşama tutunabilmeleri ve uygun gelişim gösterebilmelerini sağlamıştır. Dolayısıyla acıyı bir nimet olarak gören bu yaklaşım, aslında acı hissini, canlı organizmaların yaşam ve gelişimleri için zorunlu bir koşul olduğunu öne sürer. Daha büyük bir iyilik için Tanrı, daha küçük ıstıraba rıza göstermektedir.³¹

Yine de bu görüşün gerçekten acı problemini çözdüğünü düşünmek zor. Acının gündelik yaşamda ciddi bir rolünün olduğu ve gerçekten faydalı olduğu yadsınamaz. Fakat her acının gerekli olup olmadığı sorgulanabilir. Örneğin Yancey (acının nimet olduğunu savunmasına rağmen), tüm bedenini hastalığın kapladığı ve cennete gitmedikçe acıdan kurtulma ihtimali kalmamış olan bir hastayı örnek olarak verir.³² Tanrı niçin onların acısına müsamaha göstermektedir? Bir orman yangınında, yanarak can veren bir geyik, yapabilecek hiçbir şeyi olmamasına rağmen niçin acı çeker? Bu acı kendisine nasıl bir fayda sağlar? İtiraz edilebilecek diğer bir husus da acının faydalı yönleriyle alakalıdır. Bu faydaların elde edilebilmesi için böylesi büyük acılar zorunlu mudur? Tanrı bir şekilde, böylesi acılara izin vermeden de aynı davranışların gerçekleşmesini sağlayamaz mıydı? Murray’in de ifade ettiği üzere, bedenimizde haberdar olmadığımız birçok olay gerçekleşir. Hatta bedenimizde süregiden olayların çoğu bizim kontrolümüzün dışındadır. Birçok hormon salgılanır, sindirim sistemi kendi başına çalışır, kan pompalanır ve buna benzer pek çok olay biz farkında olmadan gerçekleşir. Pekâlâ, niçin hayat kurtaracak türden tehlikeden kaçınmalar veya doktora gitme isteği yalnızca yoğun

30 Paul Brand - Philip Yancey, *The Gift Nobody Wants* (New York, NY: HarperCollins, 1993), 62.

31 Philip Yancey, *Where Is God When It Hurts?* (Michigan: Zondervan, 1990), 31, 51–55.

32 Yancey, *Where Is God When It Hurts?* 32.

acılar eşliğinde gerçekleşir? Bunlar da bedenimizde farkına varmadığımız veya başka türden yoğun istekler aracılığıyla gerçekleşemez miydi?³³

Belki de benzer faydalar için daha acısız çözümler düşünülebilir. Paul Brand de hissetme yetilerini yitirmiş cüzzamlı hastalar için daha acısız uyarıcılar geliştirmeye çalışanlardan biridir. Brand, acı çekme yetisini kaybetmiş hastalar için uyarıcı cihazlar tasarlamıştır. Bu cihazlar eldivenler ve çoraplar vasıtasıyla hastanın yaralı ve hassas kısımlara uyguladığı baskıları ölçerek, tehlikeli derecede basınç uygulandığında devreye giriyordu. Zira bu hastalar fark etmeksizin hastalıklı uzuvlarını oldukça ağır işler için kullanabiliyorlardı. Brand bu deneyi ve deneyin sonuçlarını şu şekilde aktarır:

Acının 'kötü kısımlarından arındırılmış iyi kısımlarını' korumak hakkında çokça konuşmuştuk ki bu da acıtmayan bir uyarı sistemi tasarlamak anlamına geliyordu. İlk olarak işitsel bir cihaz denedik. Normal baskılarda bu cihaz uğulduyordu, biraz tehlikeli baskılar altında ise vızıldıyordu ve gerçek bir tehlike anında ise yırtıcı bir ses çıkarıyordu. Fakat ne zaman elleri yaralı bir hasta bir tornavidayı zorlayarak çevirse ve gürültülü uyarı sinyali başlasa, hasta basitçe duymazdan geliyordu ... ve tornavidayı her halükârda çeviriyordu. Yanıp sönen ışıklar da aynı nedenle başarısız oldu. 'Acı'yı yalnızca soyut bir şekilde algılayan hastalar, yapay sensörlere güvenmeleri konusunda ikna olmuyorlardı. Ya da sinyallerden sıkılıyorlar ve görmezden geliyorlardı. Bizi kendimize getiren şafağı o zaman yaşadık. Gerçekten zorlayıcı bir seviyede olmadıkça, temsili bir sistem hiçbir zaman iş görmeyecekti. Uyarılmak yetmiyordu, hastamız tepki vermeye zorlanmalıydı. LSU profesörü Tims neredeyse umudunu kaybetmiş bir şekilde bana, 'Paul, işe yaramıyor. Sinyal gerçekten acıtmadığı sürece bu uzuvları hiçbir zaman koruyamayacağız.' ... Acıya başvurmadan önce tüm alternatifleri denedik ve sonunda Tims'in haklı olduğuna karar verdik: Uyarıcı rahatsız edici olmalıydı, tıpkı acının rahatsız edici olması gibi.³⁴

Acı vermeyen uyaranların başarısız olması sonucunda Brand, rahatsız edici yöntemler geliştirmeye girişir. Bu yöntemlerden biri hastaya elektrik vererek, kendilerine zarar vermekte olduklarını fark ettiren cihazlar üretmektir. Brand ve Yancey, cüzzam hastalarının acıya duyarlı olan koltukaltlarına yerleştirilen bir mekanizma sayesinde bunu da denerler. Ancak cihazın, beklenen kaçınma işlevini yerine getirmekteki başarısızlığını şöyle aktarırlar:

Charles en özenli gönüllülerimizden biriydi ve ben onun eldivenlerindeki yapay acı sensörlerinin nasıl çalışacağını görmekte sabırsızlanıyordum.

33 Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*, 117.

34 Brand - Yancey, *The Gift Nobody Wants*, 194.

Motorun cıvatarından biri bariz bir şekilde paslanmıştı ve Charles İngiliz anahtarıyla onu gevşetmek için birçok defa girişimde bulundu. Gevşememişti. Onun İngiliz anahtarına yüklediğini gördüm ve sonra aniden durdu. Elektrik bobinleri onu sarsmış olmalıydı... Charles kısa bir süre durumu anlamaya çalıştı, sonra koltuk altına uzandı ve bir telin bağını kopardı. Büyük İngiliz anahtarıyla cıvataı gevşemeye zorladı, elini tekrar gömleğinin içine soktu ve kabloyu geri bağladı. Başarısız olduğumu o zaman anladım. Hastaların özgür seçimine izin veren her sistemin kaderi buydu.³⁵

Bu deney, acı hissinin hayati önemini çarpıcı bir biçimde vurgulamakla birlikte acı verici olmayan kaçınma uyarılarının ne derece etkili olduğunu sorgulatmaktadır. Tabii acıların yerini tutabilen bir mekanizma üretmenin zorluğu, acının harekete geçirmedeki etkililiğini gözler önüne sermektedir. Acının önemine dair bu açıklamalar, çekilen acıların gündelik yaşamımızda aslında ne kadar da önemli olabileceğini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ancak yine de burada akla bazı itirazlar gelmektedir. Her ne kadar bizler, tabii acının yerini tutabilecek bir mekanizma keşfedememiş olsak da bu durum, Tanrı'nın bunu yapamayacağını iddia etmek için yeterli değildir. Diğer bir itiraz ise daha önce de belirttiğimiz gibi, gerçekten her acının gerekli olup olmadığı hakkındadır. Bu itirazları şöyle sıralayabiliriz:

1. Tanrı, canlıların acısız bir şekilde kendilerini koruyacak davranışlar geliştirmelerini sağlayamaz mıydı?
2. Yaşanan her acı, canlıyı koruma işlevini yerine getirmekte midir?

Acının değeri teodisesine ilişkin ikinci soruyu temel alan itirazlar, çekilen birçok acının aslında herhangi bir işlevi olmadığını göstermeyi amaçlar. Bu itiraza göre acı mekanizmasının iyi bir amaç için yani bir uyarı mekanizması oluşturmak için geliştirildiği doğru olsa da, acıdan kaçamadığımız durumlarda da bu mekanizmanın çalışıyor olması acı probleminin çözülemeyeceği anlamına gelir. Örneğin bir ava kurban giden ve canlı canlı yenilmekte olan bir hayvan, yapacak hiçbir şeyi olmasa bile niçin acı çekmeye devam eder? Steve Stewart-Williams'ın da ifade ettiği üzere:

Bu teodisenin temel sorunu, tüm acıların bir uyarı vazifesi görmemesidir. Büyük ölçüde, uyarılar işe yaramadığında bunu anlamayan bir uyarı sisteminin amaçsız yan ürünleridir. Bir orman yangınında yavaş yavaş ölen bir geyik için acının hiçbir faydası yoktur. Geyiğin acı sistemi sonuna kadar kusursuz bir biçimde çalışmaya devam eder. Acı boşunadır ve Tanrı'nın var-

35 Brand - Yancey, *The Gift Nobody Wants*, 195-196.

lığına en inandırıcı meydan okuma, bu boşuna acıdan gelir.³⁶

Her ne kadar acı, bir uyarıcı olması açısından iyi bir sistem olarak görülebilir bile, acının işleyişi her zaman iyiye hizmet etmemektedir. Yani her acı iyi bir uyarıcı değildir. Bu ise bizi diğer bir probleme götürür: Acı gibi yasalara göre işleyen bir sistem, kötü sonuçlar vermeye başladığında niçin bunlara müsaade edilmektedir? Her şeye gücü yeten Tanrı, niçin acının kötü sonuçlarını engellememekte veya bunun yerine daha acısız bir sistem yaratmamaktadır. Bu soru bizi tabiat yasalarına ilişkin diğer bir soruya yönlendirir: Tanrı, tabiat kanunlarını askıya almak pahasına acılara engel olmalı değil midir?

Tabiat Yasaları

Kötülük veya acı probleminin bazı versiyonları, Tanrı'nın niçin yasalar koyduğundan ziyade niçin her durumda bu yasaların sonuçlarına izin verdiğine odaklanır. Kadir-i Mutlak Tanrı, kötülüğün gerçekleşebileceği bir düzene imkân tanırsa dahi, bu kötülüklerin kötü sonuçlarına izin vermek zorunda değildir. Tıpkı çizgi filmlerde olduğu gibi düşmekte olan bir uçak, tam yere çakılacağı anda durabilir –Tanrı onu durdurabilir– ve tüm yolcular sağ salim kurtulabilir. Ya da bir katil, silahına davranıp tam ateş ettiği esnada silahtan çıkan kurşun –ilahi bir müdahaleyle– ateş edilen kişiye ulaşmadan buharlaşıp yok olabilir. Zalim bir diktatör soykırım emri verdiğinde, Tanrı bu emrin farklı anlaşılmasını (“evinize dağılın” veya “barış istiyoruz” gibi) sağlayabilir. Böylelikle kötü fail yine kötülük yapmış olacak ama kötülüğün istenmeyen sonuçları ortadan kalkacaktır. Bu örnekleri, ahlaki failer olmayan hayvanlara uygularsak, bir orman yangını esnasında yavru bir ceylanın yanmamasını veya acı çekmemesini sağlamak Tanrı'nın kudreti dahilindedir. Bu tür durumları gerçekleştirmek, teizmin Tanrı'sı açısından zor değildir.

Pekâlâ, neden Tanrı kötülüklerin sonuçlarını engelleyebilecekken bunlara izin vermektedir? Bu tür bir eleştiriye getirilen en temel itiraz, evrenin düzensizliğinin hem yaşanabilir bir evren hem de Tanrı'nın eseri ve varlığının da bir kanıtı olan düzen açısından problem teşkil edeceğidir. İslam geleneği açısından düşünürsek, Allah'ın, evreni bir düzen içerisinde yarattığı anlayışı, Müslüman teologlar ve felsefeciler arasında yaygındır. Örneğin, Gazzâlî, “[S]en Allah'ın sünnetinde (kanununda) asla bir değişiklik bulamazsın!”³⁷ ayetine de dayanarak, Allah'ın koyduğu tabiat kanunlarında bir deği-

36 Steve Stewart-Williams, *Darwin, Tanrı ve Yaşamın Anlamı*, çev. İbrahim Hoca (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 133.

37 Kur'an-ı Kerim, El-Feth 48/23

şiklik olmayacağını ifade etmiştir.³⁸ Bu tutum hem nizamlı bir yaratmanın hem de bu nizamdaki sürekliliğin önemine vurgu yapmaktadır. Mükemmel bir nizam, belirli yasalar çerçevesinde olur. İşleyişinde keyfi ve sürekli değişikliklere uğrayan kaotik bir evren, nizami bir evren olamaz. Oysa dinî inançların çoğu, evrendeki düzenliliğe işaret eder ve bunları Tanrı'nın bir eseri olarak över. İslami gelenekte bu düzen *sünnetullah*³⁹ (Allah'ın kanunu) veya âdetullah olarak isimlendirilmiştir.

Belirtmek gerekir ki burada savunulan nizam anlayışı, tabiat yasalarının dışında Tanrı'nın evrene hiçbir şekilde müdahalede bulunamadığı bir anlayış değildir. Gerçekleşmiş olduğu düşünülen mucizeler, evrendeki kanunları değiştirecek kadar büyük veya sürekli değildir. Peter van Inwagen'ın ifadeleriyle mucizeler, “evrenin büyük ölçekte düzensiz sayılabilmesi için oldukça küçük (eğer büyüklük ve küçüklük etkilenen madde miktarıyla ölçülürse), az sayıda ve aralıktır.”⁴⁰

Diğer taraftan, biraz önce bahsi geçtiği gibi, her an kanunlarında değişiklikler olabilen bir evrenin düzenli oluşundan söz etmek oldukça zordur. Meşhur din felsefecisi John Hick'in de belirttiği üzere böyle kaotik bir evrende, “tabiat kanunları son derece esnek olurdu; yer çekimi bazen işler bazen işlemez, bir nesne bazen sert ve katıyken bazen yumuşak olur, kaynayan su bazen sıcak bazen serin olur vd. İncelenebilecek sürekliliği olan bir dünya olmadığından burada bilim olamazdı.”⁴¹

Bir ihtimalle bilimsel gelişmeler açığa çıksa bile bunlar, insanın zekâ ve maharetinin eseri olamazdı. Zira insan, tabiatı gözlemleyerek oradaki düzenlilikleri keşfetmekte ve buradan yola çıkarak öngörülerde bulunmaktadır. Gelişigüzel işleyen bir evrende ise düzene ve kurallara uygun tasarımlar ortaya çıkarmak beklenmeyen bir durum olacaktır.⁴²

Kozmik düzen içerisinde varlığa gelen yüksek algı seviyesine sahip canlılar da niyetli ve algısal eylemlerini gerçekleştirmek için sebep-sonuç ilişkisine uymak zorundadırlar. Bu evrende belirli niyet ve çabalar, belirli istek ve arzuların gerçekleşmesinde önemli rol oynar. Dolayısıyla düzenli olmakla birlikte, bildiğimiz kadarıyla belirlenimci bir şekilde işlemeyen bu âlemde, canlıların her arzu ve niyetini gerçekleştiremediği durumlar müm-

38 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014), 438-440.

39 Bu kavramın –özellikle de Kur'an'da– yalnızca toplumların gelişimine ilişkin bir ifade olduğuna ilişkin yorumlar bulunmaktadır. Ancak ben, Kelamdaki geleneksel kullanılışı burada esas alacağım.

40 Peter Van Inwagen, *The Problem of Evil* (New York: Oxford University Press, 2008), 114-115.

41 Hick, *Evil and the God of Love*, 306.

42 Hick, *Evil and the God of Love*, 306.

kündür. Her isteği yerine gelmeyen algı sahibi canlı ise bazı durumlarda tatmin olurken bazı durumlarda ise mutsuz olacak ve acı çekecektir. Ancak isteklerin gerçekleşmediği her durumda ilahi bir müdahalenin gerçekleşerek neden-sonuç ilişkilerini askıya alması ise yukarıda bahsi geçen düzenliliğin altını oyacaktır. Sürekli ilahi müdahalelerle sebep-sonuç ilişkilerinin bölündüğü bir evrenin düzenli olduğunu iddia etmek oldukça güçtür.⁴³

Bu bölümdeki argümanı şu şekilde toparlayabiliriz:

- (1) Düzenli bir evren, büyük oranda düzensizlikler ve kaos içeren bir evrenden (içkin ve arızı olarak) daha iyidir.
- (2) Üst-düzey hissiyata sahip canlıların bulunduğu bu evrende, sünnetullah/düzen, (büyük oranda) bozulmaksızın, bu canlıların acı çekmeleri engellenemez.
- (3) Bu evrendeki acılar, evrendeki düzenliliğin yan ürünüdür.

Argümanın kritik önermesi, düzenli bir evrenin içkin olarak yani kendi başına “iyi” bir şey olduğudur. Bu önermenin doğruluğu sorgulanmaya açıktır. Burada, bu önermenin doğruluğunu ispatlamaya girişimde bulunmayacağım. Yine de belirtmeliyim ki bu öncül, tarih boyunca farklı görüşten birçok teist, deist ve panteist tarafından doğrudan kabul edilmiştir. Örneğin Spinoza’ya göre, âlemden varsayılacak herhangi bir düzensizlik, Tanrı’da bir kusur ifade edecektir. Zira ona göre düzensizlik kusurun, düzen ise mükemmelliğin göstergesidir. Aynı şekilde nizam ve gaye delilleri gibi deliller, Tanrı’nın varlığı lehine argümanlar olarak görülmüş, Tanrı’nın yokluğunu göstermeyi amaçlayan birçok ateist düşünür de evrenin zannedildiği kadar mükemmel bir düzen içerisinde işlemediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla düzenin kendi başına iyi bir şey olduğunu gösterme girişiminde bulunmadan onun iyi olduğuna dair bir varsayımda bulunabiliriz.

Ayrıca evrendeki düzenlilik, yalnızca tabiat kanunlarının düzenliliği bağlamında değil, canlılığın dengesi bağlamında da düşünülebilir. Evrendeki ekolojik denge, belirli bir yaşamsal döngüyü gerekli kılmaktadır. Bu da evrendeki düzenin bir diğer sonucudur.

Bu bölümde anlatılanları kısaca özetlersek; düzenin ve tabiat kanunlarındaki sürekliliğin iyi olması, onların acı bir sonuca yol açmak üzere olduğu anlarda da niçin işlemeye devam ettiğine ilişkin bazı gerekçeler sunar. Ateşlenen bir silahtan çıkan kurşunun hedefine ulaşmadan buharlaştığı, yuvarlanan kayaların yoluna bir canlı çukuncu durduğu ve sonra yoluna devam

43 Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 113–115.

ettiği, bir volkan patlaması sonucunda önüne çıkanı eriterek ilerleyen lavların bir yerleşim yerine uğradığında şerbete dönüştüğü bir evrenin, bilimsel incelemenin konusu olmaktan uzak fantastik bir evren kurgusuna yol açacağı ortadadır. Böyle bir evren, akli melekelerimizi kullanmamız gereken bir evren değildir. Dolayısıyla kötülüklerin ortaya çıkması pahasına, tabiat kanunlarına bağlı kalan bir evren, kötülüklerin olmadığı bir evrenden daha iyi olabilir.

Tabiat yasalarındaki süreklilik, kötülük problemine karşı sıklıkla başvuru hususlarından biri olmuştur. Günümüzdeki bazı bilimsel gelişmeler de bu argümanın farklı versiyonlarının tartışılmasına önayak olmuştur. Şimdi, özellikle son yüzyıllarda oldukça tartışılan bir argümana hayvanların acıları bağlamında değinebiliriz.

Evrin

Bir önceki bölüm, evrendeki yasaların ve düzenin, acıların ortaya çıkmasına sebep olabileceği üzerineydi. Örneğin, çığ veya volkanik patlama gibi bir doğa olayının yakınında bulunan bir canlı, bu kuralların askıya alınmaması nedeniyle, söz konusu doğa olayından acı çekebilecektir. Zira tabiat kuralları, tıpkı bir çığı ya da kayayı uçurumdan yuvarlarken gösterdiği kayıtsızlıkla (*indifference*), acı çekebilen karmaşık bir organizmayı da sarp kayalıklardan aşağı yuvarlar. Bu kurallar, sonucun ne denli acı verici olup olmadığına bakmaksızın işlemeye devam eder.

Bu bölümde ise evrenin, galaksileri, gezegenleri, tabiat şekilleri, barındırdığı canlı türleriyle (vd.) birlikte bugünkü görkemli hâline belirli aşamalardan geçerek –bir tekâmül süreci içerisinde– gelmiş olmasının acıları gerekli kıldığını öne süren bir teodiseyi ele alacağım. Tanrı'nın evreni yaratırken bunu aşamalı bir biçimde yapması, bir anda yaratmasına nazaran daha iyi bir yaratma biçimiye, bu durum Tanrı'nın acılara niçin izin verdiği hususunda bize fazladan bir gerekçe sunabilir. Bu sebeple bu bölümde iki iddiada bulunacağım: Birincisi tekâmülün –aşamalı yaratmanın– daha iyi bir yaratma biçimi olabileceği, diğeri ise bunun acılar için gerekçe sağladığı.

Belirtmek gerekir ki şimdi ele alacağımız iddialar, yeni elde edilen bilimsel veriler sayesinde mümkün ve/veya desteklenebilir hâle gelmiştir. Günümüz bilimsel verileri, içinde bulunduğumuz evrenin 13,7 milyar yıl önce bir patlamayla var olmaya başladığına ve patlamanın getirdiği kaosun ardından ortaya saçılan parçacıkların birleşerek yıldızları, gezegenleri, galaksileri ve nihayetinde şu anki hâliyle evreni ortaya çıkardığına işaret etmektedir. Daha küçük ölçekte ise içinde yaşadığımız atmosferin ortaya çıkışı, yeryüzünün

şekillenmesi –kıtaların ayrılması vs.– gibi tüm bu durumlar evrendeki her şeyin aşamalı bir biçimde ortaya çıktığını göstermektedir. Her ne kadar bu veriler oldukça yeni olsa da birçok dindar düşünür ve felsefecinin yaratmaya bakış açısını değiştirmiştir. Artık birçok dindar filozof, âlemin bir anda ve tüm detaylarıyla yaratıldığı şeklindeki yaratma anlayışına kıyasla, Tanrı'nın basit kurallar aracılığıyla evrendeki tüm çeşitliliği yaratmış olmasını çok daha görkemli ve yüce bir yaratma tarzı olarak değerlendirmektedir. Örneğin günümüz din felsefecilerinden William Hasker şunları söyler:

[B]ir bütün olarak evrenin ve onun bileşeni olan sistemlerin kendilerinde var olan güç ve potansiyeli (bilkuvve imkanlıkları) kullanarak geliştiği bir evren anlayışının iyi olduğunu iddia ediyorum. Bu yargı açıkça çağdaş bilime dayanmaktadır; yakın zamana kadar kolay kolay böyle bir yargıda bulunulamazdı, çünkü evrilen bir evrenin gerçekçi bir imkanlık olduğunu öngörmeye yetecek kadar evrenin gelişimsel tarihi hakkında bilgimiz yoktu. (Başka yerlerde olduğu gibi burada da gerçeklik hayal gücümüzü aştı). Ama şimdi bu tarihe sahibiz – en azından ondaki içkin hayret vericiliği algılayacak kadar. Örneğin Büyük Kanyon'un (*Grand Canyon*) ihtişamı, onun sıralı katmanlarına kazınmış yüz milyonlarca yıllık jeolojik tarihin anlaşılmasıyla büyük ölçüde arttı.⁴⁴

Hasker'ın da ifade ettiği gibi evrenin gelişim tarihini anlamak, evrenin ihtişamını azaltmamakta, aksine daha da arttırmaktadır. Dünyanın ve evrenin böylesi uzun aşamalardan geçerek ortaya çıkması, ondaki ihtişamı idrak etmemizi kolaylaştırır. Ancak dünyanın ve evrenin gelişimsel tarihine ilişkin bu bilgilerimiz oldukça yakın bir zamana dayanmaktadır. Dolayısıyla bu türden bir çıkarımda bulunmanın daha öncesinde oldukça zor olduğunu Hasker da dile getirir. Bu zorluğa rağmen, yine de bu tür açıklamaların İslam geleneğinde oldukça önemli isimler tarafından –el-Fârâbî, el-Birûnî, Mevlâna, Cahız, Kınalızade Ali Efendi vd.– dile getirildiğini görmek mümkündür.⁴⁵ Örneğin, İbn Haldun'un (1332-1406) yedi yüzyıl önce kaleme aldığı şu ifadeler dikkat çekicidir:

Sonra yaratılış âlemine (âlem-i tekvin) dikkatle bakınız. Nasıl madenlerden başlamakta, sonra bitkilere, sonra da fevkalade güzel bir biçimde tedricen hayvanlara geçilmektedir. Madenler ufkunun (âleminin ve sahasının, *horizon, stage*) sonu, bitkiler âleminin ilkine bitişmektedir (*ittisal, connection*). Meselâ madenler âleminin son noktasında bulunan maddeler, bitkiler âle-

44 Hasker, *The Triumph of God Over Evil*, 125–127.

45 Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2018); Seda Baykal Köse, "Evrime ve Doğa Üzerine Kafa Yormuş İslam Alimleri", *EvrimeAğacı* (2017).

minin ilk basamağında yer alan otlara ve tohumuz bitkilere bitişmektedir; hurma ve asma gibi bitkiler âleminin nihayetinde bulunan nebatât, salyangoz ve midye gibi hayvanlar âleminin ilk (ve en aşağı) basamağında bulunan canlılara bitişmekte ve salyangoz, ve sedefte sadece dokunma duyusu bulunmaktadır. Şu mükevvenat ve oluşumlar alemindeki “bitişik olma”, bir sınıf ve sahanın sonunda bulunan bir varlığın ondan sonraki sınıf ve sahanın ilk basamağının varlığı hâline gelmek ve dönüşmek için, garip (diğer bir nüshâda, fıtrî ve tabîî) bir istidat ve kabiliyete sahip olması mânasına gelmektedir. Hayvanlar alemi genişlemiş, nevelerinin sayısı çoğalmış, nihayet yaradılıştaki tedricilik ile düşünce ve görüş (fikir ve *reviyye*, *think*, *reflect*) sahibi insana kadar varmıştır. (Hayvanlar âlemi) insan olma (homo sapiens) noktasına, kendisinde zeka ve idrâk toplanmış olan, ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar âleminden geçerek çıkmıştır. Ondan (yani maymunlar âleminden) sonra insanlar âleminin ilk noktası işte bu olmuştur. (Varlık ve âlem hakkındaki) gözlemlerimizin ulaştığı nihaî nokta budur.⁴⁶

İbn Haldun’un –ve diğer birçoklarının– yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda, gözlem ve çıkarım yeteneğine hayret etmemek elde değildir. Benzer pasajlara pek çok İslam düşünürü arasında rastlamak mümkündür.⁴⁷ Bu ve benzeri ifadeler, bir tür evrim anlayışını ortaya koyuyor olsun ya da olmasın, ortak bir noktada birleşmektedir: “Allah şu anki hâliyle evreni belirli aşamalardan geçirmek suretiyle yaratmıştır.”

Elbette ki klasik teizme göre Tanrı, kudreti sınırsız olandır ve dilediği gibi yaratır. O, eğer dileseydi, evreni en ince detaylarına kadar bir anda da yaratabilirdi. Fakat eldeki veriler, O’nun evreni bir aşama ve/veya tedricilik içerecek biçimde yarattığını gösterdiğinde buna itiraz etmek çok da anlamlı olmayacaktır. Allah’ın fiillerindeki hikmete dair anlayışımız oldukça sınırlı olsa da yine de kısıtlı çabamızla bunları sorgulayıp anlamaya çalışabiliriz. Bu noktada bizim sorabileceğimiz sorulardan biri şöyledir: Bu türden aşamalı bir yaratmanın hikmeti nedir? Diğer bir ifadeyle “tekâmül içeren bir yaratma, diğerinden –bir anda yaratmadan– daha iyi midir? Bir Hristiyan olan Hasker bu soruyu kendi adına şöyle sorar: “Fakat bu (yaratma), böyle olmasını gerektirecek kadar iyi midir? Bu yolla gelişen bir evren; kilise babalarımızın yakın zamana kadar inandıkları şekilde evrenin başlıca özel-

46 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 283–284. Kalınlaştırma bana ait.

47 Bir başka örnek için bk. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999), 57–58. Kalınlaştırma ve köşeli parantez bana ait.

liklerinin ve her bir yaşayan yaratık türünün Tanrı tarafından ayrı ayrı ve oldukları hâliyle “el işi” yaratılmalarından daha mı iyidir?”⁴⁸

Bu soruya verilen cevaplardan biri, Hasker’ın cevabı gibi, karmaşık bir evrenin basit bir düzenden çıkmasının daha görkemli olduğu şeklindedir. Aslında bu tür bir yaratma anlayışı, Darwin’in de teistik inançlarının ağır bastığı zamanlarda ona oldukça ihtişamlı görünmüş ve o, *Türlerin Kökeni* adlı kitabını şöyle bitirmişti; “Tanrı’nın birçok gücü içinde barındıracak şekilde bir veya birden fazla forma nefes bahşettiği ve böylesi bir basitlikten –bu gezegenin sabit yerçekimi kanununa göre döndüğü sırada– en güzel ve en harika sayısız formun evrilmiş olduğu ve evrilmeye devam ettiği bu hayat görüşünde yücelik vardır.”⁴⁹

Darwin her ne kadar hayatının özellikle sonlarına doğru Tanrı inancını yitirmişse de hayatının farklı dönemlerinde evrimci bir yaratma düşüncesine meyletmiş ve bu anlayıştaki yüceliği vurgulamıştır.⁵⁰ Darwin’den sonra ve özellikle günümüzde bu türden bir yaratma anlayışındaki ihtişama vurgu yapan teist düşünür ve filozofların sayısı oldukça fazladır ve gün geçtikçe artmaktadır.⁵¹

Tekâmüliyetçi bir yaratma anlayışının, doğrudan yaratmaya nazaran daha iyi olabileceği kabul edildiğinde, acı probleminde farklı bir yaklaşım geliştirmek mümkün hâle gelir. Gelişmekte olan bir evrende, acı ve hayatta kalma mücadelesinin türlerin gelişimi için gerekliliği göz önünde bulundurulduğunda, acıların bu gelişime katkısı bir kez daha ortaya çıkar. Darwin’in ifadeleriyle: “Böylece, tabiatın savaşımdan, açlık ve ölümden, kavrayabildiğimiz en yüce nesne yani üst hayvanların oluşumu açığa çıkar.”⁵² Darwin’in burada vurguladığı nokta acıların, gelişkin hayvanların ortaya çıkışına katkısıdır. Yani acılar, evrimin bir parçasıdır. Yine bilindiği üzere evrimsel geçişin temel ilkelerinden biri, yaşam mücadelesidir. Ateist felsefeci Michael Ruse’un ifadeleriyle: “[D]oğal seçilimin hayvanlar aleminde acı ve ıstıraba sebep olması gibi, şu hâliyle insanlar aleminde de paketin bir parçası olarak kötülüğün ortaya çıkacağı konusunda Alvin Plantinga gibi Hristiyanlarla hemfikirim. Biri olmadan diğeri olmaz.”⁵³ Yani evrim varsa acılar da olacaktır.

48 Hasker, *The Triumph of God Over Evil*, 125–127. Parantez bana ait.

49 Charles Darwin, *The Origin of Species* (London: Harper Press, 2011), 564.

50 Stewart-Williams, *Darwin, Tanrı ve Yaşamın Anlamı*, 69.

51 Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*, 180–185.

52 Darwin, *The Origin of Species*, 564.

53 Michael Ruse, “Evil and Atheistic Moral Skepticism”, *Explaining Evil: Four Views*, ed. Paul W. Franks (London: Bloomsbury Academic, 2019), 98. Vurgu bana ait.

Sonuç

Hayvanların acıları problemine ve Tanrı'nın bu acılara niçin izin vermiş olabileceğine ilişkin bazı güncel teorileri burada incelemiş olduk. Ancak tekrar hatırlatmak gerekir ki, bir savununun veya teodisenin amacı, Tanrı'nın planını ortaya çıkarmak değildir. Eğer böyle olsaydı, bu imkânsız bir çaba hâlini alırdı. O'nun bakış açısıyla olayları değerlendirmemiz ve planını anlayabilmemiz mümkün değildir. Zira bizler, oldukça kısıtlı bir perspektiften olayları değerlendiren, genellikle kendi çıkarlarını önceleyen ve genelin faydasını gözetmekten uzak varlıklarız. Olaylara bakışımızdaki sınırlar, bırakın tüm canlıların çıkarlarını, çoğu zaman kendi çıkarımıza olan şeyleri bile görmemizi engeller. Sıklıkla iyi olduğunu zannettiğimiz birçok eylemimizin sonucunda kötülük, kötü zannettiklerimizin ardında ise iyilikle karşılaşırız. Hatta bazı durumlarda olup bitenleri anlamaya ve kontrol etmeye çalışmak yerine, onları olduğu hâliyle kabul etmek bize daha iyi gelir. Belki de Doğru bilgeliğinin büyük bir kısmını oluşturan, kontrol çabasından vazgeçme ve şeyleri olduğu gibi kabul etmenin gerekliliğine ilişkin vurgunun insanlar üzerinde kayda değer bir biçimde etkileyici olması da bu yüzdendir. Söz konusu bilgeliklerin ne kadar haklı olduğu tartışmalı olsa da bunların işaret ettiği ve reddedilmesi oldukça zor olan bir şey varsa, o da yaşamımızda olup bitenlere ilişkin anlayışımızın oldukça kısıtlı olduğudur.

Tüm sınırlılıklarımıza rağmen, kötülük problemine ilişkin anlama gayretimizin tümüyle anlamdan yoksun olduğunu iddia etmek de doğru olmayacaktır. Örneğin, ahlaki yargılarımız tümüyle yanlış değildir. Sebepsiz yere bir insanı hapsedip ona işkence eden birinin yanlış bir şey yaptığını bildiğimiz gibi merhametli bir Yaratıcı'nın sebepsiz yere acılara izin vermesinin doğru olmayacağını da bilebiliriz. Dolayısıyla Tanrı'nın evrendeki kötülüklerle ilişkin tüm nedenlerini anlayamıyor oluşumuz, bunların hiçbirinin anlaşılabilir veya hakkında makul teoriler üretilemez şeyler olduğu anlamına gelmez. Elbette ki Tanrı'nın kötülüğe izin verme nedenlerinin, herhangi bir teodisenin ortaya koyduğundan çok daha farklı olması muhtemeldir. Ya da Tanrı'nın bu teodisede sunulan gerekçelerden çok daha fazlasına sahip olduğu düşünülebilir. Yine de bunları kendi sınırlılıklarımız kapsamında kendimiz için makul hâle getirme çabamız değerlidir. Zira hiçbir şekilde makulleştirmediğimiz bir inanca rasyonel bir şekilde sahip olmamız beklenemez. En azından, "Evet, Tanrı'nın bunu yapmasının arkasında bazı haklı nedenleri olabilir, bunu görebiliyorum." diyebilmemiz önemlidir. Aksi takdirde, "Bunları yapmak için Tanrı'nın hiçbir haklı gerekçesi olamaz ama yine de ona inanıyorum." demenin makul bir tarafı yoktur. Sebepsiz yere kötülükler

yaptığında şüphe olmayan bir varlığa inanmak doğru bir tutum değildir. Çünkü dini inançlar, duygulara hitap ettiği kadar akla da hitap etmelidir. Aksi halde o inanç, rasyonel bir inanç olmaktan çıkacaktır.

Bu bağlamda yukarıda sunulan gerekçeler, Tanrı'nın gerçek gerekçeleri olma iddiasında olmadığı gibi, mümkün gerekçelerin tümünü de kapsamaktadır. Tanrı, bizim bilmediğimiz pek çok nedenle acılara izin vermiş olabilir. Kimilerine göre bu gerekçeler yeterli görünebilir. Kimileri ise burada sunulan gerekçelerden bazılarını, belki de tamamını reddederek, tümüyle farklı gerekçelerle, “hayvanların acıları problemini” çözüme çabası içine girebilir.

Buradaki gerekçelerin hiçbiri kendi başına acı problemine yeterli bir çözüm sunmasa bile, bir arada ele alındığında daha makul bir teodise ortaya koymaktadır. Örneğin, tabiat yasalarına bağlı olmayan bir evrende, acıların, yalnızca yaşam mücadelesindeki öneminden bahsetmek, bir anlam ifade etmeyecektir. Fakat belirli yasalar çerçevesinde işleyen bir evrende, bu yasalara bağlı olarak bazı sınırlılıkların olması muhtemeldir. Örneğin bu kanunlara bağlı olarak gerçekleşen bir tabiat olayında, civarda bulunan bir canlının acı çekmesi muhtemel bir hâle gelir. Zira bu yasalar, orada acı çekebilen bir canlının olup olmamasına bakmaksızın her zamanki kayıtsızlıkla işlemeye devam edecektir. Üstelik eğer evrim teorisi doğruysa, yalnızca evren değil, canlıların gelişimi ve değişimi de belirli yasalara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Böylelikle evrene dair kısıtlılıklar daha da artmış olur.

Son olarak evrendeki kötülükler meselesinin yalnızca teistleri ilgilendirmediğine dikkat çekmeliyim. Teodise, yalnızca bir teistin, Tanrı'yı haklı gösterme çabası değildir. Zira hem teist hem de teist olmayan pek çok kimse, evrende iyiliğin hâkim olduğuna inanır ya da inanmak ister. Kimileri bunu mistik öğretilerde arar, kimileri iç huzurunu bulmak için kendini 'evrendeki akışa' (o her neyse) teslim ederek bunu yapar. Yine de hayat, David Benatar'ın *Keşke Hiç Olmasaydık* isimli kitabında iddia ettiği gibi gerçekten de “keşke hiç var olmasaydık” diyebileceğimiz kadar kötü değildir –en azından büyük çoğunluğumuz için. Hemen her canlı, kısa süreli de olsa var olduğu için mutluluk duyar.⁵⁴ Bu sebeptendir ki ölümü arzulayan pek az kişi bulunur. Kimileri bunu, aslında hayattan mutlu olduğumuz için değil, evrimsel olarak hayatımızı sürdürmeye ve ölümden kaçmaya programlandığımız şeklinde yorumlayabilir. Gerçekten böyle olup olmadığı meselesini okuyucunun takdirine bırakmak en iyisidir. Kısaca evrenin yaşamı arzu edemeyecek kadar acı barındırdığı iddiası sadece teistlerin sorunu olmadığı gibi, Tanrı'ya inansın ya da inanmasın, var olmanın iyiliği meselesi herkesi ilgilendiren bir mevzudur.

⁵⁴ David Benatar, *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü*, çev. Cansu Özge Özmen (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018).

Öz

Kötülük meselesi, din felsefesi ve kelim bağlamında en sık tartışılan problemlerden biridir. Kötülük problemine karşı geliştirilen argümanlar, genellikle insanın özgürlüğü, öte-yaşam, ahlaki gelişim gibi insana ait görülen pek çok unsura başvurur. Ancak bunlar, yalnızca insanların acılarının, Tanrı'nın var olduğu önermesiyle çelişmediğini gösterme girişimleridir. Diğer taraftan evrendeki tüm acılar, insanlarla sınırlı değildir. Herhangi bir özgür irade veya ahlaki sorumluluk taşımadığı düşünülen hayvanlar da insanlık tarihinden çok daha eski zamanlardan beri acı çekmektedirler. Pekâlâ, Tanrı bu canlıların acı çekmesine niçin rıza göstermektedir? Tanrı'nın bu acılara neden izin verdiğine dair makul açıklamalar yapılabilir mi? Bu çalışmada ben, hayvanların acılarına yönelik bir teodisenin mümkün olduğunu göstermeye çalışacağım. Bunu yaparken de evrende bulunan bilinç, düzenlilik, evrenin aşamalı gelişimi ve evrim gibi bazı özelliklerden yola çıkacağım ve bu özelliklerin, evrendeki acıları kaçınılmaz hale getirebileceğini öne süreceğim. Acılara neden olan bu özelliklerin niçin evrende bulunduğu sorusuna gelince, onların varlığının yokluğundan daha iyi olduğunu öne süreceğim. Dolayısıyla bu iyi özelliklerin elde edilmesi, evrende canlıların deneyimlemiş olduğu birtakım acıları da anlaşılır kılabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Teizm, Teodise, Kötülük, Hayvanların Acıları.

Abstract

The Problem of Animal Suffering

The problem of evil is one of the most discussed issues in the philosophy of religion and theology. The arguments developed against the problem of evil generally refer to the issues regarding humankind, such as human freedom, after-life, and moral development. But these are only attempts to show that human suffering does not contradict the premise that God exists. On the other hand, all the suffering in the universe is not limited to humans. Animals that are thought to have no free will or moral responsibility have also suffered from much earlier than human history. So why does God consent to these creatures to suffer? Could plausible explanations be given as to why God allows this suffering? In this work I will discuss the possibility of a theodicy for animal suffering. In doing so, I will start from some features of the universe and living things and claim that these features can make suffering in the universe inevitable. While doing this, I will start from some features in the universe such as consciousness, regularity, gradual development of the universe and evolution, and I will argue that these features can make suffering in the universe inevitable. As to the question of why these features that cause suffering are present in the universe, I would argue that their presence is better than their absence. Therefore, the acquisition of these good features can also make some sufferings experienced by living things in the universe understandable.

Keywords: Philosophy of Religion, Theism, Theodicy, Evil, Animal Suffering.

Kaynakça

- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Benatar, David. *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü*. çev. Cansu Özge Özmen. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Brand, Paul - Yancey, Philip. *The Gift Nobody Wants*. New York, NY: HarperCollins, 1993.
- Charlesworth, Brian ve Deborah. *Evrım: Çok Kısa Bir Başlangıç*. çev. Cenk Özdağ. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2020.
- Cottingham, John. "A Brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals". *Philosophy* 53/206 (1978), 551–559.
- Darwin, Charles. *The Life and Letters of Charles Darwin*. ed. Francis Darwin. London: Dodo Press, 2008.
- Darwin, Charles. *The Origin of Species*. London: Harper Press, 2011.
- Dawkins, Marian Stamp. *Hayvanların Sessiz Dünyası*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2002.
- Dougherty, Trent. *The Problem of Animal Pain: A Theodicy for All Creatures Great and Small*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Draper, Paul. "Darwin's Argument from Evil". *Scientific Approaches to the Philosophy of Religion*. ed. Yujin Nagasawa. 49–70. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Al-Mağşadu'l-Esnâ fî Şerhi Me'ânî Esmâ'illâhi'l-Ḥusnâ*. ed. Fadlou A. Shehadi. Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Tehâfutu'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014.
- Gould, James L. - Gould, Carol Grant. *Hayvan Zihni: Hayvanlarda Akıl Yürütme ve Problem Çözme Becerisi Üzerine*. çev. Deniz Yurtören. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2001.
- Hakkı, Erzurumlu İbrahim. *Mârifetnâme*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- Hasker, William. *The Triumph of God Over Evil*. Illinois: InterVarsity Press, 2008.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Hume, David. "Dialogues Concerning Religion". *Dialogues Concerning Religion and Other Writings*. ed. Dorothy Coleman. 1–89. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Inwagen, Peter Van. *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Lewis, C. S. *The Problem of Pain*. Quebec: Samizdat University Press, 2016.
- Lewis, David. "Evil for Freedom's Sake?" *Philosophical Papers* 22/3 (1993), 149–172.
- Mackie, J. L. "Evil and Omnipotence". *Mind* 64/254 (1955).
- Murray, Michael J. *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*. New York: Oxford University Press, 2008.

- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. New York: Clarendon Press, 1974.
- Ramachandran, Vilayanur S. *Öykücü Beyin: Bir Nöroloğun Bizi İnsan Kılanın Ne Olduğuna Dair Arayışı*. çev. Ayşe Cankız Çevik. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Ramachandran, Vilayanur S. - Blakeslee, Sandra. *Beyindeki Hayaletler*. çev. Levent Öztürk. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Ruse, Michael. "Evil and Atheistic Moral Skepticism". *Explaining Evil: Four Views*. ed. Paul W. Franks. 83–104. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Seda Baykal Köse. "Evrım ve Doğa Üzerine Kafa Yormuş İslam Alimleri". *EvrımAğacı*. 2017. Erişim 09 Ağustos 2019. <https://evrimagaci.org/evrim-ve-doga-uzerine-kafa-yormus-islam-alimleri-451>
- Stewart-Williams, Steve. *Darwin, Tanrı ve Yaşamın Anlamı*. çev. İbrahim Hoca. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press, <<https://doi.org/10.1215/00318108-110-1-120>> 1998
- Tooley, Michael. "The Problem of Evil". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2015. Erişim 15 Eylül 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/evil/>
- Yancey, Philip. *Where Is God When It Hurst?* Michigan: Zondervan, 1990.

İSLÂM AHLÂK FELSEFESİ BAKIMINDAN ADÂLET-MUHABBET İLİŞKİSİ: MÜLK MERKEZLİ BİR İNCELEME

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 240-262.

Geliş Tarihi: 31.01.2022 | Kabul Tarihi: 14.04.2022

Onur YILDIRIM*

Giriş

İslâm siyaset düşüncesinin temel kavramlarından birisi adâlettir. Din, âlem, varlık, devlet, toplum, hukuk ve ahlâk alanları başta olmak üzere, inceleme konusu yapılan her türlü ilmî alanda temel referans olarak başvuru alan adâlet basit bir hukuk tekniği kavramı değildir. Adâlet, ferdin hem kendisine yönelik siyasetini hem toplumsal-siyasal bir varlık olması hasebiyle diğer insanlarla kurduğu ilişkiyi hem de âlem ve Allah'la olan münasebetini düzenleyen bir ilkedir. Bu yönüyle adâlet, bireysel, dinsel, toplumsal, siyasal ve iktisadî boyutları haiz bir kavramdır. İslâm düşünce tarihinde adâlet, insanlar arası ilişkilerin yanı sıra, Allah ve kul, hükümdar ve tebaa arasındaki ilişkilerin kendisine göre belirlendiği kavramlardan birisi olarak kabul edilir. İslâm siyasal düşüncesi açısından adâletin bir erdem olarak kabulünü ortaya koyan iki düşünce geleneği bulunur. İlki, ifrat ve tefrit arasında kalan her türlü eylemin adâlet olduğuna dair Aristoteles mührü taşıyan Yunan düşünce geleneğidir. Bu düşünce geleneğine göre adâlet, ortayı hedefleyen eylemdir. İkincisi, adâleti varlığın birlik, düzen ve uyumuna ilişkin pratik bir değer olarak ortaya koyan İslâm düşünce geleneğidir. İslâm siyasal düşüncesi, bu iki geleneğin sentezlenmesi suretiyle adâleti hem orta eylem hem de varlığın düzen ve birliğini sağlayan bir erdem olarak kabul eder. Çünkü toplumsal-siyasal hayatı var kılan insanların birlik, düzen ve uyum içerisinde düşünme ve eylemesini sağlayan adâlet kavramıdır. Birlik ve düzen için toplumun üyesi olan insanların ortayı, orta eylemi hedeflemeleri gerekir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İ.İ.B.F., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, ORCID: 0000-0003-3946-338X, e-mail: onur20082008@hotmail.com

Başka bir deyişle adâlet, istikrarlı ve düzenli bir toplum için vazgeçilmez bir şart olarak kabul edilen birlik düşüncesini sağlayan bir erdemdir.

Ne var ki, toplumsal-siyasal birliğin sağlanması konusunda adâlet erdemi rakipsiz değildir. Ahlâk ilmî konusunda Antik Yunan, Roma ve İslâm dünyasının öncü filozoflarından Platon, Aristoteles, Galen, Kindî ve Fârâbî'nin etkisi altında kalan ve analitik-felsefî ahlâk literatürünün köşe taşları olarak kabul edilen İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde, toplumsal birliği tesis eden bir erdem olarak muhabbetin önemine dikkat çekerler. Muhabbet, adâlet gibi, toplum içinde yaşamanın ortaya çıkardığı zorunlu bir ilişki türüdür. Bu erdemın hedefiyle, adâlet erdemının hedefi aynıdır: Toplumsal-siyasal birlik. Bu iki erdem, hedef bakımından ortaklaşmalar dahî, bu hedefin yöntemi bakımından farklılaşırlar. Adâlet, toplumsal-siyasal hayat için yapay birlik gerçekleştirirken; muhabbet sayesinde toplumda doğal birlik meydana gelir. Ancak İslâm ahlâk filozofları toplumsal-siyasal birlik bakımından yapaylık-doğallık tartışması ekseninde doğal olanın (muhabbet) yapay olandan (adâlet) üstün olduğunu ifade etmelerine rağmen, yapay olanın kılavuzluğu olmadan doğal olanın gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ortaya koyarlar. Başka bir deyişle adâlet, kendisinden üstün bir erdem olarak kabul edilen muhabbetin nasıl olması gerektiğini belirleyen ölçütüdür. Çünkü dengeli ve düzenli toplumsal hayat için insanlar arası iş bölümü kaçınılmazdır. Bunun için her bir ferdin kendine tahsis edilen toplumsal rolü benimsemesi gerekir. Bunun gerçekleşmesi ise her bir ferdin içerisinde yer aldığı toplumsal sınıfı ve yerine getirdiği toplumsal rolü, adâletin gereği olarak hak ettiği konum şeklinde kabul etmesine bağlıdır. Bu tür bir kabul için siyasal yönetim (ideal olup olmadığı tartışmasını dikkate almadan) olarak adlandırdığımız mülkün temeli olan iktidara ve muktedire, yani hükümdara ihtiyaç vardır. Bu çalışmanın konusunu mülk içerisindeki tezahürleriyle adâlet-muhabbet ilişkisi oluşturmaktadır. Son yıllarda sosyal bilimler literatüründe adâlet-muhabbet yahut sadece muhabbet erdemini merkeze alan çalışmaların sayısında artış görülmektedir. Örneğin Aydın ve Çamur'un 2018 tarihli *Kamu Yönetiminde Sevgi ve Adaletin Gerekliği ve Önemi* başlıklı makalesi, adâlet-muhabbet ilişkisini kamu yönetimi bağlamında konu edinir. Didaktik bir çalışma olan bu makale, adâlet-muhabbet ilişkisini kamu yönetimi düşüncesini merkeze alarak sorunsallaştırmaktadır. Ancak bu satırların yazarının kaleme aldığı çalışmanın temel varsayımı adâlet ve muhabbet erdemlerini anlamlı kılanın mülk olduğu yönündedir. Bu yönüyle bu çalışmada, Aydın ve Çamur'un sorunsalından farklı bir sorunsal adâlet-muhabbet ilişkisi ele alınmaktadır. Akyol ise 2012 tarihli *Ahlâk-ı Nâsirî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma* başlığını

taşıyan makalesinde, muhabbet merkezli ahlâk-siyaset ilişkisi okuması gerçekleştirilmektedir. Akyol, adâletin önemine yer yer dikkat çekmekle birlikte, çalışmasının kurucu kavramı sevgi olduğu için muhabbeti adâlete önceleyen bir metin ortaya çıkarmıştır. Bu satırların yazarının çalışmasının amacı ise, İslâm ahlâk filozofları tarafından bütünlük erdemi olarak kabul edilen adâletin, muhabbet erdeminin varlık koşulu olduğunu ortaya koymaktır.

Ahlâk-Siyaset İlişkisi: Ontolojik Bir İlişki

İslâm filozoflarına göre ahlâk, düşünme ve planlamaya gerek kalmadan, insanın bir eylemi gerçekleştirmesine neden olan psikolojik yeti olarak tanımlanır (Amâsî, 2016: 203; İbn Miskeveyh, 2017: 51). Filozoflar arasında büyük bir kabul gören yukarıdaki ahlâk tanımının kaynağı Galen'dir (Câbirî, 2016: 359). Psikoloji ve ahlâk arasındaki bağlantıdan hareketle tanımlanan ahlâk, insana özgü eylem ve davranışlara kaynaklık eden bir mahiyete sahiptir. Ruhanî tıp olarak adlandırılan ahlâk ilminin konusu, "görüş ve irade bakımından güzel, makbul ve övülen veya çirkin, kötü, yerilen ve reddedilen fiillerin" insandan sâdır olabilmesi cihetiyle düşünen insanî nefistir (Tûsî, 2021: 26). Bu ilmin yöntemi konusunda, İslâm ahlâk filozofları Aristoteles'in yöntemini kullanmaktadırlar. Buna göre, ahlâk ilminin yöntemi, tikel olgulardan (parçaların incelenmesinden) hareketle genel bir ilkeye (yasa) ulaşmayı hedefleyen tümevarım yöntemidir (Câbirî, 2016: 337). Bu ilmin amacı konusunda da filozofların Aristoteles'i takip ettiklerini ifade etmek gerekir. Onlara göre, ahlâk ilminin amacı melek ve hayvan arasında ara canlı form olan insanı yetkin kılmaktır.

Ahlâk ilminin amacı bakımından iki hususa dikkat çekmek gerekir. İlki, değerler alanıyla ilgili olan ahlâk, varlıklar arasında sadece insana içkin bir fenomen olarak kabul edilir. Dünyevî (süflî) âlemdeki diğer mümkün varlıklar gibi, doğası gereği nâkis bir tabiatla yaratılan insan (Bircan, 2020: 367), ahlâk ilmi sayesinde ilahî (yüce) âleme intikal ederek, hakiki mutluluğu elde eder. İslâm ahlâk filozoflarına göre, hayvanî mertebeden daha aşağı mertebede yer alan nakis insan, bu ilim sayesinde mümkün varlıkların en şerefli olarak en üst mertebeye kavuşup, melekten yüksek bir mertebeye çıkar. Bu bağlamda Devvânî, kadîm filozofların, erdeme talip olan kişinin öncelikle ahlâk ilmini öğrenmesi gerektiğini ifade ettiklerini aktarır. Mantık veya matematik, fizik ve metafizik ilimlerinde yetkinleşmenin yolu ahlâkı iyileştirme ilmiyle irşat olunmasına bağlıdır. Zira nefis, ahlâkını iyileştirmediği sürece, hikmetli ilimleri öğrenmesi, onda sadece fesadın artmasına neden olacaktır (Devvânî, 2020: 36). İkincisi, temel amacı insanın mutluluğu kazanmasını ve mutsuzluktan kurtulmasını temin etme olan ahlâk ilmi, dünyevi ve bedensel

arzuların tatminiyle ulaşılan hazları yetkinlik olarak kabul etmez. Bilakis ahlâk ilmi, dünyevî ve bedensel olandan uzaklaşıp, manevî, aklî ve ruhsal gelişmişlik sayesinde insanın yetkin olacağını varsayar. Zira bu ilim, dünyevî ve bedensel olanın oluş (*kevn*) ve bozuluşa (*fesâd*) tâbi olduğu için gelip geçici olduğunu; gelip geçici olanın da hakiki mutluluk olamayacağını ortaya koymayı amaç edinir. Bu yüzden hakiki mutluluk, oluş ve bozuluşa tâbi olmayan manevî, aklî ve ruhsal olana içkindir (Çağrı, 2017: 17). Kindî'nin deyişiyse, hüznün var olmaması anlamına gelen hakiki mutluluk, değişmezlik ve sürekliliğin zorunlu olarak var olduğu akıl âlemi için geçerlidir. Hüznünden uzaklaşıp, hakiki mutluluğu elde etmek için insanın akıl âlemini gözetmesi, sevdiği ve istediği şeyleri bu âlemden seçmesi gerekir (Kindî, 2017: 51).

İslâm ahlâk filozofları, ahlâk ilminin diğer ilimlerle ilişkisi bakımından ona en yakın olan ilmin siyaset ilmi olduğunu düşünmektedirler. Bu ilim, ferdin ahlâkının (*tedbîrû'n-nefs*) yanı sıra, evin idaresi (*tedbîrû'l-menziel*) ve geniş bir insan topluluğunun yönetimi (*siyâsetü'l-müddün*) anlamına gelen siyaset ve devletle de ilgilidir (Rosenthal, 1992: 82). Özellikle Tûsî ve onun yönteminin takipçileri olan Devvânî ve Kınalızâde'de, ahlâk ilmi insan davranışını ferdî düzeyde, ev içi ilişkiler açısından ve toplumsal-siyasal boyutta inceleme konusu yapar. Bu bakımdan ahlâk ilminin pratik felsefe ile özdeşleştirildiği sonucuna varılabilir (Anay, 1994: 222). Ahlâk ilmi konusunda bu tür bir yaklaşımın tercih edilmesinde Kur'ân'dan mülhem İslâmî düşünce ve Aristoteles mührü taşıyan Yunan düşüncesi belirleyici etkenlerdir. Zira bir taraftan İslâm'a göre inanan bir fert, bir ailenin üyesi ve bir şehrin sakini olması münasebetiyle kendine, ailesine ve şehrine karşı sorumlulukları olan bir canlıdır. Diğer taraftan, İslâm ahlâk filozoflarının Aristoteles'ten mülhem bir şekilde ortaya koydukları klasik ilimler tasnifine göre, pratik felsefe anlamına gelen amelî hikmet, ahlâk, ev idaresi ve devlet yönetimi disiplinlerinden müteşekkil bir bütün olarak kabul edilir. İlimler tasnifi bakımından bu üç disiplin arasında metodik bir ayırım söz konusu olsa dahî, filozoflar açısından bireysel ahlâk, ev idaresi ve devlet yönetimi birbirini tamamlayan disiplinlerdir (Karagözoğlu, 2009: 95).

Filozoflar, özellikle ahlâk ve siyaset arasındaki ilişki ve sürece dikkat çekip, bu iki ilmin şehre (medîne) nispetle ilm-i medenî terkihiyle ifade edilmesini uygun görürler (Câbirî, 2016: 337). Başka bir deyişle, İngilizce "*political science*" ifadesinin Türkçeye tercüme edilmesiyle, Türk siyasal terminolojisine "siyaset bilimi (ilmi)" olarak yerleşen ifadenin karşılığı ilm-i medenîdir. Bu bakımdan Fârâbî ilimlerin tasnifini içeren İhsâu'l-Ulûm adlı eserinde ilm-i medenî hakkındaki bilgilerin Platon'un *Devlet* ve Aristoteles'in *Politika* adlı eserlerinde geniş bir şekilde ele alındığını ifade eder

(Fârâbî, 2019: 164). Bu yüzden Platon-Aristoteles mührü taşıyan klasik felsefe eserlerinde, ahlâk ve siyaset arasında birbirini tamamlama suretiyle ontolojik bir ilişki olduğunu ifade etmek gerekir. Her ne kadar Platon-Aristoteles mührü taşıyan modern öncesi (klasik ve Ortaçağ siyasal düşüncesi) düşünce geleneği açısından siyaset ilminin, ahlâk ilminden daha kapsamlı ve daha şerefli olduğu kabul edilse dahî, siyasal düşüncenin üzerine oturduğu teori ilmü'n-nefs olarak adlandırılan ahlâk ilmidir. Çünkü ferdin kişisel kaderi ile siyasal topluluğun (polis/site/medîne) kaderi arasında ontolojik bir ilişki bulunur (Arslan, 2018: 398).

Bu bakımdan ilmü'n-nefs, insana ait düşünen nefsin iki güce sahip olduğunu ortaya koyar. İlki, teorik ve pratik aklı içeren idrak gücüdür. İkincisi, öfke ve arzu güçlerini içeren hareket ettirici güçtür. Her güç, kendi eylemini aklın kılavuzluğunda yerine getirdiğinde, teorik aklın eğitiminden hikmet, pratik aklın eğitiminden adâlet, öfke gücünün eğitiminden cesaret ve arzu gücünün eğitiminden iffet meydana gelir (Tûsî, 2021: 90). İslâm ahlâk filozoflarına göre, insan için ahlâkî bir yaşamın başlangıcı ferdin ahlâkî erdemlerin (hikmet, cesaret, iffet ve adâlet) kılavuzluğunda kendi bedenini yönetmesiyle başlar. Bu anlayışa göre fert, kendi azâ ve kuvvelerinin yöneticisi olduğu için hesap gününde kendi yönetim tarzından dolayı sorguya çekilir (Devvânî, 2020: 94). Beden mülkü şeklinde adlandırılan bu yönetim tarzı, insanı bir tür ara canlı form olarak kabul eder. İnsan, melek ve hayvan türleriyle bazı ortaklıklara sahip olduğu için ara canlı formunda yer alır. Akıl, insan ve melek türlerinin ortaklaşa sahip oldukları bir güç iken; şehvet ve gazap güçleri yönünden insan ve hayvan türleri ortaklıklar. Ne var ki insan, akıl, şehvet ve gazap güçlerinin tamamını birden sahip olması nedeniyle bu iki türden de ayrışır. Zira melek, şehvet ve gazap güçlerine sahip olmayıp, yalnızca akıl gücüne sahipken; hayvan türü de akıl gücüne sahip olmayıp, yalnızca şehvet ve gazap güçlerine sahiptir. Üç güce de sahip olması bakımından melek ve hayvan türlerinden farklılaşan insan, şehvet ve gazap güçlerini akıl gücüne tâbi kılar, melek türünün üzerine çıkarken; şehvet ve gazap güçleri akıl gücüne galebe çaldığında, hayvan türünden dahî aşağılık bir varlık olarak kabul edilir (Devvânî, 2020: 30).

İnsanın ahlâkî bir varlık olarak kabul edilmesinin yolu ise, onun sahip olduğu erdemleri toplumsal-siyasal hayat, başka bir deyişle mülk (şehir) içerisinde gerçekleştirilmesine bağlıdır. İnsana nispet edilen erdemler ancak mülk içerisinde anlam kazanırlar. İslâm ahlâk filozofları, insana özgü erdemleri, erdemler olarak kabul ederlerken, Aristoteles'in ahlâk ve siyaset arasında kurduğu yöntemi takip etmektedirler. Aristoteles, İslâm ahlâk felsefesinin Yunan mirası kapsamında kurucu metinlerinden birisi olan Ni-

komakhos'a Etik adlı eserini, “imdi baştan alalım” (Aristoteles, 2018: 216) cümlesiyle sonlandırarak, ferdin ahlâkına ilişkin ortaya koyduğu teoriyi, bir başka eseri olan *Politika* ile toplumsal-siyasal boyuta taşır. Zira ahlâka dair bir eser olarak kabul edilen *Nikomakhos'a Etik* ile siyasete dair bir eser olarak kabul edilen *Politika*, doğası gereği toplumsal-siyasal bir canlı olan insana dair araştırmanın tamamlayıcı parçalarını oluştururlar. Aristoteles, ahlâk ve siyaset arasındaki bağlantıyı, başka bir deyişle ahlâk ilminden siyaset ilmine geçişi *Magna Moralia* adlı eserinde de ortaya koyar. O, bu eserin girişinde, ahlâkî karakterin ilmi bir disiplin olduğunu ifade etmekle birlikte, bu ilmin siyasetin bir dalı olduğunu ve onun siyaset ilmi açısından başlangıç noktası olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir (Aristoteles, 2019: 11). Bu bakımdan Aristoteles’in yöntemini takip eden başta Fârâbî olmak üzere İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde gibi İslâm ahlâk filozofları, fert için ortaya koydukları ahlâkî projeyi aile ve devlet yönetimine de aktarırlar.

Bu projeye dayanan bir yaşam şeklinin ilk uygulama alanı ferdin kendi kendini yönetimidir. İbn Bâcce, erdemli olmayan bir toplumda erdemli bir fert olarak kendi kendinin yönetimine odaklanan filozof için ortaya koyduğu bu projeye *tedbîrî'l-mütevahhid* adını verir (İbn Bâcce, 2020). Ne var ki, ahlâkî projeye dayanan ferdî yaşam şeklinin, aile ve devlet yaşamında da olanaklı kılınması gerekir (Keskintaş, 2017: 264). Zira ahlâkî projenin özünü oluşturan erdemler, kişinin sadece kendisine mahsus kalıyor ve başkalarına yayılmıyorsa, övgüyü hak etmezler (Amâsî, 2016: 215). Bu noktada İslâm ahlâk filozoflarının Aristoteles’i takip ettiklerini ifade etmek gerekir. Aristoteles, pratikten uzak olan erdem salt bilgi olarak bir işe yaramayacağını, onun mutlaka pratiğe aktarılması gerektiğini belirtir. Erdemin pratiğe aktarılmasının yöntemi ise, onun toplumda uygulanması için zorunlu olan araçların edinilmesidir. Bu araçların edinilmesi görevini üstlenen, ilm-i medenînin ikinci kısmı olan siyaset ilmidir. Bu ilim, “siyasal iyilik” olarak adlandırılan iyiliği bir bütün olarak toplumda gerçekleştirmeyi hedefler (Câbirî, 2016: 351). Dolayısıyla, türünün fertlerinden ayrılıp, dağ başları ve mağaralara kapanan, bunu züht, ruhbanlık ve kâmil insan mertebesi sayan kimseler kınanmalıdır. Zira bu kimseler, geçimlerini halkın sırtını yükleyip, onların ziraat ve sanatları aracılığıyla ürettiklerini kullanırlar. “İsimleri mütevekkil, resimleri müteekkil, yani yiyici” olan bu tür insanlar, halka faydalı olmadıkları halde onlardan faydalandıkları için adâletten saparlar ve zalim olarak adlandırılmaya layıktırlar (Kınalızâde, 2020: 375). O halde, türsel ve şahsî devamlılık için türünün diğer fertlerinin hizmet ve yardımına hayvanlardan daha çok muhtaç olan insan, yetkinliğe ulaşma amacıyla erdemlerin

kılavuzluk ettiği ferdî yaşamını, hem aile hem de toplumsal-siyasal yaşam içerisinde mümkün kılmalıdır.

İslâm ahlâk filozofları, ahlâk ve siyaset arasında ontolojik bir ilişki olduğunu ortaya koyma suretiyle insanın yetkinliğe ulaşabilmesi için ferdî ahlâkını, ailevî ve toplumsal-siyasal alanlara taşıması gerektiğini ifade etmelerine rağmen, toplumsallığın doğası gereği rekâbet ve üstünlük yarışına sahne olduğuna dikkat çekerler. Filozoflar açısından insanlar arası rekâbet ve üstünlük iddiası zararlı düşünce, davranış ve eylemleri ortaya çıkarır. Zira insanın yetkinliğe ulaşabilmesi için düşünce, davranış ve eylemler bakımından türünün diğer fertleriyle çekişme, çatışma ve ayrılık içerisinde değil, birlik içerisinde olması gerekir. O halde, menfaatleri doğrultusunda yetkinliği için toplumsallaşan insanlar arasında rekâbet ve üstünlüğü ortadan kaldırmak gerekir. Filozoflar, toplumsal birliğe zarar verdiğini düşündükleri rekâbet ve üstünlüğün ortadan kaldırılması için toplumsal-siyasal hayat içerisinde iki erdeme müracaat edilmesi gerektiğini ileri sürerler: Adâlet ve muhabbet.

Bütünlük Erdemi Olarak Adâlet

Adâlet, “davranış ve hükümlerde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak ve eşit kılmak” anlamlarına gelen bir mastar isimdir. Bir erdem olarak adâlet, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun bir şekilde ferdî ve toplumsal yapıda düzen, dirlik ve birliği sağlayan erdem olarak tanımlanır (Çağrı, 1988: 341). Bu bakımdan adâlet, insanın ferdî ve toplumsal yaşamında mümkün olan en yüksek standarda kavuşmasını, yani iyi, güzel ve hayırlı olana yönelmesini hedefler (Hadduri, 1999: 125). İslâm ahlâk filozoflarına göre, insanın Allah'ın halifesi olmasının yolu önce kendi aza ve güçleri üzerinde ifrat ve tefritten kaçınarak, erdemli bir yaşam sürmesine bağlıdır. İnsanın ifrat ve tefrit şeklinde adlandırılan aşırılığın her iki ucundan da uzak durmasını sağlayan düşünen nefsin erdemi hikmettir. İnsan hikmet sahibi olduğunda, adâlet erdemi meydana gelir. Çünkü adâlet, nefsin güçlerinden her birini olması gereken (erdemli) konuma getiren erdemdir. Adâlet sayesinde şehvet duyan gücün erdemi olan iffet, gazap duyan gücün erdemi olan cesaret ve akıl eden gücün erdemi olan hikmet olması gereken (erdemli) makamlara kavuşurlar. Bu sayede insan nefsinde gerginlik ve endişe ortadan kalkar, denge sağlanmış olur (Câbirî, 2016: 331).

İslâm ahlâk filozofları, insan nefsindeki bu dengenin toplumsal-siyasal hayat için de oluşturulması gerektiğini düşünürler. Zira insan doğası gereği medenî, yaradılışı itibarıyla toplumsal bir varlık olduğu için, yardımlaşma ve toplumsal münasebet olmadan yaşamını sürdürme olanağına sahip değildir. Başka bir deyişle, ferdin kendi kendine yeterli olması, onun bütün isteklerini

kendi başına karşılması mümkün değildir. İnsan, doğası gereği toplumsal (şehirli/medenî) bir varlık olduğu için onun toplum içinde mutlaka bir görev ve sahip olması ve bu görevi yerine getirerek, kendini yetkin kılmaması gerekir. İnsan için toplumsallığın doğal zorunluluk olarak kabul edildiği bu anlayışa göre, toplumsal denge, nizam ve birlik için adâlet gerekir (İbn Miskeveyh, 2017: 136). Çünkü adâlet sayesinde fert, kendine uygun olan bir konum elde ederek, toplumdaki herhangi bir sınıfın içerisinde yer alır ve bu sayede yetkinleşir. Toplumsal-siyasal hayatta adâletin uygulanması ve korunmasını sağlayan, aralarında aksiyolojik ve hiyerarşik bir ilişki bulunan üç araca ihtiyaç vardır. Bu araçlar, sırasıyla, en büyük kanun (nâmûs-i ekber) olarak kabul edilen ilahi mukaddes şerât, âdil hükümdar ve düşünmeyen, ses çıkarmayan ve akletmeyen paradır (Devvânî, 2020: 89; Tûsî, 2021: 115).

Adâlete yönelik bu vurgu, hiç şüphesiz, adâleti mülkün temeli olarak kabul eden yaklaşımın ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ne var ki, gözden kaçırılmaması gereken husus, filozofların adâleti mülkün temeli olarak değil, mülkten kaynaklanan ilişkilerin dayanması gereken bir ölçüt olarak kabul etmeleridir. Doğası gereği medenî bir varlık olan insan türünün toplanması ve bir araya gelmesiyle ortaya çıkan adâlet erdemi değildir. İnsani toplanma hiyerarşik, eşitlikçi olmayan, başka bir deyişle iktidar ilişkisi olarak tanımlanabilecek yöneten-yönetilen ilişkisiyle mümkündür. Çünkü toplumsallık ve medeniyet, insanî arzular birbirinden farklı olduğu için mutlak anlamda kötülüğü gidermeyi ve iyiliği sağlamayı başaramaz (Kınalızâde, 2020: 371). Birbiriyle çatışma halinde eğilimler barındıran toplumun denge, düzen ve birlik için mülkün temeli olan iktidara ve iktidarın kullanıcısı olan muktedir, yani hükümdara ihtiyacı vardır. Toplumun yöneten ve yönetilen şeklinde iki ayrı kampa ayrılarak, birbirinden uzaklaşması, temel amacını toplumsal birlik olarak tayin eden mülkün birliği sağlayan erdem olan adâleti uygulamasını gerekli kılar. Bu yüzden Devvânî, adâletin, mülkün ayırt edici özelliklerinden olan güç ve zorlama vasıtasıyla ortaya çıkan bir birlik türü olduğunu ifade eder (Devvânî, 2020: 99). Buna göre, adâlet mülkün temeli, nedeni değil, türevi ve sonucudur. Zira insan için toplum içerisinde yaşamının ontolojik ve ahlâkî bir zorunluluk olarak kabul edildiği bu anlayışa göre, insanların birbirlerinin haklarına tecavüz etmelerini engelleyecek bir yönetim tarzına ihtiyaçları vardır. İslâm ahlâk filozoflarına göre, bu yönetim tarzına en büyük siyaset adı verilir. Mülk anlamına gelen en büyük siyaset, toplumsal birlik için şerât, hükümdar ve parayı kullanır (Devvânî, 2020: 179; Kınalızâde, 2020: 371). Adâleti tahakkuk ettiren araçlar olarak şerât, hükümdar ve para, insanî toplanmayı mümkün kılan mülk içerisinde anlam kazanırlar.

O halde, her türlü insanî toplanmanın doğal olarak mülkü meydana getirmediyini, aksine toplumsallık ve medeniyetin ontolojik olarak mülke tâbi olduğunu ifade etmek gerekir. Başka bir deyişle, mülk olmadan insanî toplanmanın yetkinliği olan toplumsallık ve medeniyet var olamaz. Bu yüzden Kınalızâde, toplumsal birlik için kaçınılmaz gereklilik arz eden toplumsal adâletin türleri olan şerâat, hükümdar ve para arasında vazgeçilmez olanın mülkü var kılan hükümdar olduğunu ileri sürer. Ona göre, “her asırda bir şerâat koyucu lazım olmasa dahî, şerâtı koruyan ve tikel meselelerde kanun koyucununun nassı bulunmadığında tümel esaslardan çıkarımda bulunacak hükümdar lazımdır” (Kınalızâde, 2020: 373). Bu tespite göre, toplumsal birliği sağlayan adâlet için mülke ihtiyaç vardır. İslâm ahlâk filozoflarının da Fârâbî’den mülhem bir şekilde mülkü, yönetsel açıdan erdemli olan ve erdemli olmayan şeklinde ikili bir tasnifle incelemeleri yukarıdaki tespitle ilgilidir. Mülkün erdemli bir yönetim olarak adlandırılmasını belirleyen maksim adâlettir. Birliğe en çok benzeyen erdem olarak ifade edilen adâlet sayesinde mülk erdemli bir yönetim adını almaya hak kazanır. Ne var ki, mülkün adâlet erdeminin ifrat ve tefriti olarak kabul edilen zulüm ile birlikte anılması, onun “mülk”lük niteliğini ortadan kaldırmaz.

Doğal Birlik Erdemi Olarak Muhabbet

Muhabbet, “buğzun zıddı” olarak tanımlanan *hubb* kökünden türeyen Arapça bir kelimedir. Bu kelime literatürde, yaygın biçimde sevgi anlamında kullanılır (Uludağ, 2005: 386). Sevginin az sayıda insan arasında yerleşen özel türüne dostluk adı verilir. Onun, dostluktan daha dar bir çerçevede, sadece iki kişi arasında meydana gelen coşkulu türüne ise aşk denilir (İbn Miskeveyh, 2017: 165). İbn Miskeveyh’in aşk kavramına dair yukarıdaki tanımının kaynağı Platon’dur. Platon, *Yasalar* adlı eserinde, sevgi olarak Türkçeye tercüme edilen *philia*’nın şiddetli ve yoğun bir şekilde ortaya çıktığında Türkçesi aşk olan *eros* kavramıyla karşılandığını ifade eder (Platon, 2007: 322). Bu noktada şu tespiti akılda tutmak gerekir: İbn Miskeveyh’in ahlâk felsefesi bakımından temel kaynaklarından birisi olan Aristoteles merkezli Yunan kültürel-dilsel mirası açısından dostluk kavramı hem dostluğun kaynağı olan muhabbet (sevgi) hem de dostluk anlamlarına gelir (Walzer, 1962: 227). Bu yüzden Aristoteles’ten yapılan alıntılarda kullanılan dostluk kavramı, muhabbetin az sayıda insan arasında yerleşen özel türü olan dostluk anlamında değil, dostluğun kaynağı olan muhabbet anlamında kullanılacaktır.

Bu tespitten sonra muhabbet kavramını merkeze alarak, incelemeye devam edebiliriz. Gazâlî, muhabbeti yukarıdaki tanım ve zıtlık etrafında ele alan düşünürlerden birisidir. Ona göre, muhabbet gönlün zevk aldığı şeye

meyletmesi iken; buğz, eziyet edici ve zorluk veren şeyden gönlün nefret etmesidir (Gazâlî, 2019: 712). İslâm düşüncesi açısından muhabbet, kozmolojik, ontolojik, toplumsal, psikolojik ve ahlâkî boyutları olan bir kavramdır (Kutluer, 2005: 388). İslâm ahlâk filozofları için ahlâk ve siyaset arasında ontolojik bir ilişki olduğundan, muhabbet kavramının siyasal boyutunun da olduğunu ifade etmek gerekir. Hatta İslâm ahlâk filozofları, muhabbet erdeminin toplumsal hayatın çimentosu olarak kabul ettikleri için bu erdemi, devlet yönetimi olarak Türkçeleştirilen “*siyâsetü'l-müdü'n*” bölümünde inceleme konusu yapmışlardır (Demirkol, 2014: 90). Zira filozoflara göre, insanın yetkinlik kazanması ve kemale ermesi toplumsal-siyasal hayat sayesinde gerçekleşir. Toplumsal-siyasal hayat için ise insanî toplanma gerekir. Filozoflara göre, insanî toplanmanın gerekçeleri, hem temel insanî ihtiyaçların temin edilmesine yönelik menfaat hem de insanın kendi türüne karşı beslediği cana yakınlıktır. İnsani toplanmaya yönelik olarak ortaya konulan cana yakınlık gerekçesi, muhabbetin temelini oluşturur (Kınalızâde, 2020: 392). Filozoflar, toplumsallığın, bir arada yaşamaya ve birbiriyle iyi geçinmeye bağlı olduğunu kabul ettikleri için insanları birbirlerine bağlayan ve onları kaynaştıran bir erdem olarak muhabbetin önemine dikkat çekerler (İbn Miskeveyh, 2017: 168; Tûsî, 2021: 247).

İslâm dünyasında muhabbet erdeminin önemine ilk defa dikkat çeken zümre tasavvuf ehli olmuştur. İlk sûfiler, Allah-kul arasındaki ilişkiyi korku ve uyarı üzerinden değil, muhabbet ve ümit üzerinden kurmayı denemişlerdir. Bu yüzden onlar, Allah-kul ilişkisi ve âhiret hayatı hakkında muhabbet ve ümidi öne çıkaran âyet ve hadisler üzerinde durmuşlardır. Uludağ'a göre, tasavvuf ehli tarafından manevî hal olarak kabul edilen muhabbetin üç türü bulunur. İlki, “sevenin, sevdiğini gönlünde tutup ona itaat etmesi” olarak tanımlanan halkın muhabbetidir. İkincisi, “sevenin, arzu ve hevesinden arınarak sevdiğinin iradesine göre hareket etmesini esas alan” hakikat ehli dürüst müminlerin muhabbetidir. Üçüncüsü ise, “Allah'ın kadîm olan sevgisine yönelen ve sevgisinden dolayı O'nun vasıflarına bürünen” âriflerin muhabbetidir (Uludağ, 2005: 386-7).

Kur'ân, muhabbet üzerinde önemle durmakta; İslâm ahlâk filozofları açısından bir erdem olarak belirlenen bu kelimeyi dinsel hayatın temeli ve asli unsuru olarak kabul etmektedir. Uludağ, muhabbet kelimesinin bir âyette (Tâhâ 20/39), *hubb* kelimesinin ise dokuz âyette geçtiğini ifade eder. Ayrıca, *hubb* kelimesinden türeyen isim ve fiiller, Kur'ân'ın yetmiş iki yerinde yer alır. Ona göre, *hubb* kökünden türeyen isim ve fiillerin yer aldığı âyetlerde muhabbet, hem Allah'a hem de insana nispet edilir. “Allah onları, onlar da Allah'ı severler” (el-Mâide 5/54) âyeti Allah ve kullar arasındaki karşılıklı mu-

habbeti ortaya koyan âyetlerden birisidir. Muhabbetin Allah'a nispet edildiği âyetlerde, O'nun "takvâ sahiplerini, iyilikseverleri, maddî ve manevî temizliğe önem verenleri, tevekkül ehlini, sabırlı davrananları, adâletli olanları, kahramanları, Hz. Peygamber'e uyanları" sevdiği aktarılır. Allah'ın muhabbet beslemedikleri ise, "inkâr edenler, zulüm ve haksızlık yapanlar, günahlarda ısrar edenler, böbürlenener, büyülenenler, nankörler, hainler, aşırılığa sapanlar ve şımarıklar" olarak gösterilir. Muhabbetin insana nispet edildiği âyetlerde ise, başta "Allah sevgisi olmak üzere, iman sevgisi ve müminler arasındaki sevgiden" övgüyle söz edilir. Kur'ân, "dünya, mal, mülk, mevki, makam ve menfaat" sevgisine sahip olanları ise kınar. Hadislerde de, muhabbet konusu geniş bir şekilde ele alınır. Hadisler, Allah rızası için müminlerin birbirilerine karşı muhabbet beslemeleri gerektiği konusu başta olmak üzere, iyilikseverlik, iffet, hayâ, takvâ, hoşgörü, yumuşak huylu olma, kolaylaştırıcı olma ve kusurları örtme türünden erdemleri yüceltir (Uludağ, 2005: 386).

Filozoflar, muhabbetin olmadığı toplumların adâlete ihtiyaç duyduklarını ileri sürmektedirler. Bu bakımdan Amâsî, bazı bilginlere göre âlemin düzen ve kıvamının muhabbet ile sağlandığını vurguladıklarını not eder. Adâlet e duyulan ihtiyacın nedeni, toplum üyeleri arasındaki muhabbetin eksikliğidir (Amâsî, 2016: 243). İbn Miskeveyh, bütün varlıkların düzen ve durumlarının iyilik içinde olmasının muhabbete bağlı olduğunu ifade eder. İnsanlar arası ilişkinin ilkesi muhabbet erdemi olmadığında, onlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen ilke olarak adâlete ihtiyaç duyulur (İbn Miskeveyh, 2017: 158). Devvânî, muhabbetin adâletten üstün olduğunu, onun var olduğu toplumsal yaşamın adâlete ihtiyaç duymadığını ifade eder. Muhabbetin adâlete üstün oluşunu belirleyen iki husus bulunur. İlk olarak muhabbet, doğal iken, adâlet yapaydır (sanatsaldır). Muhabbet, insanlar arası doğal birlik sağlarken; adâlet bir sanat olması münasebetiyle onlar arasında yapay birlik kurar. Doğal olan, sanatsal olandan daha kadîm olduğu için muhabbet, adâletten daha üstündür (Devvânî, 2020: 183).

İkinci olarak adâlet, haklı ve haksızı tayin eden içeriğiyle ikili bir dil kullanırken, muhabbet ikilik hükümlerini ortadan kaldırır (Keskintaş, 2017: 262-3). Adâlet kelimesinin eş anlamlısı olan insâf kelimesi etimolojik olarak ikiye bölmek demektir. Yarı(m) anlamına gelen *nısf* kelimesinden türeyen insâf, hakkında çekişme olan bir şeyi yarı yarıya paylaşma, bölme gibi çokluğa işaret eden bir kelimedir (Tûsî, 2021: 247). Bu bakımdan İslâm ahlâk filozofları tarafından muhabbetin özel bir türü olarak tanımlanan dostluk erdemine yönelik Aristoteles'in incelemesini hatırlamak gerekir. Aristoteles, dostluğu, görüş birliğine benzeyen bir erdem olarak tanımlamak suretiyle dost olanların adâlete gerek duymadıklarını ifade eder (Aristoteles,

2018: 155). İnsâfın eş anlamlısı olan adâlet, taraflar arasında bir tür kampaşma oluştururken, muhabbet ve dostluk, görüş birliği anlamına geldiği için kampaşma ve anlaşmazlığı içermez. Başka bir deyişle adâlet, haklı ve haksızın belirlenimi üzerinden yapay toplumsal birlik tesis eder. Doğal toplumsal birlik olan muhabbet ise, adâletin ikilik hükümlerine ihtiyaç duymaz. Zira toplumsal birliğin ilkesi olan muhabbet, ikiliği ve farklılığı (haklı ve haksız olmayı) önemsiz kılar (Devvânî, 2020: 183). Bu yüzden İbn Miskeveyh, “toplum halinde yaşayan insanlar birbirlerine muhabbet erdemleriyle bağlıysalar, onlar birbirlerine karşı adâletli davranırlar ve aralarında hiçbir anlaşmazlık çıkmaz” der (İbn Miskeveyh, 2017: 158).

İslâm ahlâk filozoflarına göre, insana özgü muhabbet, doğal ve iradî olmak üzere ikiye ayrılır. Doğal muhabbet, kişinin doğasında yer edinen muhabbet türüdür. Annenin, doğası gereği çocuğuna karşı beslediği muhabbet, doğal muhabbet türü içerisinde yer alır. İradî muhabbet ise, kişinin irade ve tercihine dayanan muhabbet türüdür. Filozoflara göre, iradî muhabbet dört bölüme ayrılır. İlki, nedeni haz (zevk, lezzet) olan çabuk oluşup, çabuk kaybolan muhabbettir. İkincisi, nedeni fayda olan, geç oluşup, çabuk kaybolan muhabbettir. Üçüncüsü, nedeni iyilik olan, çabuk oluşup, geç kaybolan muhabbettir. Dördüncüsü, nedeni fayda ve iyilik ikilisi veya haz, fayda ve iyilik üçlüsü olan, geç oluşup, geç kaybolan muhabbettir (İbn Miskeveyh, 2017: 163; Tûsî, 2021; 249; Devvânî, 2020: 184; Kınalızâde, 2020: 380).

Mülk Eksenli Bir Çözümleme: Adâletsiz Muhabbet Olmaz

Adâlet, toplumsal-siyasal hayatın formel ilişkilerini, yapı ve süreçlerini düzenleyen bir erdemdir. Bu erdem, muhabbet eksikliği nedeniyle toplumda ortaya çıkan sorunları çözüme kavuşturma konusunda tam yetkilidir. Muhabbet ise, toplumsal-siyasal hayatın informal ilişkilerini düzenleyen, toplumu bir arada tutan tutkal misali bir erdemdir (Keskintaş, 2017: 263). Keskintaş'ın toplumsal-siyasal işleri dikkate alarak, adâlet ve muhabbet arasındaki farkı ortaya koyma amacıyla oluşturduğu formel ve informal tasnifinin muğlak olduğunu belirtmek gerekir. Zira İslâm ahlâk filozofları açısından toplumsal birliği sağlayan hangi işlerin formel hangi işlerin informal olduğunu belirleyen bir ölçüt bulunmamaktadır. Örneğin Kınalızâde, toplumsal birliğe zarar veren rekâbet ve üstünlüğü ortadan kaldırma amacıyla adâlet ve muhabbet erdemlerini inceleme konusu yaptığı pasajda, insanların kendisine tâbi olmaları bakımından adâletin muhabbetten daha geniş bir kitleye hitap ettiğini belirtir. Ona göre, adâlet, havas-avam ayrımı söz konusu olmaksızın, bütün insanlar için geçerli; muhabbet, seçkinler, ileri gelenler ve fertlere özgüdür (Kınalızâde, 2020: 378). İbn Miskeveyh ve

Devvânî, toplumsal birliği güçlendirme, çokluk ve farklılığı ortadan kaldırma amacıyla ibadetlerin önemine dikkat çektikleri pasajlarda, ibadetlerin formel mi informel mi oldukları yönünde bir tartışma içerisine girmezler. Onlara göre, cemaatle kılınan beş vakit namaz, Cuma namazı, bayram namazları ve hac ibadetinin amacı muhabbet erdemi üzerinden doğal toplumsal yakınlaşma duygusunu güçlendirme, toplumda birlik ve beraberliği tesis etmektir (İbn Miskeveyh, 2017: 168-9; Devvânî, 2020: 188-9).

Adâlet ve muhabbet arasındaki ilişkiyi, formel ve informel tasnifi üzerinden değil, mülk kavramı ekseninde tartışmak gerekir. Adâlet -muhabbet ilişkisini, mülk kavram ve olgusunu merkeze alarak incelememizin temelde iki nedeni bulunmaktadır. İlki, İslâm ahlâk filozofları adâlet kavramının bireysel, dinsel ve kozmik boyutları olduğu kadar toplumsal-siyasal boyutunun olduğunu da ortaya koyarlar. Dolayısıyla Tûsî ve onun yönetimi takip eden Devvânî ve Kınalızâde muhabbet kavramını eserlerinin son faslı olan devlet yönetimi faslı altında incelemişlerdir. İkincisi, filozofların muhabbet erdemini “tercih”e dayanan etik dostluktan farklı olarak “anlaşma”ya dayanan siyasal dostluk olarak anlamalarıyla ilgilidir. Dostluğu, etik ve siyasal olarak iki farklı kategori içerisinde değerlendiren Aristoteles, siyasal dostluğun menfaate dayandığını ifade eder. Menfaate dayanan bu dostluk türü, toplumsal hayat için zorunlu olmasının yanı sıra adâlete etik dostluktan daha fazla ihtiyaç duyar. Çünkü İslâm ahlâk filozoflarının ittifak ettiği üzere, menfaate dayanan muhabbet ilineksel olduğu için çabuk bozular. Aristoteles’in siyasal dostluğun dayanağı olarak belirlediği menfaat veya yer yer zevk elde edilince ortadan kalkacağı için dostluğun da ortadan kalkması söz konusu olur. Siyasal dostluğun sona ermesi, toplumsal-siyasal hayatın ortadan kalkması türünden bir tehlikeyi beraberinde taşıdığı için İslâm ahlâk filozofları Aristoteles’i takip ederek, adâleti devreye sokarlar. Aristoteles’e göre, mülkün türevi olarak tanımlanabilecek olan siyasetin asıl işlevi yurttaşlar arasında muhabbeti (dostluk) sağlamaktır. Ne var ki, Aristoteles, *Eudemos’a Etik* adlı eserinde, muhabbet ve adâletin ya aynı şey ya da belli bir yakınları olan şeyler olarak tanımlar. Ona göre, mülk sahibinin işi, yurttaşların birbirlerine haksızlık etmelerini önlemek olduğu için onun onlar arasında muhabbet oluşturması gerekir. Muhabbet bağıyla birbirlerine bağlı olan yurttaşlar, birbirlerine haksızlık etmeyecekleri için âdildirler. O halde, birbirlerine karşı muhabbet besleyenler âdil oldukları için adâlet ve muhabbet arasında bir tür yakınlık bulunur (Aristoteles, 2020: 67).

İslâm ahlâk filozoflarının muhabbet ve adâlet arasındaki ilişki bağlamında, Aristoteles’in *Eudemos’a Etik* adlı eserinden aktarılan yukarıdaki görüşü kısmen benimsedikleri söylenebilir. Kısmen diyoruz; zira İslâm ahlâk filo-

zoflarına göre, muhabbet ve adâlet toplumsal birliği sağlama konusunda müşterek erdemler olsalar dahî, muhabbet doğal birliğe, adâlet ise yapay birliğe benzediği için muhabbet adâletten üstündür. Muhabbet, rekâbet ve üstünlüğü ortadan kaldırıp, ikiliğe son verirken, adâlet, rekâbet ve üstünlüğün ortaya çıkardığı ikilikten sonra söz konusu olur. Adâlet, ikiliğin ortaya çıkmasından itibaren güç ve korku aracılığıyla toplumsal-siyasal birliği sağlamak için uğraş verirken, muhabbet doğal birlik olduğu için insanlar üzerinde güç kullanmaya ve onların üzerine korku salmaya ihtiyaç duymaz (Badawi, 1963: 477). Bu bakımdan Kınalızâde, toplumda muhabbet varsa, adâlete ihtiyaç olmayacağını ifade eder. Çünkü toplumun herhangi bir üyesinin adâlete olan talebi, istediği şeyi elde etmek içindir. Kişi, talep ettiği şeyi elde etmek için bu şeyin talibi olan toplumun diğer üyelerini ondan uzaklaştırmak ister. Toplumda birden fazla kişinin aynı şeyi talep etmesi, onlar arasında rekâbet ve üstünlüğün ortaya çıkmasına neden olur. İşte tam bu noktada, herkese hak ettiğini veren, talep edilen şeyi talep eden toplum üyeleri arasında paylaştıran adâlet erdemine ihtiyaç duyulur. Ancak toplum üyeleri arasında muhabbet erdemi bulunmaktaysa, kişinin talep ettiği şeyi, toplumun diğer üyeleri de talep ettiğinde, bu şey onlar arasında rekâbet ve üstünlük doğurmaz. Çünkü birbirlerine karşı muhabbet besleyen kişiler arasında talep edilen şey cömertçe dağıtılır (Kınalızâde, 2020: 378).

Filozoflar açısından muhabbet, kişinin mensubu olduğu toplumsal sınıf tarafından kendisine verilen kimlik ve rolü önemsizleştirerek, onu diğer toplumsal sınıf üyeleriyle eşit kabul eder. Aristoteles'in deyişiyse erdemi sevmek olan muhabbet sayesinde eşit olmayanlar eşitlenebilirler. Çünkü dostluğun özünde eşitlik ve benzerlik; özellikle de erdemler açısından benzerlik bulunur (Aristoteles, 2018: 165). Bir bakıma, muhabbet vasıtasıyla kişinin toplumsal kimliği silikleşir. Kişi, toplumu meydana getiren toplumsal sınıfların diğer mensupları gibi, toplumsal birliği muhabbet bağıyla kuran bir öznedir. Filozofların cemaatle kılınan namaz ve hac örnekleri, toplumsal sınıflardan kaynaklanan kimlik ve roller yerine aynı dinin mensubu olanların muhabbet erdemi eşliğinde eşitlenmesine dair örnekler olarak kabul edilmelidir. Bu noktada, mülkün doğasından kaynaklanan dünyevî bir yöneten-yönetilen ilişkisi söz konusu değildir. Yöneten-yönetilen ilişkisi, Allah ile aynı dinin mensubu olmaları nedeniyle eşitlenen kulları arasında gerçekleşir. Gazâlî, Allah ve Allah'ın nezdinde eşit kabul edilen kullar arasındaki bu ilişkinin batını münasebete dayandığını ifade eder. "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklan" eşit kullar, Allah'a nispet edilen ilim sahibi olma, iyilik yapma, hayırda bulunma, merhametli olma vb. faziletleri edinerek, Allah'a yaklaşırlar (Gazâlî, 2019: 732).

Ancak toplumsal-siyasal hayat, toplumsal sınıfları işlevleri bakımından eşit değere sahip unsurlar olarak görse dahî, sınıflar arası ontolojik bir eşitliği öngörmez. Bu noktada insanî toplanmanın doğal uzantısı mülk, yani eşitlikçi olmayan yöneten-yönetilen ilişkisi olduğu için toplumun yapay birliği tesis eden adâlete ihtiyaç vardır. Çünkü mülk, toplumsal birliği, toplumsal sınıfların farklılığı ve ayrılığı üzerinden gerçekleştirir. Mülke sahip olan ve olmayan arasındaki ilişki, toplumsal eşitsizliği ortaya koyan bir ilişkidir. Mülke sahip olan hükümdar hem toplumsal sınıfların üzerinde hem de siyasal iktidarın merkezinde yer alırken, mülkten dışlanan tebaa herhangi bir toplumsal sınıfa mensup olarak siyasal iktidarın çeperinde yer alır. Bu bağlamda İbnü'l-Mukaffa'nın mülk merkezli insan tasnifini hatırlamak gerekir. Ona göre insanlar iki türe ayrılır: Yöneten ve yönetilen. Her çağda toplumu meydana getiren insanlar ya yöneten ya da yönetilen sınıf içerisinde yer alırlar (İbnü'l-Mukaffa, 2018: 124).

İslâm ahlâk filozofları ise, toplumun dört sınıftan oluştuğunu ifade ederler. Toplumun dengesi, doğa ve insan bedenindeki dengeyi oluşturan unsurların uyum ve birlikteliği dikkate alınarak kurgulanır. Devvânî'ye göre, doğadaki dört temel unsurun (su, ateş, hava ve toprak) bir araya gelerek ve denkleşerek oluşturdukları mizaç dengesi, toplumda dört sınıfın (âlim, savaşçı, zanaatkâr ve çiftçi) denkleşmesiyle oluşur (Devvânî, 2020: 212). Kâtib Çelebi, insan bedeninin sağlığı için nasıl ki dört temel unsur (kan, balgam, safra ve sevda) arasında denge gerekliyse, toplumun düzeni için de âlim, savaşçı, zanaatkâr ve çiftçi sınıfları arasında denge olması gerektiğini ifade eder (Kâtib Çelebi, 2020: 141). İnsani toplanma, doğal olarak âlemin bir numunesi ve insanî bedenini makro ölçekli düzenlemesi olarak kabul edildiği için, doğa ve insan bedenini oluşturan dört temel unsur arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkinin toplumsal hayatta da oluşturulması icap eder.

Görüldüğü üzere hükümdar, toplumu meydana getiren sınıfların içerisinde yer almamasına rağmen, adâlet erdemiyile toplumsal birliği ve dengeyi tesis eder. Zira adâletin noksanlığı olarak tanımlanan toplumsal sınıflardan herhangi birisinin diğer üç sınıfa galebe çalması, toplumsal birliğin ortadan kalkmasına neden olur. Bu yüzden İbn Miskeveyh, adâletin korunmadığı toplumsal-siyasal hayat içerisinde fazlalık ve eksikliklerin ortaya çıktığını, muhabbet bozukluk görüldüğünü ve sonuç olarak yönetimin değiştiğini ifade eder. Bu bağlamda hükümdarın yönetimi zorbalığa dönüşür ve yönetilenler ona karşı muhabbet değil kin beslemeye başlarlar (İbn Miskeveyh, 2017: 175). Hükümdar ve tebaa arasında ideal ilişki olarak tanımlanan adâlet erdemiyile desteklenen muhabbet yerini kine bıraktıkça hem adâletin hem de muhabbetin amacı olan toplumsal birlik ortadan kalkar. Toplumsal birlik yok olunca,

zulüm ortaya çıkar. Bu bağlamda zulmün ortaya çıkmasına engel olan dört unsur olarak akıl, din, hükümdar ve zulümden vazgeçiren acziyete dikkat çeken Mâverdî, bu dört unsur arasında en etkili olanın hükümdar olduğunu ifade eder. Ona göre, bazı durumlarda akıl ve din zaafa uğrayıp, kişi nefsanî arzularına mağlup olabilir. Ne var ki hükümdar, heybet ve haşmeti sayesinde doğası gereği zulme meyilli olan insanı zulmetmekten alıkoymak olan en kuvvetli faktördür. Bu bağlamda, “Allah, Kur’ân ile yasak ettiğinin daha fazlasını sultan ile yasak eder” hadisini, yukarıda ileri sürdüğü tez için dayanak noktalarından birisi olarak belirleyen Mâverdî’ye göre, hükümdar sayesinde toplumsal birlik ve denge sağlanır (Mâverdî, 2018: 276-7). Hükümdarın, toplumsal birlik ve denge için tesis ettiği iddia edilen adâlet sayesinde hem mülk istikrar kazanmakta hem de hükümdar kendisini toplumun üzerine yerleştirmektedir. Bu bakımdan, bir taraftan mülk-toplum dikotomisi, diğer taraftan da hükümdar-tebaa ayrılığından söz edilebilir. Adâlet, hükümdar ve tebaa ayrılığını meşrulaştırıcı bir erdem olarak istihdam edilir.

Kuşkusuz, hükümdar ve tebaa arasında da “eşitliğe göre” (Aristoteles, muhabbeti “eşitliğe göre” ve “belli bir üstünlüğe göre” olmak şeklinde ikiye ayırır) muhabbet erdemi söz konusu olabilir. İslâm ahlâk filozoflarına göre, muhabbetin doğal ve iradî olarak ikiye ayrıldığını; iradî muhabbetin ise haz, fayda, iyilik ve birleşik olmak üzere dört türe ayrıldığı ifade edilmişti. Bu noktada Fârâbî’nin iradeye dayanan muhabbeti haz, fayda ve erdeme iştirak şeklinde üç türe ayırdığını not etmek gerekir. Zira Fârâbî birleşik muhabbetten söz etmemekte; iyilik yerine erdeme iştirak ifadesini tercih etmektedir (Fârâbî, 2017: 87). Fârâbî açısından erdeme iştirak etme iyilik anlamına gelmektedir. Bu bağlamda türü erdeme iştirak (iyilik) olan muhabbet, dönüşüm, bozulma ve yok olmaya yol vermeyen tam iyi olduğu için iradî muhabbet türleri arasında en üstün olanıdır. Fârâbî, muhabbet konusunu erdemli şehir üzerinden inceleme konusu yaptığı için bu şehirde muhabbetin ilk olarak erdeme iştirak sayesinde ortaya çıktığını ileri sürer. Ona göre, bu iştirak düşünce ve eylemlerle ilgilidir. Erdemli şehir sakinleri, başlangıç (*el-mebde*), son (*el-müntehâ*) ve başlangıç ve son arasında bulunanlarla ilgili düşünceler hakkında iştirak halindedirler (Fârâbî, 2017: 87). Fârâbî açısından düşünce ve eylemler bakımından erdemli şehir sakinleri arasında mutlak görüş birliği bulunur.

Ne var ki büyük ölçüde İbn Miskeveyh’i takip eden Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde, insanlar arası “eşitliğe göre” muhabbetin dünyevî âlemde mümkün olmadığını ileri sürerler. İbn Miskeveyh’e göre, her türlü etkilenme ve kusurdan münezze olan muhabbet, kulun Allah’a karşı muhabbetidir. Bu muhabbet yalnızca ilahi âleme özgüdür. Dünyevî âlemde, bu tür bir muhabbetten söz edilemez (İbn Miskeveyh, 2017: 176). İbn Miskeveyh’in yukarı-

daki ifadelerini Aristoteles başka bir şekilde dile getirir. Ona göre, insanlar “eşitliğe göre” muhabbet yerine “üstünlüğe göre” muhabbet kurmaya çalışırlar. Zira “üstünlüğe göre” muhabbet sayesinde hem sevilme hem de üstünlük ortaya çıkar. Bazı kimselerin hakiki dost yerine yapmacık dost olan dalkavukları tercih etmelerinin nedeni de sevilme ve üstünlüktür. Bu yüzden hayranlık uyandırma peşinde olan mevki düşkünleri dostlarını dalkavuklar arasından seçerler (Aristoteles, 2020: 80).

Aklî hazdan kaynaklanan ilahi muhabbetin altında yer alan muhabbet türü, iyiliği amaç edinen iyilerin birbirlerine karşı besledikleri muhabbettir (Kınalızâde, 2020: 392). Aristoteles, doğru-düzgün kişiler (iyiliği amaç edinenler) arasında ortaya çıkan bu muhabbet türünü, en sağlam, kalıcı ve güzel olan muhabbet olarak tanımlar (Aristoteles, 2019: 133). İyiliği amaç edinen muhabbet, dünyevî âleme özgü olmasına rağmen, hükümdar ve tebaa arasında ortaya çıkan muhabbet türü değildir. Zira bu muhabbet türü, Aristoteles’in Platon’un *Lysis* diyalogundan ilham alarak kullandığı, “benzer benzerin dostudur” ilkesinden hareketle iyilik bakımından birbirine benzeyenler arasında ortaya çıkar (Aristoteles, 2019: 134; Platon, 2001: 28). Platon, *Yasalar* adlı eserinde, “birbirine benzeyenler” arasında ortaya çıkan muhabbetin kalıcı olduğunu ve yaşam boyu karşılıklı olarak sürdüğünü ifade eder (Platon, 2007: 322).

Hükümdar ve tebaa, “birbirine benzeyenler” olmadıkları için onlar arasında ortaya çıkan muhabbet, iyiliği amaç edinen muhabbet değildir. Bu bakımdan Platon, “birbirine benzemeyenler”, yani “karşıtlar” arasında karşıtıklardan kaynaklanan muhabbetin korkunç, vahşi olduğunu ve genellikle de karşılıksız kaldığına dikkat çeker (Platon, 2007: 322). Bu bağlamda Devvânî, dünyevî âleme özgü olan hükümdar ve tebaa arasındaki muhabbetin iyilik, hayır, ruhani bağ ve candan ittihadı değil, haz ve faydaya dayandığını belirtir. Ona göre, karşılıklı menfaate dayanan bu muhabbet türü, arıza ve noksanlıklara dayandığı için menfaatin ortadan kalkmasıyla birlikte yok olur (Devvânî, 2020: 190). Osmanlı devri siyasetname yazarlarından Akhisârî de hükümdar ve halk arasındaki ilişki konusunda Devvânî’den farklı düşünmemektedir. Ona göre halk, dünyevî bir gaye (ihsan ve nimete erişme) nedeniyle hükümdara itaat eder (Akhisârî, 2020: 64). Kınalızâde, hükümdar ve tebaa arasındaki muhabbet, bir tarafın haz, diğer tarafın ise fayda peşinde olduğuna dikkat çeker (Kınalızâde, 2020: 394). Tebaa, hükümdardan rızık, nimet ve ikram (fayda); hükümdar ise tebaadan emirlerine itaat ve saygı (haz) bekler. Ancak, ne tebaanın hükümdara gösterdiği saygı ve itaat ne de hükümdarın tebaaya sunduğu nimetler muhabbetin özünden (iyilik) kaynaklanır. Bu muhabbet türü, özsel (iyilik) olandan değil ilineksel (haz veya fayda) olandan kaynaklanır. Çünkü mülkü elde etme bakımından aralarında

karşıtlık olan hükümdar ve tebaanın muhabbeti, haz veya faydaya dayanan muhabbettir. Zengin-fakir ve bilgili-cahil karşıtlığına benzer bir karşıtlık, mülk açısından hükümdar-tebaa arasında da söz konusu olduğu için, onlar arasındaki muhabbet, en çok karşıt kişiler arasında ortaya çıkan faydaya dayanan muhabbettir (Aristoteles, 2018: 164).

O halde, hükümdar ve tebaa gibi, karşıtlar arasındaki muhabbetin haz veya faydaya dayandığı ortadadır. Tarafların eşitsizliğine dayanan bu tür muhabbette, taraflar üzerlerine düşen görevleri yerine getirdiği sürece muhabbet var olur (Türkeri, 2004: 82). Ancak karşıtlar, arzuladıkları şey olan haz veya faydayı elde edince veya edemeyince, amaca ulaştıklarını veya ulaşamadıklarını varsayıp, karşıt olanı arzulamaktan vazgeçerler (Aristoteles, 2020: 81). Örneğin Tûsî'nin ifade ettiği üzere, hükümdar ve tebaa, birbirinden beklediği ikram ve lütfu elde edemeyince, şikâyet ve üzüntülerini dile getirmeye başlarlar (Tûsî, 2021: 255). Bu noktada, şikâyet ve üzüntüleri sona erdirmeye amacıyla adâlet erdemine desteklenen, bu erdemin kılavuzluğuna muhtaç olan muhabbeti işlevsel hale getirmek gerekir. Zira şikâyeti ortadan kaldırmanın yolu onu adâlete riayet ettirmektir (Kınalızâde, 2020: 394).

Bu bağlamda Aristoteles'in tasnifine bağlı kalarak, muhabbeti "eşitliğe göre" ve "belli bir üstünlüğe göre" şeklinde ikiye ayırarak, ele almak gerekir. Aristoteles, eşitlik ve belli bir üstünlüğe göre ortaya çıkan iki türün de muhabbet olduğunu ifade eder. Ona göre, gerçek muhabbet eşitliğe göre ortaya çıkan muhabbet türüdür. Ne var ki, bu muhabbet ancak eşitler ve eşitlenebilenler arasında var olur. Hükümdar ve tebaa eşit olmadığı ve eşitlenemeyeceği için bu ikisi arasında muhabbet bağı kurulabilmesi için muhabbet türünün belli bir üstünlüğe göre olması gerekir. İki taraf arasındaki muhabbetin üstünlük kavramını merkeze alarak hayata geçirilmesi gerektiği yönündeki anlayış adâlete yönelik açık bir vurgudur. Zira adâlet, sayıya göre eşitliğin yanı sıra, belli bir orantıya (üstünlüğe) göre eşitliğe de dayandığı için hükümdar ve tebaaya hak ettikleri gibi muamele edilmesi gerekliliğini ortaya koyar. Bu bağlamda hükümdara yakışan sevgi göstermek değil, sevilmek veya başka bir tarzda sevgi göstermektir. Çünkü üstün olanın ya hiç sevmemesi ya da daha az sevmesi adâlete uygun olandır (Aristoteles, 2020: 78-9).

Bu bakımdan adâlet kendisinden üstün görülen muhabbetin nasıl olması gerektiğini belirleyen bir ölçü olarak kabul edilir (Gafarov, 2009: 238). Hükümdar ve tebaa arasında ne tür bir muhabbet olması gerektiğine ilişkin kararı veren adâlet erdemidir (İbn Miskeveyh, 2017: 172). Zira hükümdar ve tebaanın beklentileri birbirinden farklı olduğu için farklılıkları muhafaza ederek, toplumda yapay birlik oluşturan adâlet erdemini işlevsel hale getir-

mek kaçınılmazdır. Bu yüzden Aristoteles, muhabbet türleri içerisinde özellikle faydaya dayanan muhabbetin adâlete ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Ona göre, adâlet ortaklar için söz konusu olduğu; belli bir toplumsal-siyasal hayat içerisinde kendi menfaatleri için bir araya gelerek, toplanarak aynı hayatı paylaşanlar ortak oldukları için birbirlerine karşı muhabbet beslerler (Aristoteles, 2020: 88). Menfaate dayanan insanî toplanma beraberinde menfaate dayanan mülkü ortaya çıkardığı için ortaklık, muhabbet ortaya çıkar. Ancak bu muhabbet, iyilik ve hayra değil, faydaya dayandığı için ilinekseldir. İlineksel olan muhabbet ise, adâlete ihtiyaç duyar. Zira Aristoteles'in ifade ettiği üzere, iktidarda olan kişiler iki grup dosta gereksinim duyarlar: Yararlı olanlar (fayda) ve hoş olanlar (haz). İktidar sahibi, erdemini eşlik ettiği hoş kişileri veya güzel şeylere katılan yararlı kişileri değil, emirlerine itaat eden becerikli kişileri ve hoş vakit geçirmesini sağlayan şakacı kişileri dost olarak yanında bulundurur (Aristoteles, 2018: 162-3).

Sonuç

İslâm ahlâk filozoflarına göre, toplumsal-siyasal hayat bakımından adâlet ve muhabbet erdemlerinin amacı birliği sağlamaktır. Çünkü temel ilkesi birlik olan siyaset, toplumsal-siyasal hayatın ortaya çıkarması mümkün olan her türlü tekilliği ve bireyselliği ortadan kaldırmak içindir. Bu bakımdan ister adâletin gerçekleştirdiği yapay birlik isterse muhabbetin gerçekleştirdiği doğal birlik söz konusu olsun, toplumsal-siyasal hayat için temel iyilik birliktir. Dolayısıyla hem adâlet hem de muhabbet erdemlerine eşlik eden, bu iki erdemini ortaklaşa hedeflediği ilke olarak eşitlik ön plana çıkar. Aslında adâlet ve muhabbet erdemlerinin eşitlik ilkesini hedeflemeleri, asli hedef olan birlik ilkesi içindir. Başka bir deyişle, toplumsal-siyasal birliğin temel koşulu olarak ortaya konulan eşitlik, birlik ilkesinin nesnesidir. İslâm ahlâk filozofları açısından bu hususun metafizik, ontolojik ve epistemolojik bakış açısından hareketle toplumsal-siyasal hayata dair tezleri şekillendirdiği ifade edilebilir. Zira metafizik, ontoloji ve epistemoloji açısından birlik tamlik, mükemmellik ve iyilik anlamlarına gelir. Birlik nefis-beden, teori-pratik, bilgi-eylem, birey-toplum, ahlâk-siyaset kavram setleriyle ifade edilen her bir kavrama/unsura işlevsel bakımdan eşit önem verilmesini sağlayan düzenleyici ilkedir. Bu bakımdan eşitlik ilkesi, birliği gerçekleştirmenin bir aracı olduğu, çokluğu birlemeyi başardığı için önem arz eder. Nasıl ki varlık âleminde birlik mükemmel olanın tezahürü olarak kabul ediliyorsa, toplumsal-siyasal hayatta da birlik ideal olanın tezahür etmesidir.

Ne var ki, insanî toplanma doğası gereği yöneten-yönetilen, emreden-emredilen, buyuran-buyrulan ve tüm bu kavram çiftlerini içeren bir şe-

kilde hükümdar-tebaa ilişkisini doğurur. İslâm ahlâk filozofları açısından mülke sahip olma bakımından birbirinden farklı olan bu iki sınıfın eşitlenmesi söz konusu olamaz. Hiçbir filozof, hükümdar ve tebaayı eşitlenebilecek aktörler olarak kabul etmez. Hem doğaları hem de doğalarının ürünü olan karakterleri bu iki sınıfın eşitlenemeyeceğini ortaya koyar. Çünkü bir tarafta mülkün merkezinde yer alarak, iktidarın dizginlerini elinde tutan hükümdar, diğer tarafta mülkün çeperinde kümelenen tebaa bulunur. Eşit olmayan ve eşitlenmeleri de mümkün olmayan unsurlar olarak birbirinin karşısında yer alan bu iki sınıf arasındaki ilişki türünün, toplumsal-siyasal hayat için bir ideal olarak ortaya konulan birlik ilkesine zarar verdiği ortadadır.

Bu noktada İslâm ahlâk filozoflarının imdadına adâlet ve muhabbet erdemlerini sentezleme, daha doğru bir ifadeyle adâletin muhabbete kılavuzluk etmesi gerektiği yönündeki düşünce yetişir. Zira her iki erdem toplumsal-siyasal birliği hedeflese ve birlik için eşitlik kaçınılmaz olsa dahî, adâlet, “herkese hak ettiği gibi muamele etme” görüşüne dayanan orantısız eşitlik ilkesiyle muhabbetin mutlak eşitlik idealine kılavuzluk eder. Gerçekten de muhabbet erdemi, toplum üyelerinin mensup oldukları sınıfsal özellikleri ve bu sınıfsal özelliklerden doğan kimlikleri önemsizleştirmek suretiyle onları dinsel bakış açısına uygun bir şekilde Allah’ın eşit kulları olarak takdim eder. Bu sayede ister hükümdar ister tebaa olsun, toplumun üyesi olanlar Allah’ın nezdinde eşitlenirler. Ancak muhabbet erdeminin eşitlik bakımından idealize ederek ortaya koyduğu bu yaklaşımın mülkün mührünü taşıyan reel-politiğin doğasına uyması mümkün değildir. Çünkü Allah’ın nezdinde tebaa ile eşitlenen hükümdar, reel-politik açısından ne tebaaya eşittir ne de toplumun sıradan bir üyesidir. O, hem adâlet dağıtan hem de muhabbeti tesis edendir. O halde, hükümdar-tebaa ilişkisi bağlamında muhabbeti, kendinden daha genel ve kapsayıcı olduğu ifade edilen adâlet erdemiyle birlikte hesaba katmak gerekir. Zira İslâm ahlâk filozofları muhabbeti, bütünlük erdemi olması sebebiyle diğer temel erdemlerin de (hikmet, cesaret, iffet) varlık koşulu olan adâlet erdeminin kapsamına giren bir erdem olarak kabul ederler. Adâlet in bir fakültesi olarak kabul edilen muhabbet, bu erdem in çizdiği sınırlar içerisinde ona yardımcı olmak suretiyle toplumsal-siyasal birlik için uğraş verir. Bu yüzden mülkün merkezinde yer alan hükümdar, toplumsal-siyasal birlik için kendisi ve tebaa arasında muhabbeti tesis ederken, adâlete riayet etmelidir. Çünkü hükümdar ve tebaa arasındaki ilişkide tarafların birbirlerine muhabbet besleme nedenleri birbirinden farklı olduğu için dengesizlik söz konusu olur. Dengesizlik ise yakınmaların ortaya çıkmasına ve birliğin kaybolmasına neden olur. Her bir tarafın hakkını alması olarak ifade edilen adâlet tesis edildiğinde, denge, birlik ve muhabbet sağlanır.

Öz

İbn Miskeveyh'ten Tüsî'ye, ondan Devvânî ve Kınalızâde'ye kadar, İslâm ahlâk filozoflarının toplumsal-siyasal tezlerinin temelini birlik düşüncesi oluşturur. Adı geçen filozofların temsil ettiği düşünce geleneğine göre, toplumsal-siyasal yaşam, çatışma, çekişme ve sürtüşme anlamlarına gelen farklılık ve çokluk yerine düzen, uyum, ahenk ve istikrârın işareti olan birlik ilkesine ulaşmak ister. Filozoflar, doğası gereği toplumsal ve medenî olan insanın, kendi türüyle birlikte yaşaması gerektiğini, bu birlikteliğin de davranış, eylem ve düşünce bakımından birlikle sağlanacağını ifade ederler. Ancak insanî arzular farklı ve çeşitli olduğu için yetkinlik amacıyla bir araya gelen insanlar arasında rekâbet ve üstünlük (galebe çalma) yarışı ortaya çıkar. Bu durum, insanî toplanmanın toplumsallık ve medeniyet seviyesine ulaşmasına engel olur. Dolayısıyla, insanın birlik içerisinde toplumsallık ve medeniyet seviyesine ulaşmasına engel olan rekâbet ve üstünlük yarışını ortadan kaldırmak gerekir. Filozoflar, toplumsal nizam ve birliği yok eden rekâbet ve üstünlük yarışının adâlet ve muhabbet erdemleriyle ortadan kaldıracağını ileri sürerler. Onlara göre, toplumsal birlik ya adâlet erdemiyile ya da muhabbet erdemiyile sağlanabilir. Ne var ki, bu iki erdem de uygulanabilmesi için insanî toplanmanın doğal uzantısı olan mülke ihtiyaç vardır. Bu çalışma, kendilerine özgü tarzlarla toplumsal birliği tesis eden adâlet ve muhabbet erdemlerini mülk kavram ve olgusunu merkeze alarak inceleme amacındadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Siyaset, Mülk, Adâlet, Muhabbet.

Abstract

The Relationship Between Justice and Friendship in Terms of Islamic Ethics Thought: A Political Administration Centered Research

From Ibn Miskawayh to Tusi, from him to Devvani and Kınalızade, the idea of unity forms the basis of the socio-political theses of Islamic moral philosophers. According to the tradition of thought represented by the aforementioned philosophers, socio-political life seeks to reach the concept of unity, which is the sign of order, harmony, and stability, instead of difference and multiplicity, which means conflict, conflict and friction. Philosophers state that human beings, who are social and civilized by nature, should live together with their own kind. Togetherness will be achieved through unity in terms of behavior, action and thought. However, since human desires are different and varied, rivalry and competition for dominance (superiority) arise between people who come together for the purpose of competence. This situation prevents human assembly from reaching the level of sociability and civilization. Therefore, it is necessary to eliminate the competition and the claim of superiority between people that prevent them from reaching the level of sociality and civilization in unity. Philosophers argue that competition and superiority, which destroys social order and unity, are eliminated by the virtues of justice and friendship. According to them, social unity can be achieved either through the virtue of justice or the virtue of friendship. However, in order to practice both of these virtues, political administration (state, government etc.), which is the natural extension of human assembly, is needed. This study claims to examine the virtues of justice and friendship, which establish social unity with their unique styles, by focusing on the concept and phenomenon of political administration.

Keywords: Ethics, Politics, Political Administration, Justice, Friendship.

Kaynakça

- Akhisârî, H. K. (2020). Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem, çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Akyol, A. (2012). "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma", Değerler Eğitimi Merkezi, cilt 10, no. 24, ss. 7-29.
- Amâsî, (2016). Mirâtu'l-Mülûk, çev. Mehmet Şakir Yılmaz, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Anay, H. (1994). Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset düşüncesi (Yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aristoteles, (2018). Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu.
- Aristoteles, (2019). Magna Moralia, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles, (2020). Eudemos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu.
- Arslan, A. (2018). İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, A. H. ve Çamur, Ö. (2018). "Kamu Yönetiminde Sevgi ve Adaletin Gerekliliği ve Önemi", Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, yıl 10, sayı 30, ss. 1041-1073.
- Badawi, A. (1963). "Miskawaih", A History of Muslim Philosophy, Sharif, M. M. (ed.), ss. 469-479, Kempton: Allgauer Heimatverlag GmbH.
- Bircan, H. H. (2020). İslâm Felsefesinde Mutluluk, Konya: Çizgi Kitabevi
- Câbirî, M. (2016). Arap Ahlaki Akli, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları.
- Çağrıncı, M. (1988). "Adalet", İslâm Ansiklopedisi, c. 1. Ankara: TDV Yayınları
- Çağrıncı, M. (2017). Def'u'l-ahzân Hakkında Bilimsel İnceleme, Ankara: TDV Yayınları.
- Demirkol, M. (2014). "İslâm Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozoflarının Katkısı", Eskiyeni, 28, Bahar, ss. 67-95.
- Devvânî, C. (2020). Ahlâk-ı Celâlî, çev. Ejder Okumuş, Ankara: Fecr Yayınları.
- Fârâbî, (2017). "Fusûlü'l-Medenî", Fârâbî'nin İki Eseri, Özcan, H. (ed. ve çev.), ss. 45-127, İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fârâbî, (2019). İhsâu'l-Ulûm, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları.
- Gafarov, A. (2009). Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gazâlî, (2019). İhyâu Ulûmî'd-dîn 4, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Hadduri, M. (1999). İslâm'da Adalet Kavramı, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- İbn Bâcce, (2019). Tedbîrû'l-mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Miskeveyh, (2017). Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-ahlâk, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

- İbnü'l-Mukaffa, (2018). "Ed-dürretü'l-yetîme", İslâm Siyaset Uslûbu, Akyüz, V. (ed.), ss. 121-127, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karagözoğlu, H. (2009). "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasî Yansımaları", Dîvân, cilt 14, sayı 27, ss. 93-118.
- Kâtib Çelebi, (2020). Düstûru'l-amel li İslâhi'l-halel, çev. Ensar Köse, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Keskintaş, O. (2017). Adalet, Ahlâk ve Nizam, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kınalızâde, A. Ç. (2020). Ahlâk-ı Alâî, çev. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları.
- Kindî, (2017). Üzüntüden Kurtulma Yolları, çev. Mustafa Çağrı, Ankara: TDV Yayınları.
- Kutluer, İ. (2005). "Muhabbet", İslâm ansiklopedisi, c. 30. Ankara: TDV Yayınları.
- Mâverdü, (2018). Edebü'd-dünya ve'd-din: İslâm'da Dünya ve Din Edebi, çev. Ersan Urcan, İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Platon, (2001). Lysis, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon, (2007). Yasalar, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Rosenthal, F. (1992). The Classical Heritage in Islam, London/New York: Routledge.
- Tûsî, N. (2021). Ahlâk-ı Nâsırî, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Türkeri, M. (2004). "Aristoteles, Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in Ahlak Kuramlarında "Dostluk"un Önemi", D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. XIX, ss. 79-101.
- Uludağ, S. (2005). "Muhabbet". İslâm Ansiklopedisi, c. 30. Ankara: TDV Yayınları.
- Walzer, R. (1962). Greek into Arabic, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

ANARŞİST GALİLEO: FEYERABEND'İN GALİLEO YORUMU

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 263-297.

Geliş Tarihi: 11.02.2022 | Kabul Tarihi: 17.05.2022

Uğur DAŞTAN*

Giriş

Galileo Galilei (1564-1642), modern bilimin başlangıcında ismi sürekli zikredilen önemli bir düşünür olarak nitelendirilir. Örneğin Richard S. Westfall (1924-1996) için Galileo, Kepler ile birlikte temelde Aristoteles mantığına göre şekillenen Kopernikçi görüşü yeniden devrimci bir bakış açısıyla yorumlayan ve bu anlamda modern bilimin algısının oluşumuna doğrudan katkı sunan özgün bir düşünürken (Westfall, 1994: 1), Paolo Rossi (1923-2012) için eski ve yeni şeklinde adlandırılan iki bilimsel anlayış arasında astronomik incelemelere getirdiği farklı ölçütlerle yeni anlayışın saflarında değerlendirilmesi gereken bir bilim insanı olarak değerlendirilir (Rossi, 2009: 52). Ünlü bilim tarihçisi Alexandre Koyré (1892-1964) için Galileo, Yunan düşüncesinden bu yana en büyük bilimsel devrim olarak nitelendirilen on altıncı yüzyıldaki devrimle çözülmecesine bağlı sembolik bir isimdir (Koyré, 2000: 151). Yine ülkemizde bilim tarihi ve felsefesi alanında değerli katkılar sunan Cemal Yıldırım (1925-2009) açısından, Galileo, modern bilimin ortaya çıkışında rol oynayan birçok düşünür arasından katkıları bakımından özel bir yeri bulunan ve kendisinden sonra hemen her düşünürü etkilemiş zengin bir kaynak olarak takdim edilir (Yıldırım, 2005: 101). Galileo'nun modern bilimin başlangıç aşamasında, adından bu denli sıkça söz edilen bir düşünür olmasına yol açan çalışmaları, başta astronomi olmak üzere fizik, mekanik ve matematik gibi alanlardaki yenilikçi açıklamalarıyla

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi ABD, ORCID: 0000-0002-7369-9049, e-mail: ugurdastan@artvin.edu.tr

ilgilidir. Bu açıklamaların yanı sıra özellikle teleskobu ilk defa astronomide gök cisimlerinin incelenmesinde kullanmasıyla birlikte çıplak gözle yapılan gözlemlerle, belli bir materyal kullanımına bağlı gözlemlerden elde edilen verilerin farklı değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin bilimsel kanaatlerin yaygınlaşmasında oynadığı rol de yadsınamaz. Bu nedenle öncelikle Galileo'nun modern bilimde devrim yaratan önemli açıklamalarına ardından da bu açıklamalar esnasında teleskobun nasıl bilimsel alanda kullanıldığına kronolojik bir serimlemeyle değinmek gerekir.

Galileo'nun ilk önemli çalışması, 1590 yılında yayınlamış olduğu ve hareket teorilerini incelediği *De Motu* (Hareket Üzerine) adlı eseridir (Westfall, 1994: 16). Bu eserde Aristoteles'in düşüncelerine dayalı bir biçimde şekillenen eski hareket teorilerine ilişkin açıklamaları yadsıyan düşünür (Topdemir, 1997: 46), temelde iki nokta üzerinde durur. Bu noktalardan ilki Aristoteles'in evren anlayışında yer verilen "hareket ettirici kuvvet" kavramına dayanan teorilerdir. Genelde cansız cisimlerin hareketi için kullanılan Aristotelesçi bu kavrama göre; bir cismin hareket etmesi için mutlak anlamda bir kuvvetin bulunması gerekir ve bir cisim ancak mevcut bir kuvvet varsa hareket ediminde bulunabilir (Topdemir, 1997: 46). Ancak tamamen nedensellik ilkesine dayanan Aristotelesçi bu hareket açıklaması, hareket halindeki bir cismin mevcut eylemini açıklamakta yetersizdir. Örneğin; havaya fırlatılan bir disk, havadaki bu edimini, ilk kuvvetin uygulanmasından sonra nasıl devam ettirir ya da bir sandalcı kürek çekmeyi bırakmasına rağmen sandalın bir süre daha hareketine devam etmesini sağlayan şeyin ne olduğu gibi sorulara, Aristoteles'in "hareket ettirici kuvvet" kavramı ekseninde tam manasıyla bir cevap verilemez (Topdemir, 1997: 46). Aristoteles tarafından açıklanamayan ve hareket olgusuna ilişkin olarak yetersiz kalan bu teori, daha sonra M.S. 6. yüzyılda Philiponos tarafından *impetus* kavramıyla aşılma çalışılır ki, esasen Galileo'nun üzerinde durduğu ve tartıştığı hareket olgusunun temel dayanak noktasını da Philiponos'a ait olan bu *impetus* kavramı oluşturur. Bu anlamda İmpetus, harekete neden olan olgunun, nesneye aktardığı ve nesnenin hareketi boyunca devam eden güç ya da etkidir ve bu güç ya da etki bitince hareket halindeki nesne de mevcut eylemini sonlandırır (Topdemir, 1997: 47). Galileo'nun *De Motu*'da Aristoteles'in açıklamaları temelinde ele aldığı ikinci husus; serbest düşme hareketi ile ilgili olan çalışmalarıdır. Bizatihi Pisa Kulesine çıkararak yapmış olduğu serbest düşme deneylerine ilişkin verileri kullanan Galileo, Aristoteles'in iddia ettiği gibi farklı kütlelere sahip cisimlerin farklı zamanlarda yere düşeceği şeklindeki bilimsel teorinin aksine, farklı kütlelere sahip cisimlerin aynı anda yere düştüğünü göstererek, cisimlerin havada düşme hızlarını belirleyen şeyin,

ağırlıkları değil, şekil ya da yoğunlukları olduğunu iddia eder (Akagündüz, 2009: 3; Rossi, 2009: 87-88).

De Motu sonrası Galileo'nun kaleme aldığı ikinci önemli eseri, 1610 yılında yayımlanan ve daha çok astrolojik çalışmalarını kapsayan *Sidereus Nuncius* (Yıldız Habercisi) adlı eseridir. İlk kez Hans Lippershey tarafından icat edilen ve Hollanda donanmasında kullanılan teleskobu, gök cisimlerini incelemek adına geliştiren ve bilimsel çalışmalarda ilk defa kullanan Galileo, gerçekleştirdiği astronomik gözlemlere ilişkin tespitlerini bu eseriyle kamuoyuna duyurur (Unat, 2005: 16-17). Galileo'nun gökyüzüne ait incelemelerinin bulunduğu bu eserde ilk gözlemlenen unsur, dünyanın uydusu olan Ay'dır. Batlamyus teorisine uygun bir biçimde, Aristoteles tarafından iddia edilen yeryüzü ve gökyüzünün aynı maddeden olamayacağına ilişkin tezi tamamen çürüten bu incelemelerinde, Galileo, denizler, dağlar, vadiler gibi Ay'ın yüzeyinde de Dünya'dakine benzer yeryüzü şekilleri bulunduğunu gösterir (Akagündüz, 2009: 4). Bu gözlem, yapısal olarak Dünya ile Ay'ın benzer olduklarını göstermekle kalmayıp, Ay'ın hareket etmesinden dolayı Dünya'nın da kabul edilen aksine hareketli bir gök cismi olabileceği ihtimalini kuvvetlendirir (Rossi, 2009: 89). Galileo'nun teleskopla incelediği bir diğer gök cismi Venüs'tür. Venüs gözlemlerinde de tıpkı Ay'da olduğu gibi belirli evrelerin var olduğunu keşfeden Galileo, bu verilerden hareketle Venüs'ün Güneş etrafında döndüğü fikrini mümkün hale getirir (Küçükali-Koç, 2016: 127). Bu fikir, eskiyen evren modelinde Dünya'nın evrenin merkezinde olduğu tezinin rafa kalkması anlamına gelmektedir. Nitekim evrenin merkezinde sabit olarak bulunan ve diğer gök cisimlerinin etrafında döndüğü Dünya, Venüs gözlemleriyle birlikte yerini Güneş'e bırakmış olur.

Galileo'nun incelemeye tabi tuttuğu üçüncü gök cismi olan Satürn ile ilgili tespitlerinde de yine Kopernik'i doğrulayan ifadelere rastlamak mümkündür. Satürn halkasını teleskobunun yetersizliği nedeniyle tam olarak göremeyen ve bu nedenle Satürn'e yapışık uyduların var olduğunu sanan Galileo, devam eden incelemelerinde bu uyduların bazen kaybolmaları karşısında hayrete düştüğünü söyler (Unat, 2005: 7). Sonrasında Satürn'de gözlenen bu karmaşık durum, Aristoteles'in evren anlayışında kabul gören mükemmel harmoniyi ve evrenin mükemmel ve değişmez varlığı sebebiyle evrene ilişkin yapılacak yeni açıklamaların gereksiz olduğu yönündeki genel bilimsel kanaatlerin yıkılmasına yol açacaktır (Unat, 2005: 7). Galileo tarafından incelenen son gezegen ise Jüpiter'dir. Söz konusu incelemelerinde Galileo, Jüpiter etrafında dört yıldız gözlememiş ve daha sonra bu yıldızların aslında gezegenin uyduları olduğu sonucuna varmıştır. Bu son gözlem daha önce Satürn gözlemlerinde de olduğu gibi Dünya'nın evrenin merkezinde bulunduğu değişmez evren

modelini sarsmakla kalmamış, evrende çok sayıda sistem bulunabileceği gerçeğinden hareketle, Güneş merkezli evren anlayışının dahi yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya çıkarmıştır (Unat, 2005: 7).

Teleskopla yapılan gözlemlerde Galileo gezegenlerin yanı sıra tek tek yıldızları veya yıldız kümelerini de incelemiştir. Bu yıldız kümelerinden Orion kümesine ait gözlemlerinde, Batlamyus modeline göre bir bulut kümesi olarak nitelendirilen bu sistemin, esasında yıldızlardan oluşan bir yapıya sahip olduğunu ispatlayan Galileo, daha sonra 1613 yılında *Lettere Sulle Macchie Solari* (Güneş Lekeleri Üzerine Mektuplar) adıyla yayınlanacak olan Güneş gözlemlerinde de Güneş üzerinde görülen karanlık bölgelerin aslında iddia edildiği gibi bir gölge değil; kendisine ait lekeler olduğunu tespit etmiştir (Unat, 2005: 9). Aristoteles düşüncesinde Güneş'in mükemmel bir gök cismi olduğu yönündeki bilimsel kabulü tamamen bertaraf eden bu gözlem, Galileo'nun artık tamamen Batlamyus teorisini bir yana bırakarak, Kopernik teorisine yönelmesine giden yolu hızlandırmış ve bu yönde taraftar toplamasında da etkili olmuştur. Nitekim 1632 yılında yayınlanan *Dialog Sopra i due Massimi* (İki Büyük Dünya Sistemi Üzerine Diyalog) adlı eserinde artık doğrudan Batlamyus ve Kopernik sistemini karşılaştıran Galileo, eylemsizlik ilkesi ve Kilise tarafından yargılanmasında önemli bir kabul olan Dünya'nın döndüğü iddiası da dâhil birçok iddiayı ortaya atmıştır (Akagündüz, 2009: 9).

Galileo tarafından ortaya konulan tüm bu çalışmalar ve beraberinde dile getirilen açıklamalar, modern bilime giden yolun ilk öncüllerini oluşturması bakımından zamanının bilim algısını aşan devrimsel bir bakış açısının tezahürü olarak karşımıza çıkar. Nitekim kendisinden sonra modern bilim çevreleri tarafından yapılan açıklamalarda, modern fiziğin kurucusu olarak nitelendirilen Galileo, paralelinde bilimsel kuramlarda olmazsa olmaz iki unsur olan deney ve matematiksel açıklamaları, bilimin içerisine bir daha çıkarılamayacak bir biçimde yerleştiren kişi olarak da anılır (Topdemir – Yılmaz, 2009: 207). Galileo'nun modern bilimin başlangıç aşamasında edindiği bu başat konum, özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla başlayan modern bilim eleştirilerinde yeniden gündeme gelir. Ancak bu kez dönemin eleştirel zeminine uygun bir biçimde, birbirinden tamamen farklı Galileo betimlemeleri ortaya çıkar. Bilim felsefesi ve bilim tarihi alanındaki çalışmaların da olgunlaştığı bu dönemde; pozitivist Galileo, Marksist Galileo, eleştirel-rasyonalist Galileo, neo-pozitivist Galileo, anarşist Galileo gibi farklı izmler içerisinde ve bilimin kutsallığı yerine bu kez bilimi yadırgayan akımların yüceltiği Galileolar mevcuttur. Her biri karşıt felsefi görüşlere sahip yazar ve eleştirmenler, kendi ideolojik ve felsefi konumları gereği, Galileo'nun başarılarını modern bilim yerine kendilerini ait hissettikleri ekol-

lere mal etme yarışına girerler (Benvenuto, 1991: 147). Böylelikle yaklaşık dört asır boyunca bilim camiasında modern bilimin kuruluşunda öncü bir rol oynayan Galileo, artık bilimi eleştiren tüm okul ya da ekoller içerisinde, bu kez bilim eleştirilerinde başrol oynayan bir isme dönüşür.

Bu bağlamda, yirminci yüzyılın ikinci yarısında bilim eleştirileriyle büyük yankılar uyandıran Paul Feyerabend'in (1924-1994) kendi adıyla özdeşleşen epistemolojik anarşizmi içerisinde de Galileo isminin büyük bir önem arz ettiği görülür. Feyerabend için Galileo, tıpkı eserlerinde ele aldığı Albert Einstein (1879-1955), Ernst Mach (1838-1916) ve Werner Heisenberg (1901-1976) gibi diğer bilim insanlarıyla beraber modern bilimin genel kabullerinin aksine davranan ve bilimin öngördüğü sınırların dışına çıkarak faaliyetlerde bulunan bir bilim insanı olarak betimlenir (Feyerabend, 1991: 244-45). Feyerabend'a göre modern bilimin iddia ettiği türden hiçbir olgusal zemine ve yönetime dayanmayan çalışmalarıyla, yaşadığı dönemin hâkim bilimsellik algısına muhalif bir tutum sergileyen Galileo, mevcut özellikleriyle yeniden değerlendirildiğinde, günümüzde onu yüceleştiren anlayışların iddia ettiğinin aksine modern bilimin Hamlet'i değil, ancak anomalisidir (Munchin, 2011: 167). Bu bağlamda hakikatin araştırılması ve ifade edilmesinde modernitenin çizmiş olduğu sınırları aşan ve gerektiğinde yeni kullanım alanları ve yöntemlerle mevcut bilimsel sistematığı yok sayan Galileo'nun bu ön görülemez bilimsel tavrı, bilim insanlarının hakikatlere ulaşmak için sabit bir unsur ya da yol seçebileceğine ilişkin mevcut algılamaları yıkma adına önemli bir tutum olduğu kadar bilimin gelişiminde yatan bilim dışı faktörlerin varlığını göstermesi adına da özgün bir hamledir. Dolayısıyla bu çalışmada bir yandan modern bilim eleştirilerine ait birçok hususu anarşist olarak tanımladığı Galileo üzerinden örneklendiren Feyerabend'in mevcut açıklamalarına yer verilirken, öte taraftan bu açıklamalar ışığında Feyerabend'in bilimi nasıl bir etkinlik olarak algıladığına ilişkin cevaplara yer vermeye çalışılacaktır.

Feyerabend'in Galileo'ya İlişkin İzlenimlerinde Etkilendiği Bilim İnsanları ve Düşünürler

Feyerabend'in eleştirel bakış açısı içerisinde, Galileo, yaşadığı dönemde bilimin yüzünü değiştiren (Feyerabend, 1989: 170-171) ve gerçekleştirdiği bu yenilikçi hamleyle mevcut bilimsel söylemin kendini beğenmiş tavrına ait genellemeleri yıkmayı amaçlayan bir epistemolojik anarşist olarak ele alınır (Feyerabend, 1995: 344). Bilimsel araştırmalarda belirleyici olan her türden alışlagelmiş yöntemsel duruşun ve kullanılan teknik ve malzemelerin farklılaştırıldığı Galileo çalışmalarına ait değerlendirmelerinde, Feye-

rabend'ın, birçok alandan beslendiği ve bu alanlardan edindiği izlenimleri, bilim felsefesi tartışmalarında doğrudan kullandığı görülür. Galileo, Feyerabend için özellikle üzerinde durulması gereken bir bilim insandır. Çünkü modern bilimin kuruluş safhasında kendisine yüklenen devasa bir misyon vardır ve bilimle uğraşan herkes Galileo'nun bu misyon çerçevesinde gerçekte neyi, hangi amaçla yapmaya çalıştığını anlamadan, güncel bilimsel sorunlara tam ve doğru bir açıklama getirmeyi başaramayacaktır (Farrell, 2003: 18). Bu nedenle ortaya çıktığı günden bugüne modern bilim çalışmalarında yaşanan tartışmaların, bir şekilde Galileo ve ardıllarıyla ilişkilendirilerek sunulması, yirminci yüzyılda beliren bilim felsefesine ilişkin sorunların aşılması adına kolaylık sağlamakla birlikte felsefenin işlevsel bir hale gelmesinde de etkili olacaktır.

Feyerabend'in bilim eleştirileri esnasında, Galileo ismini seçmesi her ne kadar yaşadığı çağın bir zorunluluğu olsa da özellikle bu yönelimin ardında kendisini doğrudan etkileyen isimlerin bulunduğunu da söylemek gerekir. Söz konusu bu isimler, fikirlerinin olgunlaşmaya başladığı yıllarda Feyerabend üzerinde büyük bir etki yaratarak, sonradan Galileo'nun anarşist olarak nitelendirilmesinde de önemli pay sahibi olmuşlardır. Bu düşünürlerden ilki yakın dostu ve arkadaşı Walter Hollitscher (1911-1986) aracılığıyla 1949 yılında şahsen tanıştırıldığı ve asistanlığının teklif edilmesine rağmen bu teklifi geri çevirdiği, Bertolt Brecht'tir (1898-1956) (Feyerabend, 1991: 139-140; Feyerabend, 1997: 78). Batı'da epik tiyatronun önemli temsilcileri arasında gösterilen ve bilim camiasının dışından olmasına rağmen yazmış olduğu edebi eserlerde takındığı diyalektik tutumla kitlelerin beğenisini kazanan Brecht, özellikle *Leben des Galilei*¹ adlı eseriyle Feyerabend'i doğrudan etkilemiştir. Epik tiyatroyu "bilim çağının tiyatrosu" şeklinde tanımlayan Brecht, (Arıcı, 2012: 147) Galileo'yu, modern bilimin toplumsal düşünce biçimlerinden yalıtılmış ve belli bir sistematığı ifade eden yapısına koşulsuz bağlılığıyla tanımlanan tek düze bir bilim insanı portresinin çok uzağında resmeder.

Brecht için Galileo; neşeli, meraklı, cesur, hareketli, toplumsal yaşantıya büyük oranda angaje olmuş ve bilimsel düşünceleri söz konusu olduğunda, mevcut düzenle kendi kişisel tercihleri adına mücadeleden kaçınmayan bi-

1 "*Galileo'nun Yaşamı*" şeklinde Türkçeye çevrilen bu tiyatro metni, Padova'da kendi halinde yaşadığı yoksul çalışma odasında ev işlerine bakan bayanın küçük oğluyla başlayan bilimsel sohbetlerinin sonrasında, Roma Kilisesi tarafından yargılanmış ve Floransa yakınlarında ev hapsinde tutulan ünl Galileo'nun hayat hikâyesini ironik bir biçimde ele alır. Galileo, tiyatro oyunun her safhasında kişisel özellikleri sürekli ön planda tutulan bir başroldür. Bir yandan gözlemleri sonucunda elde ettiği doğruları toplumun her kesiminden insanlara aktarma noktasında güçlükler yaşarken, öte taraftan kalıplaşmış yanlış bilimsel argümanlarla çatışan bu görüşleri için ayrıca mücadele etmek zorunda kalan biridir. (Ayrıntılı bilgi için bknz: Bertolt Brecht, (1997), *Bütün Oyunları Cilt 7*, (Çev. Ahmet Cemal), İstanbul: Mitos Boyut Yayınları)

ridir. Haliyle modern bilim eleştirilerinde bilim insanının varlığı itibariyle taşıdığı özelliklerinin bütünü bilimsel çalışmalara etki ettiğini düşünen Feyerabend için bu eser, kolaylıkla referans olarak kullanılabilir bir kaynaktır. Üstelik Feyerabend'in sanata karşı beslediği yoğun ilgi ve bilimin çok yönlü bir etkinlik olduğu noktasında sanat ve bilim arasında doğrudan benzerlikler bulunduğu dair açıklamaları, sadece Galileo noktasında değil; diğer birçok alanda da Brecht'in etkilerinden söz edilmesine olanak tanır. Nitekim Galileo'nun önemli bir figür olarak ele alındığı *Yönteme Hayır* adlı ilk başyapıtının henüz giriş kısmında, Brecht'ten alıntılanmış bir motto² ile okuyucuyu selamlayan (Feyerabend, 2020: 35) Feyerabend'in, yine bu çalışmada da yer yer aktarılacağı üzere, bizzat *Leben des Galilei* adlı yapıta anarşist epistemolojik söylemi paralelinde atıflarda bulunması, bu etkinin doğrudan sonuçları olarak değerlendirilebilir.

Feyerabend'i Galileo hususunda etkileyen bir diğer düşünür, kendisi gibi Avusturyalı olan ünlü bilim felsefecisi Philipp Frank'tır (1884-1966). Kendisini Viyana Çevresi'nin asıl kurucusu olarak nitelendiren Frank (Stadler, 2015: xx), ünlü bilim insanı Albert Einstein tarafından Prag Charles Üniversitesi'ne halefi olarak önerilmiş büyük bir fizikçidir (Stadler, 2015: xviii). Frank'ın Feyerabend ile yolu, 50'li yıllarda Alpbach'da³ kesişir. Bu toplantılarda Feyerabend, Frank'la ilgili olarak özellikle iki hususu ön plana çıkarır. Bunlardan ilki; Frank'ın bilimsel açıklamalar esnasında kullandığı kendine has üslubudur. Bilim camiasının önemli isimlerinden zeki ve bilgili olarak tanımladığı Frank'ın, aynı zamanda bir o kadar da esprili ve tatlı dilli olması, bu ilk tanışmada Feyerabend'in hemen dikkatini çeker (Feyerabend, 1997: 106). Zira o dönem bilim camiasında alışlageldiği şekilde, mevcut bilimsel açıklamalar, belli rasyonel ilkeler ekseninde ve Feyerabend'in da öteden beri şikâyet ettiği türden sıkıcı bir bilimsel anlatı içerisinde aktarılır. Bu bağlamda Frank, bu aktarım biçiminin tamamen dışına çıkarak, en güç bilimsel argümanları dahi hikâye anlatır gibi daha naif ve herkesin anlayabileceği bir tarzda ele alıp işler (Feyerabend, 1997: 106). Bazı bilim felsefecilerinin dahi yadırgadığı Frank'a ait bu tutum; o dönem bilim camiasında eşine az rastlanır bir durum olmakla birlikte, sonrasında Galileo'nun da renkli bilimsel

2 Brecht'e ait bu motto şu şekildedir: "Düzeni bugün bulabildiğimiz yerler, bir şeyin olmadığı yerler. Bu bir eksiklik."

3 1945 yılından beri bilim, sanat ve iş dünyasından insanların bir araya geldiği ve dağ evlerinden oluşan bu şirin Avusturya köyü, bu yıllardan sonra "Düşünürler Köyü" olarak anılmaya başlanmıştır. Feyerabend'in sözünü ettiği Alpbach toplantıları, Victor Kraft öncülüğünde 1949 ve 1952/53 tarihleri arasında gerçekleştirilen ve Wittgenstein, Popper, Brecht ve Ehrenhaft gibi felsefe ve bilim camiasının önemli isimlerinin katıldığı toplantılardır.

tutumunu görmesine olanak sağlayacak bir biçimde, Feyerabend'in bilim okumaları üzerinde derinden bir etki bırakır.

Feyerabend açısından Frank'ı değerli kılan bir diğer husus; onun Alpbach'da yaptığı bir konuşma sırasında sarf ettiği bir ifadeyle ilgilidir. Söz konusu bu ifade, Kopernik'e yapılan Aristotelesçi itirazların tamamının ampirik temelli olmasına rağmen gerçeği dile getirmedeğinden dem vuran Frank, tersine Galileo'nun eylemsizlik yasasının her hangi bir ampirik temeli olmamasına rağmen gerçeği dile getirdiğinden bahseder (Feyerabend, 1997: 106; Feyerabend, 1991: 137). Frank'ın bu ifadesi, tam olarak Feyerabend'in anarşist Galileo tanımlanmasını özetleyen bir tespittir. Nitekim Feyerabend için Galileo yaşadığı dönemin mevcut bilimsel yöntem ve araçlarını kullanmadan, gerçekliği doğru bir biçimde açıklamasına rağmen modern bilimin kurucusu olarak nitelendirilmektedir. Burada modern bilim açısından bir dilemma vardır. Bir taraftan modern bilim kendi yöntem ve ilkelerini dayatıp, bunların dışına çıkan her çalışmayı bilimsel olamamakla itham ederken, öte taraftan yaşadığı dönemin bilimsel metodolojisinin dışına çıkan Galileo'yu yücelterek kurucu düşünürler arasında değerlendirmektedir. Dolayısıyla bu dilemma üzerinden modern bilimi eleştiren Feyerabend, Frank'ın geçmişte Alpbach'da yapmış olduğu açıklamanın doğrudan kendi üzerinde etkili olduğunu vurgulayarak, *Yönteme Karşı* adlı kitabında Galileo ile ilgili yapmış olduğu tüm tespitlerin de aslında Frank'ın bu Galileo yorumunun geç kalınmış bir sonucu olduğunu söyler (Feyerabend, 1997: 106).

Feyerabend'ı Galileo noktasında doğrudan etkileyen bu iki önemli ismin yanı sıra, özellikle, yine Alpbach toplantılarına katıldığı bilinen Felix Ehrenhaft'dan (1879-1952) da son olarak söz etmek gerekir. Bu anlamda dönemin katı bilimsel anlayışına karşı yoğun bir eleştirel duruş sergileyen Ehrenhaft, anlatımındaki alaycı tavrıyla bu duruşunu desteklemeyi de başarmış bir isimdir. Mükemmel deneyler yapmakta ve bu deneyler için asistanları günler öncesinden hazırlıklar yapmaktadır. Uygulamalı fizikçi kimliğine rağmen teorik fizik dersler de veren Ehrenhaft, konferanslarındaki ateşli tutumuyla görelilik ve olasılık gibi dönemin popüler teorilerini reddetmekle birlikte klasik fizikte yer alan *süredurum*⁴ gibi birçok teoriyi de kökten yok saymaktadır (Feyerabend, 1991: 134-35). Ehrenhaft'ın hem üslup hem de teorik yapılarla ilişkin reddiyeci bu bakış açısından dolayı bazı çevrelerce şarlatan olarak anılmasına rağmen özellikle Feyerabend'in anarşist bilim teorisine ve böyle bir teoriye sahip bilimsel çalışmalarda, "Bilim insanı na-

4 Herhangi bir cismin içinde bulunduğu düzgün hareket veya hareketsizlik durumunun devam etmesi anlamına gelen fizik alanına ait bu terim, bir cismin hareketsizliğe veya hareketsizlikten harekete kendi başına geçememesi olarak da tanımlanır.

sıl davranmalıdır?" sorusuna somut bir örnek teşkil ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim 1949'da Alpbach toplantısı sırasında yapmış olduğu açıklamalar sonrasında, Ehrenhaft'ın iki kutuplu bir tartışma ortamı oluşturmayı başardığını kaydeden Feyerabend, bu ortamı, Galileo'nun Kilise ve yandaşlarıyla yaşadığı dönemin tartışma ortamına benzetmektedir. Bir tarafta Ehrenhaft vb. bilim insanlarının kendilerine münhasır tavırlarıyla bilimin yüce değerlerini ve devasa teorilerini yadırgayan yani kısaca "Ne olsa gider!" diyen düşünürler varken, öte tarafta bilimi kutsayan ve koşulsuz bağlılıklarını sunan Ortodoks anlayışa mensup düşünürler vardır (Feyerabend, 1997: 72; Feyerabend, 1991: 136). İşte bu noktada, Ehrenhaft, tıpkı Galileo gibi modern dönemde kişisel özellikleri ve mevcut bilimsel anlayışıyla hâkim bilim algısına aykırı bir kişiliği simgeler ve Feyerabend üzerinde derin izler bırakır. Tüm bu açıklamalar ışığında Feyerabend'in özellikle Galileo ile ilgili tespitlerinin kökenini, her ne kadar o dönemler itibarıyla katı empirist bir tutum sergilese de öğrencilik yıllarına kadar götürmek mümkündür. Yirminci yüzyılın son çeyreği itibarıyla, Feyerabend'in kendisi gibi ileride bilim ve felsefe camiasının önde gelen isimleri olacak düşünür ve bilim insanlarıyla öğrencilik yıllarında başlayan düşünsel yolculuğu, nihayetinde sanat ve edebiyat gibi bilim dışı alanlara olan yoğun ilgisi sebebiyle de zenginleşerek bilimsel anarşizme uzanır.

Teleskobun İcadı ve Teori - Olguların Uyuşmazlığının Gün Yüzüne Çıkması

Bugün uzayın gizemini çözmek adına farklı ülkeler tarafından yeryüzünün en yüksek noktalarında veya uzay boşluğunda dünya yörüngesine konumlandırılmış ve birbirinden tamamen farklı işlevlere sahip devasa teleskopların ilk örneğine Galileo'da rastlamaktayız. Uzayın gizemine ait her geçen gün artan bilgi birikiminde teleskopların kullanımına bağlı işlevsellik düşünüldüğünde, Galileo'nun ilkel haliyle gökyüzüne doğru çevirdiği ilk teleskop örneğinin, bilim tarihi açısından bir dönüm noktası olduğu muhakkaktır. Bu anlamda, daha önceden de bahsedildiği üzere başlangıçta bir donanma materyali olarak uzaktaki cisimleri daha net görmek amacıyla tasarlanan teleskop, Galileo'nun ellerinde bir anda başta astronomi olmak üzere fizik ve kimya alanındaki teorilerin de gelişimine katkı sunan önemli bir araca dönüşür. Feyerabend açısından teleskobun icadı noktasında Galileo'nun modern bilime sağladığı bu katkı elbette yadsınmaz. Ancak Galileo'nun teleskobun icadı öncesinde başlayan ve sonrasında olgunlaştırdığı görüşlerinin detaylı irdelenmemesi neticesinde bilimsel metodolojiye karşı kullanılabilir olan birçok argümanın yok sayılması, son derece rahatsız edici bir durumdur (Feyerabend, 1999: 59-60). Nitekim Galileo, teleskobun

icadıyla doruğa çıkan düşünsel serüveninde bir taraftan modern bilimsel söyleme farklı bir perspektif kazandırırken, öte taraftan dönemin mevcut bilimsel metodolojisinin tamamen dışına çıkmış ve bilimsellik adı altında yapılagelen faaliyetlere ve bu faaliyetlerin temel çerçevesine aykırı bir tutum sergilemiştir. Feyerabend'a göre; Galileo'nun teleskobu icat etmesi ve sonrasında yaşananlar, modern bilimin temel dinamikleri açısından düşünüldüğünde, kendisinin dahi tahmin edemeyeceği büyük riskleri içerisinde barındırmakla birlikte mevcut bilimsel bilgi birikimini artırarak, bu bilgi birikiminin yapısında tam anlamıyla değişikliğe yol açan bir hamleye dönüşmüştür (Feyerabend, 1997: 141). Galileocu bu hamlenin temelinde onun *ad hoc*⁵ hipotezler kullanması gelir ki, bu türden hipotezler hiçbir şekilde dönemin bilimsel anlayışlarıyla uzlaşmayan yeni bir teorik çerçevenin varlığına işaret eder (Feyerabend, 1989: 105-106). Dolayısıyla Feyerabend, o dönem içerisinde kabul gören herhangi bir teoriye başvurmak bir yana onları eleştiren ve kendine has gözlem ve materyaller ortaya atarak bilimsel bir otoriteye dönüşen Galileo'nun, modern bilime uzanan bu serüveninde gözden kaçan noktalar olduğuna inanır (Feyerabend, 1997: 150). Nitekim bu noktalar, modern bilim eleştirileri için önemli verileri içerisinde barındıran ve bilimin ilerleyişinde yer alan asıl noktaların görülmesini sağlayan hususlar olarak değerlendirilir.

Galileo'nun bilimsel çalışmalarında yapmış olduğu gözlemlerle bir türlü uyuşmayan teorik çerçeve, yaşadığı dönem itibarıyla Kilise'nin de resmen kutsadığı ve doğruluğunun tartışılmasını yasakladığı yer merkezli evren teorisine dayanır (Özsoy, 2015: 96). Bu teoriyi tarihte ilk defa daireler vasıtasıyla Eudoksos modellemiş, ardından Aristoteles dairelerle modellenen bu teoriyi mekanik bir hale büründürmüştür (Topdemir, 2011: 104). Özellikle bu teorik modelde evrenin küresel ve sonlu olması, yine küresel olarak belirlenen "yer" in, evrenin merkezinde ve hareketsiz oluşu gibi dünya ile ilgili tespitlere ek olarak, dairesel ve muntazam hareketlere sahip olan diğer gezegenlerin de dünyanın çevresinde dönen gök cisimleri olarak tasvir edildiği görülür (Unat, 2019: 47-52). Eudoksos ve Aristoteles ile ete kemiğe büründürülen bu evren modeli daha sonra Batlamyus ile nihai şeklini alır. Batlamyus, Aristoteles tarafından fiziksel açıklamalara uygun bir biçimde şekillendirilen yer merkezli evren modeline ait gezegenlerin tam olarak açıklanmayan hareketlerini matematiksel ifadelerden yararlanarak günceller (Unat, 2019: 50). Nihayetinde Kopernik tarafından Güneş merkezli ev-

5 *Ad hoc* bir amaca veya bir soruna yönelik geçici çözümler anlamına gelen Latince bir ifadedir. Feyerabend, bu ifadeyi kendi bilim anlayışına uygun bir biçimde, genel teorik yapının aksine anı kurtarmak için ortaya atılan, her defasında değişmeye müsait ve herhangi bir tutarlılık değeri taşıma kaygısı barındırmayan aykırı hipotezleri ifade etmek için kullanır. (Bkz. Yönteme Hayır – I. Bölüm)

ren anlayışı ortaya atılıncaya kadar yer merkezli evren anlayışı, etkili bir teorik çerçeve olarak, bu şekliyle varlığını devam ettirir. Galileo, Kopernik teorisine ilgili birikimin var olduğu ancak yer merkezli anlayışın hâlihazırda etkin bilimsel teori olarak kabul edildiği dönem içerisinde, yapmış olduğu çalışmalarla Kopernik teorisini doğrulayan sonuçlara ulaşır. Haliyle bu çalışmalar neticesinde ilk olarak hesaplaşılması gereken düşünür; yer merkezli evren anlayışının da baş mimarı olan Aristoteles'tir. Zira Aristoteles, Galileo'nun yaşadığı dönem söz konusu olduğunda, teorik düzlemde kullanmış olduğu bilimsel kavramlarla hala geçerliliğini koruyan en önemli düşünürdür (Feyerabend, 1981: 321). Bu hesaplaşmada Galileo'nun seçtiği ilk Aristotelesçi argüman ise yer merkezli evren anlayışını da destekleyen hareket teorisine ilişkin açıklamalardır.

Hatırlanacağı üzere Aristoteles açısından *zorunlu ve doğal* olmak üzere iki şekilde tanımlanan hareket, gerçekleşmek için belli bir ortam ya da mekâna ihtiyaç duymaktadır. Bu ortam içerisinde, hareket, devamlılığını mutlaka bir güç ya da bir nedene borçludur. Bu açıdan *zorunlu hareket* canlılara has bir hareket iken, *doğal hareket* daha çok doğadaki nesnelere atfen kullanılan bir harekettir (Topdemir, 1997: 46). Dolayısıyla evren söz konusu olduğunda, Aristotelesçi bu hareket tanımlanmaları içerisinde Galileo'yu ilgilendiren daha çok *doğal hareket*dir. Bu bağlamda, Aristoteles tarafından her nesnenin kendi ağırlığına bağlı bir biçimde, kendi doğal yerine dönmesi şeklinde tanımlanan *doğal hareket*, aynı zamanda yer merkezli evren anlayışındaki "yer"i açıklamaya yarayan ve bu açıklamalar ışığında belli yasalara ulaşmamızı sağlayan temel bir kabuldür. Şöyle ki, en temel özelliği yer değiştirme olan hareketin, mümkün olabilmesi için sabit ve durağan bir unsur olarak "yer"e ihtiyaç duyulmaktadır (Duman, 2021: 94). Aristoteles düşüncesinde tamamen sabit ve tüm varlığı kuşatan "yer", aynı zamanda tüm evrendeki varlığın hiyerarşik yapısını açıklamamıza da olanak sağlayan ve bu haliyle yer merkezli evren anlayışını daha anlaşılır kılan bir kavram olarak, hareket temelinde izah edilen bir unsurdur. "Yer" in merkezde sabit bir biçimde bulunduğu bu anlayış, nihayetinde Aristoteles'in hareketle ilgili temelde üç nokta belirlemesiyle son bulur. Buna göre evrende i) evrenin orta noktasından (merkezden uzaklaşan) hareket; ii) evrenin orta noktasına (merkeze) doğru hareket ve iii) evrenin orta noktası (merkez) etrafındaki hareket olmak üzere üç türlü hareketten söz etmek mümkündür (Unat, 2019: 49).

Aristoteles tarafından benimsenen harekete ilişkin bu kabuller, Galileo dönemine gelindiğinde geçerliliğini hala koruyan ve bilim adına oldukça

önemli olan bazı *doğal yorumların*⁶ ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bilhassa astronomi ve fizik gibi evreni anlamaya çalışan bilim dalları içerisinde vazgeçilmesi mümkün olmayan bilimsel çerçeveleri ifade eden bu doğal yorumlar, gözlem diliyle teori arasındaki muazzam uyumun da gözler önüne serildiği bir kavramsal bütünlüğü ifade eder. Tam bu noktada Galileo, Feyerabend açısından *ad hoc* hipotezler kullanan bir bilim insanı olarak, büyük oranda Aristotelesçi anlayışlar ekseninde şekillenen bu doğal yorumları geçersiz kılmaya ya da değiştirmeye çalışan aykırı bir bilim insanı olarak tanımlanır (Feyerabend, 2020: 93). Galileo'nun mevcut doğal yorumları tersine çevirmek adına Pisa Kulesi'nde gerçekleştirdiği varsayılan bir dizi gözlemlerle başlayan bu anarşist hamle, nihayetinde harekete ilişkin bütün bilimsel teorilerde bir sapmanın yaşanmasına yol açar. Söz konusu çalışmalarda, Galileo özellikle iki farklı kütleyle sahip cisimleri ele alarak, Aristoteles temelli mevcut teorik kabullerin aksine bu cisimlerin aynı anda yere düştüğünü gösteren bir deney gerçekleştirir. Bu deneyden elde edilen bilgi, doğrudan çıplak gözle bakıldığında herkes tarafından algılanabilen yani gözlemin doğrudan veri şeklinde bizlere sunduğu açık bir bilgidir. Aristoteles tarafından kabul edildiği şekliyle ağır cisimlerin daha hızlı, hafif cisimlerin ise daha yavaş düşeceği şeklinde tanımlanan ve temelinde boşlukta hareketin olamayacağı tezine dayalı ünlü teori, Galileo tarafından Pisa kulesi deneyleri vasıtasıyla doğrudan değiştirilmeye çalışılır. Böylelikle cisimlerin yere düşmelerinde ağırlıklarının değil; yoğunluklarının etkili olduğunu iddia eden Galileo, ortamın yoğunluğunun azaldığı durumlarda, hatta boşlukta dahi cisimlerin yoğunluklarının etkili olduğu bir hareketin mümkün olduğunu iddia eder (Rossi, 2009: 88). Hareketle ilgili Galileo tarafından yapılan bu ilk tespitler, *Akla Veda* adlı eserinin VIII. bölümünün dışında Feyerabend açısından çok fazla dile getirilmeyen bir husustur. Zira onun için Galileo'nun anarşist olmasına yol açan ve bu şekilde Aristotelesçi anlayışı derinden sarsan asıl ifadeleri, *Kule Argümanı* olarak da bilinen ve Orta Çağ'da olduğu kadar Kopernik teorisine ait tartışmalarda da önemli bir işleve sahip olan açıklamalar üzerindedir. (Feyerabend, 2016a: 174)

*Kule Argümanı*na göre bir cisim kuleden aşağı bırakıldığında doğrudan kulenin dibine düşmektedir. Çıplak gözle yapılan bu gözlem, verilerle

6 *Doğal yorumlar (natural interpretations)*, özellikle *Yönteme Hayır* başta olmak üzere Feyerabend'in birçok çalışmasında teori ve olgu arasındaki uyumsuzluğu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Duyu verileriyle çok yakından bağlantılı olan zihinsel işlemleri ifade eden ve bilimsel çalışma yapabilmek için mevcut süreç içerisinde belli zorunluluklar ekseninde kendiliğinden öğrenilen doğal yorumlar, Feyerabend tarafından Kant'ın apriori ön varsayımları gibi yirminci yüzyılda da kendisine taraftar toplamış bir kavrama karşılık gelebileceği gibi F. Bacon'da kullanıldığı şekliyle bilimin işleyişinde bilim adamının kurtulması gereken idollerini de ifade eden genel bilimsel çerçeveler olarak değerlendirilebilir. (Bkz. *Yönteme Hayır - VI. Bölüm*).

uyumluluk açısından ilk gözlemden farklıdır. Çünkü burada yapılan gözlem, Aristotelesçi açıklama modeliyle örtüşmektedir. Yani düşen taşın hareketi esas alındığında, yerin hareketsiz olması, tam olarak taşın kulenin dibine düşmesini gerekli kılmaktadır. (Feyerabend, 2016a: 174) Oysa Feyerabend'a göre Galileo, bu kez teori ile gözlem arasındaki bu örtüşmenin aksi yönünde bir tutum sergileyerek, kulenin dibine düşen taşın dikey hareketini görmezlikten gelir ve Kopernikçi anlayışı doğrulamak adına dünyanın hareketli olduğunu iddia ederek, mevcut doğal yorumların tamamen dışına çıkar. Burada taşın aslında elips şeklinde bir hareket yaptığını ancak doğrudan gözlemlerle bunun tespit edilmesinin mümkün olmadığını iddia eder. (Feyerabend, 2020: 96-100). Peki, Galileo iki farklı açıklama sonrasında oluşan bu tutarsızlığı nasıl aşar? Başka bir ifadeyle, ağır cisimlerin daha hızlı, hafif cisimlerin ise daha yavaş düşeceği şeklinde tanımlanan Aristotelesçi teoriyi reddetme adına ilk deneylerinde doğrudan teori ile gözlem arasındaki uyumla paralel bir açıklama modelini benimseyen Galileo, dünyanın hareket ettiği düşüncesinden yola çıkarak, kule argümanında teori ile gözlem arasında önceden kabul ettiği uyumu nasıl yok sayar? Feyerabend'a göre, Galileo kendi içerisinde düştüğü bu tutarsızlığı aşmak için "Ne olsa uyar!" ilkesinden hareketle piyasaya yeni bir gözlem dili sürer (Feyerabend, 2020: 103). Alışılabilir bilimsel açıklama modellerinin tamamen dışında, taşın kuleden düşme hareketinde iki bileşenin bulunduğunu söyleyen Galileo, tedavüle soktuğu bu yeni gözlem dilini hem orijinal deneyimleme hem de inceleme altındaki kuramlarla karşılaştırmak suretiyle daha farklı ve daha akla yatkın bir tavır sergiler (Feyerabend, 2020: 97). Bu yeni gözlem dilinde, harekete ilişkin olarak belirlenen bileşenlerden ilki, doğrudan gözlemlenebilen ve en basit hareket biçimi olarak tanımlanan aşağı düşme hareketidir. Esasen bu, doğal yorumun da vurguladığı ve hareketi tek düze bir anlama hapseden hareket türüdür. Diğeri ise Feyerabend'in *dairesel eylemsizlik* (circular inertia) olarak adlandırdığı (Feyerabend, 2020: 116; Munévar, 2000: 59), daha karmaşık olan ve bu nedenle hissedilemeyen harekettir. Hareketin hissedilememesinin gerekçesi, harekete konu olan cisimle birlikte hem kulenin ve hem de hareketi gözlemleyen kişinin de hareket ediyor olmasıdır. (Feyerabend, 2020: 94) Bu nedenle, dairesel eylemsizliği ifade eden hareket; ilk bakışta gözlemlenmesi mümkün olmayan, anlaşılabilirliği için ise başka bileşenlerin ya da yeteneklerin devreye sokulmasını gerekli kılan ve mevcut doğal yorum içerisinde de asla anlamlandırılmayacak türden karmaşık süreçlerin bulunduğu bir harekettir.

Dairesel eylemsizliği ifade eden hareketi daha iyi aktarabilmek için Feyerabend, Galileo'nun *Dialog Sopra i due Massimi* (İki Büyük Dünya Sistemi

Üzerine Diyalog) adlı en bilinen eserinden alıntılar da yapar. Seçilen ilk örnek, Ay örneğidir. Gece yol boyunca yürüyen birisi, yukarı baktığında çatıların üzerinde Ay'ın kendisini sürekli bir biçimde eşit mesafede takip ettiğini görür. Ne kadar hızlanırsa hızlansın, bir kedi misali, Ay da onu eşit hızda takip etmeye devam edecektir. Oysa gerçekte durum böyle değildir. Burada ki yalın gözleme akıl müdahale etmek zorundadır. Zira açıkça anlaşılacağı üzere tek başına duyuların ve bu duyulardan elde edilen saf deneyimlemenin yanlış sonuçlar doğurduğu ortadadır (Feyerabend, 2020: 94). Bu ilk örneğin ardından Feyerabend, daha önce Aristoteles'in de *On Sleep and Waking* (Uyku ve Uyanıklık Üzerine) adlı eserinde de ele aldığı gemi örneğini, bu kez Galileo'nun yorumlaması ekseninde iki farklı örnek üzerinden aktarır. Burada kule örneğinden farklı bir biçimde, dairesel eylemsizlik kavramını daha anlaşılır kılmak için psikolojik süreçlere dayalı hareket olgusunu ifade etmeye çalışan Feyerabend, dünyanın hareketine ait doğru değerlendirmeler yapmanın önündeki engellerin, Galileo tarafından nasıl ortadan kaldırıldığını göstermeyi amaçlar. İlk gemi örneğinde, Galileo, Venedik'ten İskenderun'a hareket eden bir gemiyi ve bu gemideki yolcuların hareketleriyle ilgili bazı kıyaslamalar üzerinde durur. Yolcuların ellerinde bir kalemle bu yolculuğu bir iz halinde kaydetmeleri istendiğinde, geminin hareketiyle yolcuların hareketi arasındaki ilişki üzerinden, büyük resme bakıldığında nasıl bir şeklin ortaya çıkacağı tartışılır. Varılan sonuç, dalgalanmalardan dolayı geminin sağa sola kat ettiği zikzaklara ya da yukarı aşağı sarsıntılara bakılmaksızın, yolcuların kaleminden çıkan izin, genel anlamda dünyanın şeklinden dolayı yay biçiminde olacaktır. Nitekim bu kadar uzun bir mesafe içerisinde ele alınan böylesi devasa bir hareketin sembolleştirilmesi için geminin kayda değer olmayan küçük hareketlerinin detaylandırılmasına gerek duyulmayacaktır. Dahası bu gemide resim yapan bir ressamın resimlerini oluşturmak için yapmış olduğu hareketlerin, geminin asıl hareketiyle mukayese edildiğinde dikkate alınamayacak bir gerçeklik olduğu da ortadadır. Dolayısıyla ressamın hareketleri, geminin asıl büyük hareketi içerisinde ifade edilmeye gerek duyulmayan bir hareket olmak zorundadır (Feyerabend, 2020: 106). İkinci gemi örneğinde ise bu kez bir geminin direğinin uç kısmına bakan yolcunun hareketiyle, geminin su üzerindeki her türden hareketinin mukayese edildiği görülür. Geminin sürekli hareket ettiği noktada, yolcunun direğin uç kısmına bakışını devam ettirebilmesi için fazladan yapması gereken bir şey olup olmadığı tartışılır. Nihayetinde her ikisinin de müşterek hareketleri sebebiyle yolcunun gözlerini hareket ettirmesine gerek olmadığı ifade edilir ki, bu ifade, dünya üzerinde olan bizlerin

neden dünyanın hareketini algılayamadığımızı açıklayan gerekçeyle eş değerde bir benzetmedir (Feyerabend, 2020: 107-108).

Galileo'nun bu örneklerini daha güncel durumlar içerisinde de ele almak mümkündür. Örneğin uçakta yolculuk edenlerle etmeyenleri karşılaştırdığımızda, saatte altı yüz elli mil hızla giden bir uçaktaki yolcular ve diğer nesnelere, aynı uçaktaki bir diğer yolcuya durağan görünse de uçağın dışındaki bir kişiye göre muazzam bir hızda hareket etmektedirler (Munévar 2000: 59). Benzer biçimde yan yana duran iki tren vagonunda da harekete ilişkin bir yanılsama olabilir. Hareket halinde olmayan bir vagonun içerisinde camdan baktığımızda, bulunduğumuz vagon sabit olmasına rağmen yanımızdaki trenin hareket etmesiyle birlikte, bir yanılsama olarak gerçekten hareket eden tren yerine içerisinde bulunduğumuz trenin hareket ettiğini algılayabiliriz. Oysa asıl hareket eden, diğer trendir ve algılarımız bizi burada yanıltmaktadır. Feyerabend'in doğrudan Galileo'nun eserleri üzerinden verdiği ve doğrudan yalın gözlemlerin nasıl yanılmalara neden olduğunu gözler önüne seren bu örnekler, Kule Argümanında neden taşın hareketinin tam olarak algılanamadığını ya da dünyanın hareketiyle ilgili olarak neden doğrudan bir gözlem yapılamayacağını belli oranlarda açıklamaktadır.

Bu ve benzeri örneklerden yola çıkıldığında, Aristoteles'ten farklı bir biçimde hareketle ilgili olarak, Galileo düşüncesinde dört noktanın belirginleştiği görülür. Birincisi; daha önce doğal ve zorunlu olmak üzere Aristoteles tarafından ayrılan ancak her ikisinin de bilime konu olabileceği yönündeki doğrudan gözleme dayalı tek düze hareket tanımı değiştirilir (Munévar, 2000: 60; Özsoy, 2017: 422). Galileo'da hareket ve faaliyet olmak üzere iki farklı tanımlama ortaya çıkar. Burada doğrudan bir nesneye ait olan ve belli referans çerçevelerine uygun bir biçimde ele alınan hareket, beraberinde kendine has gözlem ifadelerine ve soyut anlam örüntülerine uygun bir olgu olarak, faaliyetten farklı bir anlam taşır (Feyerabend, 2016a: 175). Bu nedenle sadece faaliyet şeklinde nitelendirilemeyecek olan hareketin doğrudan gözlemler vasıtasıyla değerlendirilmesine ek olarak, faaliyet türünden hareketlerin incelenmesinde de farklı bir bilimsel açıklama modeli kullanılması gereği hâsıl olur. İkincisi; doğrudan paylaşmadığımız hareketler algılanırken, doğrudan paylaşılan hareketler asla fark edilemez (Munévar, 2000: 60). Üçüncüsü; faaliyet türüne karşı gelen hareket, bilim adına dahi olsa hiçbir zaman gerçek hareketle özdeşleştirilemez (Feyerabend, 2020: 98). Son olarak, dairesel eylemsizlik gibi karmaşık hareketlerin algılanabilmesi için psikolojik süreçler de dâhil bir takım bilim dışı unsurlara zaman zaman bilimsel açıklamalarda yer vermek gerekir. Yani kavram ve algıları farklı bir tarzda ilişkilendirmeyi gerektiren ve bilimlerce mevcut dönem içerisinde

kabul görmeyen dışsal karşılaştırma ölçütlerine, bilimsel faaliyet alanında başvurulma ihtimali her daim söz konusudur (Feyerabend, 2020: 100).

Hareket olgusu üzerinden Aristoteles'in teorik zemini üzerine inşa edilen doğal yorumları, piyasaya sürdüğü yeni teorik çerçeve ekseninde bertaraf etmeye çalışan Galileo, sonrasında teleskobu icat etmesiyle birlikte başlayan süreçte, gökyüzüne ilişkin gözlemlerini de rahatlıkla ifa edebileceği bir zemin yakalamaya çalışır. Hareketten söz edebilmek için mutlak anlamda bir yer değiştirmenin olması gerektiğini söyleyen ve tüm hareketlerin her zaman doğrudan gözlemlenebilir olduğunu iddia eden Aristotelesçi bilimsel söyleme karşı Kopernik teorisini doğrulayan bir biçimde, hareketin daha spesifik ve metafizik bileşenlere sahip daha karmaşık yorumu aracılığıyla deneyim dünyasını baştan aşağı değiştiren Galileo (Feyerabend, 2020: 118-120), bundan sonra teleskopla yapacağı gözlemler vasıtasıyla bu anarşist tutumuna yeni boyutlar eklemeyi amaç edinir. Bu amacın gerçekleştirilmesinin temelinde, Galileo'nun hala Aristotelesçi bilim anlayışıyla savaşına devam ettiğini söylemek yanlış olmaz. Ancak bu sefer cephe değişmiştir. Daha önce hareket kavramı üzerinden başlayan ve yeni bir *ampirik temel* inşasıyla sonlanan cepheye ek olarak (Munévar, 2000: 60), bu kez Galileo tarafından Aristotelesçi anlayışta yer alan evren anlayışının da saf dışı edilmesine neden olacak görüşler ortaya atılır.

Bilindiği üzere Aristoteles'in evren anlayışı, temelde iki parçaya ayrılmış bir evren modeline dayanır. *Ay altı âlem* ve *ay üstü âlem* şeklinde adlandırılan bu evren modelinde, *ay altı âlem*, temelde doğal hareketin sebeplerinin *toprak, hava, su* ve *ateş* olmak üzere dört temel öğeden oluştuğu âlemi ifade etmektedir. *Ay altı âlem*deki bir cisim, bu dört temelle ifade edilen öğesine göre doğal yerine dönme işlemini gerçekleştirmek suretiyle harekette bulunur (Grant, 1993: 38-39). *Ay üstü âlem*de ise tüm varlığın özünü oluşturan temel öğe *eter*dir. Eter, yapısı gereği saydam ve diğer öğelere göre daha mükemmel bir unsur olduğundan, Aristoteles, *ay üstü âlem*deki hareketi, oluş ve bozuluşun olmadığı ve özsel bir değişime yol açmayan dairesel hareketler olarak tanımlar (Özsoy, 2017: 424). Bu dairesel hareketler, *ay altı âlem*deki doğrusal hareketle kıyaslandığında, daha mükemmel olan hareketlerdir. Dolayısıyla Aristoteles düşüncesinde, *ay altı âlem*e ilişkin gözlemlerin, *ay üstü âlem*e ait soruşturmalarda geçerli olması mümkün olmadığı gibi her iki âlemin kendine has işleyişine uygun ayrı ayrı açıklama modelleri üzerinde durulması bir zorunluluktur. Bu zorunluluk, Galileo'nun yaşadığı dönem içerisinde de geçerliliğini korur ve evrene ait tüm araştırmalarda farklı yasalar eksenindeki açıklamalara devam edilir (Maghamer, 1973: 4). Oysa Galileo, teleskobun icadıyla başlayan süreçte Aristoteles'ten beri devam eden

evrene ait bu ayrımı ve bu ayrımın açıklanmasında benimsenen kabulleri, tıpkı hareketle ilgili ortaya koyduğu tezlerdeki karşıtlığa benzer bir biçimde değiştirmeye çalışır. Normal şartlarda Aristoteles kozmolojisinde ay altı âlemde geçerli varsayımlar doğrudan gözlemlere dayalı bir biçimde ele alınırken, ay üstü âleme ilişkin varlıkların açıklanmasında tamamen ontolojik kaygılar ekseninde tümel ifadelerin de etkin olduğu zorunlu akıl yürütmeler kullanılır. Galileo, teleskobu gökyüzüne çevirmek suretiyle hem Aristoteles'in iki parça olan evren anlayışını hem de ay altı âlemle sınırlandırılmış olan dar gözlem alanını ortadan kaldırma noktasında kararlı görünür. Bu kararlı duruş, Feyerabend'in Galileo'ya atfen bahsettiği yeni deneyim biçiminin bir diğer açılımı olarak da anlaşılabilir.

Feyerabend açısından teleskobun kullanımıyla zenginleşen Galileocu bu yeni deneyim biçiminin, bilimsel anlamda büyük bir kırılma anı olduğu muhakkaktır. Ancak bu kırılma anı, modern bilimin benimsediği kriterler paralelinde gerçekleşen ve bu nedenle de Galileo'yu modern bilimin kurucuları arasında yüceltmeyi gerektirecek bir durum olarak değerlendirilemez. Belli bir program dâhilinde ve bilinçli bir faaliyet olarak ortaya çıkmayan Galileocu bu yeni deneyim biçimi, esasında her aşamasında belli problemlerin yaşandığı netemeli bir süreci ifade eder. Galileo'yu bu süreçte önemli kılan nokta; ortaya çıkan problemler karşısında takındığı kendine has ama bir o kadar da modern bilim tarafından yadsınabilecek olan "anarşist" tutumudur. Teleskobun icadıyla devam eden ve hiçbir rasyonel ya da nesnel kriterle açıklamanın mümkün olmadığı bu süreçte, artık ister çıplak gözle isterse teleskopla elde edilsin, duyu verilerinden elde edilen bilgilerin yanıltıcı olabileceği gerçeğinin yanında, bu verileri doğrulayabilecek olan ve her dönem geçerli bir teorik yapının mümkün olmadığı bir bilimsel zemin inşası vardır ve Feyerabend'in Ortodoks bilim anlayışı olarak da adlandırdığı modern bilim çevrelerinin, teorik yapıların doğası söz konusu olduğunda, bu döneme ilgisi en azından bu yönüyle çok azdır (Feyerabend, 1999: 170). İşte Feyerabend, teleskobun icadı sonrası ortaya koyduğu ve karşı-tümevarım (counter-inductive) olarak da adlandırılacak olan ve teoriyle gözlem arasındaki ilişkiyi sıradanlaştıran Galileo'nun anarşist faaliyetlerini, modern bilim algısının aksine bilimin gerçekten açıklanması adına daha kayda değer bir durum olarak görür (Feyerabend 2020: 125-126).

Feyerabend teleskopla ilgili değerlendirmelerine, Galileo'nun hareket ekseninde ortaya koymuş olduğu yeni deneyim biçiminin Aristoteles'in kuşatıcı açıklamalarına oranla daha basit bir tablo içeriyor olmasından dolayı başlangıçta Galileo'yu eleştirerek işe başlar. Nitekim Galileo'nun hareket olgusuna ilişkin değerlendirmeleri, hâlihazırda çok fazla tartışılabilir ifa-

deler barındırmakla birlikte sadece maddi türden varlıklara uygulanabilen daha sınırlı bir dinamik bilime hitap eder. Bu haliyle, Aristoteles'in metafiziksel ve fiziksel alanın tamamını kuşatan ünlü bilimsel söylemine oranla daha dar kapsamlı bir açıklama modeli olarak görünen Galileo'nun tasarımı, Kopernik'in evren anlayışını doğrulamak adına bilimsel tavra uygun olmanın daha ziyade zorunlu bir seçimidir (Feyerabend, 2020: 120-123). Kapsam olarak oldukça dar olan dinamik bilimini, daha sonra icat ettiği teleskoptan elde ettiği verilerle zenginleştirmek isteyen Galileo, kendisini rahatlıkla ifade edebileceği bir zemin yakalayacağını ümit eder (Feyerabend, 2020: 120-123). Ancak teleskobun icadı sonrası başlayan yeni dönem, beraberinde bazı problemlerin de ortaya çıkmasına neden olur. Bu problemleri aşmak adına Galileo'nun her defasında ortaya koyduğu tavır, Feyerabend'in Galileo'yu neden anarşist olarak nitelendirdiğini açıklayan bir diğer noktadır. Zira karşılaştığı her problemi çözmek için henüz doğrulanmamış Kopernikçi teoride ısrar eden ve dönemin hâkim bilimsel anlayışı olan Aristotelesçi doğal yorumlara bağlılık göstermeyen Galileo, çoğu zaman anlık ifadeler ya da kanıtlara başvurarak önceden kabullendiği Kopernikçi çerçevede ısrarcı olur. Öyle ki, teleskobun icadıyla birlikte zaman zaman elde edilen verilerin gerçekte öyle olmamasına rağmen Kopernik teorisini doğruladığını dahi iddia eder (Feyerabend, 2016b: 245-246).

Galileo'nun teleskobun icadıyla birlikte karşılaştığı ilk ciddi sorun teleskop yapımında belirleyici bir alan olan optik alanında, Kepler'e oranla daha az bilgi birikimine sahip olmasıdır (Feyerabend, 2020: 127). Optik bilimiyle ilgili eksik birikiminden dolayı, Galileo'nun yaşadığı sıkıntılara sık sık değinen Feyerabend, özellikle teleskobun geliştirilmesi gerektiği noktasında, Galileo'nun kendi meslektaşları arasında sürekli tartışılan bir isim olmasının, başlangıçta büyük bir problem yarattığını düşünür (Feyerabend, 2020: 127-129). Dönemin ayrıntılı belgelerine yakından bakıldığında, iyi bir teleskoba ulaşmak adına sürekli farklı tutumlar sergileyen Galileo, teleskobu güvenilir bir alet haline getirmek için matematik ve optik gibi bilimsel alanların verilerinden yararlanmak yerine çoğunlukla deneme yanılmaya dayalı bir deneyim biçimi kullanır (Feyerabend, 2020: 128). Bu deneyim biçimi bir yönüyle başarılı da olur. Nitekim söz konusu bu ilk dönemde, teleskobun karasal alanda etkili bir alet olduğuna neredeyse tüm bilim çevreleri ikna edilmiş gibidir (Feyerabend, 2020: 128-129).

Teleskobun ortaya çıkış serüveninde beliren başlangıç aşamasındaki bu eksiklikleri, karasal alandaki başarısıyla kısmen savuşturmayı başaran Galileo'yu, gökyüzündeki cisimleri inceleme noktasında ise daha farklı ve yeni problemler bekler. Bu problemlerin temel çıkış noktasını ise yine Aristote-

les düşüncesine ait iki ana argüman oluşturur. Bu argümanlardan ilki, yer ve gök arasındaki varlıkların farklı özlere sahip olması ve farklı olan bu varlık sahalarının açıklanmasında farklı yasalar kullanılmasına işaret eden genel kabuldür (Feyerabend, 2020: 130-131). İkinci argüman ise anormal şartlar altında duyularımızın anormal yanıtlar vereceğini salık veren ünlü Aristotelesçi tezdır (Feyerabend, 2020: 134). Her iki argüman da temelde karasal ve göksel cisimlerle olan duyuşsal etkileşimin farklılık arz edeceğini ve her iki sahada kullanılan duyuların benzer sonuçlar veremeyeceğini iddia eder. Bu nedenle teleskopla gökyüzüne bakıldığında, ışığın gökteki özelliklerinin farklılaşmasından ve bu farklılaşmayı incelerken henüz teleskobun kullanımına ait net bir uygulama prosedürü olmamasından kaynaklanan sorunlar ortaya çıkar. Bu sorunların çözümü, Galileo'nun tahmin ettiğinden daha zor olur. Zira Nisan 1610 yılında gerçekleşen ve çeşitli fakültelerin hocalarından oluşan bir grup bilim insanına teleskobu takdim ettiği toplantıda sorunlar gün yüzüne çıkmaya başlar. Burada teleskop vasıtasıyla gökyüzüne ait elde edilen verilerin uygunluğu noktasında hararetli tartışmalar yaşanır ve Galileo, yaşanan tartışmalar sonunda teleskobun gökyüzü verilerinde güvenilir olduğuna kimseyi ikna edemez. Öyle ki, Kepler bu olay sonrası, teleskobun güvenilir olduğunu göstermek adına Galileo'ya sağlam tanıklar bulmasının şart olduğunu içeren bir mektup gönderir (Feyerabend, 2020: 133). Benzer bir durum, Galileo'nun ikisi Jüpiter'e, ikisi de Satürn'e ait olmak üzere dört yeni gezegen ya da yıldız keşfettiğini ispatlamak amacıyla gerçekleşmesine öncülük ettiği bir diğer toplantıda da yaşanır. Uzun süre gökyüzüne bakan bilim insanları, önceki toplantıda olduğu gibi gördükleri şeyler üzerinde Galileo'nun iddialarını doğrulayacak bir görüş birliğine varamazlar (Feyerabend, 2020: 132). Bu iki olay, gökyüzü incelemelerinde Galileo'nun teleskopla elde ettiği verilerin teorik anlamda belli bir temelinin olmadığını ve geleneksel bilim algısının hala etkinliğini koruduğunu gösterir. Dahası Galileo'nun teleskop vasıtasıyla Ay üzerinde yaptığı gözlemleri resmettiği belgelerde ortaya konan ifade ve benzetimlerin, çıplak gözle bakıldığında dahi yanlışlanabilecek hatalar barındırıyor olması, olayı daha da içinden çıkılmaz bir hale getirir (Feyerabend, 2020: 143-145).

Tüm bu örnekler teleskobun bilimsel anlamda bir materyal olarak kabulünü zorlaştıran ve Galileo'yu bilim insanı olarak çıkmaza iten durumlar olarak değerlendirilebilir. Ancak tüm bu olumsuzluklara benzer durumlar, eski kuramsal yapılar için de geçerlidir ve Galileo böylesi bir ortamda teleskobun güvenilir bir gözlem aracı olduğu yönündeki inancından vazgeçmez. Özellikle Kepler'in optikle ilgili sonraki dönemlerde yapmış olduğu ve teleskobun kullanımını kolaylaştıracak hesaplamaları piyasaya sürdüğü

yeni deneyim biçiminde kullanan Galileo, durumu lehine çevirmeyi başarır. Böylelikle teleskobun kullanımına bağlı ortaya çıkan prosedür eksikliği, Kepler'in dolaylı katkılarıyla da olsa bir kurama dönüştürülmüş olur (Feyerabend, 2020: 146-151). Bunun yanı sıra Kopernik'in Venüs ve Mars gezegeniyle ilgili ortaya koyduğu ve çıplak gözle bakıldığında doğrulanması mümkün olmayan iddialarının teleskop vasıtasıyla daha net ifade edilmesi, Galileo'nun işini kolaylaştıran diğer bir gelişme olarak kayda geçer. Bilindiği üzere Kopernik teorisinde Mars ve Venüs gezegenlerinin Güneş etrafındaki hareketleri ifade edilirken, bu harekete kanıt olarak, parlaklıklarında meydana gelen değişimler esas alınmaya çalışılmıştır. Çıplak gözle bu parlaklık değişimlerinin net olarak saptanamadığı yerde Galileo'nun gökyüzüne çevirdiği teleskop, bu parlaklık değişimlerini açıkça ortaya koyabilmeyi başarır. Kopernik teorisiyle teleskop gözlemlerinden elde edilen veriler arasındaki bu uyum, esasında gökyüzüne ilişkin veriler elde etmek için teleskobun güvenilirliğinin sorgulandığı aşamada sorunlarının aşılması adına, Galileo'nun elini rahatlatan en önemli başarı hikâyelerinden birini oluşturur (Feyerabend, 2020: 151; Andersson, 1991: 283). Bu aşamadan sonra evrenin işleyişine ilişkin eski kuramların yıprandığı ve güncel sorulara cevapların verilemediği bir zeminde, Galileo, henüz tam olarak eski usullerle doğrulanamayan fakat kendisine ait yeni bir doğrulama prosedürü de ortaya koyamayan Kopernik teorisinin açıklanması adına gerek harekete ilişkin yeni tanımlamaları, gerekse teleskop vasıtasıyla elde ettiği yeni verileri kullanmak suretiyle anarşist tavrını sergileyebileceği bir bilimsel hamle gerçekleştirir.

Feyerabend'a göre tüm bu yaşanalar, Galileo'nun yaratıcı özellikleri ve alışlagelen bilim insanı dışındaki tavırları neticesinde aşılması muhtemel olumsuzlukları ifade eder. Zira Galileo, hâlihazırdaki bilim insanı portresinin çok uzağında bir figürdür ve fikirlerini bugün modern düşünceye mensup birçok sistematik epistemeloga tesadüfi gibi görünen somut araştırma sorunlarına uyarlayabilmeyi başarabilmiştir. (Feyerabend, 1985: 18) Farklı alanlardan bilgi birikimlerini yeni bir bilimsel söylem çerçevesi içerisinde ifade etmeye olanak tanıyan Galileocu hamle, bilimin ilerleyişinde modern bilim çevrelerinin iddia ettiği gibi dönemsel açıdan birbirini besleyen doğrusal bir tarih okumasının mümkün olamayacağını gösterir. Bu yönüyle, Galileo'nun teori ve olgu arasındaki uyumsuzluğu en net biçimde ortaya koyan tavırları, bilim dışı unsurların da bilimin gelişiminde her zaman etkili olabileceğini gösteren önemli bir örnektir. Dolayısıyla modern bilimin öncüleri arasında kabul edilen Galileo'nun, modern bilime aykırı bu türden yönlerini dikkate almadan, bilimin tam olarak doğru bir gelişim öyküsü yazmak imkânsızdır. Eğer bilim, modern anlayışın iddia ettiği gibi eski teorilerin üze-

rine genel çerçeveyi bozmadan bir takım yeni ifadeler eklemek şeklinde ilerleyeydi, o zaman Galileo'nun Aristotelesçi kavramları ele alıp geliştirmesi gerekirdi. Oysa eskiye ait tüm kabulleri ve usulleri reddeden Galileo, yeniye açılımın ve bu açılımla birlikte bilimin ilerleyişinde farklı unsurların etkin olduğunu vurgulamaya çalışmış ve modern bilime etkisi bu yönüyle daha fazla olmuştur (Feyerabend, 2016b: 155-156). Özellikle Galileo dönemindeki mevcut bilimsel birikim düşünüldüğünde, Aristoteles fiziğine ait kuramsal ve gözlemsel çerçevenin var olan sorunlara cevap üretmediği ve kullanışlı olma vasfını yitirdiği bir dönemde (Feyerabend, 2016b: 195), Galileo'nun belirlediği yeni deneyim biçimi, kavramsal yetersizlikleri ve teoriyle gözlem arasındaki çatışmayı gideren yeni bir inşa sürecine olanak tanımıştır.

Anarşist Bir Bilim İnsanı Olarak Galileo'nun Kişisel Özellikleri

Feyerabend açısından Galileo'nun bilimsel yöntem içerisinde meydana getirdiği değişiklikler, tartıştığı konulara ait yeni kuramsal dizge ve kavramlar barındırmasının yanı sıra kendi kuramsal yapısında doğrulanması gereken yeni olgular aramayı da içeren çift yönlü bir eylem olarak nitelendirilebilir. Bu eylemin ana bileşenlerini ise günlük deneyimlerin duyuşal çekirdeğini değiştiren ve bunların yerine şaşırtıcı olduğu kadar açıklanmamış eylemleri de koyan *teleskobun icadı*yla, yine deneyimin kavramsal bileşenlerini değiştiren Galileo'ya ait *görelilik ilkesi ve dinamik bilimi* oluşturur (Feyerabend, 2020: 172). Eski kuramsal yapılar içerisinde hiçbir geçerliliği bulunmayan ve yanlış olarak kabul edilen ancak Kopernik'i doğrulamak adına Galileo tarafından ısrarla arka çıkılan birçok argüman, yeni deneyim biçiminin piyasaya sürülmesiyle birlikte, bilimsel ifadelere dönüştürülerek, uzunca bir dönem geçerliliğini koruyacak bir biçimde sonraki bilim çevrelerince sağlamlaştırılır (Feyerabend, 2020: 172). Bu sağlamlaştırma sürecinin günümüz pozitivist anlayışı açısından bakıldığında, tamamen örneklendirilmiş bir metafizik üzerine kurulduğunu iddia eden Feyerabend, Galileo'nun fikirsel anlamda kendi içerisinde sürekli bir gelişime neden olan bu metafiziksel bakış açısının, bu sağlamlaştırma sürecinde eleştirel bir felsefe geleneği haline dönüşmediğinden yakınıdır (Feyerabend, 2020: 172). Feyerabend'i bu düşünceye sevk eden şey, Galileo döneminde bizzat kendisinin sergilediği bilimsel tutumla, sonraki dönemlerde bu tutumdan anlaşılan şeyler arasında büyük farklılıklar bulunmasıdır. Esasen bu farklılıklar, modern bilim çevrelerinin Galileo yüceltmelerinde niçin yanıldığını ve Feyerabend'in bu döneme ilişkin genel kabulleri hangi gerekçelerle yeniden ele almak istediğini de gösteren bir diğer parametreyi ifade eder.

Galileo'nun doğru bir biçimde anlaşılmasını sağlayacak bu türden farklılıkları, önceki bölümde ele alındığı şekilde, mevcut teoriler ve bu teorilere ait kavramsal düzlem üzerinden tartışan Feyerabend, bunun yanı sıra Galileo'nun kişisel özelliklerine de sık sık vurgu yapmak suretiyle konuyu başka mecralarda da ele almaya çalışır. Bu açıklamalarda, Feyerabend açısından iki farklı Galileo tiplemesinin ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bunlardan ilki, asıl yaşananlardan hareketle gerçekte var olan Galileo iken, ikincisi modern bilim çevrelerinin kendi bilim algıları ekseninde kutsadıkları ve yüceltmeye çalıştıkları Galileo'dur. Bir taraftan kendi yaşadığı dönemdeki asıl bilim insanı kimliğine öte taraftan modern bilim tarafından kutsanan ve kutsandığı ölçüde dejenere olmuş bir kimliğe işaret eden söz konusu bu ayırım, bugün Galileo'nun tamamen kendi şahsına münhasır bir bilim insanı olarak değerlendirilmesinde dikkate alınması gereken bir durumdur. Zira böyle bir ayırımla işe başlandığı takdirde, Galileo'nun sadece modern bilim açısından değil; gerçekte bilimsel anlayışların tamamında hayati öneme sahip olduğunu anlamak kolaylaşacaktır. Bu açıdan Feyerabend'a göre doğru analiz edildiğinde Galileo, modern bilim ya da klasik hale gelen herhangi bir bilim algısı tarafından belli normatif kalıplar içerisinde değerlendirilmesi mümkün olmayan ve bu sebeple bilimi daha eğlenceli, daha ilginç ve daha estetik kılan bir ismi ifade etmektedir. (Lakatos & Feyerabend, 1999: 129) Her türden dogmatik ve basmakalıp ifadeleri ve bu ifadelerin anlam kazandığı teorik çerçeveleri hiçe sayan ve bu anlamda bir sanatçı gibi mevcut koşullara göre değişken faaliyetlerde bulunan Galileo'nun asıl başarısının sırrı da bu özgün tavrında saklıdır. Kaldı ki, gerçekten tüm özellikleriyle ele alınmaya çalışıldığında, modern epistemologlar, Galileo ve Einstein gibi esprili ve hareketli kişilik özelliklerine sahip bilim insanlarının bilimsel tavırlarıyla sürekli sorun yaşamaktadırlar (Feyerabend, 1985: 199). Bu gibi düşünürlere ait ifadeler, her zaman modern bilimin sistematığına uygun bir şekilde düzgün ve açık bir biçime kavuşturulamadığından, bilimin işleyişine ait doğru okumalar yapmayı da engellemektedirler. Dolayısıyla daha doğru bir bilim analizi yapabilmek için bilim insanlarının kendilerine has özelliklerine ve bu özelliklerle sıkı sıkıya bağlı özel yöntemlerine ne suretle olursa olsun ağırlık vermek gerekmektedir.

Konuya bu açıdan yaklaşıldığında, Feyerabend'ın Galileo'ya atfen öncelendiği en önemli özellik, geleneksel bilim algısında pek de rastlanılmayacak bir biçimde onun esprili ve renkli bir kişiliğe sahip olmasıyla ilgilidir. Feyerabend bilimi, her safhasında mutluluğu garanti eden ve mevcut katı tutumlara karşı direnmenin her safhada etkili olduğu bir faaliyet olarak algılar. Özellikle eski ve modern dediği iki farklı bilimsel anlayış arasındaki

çatışmayı da ifade eden bu direnme eyleminde, Galileo, onun için baş aktördür (Lakatos & Feyerabend, 1999: 257). Zira Galileo, yaşadığı dönemde her türden zorluğa karşı bugün dahi bilim insanlarının motivasyonunu artıracak bir biçimde direnç göstermiş ve bunu yaparken inandığı ilkelerden asla taviz vermemiştir. Nihayetinde devrimci bir çizgide, mevcut koşullarda dönemin bilim insanları tarafından geçerli olmayan birçok eylemde bulunan Galileo, akla yatkın olmamasına rağmen belli teorileri bir kenara bırakarak, ampirizmin dışına çıkmak pahasına da olsa kendi argümanlarını ortaya koymayı sürdürmüştür (Feyerabend, 1981: 134-35). Bu tutum, bugün bilimsel bir ilerlemeden söz edebilmek için devrimci bir çizgide bulunmanın ne kadar önemli olduğunu gösteren önemli bir örnektir. Teorilerin her zaman değiştirilebilir olduklarını ve bu nedenle teorilerin bilimde sürekli varlığını koruyan yüce bir kavramsallaştırmaya karşılık gelemeyeceğini gösteren Galileocu bu tutum (Feyerabend, 1981: 319), Feyerabend'a göre bugün bizlerin bilimin devasa kabullerine karşı nasıl bir yol izlememiz gerektiğini gösteren en somut tavırlardan birisini oluşturmaktadır (Feyerabend, 1981: 322).

Feyerabend açısından kendi şahsına münhasır kişisel özellikleriyle paralellik arz eden bir biçimde Galileo'yu değerli kılan bir diğer önemli nokta da çağının anlayışına uygun bir biçimde birbirinden ayrı olarak düşünülen birçok bilimsel alanı bir arada düşünmesi ve felsefi düşüncelerini dahi bu bütünsel bilimselliğine uyarlamayı başarmış olmasıdır. Bilindiği gibi modern bilim anlayışında Platon ve Aristoteles ile başlayan süreçten bugüne belli bilimsel sınıflandırmalar yapılmış ve ilgilendikleri olgular bakımından farklı bilimsel alanların varlığından sürekli söz edilmiştir. Genel bilimsel yöntem benzer olsa da her alanda ilgilenilen olguların farklılaşmasından kaynaklanan ve bilimsel faaliyetlerin seyrini belirleyen bir ayrışma zaman içerisinde hep var olagelmıştır. Oysa Feyerabend'a göre modern bilimin kurucularından biri olarak, bu kabulü benimsemesi gereken Galileo, dönemindeki yaygın kanaatin aksine astronomi ve fizik arasındaki temel ayrımın varlığına muhalif bir tutum sergileyerek, bunları birleştiren çalışmalar yapmıştır (Feyerabend, 1985: 83). Esasen bu çalışmalar, özellikle Viyana Çevresi düşünürlerince her türden metafiziksel kavram ya da soruşturmanın bilimin dışında tutulmasını öngören ve bu nedenle felsefe alanına ilişkin soruşturmaların dahi bilimsel olamayacağını öngören yirminci yüzyıl bilimselliğine (Hahn & Neurath & Carnap, 2019: 35) de ironik bir biçimde Galileo'nun muhalefet ettiğini göstermektedir. Modern bilim devriminde bilim ve felsefe arasında antik Yunan düşüncesinden beri devam eden bir işbirliği olduğunu savunan Feyerabend, genel bilimsel kabulün tam aksine, bu işbirliğinin en güzide örneklerinden biri olarak Galileo'yu takdim ederken, onun yaptığı

tüm işlerinde herhangi bir tutarsızlık örneği sergilemeden felsefik, matematiksel ve fiziksel ilişkileri bir arada gözeten bir gözlem diline başarıyla imza attığını düşünmektedir (Feyerabend, 1999: 127-128; Feyerabend, 2007: 38). Eşine az rastlanır bu birleştirici ve bütünleştirici tavır, Galileo'nun yaşadığı dönemdeki asıl karakteristiğidir ve bu karakteristik, modern bilimin iddia ettiğinin aksine Galileo'yu sistematik ve olgusal bir bilimin değil; anarşik bir faaliyetin duayeni yapmaktadır. Feyerabend açısından Galileo, çoğunlukla akıl dışı bilimsel davranışlar sergileyen gelmiş geçmiş en büyük bilim adamı-filozof örneklerinden birisi olmayı bu yönüyle her zaman hak etmektedir (Feyerabend, 1995: 344).

Sistematik bütünlüğü ve olgusal zemine ilişkin dar bir çerçeveyi benimsemeyen Galileo, bugün modern bilim tarafından bilgi üretiminde belli bir uzmanlığa sahip olunmasını salık veren çoğu özellikleri de taşımamaktadır. Özellikle burada Brecht'in profesyonel olmayan Galileo tanımlamasının etkisinde kalan Feyerabend, bu Galileo tanımlamasından alınması gereken dersler olduğuna inanmaktadır. Bilimsel açıdan ilgilendiği konular düşünüldüğünde, en azından modern bilimin arzu ettiği türden bir eğitim almadığından olsa gerek sadece meraklı bir birey olarak resmedilen Galileo, bu haliyle aklın toplumdaki ve özel yaşamımızdaki konumunu yeniden sorgulamaya yol açan bir tiplene olarak da nitelendirilir (Feyerabend, 1999: 194-195). Öyle ki bu tiplenede Galileo, kendine münhasır bu özellikleriyle, bugün dahi Big Bang teorisinde doğrulanabilir olan Aristoteles'e ait hareket kanunlarını basit varsayımlarında ısrarcı olmak suretiyle değiştirebilme-yi başarmıştır (Feyerabend, 1999: 345-346). Bu kişilik özellikleri, farklı bir dünya görüşünün her zaman bilimlerde kendini sürekli açığa çıkaracağıının (Feyerabend, 2015: 40) bir göstergesi olduğu kadar örtük bilmelerin de bilimsel aktivitelerde daima önemli bir rol oynadığını göstermektedir (Feyerabend, 2015: 108-110). Nitekim bilimde her zaman Feyerabend'in benimsediği türden aykırı faaliyetlerde bulunmak olağandır ve Galileo, akla yatkın bilimsel kuralları ihlal eden düsturu ve becerileriyle ancak akıldışılığın en önemli örneklerinden biri olarak tanımlanabilmesi mümkün olan bir isimdir (Feyerabend, 1991: 129).

Feyerabend'in açısından bilimsel kuramların gelişiminde başlangıçta çok anlamsız hatta saçma gelen birçok bireysel tecrübenin, zamanla kuramlarla bir bağ oluşturması mümkündür (Feyerabend, 2020: 44). Bu bağın oluşumunda Feyerabend, çoğunlukla geleneksel anlayışlar tarafından irrasyonel olarak nitelendirilen ve Galileo'nun kişilik özellikleriyle de oldukça uyumlu olan *propaganda* adını verdiği bir eylemin varlığından da söz eder. Temelde belli gözlemsel hilelerin ya da bilimsel retoriklerin eşlik ettiği bir eylem

olarak propaganda, kişisel deneyimlerin kuramsallaştırılması aşamasında bilim insanının kullandığı ve dikkatleri kendi kuramsal söylemleri üzerine çekmeyi amaçlayan psikolojik faaliyetlerin bütünü olarak tanımlanır (Feyerabend, 2020: 169). Bu anlamda Feyerabend için Galileo'nun bilimde yapmış olduğu asıl devrimde propaganda ayrıştırıcı bir etkidir ve esasında tüm bilimsel çalışmalarının da özünü oluşturmaktadır (Feyerabend, 2020: 169). Zira geleneksel yöntemle dair açıklama biçimlerinin zayıflık göstermediği bir dönemde görece daha zayıf olan bilimsel gözlem ve tecrübelerini bir şekilde paylaşan Galileo⁷, geleneksel yöntemle ait kuramsallığın surlarında gedik açmak için propaganda gibi bir hileye sık sık başvurmuş ve büyük oranda da başarılı olmuştur (Feyerabend, 2020: 169). Bu haliyle geleneksel tanımlamaların çok uzağında daha öznel bir bilim insanı görüntüsü veren Galileo, ilginç, çekici, şaşırtıcı, açıklayıcı ve tutarlı olduğu kadar izleyicinin duygularına da hitap eden aktiviteler sergileyerek (Stuart, 2020: 247-275), bilim insanlarının bilimin evrensel ve değiştirilemez ilkelerine göre davranan robotlar olmadıklarını adeta gözler önüne sermiştir.

Propaganda aracılığıyla Galileo tarafından sağlanan bu başarı, Feyerabend açısından geleneksel bilim anlayışında, örnek bir bilim insanının nasıl olması gerektiğini gösteren bir diğer özellik olarak ortaya çıkmakla beraber bilimdeki rasyonellik iddiasının da yeniden yorumlanmasını zorunlu kılan bir özelliğe işaret etmektedir. Zira bilim insanı, bilimsel faaliyetleri sonucunda taraftar kazanmak ya da belli bir başarı sağlayabilmek için propagandayı kullandığı andan itibaren herhangi bir teori için doğruluk değerinin sınırsız olamayacağını ve belli normlara göre doğruluğun zaman aşırı bir biçimde formüle edilemeyeceğini de kabullenmiş olur. Propaganda yapan bir bilim insanı için bundan böyle kuramsal yapılarda anın önceliklerine göre sürekli bir değişkenlik söz konusu olduğundan, hiçbir teorinin aynı geçerlilik değerini uzunca bir süre koruyamayacağı ve böylelikle bilimsel alanlar arasındaki farklılıkların da anlamını yitirdiği bir sürecin devreye alındığı söylenebilir. Bundan böyle bilimin işleyişinde artık kişi ve belli gruplara ait baskı kurmayı da gerektiren ve mistik öğelere dayalı anlatı biçimlerinin de bilimsel olanla mukayese edildiği bir etkinlik karmaşası söz konusudur (Broad, 1979: 534). Haliyle bilim insanı tüm hakikat sorgulamalarının birbirine eklemeli olduğu bir atmosferde ya yeni kuramsal yapısını kabul ettirmeye çalışan ya da kendi kuramsal yapısını diğer kuramlara karşı korumaya çalışan biri olarak, bilimin yapısına ilişkin genel çerçevenin çeh-

7 Burada kastedilen paylaşımlar, Galileo'nun özellikle teleskopun icadı sonrası çeşitli vesilelerle birçok bilim insanının katılımıyla kendi gözlemlerini diğer bilim insanlarının da deneyimlenmesine sunduğu ve bu çalışmanın da önceki sayfalarda bahsi geçen toplantılardaki paylaşımlardır.

resini her defasında değiştirmeye muktedir olmalı ve her türden rasyonellik iddiasının dışında kendini konumlandırmalıdır. Esasen Feyerabend'in propagandaya dayalı eylemlerin aslında her gelenek için kullanışlı bir yöntem olduğunu söylemesi ve her geleneğin bir şekilde kendine taraftar kazandırmak amacıyla propagandadan yararlanabileceğini (Feyerabend, 2020: 308) iddia etmesi de bilim insanının irrasyonel bu tutumuna dikkat çekmek içindir. Ancak bu şekilde Feyerabend'in deyimiyle özgür bir toplumda bilimin gerçekleşmesinin önündeki engellerin kaldırılması mümkün hale gelecektir (Feyerabend, 1991: 42-43). Galileo'da vücut bulduğu şekliyle bilim insanı, kendi değişken üslubuna uygun propagandaları kullanan, bilimsel faaliyetlerini herhangi bir üst anlatı veya norma göre şekillendirilmek zorunda olmayan ve kendi öznel bakış açısına uygun bir biçimde ulaştığı bilgilerini her platformda paylaşımına sunan bir kişiye dönüşecektir. Nitekim bilimin gelişimi ve ilerlemesindeki asıl dinamik, bu propagandacı kişisel özellikleriyle desteklenen ayırt edici bireyselliğe haiz bilim insanı tasavvurundadır.

Galileo örneği üzerinde somutlaştırılan propagandaya dayalı eylemler, bilimsel rasyonaliteyi tartışmalı kılmasının yanı sıra belli güç çevreleriyle (patronlarla) ya da ideolojilerle bilim insanı arasındaki gerilimin açığa çıkmasını sağlayan unsurlar olarak da kabul edilebilir (Munchin, 2011: 29). Bu kabul doğrudan Galileo'nun anarşist eylemlerinin belirginleşmesine yola açan ve Kilise ile arasında yaşadığı iddia edilen çatışmaya da kapı aralar ki, bu noktada Feyerabend'in tespitleri, yine modern bilim çevrelerinin Galileo'yu kutusayıcı açıklamalarıyla ters düşmektedir. Modern bilim algısına göre Galileo, modern bilimin kurucu yüzü olarak, modernite karşıtı olan Kilise ve onun dogmatik bilimselliğine karşı savaş açan, kahraman bir bilim insanı olarak nitelendirilir (Machamer, 1998: 1). Bu savaş esnasında Kilise tarafından iki kez yargılanan Galileo, son yargılanmasında idam edilmekten kurtulmak için iddialarından vaz geçmeye zorlanır. Sonunda engizisyon mahkemesi önünde diz üstü çökmek suretiyle eline tutuşturulan ve ortaya koyduğu bilimsel iddiaları yalanlayan metni okur ve ömür boyu ev hapsi cezasına çarptırılır. Bu son mahkeme çıkışında, Galileo'nun sessizce "Ama yine de yer dönüyor." dediğini aktaran kaynaklar, onun Kilise karşısındaki tutumunu onurlu bir bilim insanına yakışan örnek bir bilimsel tavır olarak takdim eder (Özalp, 2015: 995).

Burada akıllara şu sorular gelmektedir; Kilise gibi bir otorite söz konusu olduğunda böylesi bir güç karşısında değişken davranan ve inandığı gerçeklerden yaşaması karşılığında vazgeçen Galileo, modern bilim çevreleri tarafından nasıl rasyonel birisi olarak kabul edilebilmiştir? Ya da başka bir açıdan bakıldığında, dönemin hâkim bilim anlayışının temsilcisi konumunda olan Kiliseye karşı gelen ve onunla çatışan Galileo, nasıl olur da kendisini

yirminci yüzyılın hâkim anlayışı olarak konumlandırılan çevrelerce kutsanmaktadır? Zira geçmişte Kilisenin yadırgadığı Galileo'yu, bugün olsa modern bilim çevreleri propagandacı bir şekilde davrandığı için yadırgamak zorunda kalmayacak mıdır? Galileo'nun yaşadığı dönemin ve bu dönemde ortaya koyduğu bilim insanı portresinin ortaya çıkardığı bu türden açmazları doğru anlamamızı isteyen Feyerabend, bu çelişkili durumun yirminci yüzyılda çok az sayıda bilim insanı tarafından fark edilebildiğini söyler (Feyerabend, 2020: 182). Üstelik Galileo'nun bu çelişik duruma rağmen bu denli yüceltilmesi, gerçekten modern bilim çevrelerinin bugün savunduğu biçimde bilim ile din arasındaki mutlak ayrılığın genel çerçevesini oluşturduğu bilimsel entelektüelliğe uygun davranan ve bu sebeple yakılarak öldürülen Giordano Bruno'ya karşı yapılan büyük bir haksızlıktır (Feyerabend, 2020: 180). Dolayısıyla modern bilimin hiçbir genel kabulüne uygun davranmadığı halde propagandaya dayalı eylemleriyle yüceltilen Galileo'nun, yargılama süreci ardındaki gerçekliğin tam olarak açığa çıkarılması, ideolojilerle bilimlerin arasında cereyan eden hadiselerin ele alınmasın da olduğu kadar bilim olgusunun da gerçekte ne olduğuna ilişkin verilecek cevaplar açısından büyük bir önem arz etmektedir.

Galileo'nun propagandaya dayalı bilimsel anlayışının temelinde, Kopernik'in açıklamalarına karşı duyduğu ilgi ve bu ilgiyi haklı çıkarmaya yönelik tutumunun büyük bir yer teşkil ettiği açıktır. Bu açıklamalar, haliyle Kilise'nin resmi ideolojisi olan Batlamyus'un evren modeline ters düştüğü için doğal olarak bir dava konusu olur. Feyerabend buraya kadar modern bilim için de geçerli olan bu genel betimlemeye itiraz etmez. Ancak 1616 ve 1633 yıllarında gerçekleşen davaların ilkinde, Galileo'ya sadece uyarı cezası verildiğini hatırlatan Feyerabend, ikinci davada ise geçen süre içerisinde Galileo'nun ne kadarıyla bu uyarıyı dikkate alıp almadığına ilişkin genel bir değerlendirmenin yapıldığını söyler (Feyerabend, 2020: 180-181). Yine özellikle ikinci davada Galileo'yu yüceltme adına bazı uydurma delillerin bulunduğuna ilişkin modern döneme ait iddiaların da asıl gerçeklikler gün yüzüne çıktıkça artık geçerliliğini yitirdiğini ayrıca belirtir (Feyerabend, 2020: 181). Bu olayda büyük resim, bilimsel bir otorite olan Kilise ile Kopernikçi evren anlayışı arasındaki çatışmadan ibarettir ve Galileo'nun yargılanması, bu büyük resim içerisinde sadece küçük bir ayrıntıyı ifade eder (Feyerabend, 1995: 300). Dolayısıyla Feyerabend açısından Galileo örneğinde asıl dikkat edilmesi gereken noktalar; bir bilim insanı olarak Galileo'nun nasıl yetiştiği, bu yetişmeye dayalı olarak bilimsel faaliyetlerde bulunurken nasıl davrandığı ve gerçekten bilimsel olanın yapısına ilişkin bir araştırma içerisinde kendisini etkileyen ana bileşenlerin neler olduğu gibi detaylardır. Bu

detaylar, Galileo'nun anarşist kimliğini ortaya çıkarmaya yardımcı olduğu gibi bilimin her dönemde varlığını sürdüren otoriter yapısının açığa çıkarılmasına da olanak sağlamaktadır.

Buradan hareketle, Galileo'nun almış olduğu eğitime bakıldığında, dönemin şartlarına uygun bir biçimde çocukluğunda iyi bir din eğitimi aldığını ve hatta papaz olarak yetiştirilmek için manastıra dahi kaydedildiğini söylemek mümkündür (Wallace, 1998: 28). İlerleyen yıllarda tıp alanıyla başlayıp, matematik alanındaki çalışmalara doğru evrilen yükseköğrenim sürecinde, bu dini eğitimin etkilerinin sürekli gözlemlendiği Galileo düşüncesinde, Tanrı ve Kutsal Kitap ile bağdaşık ifade ve açıklamaların sayısı azımsanamayacak kadar çoktur (Gingerich, 1982: 135). Bu anlamda en bilinen eserlerinde bile evrenin Tanrı'nın bir yaratımı olduğunu kabul ederek, Tanrı'yı büyük bir matematikçi olarak takdim ettiği görülür (Remmert, 2005: 355). Bunun yanı sıra tüm tarihi kaynaklarda geçen Papa VIII. Urban ile olan yakın dostluğu, modern dönemde iddia edilen aksine, Galileo'nun, din ve din adamlarıyla ilişkisinin her şeye rağmen üst düzeyde olduğunu göstermektedir. Nitekim *Dialog Sopra i Due Massimi* (İki Büyük Dünya Sistemi Üzerine Diyalog) adlı en bilinen eserini, Kilisenin izniyle kaleme alıp yayınlamış (Feyerabend, 2020:171), yine yaşadığı dönemde birçok bilimsel faaliyeti himaye eden ve Kiliseyle sıkı işbirliği içerisinde bulunan Medici ailesinin önde gelen isimleriyle de iyi ilişkiler kurmuştur. Bu ilişkiler başlangıçta Pisa ve Padua Üniversitesi gibi dönemin önde gelen bilimsel kuruluşlarında rahatlıkla görev almasını sağlamış (Segre, 2017: 227-230), sonraki dönemlerde ise özellikle Kilise'den aldığı ömür boyu hapis cezasının hafifletilmesi ve bu cezanın ev hapsine dönüştürülmesi de dâhil birçok imtiyazın kendisine tanınmasında etkili olmuştur. Öte taraftan Galileo'nun Medici ailesiyle kurduğu iyi ilişkileri, dönemin bilimsel çevrelerce kabul görmek amacıyla kullanmış olduğu da aşikârdır. Bu anlamda *Sidereus Nuncius* (Yıldızların Habercisi) adlı gökyüzüne ilişkin teleskopla yapılan ilk gözlemlerini yayımladığı eseri, dönemin Toskana Dükü olan Cosimo II de' Medici'ye ithaf eden Galileo, bu gözlemlerde tespit ettiği ancak yıldız sandığı Jüpiter'e ait uydulara da Medici Yıldızları adını vermiştir (Swerdlow, 1998: 245). Tamamen modern bilimin yüceltmeleri dışında cereyan eden bu kısa özgeçmiş, Galileo ile ilgili yargılanması üzerinden yapılan modern döneme ilişkin değerlendirmelerde bir takım tutarsızlıklar ya da çarpıtmalar olduğunu ortaya çıkarmaktadır ki, yapılacak doğru yorumlamanın yolu da bir anlamda, bu tutarsızlığın başladığı noktayı doğru bir biçimde takip etmektir.

Bu yolun başlangıcında Feyerabend ilk olarak şu tespiti yapar: Galileo yaşadığı dönemin bilim anlayışlarını yakından bilen ve onlara uygun dav-

ranmaya çalışan birisi olduğu sürece çalışmalarına izin verilmiş bir bilim insanıdır. Hatta Kilise ona hipotez olarak öğretmek şartıyla Kopernik teorisini aktarabileceğini dahi söylemiştir (Feyerabend, 2020: 186). Bu anlamda, Kilise bugün benimsenen bilimsel algıdan uzak bir biçimde Galileo döneminde bilimde söz sahibidir ve yapılan tartışmalar aslında modern bilim algısının çarpıtmalarının aksine bilimsel içeriklidir. Kilise, Galileo'yu yargımlarken onun düşüncelerini hem bilimsel hem de ahlaki geçerlilik açısından test etmiş ve görüşleri bilimsel olmadığı için onu cezalandırmıştır. Bu cezalandırmada belirlenen kriter kesinlikle bugünkü anlamda bir dini doktrine değil; aksine dönemin hakim bilimsel açıklamalarına dayanmaktadır (Feyerabend, 2020: 181). Üstelik Galileo ile ilgili kısım, o dönem Kilise doktrine karşı olan Kopernikçi teorinin sadece küçük bölümüdür. (Feyerabend, 2020: 189). Dolayısıyla Kilise doktrinini bilen ve uzunca bir süre bu doktrine uygun bilimsel faaliyetlerde bulunan Galileo yok sayılarak günümüzde yapılan tüm modern dönem yüceltmelerinde, Galileo'nun doğru bir biçimde analiz edilemediği ortadadır. Burada olan şey aslında modern bilimin de benimsediği bilimsel mantık çerçevesinde her dönem için geçerli olan bir durumdur. Bilim, her dönem belli grupların şekillendirmelerine göre icra edilir ve bu şekillendirmenin dışındaki değerlendirmeler bir şekilde bertaraf edilir. Galileo döneminde olan biten şey de aslında her döneme ait bu bertaraf etme biçiminin kendi dönemi içerisindeki özel tezahürüdür. Nitekim aynı durum yirminci yüzyılda olsa yine benzer hadiselerin yaşanmayacağına garantisi bulunmamaktadır.

İkinci olarak bir bireyin bilimsel çalışmaları ele alındığında, o kişinin yaşadığı dönemin etkin kurum ya da kişileriyle nasıl ilişkiler kurduğu önemli olduğundan, Kilise ve Galileo arasındaki çatışmanın başlamasına neden olan kırılma anına odaklanmak gerekir ki bu an Galileo'nun propagandaya dayalı çalışmalarının devreye girmesidir (Feyerabend, 1995: 300). Özellikle teleskobun icadıyla birlikte bireysel özelliklerinin tamamen su yüzüne çıktığı bir dönemde, Galileo'nun yargılanmasına neden olan olaylar birbirini izlemiş ve sonuçta bireysel özelliklerinden kaynaklanan kısmi çatışma, gelenekler arasındaki genel bir çatışmaya dönüşmüştür. Bu çatışma genel olarak bilim tarihinde sürekli yaşanan bir durum olarak, diğer çatışma türlerinden farklı düşünülmemelidir. Nitekim propagandaya dayalı ve bireyselliğin azami derecede kendini gösterdiği benzer bir çatışma, yirminci yüzyılda Einstein'ın kuramları karşısında kendini modern diye adlandıran çevrelerin takındığı tutumda da görülmüştür. Dolayısıyla her dönem görülmesi muhtemel bu türden çatışmaların varlığı, aslında bilimin ilerleyişinde kabul gören genel algılamaların ve düzenlilik iddialarının hiçbir zaman geçerli olamayacağını göstermesi bakı-

mından önemsenmelidir (Feyerabend, 2020: 37). Bunun dışında herhangi bir yorumda bulunmak söz konusu olmadığı gibi yapılan yorumların da gerçeği gizlemekten başka bir işe yaramadığını kabul etmek gerekir.

Son olarak propagandaya dayalı ve kişiler üzerinde anlamlandırılmaya çalışılan bu çatışmaların, aynı zamanda bilimde her zaman etkin olan kimi güçlerin çıkarlarına uygun faaliyetlerin asıl yapısını görmemeyi sağlayan bir perdeleme amacı taşıdığını bilmek gerekir. Bu anlamda tüm kabulleri ve sistematikle modern bilimin de belirli güç odaklarına hizmet edebileceğini görmemizi isteyen Feyerabend'a göre rasyonel bir faaliyet olarak özgür, nesnel ve tümüyle entelektüel bir bilimsel faaliyet mümkün olmadığı gibi bilimsel olan her türden edimin rasyonalite gereği özgür bir ortamda gerçekleştirildiği iddiası da bir safsatadan ibarettir (Feyerabend, 1991: 41-43). Eğer gerçek bir bilimsellik iddiasından bahsediliyorsa burada ancak kişisel özelliklerin ve bilim dışı diye adlandırılan diğer faktörlerin azami derecede kullanıldığı ve oldukça öznel bir sürecin varlığı söz konusudur. Bu anlamda bilim denilen olguyu anlamak için bilim tarihi ve bilim felsefesi alanlarındaki ayrıma dayalı açıklamalar yapmak da çoğunlukla çözüm olmayabilir. Nitekim bilimi nehre benzeten Feyerabend, bir nehrin farklı ülkelerde bölünebilir olsa da bu durumun bilimin sürekliliğinde bir değişim ifade etmediğini söyleyerek (Feyerabend, 2020: 205-206), aslında bilimin gelişiminde bireysel özelliklerin her zaman etkili olduğu tezinden başka kabullerin belirli yapılara hizmet edeceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla Galileo özelinde aktarılmaya çalışılan ve kişisel beceri ve farklılıklarının ortaya çıkardığı bu çatışmalar, keşifler söz konusu olduğunda, her dönem için mümkündür ve bilimin işleyişindeki asıl dinamik, onun süresiz ve değişken bir faaliyet olduğunu göstermekte yatmaktadır. Bu anlamda propaganda ve propaganda yapan bilim insanları aykırı bir unsur değil; asıl bilimsel pratiğin özünü oluşturmaktadır (Chalmers, 1986: 2). Ancak bu şekilde bir bilim okuması yapıldığında, öncesinde var olan ve yirminci yüzyılda gün yüzüne çıkan sorunların aşılması kolaylaşacaktır.

Sonuç

Feyerabend'ın Galileo üzerinden gerçekleştiği ve Galileo'yu anarşist bir bilim insanı olarak tanımlayan post pozitivist değerlendirme hem Feyerabend'ın düşünsel dünyasının ana iskeletini oluşturmada hem de yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim felsefesinde cereyan eden tartışmaların tamamına ilişkin cevaplar barındırmaktadır. Bilimin yapısı, işleyişi ve ilerlemesine bağlı olarak ortaya konulan modern paradigmanın çürütülmesi adına Feyerabend tarafından modern bilimin kurucuları arasında göste-

rilmesi hasebiyle bilinçli bir şekilde seçildiği anlaşılan Galileo'nun, doğru bilgiyi elde etme metodolojisi, bu metodolojiyi ortaya koyarken geleneksel olarak kabul gören teorilerin değiştirilmesi adına verdiği mücadele ve bu mücadele esnasında daha önceden kabul gören bilimsel kavramlara ait yeni anlamlandırma çabaları sürekli ön planda tutulmaktadır.

Feyerabend'in arzuladığı bilimsel faaliyetlerin nasıl yapılacağıının somut örneğini oluşturan Galileo, ad hoc hipotezler vasıtasıyla bilimin yüzünü değiştirmeye muktedir bir figür olarak ele alınırken, aynı zamanda bilimin belli güç odaklarının güdümünde nasıl hareket ettiğini görmeyi kolaylaştıran tarihi bir şahsiyet olarak modern bilimin belirlediği kabullerin çok ötesinde yeniden değerlendirilmektedir. Böylelikle özellikle Aydınlanma sonrası gündemine aldığı rasyonellik, evrensellik, olgusalılık gibi kavramlar üzerinde yükselen ve pozitivismle nihai şeklinin alan modern bilime ait sistematik ve tutarlı olmaya dayalı yöntemsel duruşu tartışma konusu haline getirmeyi amaçlayan Feyerabend, modern bilimin kutsadığı Galileo ismi üzerinden arzu ettiği systemsiz ve yerelliği önceleyen bilim algısını meşrulaştırmak istemektedir. Bu bağlamda her türden yeniliğe açık ve öznel tecrübelerden hareketle bilgi üretimini sağlayan özel yöntemlerin, Galileo örneği üzerinden hakikat sorgulamalarına dâhil edilmeye çalışıldığı bir yorum benimseyerek, yirminci yüzyılda farklı şekillerde tanımlanan Galileo'nun anarşist yönünü pekiştirmeye çalışmıştır.

Öz

Modern bilimin kurucuları arasında gösterilen Galileo Galilei, yirminci yüzyılın ortalarındaki bilim eleştirilerinin hedefi haline gelmiştir. Bu eleştirilerin tanınmış örneklerinden biri de Feyerabend'in Anarşist Galileo yorumudur. Özellikle Feyerabend'in bilim eleştirilerinin omurgasını oluşturan *Yönteme Hayır* adlı eserindeki yeni Galileo yorumu, teori ve olgu arasındaki uyumsuzluk, bilim insanının kişisel özellikleri ve bilim ile ideoloji arasındaki çatışma gibi modern bilim açısından da tartışma konusu olan kavramsallaştırmalara göndermelerde bulunur. Bu çalışmada Feyerabend'in Galileo kavrayışının içeriğinin yanı sıra onun Galileo'yu anarşist olarak etiketlemesinin nedenleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anarşist Galileo, Feyerabend, Modern Bilim, Yönteme Hayır.

Abstract

Anarchist Galileo: Feyerabend's Interpretation of Galileo

Galileo Galilei, regarded as one of the founders of modern science, became a target of scientific criticism in the mid-twentieth century. Feyerabend's interpretation of the Anarchist Galileo is a well-known example of these critiques. In particular, the new Galileo interpretation in Feyerabend's *Against Method*, which forms the backbone of his criticism of science, refers to concepts that are also contentious in modern science, such as the incompatibility of theory and fact, the scientist's personal characteristics, and the conflict between science and ideology. This study dwell on the content of Feyerabend's interpretation of Galileo, as well as the reasons for his labeling Galileo as an anarchist.

Keywords: Anarchist Galileo, Feyerabend, Modern Science, Against Method.

Kaynakça

- Akagündüz Yınılmez, S. (2009). "Galileo'nun Yaşamı ve Yapıtları". *2009 Uluslararası Astronomi Yılı Etkinlikleri*. Kastamonu: Kasım 16.
- Andersson, G. (1991). "Feyerabend on Falsifications, Galileo, and Lady Reason". *Beyond Reason - Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. (Ed. G. Munévar). Dordrecht: Springer Science & Business Media, 281-295.
- Arıcı, O. (2012). "Galilei'nin Yaşamı (Leben Des Galilei) (1938/1939 Metni) Bertolt Brecht". *Tiyatro Eleştirilenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi*, 0, (3), 141-182.
- Benvenuto, E. (1991). *An Introduction to the History of Structural Mechanics Part I: Statics and Resistance of Solids*. New York: Springer-Verlag.
- Brecht, B. (1997). *Bütün Oyunları Cilt 7*. (Çev. Ahmet Cemal). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.
- Broad, W. J. (1979). "Paul Feyerabend: Science and the Anarchist". *Science*, Nov. 2, Vol. 206, No. 4418, 534-537.
- Chalmers, A. (1986). "The Galileo that Feyerabend Missed: An Improved Case Against Method". *The Politics and Rhetoric of Scientific Method Historical Studies*. (Ed. J. A. Schuster & R. R. Yeo). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1-31.
- Duman, M. (2021). "Aristoteles'in Yer Analizi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 73, Yaz 2021, 88-104.
- Farrell, R. P. (2003). *Feyerabend and Scientific Values: Tightrope-Walking Rationality*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.
- Feyerabend, P. K. (1995). *Akla Veda*. (Çev. Ertuğrul Başer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ———. (2007). *Anarşizm Üzerine Tezler*. (Çev. Ekrem Altınsöz). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- ———. (2015). *Bilimin Tiranlığı*. (Çev. Barış Yıldırım). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- ———. (1999). *Knowledge, Science and Relativism - Philosophical Papers Volume 3*. (Ed. John Preston). United Kingdom: Cambridge University Press.
- ———. (1991). *Özgür Bir Toplumda Bilim*. (Çev. Ahmet Kardam). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ———. (2016a). *Philosophy of Nature*. (Ed. H. Heit & E. Oberheim). Malden: Polity Press.
- ———. (2016b). *Physics and Philosophy - Philosophical Papers Volume 4*. (Ed. S. Gattei, J. Agassi). New York: Cambridge University Press.
- ———. (1985). *Problems of Empiricism - Philosophical Papers Volume 2*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- ———. (1981). *Realism, Rationalism And Scientific Method - Philosophical Papers Volume 1*. New York: Cambridge University Press.
- ———. (1997). *Vakit Öldürmek*. (Çev. Nedim Çatlı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ———. (2020). *Yönteme Karşı*. (Çev. Ertuğrul Başer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ———. (1989). *Yönteme Hayır - Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*. (Çev. Ahmet İnam). Ankara: Ara Yayıncılık.

- Gingerich, O. (1993). "The Galileo Affair". *Scientific American*, Vol. 247, No. 2, 132-143.
- Grant, E. (1993). *Physical Science in The Middle Ages*. USA: Cambridge University Press.
- Hahn, H. & Neurath, O. & Carnap, R. (2019). "Bilimsel Dünya Anlayışı: Viyana Çevresi". *Viyana Çevresi Program Yazıları*. (Ed. ve Çev. H. T. Erkipçak). İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 27-55.
- Koyré, A. (2000). *Bilim Tarihi Yazıları 1*. (Çev. Kurtuluş Dinçer). Ankara: TÜBİTAK Bilim Kitapları.
- Küçükali, R. & Koç M. (2016). "Galileo'nun İki Büyük Dünya Sistemi Hakkındaki Diyalogları ve Bilime Etkisi". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 26, 121-130.
- Lakatos I. & Feyerabend K. P. (1999). "The Lakatos-Feyerabend Correspondence (1968-1974)". *For and Against Method: Including Lakatos's Lectures on Scientific Method and The Lakatos-Feyerabend Correspondence*. (Ed. M. Motterli). Chicago: University of Chicago Press, 119 – 374.
- Machamer, P. (1998). "Introduction". *The Cambridge Companion to Galileo*. (Ed. P. Machamer). New York: Cambridge University Press, 1-26.
- Munchin, D. (2011). *Is Theology A Science? : The Nature Of The Scientific Enterprise in The Scientific Theology of Thomas Forsyth Torrance and The Anarchic Epistemology of Paul Feyerabend*. Leiden – Boston: Brill.
- Munévar, G. (2000). "A Rehabilitation of Paul Feyerabend". *The Worst Enemy of Science? : Essays in Memory of Paul Feyerabend*. (Ed. J. Preston & G. Munevar & D. Lamb). New York: Oxford University Press, 58-79.
- Özalp, H. (2015). "Galileo Galilei". *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni - Antikçağ Yunan & Ortaçağ Düşüncesi 2. Cilt*. (Ed. C. Türer & H. Olgu). İstanbul: İnsan Yayınları, 981-997.
- Özsoy, S. (2017). "Antikçağ'daki Evren Anlayışı: Aristoteles'ten Kopernik'e Farklı Evren Modelleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 50, 420-427.
- ———. (2015). "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler ve Galilei Neyi Değiştirdi?". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı: 20, 95-111.
- Remmert, V. R. (2005). "Galileo, God and Mathematics". *Mathematics and The Divine: A Historical Study*. (Ed. T. Koetsier & L. Bergmans). Amsterdam: Elsevier B.V. 347-360.
- Rossi, P. (2009). *Modern Bilimin Doğuşu*. (Çev. Neşenur Domaniç). İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Segre, M. (2017). "Galileo and the Medici: Post-Renaissance Patronage or Post-Modern Historiography?". *International Journal for the Historiography of Science*, 2, 226-232.
- Swerdlow, N. M. (1998). "Galileo's Discoveries with The Telescope and Their Evidence for The Copernican Theory". *The Cambridge Companion to Galileo*. (Ed. P. Machamer). New York: Cambridge University Press, 244-270.

- Stadler, F. (2015). *The Vienna Circle Studies in The Origins, Development, and Influence of Logical Empiricis*. Switzerland: Springer International Publishing.
- Stuart, M. T. (2020). "Telling Stories in Science: Feyerabend and Thought Experiments". *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 10(2), 262-281.
- Topdemir, H. G. (1997). "Galileo ve Modern Mekaniğin Doğuşu". *Felsefe Dünyası*, Sayı: 24, 42-52.
- Topdemir, H. G. & Yinilmez, S. (2009). "Galileo'nun Bilimsel Çalışmaları Üzerine Değerlendirme". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, Mart 2009, 195-208.
- Unat, Y. (2019). "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve Etkileri", *İslam Medeniyeti Tarihi ve Fuat Sezgin Hâtıra Kitabı*. (Ed. İ. Uslan & Y. Aydemir & A. Koç Aydın). Ankara: Korza Yayıncılık, 45-70.
- ——. (2005). "Galileo Galilei ve Astronomiye Katkıları". *Bilim Tarihi Araştırmaları*, Sayı: 01, Güz, 15-23.
- Wallace, W. A. (1998). "Galileo's Pisan Studies in Science and Philosophy". *The Cambridge Companion to Galileo*. (Ed. P. Machamer). New York: Cambridge University Press, 27-52.
- Westfall, R. S. (1994). *Modern Bilimin Oluşumu*. (Çev. İsmail Hakkı Duru). Ankara: TÜBİTAK Bilim Kitapları.
- Yıldırım, C. (2005). *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

17. VE 18. YÜZYILLARDA OSMANLI (B)İLİM-FELSEFE DÜNYASI: YENİ ANLAYIŞ KARŞISINDA DURAKSAMANIN BAZI NEDENLERİ ÜZERİNE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 298-336.

Geliş Tarihi: 24.03.2022 | Kabul Tarihi: 12.04.2022

Mehmet Fatih ELMAS*

Tarihsel Arka Plan Üzerine: 17. Yüzyıla Kadar Osmanlı İlim Zihniyeti

Herhangi bir uygarlığın belirli bir zaman ve mekânda ortaya çıkan “bilme faaliyeti”ni maddi ve manevi varlıkları veya koşulları açısından ele almak ya da tarihsel gelişimi bakımından dönemlere ayırmak, belli türden bir tasarımlamayı gerektirdiğinden, şüphesiz, güç bir iştir. Bir tarihsel aralıkta gerçekleşen faaliyetleri konu edinen bir çalışmanın müstakil bir dönemlendirme ışığında yürütülmesi arzu edilir. Fakat mevcut dönemlendirmeler arasında en gerçekçi/makul *görüneni* temele alarak belli bir zaman aralığını kuşatan teorik ve pratik iklim üzerine inceleme yapmak da olağandışı değildir. Burada ikinci yol tercih edilerek, Remzi Demir’in *Philosophia Ottomanica*’da yaptığı, “eski”, “yeni” ve “eski ile yeni arasındaki geçiş dönemi” olarak tasnif edilebilecek olan, yalın bir dönemlendirmeye yazının çerçevesi temin edilmiştir (Demir, 2018: 15). Bu tasnifte Osmanlı’da bilim-felsefe faaliyetleri üç dönemde incelenmektedir: 1) İslâm Dünyası’nda gerçekleşmiş olan felsefe faaliyetleriyle şekillenmiş olması itibariyle 14. yüzyıl ile 16. yüzyıl aralığını kapsayan ilk dönem (*Philosophia Antiqua*, Eski Felsefe), 2) 17. ve 18. yüzyılı içine alan, ilk dönem ile üçüncü dönem arasında bir geçiş evresi olarak ikinci dönem ve 3) 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan, daha ziyade Batı Dünyası’ndaki felsefe faaliyetleriyle şekillenen üçüncü dönem (*Philosophia Nova*, Yeni Felsefe). Bu yazıda 17. ve 18. yüzyıl

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-9728-2635, e-mail: m_fatihelmas@hotmail.com

Osmanlı'sında (b)ilim-felsefe faaliyetleri ekseninde eski olan ile yeni olan arasındaki geçiş irdelenecektir.

Araştırma konusu bir devletin ya da toplumun belli dönemlerinde bilim-felsefe bağlamındaki düşünsel iklim olunca, öncelikle o toplumun daha önceki dönemlerinin ve daha geniş açıdan ise mensubu olduğu müşterek kültür havzasının da dikkate alınması gereklidir. Şüphesiz, her devlet ya da toplum şu ya da bu şekilde kendisinden öncekilerin omuzlarında yükselmiştir. Bu bakımdan, bu çalışmanın konusu özelindeki bir inceleme şu soruyla başlamak durumundadır: Osmanlı-Öncesi Anadolu'da bilim ve felsefeye dair ne(ler) vardı? Bu soru bağlamında çerçeveyi biraz daha geniş tutarak, başlangıca dair yapılacak kısa bir değerlendirme, meselede derinleşmek açısından önemlidir:

Türk Tarihi'nin önemli bir kısmı, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmesiyle başlayan ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kurmasıyla devam eden yaklaşık bin yıllık bir dönemi kapsar. Bilindiği gibi, Türkler, diğer halklarla birlikte, İslâm Medeniyeti'nin gelişmesinde büyük pay sahibidirler; kurmuş oldukları devletlerle, İslâm Dünyası'nda seçkin bir konuma yükselmişlerdir.¹ Bu bakımdan, Türk Tarihi ile İslâm Tarihi birbirini gerektirdiğinden -en azından yirminci yüzyıla kadar- Türk Tarihi İslâm Tarihi kapsamında incelenir (Köprülü, Barthold, 1984: XIII). Osmanlı Tarihi de İslâm Dünyası'nın (tahkîk ve tedkîke dayalı) doğal bir devamı olduğundan, İslâm Tarihi dikkate alınarak incelenmek durumundadır.² Bununla birlikte, kendisinden öncekilerden aldığı kültürel etkiler bakımından, Orta Asya/Türkistan, İran ve Anadolu İlhanlılar'dan olmak üzere süreç içerisinde oluşan müşterek kültürel yapının mirasçısı olan Osmanlılar'da çok farklı jeokültürel kaynaklardan gelen çeşitli gelenekler söz konusudur. Ancak ilmî faaliyetlerinin etki kaynaklarını, esasen İslâm, Türk-Moğol, Bizans, Akdeniz ve Batı Avrupa Dünyası teşkil eder. Temelde, öncesinde Arap, İran ve Türk etkisiyle şekillenmiş olan İslâm Düşüncesi ile Antik Yunan Felsefesine dayanan Doğu Roma ve Bizans Düşüncesinin etkisiyle -'aralarında bir demir perde olmayan Doğu ve Batı' (Shefer-Mossensohn, 2019: 20) etkisiyle- biçimlenen Osmanlı Düşünce Dünyası'nın, nihayetinde bu iki kaynaktan da farklı, kendine özgü bir

1 Türklerin tarihsel rolü hakkında yazan, Bartold, Köprülü, Turan, İnalcık gibi pek çok isim vardır, fakat ayrıca Arap yanlısı ve Türklere karşı olumsuz tutuma sahip olan İbrahim Hasan'ın bu konudaki destekleyici ifadeleri için bkz; *Târîhu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î*, c. IV, Beyrut, 1991 (Fazlıoğlu, 2021: 54).

2 'Doğal bir devamlılık' ifadesine Fazlıoğlu'nun getirdiği yorum yerindedir. Ona göre bu hiç de kolaylıkla gerçekleşmiş olan bir devamlılık değildir. Çünkü İslâm Dünyası'nın uç beyliği olarak Osmanlı'nın kurulduğu toprak, öncesinde İslâmlığın olmadığı yer'dedir. 1516'da Klasik İslâm Coğrafyası'na katılan Osmanlı, aynı zamanda İran'dan, dolayısıyla Orta Asya'dan kopmuştur. Buna karşın, her yönüyle İslâm Dünyası'nın devamıdır (Fazlıoğlu, 2015: 247).

sentetik birlik ve yöntem oluşturduğu kabul edilir. Kaldı ki Doğu ve Batı Dünyası'nın etkisiyle şekillenmiş olsa da, esasında ne Doğu'dan gelen kaynak özgün İslâm kaynağıdır, ne de Batı'dan gelen Modern Batı'nın etkisidir (Berkes, 2012: 37).

“Osmanlılar neleri miras almışlardır?” sorusu, Osmanlı Dünyası'nın başlangıcından beri ne türden bir teorik ve pratik tecrübe yaşandığını ortaya koymak bakımından önemlidir. Bu bakımdan, şüphesiz, kendilerinden önce hüküm süren Selçuklular'da yürütülen bilimsel ve felsefî faaliyetleri göz ardı ederek, Osmanlılar'da olan-biteni mahiyeti itibariyle kavramak olanaklı değildir. Bu bağlamda, Selçuklu'dan Osmanlı'ya miras kalan üç temel alan belirlenebilmektedir: Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe. Kelâm sahasında Fahreddîn el-Râzî'nin, Tasavvuf'ta Muhyiddîn ibn el-Arabî'nin ve Felsefe'de ise Sühreverdî-i Maktûl'ün katkılarıyla -tümüyle değilse de, önemli ölçüde- 17. yüzyıla dek sürecek olan bilgi/bilim/bilgelik/hikmet yolu açılmış ve bu yönde çalışmalar yapılmıştır. Öyle görünmektedir ki ilmî faaliyeti kesintiye uğratan, üretici düşünmeyi tahkim eden de bu sentezleme çabalarıdır. Özellikle ilk dönem için kelâm ilminin Osmanlı Düşünce Dünyası'nın en yeğînlikli parçası olduğu bilinir; öyle ki İslâm âlimleri sadece filozofları değil, kelâm ehlini de sapkınlıkla suçlamışlardır (Demir, 2018: 30).³ Mu'tezile'ye mensup düşünürlerin katkısıyla şekillenen kelâm ilmi esasen karşı-yönde fikir bildiren Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî ile Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin etkisiyle gelişme imkânı bulmuştur. Selçuklu ve Osmanlı'da ise kelâm'ın daha ziyade Eş'arî'lerin görüşlerine bağlı geliştiği bilinmektedir. Selçuklu Düşüncesi'nin Osmanlı'ninkineyle telif edilmesinde, özellikle 'Vahdet-i Vücûd Öğretisi'nin medreselerde benimsenmesine ön ayak olmuş önemli katkı sahibi olan Dâvûd-ı Kayserî, ilk Osmanlı medresesi olan İznik medresesinde kelâmı önceleyen irfanî temayülü dönemin iklimini yansıtır (Fazlıoğlu, 2015: 226). Denebilir ki Modernlik-Öncesi Dönemde, Türk Düşüncesi'nin özelliklerinden biri, filozofların, kelâmcıların ve mutasavvıfların görüşlerinin -bazı âlimler ya da düşünürler aksini savunsa da- Akıl-Vahiy-Sezgi kavşağında İslâmiyet'in esaslarına uygun şekilde sentezlenebilmiş olmasıdır. Bu bağlamda, Dâvûd-ı Kayserî gibi isimler gerçekleştirdiği bu sentezle aklî ve keşfî bilgiyi birlikte kullanmayı denemişlerdir (Vural, 2019: 335).

3 Philippe d'Iribarne'a göre İslâm dünyasına hakim olan zihinsel evrenin bileşenleri olarak hakikat, akıl, iyi bir yaşam ve tartışma gibi kavramlar öne çıkar. Bu evrende hakikat yukarıdan gelir. Akıl, sorgulama ve şüphe etmeden ziyade, yukarıdan geleni olumlama yeteneğidir. Yaşamı iyi kılmak, vahyin sunduğu modele uygun davranmak demektir. Tartışma ise insanı hakikatten uzaklaştıran, toplumu bölen bir unsurdur. Bu zihinsel evren, İslamîliğin başından beri bir biçimde muhafaza edilmektedir (d'Iribarne, 2017: 65).

Osmanlı Düşüncesi'ni şekillendiren temel kurumlar, 14. yüzyıldan itibaren açılan medreselerdir.⁴ Fakat 14. yüzyılın başlarında Anadolu'da henüz bir din eğitimi geleneği olmadığından, ilk zamanlarda ulemâdan kişiler sürekli olarak -13. yüzyılda Moğol hücumuna uğramamış olan- Suriye ve Mısır⁵ gibi eğitim merkezlerine seyahat etmişlerdir. Osmanlı medreselerinde esasen geleneksel ilimler öğretilmiştir. Burada amaç daha ziyade toplumun dinî ve idarî bakımdan ihtiyaç duyduğu kişileri, özellikle de İslâm dinini olası tüm saldırılara karşı koruyabilecek düzeyde müderris, müfti ve kadı yetiştirmektir. Bununla birlikte, uygulamada ortaya çıkabilecek bir takım sorunların-(örnekse, ibadet ve bayram vakitlerinin tespiti, takvim ve harita hazırlama, kible yönünün hesaplanması, deniz seyrüsefer aygıtlarının yapımı, miras bölüşümü) üstesinden gelmek ve aynı zamanda kutsal olanı yüceltmek için matematik, astronomi öğretilmiştir (Shefer-Mossensohn, 2019: 57; Fazlıoğlu, 2021: 172). Çünkü İslâm Medeniyeti'nde gerek toplumsal, gerek dinsel ve gerekse yönetsel anlamda yaşam alanında dakiklik ve hesaplayıcılık önemlidir. Bu alanların dışında herhangi bir alanda derinleşme kaygısına pek rastlanmaz. İlimler ile felsefeyi dinin hizmetkârı olarak gören Hristiyan Avrupa Dünyası'ndan farklı olarak İslâm Dünyası'nda her ne kadar aklî ve naklî ilimler arasında epistemolojik fark gözetilmişse de, aklî ilimler medreselerde genel olarak tâli öğretim konularıdır. Aklî ilimlere en fazla eğilen medrese Semerkand'tır ki burada da faaliyetin kısa ömürlü olduğu bilinmektedir (Sayılı, 1963: 31, 34). Bu bağlamda, felsefe ve kelâma karşı olumsuz tutumlar geliştirildiği bilinmektedir. Gerçi, 14. yüzyıla birlikte bütün bir İslâm Dünyası'nda kelâm alanındaki ilmî faaliyetlerde bir duraklama olmuş ve özgün telif eserlerin yerine daha ziyade şerh, haşiye ve ta'likâtler yazılmaya başlanmıştır. Şüphesiz, birçok bakımdan *genel olarak* yaşanan duraklama ve duraklamayla birlikte gerileme toplumsal koşullara bağlı olarak anlaşılabilir. Bilindiği kadarıyla, Osmanlı medrese programlarında da daha ziyade fıkıh, hadis ve tefsir okutulmuştur. Özellikle felsefe ve astroloji söz konusu olduğunda, neredeyse tüm İslâm ülkelerinde tartış-

4 Avrupa'da 13. yüzyılda Üniversite kurulmuştur. Bologna, Paris ve Oxford Avrupa'nın en eskileridir ve kurum olarak hızla gelişim göstermişlerdir. Vurgulamak gerekir ki Üniversiteler'in kuruluş tarihi İslâm Dünyası'ndan alınan etkilerle eş-zamanlıdır. 16. ve 17. yüzyıla kadar hızla gelişme kaydeden ilerlemeden söz etmek mümkün olmasa da, kurum olarak Üniversiteler'in Yeni Çağ Bilimsel Devrimleri'yle yaratılan bilimsel bir dünyayı ilmik ilmik ördüğü ve bu bakımdan aralarında bir süreklilik olduğu aşikârdır (Russ, 2017: 9).

5 Mısır ulemâsı İslâm Dünyası'nın diğer bölgelerindeki, özellikle Osmanlı'daki ilmî faaliyetlere ve dindarlık düzeyine küçümseyici bir gözle bakmıştır, hatta Osmanlı'da yaşayan Kahireli İbn İyâs (15. ve 16. Yüzyıl) daha ileri giderek Osmanlı âlimleri için 'pek az bilgi sahibi' (kelîl er-reşmâl min el-ilm) ve 'eşekten bile aptal' (*echel min el-himâr*) gibi ifadeler kullanmıştır (Shefer-Mossensohn, 2019: 90).

ma büyüyordu. Çünkü Yunan fikriyatı ile İslâmî düşüncenin esasları itibarıyla bütünleştirilmesine karşı büyük bir direnç vardı.⁶

Osmanlı Dünyası'nda ilmî faaliyetlerin en azından 16. yüzyılın sonlarına dek izleyeceği rotayı önemli ölçüde belirleyen düşünür, esasen Yunan Dünyası'nda gelişen metafizik ile İslâm Dini arasındaki uçuruma dikkat çeken, çeşitli görüşleriyle İslâm Felsefesi'nde yeni güzergâhlar açmayı başarmış olan Gazzâlî'dir; Hocazâde M. M, Alâeddin Ali el-Tûsî, M. M. Karabağî, Nev'î Efendi, Müeyyedzâde gibi isimler tarafından *Tehâfüt el-Felâsife* üzerine çok sayıda şerh, hâşiye tarzında çalışma yapılmıştır (Demir, 2018: 50). Gazzâlî ilahî yaratıma, ilahî bilgiye ve öteki dünyanın mümkün varlığına şüpheyle yaklaşan anlayışlara karşı olmakla birlikte felsefeye, daha doğrusu *zararsız saydığı felsefeye* ve doğa bilimlerine karşı olumsuz yaklaşmamıştır (Vural, 2011: 74). Zararsız felsefe derken, şüphesiz, yaratılıştan sonra da dünyada hükmü geçen İlahî Vahyi kabul eden anlayışları anlamak gerekir. O, felsefe ve filozoflara karşı tavrını şu sözlerle çok açık bir dille ortaya koymuştur: "Bilinmelidir ki amaç, felâsife hakkında iyi niyet besleyenleri ve görüşlerinin çelişkiden uzak olduğunu sananları, tutarsızlıklarının boyutlarını açıklayarak uymaktır. Bu nedenle, onlara karşı çıkarken, iddia edici ve kanıtlayıcı bir tavır içerisinde değil, soruşturan ve inkâr eden bir tavır içerisinde olacağım. Böylece kesin olarak inandıkları şeylerde, çeşitli ilzamlarla onların zihnini bulandıracam" (Vural, 2011: 75).

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da aklî ilimlere ve felsefeye pek rağbet gösterilmemiş ve ilmî faaliyetlerde duraklama sürecine girilmiştir. Medreselerde dilbilgisi, mantık ve fıkıh okutulmuş; sorgulamaya, eleştiriye ve analize yönelik derslerden ziyade, ezbere dayalı bir eğitim-öğretim verilmiştir. Bu nedenle, geçmiş dönemlerde her ne kadar politik birliği sağlamak için bilginin birliğini yeniden kurmaya yönelik gerek yönetimde gerekse muamelede taassubun caiz olmadığını, adaletin ancak bilgiyle ortaya koyulacağını bildiren kişiler olsa da (Fazlıoğlu, 2021: 59), medreselerden sorgulayan, eleştiren ve analitik düşünen kimseler yetişmemiştir. Felsefeye olan ilgi azalmış ve dinî ilimlere, şiir ve edebiyata yoğunlaşmıştır (Vural, 2019: 366-367). Demir, Gazzâlî'nin ve onun takipçilerinin etkisi gerekçe gösterilerek, 16. yüzyıl sonrası bilimsel duraklama ya da gerilemeyi bir tür teolojik engelle açıklamanın pek uygun görünmediğine dikkat çeker. Nitekim 15. yüzyılın sonlarında Gazzâlî'nin yolundan giden Alâeddin Ali el-Tûsî'nin

6 Burada İslâm düşüncesinin, kendisinden önceki ilmî faaliyetleri kendisine katarak şekillenmesine ya da kendisinden önceki bilimlerle, sonrasında yaşanacak bir çatışmaya nasıl müsaade edilebildiğine, yani kendisinden önceki bilimlerin neden kendi içinde problem haline gelebildiğine dair üretilmiş mak'ul sorular vardır, ancak bunlar bağımsız bir başka çalışmanın konusudurlar.

matematik, fizik ya da astronomi gibi alanlarda (ki burada aklın hükmü geçerlidir) kesin kanıtlar göstermek suretiyle ortaya konulmuş hükümleri karşısında Şeriat hükümlerinin (ki burada Nakil'in hükmü geçerlidir) tevil edilebileceğine ilişkin tutumu, ona göre, teolojik engel olduğuna dair görüşü desteksiz bırakmaktadır. Çünkü Tûsî, Hikmet ile Şeriat alanını akıl ve nakil merkezinde birbirinden kesin bir biçimde ayırmıştır (Demir, 2018: 56-57).

Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nde toplumsal ve politik birlik anlamında Nizâm'ı bozmadığı sürece felsefeyle meşgul olunmasını yasaklayan bir politik ya da hukukî tedbir geliştirilmemiştir, ilmî saha, âlimlere bırakılmıştır ki tüm âlimlerin bir araya gelip, oybirliğiyle felsefeyi yasakladığına dair bir mâlumata rastlanılmış değildir; bu konuda her daim lehte ve aleyhte yargı bildiren sınırlı sayıda kişiler olmuştur. Bazı medreselerde (Umur Bey, Dârül-Hadis Medresesi gibi) felsefe okutulmaması şart koşulmuştur (Vural, 2019: 367). Ancak lehte ya da aleyhte olanların görüşleri hukuken ve din'en resmîyet kazanmamış, fakat etki güçleri sınırlı olmuştur (Demir, 2018: 628). Ayrıca, bu konuda bir teşvik-destek-hâmilik de söz konusu değildir. Bilindiği kadarıyla, Osmanlı'da en azından 16. yüzyıla kadar 'hikmet' ciddi bir saldırıyla karşılaşmış değildir. Aksine, geleneksel bilgi anlayışında matematiksel bilimlere çok yoğun bir ilgi söz konusudur. Aritmetik, cebir, astronomi, optik ve mekanik saatler alanında pek çok eser üretilmiş, hatta bazıları, söz gelimi Merâğa, Semerkand ve Kahire-Şam matematik-astronomi okullarının bir terkibini yapan matematikçi, astronom, fizikçi, mekanik bilimci Takıyyüddîn gibi (Fazlıoğlu, 2021: 175), İslâm Dünyası'nın sınırlarını aşacak düzeye ulaşmıştır. 16. yüzyıl Osmanlı fetihlerinin de doruğa ulaştığı dönemdir. Bu dönemin ilk çeyreğinde tarihsel sırasıyla, Kızılbaş isyanının (yaklaşık 40 bin kızılbaşın katledilmesi) bastırılması (1512); Yavuz Sultan Selim'in İran üzerine yürümesi (1514, Çaldıran Savaşı); Memluk Sultanlığının bozguna uğratılması (1516-7, Mercidabık Savaşı) ile Yavuz'un kendisini Arapların kurtarıcısı olarak görmesiyle birlikte Arap Yurdunun büyük bir bölümü kontrol altına alınarak, Suriye, Mısır ve Hicaz; Mekke, Medine ve Kudüsün hamisi haline gelinmiştir (Davison, 2016: 30). Böylece, Arap dünyasından sünnilik ve şeriat da Osmanlı'da daha fazla görünür olmuştur. Fakat diğer taraftan, dış dünyaya duyulan entelektüel ilgiyle Hindistan ve doğu bölgeleriyle kurulan temaslar artmıştır ki bu evreye Giancarlo Casale "Osmanlı'nın Keşif Çağı" demiştir (Shefer-Mossensohn, 2019: 95).

Ne ki 16. yüzyılın son çeyreğinde acı bir hadise vukû bulmuştur. 1577'de⁷ İstanbul'da Galata tepesinde Rasathane-i Hümayun kurulmuş ve Sultan III.

7 1575'de inşaatın başladığı bilinmektedir. Yıkım yılı da yaklaşık 1579-1580'dir (Mordtmann 2009: 120).

Murad, Sokullu Mehmed Paşa ve Hoca Sâdeddin Efendi'nin hamiliğinde faaliyet göstermiştir. Hamilerinden ziyade icrâcısı Takıyyüddîn ile anılan rasathanede çeşitli alanlarda uzmanlaşmış kişiler çalışmıştır. Lewis, bu rasathanenin ekipman ve uzman personel bakımından Takıyyüddîn'in çağdaşı olan Tycho Brahe'ninkine denk olduğunu söyler (Lewis, 2021b: 95). Büyüklüğü konusunda ise seçik bir bilgi yoktur; ama içinde astronomların ve görevlilerin lojmanlarının, ayrıca bir kütüphanenin yer aldığı büyüklükte olduğu biliniyor (Tekeli, 1993: 70). Kurulduktan sonra İstanbul semalarında bir kuyruklu yıldız rastlanılmış ve bununla ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır. Aynı zamanda müneccimbaşı olan Takıyyüddîn kuyruklu yıldızın geçişini İmparatorluk açısından hayra yormuştur. Başlarda Takıyyüddîn'in kehaneti isabet bulmuş ve Osmanlı ordusu Safevileri yenmiştir, fakat çok geçmeden bazı talihsiz hadiseler yaşanmıştır; salgından kaynaklı içinde bazı saray mensuplarının da olduğu ölümler gibi. Bu tür hadiseler Takıyyüddîn'e karşı muhalefet için uygun ortamı yaratmış ve bu atmosferde baş müftü Şeyhülislam Şemseddin Efendi'nin⁸ fetvası etkili olmuştur. Şeyhülislam, "göklerdeki sırları örten perdeyi kaldırmayı" bir hadsizlik saymış, bu doğrultuda ilahi sırların ya da mucizelerin faş edilmesine yönelik bir faaliyet olarak gördüğü astronomi ve daha ziyade astroloji gibi bilgi alanlarıyla uğraşmanın ülkeleri felakete sürüklediğini ifade etmiştir. Aynı zamanda, Sokullu Mehmed'in ve hoca Sadeddin'in de siyasi rakibi olan Şeyhülislam, nihayet Kaptanıderya Kılıç Ali Paşa'yı rasathaneyi kapatmak-yıkma üzere ikna etmiştir (Shefer-Mossensohn, 2019: 61-63). Ancak rasathanenin yıkılması, sonrasında Osmanlı'da astronom ya da astrologların çalışma imkanını ortadan kaldırmamıştır. 16. yüzyıldan sonra da Osmanlı astronomları pek çok teorik ve pratik eser vermiş ve 20. yüzyılın başına kadar astronomi aletleri hakkında pek çok risale yazmışlardır (Fazlıoğlu, 2021: 176).

16. yüzyıldan itibaren yine benzer dönemde bilim alanında yaşanan Rasathâne Vakâsı'ndan önce ve bir tanesinin bu vakayı da tetiklediği düşünülen (Mordtmann 2009: 116), tarih boyunca yüksek toleranslı, "kültür ağırlıklı Türk İslâmiyeti"ne karşı ciddi düzeyde sadece iki siyasî-dinî bağnazlık hareketi görülmüştür. Bunlardan biri 16. yüzyılda Mehmed Birgivi ve onun 17. yüzyıldaki devamı olarak Kadızâdeliler Hareketi; diğeri de Vahhabiliktir.

8 Hristiyan Dünyası'nda olduğunun tersine, İslâm Dünyası'nda ulema ya da din adamları devlet mekanizmanın bir parçasıydı. Dinsel kurumların başında bulunan Şeyhülislam Halife-Sultan tarafından atanmaktaydı, bu nedenle devlet politikasından azade, özgür kişiler değillerdi. Bu durum aynı zamanda İslâm âleminde dünyevi herhangi bir hadisenin neden aynı zamanda dinsel olduğunu ya da dinsel boyutuyla ele alındığını da açıklar (Ceylan, 2011: 182). Dünyevi her olgu ya da sorunun aynı zamanda dinsel bir optik içerisinde de işlenmesi ya da hesaba çekilmesi gerektiği fikri, zaten bir süredir yapılamayan bilimin, bilimsel faaliyetin giderek körelmesine yol açmıştır. Körelme şüphesiz 'ezeli düşman' olan Batı'da yükselen yepyeni ilmî faaliyet tarafından çepeçevre kuşatılınca tümüyle hissedilecektir.

Her iki hareket de ufku daha geniş olan Hanefîliğe nispetle nasların literal anlamını daha fazla öne çıkararak, bu yönüyle de aşırı dogmatik olan Hanbelî mezhebesinden doğmuştur (İnalçık, 2017: 224). 16. yüzyılda güçlenen selefî eğilimle ismi müsemmâ olan Birgivî Mehmed Efendi'nin *el-Tarîkat el Muhammediyye* (1572) adlı eserinde yaptığı ilim sınıflamasında şeriatla münasebetine göre üç şey ayırt edilir: Yapılması a) buyrulan, b) yasaklanan, c) uygun görülen ilimler. Yasaklananlardan birkaçı (aklı başında, dindar kimselerin dinsel akidelerin doğruluğunu ortaya koymak üzere yapacağı faaliyetler hariç) kelâm ve (İslâm'ın uygulanmasına yardımcı olan astrolojik faaliyetler hariç) yıldız ilmidir. Buna göre metafizik şeriata uygun olduğu ölçüde mübahtır; uygun olmayan yerler öğretilmezdir. Şöyle demiştir: “Derim ki: “Şayet ay ya da güneş tutulması ya da deprem veyahut bunun gibi olaylar falanca zamanda olur denilir ve zamanı geldiğinde o olur!” gibi hükümlerden dolayı yıldız ilmi (*ilm el-nücûm*) yasaklanmıştır. *Kible* yönünün ve namaz vakitlerinin (*el-mevâkıt*) belirlenmesine gelince, ki *hey'et* diye adlandırılan ilimlerdir, bunlar namazın şartlarından ve araştırma olgusuyla bilinmek zorundadır ve bu ilim, bilginin ve tahkikin şartlarından biridir. Bu yüzden onun çalışılması mübahtır” (Birgivî'den aktaran Al-Rouyhab, 2019: 297). Birgivî, tüm bilimleri ve felsefî faaliyetleri yasaklamayı teklif eden biri değildir. Onun amacı, şeriata gelebilecek olası zararlarla mücadele etmektir. Bu yönde, düşünsel faaliyetlere kısıt getirilmesi gerektiğine inanır. Çünkü ona göre kelâm gibi bir alan liyakatsiz kimselerin tasarrufuna bırakılırsa, İslâm'da deformasyonun önü alınmaz (Demir, 2018: 157). Burada gerek Gazzâlî, gerekse Birgivî gibi isimler, her ne kadar yararlı ve zararlı olmak üzere ilimleri ayırarak, belli tarzda ilmî faaliyete müsaade etmiş olsalar da, esasında “fikhî temelde” tüm ilimleri hesaba çekmiş ve bu nedenle bilim-felsefe alanında *istenildiği gibi* araştırma yapılamamasına, 18. ve 19. yüzyılda dahi sorunun önünde sonunda vahiy-akıl ya da din-bilim veya din-felsefe çatışmasına dönüşmesine “katkı” yapmış görünmektedirler.

17. Yüzyıl Osmanlı'sında Sorunlar ve Müdâhaleler

15. yüzyılda Osmanlı'da yerleşen mutlak ve bölünmez bir hâkimiyet anlayışının ardından, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bozulmaya başlayan devlet nizâmı, Kanunî dönemi yazılan siyasetnâmelerin konusudur. Özellikle medreselerde eğitim ve öğretimde baş gösteren bozulmayla birlikte, buradaki hocalar eski yasayı izlemedikleri için eleştirilmişlerdir. Bir başka deyişle, yeni âlimlerin cehaletinin nedeninin, eski âlimlerin izlediği 'Kânûn-ı Kâdim'in bozulmasından ileri geldiği düşünülmüştür. Bu nedenle, 17. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı düşünürlerinin peş peşe kaleme aldığı yazılar

bozulma, ıslah veya tanzim üzerinedir; kurtuluş reçetesi ise genelde *altın çağa* dönüş üzerinedir (İnalçık, 1990: 30). Bu yazılar esasen geleneksel olana ilişkin birtakım anatomik incelemeler olarak değerlendirilir. Padişahın reâyâyâya, yeniçeriden ulemâyâya kadar tüm sınıfların işlerliğinin bozulduğunu tespit ediyor ve bunalmı sona erdirmek için eskiye dönmeyi teklif ediyorlardı, ancak yeni olana dair hiçbir ipucu sunmuyorlardı. Onlara göre ıslah eski düzene dönmek demektir. Bu bakışta ‘değişme’den iyi bir şey çıkmaz, sadece ihtilâl yaratır (Berkes, 2012: 39).

Bu dönemde, hakikat arayışından ziyade siyasî bir arayış ön plandadır. Artan eleştiriler üzerine, Koçi Bey ve Kâtib Çelebi gibi isimler bozulmaya neden olan unsurları ciddiyetle düşünmeye başlamış ve 16. yüzyıldan itibaren medreselerde aklî ve naklî ilimlerde bir gerileme olduğunu tespit etmişlerdir. Koçi Bey’e göre önceleri medrese ilmi tahsil edenler, devlete hizmette kusur göstermezlerdi, çünkü ilim için katedilmesi gereken “uzun ve çetin” bir yol vardı, fakat 1594’te şeyhülislam ile kazaskerlerin görevden alınmaları, bu korku ikliminde sonrasında yerlerine gelecek olanların yönetime hoş görünmek için çeşitli ‘şaklabanlıklar’da bulunmalarına neden olmuş ve uzun ve çetin ilim yolu kısalarak, lâıyk-olmadan, adam-kayırmacılıkla iş başına gelen müderris ve kadılar ortaya çıkmıştır (Demir, 2018: 246; Adıvar, 1982: 126-127). Gerçi, 15. yüzyıldan beri Ulemânın çocuklarına iltimas gösterildiği biliniyor, fakat kayırmacılık bu dönemde doruk noktasına ulaşmıştır. Söz gelimi, Hoca Sâdeddin’in beş oğlundan ikisi Şeyhülislâmlığa, diğer ikisi Kazaskerliğe ve bunların da çocukları Şeyhülislâmlığa getirilmiştir (Bakkal, 2021: 247). Hâl böyle iken, ilim alanında âlimi cahilden, gerçeği sahteden, daha ehliyetli olanı daha az ehil olandan ayırt etmek güç hale gelmiştir. Bu atamalarla ilgili ünlü Risâlesi’nin 6. bölümünün sonunda kaydedilen şu cümle tarihdîdir: “Müsâmaha ile âlem elden gider” (Göreceli Koçi Bey, 46). Yine, bozulma üzerine çok ciddi çözümler yapmış olan (bazı araştırmacıların referans gösterdiği, fakat diğer bazılarının da tarihsel gerçekliği doğru yansıtmadığını ileri sürdüğü) Kâtib Çelebi, medreselerde eğitimdeki, din ve ahlak alanındaki bozulmanın esas nedenini ilmiye sınıfındaki niteliğin giderek azalmasına bağlamıştır. Nedenlerden biri, Koçi Bey’in de işaret ettiği gibi, liyakatin ortadan kalkması, rüşvetin ilmiye sınıfında yaygınlaşması ya da haksız kazanç ise diğeri de felsefenin zamanla medreselerden kaldırılmış olmasıdır. *Mîzânü’l-Hak fî İhtiyâri’l-Ehak*’da “medreselerden felsefe derslerinin kaldırılması hadisesi”yle ilgili şunları kaydeder:

Ulu Osmanlı devletinin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün

salmışlardı. Ebülfeth (Fatih) Sultan Mehmed Han, Medâris-i Semaniye'yi yaptırıp kanuna göre iş görölüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış, Haşîye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkif derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler felsefiyattır diye kaldırıp yerine Hidâye ve Ekmel derslerini okutmayı akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyat kaldı, ne Hidâye kaldı, ne de Ekmel. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu. Kıyıda köşede, Doğu Anadolu'da [Ekrad diyarında] yer yer kanuna göre ders gören öğrencilerin daha başlangıçta olanları bile İstanbul'a gelip büyük tafra satar oldular. Onları gören kimi kabiliyetli insanlar zamanımızda hikmet öğrenmek istediler (Çelebi, 2008: 21).⁹

Şüphesiz, her dönemde olduğu gibi, 17. yüzyılda da artan idarî ve sosyal sorunlar, genel olarak, bazı karşı-çıkışları ve yeni-arayışları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, Kadızâdeliler Hareketi olarak bilinen muhafazakâr bir topluluk, çözümlenin nedenini İslâmiyet'e sonradan eklenen unsurlarda görmüş ve çareyi Asr-ı Sa'adet'e dönmekte bulmuştur. Buna göre eksiksiz bir biçimde tatbik edilecek olan bir Şeriat ile idarî ve sosyal yapı ıslah edilebilecekti. Olan-biteni bu şekilde okuyup, kurtuluşu önceki dönemlerde arayan bir başka grup, çözümün 1450-1550 aralığında yüksek düzeyde başarılı olan toplum ve devlet politikasında bulunabileceğini ileri sürmüştür. Bu iki ütopyacı hareketten başka bir yolu yürümeyi tercih eden, Kınalızâde Ali Çelebi ve Gelibolulu Mustafa Âli'nin izleyicileri olarak Kâtib Çelebi, Hezârfen Hüseyin Efendi ve Naîmâ gibi İbn Haldûn'un tarih felsefesini, nesnellik ve tarafsızlık sağlayacağı düşünülerek, kendi toplumlarının içinde bulunduğu duruma tatbik etmek isteyen tarihçilerin yanı sıra Veysî, Koçi Bey, Nâbî, Sarı Mehmed Paşa gibi teorik ufuklardan azâde doğrudan sorunları yaratan nedenler ve uygun-olanaklı çözümler üzerine düşünme eğiliminde olan kişiler de vardır. Denebilir ki büyüyen yönetsel ve toplumsal sorunlar, düşünürlerin daha ziyade siyasî bütün üzerine, siyaset felsefesi alanına yönelmelerine neden olmuştur. İbn Haldûncü çizgiyi izleyen düşünürler toplumların tarihsel süreçte ne tür yasallıkla varlığını sürdürdüğünü merak ederek, esasen, içinde yaşadıkları toplumun geleceğine dair bir öngörü edinebilme kaygılarından kurtulmak istemişlerdir (Fazlıoğlu, 2021:

9 Bu konuda Kâtib Çelebi'yi tümüyle haklı bulmayan araştırmacıların olduğunu da belirtmek gerekir. Buna göre dönemin düşünce atmosferinde "şerh-i mevâkif ve haşîye-i tecrid" birer kelâm kitabıdır ve kelâm akfî ilimler kapsamında tasnif edilir. Bu nedenle, Kâtib Çelebi'nin esas şikâyetinin akfî ilimlerin medreselerde gerektiği gibi okutulmamasına ilişkin olduğu ileri sürülür. Söz gelimi, Muallim Cevdet'e göre Kanuni ve Kâtib Çelebi'nin yaşadığı dönemde Şerh-i Mevâkif ve Şerh-i Makâsîd adlı eserler kesinlikle medreselerde okutulmaktaydı. Fakat Takıyyüddîn'in Rasathanesi'nin yıkılmasıyla birlikte fen ve felsefe derslerinin gözden düşüğüne de dikkat çeker (Bakkal, 2021: 229, 247).

172). Bu bağlamda, 17. yüzyıl Osmanlı Dönemi bir “İbn Haldûn Çağı” olarak anılır (bu etki bir asır sonra güç kazanacak olan Nizâm-ı Cedîd akımıyla giderek azalacak ama tümüyle tükenmeyecek, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar tarih ve toplum düşüncesinin/felsefesinin şekillenmesine etki etmeyi sürdürecektir) (Demir, 2018: 177-179). Bu dönemde yoğun şekilde okunan *Mukaddime*’nin¹⁰ Osmanlı’nın içinde bulunduğu koşullara tatbik edilmesiyle meseleler teorik ve pratik bakımdan anlaşılmağa çalışılmıştır.

İbn Haldûn’un tarih felsefesini tatbik etmek isteyen tarihçilere göre Osmanlı Devleti, Üç Durum Yasası (Gelişme, Duraklama ve Çökme) uyarınca nihayetinde kaçınılmaz bir son olan ‘çöküş’ün sinyallerini vermeye başlamıştı. Ne ki İbn Haldunculuğun toplumda yaratacağı derin karamsarlığı az da olsa yumuşatabilmek adına daha gerçekçi ve öngörüselle anlamda yeniden yorumlama gereği duyulmuştur (Demir, 2018: 208). Çünkü asr-ı saâdete ve altın çağa dönüşü teklif eden kesimlerin umutvar söylemleri karşısında İbn Haldûncu bir reçetenin pek etkili olmadığı düşünülebilirdi. Bu yoruma göre çöküş kaçınılmaz bir son olsa da, onu münâsîp tedbirlerle geciktirmek mümkündür (Okumuş, 2006: 144; İnalçık, 1997: 48). İbn Haldûn’un pek kullanışlı olan kuramını, biraz mesafe alınıp, içinde yaşadıkları dönemin ve İmparatorluğun koşullarını da göz önünde bulundurarak güncelleme arzusunun önemli bir nedeni de şüphesiz İmparatorluğun “devlet-i ebed müddet” olduğuna dair inançtır (Turan, 1979: 56). Gerçekte, bu inanç üzerine bir kuramı revize etme girişimleri bile, kendi başına, Osmanlı düşünürlerinin salt taklit’i aşan, yorumcu, yeni-arayış içinde olan yönlerine işaret eder. Anlaşılmaktadır ki İbn Haldûn’un kendisinin dahi kesin bir çözüm önermediği “çöküş” meselesine ilişkin Osmanlı’da çareler aranmıştır. İbn Halduncu organik devlet ve toplum anlayışını bu yeni haliyle ortaya koymuş seçkin isimlerden en etkili birkaçına değinmek gerekirse, ilkin, İbn Haldunculuğun seçkinleşmesinde özellikle Kâtib Çelebi’nin, namıdiğer Hârîka Kâtib’in (*Scriptor Mirabilis*) katkısının pek büyük olduğunu teslim etmek gerekir. Kâtib Çelebi’ye göre insan bedenini oluşturan dört sıvıya (kan, balgam, safra ve sevdâ) ve onu yöneten kuvvete karşılık, toplum gövdesinde de dört sınıf (âlimler, askerler, tâcirler ve çiftçiler) ve yönetici güç olarak ‘sultan’ bulunur. Bir başka deyişle, Ahlât-ı Erba’a’nın Erkân-ı Erba’a’ya tahvil ederek, sağlıklı bir yapının nasıl olması gerektiğini anlamaya çalışır. Buna göre gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde bütünlüğü sağlamak için esasen dengeyi gözetmek gereklidir (Çelebi, 1602: 124-26). Çünkü dengenin bozulduğu

10 İlk beş bölümü 18. yüzyılın ilk yarısında (1730) Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi tarafından, son kısmı ise 19. Yüzyılın ortasında Cevdet Paşa eliyle tercüme edilen *Mukaddime* 1860-1861’de İstanbul’da basılmıştır (Okumuş, 2006: 142).

durumda –örnekse, çiftçilerin sayısı azaldığında ve askerlerin sayısı arttığında gelir-gider oranı değişeceğinden- hastalık kol gezer; hasta olmamak için tedbir almak icâb eder. Toplumsal bağlamda, adalet dengenin tecellisiyle sağlanır; dengesi bozulan toplum için kurtuluş yoktur (Berkes, a.g.e., s. 31). Kâtib Çelebi'ye göre tıpkı bir insanın doğal ömründe olduğu gibi (sinn-i nümüvv ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitât), toplumların da 'gelişme' (zamân-i nümüvv), 'duraklama' (zamân-i vukûf) ve 'çöküş' (zamân-i inhitat) dönemleri vardır. Buna göre nasıl ki güçsüz olan güçlü olandan evvel çözülsün, güçlü toplum güçsüz toplumdan sonra çöker (Çelebi, 1602: 122). Buna karşın, İbn Haldûn'un aksine, bazı yapısal önleyicilerle –örnekse, halkı hakka bağlayan bir kılıç sahibi ile- bir toplumun ömür süresinin uzatılabileceğini ileri sürer (Ülken, 1991: 181). Yine, Kâtib Çelebi'den ciddi ölçüde istifade etmiş olan Naîmâ'ya göre de 17. yüzyılda Osmanlı'nın çöküş döneminde olduğuna işaret eden bazı emâreler vardır: gelir-gider dengesindeki bozulma, savaştan kaçan askerler, halkı aldatan tâcirler, kol gezen adâletsizlik. Buna karşın, âkil bir kişinin ya da "büyük adamlar"ın öncülüğünde alınacak sıkı önlemlerle temin edilen adalet sayesinde çöküşü müdahale edilebileceğini, en azından devletin ömrünün uzatılabileceğini düşünür (Naîmâ Mustafa Efendi, 2007: 30, 33-40; Arslantürk, 1997: 77, 98).

Bu bilginlerin çabası özellikle din ve adalet bağlamında pek etkili olmuştur. Öyle ki 17. yüzyıldan itibaren güçlenen siyasî ve dinî hareketlerin yayılımı, esasen Çınar Vakası ve Köprülü Mehmed Paşa'nın sürgün emriyle birlikte, aynı zamanda Kâtib Çelebi ve bu hareketlerin saldırılarına doğrudan muhatap olan tasavvuf erbabı gibi ileri görüşlü kişilerin de katkılarıyla durdurulmuştur [tabi bu hareketler medreselere sızarak, 18. yüzyılda Saçaklızâde gibi kimi âlimlerde yeniden karşılık bulmuş ama buna karşın Yirmisekiz Mehmed Çelebi ve İbrahim Müteferrika gibi isimler bu etkiden sıyrılarak, Avrupa yönünde bir istikamet belirlemişlerdir]. Bilindiği gibi, Sîvâsîler ile Kadızâdeliler arasındaki kavga 17. yüzyıla özgü bir mesele değildi, köklü bir problemin Osmanlı Dünyasında yeniden hortlayan bir versiyonudur; geçmişî Gazzâlî-öncesine kadar taşınır. Şüphesiz, bu hareketler, 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı Düşünce Dünyası'nda karşılık bulmuş ve akîl ilimlerle olan meşguliyete, bilime ve felsefeye karşı olumsuz tavır alınmasına neden olmuştur.¹¹ İfrat ve tefrit yoluna giden her iki grubu da aşırılıkla suçlayan ve aralarındaki çatışmayı Besûs Savaşı'na benzeten Kâtib Çelebi *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak*'da tolerans sahibi, uzlaşmacı, dengeyi göze-

11 Bu konuda aksi görüş bildirenler de olmuştur. Söz gelimi, Al-Rouyhab, Halil İnalıcık'ın "Bağnazlığın Zaferi" isimli tezine karşı çıkarak, akîl ilimlerin bütün 17. ve 18. yüzyıl boyunca hız kesmeden güçlü bir şekilde ilerlediğini ileri sürer. Bkz; (Al-Rouyhab, 2019: 294).

ten bir müdahaleyle herkesi akla ve ilime davet etmiştir (Çelebi, 2007: 93). Ona göre her mevzuda dönemin koşullarını dikkate alınmalı ve bu koşullara uygun politikalar geliştirilmelidir; çünkü çağın gerekleri değiştiği ölçüde, fikirler ve uygulamalar da değişir. Pek çok görüşüyle içinde bulunduğu toplumun koşullarının çok ötesinde olmasıyla seçkinleşen Kâtip Çelebi, Batılı araştırmacıların da epey ilgisini çekmiştir. Adivar onu şu sözlerle niteler: “Şurası muhakkaktır ki, Osmanlı Türkiyesinde Kâtip Çelebi, ilk defa olarak Batı ilmiyle sıkı temasa girmeye başlayan ve özellikle o ilmin değerini ve önemini takdir eden ve Batı ilmiyle Doğu ilmi arasındaki şeddi yıkmaya kalkışan zat olmak dolayısıyla, kendisini «Türkiye'nin ilim devrimcisi» diye anmasak bile, Türkiye'de ilim rönesansının müjdecisi gibi sayabiliriz. Öte yandan şunu da söylemeliyiz ki, Kâtip Çelebi'yi herhalde XVII. yüzyılın ilim dahileri arasında saymak kabil olmasa da, bu çalışkan bilginin o ilim devleri yanında ancak okur yazar bir adam mertebesinde kalacağını da iddia etmek doğru olamaz” (Adivar, 1984: 150-151).

17. ve 18. Yüzyıl Avrupa'sında Kültürel ve Zihinsel Dönüşüm

16. yüzyıla kadar Avrupa'daki bilimsel-felsefî faaliyetler ağır tempoda seyretmiştir. Ancak 17. yüzyıl Avrupa'da çok daha hızlı bir tempoda, Rönesans ve Reformasyon'la gelen birikimin ürünlerinin alınmaya başlandığı, gerçek anlamda bilimsel teori ve pratiğin başladığı dönemdir. Gerek kültürel gerekse zihinsel bakımdan büyük sorunların yaşandığı bir dönemde bilim alanında Galilei, Kepler ve Newton gibi bilim adamlarına koşturularak felsefe alanında Descartes, Spinoza, Leibniz gibi filozofların¹² önceki dönemlere ait bilimsel ve felsefî birikimi aşır yeni bir bilim ve felsefe anlayışının serpilmesi için sundukları katkılar çok büyüktür.¹³ Aynı zamanda bilim-felsefe alanında bir özgürlük mücadelesi olarak da okunabilen bu girişimlerle, 17. yüzyılda

12 Bu asırda gerek Ada'da gerekse Kita'da bilimsel-felsefî bir bağlantısallık içinde gelişmelere katkı sunmuş olan pek çok isim vardır; Gilbert, Bacon, Galilei, Kepler, Gassendi, Hobbes, Harvey, Huygens, Pascal, Newton, Hooke, Halley, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Locke, vd.

13 Sayılı'nın Sachau'dan aktardığı şu belirleme kabul görmüştür: “Dördüncü yüzyıl (Milâdi onuncu yüzyıl) İslâm Dünyasında hüküm süren zihniyetin tarihi bakımından bir dönem noktası teşkil eder...El Eş'arî ile El Gazâlî bu zihniyete yeni bir istikamet vermemiş olsalardı, Araplar Galileileri, Keplerleri, ve Newtonları yetiştiren bir millet olmuş olabilirlerdi” (Sayılı, 1963: 10). Fakat Sayılı'ya göre bu yorumun bir takım ön kabulleri vardır. Buna göre, duraklama olmasaydı, Yeni Çağ Avrupa'sınıninkine denk bir bilimsel faaliyet ortaya koyulabilirdi. İkincisi, duraklama ya da yavaşlamanın belirleyen esasen dinsel birtakım görüşler ve bunları savunan bazı aktörler/düşünürlerdir. Bilim adamları elbette ki birbirlerinden ayrı coğrafyada ve aynı zamanda aynı keşifler yapabilirler. Fakat pek çok örneği sayılabilecek olan bu keşifleri bütüne teşmil etmek mümkün müdür? En azından bu tür bir iddianın akla aykırı olmadığı söylenebilir. Kaldı ki Avrupa'da bilimsel faaliyetlerin 16.yüzyıla kadar pek ağır seyrettiğini biliyoruz. Denilebilir mi ki Avrupa'daki 10-14. yüzyıllardaki faaliyetler 16. ve 17. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerdeki sıçrayışa zorunlulukla garantörlük etmiştir? Burada da bocalayabiliriz. Ancak eğer ilmi faaliyetlerde duraklama olmasaydı, pekala İslâm dünyasından ilim insanları tarafından da önünde sonunda aynı keşiflerin yapılabileceğini ileri sürmek akla aykırı değildir (Sayılı, 1963: 11-12).

yaşayan bir düşünürün doğanın esasen maddi parçacıklardan oluşan bir mekansallık olduğu fikrini, dolayısıyla geometriyi işe koşarak, *düşünmesine* bir sınır çizmesi beklenir. Bu dönemde geliştirilen yeni tasarımda doğa artık bir canlı organizma değil, bir makinedir. Yeni tasarım evrenin çehresini (ya da kendini sunuş tarzını) değiştirerek, onu artık sonsuz ve geometrik bir saha haline getirmiştir. Sonsuzluk tasarımı aynı zamanda ya da birçok bakımdan Tanrısızlığa da işaret eder (Collingwood, 2020: 112). Modern dönemde doğa araştırmalarında esas itibarıyla doğa-üstü ya da doğa-dışı hiçbir varlık dik-kate alınmaz, fakat doğa sadece doğa-içindeki varlıklardan hareketle anlaşıl-maya çalışılır. Bu anlamda doğa bilimi artık tümüyle mekanik fizik yapma-yı ifade etmekteydi. Yeni kavrayışta rasyonelitenin bütününe sirayet ettiği, kendi kendisini yaratan değerli bir yapı olduğu sayılıyla doğanın tanrısal karakteri gün yüzüne çıkarılmıştır. 17. yüzyıldan itibaren bilimsel olana uy-gunluğu gözetilmeksizin doğaya ilişkin hüküm çıkarmak güçtür. Filozofun ufku da doğal varlık alanına dairdir. Bu nedenle, ontolojik, epistemolojik, etik ve siyasî alanda, çoğunlukla, doğaüstü nedenler dışta bırakılarak, salt doğal nedenlerle araştırma yapılmıştır (Cevizci, 2001: 4). Modernler, doğa-nın tüm süreçlerinin gözlemlenebilir ve matematiksel olarak ifade edilebilir olduğuna ilişkin güçlü bir rasyonel inanca sahiptirler. Buna göre doğada hareket yasalarına tabi olmayan hiçbir şey yoktur. Bu bakımdan, organizma olarak doğa tasarımından mekanik doğa tasarımına geçiş, insanların doğaya bakış açılarında da ciddi dönüşüm yaratmıştır. Çünkü organik doğa anlayışında ekolojik bir tutumu beraberinde getiren bir değerler sistemi vardı, tıpkı Capra'nın Merchant'tan aktardığı gibi:

Canlı bir organizma ve besleyip büyüten tarzındaki yeryüzü imgesi [eskiden] insanların eylemlerini sınırlayan kültürel bir kısıtlama olarak iş görmüştü. Bir insan, nasıl seve seve annesini katletmez; altın çıkarmak için onun bağırsaklarını deşmez ya da onun bedenini kötürüm etmezse...canlı ve duygulu bir hâlde tasavvur edilen yeryüzüne karşı da tahrip edici eylemler icra etmek insanın ahlâkî davranışının bir ihlâli olarak görülürdü (Capra, 2009: 70).

Yeni doğa tasarımıyla birlikte, Batı'nın epistemolojik çevreninde ve yöntem arayışında çok ciddi kırılmalar meydana gelmiş; bilimsel, felsefî, dinî, içtimaî, siyasî ve en önemlisi kişi olarak insanî çok önemli gelişmelere ve değişmelere yol açmıştır. Nitekim yeni dünyaya uyum sağlayabilecek olan yeni bir zihniyetin yaratılması gerekir. Bir başka ifadeyle, doğayı kendi anlayışına uydurmaya çalışanların aksine kendi anlayışlarını doğaya uydurmaya çalışan insana ihtiyaç vardır. Epistemolojik bakımdan, bilgi artık salt kendisi için değil, sağladığı pratik yararlılık, doğayı tahmin/kontrol etme,

konfor ve güç için değer kazanmıştır. Siyaset açıdan bakıldığında, 16. yüzyıl sonrasında Avrupa'nın siyasî yapısının mutlak iktidar kurmaya uygun olması, fakat iktidarın bazı sınıflarla paylaşılmak durumunda kalınması nedeniyle geçmiş nizâmı koruma çabasında olunmamış, daha ziyade geleceği inşa etme kaygısı güdülmüştür. Pek çok yönetim tarzının olumlu ve olumsuz yönleri ortaya konulmuş, bu bağlamda Antik Yunan'dan Platon ve Aristoteles gibi büyük filozofların politikaya dair eserleri tercüme edilmiştir. Bununla birlikte, Thomas More ve Machiavelli gibi düşünürler de siyaseti yönlendirebilecek bazı teklifleri içeren politik eserler sunmuşlardır. Monarşiden nihayetinde demokrasiye doğru bir evrilmeye sonuçlanan Avrupa siyasetinin özellikle 17. ve 18. yüzyılda politik ve hukuksal temelleri sağlanmıştır. Batı'nın 18. yüzyılının toplumsal ve politik süreçlerine fikrî bakımdan yapılan tüm müdahaleler bütünü genel olarak "Aydınlanma" terimiyle karşılanır. 18. yüzyılın "Akıl Çağı" ya da "Aydınlanma" olarak anılmasının en güçlü nedeni, bu dönemde gerek bireysel, gerek toplumsal gerekse siyasal sorunların, vahye veya inancın akidelerine başvurulmaksızın, üstün bir güç tarafından belirlenmemiş olan akıl ve felsefî yöntemlerle, daha doğrusu insanın kendi aklını iyi ve güvenilir şekilde kullanmasıyla çözülmeye çalışılmasıdır. Çalışılmasıdır, çünkü Kant'ın 18. yüzyılda ifade ettiği gibi, bu dönem henüz fiilî olarak erişilmiş bir durum olarak aydınlanmış bir çağ değildir:

Şimdi, acaba aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz? sorusu sorulunca, yanıt şöyle olacaktır: Hayır, aydınlanmış bir çağda değil, fakat aydınlanmaya giden bir dönemde, bir aydınlanma döneminde yaşıyoruz. Şimdiki zamanlarda olduğu gibi, insanlığın bir bütün olarak başkasının rehberliği olmaksızın, dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanma durumunda olması ya da bu duruma getirilebilmesi için kat edilecek daha çok yolumuz var. Fakat bu yönde özgürce çalışmak için şimdi onların yolunun temizlenip aydınlatıldığına ilişkin farklı göstergelere sahibiz; böylece evrensel aydınlanmaya giden yoldaki engeller, insanın kendi suçuyla düştüğü olduğu bu ergin olmayış durumundan kurtuluşuyla ilgili güçlükler yavaş yavaş da olsa giderek azalmaktadır. İşte bu bakımdan çağımız bir aydınlanma çağıdır, ya da Friedrich'in yüzyılıdır (Kant, 1984: 213).

Batı Dünyası'nda gerçekleşen (burada en rafine haliyle temas edilen) faaliyetler göz önünde bulundurulduğunda, şu önemli soruyu sormak gerekir: Avrupa'da 15. yüzyılda Rönesansla başlayıp 17. yüzyılda gerçekleşen güçlü bilimsel ve felsefi devrimlerle, 18. yüzyılda Aydınlanma ile ivmelenen modernite, Osmanlı Düşünce ve Kültür dünyasında yeterince karşılık bulabilmiş midir ya da Osmanlı Dünyası buna karşı nasıl tepkiler vermiştir?

Avrupa'daki Bilim-Felsefe Faaliyetlerinin ya da Kültürel ve Zihinsel Dönüşümlerin Osmanlı'daki Karşılığı Üzerine

İlk bakışta, açıkçası, Avrupa'nın bilim ve felsefe alanındaki ilerleyişi karşısında, "böyle bir kültür ve zihniyet karşısında ne yapılabilirdi ki?" şeklinde tümüyle teslim olmaktan başka bir çarenin olamayacağını hissettiren bir duygusal tepki vermemek çok güçtür. Henüz 17. yüzyılda Osmanlılar -ilmî ve kültürel açıdan kendilerine yetecek düzeyde kuruma sahip oldukları ya da kendi bilgi birikimlerinin iç ve dış dünyayı kuşatmaya yeter olduğunu düşündükleri için- Batı Dünyası karşısında hâlâ üstün olduklarına inanmaktaydılar. Sormak nihayetinde bir yol açmaktır, fakat insanların belli bir doygunluktan sonra artık sormaktan geri durdukları, sadece verili-yanıtlarla yaşamlarını sürdürmeye eğilimli olduğu da bir vakiadır. Bu bağlamda, İbn Sîna tıbbı hakkında Adıvar'ın Bartold'un eserine Köprülü tarafından eklenen aynı isimli makalesinde işaret ettiği husus bu durumu anlamaya yardımcı olabilir: "Meselâ İbn Sînâ'dan sonra tıbbın Şark'da ve hattâ Garb'da uzun zamanlar büyük bir terakki göstermemesini, bu büyük âlimin *Kânun nâmı*yle pek fazla mükemmel bir eser yazmış olmasına da atfetmek kâbilidir; çünkü o zamanın ilmî ihtiyaçlarını bu eser tamâmiyle tatmin edince ve tenkid ve tecrübe usûlü de inkişaf etmemiş olunca, tıbda yeni birşey beklemek hakikaten güçtür. Bunun bir misâlini, beşerin fikrine iki bin sene hâkim olan Aristo mantık ve felsefesinde de görüyoruz" (Adıvar, 1984: 366-7). Şüphesiz, her uygarlık evvela kendine yeter olabilmek için mücadele eder. Ancak, bu dönemde kendine yeter olmanın, karşılaşılan yeni dünya düzenini dışta bırakarak sağlanamayacağı aşikârdı. Batı'nın gerek doğa bilimleri alanındaki başarıları, gerekse bu başarılarla uygun yeni bir zihin yaratma çabalarının ürünü olarak felsefî kuramları ve elbette elde ettiği teknolojik üstünlükle karşılaşma sürecince, tıpkı İslam Dünyası'nın Yunan Dünyası'yla karşılaşmasında olduğu gibi yine bir yönüyle olumsuz, bir başka yönüyle de olumlu olmak üzere farklı tarzlarda pozisyonlar alınmış, fakat bir türlü iki ayrı dünyayı telif etmeye yönelik formülasyon geliştirilememiş veya uygulamaya sokulamamış görünmektedir. Hâlbuki Yunan kültürüyle olan karşılaşmada (yaklaşık 8. yüzyıl) tereddütlerden kurtulup, Platon, Aristoteles, Galenos'un eserleri Arapçaya tercüme ettirilmiş ve bu tercüme faaliyetlerinin sonucunda büyük mütefekkirler yetişmişti. Bu bakımdan, aradan geçen asırlar boyunca değişen ya da değişmeye direnen şeylerin neler olduğuna dair ayrıca çözümlenmeye muhtaçtır. Lewis'in konuyla ilgili Adıvar'ın sert yorumunu da içeren tespiti şöyledir: "Avrupa'ya özgü Rönesans, İslam topraklarında hemen hiçbir etki yaratmadı ve Türk tarihçi Adnan Adıvar'ın sözleriyle, 'bilimsel akım ilahiyat ve fıkhnın setlerine çarpıp dağıldı.' İslam dünyası 15. ve

16. yüzyıllarda Rönesans'ın yüzünü görmediği gibi bir Reform hareketi de yaşamadı" (Lewis, 2021a: 35). Fakat, 16. yüzyıldan itibaren coğrafi keşiflerin etkilerinin; 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise astronomi ve tıp alanındaki yeniliklerin aktarılmasıyla Osmanlılar'ın geleneksel dünya, evren ve insan anlayışlarının kısmen de olsa bir değişmeye uğramış olması muhtemeldir. Yalnızca burada denebilir ki Avrupa'da çok ciddi zihinsel dalgalanma yaratan bu gelişmeler, Osmanlı'da aynı ölçüde bir karmaşaya neden olmamıştır. Elbette coğrafya, astronomi ve tıp alanındaki yeniliklerin Batı ve Doğu Dünyası'nda aynı, hatta benzer denebilecek değişmeler yaratmamasının bir nedeni, iki dünyanın sahip olduğu ekonomik, toplumsal ve dünsel birikimlerde aranmalıdır. Nitekim Batı'da olduğu gibi ya da Batı'ya kıyasla Doğu'da bilgi ile güç arasındaki bağ "gerektiği gibi" kavranmamış görünmektedir. Yukarıda dikkat çekildiği gibi, bir Avrupalı için coğrafi bilgi sadece bir bilgi değil, fakat daha ziyade sömürge alanları demekti; Osmanlılar için ise bu evvelâ coğrafya alanında yeni bir bilgi anlamında gelmekteydi. Bir başka nedeni ise Hristiyanlar'ın Dünya, Evren ve İnsan anlayışlarıyla karşıtlık içinde olan yeniliklerin, Müslümanlar açısından herhangi bir çelişki içermemesidir. Söz gelimi, Copernicus'un sistemi ve sonrasında kurulan sistemlerin Osmanlı alimleri ve astronomlarında pek de devrimsel bir etki yaratmamasının nedeni, Gazzâlî ve takipçilerinden beri iyice yerleşen hakim bir anlayıştan kaynaklanır (Demir, 2018: 120-121). Buna göre bilim adamı ya da filozofların astronomiyle ilgili ortaya koyduğu bilgiler dinsel olarak sakıncalı değildir. Oysa Batı Dünyası'nda Kopernikçilik ateist olmak neredeyse bir ve aynı şeydi. Bu nedenle, Güneş Merkezli Sistem'in Hristiyan Dünya'da yarattığı *yıkıcı teolojik etki* (Tarnas, 2012: 52-53), İslam Alemi'nde karşılık bulmamıştır. Çünkü Güneş Merkezli Evren Anlayışı'nın *Kitâb-ı Mukaddes*'teki ayetlerle çeliştiği yerde, *Kur'ân-ı Kerîm* açısından bu konuda tartışma yaratacak herhangi bir dogma olmadığından ve belki de Avrupa'daki tartışmalar henüz Osmanlı'ya intikal etmediğinden, salt matematiksel bir kuram ve teknik bir detay olarak değerlendirilmiş, fakat onun fizik dünyayla bağıntısını ve yaratacağı etkileri, söz gelimi evrendeki mevkiiinin değişebileceği göz ardı edilmiştir (İhsanoğlu, 1992: 738, 768). Müslüman Dünya'da evrenin ezeli-ebedi olmayıp, Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmek esastır; ne şekilde ve nasıl yaratıldığı, hangi yasalara göre yönetildiği veya merkezinde neyin olduğu meselesi daha az önem arz etmektedir. Örneğin, Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1780), Yer'in yuvarlılığıyla ilgili görüşün Şeriat'a aykırı olduğunu savunanlara karşı Gazzâlî'den yaptığı uzun bir alıntıyla esas meseleyi evrenin sonradan olup olmadığı meselesine indirger ve bu bağlamda evrenin yaratıldığı kabul edildikten sonra, ister

düz ister yuvarlak olsun, bunun din açısından sakıncalı bir yönü olmadığını, daha doğrusu dinî bir mesele olmadığını ileri sürer (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1981: 102).¹⁴ Bununla birlikte, yaşam alanına dair antroposentrik bir paradigmayı kuran özgürlük, eşitlik ve haklar fikrinin, bir yandan teolojik ve diğer yandan politik olana karşı mücadelesinin Osmanlı-Türk Düşünce ve Kültür Havzası'nda ciddi bir karşılığı olduğu da söylenemez.

İhtiyaçlar ve Aktarımlar

16. yüzyıldan itibaren Hristiyan Dünya mağlup, Müslüman Dünya ise gâlip bir edâyla hareket etmiştir. Avrupa'ya karşı üstünlük duygusu çok yoğun olan Osmanlılar her konuda ve her şeyde en ileri seviyede olduklarını düşünerek, artık değişmek değil, fakat muhafaza etmek kaygısı gütmüşlerdir (İnalçık, 2017: 96). Mağlup hissedenler, kendilerini mağlup edenlerin mevki-i müstahkemini ele geçirmek üzere hazırlık yapmakta ya da İnalçık'ın ifadesiyle “düşmanın üstünlük sırrını öğrenerek onu benimsemek ve ona karşı durmak”tayken, Müslümanlar gâlip edâsıyla, mağlup ettikleri kesimin sonraki yapıp-etmeleriyle gerektiği gibi ilgilenmemiş ve sonuçta Hristiyan Dünya mücadeleden zaferle çıkmıştır. Özlü ve ihtiyatlı bir şekilde denebilir ki Hristiyan Dünya'nın şüphe'si, Müslüman Dünya'nın kesinlik'ine üstün gelmiştir.¹⁵

Osmanlı'nın ya da Türkiye'nin Batılılaşma süreci veya dışarıyla etkileşme sorunu hakkında pek çok farklı yorumlar yapılagelmiştir. Berkes, Osmanlı'nın Batı Geleneği'ne kapı komşu olmasına rağmen ve dahi ilk dönemlerde ondan etkiler almasına karşılık, Batılılaşmayı gerçekleştirmediğini ileri sürer (Berkes, s. 34). İnalçık ise Busbecq'in 1555'te [Lewis'in verdiği kaynağa göre ise 1560'da] yazdığı şu sözleri nakleder: “Dünyada hiçbir millet Türkler kadar faydalı bir icadı benimsemekte gönüllü değildir. Mesela, bizim küçük büyük toplarımızı ve diğer icadlarımızı derhal kabul etmişlerdir” (İnalçık, 2017: 96). İnalçık'tan farklı olarak Lewis, tutumunu abartılı bulduğu Busbecq'in mektubunun geri kalan kısmını da aktarır: “Ancak hiçbir zaman kitap basmaya ve meydan saatleri inşa etmeye yanaşmadılar. Basıldığı takdirde kutsal kitaplarının kutsallığının kalmayacağını; meydan saatleri yaparlarsa da müezzinlerin otoritesi ile kadim âdetlerin zarar göreceğini düşünürler” (Lewis, 2021b: 138). Roderic H. Davison da Osmanlı'nın

14 Bu örnek aynı zamanda göstermiştir ki Osmanlılar 18. yüzyılda Hikmet ile Şeriat'ın sahası arasında bir ayırım yapılabilecek bir durumdandı. (19. asırda da felsefe ile bilim arasında ayırma gidilecektir).

15 Philippe d'Irbarne'in şu tespiti genel olarak dikkate değerdir: “İslâm'da bilgi, içinde fikirlerin çarpışmasından bazen bir aydınlığın ortaya çıkacağı, bazen ise insanın tereddüt içinde kalacağı bir yaklaşım tarzıyla dünyayı keşfetmek üzere el yordamıyla ilerleyen endişeli bir araştırmacının ürünü olarak değil, şüpheyi hiçbir yer bırakmayan yollarla yukarıdan alınan güvenli bir kazanım olarak görülmektedir” (d'Irbarne, 2017: 129).

fiziksel olarak kapalı bir coğrafya olmamasına karşılık, zihinsel olarak Batılı etkilere esasen kapalı olduğunu, ancak yavaş yavaş açılabilirdiğini ifade eder (Davison, 2016: 138). Öyle görünmektedir ki burada vurgulanması gereken en önemli şey, Avrupalı güçlerin bir ürününü ya da düşüncesini alımlamanın ötesinde, bilim ve teknolojiyle eksikliğini giderebileceğini düşünen bir toplumun, bilimin ve teknolojinin bu yeni dünya düzeninin sadece ürünü olduğunu kavrayabilecek bir derinlik gösterip gösterememesi meselesidir. Meselâ, askeri ve tıbbî alanda “kâfir”lerin ürünlerini kabul etmek bir ölüm-kalım meselesi gibi görülmüş, fakat bu bilimsel başarıları örgütleyen felsefe ve genel olarak sosyo-politik alt yapı aynı derecede fark edilememiştir (Lewis, 2021b: 96). Şüphesiz, bilimsel ürünleri yaratan süreçlerin ihmâl edilmesi, bu konularda kendine-yeter olduğuna ilişkin güçlü inanç nedeniyle ürünleri yaratan matematik, mekanik ve deneye dayalı bir doğa felsefesini kavrayamamanın/kavramak istememenin bir sonucudur.

Osmanlı Dünyası açısından en azından bilimsel anlamda Batılılaşma sürecinin kökleri -özellikle astronomi, coğrafya ve tıp alanında- on yedinci yüzyıla taşınabilir. Kâtib Çelebi coğrafya alanında Avrupalı bilginlerden nakiller yapmış ve 1648’de yazımına başladığı ve aralıklarla güncellediği *Cihânnümâ*’da coğrafi olarak dünyayı resmetmiştir. Yine astronomi alanında Zigetvarlı Tezkireci Köse İbrâhim Efendi, Noel Durret’in *Novae Motuum Coelestium Ephemerides* adlı eserini *Secencel el-Eflâk fî Gâyet el-İdrâk / İdrâkin Gâyesinde Feleklerin Aynası* (1660-1664) adıyla tercüme etmiştir ki bu çalışmanın bir özelliği de Copernicus’un kurduğu yeni sistemden ve diğer astronomlardan söz etmesidir (Kalaycıoğulları, 2017: 188). Tezkireci Köse İbrâhim Efendi, önsözünde bildirdiğine göre, eserin Arapça tercümesini dönemin başmüneccimi Müneccimek Şekibi Mehmed Çelebi’ye göstermiş, fakat Müneccimek eseri “Frenklerin bu kabil fodullukları çoktur” diyerek değersiz saymıştır (İhsanoğlu, 1992: 729, 733). Astronomi alanındaki bu temaslar¹⁶ hem üreticilikten aktarmacılığa geçildiğini hem de henüz 1635-1647 aralığında Fransa’da basılan bir eserin henüz 1660’ta İstanbul’da eleştirel bir bakışla değerlendirebildiğini göstermektedir. Eleştireldir, çünkü o dönemde transfer edilen bir kuram, yeni astronominin Orta Çağ Müslüman Dünyası’ndan

16 Burada önemli bir çalışmaya daha dikkat çekmekte yarar var: Modern astronomiden söz eden ikinci eser ise 1668’de IV. Mehmed’in kendisine arz edildikten sonra, Katip Çelebi’nin *Cihânnümâ*’sının tam teşekküllü olmadığı düşüncesiyle, tercümesini emrettiği ve Ebubekir b. Behram b. ‘Abdullah el-Hanefî el-Dimaşkî’nin 1685’te *Nusretü’l-İslâm ve’s-sürûr fî tahrîri Atlas Mayor* adıyla hazırladığı Janszoon Blaeu’nun *Atlas Major seu Cosmographia Blaeuiana Qua Solum, Cokum Accuratissime Describuntur* adlı 11 ciltlik coğrafya eseridir. Üçüncü önemli katkı da Cihannüma’ya yazdığı ekler’le (Tezvil el-Tâbî’, 1732) ve hemen sonrasında 1733’te Andreas Cellarius’tan tercüme ettiği ve kendisinin *Mecmûatîi Hey’et el-Kadime ve’l-Cedide* adını verdiği *Atlas Coekstis* ile yeni astronomiyi etraflıca tanıtan İbrahim Müteferrika’dır (İhsanoğlu, 1992: 741, 743). Burada kısaca ilk üç çalışma tanıtılmaktadır, fakat yapılan çalışmalar bunlarla sınırlı değildir.

aldığı etkilerle geliştiğine ilişkin farkındalığa sahip astronomlar tarafından ilk temasta kabul edilmemiştir; onun evvelâ eski kuramlarla uyumu gözetilmiştir. 18. yüzyılda hala birtakım tereddütlerin yaşandığı bilinmekle birlikte, ancak 19. yüzyılın ortasında yeni astronominin İslâmiyet'le olan uyumu ortaya konulabilmiştir (İhsanoğlu, 1992: 729). Ne ki Avrupa'da geliştirilen yeni modellemelerin içeriğine ilişkin yeterince araştırma yapılmamış, bu nedenle dinî ve felsefî bakımdan modellemelerin yol açacağı sorunlar yeterince teşhis edilememiştir (Demir, 2015: 75). Burada kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde seçik olan husus şudur: En azından astronomi alanında Avrupa'dan Osmanlı'ya nakil sanıldığı gibi çok geç bir tarihte gerçekleşmemiştir.

Tıp alanında ise Sâlih ibn Nasrullah'ın *Tıbb-ı Cedîd-i Kimyâ'î* adlı eseriyle seçkinleşilmiştir. Bu eserde yeni bir bilim olarak Kimya'yı hazırlayacak olan 'İatrokimya Akımı' tüm çizgileriyle tanıtılmış, böylece geleneksel Hippokrates ve Galenos tıbbından kimyasal ve fiziksel açıklamaya dayalı mekanik model tartışılır hale gelmiştir (Gözütok, 2020: 46). Şüphesiz, bu üç alandaki yenileşme arzusu esasen Osmanlı Toplumunun pratik gereksinimleriyle ilgilidir. Çünkü askerî seferleri düzenlemek için coğrafyaya; yıllık takvim için ve geleceğe yönelik astrolojik hükümler çıkarsayabilmek için astronomiye ve sağlık için tıba ihtiyaç vardır (Demir, 2018: 262-263). Demek ki dışarıdan gelen bilginin kabul edilme ölçütü, önemli ölçüde, pratik değerine bağlıdır. Buna karşın Avrupa'da köklü değişikliklere neden olan temel kaynaklarla pek ilgilenilmemiştir.

"Avrupa'da gelişen yeni bilim ile yeni felsefe'nin Osmanlı Dünyası'na aktarımı nasıl, ne şekilde ve ne kadar sürede gerçekleşmiştir?" ya da "İslâm Dünyası'nın 7. ve 8. yüzyıllarda Yunan ve Hint bilimiyle karşılaşması esnasında takınılan tutumlar ile mukayese edildiğinde, 17. yüzyılda Osmanlı'nın Batı Avrupa'yla karşılaşmasında nasıl bir tutum sergilenmiştir?" türünden sorular merak konusudur. Öncelikle, belirtmek gerekir ki Avrupa'nın belli bir ülkesinde üretilen bilimsel bilginin ya da bir eserin, bir başka ülkesindeki aydınlar tarafından bilinir ve kabul edilir hale gelmesi için bile ciddi bir zamanın geçmesi beklenmiştir. Örneğin Newton'ın *Principia*'sı Manş Denizi'nin Batı sahillerindeki İngiltere'den, Doğu'sundaki Fransa'ya yaklaşık elli yıl sonra (o da Voltaire'in bu fiziği tanıtan bir eseri yayınlamasıyla) ulaşmış ve buna rağmen kabul görmede büyük bir dirençle karşılaşmıştır (Demir, 2018: 345). Nitekim bilimsel ve kültürel bir dönüşüm hiçbir zaman devrimsel bir sıçrayışla gerçekleşmemiştir. Bu bağlamda İngiltere'de kabul gören 'genel çekim kanunu', başlangıçta, Avrupa'nın Fransa ve Almanya gibi önemli ülkelerinde çok az sayıda kişi tarafından benimsenmiş, pek çokları çok uzun bir süre hâlâ Descartes'in 'girdaplar teorisi'ne sadık kalmayı tercih etmiştir.

17. yüzyılda bir tarafta Avrupa’da Newton ve Leibniz gibi önemli bilim insanlarının fizikte katettiği mesafeye, diğer tarafta hâlâ Osmanlı medresele-
rinde okutulmakta olan geleneksel Aristotelesçi ve İbn Sînacî fikirleri temele
alan Ebherî’nin mantık, fizik ve metafizikten oluşan *Hidâye el-Hikme*’si üzerine
geliştirilen (ve 19. yüzyıl ortalarına kadar devam eden) yorumlara bakılarak,
bu dönemde Osmanlı’da ilmî faaliyetler hakkında genel olarak bir fikir edin-
mek mümkündür. Bir başka deyişle, Osmanlı’da geleneksel fizik ve skolastik
metodun etkisi hâlâ devam etmekteydi. Çünkü bu dönemde Osmanlı’da Av-
rupa’nın en etkili isimleri olan Galileo ve Descartes henüz bilinmemekteydi.
(Demir, 2018: 546). Bu nedenle, Osmanlı bilim insanlarının ve düşünürlerinin
hâlâ geleneksel fizik ile uğraşmaları nedensiz değildir. Böylece, Avrupa’nın
kendi içinde bile uzunca bir sürede yayılabilen bir bilginin/eserin/anlayışın/
kuramın Osmanlı’ya aktarılmasında yaşanan güçlük daha anlaşılır görün-
mektedir. Aktarım güçlüğü nedeniyle, Copernicus’un kuramı ile Descartes’ın
felsefesi parça parça da olsa ancak 18. yüzyıldan sonra nakledilmiştir. Kaldı
ki bir bilginin Avrupa içinde yayılımı ile Batı’dan Doğu’ya aktarımı arasında
çok ciddi fark vardır. Şüphesiz Rönesans’tan itibaren Batı Dünyası’nın biri-
kimleriyle arasındaki mesafe giderek açılan Doğu, öncesindeki dinî ve millî
kavgalar nedeniyle, Batı’dan gelen yeni herhangi bir anlayışa karşı çok daha
fazla direnç göstermekteydi. Öyle görünmektedir ki İslâm Dünyası, Sayılı’nın
işaret ettiği şu yalın gerçekliği kavramak istememiştir: “İlim, gerçekten muh-
telif dilleri konuşan ve dinleri birbirlerinden farklı olan insanların müşterek
malıdır. Milliyet, din, ve dil sınırlarını aşan bir faaliyettir” (Sayılı, 1963: 7).

Osmanlı Dünyası’na Batı’nın temel eserlerinin aktarımı için geç kalın-
dığı doğru, fakat bu gecikme ne *doğrudan* Türkler’in meraksız ya da ilgisiz
kalmasıyla, ne de *doğrudan* Müslümanlar’ın bilim ve felsefeye karşı olma-
sıyla izâh edilebilir görünüyor. Demir, bu gecikmenin bambaşka nedenleri
olabileceğini ileri sürer ve bunlardan (bir tanesine yukarıda değinilen) iki-
sini ortaya koyar:

- (1) Yeni kuramların veya öğretilerin pragmatik değerlerinin düşük olması
- ve (2) XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, [din savaşları, karşılıklı önyargılar, Hristi-
yan Topluluklar’ın başka dinlerden olanlara kapalılığı, farklı medeniyetlere ve
lisânlara mensubiyet, ‘yüksek bilgi’nin değiş tokuşunu mümkün kılacak en-
telektüel ortamların yokluğu ve benzerleri gibi] Avrupa’nın Batısı ile Doğusu
arasındaki bilgi akışını güçleştiren çok sayıda sebebin bulunması [meseleyi
daha derinden kavrayabilmek için, meraklı bir Türk’ün –Rum veya Yahudi’nin
değil- İtalya veya Fransa’daki üniversitelerden birine giderek, buradaki bilim
veya felsefe profesörlerinden bir şeyler öğrenmeye çalışmasının güçlüğü’nü

tahayyül etmek gerekir; buna mukabil, Hristiyan diplomatlar, gezginler ve her türden maceraperestler Osmanlı Türkiye'sinde nisbeten çok daha misafirperverce karşılanmışlar ve ağırlanmışlardır; bunu da gözden ırak tutmamak gerekir] gibi nedenler, bana, günümüze değin varlığını korumayı başarmış yarıntılı varsayımlardan, çok daha inandırıcı görünmektedir (Demir, 2018: 633).

Lewis de bu konuda 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkler ve İranlılar dahil diğer Ortadoğulular'ın Batı'yı doğrudan gözleme ya da inceleme bakımından pek az olanağa sahip olduklarına, fakat Batılıların geri oldukları dönemlerde her alanda Doğulular'ı ilkin büro, sonra konsolosluk kurarak ve nihayetinde büyükelçilikler yoluyla diplomasi, ticaret ve savaş konusunda gözlemek için çok daha fazla imkân bulduklarına dikkat çeker. Kaldı ki Batılıların serbestçe tüm İslâm coğrafyasında gezdiği yerde, Müslümanlar İslâm toprağı olmayan yerlere gitme konusunda çok tereddüt göstermişlerdir, hatta fâkihler gayr-ı müslim bir ülkede yaşamının caiz olup olmadığını tartışmışlardır; zaten Batılılar da onların gelmesinden hoşnut değilmış (Lewis, 2021b: 47-48). O halde, denebilir ki kendi kendisini rakibi kadar iyi tanımayan bir devletin, rakibi tarafından mağlub edilmesi pek anlaşılabilir.

İki dünya arasındaki farkın artmasında dil sorununun da ciddi etkisi olduğu aşikârdır. Bilindiğı gibi, ilim ve kültür dili İslâm Dünyası'nda Arapça iken, Batı Avrupa'da Latinceydi. Bu coğrafyalarda âlim olmak isteyen herkesin, kendi ana dilinden başka evvelâ Doğu'daysa Arapça ve Batı'daysa Latince bilmesi gerekiyordu. Bununla birlikte, Avrupa'da 15. ve 16. yüzyılda yerel dillerin gelişmesi Latincenin üstünlüğünü yitirmesine neden olmuş ve yerel dillerde ilmî kitapların sayısında ciddi bir artış gerçekleşmiş iken, aynı dönemde Farsça ve Türkçe maalesef pek az sayıda kitaba rastlanır. Oysa Arapça aşağı yukarı 11. yüzyıldan itibaren egemenliğini Farsçayla; 13. ile 14. yüzyıllarla birlikte de Türkçeyle paylaşmak durumunda kalmıştı. Sonuç itibarıyla, 15. yüzyılın ikinci yarısında ilmî alanda Avrupa'da yaklaşık 3000 basılı kitap bulunurken (ki bu sayı, henüz büyük çaplı keşiflerin yapılmaya başlanmadığı bir döneme aittir; ilmî kitaplara olan ihtiyacın ne kadar fazla olduğunu gösterir), Osmanlı'da resmî anlamda¹⁷ ilk kez matbaanın 18. yüzyılın ilk yarısında kurulmasına ve geç kuruluş tarihine rağmen, 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde (yazmalar

17 Matbaa, Almanya'da İncil basımından yaklaşık elli yıl sonra, 1493'de İstanbul Yahudi cemaatinden Samuel ve David ben Nahmias kardeşler eliyle kurulmuştu. Fakat, gayrimüslimlerin kendi dillerinde gerçekleştirdikleri matbaacılık faaliyetine müsaade eden padişahlar [II. Beyazıt, 1485, I. Selim, 1515; bu konuda Eliyahu Capsalı'nın 1523'te yazdığı daha çok hissiyata dayalı bir günlük, mezkûr padişahların Yahudi cemaatlerine karşı ne kadar toleranslı davrandığını belgeler: bkz., (Capsalı'den aktaran Lewis, 2021a: 49)] Müslümanların Arapça harflerle kitap yayınlamasını yasaklayarak, onları elyazmasına mecbur bırakıyorlardı. Müslümanlar için matbaanın faaliyet gösterdiği tarih, 1729'dur. Mütefferika'nın, matbaanın yararlarına ilişkin on bir maddelik yazısı pek etkili olmuştur. 1729'da ilk kitabın basıldığı matbaanın ruhsatında İslâmî hiçbir metnin basılamayacağına dair bir ibare yer alıyordu.

hariç) basılı kitap sayısı 50 civarındadır (Sayılı, 1963: 66). Gerçekten de matbaanın Osmanlı'ya girişinin uzun zaman alması ve dolayısıyla okuma-yazma faaliyetlerinin hat yazısıyla devam etmesinin bilginin yayılma hızına önemli ölçüde engel teşkil etmesi, bu sorunu Osmanlı Dünyası için daha da derinleştirmiş görünmektedir. Çünkü Avrupa'da matbaanın faaliyete geçmesiyle birlikte, daha çok insana ulaşabilmek için Latincenin yanı sıra millî dillerde de bilim-felsefe eserleri basılmaya başlanmıştır. Görünen o ki 18. yüzyıl gibi geç bir tarihte bile, hâlâ, ihtiyaç olmasına rağmen, İslâmî eserler dahi Türkçeye yeni yeni tercüme edilmekteydi. Bu dönemde Türk Dili diğer diller karşısında baskın değildi. Fakat, bu sırada Arapça kendi pozisyonunu hep korumuş, önemli eserlerin büyük bir kısmı yine Arapça yazılmıştır (Sayılı, 1963: 51). Bununla birlikte, öğrenmeyi ve dolayısıyla aktarmayı güç kılan muhtemel pek çok faktörden birine daha değinmek gerekir: Avrupa dilleri Latince ile aynı dil ailesinden gelmekte, fakat İslâm Dünyası'ndaki halkların ana dilleri (Arapça, Farsça ve Türkçe) ayrı dil ailelerini temsil etmekteydi. Nitekim Osmanlı Türkçesi ya da "lisan-ı osmanî" filolojik açıdan, toplumun gerek etnik gerekse dinsel açıdan heterojen yapısı gereği, Arapça, Farsça ve Türkçenin ve dahi İmpartorluk içerisindeki diğer dillerin bir terkididir ve bu yönüyle bir bakıma üst-dildir (Demir, 2015: 39). Bununla birlikte, Avrupa dillerinin ve Latin alfabesinin Arapçaya nazaran daha yalın ve öğrenilmesi daha kolay olması da okur-yazarlık sayısında etkili olduğu düşünülmektedir. Çünkü üç dilden gerek sözcük dağarcığı, gerek söz dizimi ve gerekse gramatik yapı bakımından etkiler alan Osmanlı Türkçesi ise bir yönüyle zengin, fakat diğer yönüyle de açmazları olan bir dildi. Açmazlardan biri, yazı stilinde belli bir standardın yakalanamaması, diğeri de esas sacayağı olan üç dil arasındaki mesafenin sürekliliği olarak açılmasıydı. Her şeyden önce Osmanlıca okuyup yazmak için bu dilleri bir biçimde bilmek gerekiyordu. Bu nedenlerle, Osmanlı Türkçesi yaşamı kolaylaştıracak yalın ve fonksiyonellikten uzak, karmaşık bir hale bürünmüştür. Sadece iyi eğitim görmüş kimselerce kullanışlı olan resmî Osmanlı Türkçesi, sıradan insanlar için öğrenmesi çok güç bir dildi; çünkü günlük dil Anadolu Türkçesi'ydi (Shefer-Mossensohn, 2019: 202). Bu bakımdan, dilden kalabalıkların konuşmadığı, çoğunlukla yazı dili olarak faydalanılmıştır. Geniş kitlelerin dile erişimindeki zorluk (ki böyle bir talep olduğu da söylenebilir) anlaşılacağı gibi eğitim konusunda ciddi bir engel teşkil etmekteydi. Bu doğrultuda, dilde sadeleşmeyi sağlayabilmek için 15. ve 16. yüzyılda her ne kadar *Türkî-i basît* hareketi baş göstermişse de, başarılı olunamamıştır.

Osmanlı'nın Avrupa karşısındaki duraklamasında bir başka önemli faktör ise himaye sistemidir. Osmanlı'da devletin ilmî faaliyetler için geliştirdiği himaye sistemi (modern karşılığıyla bir çeşit devlet fonu) uzunca bir süre

âlimler ile seçkinleri birbirine sadakatle, fakat iktidar ilişkisi içinde bağlanmış ve bu sayede bilimsel ve teknolojik girişimlerde bulunulmuştur. Hami, himayesindeki kişinin hem geçimini hem de çalışmalarını desteklemiştir. Fakat Tanzimat'a kadar eğitim-öğretim, daha önce hiç olmadığı ölçüde devletin idaresine girmiş ve vakıf sistemi zayıflatılmıştır (Fazlıoğlu, 2015: 245). Konuyla ilgili 1870'te Dârü'l-fünûn'un açılış töreninde dönemin eğitim bakanı Safvet Paşa, Osmanlı'nın ilk iki asrında bilim adamlarına yaptığı hamilik, teşvik ve gösterdiği saygının iki yüzyıl daha sürdürülmüş olması halinde, Avrupa'nın uygar ülkeleriyle kurulacak ilişkilerle aynı seviyede ilerleme kaydedilebileceğine dikkat çekerek, başarısızlığı onlardan ayrı kalmaklıkla izâh etmiştir (Berkes, 2012: 238).

Osmanlı'nın Sancılı Batılılaşma Serüveni

Şüphesiz, Bilimsel Devrimler Çağı'nda Batı ile Doğu arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyabilmek için çok ciddi bir soruşturmaya ihtiyaç vardır. Yine de kısa bir incelemeyle bazı belirlemeler yapılabilir. Batı Dünyası'nda bilginin konusu ve yöntemi bakımından akıl ve deney ışığında yürütülen faaliyetlerle birlikte Galilei, Kepler, Newton gibi ileri gelen bilim adamlardan, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Pascal, Malebranche ve Locke gibi büyük filozoflara uzanan bilimsel ve felsefî birikim, evreni anlamada yepyeni bir epistemolojik çerçeveye işaret eder. Fakat Doğu ile Batı arasındaki esas ayrılık bu aşamada henüz bilim alanındadır. Bir başka deyişle, fiziğin ve matematiğin belirleyici alanlar olarak işlerlik kazanmasıyla, doğayı anlamaya yönelik deneye ve gözleme dayalı yöntemlerle geliştirilen ve matematiksel olarak ifade edilebilen bilimsel bilgi, Batı'nın Doğu ile olan mesafesini açmıştır (Demir, 2018: 276). Çünkü Batı Dünyası için bilginin mahiyeti Rönesans itibarıyla değişmişti. Bilgi artık insanın çıkarları doğrultusunda evreni anlaması ve doğayı kendi hizmetine koşması için aracı bir güçtü. Fakat genel olarak Doğu Dünyası için bilgi daha ziyade iç ve dış hayatında bilgece davranışlar sergileyip, evrenin yaratıcısına kavuşmayı sağlayan bir araçtı. Doğu Dünya'sının, bilginin kutsallıkla olan bağının kopararak, sekülerize edildiği Batı Dünya'sının buluşları ve yenilikleri ile uyuşmakta güçlük çekmesi, bilginin kutsîyetle, uhrevîyatla olan bağı nedeniyle anlaşılabilir. Sonuç itibarıyla, dünyevi anlamda güç temin eden Batı, uhrevî olarak güç biriktiren Doğu'yu özellikle askerî sahada alt etmiştir. Roderic H. Davison, 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın başında ilk olarak savaş meydanlarında tecrübe edilen "fark"la ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

Sultanların zayıflığı ve Kanuni'yi izleyen dönemdeki iktisadi ve toplumsal zorluklar, eğer bunların yanında entelektüel ya da psikolojik bir dönüşüm

olmamış olsaydı, uzun vadede imparatorluk için daha az zararla atlatılabilirdi. Çok sayıda ulema, cahillerin çoğunu ve yoksul medrese öğrencilerini arkalarına alarak, yeniliklerin karşısına gitgide daha ağırlıklı çıktı. İslami başarılarından duyulan gurur, Kuran'ın katı bir yorumuyla da birleşince, Hristiyan Batıdan gelen yeni kavram ve tekniklerin benimsenmesine özellikle karşı durdu. Osmanlı ulemasının içinde hep aydın kişiler olmuştu, her zaman da şu ya da bu alanda Avrupa'dan gelen bilgiyi isteyenler çıktı ama Osmanlı İslamı, görüldüğü kadarıyla başlangıçtakine göre gitgide daha içe dönük ve yeniliklere kapalı hale gelmekteydi. Bu önyargı -yani yeniliğin günah olduğu görüşü- çok talihsiz bir dönemde, Avrupalıların coğrafi keşifler, akılcı düşünce, bilimsel araştırma, teknoloji ve imalatta ileri adımlar attıkları sırada yaygınlık kazandı. Doğu ile Batı arasındaki fark büyümekteydi; bu, Batının görece üstünlüğü karşısında Osmanlı'nın gerilemesini daha da tehlikeli bir şekilde sokuyordu (Davison, 2016: 44).

Aradaki farkın artmasıyla birlikte, 17. ve 18. yüzyılda Batı Dünyası'nın kararlı ve etkili üretimlerinin etkisi veya egemenliği altına giren Osmanlı Dünyası'nda İslâm alimlerinin geleneksel tesirine pek az rastlanır. Geleneksel olanın en az ve yeni olanın en fazla etki ettiği bu aralık, bocalama evresini beraberinde getirmiştir. Öncesinde -sayıca az olsa da- Kâtib Çelebi gibi bazı düşünürler geleneksel bilim anlayışının yeni bir bilimin yaratılmasına engel ve dolayısıyla devletin ve toplumun bekâsı açısından bir tehdit olduğuna dikkat çekmişse de [ki her ne kadar Batılı olanla temas ettikçe ufku açılmışsa da, Adivar'a göre nihayetinde kendisi de geleneksel olandan tümüyle kurtulamamış, Aristotelesçi felsefeye bağlı kalmıştır (Adivar, 1982: 150)] özellikle yeni bilme tarzının etkisinin iyice fark edilerek, 18. yüzyılın sonlarına doğru mühendishânelerin kurulması ve burada yetişen kişilerin devletin çeşitli kademelerine etki edecek güce erişmesiyle birlikte ancak medreselerin güçlü otoritesi zayıflatılabılmıştır. Çünkü Karlofça Mağlubiyetiyle fark edilmiştir ki ihtiyaçlar üzerine üretilen bilginin niteliği kadar niceliksel olana tahvili de önemlidir. Nitekim savaş meydanlarında geçerli olan bilgi daha ziyade seküler ya da doğal karakterliydi. Bu bakımdan, Karlofça mağlubiyeti¹⁸ kendi bilgisel çerçevelerine dair sarsılmaz inancı sarsmış ve askeri alandaki başarısızlığın esas nedeninin bu yeni dünyayı anlamaya yetmeyen epistemolojik ufuktan kaynaklandığı fark edilmiştir (Demir, 2018: 263-264). Lewis, Osmanlı'nın bu antlaşmayla aldığı iki dersten söz eder. Bunlardan ilki daha üstün bir güç tarafından mağlup edilmekse, ikinci-

18 Roderic H. Davison, 1699 Antlaşmasıyla ilgili şu tespiti paylaşır: "Osmanlıların 1699 Karlofça Antlaşmasıyla başlayan askeri gerilemeleri ve toprak kayıpları, 1922'ye kadar hiç, kalıcı bir biçimde kesintiye uğramamıştı. Özellikle 1718, 1774, 1792, 1799, 1812, 1829, 1878, 1912 ve 1918'de askeri yenilgiler yaşanmıştı. Hemen hemen her seferinde kazanan Batılı güçlerdi." (Roderic H. Davison, a.g.e., s. 118).

si de daha karmaşık olarak diplomatiktir. Çünkü genelde Osmanlı şartlarını bildirmiş ve mağlup taraf kabul etmiş iken, bu kez tersi bir durum söz konusuydu ve Osmanlı buna henüz hazırlıklı değildi. Bu görüşmeleri sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmek için diplomasi sanatına ihtiyaç vardı ki bunun için ilk bakışta kabul etmekte tereddüte düşülen Britanya ve Hollanda elçilerinden yardım istenmiştir. Diplomasi yardımı haricinde, askeri olarak daha öncesinde de çeşitli şekillerde yardım alınmışsa da, burada yeni olan, Osmanlı'nın kendi birliklerini donatmak ve eğitmek için Avrupalılar'a karşı Avrupalı güçlerle ittifak kurma fikriydi. Çünkü sadece silah transfer etmek meseleyi çözmüyordu; eğitim ve taktik de gerekliydi (Lewis, 2021b: 28-29). Bu şekilde, Avrupalılar'ın icâtları ve uygulamaları iki taraf arasındaki "güç dengesi"ni değiştirmiştir. Üstelik, Osmanlı'da seçkinlerden başka kesimler tarafından da bir şeylerin yolunda gitmediği, buna karşın Avrupa'nın ilerlemekte olduğu ve bu ilerleme karşısında sürekli zayıf düşüldüğü sezilmekteydi. Lewis'e göre Karlofça Antlaşması'nın ardından şu iki soru etrafında tartışmalar başlamıştır: "Bunu bize kim yaptı?, Hata Neredeydi?" (Lewis, 2021b: 32). Bununla birlikte, askeri olarak 1768-1774 yıllarında yaşanan Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonucunda yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla artan sorgulamalar üzerine ancak Osmanlı Dünyası kayıtsızlığına son verip, askeri kurumlarda reformasyon süreci başlatmıştır. Bu süreç, 1774'ten başlayıp, politik bir birlik olmak bakımından Devlet'in ortada kalktığı 1923'e kadar sürecek olan 'yenileşme dönemi'dir. Bu tarihten itibaren bunalımdan çıkışın yolu, önceki sorgulamalarda olduğu gibi kadîm olanın kıdeminde değil, cedîd olanın gelecek vaadinde aranmıştır (Fazlıoğlu, 2015: 245).

Öyleyse, denebilir ki esasen 17. yüzyıldan itibaren iç ve dış etkilerle başlayan tartışmalar ve dışarıdan gelen bilgi birikimindeki niceliksel artışla birlikte ilmî faaliyetler için kullanılan mevcut çerçeveye ilişkin derin şüpheler doğmuş ve içinde bulunulan bunalımı aşmanın yolları aranmıştır. Bu bakımdan, 17. ve 18. yüzyıl genel olarak Osmanlı Dünyası'nın eski olan ile yeni olan arasında biçâre şekilde bocaladığı dönemlerdir. Ancak bu bocalama, basit bir biçimde, sadece bilim-din, felsefe-din ya da akıl-vahiy karşıtlığına indirgenebilir değil gibi görünmektedir; bunun muhtemel pek çok nedeni olabilir. Çünkü her şeyden önce, bilim ve felsefe alanındaki gerilemenin genel olarak gerilemenin nedenleriyle çakıştığı bir gerçektir. Bu bağlamda, Demir, son derece gerçekçi bir bakışla geleneksel olan ile yeni olan arasındaki sıkışma haline ilişkin tahmini iki gerekçeyi sıralar: (1) 17. yüzyılda İbn Haldûnculuğun Osmanlı-Türk Düşüncesini realist bir kavşağa getirmesi, (2) 18. yüzyılda Avrupalıların ordularına karşı koyabilmek için tekniğin, savaş teknolojisinin edinilmesini sağlayan Yeni Bilim'den yararlanmaya mecbur

kalınması (Demir, 2018: 199). Bu ve benzeri nedenlerin eski bilim ve felsefe anlayışından kopuşa yol açmış olması muhtemeldir.

Bununla birlikte, 18. yüzyılda henüz bilim ile felsefe arasındaki makas günümüzde olduğu kadar açık olmadığı için, Osmanlılar'ın Avrupa bilim ve teknolojisine olan ilgisi felsefe ve edebiyat alanına da sirayet etmek durumundaydı. Özellikle felsefenin bilimsel yeniliklere koşut olarak konu ve yöntem bakımından güncellenme zârureti vardı. Bu bakımdan, astronomi, kozmoloji, fizik alanındaki gelişmeler varlık kuramlarına ya da tıp alanındaki gelişmeler insan anlayışlarına tahvil edilmek durumundaydı. Copernicus astronomisi ile Galilei fiziğinin aktarıldığı dönemde Descartes'ın felsefesinin de bilgi havuzuna alınması bunun en iyi örneğidir. Ancak yeni bilimin beraberinde getirdiği yeni felsefeyle birlikte, eski bilim ve eski felsefenin yanı sıra, kelâm ve tasavvuf alanının da terk edilebileceğine dair endişe, pekala yeni olana karşı direnç geliştirilmesine neden olmuştur. Denebilir ki 17. ve 18. yüzyıl, Osmanlı Dünyası ile Batı Dünyası'nın birbirini tartmaya başladığı ve bazı Osmanlı düşünürlerinin Batılı olanı benimsemesiyle nihayete erdiği bir geçiş dönemidir.

Eski Düzenden Yeni Düzene Doğru

Esasen Osmanlı Dünyası'nın karşısında iki seçenek vardı: 1) Batı Dünyası'nın Yeni Düzeni'ni benimsemek, 2) Ona alternatif başka bir düzen tesis etmek. İkinci yol daha meşakkatli görüldüğünden, elbette ki birincisi tercih edilerek, gerekli tedbirler alınmaya çalışılmış, gerekli transferler yapılmaya başlanmıştır (Demir, 2018: 288). Yeni Dünya Düzeni için yepyeni bir zihin yaratmak gerektiği için, her ne kadar kendi deneyimlerinden çok karşı olunan dünyanın deneyimlerine başvurmak gerekmişse de, Batı Dünyası'nın deneyimi aynen transfer edilemezdi, çünkü bir şeyi başka bir şeye tahvil ederken, kendine öz-güleştirme zârureti söz konusudur. Kaldı ki birbirini 'kâfir' diye niteleyen iki medeniyetin üyeleri arasında bire bir nakil yapmak çok daha güç bir işti.¹⁹ Bu bağlamda, Shefer-Mossensohn, bilginin başarılı bir şekilde aktarımı ve benimsenmesi için şu iki yaklaşımdan birini zarurî görür ve ekler: “Ya yabancı bir kültüre ait bilginin farklı bir şeye ya da farklı kültürün tanıdık bir şeye dönüştürülmesi gerekir. Bilginin yolculukları yalnızca insanların, fikirlerin ya da aletlerin hareketlerinden ibaret değildir. Başarılı bilgi akışları insanların,

19 Buna karşın, Lewis'e göre her iki taraf da birbirini kâfirlikle suçlayarak aslında benzerliklerini ve dahi akrabalıklarını dışa vuruyorlardı; her ikisi de evrensel ve nihaî hakikate sahip olduğunu ileri sürüyor ve bu iddialarını dünyanın geri kalan kesimlerine yaymaya çalışıyorlardı. Ona göre cennetleri farklı olsa da, cenennemleri büyük ölçüde aynıydı. (Lewis, 2021a: 21). Birbirlerini algılama tarzları da benzerdir; her biri diğeri için önemli rakiptir, fakat bunu itiraf etmemek de ortak özellikleriydi. Daha ileri giderek, Lewis şöyle der: “Hindistan ve Çin'in büyük dinleriyle karşılaştırıldığında, İslâmîyet ve Hristiyanlık ikiz evlatlardır ve aynı ataların soyundan gelmektedir.” (Lewis, 2021a: 77).

fikirlerin ve aletlerin uyumluluğunu ve değişimini de kapsayan hareketin ve içeriğin sonucunda oluşur” (Shefer-Mossensohn, 2019: 107). Gerçekten de bir toplumun bir başka toplumla kültür bakımından tümüyle benzeştiğine rastlanılmamıştır. Biri diğerinden kültürel unsurlar transfer edebilir, fakat onu olduğu gibi, tümüyle özümsemesi düşünülemez. Hatta Batı şemsiyesi altında toplanan kültürler dahi her ne kadar birbirine çok yakın olsalar da, her birinin kendine özgü bir kültürü olduğu açıktır. Bu bakımdan, Osmanlı'nın en baştan Batılı unsurları alımlamaya büyük ölçüde açık olsa da, deyim yerindeyse, tümünden Batılı olamaması da -öyle görünüyor ki- bundandır.

18. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı aydınları, çoğu medreselerde yetişen Gelenekçiler [Saçaklızâde, Mestçizâde, Nâbî, Defterdâr Mehmed Paşa, Sünbülzâde Vehbi] ile Yenilikçiler [Bursalı Ali Münşî, Halifezâde İsmail Efendi, Yanyalı Esad Efendi, Yirmisekiz Mehmed Çelebi, İbrahim Müteferrika, Morali Penah Süleyman Efendi] olarak ikiye bölündüler. Eski Düzen'i savunan kesim, eski değerlere dönmeyi, geçmişten hareketle geleceği kurmayı ve 16. yüzyıldan önceki geleneksel bilim ve felsefe anlayışıyla kurtulunabileceğini; Yeni Düzen'i savunanlar ise 16. asırdan sonra Avrupa'da gelişen yeni bilim ve felsefe ışığında yol alınabileceğini düşündüler (Demir, 2018: 289). Eski Düzen'i savunan, Gazzâli'yle birlikte klişe haline gelen ilimler tasnifini aynen koruyan pek çok isimden (Hocazâde Muslihüddin Mustafa, Taşköprülüzâde, Birgivi Mehmed Efendi vd) biri de 18. yüzyılda yaşamış taşralı müderris Saçaklızâde'dir. Saçaklızâde, Osmanlı'nın Hristiyan Dünya karşısındaki askeri yenilgilerde felsefeye olan merakın payı olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre nasıl ki Abbasiler zamanında felsefeye olan ilgiden dolayı Allah Moğollar İstilasası ile onları cezalandırmışsa, tıpkı bunun gibi Osmanlı'nın dinsiz gidişatı da cezasız bırakılmamıştır:

Bizim zamanımızda -1130/1717- felsefe, Osmanlı topraklarında (Bilâd-ı Rûm23) alabildiğine genişledi. Bundan önce, 80 ya da daha fazla yıl boyunca Hristiyanlar, Osmanlı topraklarının çoğunu fethetti ve birkaç kez İslam egemenliğinin askerlerini yendiler ve sayısız Müslümanlar ile ailelerini esir aldılar. Şimdi Hristiyanların genel bir fethinin olacağından korkuluyor ve bu yüzden bizler Allah'tan İslam egemenliğinden ve hakimiyetinden bu illeti kaldırmasını ve böylelikle âlimlerin (*ulemâ*) felsefe öğrenmekten vazgeçmelerini, vazgeçmeyenlerin ise cezalandırılmasını istiyoruz (Saçaklızâde'den aktaran Al-Rouyhab, 2019: 300).

Saçaklızâde kendisinden öncekiler gibi üç tür ilmi birbirinden ayırır: Yararlı İlimler, Zararlı ilimler, Ne Yararlı Ne de Zararlı ilimler. Bu bağlamda, felsefe ve astroloji, zararlı ilimlerdenidir. Astronomiyi bile tarihte pek rast-

lanılmadığı haliyle ‘filozofların astronomisi’ ve ‘âlimlerin astronomisi’ diye ayırır (Demir, 2018: 299). Kendisinden önceki ve çağdaşı olan bazı âlimlerin felsefeye olan merakını eleştirerek, İbn Sînâ, Fârâbî gibi filozofların kafir olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir (Al-Rouyhab, 2019: 299). Kezâ, aynı dönemde Sünbülzâde Vehbi’nin de sefiliğin etkisi altında kalarak, mantık hariç²⁰ hikmet alanına giren tüm aklî ilimleri yasakladığı bilinmektedir. Buna karşın, Saçaklızâde’nin tüm aklî ilimleri kınayan biri olmadığı, birçok İslâm bilgini gibi matematik ve tıp araştırmalarına cevaz verebilecek bir bakışa sahip olduğu da ileri sürülür (Al-Rouyhab, 2019: 303).

Bununla birlikte, felsefe bir yana, Osmanlı Dünyası’nda o dönemde kelâma dahi bazı âlimlerce mesafe alındığını gösteren örnekler vardır. Shefer-Mossensohn, 18. yüzyılda Nebî Efendizâde’nin notlarına referansla medreselerle ilgili –elbette ki tüm medreseler için doğruluğu ilaveten araştırılmaya muhtaç olan- şunları aktarır: “18. yüzyıl Osmanlı’sında Batı Anadolu şehri Uşak’ta müderrislik (medrese öğretmeni) yapan Nebî Efendizâde, standart müfredatta dair tuttuğu kayıtlarda bu durumun aksini gösteren kanıtlar sunar. Müfredattaki konuların listesi, Arapça morfoloji, gramer ve sözdizimi, mantık ve retorik, içtihat, teoloji, hadis ve Kuran tefsiri alanlarını içeriyordu. İlginç bir şekilde müspet ve rasyonel bilimler bu listelerin hiçbirinde yer almıyordu” (Shefer-Mossensohn, 2019: 76). Şüphesiz, iç ve dış etkiler tarihsel olarak belli kopuşlara da neden olduğundan, burada tarihsel bir okumayı güçleştiren unsurların özenle açığa çıkarılması gerekir. Fazlıoğlu, 15. 16. 17. ve 18. asırda Osmanlı’da bir kurum olarak medreselerdeki ders müfredatıyla ilgili çok yönlü değişkenlere bağlı titiz bir inceleme yapmanın gerekliliğine dikkat çeker. Çünkü ona göre özsel bir Osmanlı fikriyatından ziyade, ancak süreç içinde çoklu değişkenlere bağlı oluşan yapılardan söz edilebilir (Fazlıoğlu, 2015: 215).

Avrupa’da çeşitli alanlardaki gelişmelerle örülen bilgi ağı dikkate alındığında, Osmanlı Dünyası’yla arasındaki bilim ve felsefe makasının ne kadar açılmış olabileceği en azından tahmin edilebilirdir. Bu makası kapatmak için öncelikle her şeyin hesaba çekilmesini sağlayan metrenin gözden geçirilmesi gerekliydi ki bu eksiklik kısmen Lale Devri’nde görülmüş ve bu yönde bir takım girişimlerde bulunulmuştur (gerçi, Lale Devri sona erdikten

20 Mantık Osmanlı’da ciddi anlamda gelişme kaydeden, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar yazılan eser sayısı giderek artan bir ilmî faaliyetler (Shefer-Mossensohn, 2019: 55). Gelişimine katkı veren isimlerden bazıları tarihsel sırayla şunlardır: Hüseyin Halhalî (ö. 1604), Mehmed Emin Şirvânî, Musa Pehlivânî, Mehmed Tavuskârî, İsmail Gelenbevî, Kilisli Hocaâde Abdullah (ö. 1886). Bingöl’e göre 15. yüzyıldan Tanzimat’a (1839) kadar yazılan eserler niceliksel olarak fazla olsa da, Gelenbevî haricinde orjinal bir esere rastlamak pek güç olduğu gibi, 16. yüzyıldan itibaren Avrupa’da gelişen mantık ve bilim kavrayışlarının izine de rastlanmaz. Bu bağlamda, 13. yüzyılda mantık konusundaki birikim her ne ise, 18. yüzyılda da odur (Bingöl, 2001: 181).

sonra da bu konuda Avrupalı uzmanlardan destek almaya devam edilmiştir): “Bu dönem [Lale Devri] en azından imparatorluğun başkentinde, boş zaman kültürüyle ve daha açıktan bir tüketicilik, kozmopolitlik, dini hoşgörü ve felsefeye verilen kıymetle karakterize edilir. Harun Küçük bu dönemi ‘İstanbul’da erken dönem aydınlanma’ olarak adlandırır” (Shefer-Mossensohn, 2019: 123). “Osmanlı’nın son Rönesans hareketi” olarak da adlandırılan bu dönemde Batı ile sıcak temaslar kurulmaya, daha doğrusu Batı daha yakından tanınmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda askerî alanda modernleşme gereksiniminin sonucu olarak 1727’de Avrupalı tarzda eğitim vermesi planlanan Hendesehâne açılmış, fakat Yeniçeriler’in baskısı sonucu kısa zaman sonra kapatılmıştır. Batı ile kurulan temaslardan en çarpıcısı, Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi’nin büyükelçi olarak, aynı zamanda oradaki uygulamaları nakletmesi için Paris’e gönderilmesidir (Vural, 2019: 379).²¹ Şüphesiz, bu dönemin alâmet-i fârikası matbaanın kurulmasıdır. Matbaanın kurulmasının Osmanlı’nın modernleşmesine olan katkısı çok büyüktür.

İbrahim Müteferrika, Osmanlı için Batılılaşmayı zarurî görmekteydi. Yazdığı siyasetname tarzındaki eserinde çöküşe götüren nedenleri tespit etmiş ve çöküşü engelleyici önlemleri sunmuştur. Özellikle askeri yapıdaki bozulmayı önlemek için, tıpkı Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi gibi, Batı’nın bilgi ve teknolojisine olan gereksinime vurgu yapmıştır (Kaygı, 1992: 48). Denebilir ki Müteferrika sadece bozuklukları teşhis etmemiş, aynı zamanda Batı modeline göre değişmenin zorunlu olduğunu dönemin padişahına bildirmiştir. 1732’de Müteferrika’nın *Cihannümâ Zeyl’ini, Füyûzât-ı Mıknatısiyye’yi* ve *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l- Ümem’i* yayımlaması Yeni Bilim’e, yeni olana duyulan ihtiyacı gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Demir, Müteferrika’nın etkisiyle ilgili şunları söyler: “Böylece İbrahim Müteferrika, XVI. yüzyılın ikinci yarısından beri Türk Düşüncesi’ni biçimlendiren ve XVII. yüzyılda kendisine Kâtib Çelebi, Hezârfen Hüseyin Efendi ve Naîmâ gibi gerçekten yetenekli müritler bulan İbn Haldunculuk’un boyundurduğundan kurtulmanın ve yeni arayışlar için gerekli olan farklı bakışa ulaşmanın yolunu açmayı başarmış gibi görünmektedir” (Demir, 2018: 352). Yine, Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın 1757’de yayımlanan *Ma’rifetnâmesi* de Yeni Astronomi’ye gösterilen alakayı ve (her ne kadar iki farklı perspektiften ele alsa da) kadîm olan ile çelişmediğini ortaya koyması bakımından önemlidir.²² 18. yüzyıl boyunca kurulan hendesehâneler, humbarahâne, topçu ocağı ve yeni askerî okullar da Yeni Olan’a, Cedit Olan’a kapıların ne ölçüde açıl-

21 Osmanlı elçilerinin Batı ile temasları sonucunda yazdığı sefaretnameler vardır. Osmanlı’nın Batı karşısındaki durumunun anlaşılması açısından 1655-1764 yılları arasında Viyana, Rusya, Fransa, Lehistan ve İsveç gibi yerlere yapılan seyahatler sonucunda yazılmış olan 16 sefaretnamenin incelenmesi gerekir.

22 Bu konuda Kalaycıoğulları’nın eleştirel yorumu için ayrıca bkz.; (Kalaycıoğulları, 2017).

dığını göstermek bakımından önemlidir. Bu dönemde Osmanlı'nın Batı'yı tanımaya başladığı, hatta üstünlüğünü kabul ettiği ileri sürülebilir. Fakat sorun, Batı'dan ne şekilde ve ne ölçüde etki alınacağına ilişkindi.

Osmanlı'nın bu uyanış döneminde Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın gâyetleriyle içlerinde Yanyalı Esâd Efendi, Şair Nedim, Seyid Vehbî ve İbrahim Müteferrika gibi isimlerin olduğu 25-30 kişiden oluşan bir tercüme kurulu oluşturulmuş ve bu dönemde başlayan çağdaşlaşma hareketiyle gelen birikimin III. Selim döneminde ürünleri alınmaya başlanmıştır. Nizam-ı Cedit aynı zamanda bir sistem olarak da Nizam-ı Cedit Anlayışı'na doğru evrilmekteydi (Berkes, 2012: 101). Lewis, 16. yüzyılda Avrupalı eserlere dair ufak çaplı denemelerle başlayan modern tercüme faaliyetlerini, Orta Çağ'dakiyle kıyaslayarak öğretici bir sonuca dikkat çeker. Buna göre Orta Çağ'daki tercüme hareketinde esas alınan ölçüt, yararlılıktı. Bu bakımdan, tıp, astronomi, kimya, fizik, matematik ve felsefe eserleri tercüme edilmiş, fakat bu dönemde faydalı bulunmadığı için Grekçeden Arapçaya herhangi bir edebiyat ya da tarih eseri çevrilmemiştir. Osmanlı'daki tercüme hareketlerinde de esas ölçü yararlılıktır, fakat yararlı olanın ne olduğu konusundaki bakış farklılaşmıştır. Öyle ki 16-17-18. yüzyıllarda (Yunanca, Latince, Fransızca ve Almancadan) tercüme edilen eserler arasında –artık yararlı sayılmadığı için- felsefe kitabına rastlanmaz, daha ziyade coğrafî, askerî ve tarihî eserler çevrilmiştir. Söz gelimi, 18. yüzyılın ilk yarısında 1729'da kurulan ve 1742/1743'de kapanan matbaada coğrafya, tarih ve dil üzerine toplam 17 eser basılmıştır (Lewis, 2021b: 161-162). Bununla birlikte, 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'dan gelen çok sayıda verinin hızlı bir şekilde Osmanlı alimlerine aktarılmasıyla, bu verilerle edinilen bilgiler devletin siyasî arayışlarıyla birleşmiş ve (az sayıda kişinin çabası dışında) kadîm olandan kopuş tehlikesine aldırış etmeksizin, bu bilgilerin sadece çıktılarını dikkate alan, fakat kaynaklarını sorgulamayan bir zihniyet belirmeye başlamıştır (Fazlıoğlu, 2021: 163). Her ne kadar kökleri 17. yüzyıla taşınabilse de, genel olarak, Batılılaşma süreci literatürde Mühendishâne'lerin kuruluşu [Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayûn (1773/6?) ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn (1793/5?)] ve buralarda Çağdaş Batı Bilimleri'nin öğretilmesiyle başlatılır. Bu kurumlarda matematik ve fizik bilimler öğreniliyor ve Fransız dili ve Avrupa'daki gelişmelerle tanışılıyordu. Aynı zamanda siyasal değişmeyi savunan mezunlar yetişiyordu (Davison, 2016: 119). Yine, bu süreçte etkisi azımsanamayacak kadar büyük olan bir kurum da Tıbhâne-i Âmire'dir (1827). Bu ve benzeri tıp okullarında ise doğa bilimleri ve doğa felsefesi de işlenmekteydi. Bu nedenle, etkili felsefî akımların en etkili savunucularının birer hekim olması tesadüf değildir.

Zayıflığı en iyi ve en çabuk fark edilebilir olan şüphesiz en güçlü parçadır. Bu bağlamda, Osmanlı'nın zayıflığını tespit etmekte en maharetli olduğu parçası, 'ordu' olmuştur. Ordu söz konusu olduğunda, yabancı desteğini almakta hiç tereddüt gösterilmemiştir. Shefer-Mossensohn konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "Geçişte olduğu gibi Osmanlı Devleti ordunun zayıflığı gibi belirli sorunları tespit etmekte becerikliydi ve yabancı misyonları bu sorunların çabuk ve pratik çözümü olarak görüyordu. 18. yüzyıldaki ilerleme Osmanlılar'ın yoğun bir şekilde Avrupa'nın becerilerinden faydalanmasından ve yerel bilgi alanında Avrupa'nın üstünlüğünü kabul etmesinden kaynaklanıyordu. Bununla birlikte Osmanlı Devleti yalnızca 19. yüzyılda daha kapsamlı ve derin toplumsal değerlere doğru ilerleme sağlayabildi" (Shefer-Mossensohn, 2019: 98). 19. yüzyıldaki ilerlemeden felsefe de nasibini almıştır; özellikle Platon ve Aristoteles'in mensubu olduğu Yunan Dünyası'na -çağı anlamada yetersiz olduğu gerekçesiyle- mesafe alınmış ve genel olarak Fransız ve Alman Dünyası'nın pozitivist ve materyalist düşünürleri üzerine yoğunlaşmıştır. Demir, 17. ve 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'dan aktarılan bilim ve felsefeyle, orada kendilerinden çok daha iyi çalışıldığı fikrinin hakim olmasıyla birlikte *Philosophia Ottomanica*'nın kendi özgelişim sürecini tamamlayamadan terk edildiğine dikkat çeker (Demir, 2018: 278).

Sonuç Yerine

Osmanlı İmparatorluğu, 15. ve 16. yüzyıllarda pek çok alanda öncülüğünü yitirmeye başlamış ve yalnızca askeri ve idari yönüyle birkaç asır daha seçkinliğini korumaya çalışmışsa da, Batı Dünyası'nda gerçekleşen etkili bilimsel-felsefi faaliyetler karşısında *zayıf duruma* düşmüştür. 16. yüzyıldan itibaren siyasal ve toplumsal alanda bunalım derinleştiği ölçüde, hakikat ya da bilgi arayışından ziyade, ivedilikle çözülmesi beklenen siyasî ve askerî sorunlar üzerine arayışlara daha yoğun şekilde mesaf harcanmıştır. XVI. yüzyılın İkinci Yarısı'ndan itibaren başlayıp, bütün bir XVII. yüzyıl boyunca devam eden İbn Haldûnculuk'un etkisi, Osmanlı Dünyası'nda tarih ve siyaset alanında daha realist ve rasyonalist bir rota belirlenmesi bakımından köklü değişimleri beraberinde getirmiş, böylece Batı bilim ve felsefesinin İmparatorluğa girişini nispeten kolaylaştırmıştır: "İbn Haldûn etkisi, Osmanlı düşüncesinde belli ölçülerde epistemolojik dönüşüme de sebep olmuş, olaylara bilimsel ve sistematik yaklaşmayı yerleştirmiştir" (Okumuş, 2006:184). Bu bilimsel ve sistematik yaklaşım tarzı -şu ya da bu şekilde- Batılılaşmanın teorik alt yapısına katkı sunmuş görünmektedir.

Osmanlı'nın 16. yüzyıldan itibaren Batı'da hızla gelişen faaliyetlere (özellikle yeni akıl ve deneye dayalı matematik-mekanik temelinde ortaya koyulan

doğa felsefesine) ilgisi ancak 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra başlamıştır.²³ Burada önemli katkı sahibi olan Kâtib Çelebi'nin *Cihannümâ*'sıyla birlikte Batı'da serpilipilen bilimin ve coğrafyanın üstünlüğü kabul edilmiş ve böylece istikameti Doğu'dan Batı'ya döndürmenin gerekliliği duyumsanmıştır. Öncesinde geleneksel anlayışı –yeterli olduğu düşünülerek- sorgulamaya ya da değiştirmeye yönelik herhangi bir girişime rastlanmaz iken, bu dönemde artık bazı yüzler Batı'ya çevrilmiştir. Özellikle 18. yüzyıl kadîm olan ile cedîd olanın birlikte uygulamada olduğu bir bocalamalı bir geçiş evresidir.²⁴ 17. yüzyılda siyasî ve askerî alanda Kanun-ı Kadîm'e, yani geçmiş dönemde yükselişi getiren yönetim kurallarına uymayı salık veren anlayıştan 18. yüzyılda vazgeçilerek, doğrudan Yeni Olan'ı izlemek gerektiği fikri güçlenmiştir. Bu bağlamda, Müteferrika *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l- Ümem* ile Batılılaşmaya işaret etmiş ve ilk Batılılaşma girişimi III. Selim döneminde askerî alanda Nizâm-ı Cedîd ismiyle bir ordunun kurulmasıyla başlamıştır. Bu dönemde aynı zamanda Osmanlı elitleri arasında yenilik ve özgünlük bağlamında çok güncel tartışmalar baş göstermiştir; şâirlerin “güzellik, yenilik, icat, yeni, özgün, tahayyül” gibi sözcükleri şiirlerinde kullanmaya başladıklarına tanık olunur.

16. yüzyılın başlarından itibaren pratik gereksinimlerden dolayı bazı alanlarda, özellikle coğrafya, astronomi, matematik ve tıp alanında kendi kavrayışını gözden geçirme ihtiyacı duyan Osmanlılar, 18. yüzyıla kadar ıslahat için uğraşmışsa da, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'dan yapılan yoğun bilgi transferleri, kendi konsepsiyonlarını yama(la)manın pek işe yaramayacağını, fakat değişim gerekliliğini ortaya koymuş ve Ba-

23 Gerçi, 16. ve 17. yüzyılda Batı ile Doğu arasında bilgi akışını ya da aktarımını güçleştiren bazı etmenler şüphesiz vardı, fakat pratik bakımdan ihtiyaç duyulan tekniklerin ya da teknolojik unsurların aktarımı konusunda pek güçlük çekildiği söylenemez. Osmanlıların 17-19. yüzyıllarda Batı'ya yönelik temasları genelde tercüme, sefaretnameler ve eğitim kurumları aracılığıyla gerçekleşmiştir, fakat tüm temaslar daha ziyade devletin ihtiyaç duyduğu askerî tekniklere, idarî yapılara ya da tıp ve astronomi gibi bilimlere yöneliktir. Bu gibi alanların dışında acil ya da öncelikli olarak aktarım yapılması gereken herhangi bir alana rastlanmaz. Bu durum göstermektedir ki Osmanlılar Batı Bilim-Felsefe Faaliyetlerini kendilerine göre çerçevelemiş ve bu çerçeveye bir takım faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu nedenle, genel olarak ilmî faaliyetlere yeni bir katkı sunamamış ya da bir gelenek oluşturamamış görünmektedir.

24 Elbette ki sürekli bir biçimde güçlenen bir Batı Dünyası karşısında koskoca bir İmparatorluğu idare etmek, sürekli olarak değişmekte olan şartlar altında hem kendi benliği korumak hem de muasır medeniyeti benimsemek durumunda kalmak güçtü. Üstelik, Batılı gelişmeler karşısında eski düzende diretilemeyeceği kavranmış olsa da, Batılılık ile doğrudan Hristiyanlığı anlayan bir kesimin istibdatının İmparatorluğun etkilenme kudretine etki ettiği de söylenebilir. Öyle ki yeni anlayışların alımlanması konusunda 18. yüzyılda dahi hâlâ -eski anlayışlarla uyumu bakımından- tereddüt edilmekteydi. Diğer taraftan, kuruluşundan beri yönünü daha ziyade Batıya dönmüş olan bir İmparatorluğun, (bir zamanlar zengin maden yataklarına sahip olması, ticaret sahasını kontrol altında tutması, savaşlarda galip gelmesi ve manevi yönden kendilerini üstün görmesi ve kendine yeter kurumlara sahip olması nedeniyle) Batı karşısındaki gururlu, kibirlî, alaycı tutumu da, bir bakıma, teknik ve dünya görüşü olarak gerilemesine -diğerleriyle birlikte- neden sayılabilir. En genel ifadeyle, denebilirse, yeni düzenin kavramları ve uygulamaları İmparatorluğun ölçөгünü gram gram eksiltmiştir.

tı'nın yeni biliminin ve bu bilimle koştut halde olan felsefesinin Osmanlı Düşüncesini üzerindeki belirleyici gücü artmıştır. Böylece, Küçük Kaynarca'dan Cumhuriyet'in ilanına kadar eski anlayış önemli ölçüde geride bırakılmış ve yenileşme dönemi başlamıştır. Burada denebilir ki Avrupa'da bilim-felsefe alanındaki faaliyetlerin güçlü etki düzeyi, Osmanlı Dünyası'ndaki öz-faaliyetleri kesintiye uğratmış, böylece öz-faaliyetler Avrupa'dan aktarılan bilimlerin hakimiyeti altında henüz *moda olamadan demode* olmuştur. Kaldı ki Avrupa'dan beslenirken, kendisini aynı zamanda Avrupa'dan bağımsız kılabilen yeni herhangi bir şey üretme imkânı yaratabilecek önlemleri gerekli görülmemiştir (İhsanoğlu, 2010: 194).

Arzu edilen "yenileşme", şüphesiz, 19. yüzyılda açık bir şekilde dile getirilecek ve yeni bilgi benimsenecektir. Çünkü Batı'nın bilim ve felsefe anlayışıyla kendini reforme etmenin zararlı bir yönü olmayacağına ilişkin bir kavrayış ancak bu dönemde yerleşme imkânı bulmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı Dünyası'na ait epistemolojik kavrayış temelinde bilgi arayışı başlayacak ve artık kadîm olanla irtibatlandırmaksızın da yeni anlayış benimsenecekti. Bu bağlamda, yeni astronominin İslâmiyet'le olan uyumu ancak 19. yüzyılda ortaya koyulabilmiştir. Aynı şekilde, yeni felsefe de bu dönemde Osmanlı'ya/Türkiye'ye giriş yapabilmıştır. Öncesinde, Batı Dünyası'nda bilim-felsefe alanında gerçekleştirilen faaliyetlerden haberdâr olduğunda, İmparatorluk, kendi yapısını (siyasî, iktisadî, hukukî, kültürel vd alanlarda) muhafaza edebilmek için ya da Nizâm-ı Âlemi bozacak her türden tehdidi savuşturmak için, ilkin onları *gerektiği gibi* bilmeye yönelmemiştir. Her ne kadar reaksiyonel ve hayranca olmak üzere farklı tutumlar sergilenmişse de, onlar ne tümünden reddedilmiş, ne de tümünden benimsenmiştir, fakat tanımaya çalışılmış ve mevcut ontolojik ve epistemolojik çerçeveye uyumu gözetilmiştir. Bu nedenle, ilkin, bilimsel ya da felsefî faaliyetlerin içeriğine yönelik araştırmalara girilmemiştir; ta ki yeni olandan yararlanmanın doğru olduğuna ikna olana kadar. Uygulamada şüphesiz din-bilim-felsefe arasında bir uyum gözetilerek, gerekli adımlar atılmak istenmiş, bu nedenle her bir adım geç ve yavaş atılmış görünmektedir. Ne ki her ne kadar belli ölçüde de olsa kadîm bilgisel çerçeve muhafaza edilmek isteniyse de, sonraki dönemlerde eski ile yeni terkip edilememiştir.

İhsanoğlu'nun astronomi alanına özgü 17. yüzyıl ile 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlılar'ın Batı Bilimi ile olan ilişkilerini tasvir etmek için kullandığı ve esasen birbirinden keskin çizgilerle ayrılması pek olanaklı görülmeyen şu dört safhayı, bütün bir Batı Bilim ve Felsefesi'yle olan münasebet için de genişletmek mümkün görünmektedir: "1. Tanıma ve alışma, 2. Faydalanma ve uygulama, 3. Devlet ve ordunun modernleşmesi için

gerekli olan kadroları yetiştiren yeni eğitim kurumlarında okutulması, 4. Din-Bilim âhenginin sağlanması” (İhsanoğlu, 1992: 767-768). Şüphesiz, bir alışkanlığın, yapının ya da sistemin henüz değiştirilmesi için ortada bir gerekçe bulamayan bir toplumun değişime karşı tutumu anlaşılabilir; elbette değişmesi için gerekli olan gerekçeleri idrâk edebilmiş olması koşuluyla. Bu bağlamda felsefe için olduğu gibi bilim konusunda aynı düzeyde tereddüt sergilenmemiştir; daha ziyade benimsenmiştir. Uygulamada karşılaşılabilecek toplumsal ve siyasi bir takım sorunların üstesinden gelebilmek için matematik, astronomi, tıp ve coğrafya gibi alanlarda pratik ihtiyaçlar nedeniyle derinleşme çabalarına karşın, “nasıl yaşamalıyız?” sorusuyla gündeme gelen etik ve politik sorunlarda kendi mevcut kültür havzasının yeterli olduğu düşüncesiyle ve anlaşılır şekilde Batılı etkilere karşı güçlü bir direnç gösterilmiştir. Bu bakımdan, askerî ve tıbbî alanda, her ne kadar “kâfir” icadı olarak görünse de, ürünleri almakta tereddüt gösterilmemiş, fakat Avrupa’da ürünlerin ortaya çıkması sürecine katkı sunan toplumsal ve siyasal atmosfer dikkate alınmak istenmemiştir. Felsefenin her topluma has ya da öznel, bilimin ise nesnel ya da herkes için ve herkese ait olduğu *düşünülecek*, aynı zamanda felsefeye veya hikmete dair şu ya da bu şekilde kültürel bir birikime sahip olunması nedeniyle, Batı’nın yeni felsefesinden ziyade evvelâ biliminin kavranmaya çalışılması anlaşılabilir.²⁵ Nihayetinde bu dönemde Osmanlı medreselerinde hala en çok Ebherî’nin 13. yüzyılda kaleme alınan *Hidâyetü’l-Hikme*’sinin şerhleri okutulmaktaydı. Bu bağlamda, geleneksel olanı bir kenara bırakıp, Batı’nın bilim alanında kat ettiği gelişmeler ışığında *bir anda* yeni bir modele geçiş beklenemezdi. Aslında modernlik denilen durum, dinin merkezde olmadığı yepyeni bir dünya görüşü ya da yeni bir tecrübedir. Osmanlı Dünyası’nda bu geçişin içselleştirilmesi için daha fazla zamana ihtiyaç vardı, çünkü her şeyden önce gerek doğa alanında gerekse toplumsal alanda tanrısal kudreti tahkim edecek olan herhangi bir nedensellik ya da mekaniklik fikrine alışmak çok güçtü. Bilindiği gibi, yeni ya da sonra olan, Yeni Çağ’da olduğu gibi, *daha eski olan’a* başvurarak da olsa, eski ya da önce olanı ötelemeye; eski ya da önce olan da yeni ya da sonra olana direnmeye daha fazla eğilimlidir. *Tüm* çatışmanın kaynağı

25 Öyle görünmektedir ki Osmanlı Dünyası’ndaki felsefe çalışmalarında pek fazla özgün doktrin üretilmemiş olmasının muhtemel bir nedeni, gerçek ve diyalektik anlamda bir diyalog kurulamamış olmasıdır. Pek çoğu mevcut doktrini daha da yükseltmek üzere bir düşünme gerçekleştirdiğinden, birbirlerinin düşüncelerine köklü bir şekilde karşı çıkmak için açıkçası pek az nedene sahip olmuşlardır; kaldı ki aykırı fikirlere sahip olanlar da mevcut doktrinin yüceltici hamileri tarafından bir biçimde geriletmiş ya da tefkir edilmiştir. Buna mukabil, toplumun Batı’da yeşerdiği şekliyle bilim ve felsefeye pek değer vermemesi, bu nedenle ihtiyaç duymaması, bu alanlarda yetişme koşullarının, bağlantısallıkların, dilin yeterince elverişli olmaması nedeniyle yetişen kişi sayısının pek fazla olmaması da özgün çalışma konusundaki azlığın diğer nedenleri arasında sayılabilir. Matbaanın girişinin uzun zaman alması en çok üzerinde durulan gerekçeler arasındadır.

esasen buradadır. Eski düşünme tarzından yeni düşünceye geçişin sancılarını çekenlerden biri olan Kethüdâzâde Mehmed Ârif Efendi'ye bir gün "Efendim, Tıbhâne Mektebi'nde Allah'ı inkâr ediyorlar imiş; bu olan şeyleri, bütün tabiat yapar, her şey tabiatla olur diyorlar imiş." demişler. O da şöyle karşılık vermiş: "Ey, öyle ise onlar Allah'ın adını tabiat komuşlar; çare yok, bir Allah'a muhtâcız" (Binbaşı Hoca Emîn Efendi'den aktaran Demir, 2018: 418). Bu bakımdan, ilmî faaliyetlerde şu ya da bu şekilde gündeme gelen din ve bilim ya da din ve felsefe gerilimi, Ceylan'ın (indirgenmiş) tespiti doğrular: "İslam kültürünü yaşayan insanların geçmişten devraldıkları ve gelecekte çözmeye çalışacakları en büyük sorun, on dört asırdan beri süregelen vahiy-akıl çatışmasıdır" (Ceylan, 2011: 145). Bu diyalogda esas Güç'ün, Tanrı'ya mı, yoksa Tabiat'a mı yükleneceği sorunu çatışmanın düğümlendiği esas *zemin* olmakla birlikte, aynı zamanda bilimin neden felsefeden daha önce benimsenebildiği hakkında da biraz fikir verir. Buna karşın, teleolojik fiziğin mekanik fizikle aşılarak geçersiz kılınması sonucunda tümüyle fizik dünyayla uyumlu yeni bir ahlakî söylemin, (Samî dinlerin teklif ettiği sahne yeni düşünmenin öncülleri üzerinden akılcı kurgusu içerisinde konumlandırılmadığından) neden olunan tüm istek ve eylemlerin aklın kılavuzluğunda herkesin güçlerini birleştirmek suretiyle gerçekleştirileceği yeni tip bir dindarlığın Spinoza ve Kant gibi filozoflar eliyle kurulduğu Batı Dünyası'na karşın, materyalist ya da naturalist isimler bir yana, 18. yüzyılda Osmanlı Dünyası'nda bilimin geldiği son aşamayı dikkate alarak, hem doğa yasalarını hem de tanrısal mucizeyi aynı anda kabul eden, hem bilimsel düşünmenin, hem de dinî bilginin yolunu açan bir diyakoz-düşünür olan Berkeley gibi idealist birine dahi rastlamak güçtür. Şüphesiz, her toplum bilimsel ve düşünsel açıdan eş-zamanlı bir şekilde bir bütün olarak değişim göstermez; biri diğerine hep geç kalır ya da eşlik etmek istemez veya bir yönünü alımlayıp, diğer yönlerini dışta bırakmak ister. Sonuç olarak, denebilir ki Batı Dünyası'nda çeşitli şekillerde tartışılmış olan bu esaslı meseleyle öyle görünmektedir ki Osmanlı'da/Türkiye'de *yeterince veya gerektiği gibi* meşgul olunamadığı ya da sorunu çözecek bir formülasyon geliştirilememiş olduğu için hâlâ pek çok ihtilaf önünde sonunda bu kavşakta düğümlenmekte ve iki dünya arasında bocalama hali sürmektedir.

Öz

17. yüzyıla kadar -diğerleri bir yana- Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa Devletleri birçok yönden rekabet halindeydi. İslâm Dünyası'ndan da aldığı etkilerle erken modern dönemde bilim ve felsefe alanında önemli gelişmeler kaydeden Avrupa Dünyası karşısında Osmanlı, 15. yüzyıldan sonra bazı alanlarda öncülüğünü yitirmeye ve birkaç asır içinde de gerilemeye başlamıştır. Bunun üzerine, Osmanlı'nın nerede hata yaptığı ya da ihmalkârca davrandığı veya Avrupa'nın tüm bu işleri nasıl başarabildiği merak konusu olmuş ve bu yönde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu konuda -her ne kadar içsel ve dışsal tüm gerekçeleri tek bir çalışmada ortaya koymak henüz olanaklı görünmese de- bazı gerekçeler tespit edilmiştir. Bu yazının mütevazı amacı, bütünlüğü *olabildiğince* kuşatmaya çalışarak, Osmanlı (B)ilim-Felsefe Dünyası'nda 'eski olan' ile 'yeni olan' arasında asırlık duraksamanın bazı gerekçelerine işaret etmek ve bu alanda düşünmeyi *bir ölçüde* koşullandırabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlılar, Avrupa, Batılılaşma, Bilim, Felsefe.

Abstract

Science-Philosophy in The Ottoman World in The 17th and 18th Centuries: On Some Reasons of Fluctuation Arising from Facing The New Conception

Until the 17th century the Ottoman Empire – in addition to some other states - and Western European powers were in rivalry with many aspects. Although the Ottomans, resting on the Islamic civilization, gained the prominent position for some time, they lost their leadership after the 15th century in several realms, falling into a regression process in the early modern period against the European World where sparkling advancements were underway, partly thanks to the Islamic heritage, via trailblazing scientific-philosophical enterprises. These facts resulted in research taking a curious look into the possible faults or negligences of the Ottomans in the presence of European success, masterly brought out into application. Admitting the impossibility of explaining all the interior and exterior factors affecting the events, at least some certain aspects have been revealed. The humble main aim of this paper is, being as encompassing *as possible*, to note down some reasons of the centuries-old fluctuation between the old and the new in the realms of philosophy and science and *in some degree* to direct the thinking process on them.

Key Words: Ottomans, Europe, Westernization, Science, Philosophy.

Kaynakça

- Adıvar, A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul* : Remzi Kitabevi.
- Adnan A. (1984) "İslâm Medeniyeti Tarihi", *İslam Medeniyeti Tarihi* içinde, Barthold, W., Haz. Fuad Köprülü, Ankara: Arısan Matbaacılık, 6. Basım.
- Al-Rouyhab, K. (2019). "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Bağnazlığın Zaferi' Efsanesi", (çev. T. Kütükçü ve A. Yılmaz), *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, ss. 293-315.
- Arslantürk, Z (1997). *Naimâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Bakkal, A. (2021). "Osmanlı Medrese Müfredatından Felsefe Dersi Kaldırıldı mı?", *Turkish Academic Research Review*, 6 (1), ss. 221-252. doi: 10.30622 tarr.870895.
- Barthold, W. (1984). *İslam Medeniyeti Tarihi*, (haz. Fuad Köprülü), Ankara: Arısan Matbaacılık, 6. Basım.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Yay. Haz. A. Kuyaş), 18. Baskı, İstanbul: YKY.
- Bingöl, A. (2001). "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, Çotuksöken, B. (ed.) Ankara: TFK Derneği.
- Capra, F. (2009). *Batı Düşüncesinde Dönem Noktası*, (çev. M. Armağan), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çelebi, K. (1018/1602). "*Düstûr'ül-Amel li-İslahî'l-Halel*", *Kavânin-i Âl-i 'Osman*, Aynî Ali Efendi, (Tertip).
- Çelebi, K. (2007). *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, (çev. O. Ş. Gökyay), İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Cevizci, A. (2001). *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- Ceylan, Y. (2011). *Din ya da Politika: Neden Felsefe?*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Collingwood, R. G. (2020). *Doğa Tasarımı*, (çev. K. Dinçer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- d'Iribarne, P. (2017). *Demokrasi Karşısında İslâm*, (çev. A. Arslan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Davison, R. H. (2016). *Osmanlı-Türk Tarihi: 1774-1923 Batı Etkisi*, (çev. M. Morali), İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Demir, R. (2015). *Nerede Hata Yaptık: Doğu'da Bilimin Gerileyişinin Haricî ve Dahilî Nedenleri Üzerine Bir Tartışma*, İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Demir, R. (2018). *Philosophia Ottomanica: Osmanlı Felsefesi*, İstanbul: Lotus Yayınevi, Birleştirilmiş Yeni Baskı.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı (1981). *Ma'rifetnâme*, Sun. A. Davudoğlu, Sadeleşirentler. D. Yılmaz ve H. Kılıç, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ. (2015). *Türkiyede/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Kaya, M. C. (haz.), İstanbul: Küre Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2021). *Kayıp Halka*, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Görüceli Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, Katalog No: 34 Ae Tarih 474.

- Gözütok, T. T. (2020). *Psikiyatrinin Türkiye'ye Girişi: Mecnûndan Akıl Hastasına*, Ankara: Nobel Bilimsel Eserler.
- İhsanoğlu, E. (1992). "Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi'nin Osmanlı'ya Girişi (1660 - 1860)". *Belleten*, 56/217, ss. 727-774.
- İhsanoğlu, E. (2010). *Osmanlılar ve Bilim*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- İnalçık, H. (2017). *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- İnalçık, H. (1990). "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 11.
- İnalçık, H. (1997). *The Ottoman Empire*, London: Phoenix.
- Kalaycıoğulları, İ. (2017). "İbrahim Müteferrika ve Yeni Astronomi", *Dört Öge Dergisi*, Sayı 12, ss. 187-220.
- Kant, I. (1984). "Aydınlanma Nedir?", *Seçilmiş Yazılar*, (çev. N. Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kara, İ. (2015). *Türkiyede/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Kaya, M. C. (haz.), İstanbul: Küre Yayınları.
- Kaygı, A. (1992). *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Lewis, B. (2021a). *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, (çev. N. Elhüseyni), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Lewis, B. (2021a). *Hata Neredeydi?: Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru*, (çev. M. M. Özeren), İstanbul: Kronik Kitap.
- Mordtmann, J. H. (2009). *Takiyüddin'in Pera'daki Gözlemevi*, (çev. C. Pulathaneli), Osmanlı Bilimi Araştırmaları X/2.
- Naîmâ Mustafa Efendi (2007). *Târih-i Naîmâ*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Okumuş, E. (2006). "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, ss.141-185.
- Russ, J. (2017). *Felsefe Tarihi Cilt II: Modern Dünyanın Yaratılması*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sayılı, Aydın (1963). *Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bâzi Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)*, Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi, ss. 5-69.
- Shefer-Mossensohn, M. (2019). *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, (çev. K. Oğuz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tarnas, R. (2012). *Batı Düşüncesi Tarihi II: Moderniteden Günümüze Kadar*, (çev. Y. Kaplan), İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Tekeli, S. (1993). "Osmanlıların Astronomi Tarihindeki En Önemli Yüzyılı", *Fatih'den Günümüze Astronomi*, İstanbul.
- Turan, O. (1979). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Cilt I-II*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi.
- Ülken, H. Z. (1991). "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ülken, H. Z., Fahri, Z. (1940). *İbn Haldûn*, İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Vural, M. (2011). *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Vural, M. (2019). *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ankara: Elis Yayınları.

DENEYSEL FELSEFE ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 337-363.

Geliş Tarihi: 20.04.2022 | Kabul Tarihi: 20.05.2022

Aybüke AŞKAR**

Giriş

Deneysel felsefe, ülkemizde çok yeni bir alan olmakla birlikte, çıkış noktası olan Batı felsefesi için dahi hala gelişmekte olan ve heyecan uyandırıcı bir akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısa zamanda bu konu üzerine yazılan yazılar, yapılan projeler ve anketler alanın ne kadar ilgi çektiğinin açık bir göstergesidir. Bu çalışmaların çokluğu kadar bu alanın felsefeye dâhil edilemeyeceği, bunun bir alan olarak dahi görülmemesi gerektiği üzerine olan eleştiriler de oldukça fazladır. Dolayısıyla alan üzerine oldukça hızlı bir şekilde literatür oluşmuştur. Dil felsefesi, epistemoloji, ahlak felsefesi, estetik, bilişsel bilimler gibi alanlar ve daha fazlası deneysel felsefenin konusu niteliğindedir. Bu konularda yapılan birçok farklı çalışma mevcuttur. Deneysel felsefe için belirlenmiş bir tanım olmadığı gibi, yapılan çalışmaların da ortak bir tavrı bulunmamaktadır. Zaten bu alan üzerine çalışan akademisyenler de çoktan gruplara ayrılmış durumdadır. Pozitif ve Negatif Program adı altında toplanan çalışmalar ya ana akım analitik felsefenin dayandığı ilkelere soyut karakterinden kurtararak teorilerini somut bir şekilde destekleme amacı güder ya da yüzyıllardır ele alınan konulara ve sorunlara oldukça farklı bir noktadan, hatta tamamıyla karşıt bir pozisyondan yepyeni bir bakış açısı sunmanın anahtarı olarak görürler.

* Bu makale Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında "Aristoteles'ten Günümüze Boş Zaman" muhtemel başlığıyla yürütülen doktora tezinden üretilmiştir.

** Ar. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İTBF, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-9428-0634, e-mail: aybukuaskar@gmail.com

Felsefenin halktan kopuk bir alan olduğu önyargısı, diğer bir deyişle filozofların fildişi kulelerde oturup gündelik ve pratik konulardan uzak kaldığı, sıradan insanların hayatlarındaki gerçek sorunlardan uzak konular üzerine tartıştıkları yönündeki düşünceler, yüzyıllardır felsefenin kaçınılmaz olarak maruz kaldığı eleştirilerin başında gelmektedir. Filozofların ve akademisyenlerin sadece birtakım kavramlar üzerinden yola çıkarak, suya sabuna dokunmadan soyut meseleleri tartışması, felsefenin günlük hayatın somut problemlerine değinmediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Diğer bir deyişle, gündelik pratiklere dair fikirlerin dahi soyut düzlemde ele alınarak bir takım mantıksal çıkarımlarla sonuçlandırılması veya masa başında yapılan kavram analizleri, sıradan insanların gerçek deneyimleri ile çoğu zaman örtüşmemektedir. Buna ek olarak, akıl yürütme ile ulaşılan bazı sonuçlar belirli bölge ve kültürlerin inanış ve düşünce pratikleri içerisinde doğru olarak yorumlanabilecek iken, aynı başlangıç noktasından yola çıkan fakat farklı kültür ve geleneklerin içinde yoğrulan diğer kimseler için zorunlu olarak aynı doğruluk değerine sahip olmayabilir. Dolayısıyla, örneğin bir Batı filozofunun önermeleri veya teorisi kendi içerisinde ne kadar tutarlı olursa olsun, dünyanın başka bir bölgesinde yaşayan bir insanın deneyimini, ahlaki tutumunu veya düşünsel etkinliklerini açıklamak için yetersiz ve etkisiz kalabilir.

Bireylerin ait olduğu kültür, gelenek ve görenekler, yetiştiriliş tarzları gibi birçok faktörün, olaylar karşısında verdikleri tepki ve kararların yönünü belirleyebileceği yapılan birçok sosyal araştırmada gösterilmiştir. Doğal olarak, medeni ve gelişmiş bir ülkede yetişen bir kimsenin görüşleriyle ücrâ bir kabileden yetişen kişinin görüşleri ve yorumlama kapasiteleri farklı olabilir. Buradaki amaç farklı iki kültürden gelen insanların belirli bir konuda ne kadar farklı düşünebileceklerini göstermek değildir. Deneysel felsefenin amacı, öncelikle evrensel olarak kabul edilen bazı felsefi yargılar ve bunların altında yatan sezgileri sorgulamaya açabilmektir. Buna bağlı olarak deneysel felsefe, çeşitli kültür veya demografik özellikler bağlamında kişilerin farklı ahlaki, epistemolojik ve dilsel tutumlar geliştirebilecekleri ön kabülüyle yola çıkar. Deneysel felsefe sıradan insanların tutum ve yargılarını dikkate alarak ve felsefeyi yerel bir zeminde ele alıp çeşitli çevresel etmenlerin, coğrafyanın, kültürün ve benzeri fiziksel ve sosyal olguların içine yerleştirerek sonuca ulaşmaya çalışan yeni bir akımdır. Bu akımın yöntemi, genellikle çeşitli betimlemeler veya varsayımsal senaryolar kullanarak deneye katılan insanların günlük ve sıradan sezgilerini, olaylara bakış açılarını ve olası tutumlarını tespit etmeye çalışmaktır. Elde edilen veriler, hali hazırda

var olan teorilere karşı veya onları destekleyici bir şekilde kullanılabilecekleri gibi, yeni teorilerin yaratılmasında da kullanılabilirler.

Analitik felsefe, diğer bir deyişle masabaşı felsefe, deneysel felsefecilerin iddiasına göre sezgilere dayanır.¹ Diğer bir deyişle, felsefi önermeler sezgisel süzgeçten geçirilerek onaylanır veya reddedilir. Hâlbuki analitik felsefenin en temel iddiası, argümanların nesnel ve evrensel olacak şekilde rasyonel bir biçimde kurulması, dolayısıyla bilimle dost olmasıdır. Deneysel felsefeye göre geleneksel felsefedeki² sorun, sezgilerin zamana, kültüre veya koşullara göre değişkenlik gösterebileceğinin öngörülememiş veya değerlendirmeye alınmamış olmasıdır. Sezgiler genel geçer doğrular değildir ve kişilere göre farklılık gösterebilir. Daha doğru bir biçimde ifade etmek gerekirse deneysel felsefe, analitik felsefenin doğasına aykırı bir biçimde sezgiler üzerinden yapılmasına karşı olarak ortaya çıktığı düşünülmektedir. Ancak bu hususta ulaşılan nihai noktada elde edilen bakış açısına göre, bu deneysel felsefe için oldukça dar ve kısıtlayıcı bir çerçeve çizmektedir; deneysel felsefeyi analitik felsefenin tam karşısında konumlandırmak doğru bir sınıflandırma değildir. Bu çalışmada, deneysel felsefede negatif ve pozitif tutumlar olarak adlandırılan yaklaşımlar, ayrıntılı bir şekilde irdelenecek, bu programların geleneksel felsefeye karşı olan pozisyonları belirlenmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla bu çalışma, bir yandan ülkemizde bir doktora tezi (Dural Özer, 2019) ve bir makale dışında görmezden gelinen bir alan olan deneysel felsefenin temel problemlerini ortaya koymayı, bir yandan da deneysel felsefenin felsefi akımlar içerisindeki yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

DeneySEL Felsefe Nedir?

Deneysel felsefe, yüzlerce yıllık geçmişe sahip olan felsefe tarihi içerisinde son 15-20 yılda tartışılmaya başlanan görece çok yeni bir araştırma sahasına ya da yöntemine işaret etmektedir. Dolayısıyla, deneysel felsefe kavramının karşılık geldiği tanım üzerine henüz bir uzlaşma söz konusu değildir. Bunun ayrı bir alan mı, paradigma mı, akım mı yoksa felsefenin bir alt

1 Russell, Wittgenstein, Frege gibi analitik felsefe kurucuları ve erken dönem analitik felsefeciler (Man-tıksal Ampiristler) sezgilerin içine saklanmış hatalı ama gizli öncülleri bulma amacını gütmüş olsalar da yine de sezgilerle çalışmışlardır. Sonraki kuşaklarda ise öncül analitik felsefeciler, diğerlerinden farklı olarak, sezgileri en güçlü kanıt olarak görmüşlerdir.

2 'Geleneksel felsefe' ifadesi, İngilizce literatürde ana akım analitik felsefe eleştirileri söz konusu olduğunda yaygın olarak kullanılan bir ifadedir. Bu çalışmada da Antik felsefe veya kıta felsefesi anlamında değil, analitik felsefenin deneysel felsefecilerce eleştirilmesi bağlamında kullanılacaktır. Benzer şekilde sonraki bölümde işlenecek olan 'kavramsal analiz' 20. yüzyıl felsefesinin en önemli yöntemi olarak düşünülür. Ancak yine de bazı deneysel felsefeciler geleneksel ifadesini Sokrates'ten bu yana yapılan kavramsal analizi tanımlamak için kullanırlar ve deneysel felsefenin kavramsal analizle ortaklık gösterdiğini öne sürerler (Prinz, 2008: 198-199).

alanı mı olduğu sorusu dahi kesin olarak cevaplanamamıştır. Zaten alanın önde gelen isimlerinin yola çıktığı tanımlar da birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Alexander ve Weinberg'e (2007: 60) göre bu akımın amacı deneysel psikolojinin yöntemlerinin deneysel felsefeye uyarlanması yoluyla sezgilerin doğasını çalışmaya imkân yaratmaktır. Knobe (2007: 81) deneysel felsefenin sezgileri çağdaş bilişsel bilimlerin metotlarını, yani sistematik deneyleri ve istatistiki analizi kullanarak incelediğini öne sürmektedir. Nadelhoffer ve Nahmias (2007: 123, 124) ise deneysel felsefeyi, deneysel psikoloji metotlarının kullanılarak insanların felsefi yargılarının araştırılması olarak tanımlarken, deneysel felsefeyi yeni oluşan ve geleceği oldukça parlak olan bir alan olarak ele almaktadır. Onlara göre deneysel felsefecileri ampirik felsefecilerden ve deneysel psikologlardan ayıran, deneysel çalışmalarını bizzat kendilerinin yürüterek sonuçlarının felsefi açıdan önemli olduğunu göstermeleridir. Knobe ve Nichols (2008: 3, 6) için de insanların nasıl düşündüğünü anlamak için en kritik yöntem dışarı çıkıp insanlarla doğrudan iletişime geçerek gözleme dayalı deneyler gerçekleştirmektir ve deneysel felsefe bunu yaptığı için geleneksel felsefeden kritik bir biçimde ayrılan yeni bir akımdır. Yayımladıkları manifestoda geleneksel felsefenin asırlar önce yaptığı gibi akılla ve tutkuyla, kültür ve içsel idelerle, insanların ahlaki ve dini inançlarının kökenleriyle, tarih, psikoloji veya politik bilimler gibi alanlardan ayrışıp ayrılmamayı gözetmeksizin hareket ettiği günlere dönerek insanların sezgilerine aslında nasıl sahip olduğuyla ilgili sorulara cevap vermeyi hedeflediklerini anlatırlar. Bu soruları cevaplamanın yolu da onlara göre deneylerden geçer.

Benzer şekilde Alexander (2012: 2-3) daha sonraları ilk tanımını güncelleyerek sosyal ve bilişsel bilimlerin yöntemlerinin insanların gerçekten ne düşündüğünü bulmada, içe bakışçı yöntemden daha başarılı olmasını örnek göstererek deneysel felsefenin de bu metotları uygulaması gerektiğini öne sürer. Diğer bir deyişle, masa başı felsefi analizlerle kıyaslandığında, deneysel felsefenin felsefi yargıları oluşturmada daha etkili bir yöntem olduğunu savunur. Rose ve Dank (2013: 512) farklı bir yaklaşım sergileyerek deneysel felsefenin eşi benzeri olmayan, devrim niteliğinde bir alan olmasından ziyade, onun felsefi doğalcılık ve bilişsel bilimlerle ortak bir alan içerisinde ele alınması gerektiğini savunurlar. Öte yandan Chudnoff (2013: 107) için bir çalışmayı deneysel felsefe yapan şey insanların, felsefe tarihinde yer alan düşünce deneyleriyle ilgili olan yargılarını öğrenmek için yapılan anketlerdir. Plakias'a (2015) göre deneysel felsefe, sadece belirli bir konu seçip tek bir yaklaşım sergilemek yerine felsefenin etik, epistemoloji ve benzeri alt alanlarında çok çeşitli projeler yürütür. Fischer ve Collins (2015: 4)

ise deneysel felsefecilerin ampirik anketleri ve deneyleri kullanarak felsefi sezgilerin kabul edilmesi ya da reddedilmesi yönünde bir anlayış geliştirmeye çalıştıklarını öne sürerler. Stich ve Tobia (2016: 5) bu alanı tek amacı bu olmasa bile felsefi bir tartışmaya katkıda bulunma amacıyla deneysel çalışmalar yürüten, sınırları belli olmayan, genişleme imkânı çok olan bir alan olarak tasvir etmektedirler. Systma ve Buckwalter (2016: 1) deneysel felsefeyi, çok geniş bir biçimde ele alarak, felsefe yapmanın birçok yolundan biri olarak gördüklerini ifade ederler. Deneysel felsefenin temelinde yatan ana fikir, genellikle diğer bilimlerle eşleştiği düşünülen ampirik yöntem ve tekniklerin kullanılması, fakat bunlardan farklı olarak felsefi sorulara bir cevap bulmak için kullanılan bir araç olarak görülmesidir. Ünlüsoy (2019: 394) ise deneysel felsefenin geleneksel felsefe problemlerine karşı psikolojik ve bilişsel çalışmaları içeren, aynı deneysel metodolojinin kullanılması sebebiyle farklı bir felsefe türü olmaktan ziyade felsefi problemlerle uğraşırken kullanılan bir yöntem olarak görülmesi ve felsefenin bir alt alanı olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Görüldüğü üzere, deneysel felsefenin tanımlarının içeriği de kapsamı da birbirinden çok farklıdır ve çok az ortak nokta içerir.

Deneysel felsefe alanındaki deneyler kimi özellikleri pozitif bilimlerden farklıdır fakat bu bilimlerde olduğu gibi deneysel felsefeciler için de deneyler oldukça önemlidir. Filozofların kendi aralarında anlaşmazlığa düştükleri durumlarda veya her ne sebeple olursa olsun fark edemedikleri kavram ve bağlantıların ortaya çıkarılmasında deneyler mühim bir rol üstlenebilir (Stich ve Tobia, 2016: 11). Bir konu hakkında ortaya atılan herhangi bir hipotez, öncelikle onu ileri süren kişinin düşünme koşullarına ve iç dünyasına bağlı görünmektedir. Yani bir filozof, bir konuyu derinlemesine düşünürken öncelikle kendi sezgilerine başvurur. Bundan sonra, hipotezini test etmek amacıyla yakın çevresindeki insanlarla istişare edebilir. Daha sonra düşündüklerini yazıya aktararak daha geniş kitlelerle buluşmasını sağlar. Ancak bu durumda dahi hipotezin tartışmaya açılması belirli ve sınırlı sayıda kişi tarafından yapılabilir. Diğer bir deyişle filozofların “diğerlerinden kolaylıkla ayrılan, ortak bir eğitim tarihine sahip olan, ayrıcalıklı ve seçkin bir grup” olmasına rağmen “onların sundukları sezgilerin, filozof olmayan insanların sezgilerini doğru bir şekilde temsil edip etmedikleri açık değildir” (Nadelhoffer ve Nahmias, 2007: 125).³ Diğer bir deyişle sunulan yazıya erişip, onun hakkında düşünüp, olumlu veya olumsuz dönüt verecek olanlar yine akademisyenler olacaktır. Benzer bir eğitimden geçmiş insanların benzer şeyleri düşünmeye yatkınlıkları olabilir. Birtakım ön kabullerle öne sürülen hipotez

3 Bu çalışmadaki tüm çeviriler tarafıma aittir.

üzerine yine aynı ön kabullerle değerlendirme yapmak kişileri yine benzer sonuçlara ulaştırabilir. Özellikle erken dönem deneysel felsefeciler, bu sınırlı grubun düşünme biçimine ve ulaştıkları yargılara şüpheyle yaklaşır çünkü bu yargılar kültür (Weinberg, vd., 2001; Machery vd., 2004), cinsiyet (Buckwalter ve Stich, 2014), sosyoekonomik durum (Haidt, vd., 1993; Weinberg, Nichols ve Stich, 2001; Nichols, vd., 2012), yaş (Colaço vd. 2014), kişilik (Cokely ve Feltz, 2009), anlık duygusal durum (Wheatley ve Haidt 2005; Schnall vd. 2008), sunumun dizilimi (Swain, Alexander, & Weinberg, 2008), eğitim durumu (Nichols, Stich, ve Weinberg, 2012) gibi birbiriyle doğrudan ilişkili olmayan unsurlara göre değişkenlik gösterebilirler (Nicoli, 2016).

Halkın sezgilerini öğrenme amaçlı yapılan deneysel çalışmalar göstermiştir ki insanlar aslında filozofların varsaydığı şekilde düşünmezler (Knobe ve Nichols, 2008). Dolayısıyla masabaşında alınan birtakım kararların, 'bu böyledir' şeklinde sunulmadan önce ampirik çalışmalarla desteklenmesi gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Diğer bir deyişle, felsefi yargıların kesinliği veya doğruluğuna sadece sınırlı ve seçkin bir nüfusun karar vermesi eleştirilmektedir. Değişken faktörlere göre farklı sonuçlara ulaşılması mümkün iken belirli kişilerin söylediği şeyleri evrensel kabul etmek doğru olmayabilir. Hatta bazı durumlarda, konu hakkında eğitimi olmayan insanların sezgileri, problemi çözmede veya konuyu aydınlatmada çok daha farklı bir bakış açısı kazandırabilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, deneysel felsefeciler için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Deneylerin sadece çeşitli gruplar arasındaki farkları bulmaya yaradığı veya kişilerin sezgilerini ortaya çıkardığını söyleyen belirli bir zümrenin, başta eleştirmek için yola çıktıkları masabaşı felsefeden çok farkı kalmamış olur. Zaten deneysel felsefenin gelişmesiyle birlikte ilk dönem ortaya atılan görüşler de eleştirilmeye başlanmıştır. Başta verilen tanımların bu yeni alan için kısıtlayıcı olduğunu, karakteristiğini tam olarak yansıtmadığını çünkü sadece felsefi bir amaç güttüğünü ve katılımcılara anketler sunarak genellikle sezgilere odaklandığını savunan akademisyenler bu bakış açısına *dar görüş* adını vermişlerdir (Rose ve Danks, 2013; Williamson, 2016; Systma, 2017). Bu akımı buraya sıkıştırmanın doğru olmadığını, çünkü kapsayıcı bir tutumla ahlaktan siyaset felsefesine, dilbilimden bilişsel bilimlere kadar birçok alanda felsefi sorunlara ışık tutabilecek kapasiteye sahip olduğunu düşünürler.

Deneysel felsefecilerin genel kanısına göre bu şekilde yapılan felsefenin üç özelliği vardır. Bunlardan birincisi deneysel felsefenin filozoflar tarafından yapıldığı görüşüdür.⁴ Aslında bu çalışmalara felsefecilerin yanı sıra ço-

4 İkinci özelliği deneysel felsefenin deneysel çalışmalar içermesi ve üçüncüsü de bu çalışmalarda insanların sezgileriyle ilgili savları test etmektir (Plakias, 2015).

ğunlukla psikologlar ve nörologlar da eşlik eder. Hatta bazı çalışmalar psikologlar tarafından uygulansa bile, örneğin Goodwin ve Darley'in insanların ahlaki nesnellik hakkındaki sezgilerini tespit etmek için yaptığı çalışma gibi, deneysel felsefe kategorisinde değerlendirilmesi daha uygun olur (Plakias, 2015). Zaten hangi deneylerin nasıl yapılacağına, kimlerle yürütüleceğine, nasıl uygulanacağına karar verici tek bir merci olması, yine yukarıda sayılan sebeplerden dolayı doğru olmayabilir. Rose ve Danks, diğer alan akademisyenlerinin yok sayılarak deneysel felsefenin sadece filozoflar tarafından yapılabileceği düşüncesinin bağınaz bir yaklaşım olduğunu iddia ederler (2013: 514). Stich ve Tobia'ya göre de deneysel felsefe alanında yapılmış en iyi çalışmaların bazıları ileri felsefe diploması olmayan ve felsefe öğretmeyen kişilerce yapılmıştır (2016: 5). Dolayısıyla, deneysel felsefeyi sınırlı bir grubun tahakkümüne bırakarak konusunu sezgilerin psikolojisini çalışmaya indirgemek, alanın kapsamını daraltmak ve olası faydalarına engel olmak demektir.

Deneysel felsefenin ilk yıllarında yaygın olan görüş *dar görüş*tür. Ancak son yıllarda *geniş görüş* konseptini savunanların veya çalışmalarında aktif olarak uygulayanların sayısında hızlı bir artış görülmektedir (Sytsma, 2017: 31). *Geniş görüş* savunucuları deneyleri sadece sezgileri çalışmaya sıkıştırmak yerine felsefi amaçla uygulanan tüm deneysel çalışmaları kapsayacak şekilde genişletmeye çalışırlar (Williamson, 2016: 22). Hatta felsefi amaçla yapılmayan çalışmalar bile, felsefi sorunlara temas ettiği müddetçe deneysel felsefe kapsamında değerlendirilebilir. Bu bağlamda yapılan çalışmalar dilbilim, etik, siyaset, bilişsel bilim ve psikoloji gibi alanlardan da beslendiği ve aynı zamanda onları da geliştirdiği için, daha kapsamlıdır ve disiplinler arası bir alan olarak işlev görür.

Görülebileceği üzere deneysel felsefecilerin tanımları farklı olduğu kadar, deneysel felsefeyi yerleştirdikleri konumlar, belirledikleri amaçlar ve bulguları kullanım biçimleri de oldukça farklıdır. Kimi düşünürler deneysel felsefeyi devrim niteliğinde bir buluş, bambaşka bir felsefe alanı olarak tasvir ederlerken kimileri bunun sadece yeni bir akım olduğunu ve felsefenin içinde değerlendirebileceğini iddia ederler. Öte yandan bazıları yaptıkları işi analitik felsefenin bir uzantısı olarak görürken kimileri de ulaştıkları sonuçların geleneksel felsefenin bir eleştirisi olduğunu düşünürler. Plakias'a göre tüm bu farklı görüşleri ve projeleri ortak noktada birleştiren şey, felsefi ilerlemenin ampirik araştırmalarla olabileceği kanaati ve bu araştırmaların düzenlenmesi ve uygulanmasında aktif bir rol üstlenme arzusudur (2015). Deneysel felsefeciler daha önceden yapılan ve belirli sonuçlara ulaşan düşünce deneylerini ele alarak bunları yeniden sıradan insanlara uygularlar. Bu çalışmalarda genel olarak şöyle bir süreç izlenir:

Öncelikle alanda uzman olmayan katılımcılara çok bilinen düşünce deneylerinin bir versiyonu sunulur. Senaryonun sunulmasından sonra, filozofların beklediği sonuç (örneğin 'H') katılımcılara söylenmez, bunun yerine onlara 'H' veya 'H değil' (~H) şeklinde cevaplayabilecekleri sorular sorulur. Deneysel felsefeciler genellikle katılımcılara başka seçenek tanımaz veya cevaplarının arkasında yatan sebepleri sormazlar. Sadece bazı durumlarda sorulan konunun doğru bir şekilde anlaşılıp anlaşılmadığını denetlemek için başka bir soru daha sorulabilir. İkinci olarak deneysel felsefeciler, seçtikleri katılımcılara verilen cevaplardaki farklılıkların katılımcıların eğitim düzeyleri, kültürel geçmişleri, cinsiyetleri ve buna benzer faktörlerle ilintili olup olmadığını anlamaya yönelik görüşmeler yaparlar. Bu amaçla incelemek istedikleri açıdan (kültür, cinsiyet ve benzeri) iki ayrı grubu ele alarak bir gruptaki katılımcıların tepkilerinin diğer gruptan farklı olup olmadığı denetlenir. Bazı başka çalışmalarda ise deneysel felsefecilerin katılımcıların karakterleriyle ilgilenmezler, fakat deneyin kendisinin özelliklerini ele alırlar. Bu durumlarda aynı örneğin iki farklı versiyonu (örneğin, biri pozitif ve diğeri negatif bir şekilde) düzenlenir. Katılımcıların yarısına bir versiyonu, diğerine de diğeri versiyonu sunulur. Son olarak birinci ve ikinci grubun cevapları arasında önemli bir farklılık olup olmadığı kontrol edilir. (Nicoli, 2016: 119-120)

Genellikle başvuru yöntem anket olsa da deneysel felsefe çalışmalarında kullanılan tek yöntem bu değildir. Örneğin Greene vd. yaptıkları deneyler ahlak felsefesi ve sinirbilim alanlarını birleştirir niteliktedir. Onlar çalışmalarında fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI) tekniklerini kullanarak bilindik ahlak felsefesi düşünce deneylerinde (örneğin tramvay ikilemi) insanların beyinlerinde ne gibi değişiklikler olduğunu bulmayı hedeflerler. Buldukları sonuçlara göre farklı senaryolar beynin farklı bölgelerini uyararak birbirinden bağımsız bilişsel süreçlere sebep olmaktadır (Greene 2003; 2004; Greene ve Haidt 2002; Greene vd., 2009, Greene ve Young, 2020).⁵ Diğer bir deyişle sonuçları aynı olsa bile farklı senaryolar, kişilerin beyinde değişik bölgelerin uyarılmasına sebep olarak birbirine zıt tepkiler açığa çıkartabilirler. Ayrıca insanlar kendilerine soru sorulduğunda verecekleri cevabı denetleyebilir veya çeşitli sebeplerden dolayı içlerinden geçen ilk ve asıl cevabı vermeyebilirler. Ancak beyinlerindeki nöronların aktivitelerini kontrol edemezler. Dolayısıyla beyin görüntüleme metotlarıyla elde edilen sonuçlar alan için önemli ve etkilidir.

5 Tramvay ikileminin anahtar ve köprü versiyonlarına farklı tepkiler verilmesini, köprü senaryosunun tetiklediği güçlü bir olumsuzluk duygusuyla ilintili olduğunu keşfetmişlerdir. Bu ikilem ve farklı versiyonları daha sonra ayrıntılı açıklanacaktır.

Yukarıda anlatılan deney çeşitleri ve yöntemler, öncesinde bahsedilen farklılıkları birlikte barındırabilecek ve adına deneysel felsefe denilebilecek kategorinin ortaya çıkmasını sağlayan ortak unsurlardır. Bir deneysel felsefecinin tanımı veya deneysel felsefeyi yerleştirdiği konumu ne olursa olsun, çalışmasını yürütürken izlediği basamaklar çoğunlukla buna benzer bir sıralamaya sahiptir. Bahsi geçen projeleri deneysel felsefeciler tek başlarına üstlenebilecekleri gibi diğer bilimlerle ortak bir şekilde de yürütebilirler; hatta ana uzmanlık alanı felsefe olmayan araştırmacılar da deneysel felsefe projelerinde yürütücü pozisyonunda olabilirler. Ulaşılan sonuçlar felsefi sorunlara ışık tuttuğu müddetçe deneysel felsefe kategorisinde ele alınır. Zira Silver ve Knobe tarafından yapılmış 2009-2013 yılları arasındaki deneysel felsefe literatür taraması göstermiştir ki, 453 çalışmanın sadece %11,7⁶ gibi küçük bir kısmı doğrudan deneysel felsefeciler tarafından yapılmış ve geleneksel felsefi problemlere dairdir. Bunların dışında kalan çalışmaların büyük bir kısmı bilişsel bilimlerle ilgilidir çünkü onlar insanların sezgilerindeki sürpriz etkileri bulmaya ve onları bilişsel süreçlerle açıklamaya odaklanmışlardır (Knobe, 2016). Elde ettikleri bulgularla da felsefi sorunlar için çözüm önerisi sunarlar. Deneysel felsefe alanı Silver ve Knobe'nin literatür taramalarını sonlandırdığı 2013 yılı sonrasında da gelişmeye devam ettiği ve bu alanda öncesine kıyasla çok daha fazla çalışma yapıldığı için mevcut durumda bu yüzdeler değişmiş olabilir. Buna rağmen özetle denebilir ki, deneysel felsefenin psikoloji, sosyoloji, dilbilim ve bilişsel bilimler gibi diğer disiplinlerde de kullanılan metotları kullanması, ayrıca bu alanlarla ortak yürütülen çalışmalarda bulunmasından yola çıkarak deneysel felsefeyi disiplinler arası bir alan olarak görmek mümkün görünmektedir.

Kavramsal Analiz

Antik Yunan'dan bu yana felsefe tarihinin her döneminde kavramları açıklamaya yönelik sorgulamalar yapıldığı görülür. Sokrates'le başlayan gelenekte iyi, adalet, bilgi gibi kavramlar sorgulanarak tanımları yapılmaya çalışılır. Sıradan insanların belirli durumlar karşısındaki sezgilerini araştırarak önemli felsefi dersler çıkarma metodunun uzun bir geçmişi vardır. Bu metot bazen 'kavramsal analiz' olarak da bilinir ve deneysel felsefe bunu kullanan ilk felsefe akımı değildir (Knobe ve Nichols, 2008: 4). Platon'un diyalogları kadar 20. yüzyıl İngiliz felsefesinde de merkezi bir araç olan kavramsal analize birçok filozof gerekli ve yeterli koşulları belirlemek için sık sık başvurur (Prinz, 2008: 190-191). Yine de aralarında derin farklılıklar vardır (Knobe, 2016: 37). Analitik felsefede kullanılan diğer yaygın metotlar ise a priori akıl

6 Çalışmaların %10,4'ü pozitif program ve %1,3'ü negatif program kapsamındadır.

yürütme, soyut kuramlama ve refleksiyondur. Bu yöntemlerde önce öncüller belirlenir ve ön kabulden sonra sezgilerle ulaşılan kavramlardan teorik bir sonuca ulaşılır. Deneysel felsefecilere göre bu yöntemlerle izah edilen olgular gerçeklikten kopuktur (Ünlüsoy, 2019: 399). Bu yöntemlerin ortak noktası, teoriyi ortaya atan kişinin kendi sezgileriyle yola çıkmasıdır.

20. yüzyılın ortalarında ise Mantıksal Pozitivizm ve Dil Felsefesi alanındaki gelişmelerden etkilenen bazı filozoflar, yani geç dönem analitik felsefeciler, felsefenin temel görevinin kavramsal analiz olduğunu öne sürerler (Stich ve Tobia, 2016: 11). Kavramsal analizin doğruluğunu, bir kavramı analiz etmenin ne demek olduğunu sorgulamaya başlayan *metafelsefe* filozofları temelde iki ayrı deneysel araştırma programına işaret etmektedir. Bunlardan biri kavramsal analize olumlu bir şekilde katkı yapmayı hedefleyen *pozitif program*, diğeri ise kavramsal analizin yöntemsel varsayımlarına karşı kanıt arayan *negatif programdır* (Knobe, 2016: 38). İlk programda deneysel çalışmaların bulguları “sezgileri demokratikleştirmek” için kullanılır. Yani felsefi eğitimden geçmiş tek bir kişinin sezgilerindense, yüzlerce katılımcının görüşleri alınır ki bu da deneysel felsefeyi kavramsal analizden ayıran noktadır (Nanay, 2015: 223). Knobe ve Nichols de aynı noktaya dikkat çekerek deneysel felsefecilerin yaptıklarının kavram analistlerinin yaptıklarına benzese de aralarındaki en önemli farkın kavram analistlerinin “bu durumda kişiler kesin şöyle söyler” diye düşünürken, deneysel filozofların ise “bu durumda katılımcıların %79’u şöyle dedi” şeklinde yazmalarından ileri geldiğini ifade ederler (2008: 4). Pozitif görüş bu yönüyle geleneksel kavram analizinin devamını vurguladığı için deneysel felsefenin radikal olmayan dalı olarak adlandırılabilir (Nanay, 2015: 223).

Kavramsal analiz için tek bir yöntem ve tanım bulunmasa da genel olarak *bir kavramın tam olarak anlamının kavranması için onu ele alıp parçalara ayırarak detaylı bir şekilde incelemesi* etkinliğine karşılık gelmektedir (Knobe ve Nichols, 2008: 4). Knobe için kavramsal analiz geleneksel analitik yöntemde sezgilere dayanır (2007: 82) çünkü “kavramsal analiz, insanların sezgileri hakkındaki olguları kullanarak kavramlar hakkında sonuçlara ulaşmaya çalışır” ve bu çalışmalarda varsayımsal durumlar hakkında kısmen de olsa sezgilere başvurulur (2016: 40). Sonrasında ise felsefi olarak önemli bir kavramın anlamını belirlemek için onun farklı muhtemel durumlara uygunluğuna bakılır (Knobe ve Nichols, 2008: 4). Diğer bir deyişle, uygun bir kuram bulunana dek kavram farklı varsayımlarla ele alınarak çeşitli durumlara uygulanır. Tutarlı olduğu ve bir sorunu çözdüğü durumlarda ise doğru kabul edilir. Ancak buradaki sorun, kavramsal analiz yapan kişinin ayrıcalıklı bir

konumu olması, konforlu alanı içerisinde düşünerek evrensel olduğu iddia edilen teoriler öne sürmesidir:

Ben kavramsal analiz yaptığımda, kendi kavramlarımı analiz ederim. Sen kavramsal analiz yaptığında ise, kendi kavramlarını analiz edersin. Bu bakış açısının problemi şudur: Eğer yola çıktığımız kavramlar farklıysa, benim analizlerimin sonuçlarının senin kurduğun teoriyle en basit haliyle ilgisiz olması. (Kornblith, 2015: 151)

Sezgilerin farklılıkları kavramların içeriğine etki ettiğinden dolayı, ulaşılan sonuçlar da kişiye, belirli bir kültüre, eğitim geçmişine veya demografik faktörlere bağlı olabilir. Dolayısıyla denebilir ki sezgilerin deneysel felsefede rolü şu veya bu şekilde büyük olduğu için, tüm ayrıntılarıyla işlemek mümkün olmasa da, en azından mümkün olduğunca tanımlamak gereklidir.

Felsefi Sezgi Nedir?

Felsefi sezgi veya genel olarak sezgi konusunda ortak bir tanıma ulaşmak mümkün olmamıştır. Bazıları onu inanç olarak tanımlarken bazıları inanca yönelim olarak görmüşler, kimileri de tasviri olmayan, önermenin kendiliğinden doğru görünmesi olarak tasarlamışlardır (Pust, 2019). Nagel ve Mortensen (2016) sezgiyi açık bir akıl yürütme olmadan ortaya çıkan, anlamayla veya kavrayışla ilgilisi olmayan yargılar veya yargıya yönelimler olarak tanımlarlar. Pust (2019) ise sezgiyi anlatabilmek için dört önerme verir:

- (1) Eğer p değil, değilse, o zaman p'dir.
- (2) Bir canlıya eğlence için işkence etmek yanlıştır.
- (3) Bir karenin beş kenarı olması imkansızdır.
- (4) Bir insanın beyni başka bir vücuda nakledildiğinde o kişi yaşamına devam eder.

Pust bu önermelere benzer bir şekilde doğru görünen önermelerin zihinsel durumlarına sezgi adını verir. Diğer bir deyişle, *yukarıdaki önermeleri okuduğumuzda doğrulukları veya yanlışlıkları hakkında hissettiğimiz ve dolayısıyla düşündüğümüz şeyler sezgilerimizdir* der. Bu önermeler farklı insanlarda onaylama veya olumsuzlama hissi yaratmış olabilir. Örneğin 1. ve 3. örneklerin doğruluğu evrensellik bakımından farklıdır fakat yine bu iki örneğin ampirik olarak kanıtlanması da daha olasıdır. Yine de en çok kullanılan tanım şudur:

Felsefi sezgiler, felsefedeki varsayımsal durumları açıklayabilmek için üretilen önermesel tutumlardır. Bu tutumlar 'en düşük düzeyde temel' (bir kişi

bunlara kanıt sağlamak zorunda olmadan başvurabilir) tutumlardır, çıkarımsal değildirler ve yanlış olabilirler. (Alexander, vd., 2014: 46)

Deneysel felsefenin en önemli iddialarından birisi geleneksel felsefenin sezgilere dayandığı iddiasıdır. Bu iddia çağdaş felsefede önemli bir yer tutar. Kişileri kavramlara, dolayısıyla kurdukları teorilere ulaştıran şeyin temelinde sezgilerin olduğunu öne sürerler. Kornblith'e bu tavrı "çoğu filozofun açıkça ve özür dilemeden yaptığı budur, geriye kalanların bazıları inkar etse de onlar da tartışmasız bir şekilde bunu yaparlar. Hepsinin ortak olarak yaptıkları şey, felsefi görüşlerini inşa etmek, şekillendirmek ve geliştirmek için sezgilere başvurmaktır" şeklinde özetler (1998: 129). Fakat felsefenin sezgiler üzerine kurulu olduğu iddiası da herkesçe kabul edilen bir bakış açısı değildir. Sadece deneysel felsefeciler değil, deneysel felsefeye karşı çıkan ve eleştiren akademisyenler de sezgi konusunu derinlemesine ele almışlardır.⁷ Geleneksel analitik felsefenin sezgilere dayalı olduğu birçok filozof tarafından kabul görmekte olsa da kimileri filozofların kuramlaştırma sürecinde sezgilere dayanmadığını (Cappelen, 2012) veya onlara dayanmaması gerektiğini öne sürerlerken, kimileri de kuramların sezgilere dayanmasında herhangi bir sorun olmadığını iddia ederek (Sosa, 2007) bu görüşe ve dolayısıyla deneysel felsefeye de karşı çıkarlar. Kimileri de sezgilerin felsefedeki rolünü inkar etmese de onların delil olarak kullanılmasına karşıdır (Williamson, 2007; Kornblith, 2015). Bu gruba göre, felsefede sezgilerin rolü vardır, fakat sınırlıdır ve bunu belirlemek için çeşitli deneylere başvurmak gerekir. *Deneysel Felsefe Manifestosu* adlı eserde deneysel felsefe için belirlenen amaç insanların özgür irade, ahlaki sorumluluk gibi konulardaki sezgilerini hangi psikolojik ve bilişsel etmenlerin belirlediğini keşfederek bunlardan hangilerinin kültür veya demografik unsurlar gibi değişkenlere göre görecelik gösterdiğini, hangilerinin evrensel olabileceğini belirlemektir (Knoke ve Nichols, 2008: 4,5). Bazı sezgilerin nesnel olabilme ihtimali olsa da bunu belirlemek için yine deneylere ihtiyaç duyulmaktadır; deney olmadan öne sürülen herhangi bir yargının evrenselliği tartışmalıdır.

Sezgiler geleneksel görüşe göre felsefi kavramlarla yakından ilintilidirler çünkü kavramların içeriklerine epistemik olarak bağlantılı olduklarından kuramlaştırmada gerekli bilgileri sağlarlar. Bu sayede varsayımsal durumlar düşünüldüğünde, "bilgi, gerekçelendirme, doğru, iyi" ve benzeri kavramlarla ilgili farklı sezgilere sahip olduğumuz fark edilir (Kornblith, 2015: 151). Bu da demektir ki filozoflar aynı kavramları kullansalar da onlardan

7 Bu bölümde felsefenin sezgiye dayandığı iddiasına karşı geliştirilmiş argümanlara veya eleştirilere yer verilemeyecektir. Bu konu başka bir çalışmanın konusu olacak kadar kapsamlı olduğundan, burada sadece bu iddiada bulunanların temel motivasyonları ve ulaştıkları sonuçlara yer verilmektedir.

anladıkları şeyler farklı olacağı için ulaşacakları sonuçlar kadar bu sonuçlara dayalı olarak inşa edilen teoriler de farklı olacaktır. Kaldı ki filozofların ve felsefe eğitimi olmayan insanların arasında bu uçurum çok daha derin olabilir. Bu durumu farkedenden ilk isimlerden birisi Arne Naess'tir. Çoğu filozofun doğruluk hakkındaki kuramlarını oluştururlarken deneysel bir arka plan olmadan sanki ortak bir doğruluk teorisi varmış gibi davrandıklarını fark eden Naess, felsefi eğitimleri olmayan kişilerin doğruluk hakkındaki düşüncelerini öğrenmek için düzenlediği çalışmalarda katılımcıların ortak bir noktada buluşmadıkları, yani sağduyuya dayalı tek bir doğruluk teorisi bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır (akt. Stich ve Tobia, 2016: 55). Görünen odur ki, sıradan insanların felsefi yargıları, akademi koltuklarında oturanlardan farklıdır. Bir teori bir açıdan ne kadar sağlam ve güvenli görünürse görünsün, gerçek hayatta karşılık bulmayabilir. Bunun en güzel örneklerinden biri Gettier'in (1963) epistemolojiye kazandırdığı örnek üzerine yapılmış çalışmalardır.⁸ Aşağıda verilen örnekte sezgilerin felsefedeki rolünü gözlemlemek oldukça kolaydır.

Gettier 1963'te yazdığı '*Gereçlendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir?*' adlı makalesinde epistemoloji alanında Platon'dan beri kabul gören üç aşamalı -inanç, doğruluk ve gereçlendirme- bilgi tanımının eleştirisini yapmış ve bunlara ek olarak dördüncü bir koşul olması gerektiğini öne sürerek çağdaş dönemde çok ses getiren bir işe imza atmıştır. Gettier gereçlendirilmiş doğru inancın bizi her koşulda bilgiye ulaştırmayacağını göstermek için bazı örnekler sunmuştur. Bunlardan biri kısaca şöyledir:

Smith ve Jones belli bir iş pozisyonuna başvururlar ve Smith'e işveren tarafından işe alınacak kişinin Jones olduğu söylenir. Smith on dakika önce Jones'un cebindeki bozuk paraları sayar ve on tane olduğunu görür. Dolayısıyla Smith aşağıdaki önermeleri düşünür:

- (1) İşe alınacak kişi Jones ve onun cebinde on tane bozuk para var.
- (2) İşe alınacak kişinin cebinde on tane bozuk para var.

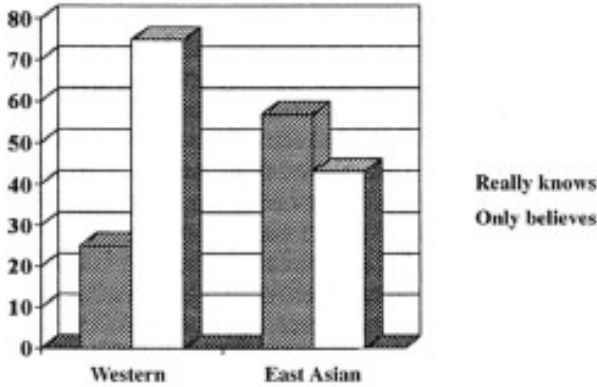
İşe Jones alınırsa Smith'in gereçlendirilmiş inancı doğru çıkmış olur. Fakat Smith bunu bilmesede onun da cebinde on tane bozuk para vardır ve işi alacak olan aslında kendisidir. Bu durumda ikinci önerme doğru olurken ilk önerme iyi gereçlendirilmiş olmasına rağmen yanlış olmuş olur. Buna göre;

8 Gettier örneğinin dışında '*sahte ambar*' (Goldman 1976), '*yazı-tura*' (Swain, Alexander, & Weinberg, 2008), '*Truetemp*' (Lehrer, 1990), '*çayırdaki koyun*' (Chisholm, 1966) gibi düşünce deneyleri de örnek gösterilebilir.

- (i) (2) doğrudur.
- (ii) Smith (2) önermesinin doğru olduğuna inanır
- (iii) Smith'in bu inancı gerekçelendirilmiştir.

Ancak buradaki sorun, Smith'in kendi cebindeki paraların sayısını *bilmiyor* oluşudur (Gettier, 1963: 122). Diğer bir deyişle, bir inancın gerekçelendirilmiş ve doğru olması, onun bilgi olması için yeterli değildir. Smith'in de cebinde aynı sayıda bozukluk olması bir şans faktörü olarak bilginin doğruluğuna etkiye bulunur. Eğer farklı sayıda olsaydı, gerekçelendirilmiş inancı yanlış olacak ve sonuçta bir bilgi elde edilmiş olmayacaktı. Ancak şans eseri aynı sayıda olan bozukluktan dolayı gerekçelendirilmiş doğru bir inanç ortaya çıkmış oldu. İki zıt sezgiyi örnekleyen bu problem, çağdaş epistemolojide ana akım akademisyenler tarafından da genel olarak kabul gören bir teori haline gelmiştir ve oturduğu yerden felsefe yapma açısından da güzel bir örnek teşkil eder (Nagel ve Mortensen, 2016: 54). Nitekim, Gettier örnekteki sezgisinin evrensel olduğuna inanır görünmektedir.

Fakat bu durumun gerçekte böyle olup olmadığı deneysel felsefecilerin dikkatini çekmiş ve üzerine araştırmalar yapılmıştır. O dönem yapılan psikoloji alanındaki deneylerden⁹ esinlenen Weinberg, Nichols and Stich felsefedeki düşünce deneylerinde dayanılan sezgilerde de kültürel farklılıklar olup olmadığını gözlemlemek için bir dizi deney yaparlar. Bunlardan Gettier örneği için yapılan deney sonuçları Tablo 1'de gösterilmektedir:



(Weinberg, vd., 2001: 443)

9 Nisbett vd. yaptıkları araştırmalarda Batı kültüründe ve Doğu Asya kültüründe yetişen bireyler arasında dikkat, hafıza, algı gibi bilişsel süreçlerin yanı sıra zaman, obje ve içeriği, nedensellik gibi konularda da sistematik olarak farklılıklar olduğunu keşfetmişlerdir. Buldukları sonuçlara göre Batıda Analitik düşüncenin, Doğuda ise Holistik (Bütünsel) düşüncenin baskın olduğunu ileri sürerler (Nisbett, Peng, Choi, & Norenzayan, 2001). Bu deneylerin sadece psikolojide değil, deneysel felsefenin başlamasında önemi büyüktür.

Bu grafikte soldaki sütunlarda gösterilen Batı kökenli katılımcıların cevaplarıyken sağda Doğu Asyalıların cevapları gösterilmiştir. Çizgili sütun ‘gerçekten biliyor’ cevabını verenlerin oranını, beyaz sütun ise ‘sadece inanıyor’ seçeneğini işaretleyen katılımcıların oranını göstermektedir. Çıkan sonuçlar, Batılı katılımcıların Gettier örneğini bilgi olarak saymadığına, buna karşılık Doğu Asyalı katılımcıların ise Smith’in bilgiye sahip olduğu kanısına vardıklarına işaret etmektedir. Yani Gettier’in sezgisi sadece Batıda geçerli gibi görünmektedir.

Benzer bir örnek de dil felsefesi alanından verilebilir.¹⁰ 20. yüzyıldan itibaren hızla gelişen dil felsefesi alanında popüler olan iki kuram vardır. Bunlardan biri *Betimlemeci Referans Kuramı* (Frege-Russell kuramı olarak da bilinir¹¹) iken diğeri de Kripke’nin savunduğu *Nedensel-Tarihsel Referans Kuramıdır*. Betimlemeci kurama göre “özel isimler esasında kısaltılmış, gizli belirli betimlemelerdir” ve bu görüş ‘aslında oldukça sezgisel bir açıklama sunar” (Gökel, 2019: 346). Buna karşılık Kripke’nin bu görüşü eleştirmek için ortaya attığı örnek şöyledir: Gödel ismindeki kişi aslında Gödel teoremini -aritmetikte Eksiklik Teoremi- keşfeden kişi değilken cansız bedeni yıllar önce esrareniz koşullarda bulunan arkadaşı Schmidt’in el yazmalarını bir şekilde ele geçirip teoremi kendisi bulmuş gibi davranmıştır. Bu durumda Gödel özel ismi her kullanıldığında, aslında Schmidt’in kastedilmesi gerekir çünkü teoremi asıl keşfeden odur. Dolayısıyla özel isimler betimlemelerin kısaltmaları olarak kullanılamazlar. Gödel bu teoremi *bulmuştur* yerine *yayınlamıştır* dense bile bu durum değişmez (Kripke, 1980: 83-84). Diğer bir deyişle eğer betimlemeci kuram doğruysa, Gödel isminin ‘aritmetiğin eksikliği teoremini bulan kişi’ anlamına gelmesi gerekirdi ama teoremi bulan kişi Schmidt olduğu için Kripke bu ifadenin bize doğru gelmediğini ileri sürer. Ona göre buradaki betimleme işlevini yitirmiştir. Burada Frege ve Russell’ın sezgileri ile Kripke’nin sezgisi arasında bir uyuşmazlık söz konusudur.

Gettier örneğinde olduğu gibi, Kripke’nin sezgisinin de kültürler arası bir farklılığa tabi olup olmadığını gözlemlemek için çeşitli deneyler yapılmıştır. Bunlardan içerisinde en çok bilinen Batılılarla Doğu Asyalıları karşılaştıran deneydir. İki ülkeden seçilen üniversite öğrencilerine Gödel örneği John karakteri üzerinden aktarılmış ve John adlı karakter, ‘Gödel’ ismini kullandığında aşağıdaki iki seçenekten hangisini ima ettiği sorulmuştur:

10 Gödel örneğinin bir versiyonu da ‘Tsu Ch’ung Chih’ deneyidir (Machery, 2012). Bunların dışında dil felsefesindeki ünlü ‘İkiz Dünyalar’ (Putnam, 1975), ‘artrit’ (Burge, 1979) gibi düşünce deneyleri de farklı örnekler arasında gösterilebilir.

11 Literatürde bu şekilde bilirse de aslında Frege ve Russell’in teorileri arasında derin farklılıklar vardır (Michaelson & Reimer, 2019).

- (A) Eksiklik teoremini gerçekten keşfeden kişi mi? veya
 (B) El yazmasını ele geçirip çalışmayı üstüne alan kişi mi? (Machery, Mallon, Nichols, ve Stich, 2004: 17).

Bu çalışmanın sonuçları da şaşırtıcıdır çünkü Doğu Asyalılar ve Batılılar arasında önemli bir fark gözlenmiştir. Batılı öğrencilerin çoğunluğu neden selci-tarihselci referans kuramına uygun olan cevabı vererek Kripke'nin sezgisini doğru çıkarırken Doğu Asya'da durum tersidir; Asyalı öğrencilerin cevapları betimselci kuramı desteklemiştir. Aynı deneyler Gödel senaryosunun bir varyantı olan 'Tsu Ch'ung Chih' senaryosuyla da tekrarlanmış, fakat sonuçlar değişmemiştir (Machery, vd., 2004: 11).¹² Yani sezgiler yine kültüre göre değişiklik göstermiştir.

Bir diğer ünlü ve popüler örnek tramvay ikilemidir (trolley dilemma).¹³ İlk örnek bilgi felsefesi, ikincisi dil felsefesi alanındayken bu ikilem normatif ahlak alanına aittir. Ahlak felsefecileri arasında tam bir görüş birliği olmasa da genellikle birine kasti olarak zarar verilmesini yanlış bulurlar ancak iyi bir şey yapmaya çalışırken yan etki olarak zarar verilmişse, buna ahlaki olarak izin verilebileceğini düşünürler. Fakat bu da yine sezgisel bir sonuçtur.¹⁴ 1978'de Philippa Foot tarafından verilen örneğe göre bir tramvay sürücüsü kontrolden çıkmış tramvayda giderken tren yolunda beş işçinin çalıştığını görür fakat tramvayı zamanında durdurması mümkün değildir. Tam o sırada alternatif bir yol olduğunu ve tramvayı o yola döndürebileceğini fark eder fakat o yolda da bir işçi bulunmaktadır. Sürücü eğer tramvayı o yola yönlendirirse beş işçi yerine bir işçi ölecektir. Bu örnekten sonra Foot "önemli olan soru, tek kişinin masum bir kurban olabileceği ihtimali çoğu kişiye çekici gelse dahi, neden çekinmeden, sürücü tramvayı az insan olan yola çevirmelidir demeliyiz?" (Foot, 2002: 23) diye sorar. Bu örnekte Foot'un sezgisi tüm insanların her zaman ve her koşulda beş kişinin ölmesinden bir kişinin ölmesini tercih edeceği yönündedir. Fakat gerçekten de öyle midir?

Tramvay ikilemi birçok farklı kişi tarafından ele alınarak oldukça fazla sayıda alternatif sunularak sıradan insanlara sorulmuştur. Bunlardan birisi 'köprü ikilemi' (footbridge dilemma) olarak bilinir ve buna göre tramvay sürücüsü-

12 Machery vd. 'Gödel' senaryosunun yerine 'matematikçi Jonah' senaryosunu kullandığında sonuçlarda farklılık ortaya çıkmış, Doğu Asyalılarla Batılılar arasında anlamlı bir fark bulunamamıştır. Bunun muhtemel sebeplerine makalede değinilmektedir (Machery, vd., 2004).

13 Tramvay ikileminin birçok varyasyonu mevcuttur. Bunun dışında buna benzer diğer örnekler ise 'organ nakli' (Thomson, 1985), 'deneyim makinesi' (Nozick, 1974) olarak sayılabilir.

14 Milgram deneyi bu sezginin ampirik bir biçimde ele alınması açısından çok güzel bir örnek oluşturur. Nitekim deneyde katılımcıların %65'i, sorumluluğun kendilerinde olmadığını düşünerek verdikleri elektrik şokunun ölçüsünü karşı taraf açısından tehlikeli olacak seviyeye getirmişlerdir (Milgram, 1963). Tramvay ikileminde de benzer bir sorumluluk duygusu katılımcıların kararlarını etkilemiş olabilir.

nün yerine köprüde duran bir 'izleyici' olayın kaderini belirleyecek olan kişidir.¹⁵ Sürücünün bayıldığına gören izleyicinin iki ihtimali vardır; ya tramvayın yolunda devam etmesine izin vererek beş işçinin ölümüne neden olacak ya da köprüünün üzerindeki şişman adamı (bazı örneklerde ağır sırt çantalı bir adam) köprüden aşağı iterek demir yoluna düşürüp tramvayı durduracaktır. Bir başka versiyonda ise izleyicinin önünde rayları değiştirebilecek bir kol (bazı deneylerde düğme) (switch dilemma) vardır ve onu itmesi beş kişiyi kurtarması için yeterlidir. Sonuç açısından bir fark yoktur, ya bir kişi ölecektir ya da beş kişi: ancak bu iki senaryo insanlarda farklı hislere yol açmış olacak ki farklı sezgilerle değerlendirilerek farklı cevaplar verilmiştir. Yapılan deneylerde çoğu insanın kolu iterek beş kişiyi kurtarmayı tercih ettiği görülürken aynı tavrı köprü ikileminde sürdürmedikleri sonucuna ulaşılmıştır (Greene, 2003; Greene vd. 2009). Yani insanlar aktif olarak fiziksel temasla birinin ölümüne sebep olmakla bir kolu iterek ölüme sebep olmak arasında bir fark olduğunu sezmiş ve sezgisel olarak mutlaka az kişinin ölümüne sebep olmak için hareket edileceğini ileri süren bu düşünce deneyine farklı cevaplar vermişlerdir.

Ahlaki kararlarımızın altında yatan sezgilerin tramvay ikilemindeki tek başına olan kurbanın bir yabancı, bir çocuk, deney katılımcısının kız/erkek kardeşi, akrabası veya arkadaşı olması gibi senaryolarda ulaşılan sonuçların da birbirinden farklı olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca deneyin kim tarafından tasarlandığı (Weinberg, vd., 2001; Machery, vd., 2004), duygu tetiklenmesi durumu (Nichols ve Knobe, 2007), cinsiyet (Buckwalter ve Stich, 2014), çerçeveleme etkisi (Weigel, 2011), sıra etkisi (Swain, vd., 2008), sunumda kullanılan yazı tipi (Weinberg, vd., 2012), betimlemelerde kullanılan kelimelerdeki farklılıkların yarattığı etkiler ve daha birçok farklı unsurun da insanların sezgilerini etkilediği fark edilmiştir. Demografik ve kültürel farklılıkların göz önünde bulundurulduğunun varsayıldığı durumlarda dahi sezgilerin böylesine çeşitli durumlara karşı hassas olması probleminde 'Kuşkulu Kanıt İtirazı' (Questionable Evidence Challenge) adı verilir (Mortensen ve Nagel, 2016: 55). Deneylerdeki küçük farklılıkların bile sonuçlar üzerindeki böylesine etkili olması, tek kişinin, çok iyi eğitilmiş bir filozof olsa dahi, sezgisel olarak ulaştığı sonuçları tehlikeye atabilir nitelikte görünmektedir.

Bu deney sonuçları deneysel felsefe karşıtları tarafından 'Uzmanlık Savunusu' (Expertise Defense) olarak bilinen görüşle eleştirilir. Bu görüş eğitilmiş filozofların sezgilerinin az önceki örneklerdeki gibi dış etkenlerden sıradan insanlar gibi etkilenmeyeceğini, onlara karşı daha dirençli olduğunu ileri sürer (Nado, 2015). Yani yazı tipinin değişmesi veya duygusal tetik-

15 Diğer versiyonlar için bkz. Greene, vd, 2009.

lenme gibi faktörlere karşı felsefi eğitim almış kişilerin bağışık olduğu, bu değişimlerden etkilenmeyerek zaten varolan sezgilerini devam ettirecekleri öne sürülür. Deneysel filozoflar bu eleştiriyi de test etmeye karar vererek sunum sırasıyla ilgili bir dizi deney düzenlerler ve felsefe alanı dışındaki akademisyenler ve akademisyen olmayanların yanısıra, felsefe alanında master ve doktora yapmış kişilere de sorular yöneltirler. Katılımcılardan doktorasını bitirmiş 91 kişinin etik alanında yetkin olduğunu veya etiğin özel ilgi alanı olduğunu belirttiği deneyde köprü ikilemi ve anahtar ikilemi katılımcılara farklı sırayla sunulmuş ve beklenmedik sonuçlara ulaşılmıştır. Zira, felsefe eğitimi olmayan kişilerden beklenildiği gibi ‘sıra etkisi’ (order effect) gözlemlenmiştir; fakat felsefe doktorası sahibi akademisyenlerin bu etkiye üç kat daha açık olduğu bulunmuştur (Schwitzgebel ve Cushman, 2014: 360). Bunların dışında farklı araştırmalarda ‘eyleyen-izleyen önyargısı’ (actor-observer bias) etkisi gibi çeşitli faktörlerin sıradan insanlar kadar felsefe eğitilmiş kişileri de etkilediği bulunmuştur dolayısıyla ‘uzmanlık’ görüşünün bir ‘ilüzyon’ olduğuna dair güçlü veriler elde edilmiştir (Machery, 2015: 196, 198, 201).¹⁶ Görünen o ki bir konuda uzmanlaşmak, kişilerin sezgilerini dış faktörlerden korumak için yeterli olmayabilir. Dışsal unsurların etkisindeki ‘sezgisel kararların objektifliği ve tutarlılığı sorgulanmalıdır’ (Nado, 2015: 205) çünkü ‘onlara güvenmemek için elimizde oldukça geçerli bir sebep vardır’ (Nanay, 2015: 223). Yapılan deneylerin sonuçları tartışmalı olsa dahi, sezgisel yargılarla felsefe yapmanın şüpheli bir yanı olabileceği gerçeği göz ardı edilemeyecek hale gelmiştir.

Daha önce de belirtildiği gibi, deneysel felsefenin çıkış noktası geleneksel felsefenin masabaşında ulaşılan sezgilerine dayanan, demografi ve kültür farklılıkları gibi unsurları değerlendirmeye almayan tutumudur. Bu bağlamda oturdukları yerden kavramsal analiz yapan filozofları hedef tahtasına koyarlar çünkü onların analizlerinin dayanak noktaları kendi sezgileridir ve olası çeşitliliklere duyarsızdır. Nisbett (2003), Henrich, vd. (2010) ve Heine (2011) gibi kültür psikologlarının deneyleri farklı kültürlerdeki (özellikle Doğu-Batı arasında) insanların arasında algı, hafıza ve idrak açısından önemli farklılıklar olduğu sonucuna varmışken; farklı kültürlerdeki insanların aynı sezgileri paylaştığını varsaymak doğru değildir (akt. Stich ve Tobia, 2016: 12). Bu deneylerin felsefe alanına ve sezgilere uygulanabilirliği deneysel felsefeciler için heyecan verici bir keşif olmuştur. İlk yapılan deneyler sezgilerin güvenilirliğini sarsacak sonuçlara ulaştırınca, geleneksel felsefeye karşı oldukça sert bir tutum takınılmıştır.

¹⁶ Gödel argümanında da alanda uzman kişilerle benzer deneyler yapılmış ve bu gibi bazı konularda uzmanlığın çok daha fazla ön yargıya sebep olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Machery, 2015: 196-197).

Negatif Yaklaşım

Filozoflar 2500 yıldır sezgilere başvurmayı dayanak noktası haline getirmişlerdir. Fakat tüm bu geleneğin akla yatkınlığı doğrulanmamış ve yakın zamana kadar fark edilmemiş ampirik bir hipoteze dayanır- farklı kültürel gruplardaki insanların felsefi sezgileri birbirleriyle çelişmez hipotezine. Sezgilere güvenen filozoflar da bu hipotezin doğruluğuna güçlü bir şekilde inanırlar. (Stich, 2009: 232)

Daha önce de bahsedildiği gibi, deneysel felsefe alanında kamplaşan iki zıt kutup vardır. Negatif program destekçileri, azınlıkta olmalarına rağmen felsefi sezgilerin değişken, güvenilirmez ve yanılabilir olduğunu ileri sürerek geleneksel metotlara ve kavramsal analize radikal biçimde karşı çıkar ve alanı oldukça güçlü bir biçimde etkiler. Bu grup sezgilere dayanan herkesi ve her şeyi reddederek yola çıkar çünkü sezgileri değişken ve dolayısıyla güvenilirmez bulur. Bu tutum yıllardır verilen her felsefi yargıyı tekrar değerlendirmek gerekliliğine işaret eder. Ancak bu programdaki amaç, önceden ileri sürülmüş felsefi sorunlara çözüm bulmak değil, sadece ve sadece sezgiye dayalı olmalarını eleştirmektir. Yapılan deneylerin amacı sezgilere dayanarak ortaya atılmış hipotezlerin yanlış olduğunu göstermektir.

Bu bağlamda geleneksel yöntemler, yukarıda verilen felsefi sezgilere dair yapılan deneylerde ulaşılan sonuçlara istinaden oldukça sert bir şekilde eleştirilirler. Dünya nüfusunun çoğunluğunun, örneğin Gettier deneylerinde olduğu gibi, aynı sezgiye dayanmadığını dolayısıyla Gettier'in sezgilerinin bize gerçekliğin bir modelini sunduğuna inanmanın yanlış olduğuna dikkat çekerler (Weinberg, vd., 2001: 452). Weinberg vd. ile başlayan bu gelenek çok sayıda deneyin yapılması ile devam etmiştir. Machery vd. (2004: B12, B13) ulaştığı sonuçlara göre filozoflar yıllardır kullandıkları metodolojiyi gözden geçirmelidirler çünkü oturdukları yerden onları yargılara ulaştıran sezgileri muhtemelen içinde buldukları kültürün ve akademik eğitimin ürünüdür; dolayısıyla geleneksel metodolojiyi kullanan filozofların kendi sezgilerinin evrenselliğini a priori olarak varsaymaları yanlıştır. Bir hipotezin doğruluğu ve evrenselliği tek bir kişinin sezgilerine bağlı olamaz. Aksine negatif program göstermiştir ki sezgiler kişilere ve durumlara göre beklenmedik bir şekilde değişirler; bu yüzden de bir sezginin doğruluğu demografik ve çevresel etmenlere karşı dirençli olmasıyla yakından ilgilidir (Weinberg, 2016: 77). Masabaşı felsefenin demografi, kültür, cinsiyet ve senaryo-sunum içeriğindeki değişiklikler gibi unsurları gözetmediği sebebiyle yapılan eleştiriler 'Çeşitlilik İtirazı' (Diversity Challenge) olarak adlandırılır (Mortensen ve Nagel, 2016: 54-55). Filozofların böylesine kritik yargılara varırken hassas ve değişken unsurlara dayanması güvenilir değildir (Williamson, 2016: 23). Fi-

lozoflar felsefi yargılarını ortaya atarlarken bunu oturdukları rahat koltuklarından değil, kalkıp dışarı çıkarak ve onları test ederek öne sürmelidirler çünkü “insanlar muhtemelen [filozofların] onların düşündüğünü düşündükleri şeyleri düşünmezler” (Livengood ve Machery, 2007: 126).

Görülebildiği üzere deneysel felsefenin negatif kampı geleneksel felsefenin metotlarını tamamıyla eleştirmek üzerine kurulmuştur ve bu konuda oldukça radikal bir tavra sahiptir. Eski moda olarak gördükleri felsefi yöntemlere bu toptan karşı çıkışla başlayan deneysel felsefe süreci zamanla yumuşayarak iki yöntemin de kullanıldığı bir bileşimin felsefi sorunları çözmeye daha etkili olacağını öne sürenlerle ‘pozitif program’ adıyla anılan yeni bir döneme girmiştir. Diğer bir deyişle geleneksel felsefenin metotlarını reddederek sadece anketlere ve deneylere yönelen akımın yerini, sezgiye de yer açan ancak onu tek belirleyici olarak görmeyen, belirli sınırlar içerisinde ve deneyle destekleyerek felsefenin gelişimine katkıda bulunmaya çalışan bir akım ortaya çıkmıştır.

Pozitif Yaklaşım

Deneysel felsefedeki pozitif kampın amacı geleneksel felsefedeki bazı tezler için deneysel çalışmalardan destekleyici sonuçlar türetmek olarak özetlenebilir. Bu bağlamda iki metodu da sentezleyen çalışmaların sayısı hızla artmaktadır (Weinberg, 2016: 77). Pozitif yaklaşım, masabaşı felsefede olduğu gibi sezgilerin güvenilirliğine yer açarak kuramlama aşamasında onlara başvurulmasına itiraz etmez. Filozofların sezgilerinin sıradan insanlar tarafından da çoğunlukla onaylanacağını düşünür ancak bunu test etme görevini deneysel felsefeye verir. Yani sezgiler gündelik hayattaki bazı meseleler için doğru olabilir ancak felsefi konular hassastır ve bu yüzden kuşkulu kanıtlarla yola devam edilmemelidir (Mortensen ve Nagel, 2016: 56).¹⁷ Sezgilerin altında yatan bilişsel süreçler hakkındaki varsayımları geliştirerek tam olarak hangi sezgilerin güvenilir/güvenilmez olduğunu tespit etmeye çalışarak hangilerinin göz ardı edilmesi gerektiğini belirlemeyi amaçlar (Knobe ve Nichols, 2017). Böylece sadece kendilerinin ve çevrelerindeki benzer eğitilmiş kişilerin sezgilerine başvuran, aynı dergileri okuyup aynı teorilere inanan filozoflara karşı, önemli sayıdaki felsefe eğitimi almamış insanların sezgileri toplanarak daha önce gözden kaçmış kavramları fark etmek, olası önyargıların veya performans hatalarının (performance error)¹⁸ önüne

17 Bu görüş deneysel kısıtlamacılık (experimental restrictionism) olarak da bilinir. Temsilcileri arasında Alexander, Weinberg, Knobe, Nichols gibi düşünürler yer alır.

18 ‘Performans hatası’ terimi aslında Chomsky’e aittir. Konuşmacının ben-dili kullanırken sahip olduğu dilsel sezgilerinin yanılabilir olduğunu ifade etmek, yani dikkat dağınıklığı, kısa süreli hafızanın sınırlı olması ve benzeri faktörlerden dolayı ortaya çıkan dilbilgisi hatalarını tarif etmek için bunu kullanır.

geçmek hedeflenmiştir (Stich ve Tobia, 2016: 10). Bu gelişmeler sayesinde deneysel felsefede sadece içeriden değil, dışarıdan da değişim gerçekleşmiştir. Deneysel felsefenin kamuoyu anketleriyle geleneksel felsefeyi ortadan kaldıracak bir akım olduğunu zannedenler arasında da artan bir farkındalık yaşanmıştır (Weinberg, 2016: 71). Deneysel felsefe bu sayede saldırgan görünümünden kurtularak, destekleyici bir rol üstlenmiştir.

Bu alanda yapılan deneyler sayesinde önceden herkes tarafından kabul gören veya üzerine düşünülmemiş bazı yargılar tartışmaya açılmış, bu sayede beklenmedik sonuçlara ulaşılmıştır. Örneğin Knobe (2003) olayların öngörülen yan etkileri konusunda filozofların bir kısmının kişilerin yan etkilere asla kasıtlı bir şekilde sebep olmayacağı sezgisi ile hareket ettiğini söyler. Diğer kısım ise tam zıt şekilde analizler yapmaktadır. Knobe bunlardan hangisinin daha doğru olabileceğini tespit etmek için deneysel yöntemle başvurmuştur. Buna göre, katılımcılara bir şirketin yeni projesiyle ortaya çıkaracağı doğa tahribatıyla veya müdürün projeyi, doğaya olumlu etkisini hiçbir şekilde dikkate almayarak, sadece çok para kazanmak için yürürlüğe koymasıyla ilgili iki senaryo gösterilir. Ardından müdürün doğaya *kasten* mi zarar verdiği (Harm Case) yoksa yardım mı ettiği (Help Case) sorulur. Çıkan sonuçlara göre katılımcıların %82'si müdürün çevreye *kasti* olarak zarar verdiğini söylerken diğer senaryoda ise müdürün çevreye *kasti* olarak yardım etmediği cevabını verenlerin oranı %77'dir. Yani *kasti* eylemler söz konusu olduğunda ortaya çıkan yan-etkilerin iyi veya kötü olması, katılımcıların sezgilerini farklı şekillerde etkileyerek asimetrik bir tablo ortaya çıkarırlar (Knobe, 2003: 190-193).¹⁹ Diğer bir deyişle, deneyden önce yan etki ve *kasti* edimler konusunu ele almış düşünürlerin sezgilerinin zıt olması, onların kendi sezgileriyle tasarladıkları varsayımsal durumlarla ilgili olabilir. Zıt görüşler arasında süregelen bu ve bunun gibi tartışmalar, deneysel felsefenin pozitif desteğiyle çözülebilir.

Sonuç

Deneysel felsefe, özetle, metot bakımından yeni olmayan ancak amaç edindiği konu bakımından ampirik felsefeden ayrılan, 2000'li yılların başında gerçekleşen psikoloji alanındaki gelişmelerden etkilenecek aynı sonuçların felsefi sezgilere de uygulanıp uygulanmadığını görmek için yola çıkan bir felsefe alanıdır. İlk yapılan deneylerde, özellikle Batı ve Doğu kültürleriyle yetişmiş insanlar arasında mental birçok açıdan önemli farklar keşfedilmesi büyük bir heyecanla karşılanmıştır ve gerek aynı deneylerin tekrarı yapılarak,

Aynı hipotezin felsefi sezgilere de uyarlanabileceği öne sürülmüştür (Stich & Tobia, 2016: 10).

19 Knobe'un ortaya çıkardığı bu durum "Yan etki etkisi" (side-effect effect) veya "Knobe etkisi" (Knobe effect) adıyla bilinir.

gerek yepyeni senaryolarla bazı çok kabul gören felsefe teorilerini yaratmada kullanılan sezgiler kamuoyuna açılmıştır. Dilbilim, ahlak, epistemoloji, estetik, özgür irade, bilişsel süreçler ve kapasiteler gibi çeşitli alanlara da yayılan deneysel felsefe, disiplinler arası bir alan da olmanın etkisiyle hızla büyüyerek dikkat çekici bir akıma dönüşmüştür. Bu süreçte kimileri tarafından destek görülürken yapılan işi felsefi olarak görmeyen veya çözümü yanlış yerde aradıklarını düşünen kimileri tarafından da eleştirilmişlerdir. Felsefenin sezgilere dayanıp dayanmadığı, eğer dayanıyorsa hangilerine ve ne ölçüde dayandığı konusu netleşmiş değildir. Deneysel felsefeciler arasında da bu konuda bir anlaşma yoktur. Aksine, ilk dönem ortaya çıkan, geleneksel masabaşı felsefenin sezgilere dayandığı görüşü sert bir şekilde eleştirilerek neredeyse tüm felsefe tarihine ve felsefi teorilere kuşkuyla yaklaşmış olan negatif programı destekleyen deneysel filozoflar sezgileri güvenilmez ve değişken bulurlarken; sonradan başka düşünürler yeni gelişmelerin ışığında daha pozitif bir tutuma evrilerek sezgilere yer açmışlardır. Mevcut durumda sezgilerin konumunun belirsiz olduğu kadar, yapılan deneylerin güvenilirliği ve sağlamlığı da belirsizdir. Ancak bu belirsizlik 'çözumsuzlük' ya da 'güvenilemezlik' imasını içermemektedir; belirsizliğin giderilmesi deneysel felsefe içerisinde çok daha fazla konunun işlenmesine ve araştırmacı sayısının artmasına bağlıdır. Deneysel felsefenin konumunu güçlendirecek olan, alanda yapılan çalışmaların sayısının sonuçlardaki belirsizliği yok edecek kadar fazla olmasıdır. Böylece hem geçmişteki hem de çağımızın getirmiş olduğu felsefi problemlerin çözümüne de katkıda bulunabilir.

Deneysel felsefenin testlere tabi tuttuğu sezgileri içeren deneylerin sonuçları çoğunlukla şaşırtıcıdır. Yıllardır kabul gören ve bir norm gibi algılanan bazı yargıların aslında iddia edildiği gibi olmaması ihtimali her bakımdan yeni ve heyecan verici bir olaydır. Nitekim dünyanın dört bir yanında yankı bulan deneysel felsefe çalışmalarının, birçok ülkede tekrarlanmasıyla anlamlı sonuçlar elde edilmeye başlanmıştır. Böylesine gelişmekte olan bir alanın, bir kültür mozaiği olan ülkemizde karşılık bulmamış olması ilginç bir durumdur. Psikolojideki karşılaştırmalardan hareketle Doğu ve Batı odaklı deneysel çalışmaların, bu iki medeniyetin kesişim noktası olan Türkiye örneğinde tekrarlanması durumunda çok farklı sonuçlara ulaşılabilir. Bu sonuçlar destekleyici nitelikte olabileceği gibi, belki de alanın anlamsızlığına veya gereksizliğine bile işaret edebilir. Ancak ülkemizde yapılacak deneysel projelerin, deneysel felsefeyi yetersiz ve iyi düzenlenmemiş deneyler yapmakla eleştirenlere cevap verir nitelikte olması da mühimdir. Dolayısıyla bu alanın ülkemizde hem tanıtılması hem de desteklenmesi ve yeni araştırmalara da alan açılması gerekmektedir.

Öz

Deneysel felsefe ülkemizde öne çıkmayan fakat Batı'da son 15-20 yıldır hızlı bir şekilde gelişmekte olan disiplinler arası bir alandır. Psikolojide yapılan Doğu-Batı karşılaştırmasını içeren deneyleri temel alarak benzer farklılıkların felsefi sezgilerde de ortaya çıkıp çıkmadığını araştırmaya başlayan deneysel felsefe akımı, geleneksel masabaşı felsefenin yüzyıllardır uyguladığı yöntemlerle ulaştığı sonuçların güvenilir olmadığını, çünkü dayandıkları sezgilerin kültür, sosyoekonomik durum, cinsiyet, yaş, demografik yapı gibi birçok unsura göre değişebileceğini ortaya koymuştur. Başta tüm felsefe tarihine ve kuramlarına radikal bir karşı çıkış olan deneysel felsefe, bir süre sonra yeni araştırmalarla geleneksel felsefeyi deneysel metotlarla güçlendirmenin bir yolu olarak görülmeye başlanmıştır. Pozitif program olarak da anılan son dönem deneysel felsefe, sezgilere alan açmakla beraber, hangilerinin güvenilir olup olmadığını araştırılmasını ve sadece güvenilir sezgilerle yola devam edilmesini salık veren kısıtlayıcı bir kimliğe bürünmüştür. Alanın yeni olması ve birçok disiplinle birlikte çok farklı unsurları araştırmaya imkân vermesi bazı belirsizliklere yol açsa da, sayıları hızla artan çalışmalar önemli bulgularıyla bu karışıklığı giderecek nitelikte görünmektedir. Türkiye jeopolitik ve kültürel konumuyla alan için önemli bir fırsat olabilecek bir ülkedir; dolayısıyla deneysel felsefe ülkemizde de bilinmeli ve bu alanda yapılacak deneysel araştırmalara zemin hazırlanmalıdır.

Anahtar kelimeler: Deneysel felsefe, Geleneksel Felsefe, Analitik Felsefe, Sezgi, İnkilem.

Abstract

An Assessment on Experimental Philosophy

Experimental philosophy is an interdisciplinary field that has not come to the fore in our country but has been developing rapidly in the West for the last 15-20 years. Grounding on the experiments of psychology which involves East-West comparisons, experimental philosophy movement investigates whether similar differences occur in the field of philosophy; stating that the results reached by the methods that traditional armchair philosophy has applied for centuries are not reliable because the intuitions on which they are based can vary according to many factors such as culture, socioeconomic status, gender, age, demographic structure. Experimental philosophy, which was a radical opposition to the entire history and theories of philosophy at first, began to be seen as a way to strengthen traditional philosophy with experimental methods by new research after a while. The recent experimental philosophy, which is also known as the positive program, has taken a restrictive identity which makes room for intuitions but suggests to question the reliability of them and proceed only with the reliable ones. The area of experimental philosophy allows researching very different elements together with many other disciplines however, this feature of it causes some uncertainties as well. Yet, rapidly increasing number of studies seems to be able to eliminate this confusion with their significant findings. Turkey is a country that can present an important opportunity for the field with its geopolitical and cultural position; in this regard, introducing experimental philosophy in Turkey and providing basis for experimental researches in this field deals great significance.

Keywords: Experimental Philosophy, Traditional Philosophy, Analytical Philosophy, Intuition, Dilemma.

Kaynakça

- Alexander, J. (2012). *Experimental Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Alexander, J., & Weinberg, J. M. (2007). Analytic Epistemology and Experimental Philosophy. *Philosophy Compass*, 2(1), 56-80.
- Alexander, J., Mallon, R., & Weinberg, J. M. (2014). Accentuate the Negative. J. Knobe, & S. Nichols (Dü) içinde, *Experimental Philosophy Volume 2* (s. 31-50). New York: Oxford University Press.
- Buckwalter, W., & Stich, S. (2014). Gender and Philosophical Intuition. J. Knobe, & S. Nichols (Dü) içinde, *Experimental Philosophy Volume 2* (s. 307-346). New York: Oxford University Press.
- Burge, T. (1979). Individualism and the Mental. *Midwest Studies in Philosophy*, 4, 73-121.
- Chisholm, R. (1966). *Theory of Knowledge*. New Jersey: Prentice Hall.
- Chudnoff, E. (2013). *Intuition*. London: Oxford University Press.
- Cokely, E. T., & Feltz, A. (2009). Adaptive Variation in Judgment and Philosophical Intuition. *Consciousness and Cognition*, 18, 356-358.
- Colaço, D., Buckwalter, W., Stich, S., & Machery, E. (2014). Epistemic Intuitions in Fake-barn Thought Experiments. *Episteme*, 11, 199-212.
- David Rose, D. D. (2013). In Defense of a Broad Conception of Experimental Philosophy. *Metaphilosophy*, 44(4), 512-532.
- Dural Özer, Ö. (2019). A dual process model for incompatibilist and compatibilist folk intuitions: An experimental philosophical approach to moral responsibility and determinism (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fischer, E., & Collins, J. (2015). Rationalism And Naturalism In The Age of Experimental Philosophy. E. Fischer, & J. Collins (Dü) içinde, *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method* (s. 3-33). New York: Routledge.
- Foot, P. (2002). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. P. Foot içinde, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (s. 19-32). New York: Oxford University Press.
- Gettier, E. L. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23(6), 121-123.
- Goldman, A. I. (1976). Discrimination and Perceptual Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 73(20), 771-791.
- Gökel, N. (2019). Betimlemeci Ve Nedensel Kuram Arasında: Düşüncelerin Dile Getirilmesi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(28), 345-368.
- Greene, J. (2003). From Neural 'Is' to Moral 'Ought': What are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology? *Nature Reviews Neuroscience*, 4(10), 846-849.

- Greene, J. D., Cushman, F. A., Stewart, L. E., Lowenberg, K., Nystrom, L. E., & Cohen, J. D. (2009). Pushing Moral Buttons: The Interaction between Personal Force and Intention in Moral Judgement. *Cognitive*, 111(3), 364-371.
- Greene, J., & Haidt, J. (2002). How (and Where) Does Moral Judgment Work? . *Trends in Cognitive Sciences*, 517-523.
- Greene, J., & Young, L. (2020). The Cognitive Neuroscience of Moral Judgment and Decision-Making. *The Cognitive Neurosciences*, 1005-1015.
- Greene, J., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2004). The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment. *Neuron*, 44(2), 389-400.
- Haidt, J., Koller, S. H., & Dias, M. G. (1993). Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog? *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 613-628.
- Knobe, J. (2003). Intentional Action and Side-Effects in Ordinary Language. *Analysis*, 63, 190-193.
- Knobe, J. (2007). Experimental Philosophy. *Philosophy Compass*, 2(1), 81-92.
- Knobe, J. (2016). Experimental Philosophy is Cognitive Science. J. Sytsma, & W. Buckwalter (Dü) içinde, *A Companion to Experimental Philosophy* (s. 37-52). Oxford: Blackwell.
- Knobe, J., & Nichols, S. (2008). An Experimental Philosophy Manifesto. J. Knobe, & S. Nichols (Dü) içinde, *Experimental Philosophy* (s. 3-14). New York: Oxford University Press.
- Knobe, J., & Nichols, S. (2017). Experimental Philosophy. (E. N. Zalta, Dü.) *he Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition)*. 03 19, 2022 tarihinde <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/> adresinden alındı
- Kornblith, H. (1998). The Role of Intuitions in Philosophical Inquiry. M. R. DePaul, & W. Ramsey (Dü) içinde, *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry* (s. 129-141). Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kornblith, H. (2015). Naturalistic Defenses of Intuition. E. Fischer, & J. Collins (Dü) içinde, *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism* (s. 151-168). New York: Routledge.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lehrer, K. (1990). *Theory of Knowledge*, . Boulder, CO.: Westiew Press.
- Livengood, J., & Machery, E. (2007). The Folk Probably Don't Think What You Think They Think: Experiments on Causation by Absence. *Midwest Studies in Philosophy*, 31, 107-127.
- Machery, E. (2012). Expertise and Intuitions about Reference. *Theoria*, 27, 37-54.
- Machery, E. (2015). The Illusion of Expertise. E. Fischer, & J. Collins (Dü) içinde,

Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism : Rethinking Philosophical Method (s. 188-203). New York: Routledge.

- Machery, E., Mallon, R., Nichols, S., & Stich, S. P. (2004). Semantics, Cross-Cultural Style. *Cognition*, 92(3), B1-B19. 04 04, 2022 tarihinde <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0010027703002087> adresinden alındı
- Michaelson, E., & Reimer, M. (2019). Reference. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 04 15, 2022 tarihinde <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/reference/> adresinden alındı
- Milgram, S. (1963). Behavioral Study of Obedience. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67(4), 371-378. doi:<https://doi.org/10.1037/h0040525>
- Mortensen, K., & Nagel, J. (2016). Armchair-Friendly Experimental Philosophy. J. Sytsma, & W. Buckwalter (Dü) içinde, *A Companion to Experimental Philosophy* (s. 53-70). Oxford: Blackwell.
- Nadelhoffer, T., & Nahmias, E. (2007). The Past and Future of Experimental Philosophy. *Philosophical Explorations*, 10(2), 123-149.
- Nado, J. (2015). Philosophical Expertise and Scientific Expertise. *Philosophical Psychology*, 28(7), 1026-1044.
- Nanay, B. (2015). Experimental Philosophy and Naturalism. E. Fischer, & John Collins (Dü) içinde, *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism* (s. 222-239). New York: Routledge.
- Nichols, S., & Knobe, J. (2007). Moral responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions. *Nous*, 41, 663-685.
- Nichols, S., Stich, S., & Weinberg, J. M. (2012). Meta-Skepticism: Meditations in Ethno-Epistemology. S. Stich (Dü.) içinde, *Collected Papers, Volume 2: Knowledge, Rationality, and Morality, 1978-2010* (s. 224-246). New York: Oxford University Press.
- Nicoli, S. M. (2016). *The Role of Intuitions in Philosophical Methodology*. London: Palgrave Macmillan.
- Nisbett, R. E., Peng, K., Choi, I., & Norenzayan, A. (2001). Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition. *Psychological Review*, 108(2), 291-310.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Plakias, A. (2015). Experimental Philosophy. *Oxford Handbooks Online*.
- Prinz, J. J. (2008). Empirical Philosophy and Experimental Philosophy. J. Knobe, & S. Nichols (Dü) içinde, *Experimental Philosophy* (s. 189-208). New York: Oxford University Press.
- Pust, J. (2019). Intuition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2019 Edition). 04 07, 2022 tarihinde <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/intuition/> adresinden alındı
- Putnam, H. (1975). The Meaning of 'Meaning'. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, 131-193.

- Rose, D., & Danks, D. (2013). In Defense Of A Broad Conception Of Experimental Philosophy. *Metaphilosophy*, 44(4), 512-532.
- Schnall, S., Haidt, J., Clore, G. L., & Jordan, A. H. (2008). Disgust as Embodied Moral Judgement. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, 1096-1109.
- Schwitzgebel, E., & Cushman, F. (2014). Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers. J. Knobe, & S. Nichols (Dü) içinde, *Experimental Philosophy Volume 2* (s. 347-365). New York: Oxford University Press.
- Sosa, E. (2007). Experimental Philosophy and Philosophical Intuition. *Philosophical Studies*, 132, 99-107.
- Stich, S. (2009). Reply to Sosa. D. Murphy, & M. Bishop (Dü) içinde, *Stich and his Critics* (s. 228-236). Malden MA: Blackwell.
- Stich, S., & Tobia, K. P. (2016). Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition. J. Sytsma, & W. Buckwalter (Dü) içinde, *A Companion to Experimental Philosophy* (s. 5-21). Wiley.
- Swain, S., Alexander, J., & Weinberg, J. M. (2008). The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp. *Philosophy and Phenomenological Research*, 76, 138-155.
- Sytsma, J. (2017). Two Origin Stories for Experimental Philosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 36(3), 23-43.
- Sytsma, J., & Buckwalter, W. (2016). Introduction. J. Sytsma, & W. Buckwalter (Dü) içinde, *A Companion to Experimental Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Thomson, J. J. (1985). The Trolley Problem. *The Yale Law Journal*, 94(6), 1395-1415.
- Ünlüsoy, A. (2019). Felsefedeki Metodolojik Bir Yaklaşım Olarak Deneysel Felsefe Akımının Yargı Analizlerinin Epistemik Değeri. *Kaygı*(18), 391-417.
- Weigel, C. (2011). Distance, Anger, Freedom: An Account of the Role of Abstraction in Compatibilist and Incompatibilist Intuitions. *Philosophical Psychology*, 24, 803-823.
- Weinberg, J. M. (2016). Going Positive by Going Negative: On Keeping X Φ Relevant and Dangerous. J. Sytsma, & W. Buckwalter (Dü) içinde, *A Companion to Experimental Philosophy* (s. 71-86). Oxford: Blackwell.
- Weinberg, J. M., Alexander, J., Gonnerman, C., & Reuter, S. (2012). Restrictionism and Reflection. *The Monist*, 95, 200-222.
- Weinberg, J. M., Nichols, S., & Stich, S. (2001). Normativity and Epistemic Intuitions. *Philosophical Topics*, 29(1-2), 429-460.
- Williamson, T. (2016). Philosophical Criticisms of Experimental Philosophy. J. Sytsma, & W. Buckwalter (Dü) içinde, *A Companion to Experimental Philosophy* (s. 22-36). Wiley.

KONFUÇYÜS ÖĞRETİSİNDE NEPOTİZM SORUNU

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 364-383.

Geliş Tarihi: 06.10.2021 | Kabul Tarihi: 11.02.2022

İlknur SERTDEMİR*

Giriş

Çin düşünce geleneğinin devlet rejimi ve sosyokültürel sistemin temeline oturtulduğu milattan önce beş yüzlü yıllar, Konfüçyüs ve zamanı dediğimiz dönemi kapsar. Çeşitli öğretiler aracılığıyla ideal bir toplum inşa etme mü-talaası, mütefekkirlerin müşterek gayesi olmasına rağmen ilkesel söylemler birbiriyle örtüşmez. Bazı düşünürler tabiat olgularına odaklanırken bazıları sert yasalara, bazıları da ılımlı yönetim politikalarına odaklanır. Asya kıtası-nın kültürel coğrafyasında kendisine derin bir hürmet beslenen Konfüçyüs (MÖ 551-479) ise, öğrenme ve öğretme tefekkürüyle bizlere normatif bir bilgelik öğretisi sunar.¹ Bu öğreti, dışsal şablonda insanlar arası sevgi, say-gı, merhamet, nezaket vari insancıl duygularla şekillenen bir davranış örgü-sü sezdirirken içsel şablonda tamamen aksi bir tutumu savunur niteliktedir. Konfüçyüs'ün adıyla özdeşleşen klasik metinleri incelediğimizde karşılaştığımız sorun, ülkeyi tek çatı altında birleştiren siyasi ideoloji ile toplum fertlerine dayatılan sınıfsal ayrımcılığın oluşturduğu tezatlıktır.² Bir yan-

* Dr., Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Sinoloji Anabilim Dalı Doktora Mezunu, ORCID: 0000-0002-4325-3097, e-mail: ilknursertdemir@windowslive.com

1 Batı dünyasının kabul ettiği şekliyle Konfüçyanizm ya da Konfüçyüsçülük akımının Çincesi Ru ekolüdür (rujia, 儒家). Ru terimi âlim, bilge, edip tanımlarını karşılar. Bu anlamsal açılımlar, ekolün hem hedef kitlesi hem de fikrî planı hakkında bazı ipuçları barındırır.

2 13 Klasik (Shisan Jing, 十三经) eserleri, literatüre "Konfüçyüs Klasikleri" olarak geçmiştir. Metafiziksel olgulardan siyasal sisteme, sosyal yaşamdan ahlaki davranışa her yönden geniş kapsamlı bilgi biriki-mine ulaştıran bu külliyyat, Zhou'lardan yaklaşık elli sene sonra hâkimiyet kuran Han hanedanından (MÖ 202-MS 220) itibaren bürokrasiye aday seçimi maksadıyla yapılan yazılı sınavların müfredatı olarak kul-lanılmaya başlanmıştır. Sınavlar, toplum-yönetim dengesinde ilim ve irfanın ortaklaşa gelişmesi, bilgelik-yetkinlik sentezinde seçkin bireylerin idarecilğe müdahil olması gibi amaçlar doğrultusunda liyakat

da büyük birlik (datong,大同) fikriyle beşeriyetin refahına odaklı görünen söylemler; diğer yanda bu refahı sadece soylulara addedip halka soyluların aldığı kararlara uyumcu olmayı dayatan söylemler vardır. Açıkta açığa tutarsızlık yarattığını düşündüğümüz ve çalışmamız boyunca irdeleyeceğimiz bu beyanlar, bizlere Konfüçyüs'ün mürailiğini sezdirenen başlıca hususlardan- dır. Mevzubahis mürailiğin kaynağına inmek adına öncelikle ru'ların kimle- ri temsil ettiğine bakmak gerekir.

Antik dönem Çin'e hiyerarşik bir yapılanma hâkimdir. Bilhassa düşünce ekollerinin ortaya çıktığı Zhou hanedanı (MÖ 1046-256), ataerkil taht vesa- seti ve feodaliteye dayalı idareciliği temel alır. En üst mertebeden en alt ke- sime toplum fertlerinin sınıfsal açıdan ayrıştırıldığı bu düzende, aristokrasi- yi besleyen statükocu bir anlayış ön plandadır. Her meslek erbabı kendisine verilen görevi yerine getirmekle yükümlü olup bir başkasının vazifesini devralmadığı gibi farklı bir zümreye de tabi olamaz. Hiyerarşik basamağın tepe noktasında hükümdar vardır; ardından hükümdarın ailesi, yöneticiler ve beyler gelir. Bürokratlar, askerler ve aydınlardan oluşan diğer basamak soyluları ihtiva etmeye devam eder. Halkı bütünleyen son basamaksa soy- luların ihtiyaçlarını karşılayan, hizmetlerini gören zanaatkârlar, tüccarlar, çiftçiler ve köylülüdür. Kısacası içtimai nizam, herkesin zürriyeti ve sosyal seviyesine göre belirlenmiş ve kurallaştırılmıştır. Konfüçyüsçü düşünceyi tesmiye eden ru'lar, bu sıradüzende aydınları kapsamasından ötürü soylu kesime dâhildir. Onlar, iktidarda herhangi bir makama atansın ya da atan- masın aristokrasi ve bürokrasiye yeknesak olan özel bir topluluktur. Mes- leki ihtisasları ise, ilk formlarına Xia hanedan (MÖ 2070-1600) yıllarında rastladığımız, Zhou hükümdarı Gong ile standartlaşan tören ve müzik sis- temidir.³ Bu sistem aslen atalar kültürünün pratiğe dökülmesidir. Ritüel faali- yetlerin içeriği, ölen bilge ruhun gökyüzüne yükseldiği fikrinden hareketle

yoluyla ülküsel bir başarı hedefler. 1905 yılındaki reformların ardından bu imtihan sistemi kaldırılsa da eserlerde işlenen ahlaki ideoloji ve ona eşlik eden antropozmik uyum önermesi, Çin'deki düşünce ge- leneğinin anlaşılmasına ışık tuttuğundan günümüze kalan en değerli miraslardan biridir. Bu muhteviyat, bizlere klasik metinlerin yalnızca felsefi bir koleksiyon olmadığını; siyasi ve askeri teşkilatlanma başta olmak üzere asırlar boyu Çin ulusuna düşünsel ve kültürel bakımdan aşılındığını gösterir.

- 3 Tören ve müzik sistemi (liyue zhidu, 礼乐制度), Xia'larca musiki, dans ve enstrümanlar eşliğinde gerçek- leştirilen ata ruhlara tapınma ayinlerinin bütünsel bir uyum içinde icra edilmesini gelenekseleştiren mo- dellemidir. Shang hanedan (1600-1046) döneminde yazının keşfedilmesine rağmen tahriri olarak yön- temselleşmeyen merasimler, fal bakma ve büyü yapma esasını gözettiğinden batıl itikatlarla kısıtlanmış, içselleştirilmemiş ve beşeri yaşamda uygulanma imkânını yitirmiştir. Zhou hükümdarı Gong, hiyerarşiye bağlılığın pekişmesi, ata ruhlarla duygusal bağ kurulması ve seküler edim metotlarının kavranması adına ritüel ile musikiyi bir arada icra eden merasimleri toplumsal bir norm haline getirir. Törenler, fiziki dün- yadan ayrılan bilge hükümdarların ve yöneticilerin tinsel manada halen yaşadığı varsayımından saygı ve kaygı içeriklidir. Bireyler ata ruhlara kurban adayarak, yas günleri düzenleyerek ya da diğer faaliyetleri usulen yerine getirerek ecdatlarına tazim ve korku hislerini sunarlar. Bu sistemde müziğin yeriyse, meta- fiziksel alana yükselen ata ruhlarla spirüel irtibata geçişin özümsemesiyle ilintilidir. Duygu salınımının maksimal dereceden yapılması için de vurgusu ve melodisi yüksek çalgılar seçilir.

yas, cenaze ve kurban etme törenlerini deneyimler. Kadim eserlerden okuduğumuz, bedenın içğüdüsel arzulara tutsaklıktan kaynaklı toprağın altında, ruhun ise bilgeliğten kaynaklı yeryüzünün üzerinde oluşu inanışıdır.⁴

Eski Çin’de semaya yüklenen ilahi anlamlandırma, diğer medeniyetlerdeki tanrılar panteonundan tamamen farklı bir minvaldedir. Dini tahayyül-lerden ırak tasvirdeki gök ve yer anlatımları, insanın uyumcu ve erdemli kimlik kazanımına rehberlik eden iki menşee alanıdır. Gök; beşere ahlaki bahşeden, siyasi erki belirleyen, doğa olaylarını yöneten, gerekirse afet ve kaos getiren etken bir güçtür. Buna mukabil yer; göğün iradesi ve buyruğuna uygun ortamı hazırlayan, tabiatı besleyen ve yetiştiren alan olarak edilgendir. Şayet insan, gök tarafından organize edilen karşılıklı düzene uyum sağlar ve kudretine boyun eğerse bilgelik mertebesine erişebilir. Ata ruhların semaya yükselerek yüceltilmesi görüşü, bu açıdan gök, yer ve insana atfedilen kurgusallıkla paralel giden bir hususiyettedir. Törenler Klasiğı içindeki “Müzik Kayıtları” metni, bu paralelligi büyük ölçüde ifadelendirir:

“Müzik, her şeyi uyum ile kucaklar; ruhlara liderlik eder ve göğün yolunu izler. Tören, uygun olanı ayırt eder; bu nedenle ruhların ikametinde yaşar ve yerin yolunu izler. Buna göre bilgi insan göğee yanıt vermek adına müziğı icra eder, yere uyum sağlamak adına ise tören düzenler. Tören ve müzik eksiksiz uygulandığında gök ile yer arası uyum tam anlamıyla yakalanır.” (Liji, Yueji, 17)

Burada, gök-yer ikiliğı arası etkileşimsel uyumun tören ve müzik sistemiyle teorileştirildiğı görülür. Aynı zamanda, atalar kültü faaliyetleri gereğince itibarı yüceltilen bilge ruhlara koşulsuz hizmet zorunluluğunun yine bu uyum fikrinden hareketle beşere dayatıldığı ihtimal dâhilindedir. Gelgelelim ritüeller, halka mal edilmemekte ve saray çevresinin mikro ölçekli topluluklarıyla sınırlandırılmaktadır. Merasimlere katılan soylular tören ve müzik sisteminin usulünce gerçekleşmesini manevi bir arınma, sığınma yahut olgunlaşma tezahüründe algılar. Atalarının ölümsüzlüğü inancıyla kendilerine pay çıkararak bu topluluklar, toplum genelinde herhangi bir şüphecilige yer vermemek için ritüel çemberin dışında kalan halka birlik ve beraberlik çağrısıyla bazı kurallar empoze eder ki bunların başında sıradüzen gelir. Hâlbuki metinlerde tören ve müzik sisteminin pratiğı, yeryüzünün doğru yönetimi ve insanların birbirine karşı hürmeti, nezaketi ve merhame- tiyle bağdaştırılarak açıklanmaktadır.⁵Bu çelişki, hiyerarşik bir yapılanmay-

4 Liji, Liyun, 5. Törenler Klasiğı (Lijing, 礼经); diğer tanımıyla Ritüel Kayıtları (Liji, 礼记), 13 Klasik eserlerinden biri olarak Konfüçyüs öğretisinin en muhtevalı koleksiyonlarından. Çalışmamız boyunca, Han dönemi düşünürü Dai Sheng’in derlediğı nüshayı modern Çinceye çeviren Shandong Üniversitesi Profesörü Wang Xuedian’in eserinden de faydalanılmıştır. Bkz. Dai, 2018.

5 Müzik Kayıtları metninde yer alan şu açıklamalar teyit niteliğindedir: “müzik içselken tören dışsaldır,

la sosyo-politik nizamı hedefleyen feodal toplum ideasının üzerine alenen sınıfsal ayrımcılığı koyar. Ortaya çıkan tablo, ritüelin de törenin de sanatın da ziyafetin de soylulara aidiyeti; tebaanın yalnızca soyluların kişisel ihtiyaçlarına hizmeti şeklindedir. Konfüçyüsçü düşünceye adını veren ru'lar, ayinler haricinde astronomi, matematik, tarih, yazın, spor gibi alanlarda da uzmandırlar. Bir başka deyişle bilim, teknik ve yaratıcılıkta halk ötekileştirilmekte, asilzadeler yetkinleştirilmektedir.

Her ne kadar ritüel alışkanlığı, Konfüçyüs öncesi periyoda tarihlense de ekolün teşekkülüyle birlikte ru'lar klasik metinleri öğreten ve aktaran birer üstada dönüşür. Zira genel kanı, kadim külliyatın Konfüçyüs ve müritlerince derlendiğidir. Zanaatkârlar, tüccarlar, çiftçiler ve köylülerden oluşan halk, bu bakımdan sanatsal ve bilimsel çalışmalar yapan aydın sınıfın dışına itilir. Yüksek statüleriyle birbirinden seçkin unvanlara mazhar olan ru'ların mahiyeti ve meziyeti, siyasal ve sosyal düzenlemelerde direktif vermek, söz sahibi olmak veya mevcut düzenlemeleri onaylayıp onaylamamakla alakalı değişebilir. Yine de onların ülke çapında işgal ettiği konum, tebaaya tanınan hakların kat kat üzerinde ve hatta bürokratik bir örgütlenmeye yakındır. Zaten tören ve müzik sistemin aristokrat kesime hitabı, toplum fertlerinin belirli bir zümreye boyun eğmesini teşvik eden boyuttur. Etimolojik nitelikli bir eser olan Shuowen Jiezi'ya baktığımızda Konfüçyüsçü kültürün ılımlılıkla tanımlandığına rast gelirken, ayinlerden ötürü büyüçülük ve falcılıkla; belli bir kesime imtiyaz bahşettiğinden de bireysel kibirliliği pragmatik bir eksende gizlediğini çözümlemek zor değildir.⁶ Bizce bu statükocu anlayış, Konfüçyüs öğretisindeki eşitsizlik ve adaletsizlik sorunlarına kaynaklık eden cinstendir. Dolayısıyla düşünürün ilkelerini hümanist perspektifte algılatan insancılık, doğruluk, dürüstlük, bağlılık vari ahlaki ölçütlerin ima ettiği olumlulardan ziyade hakiki manada kayırmacılığı ve taraflılığı öğütlemesini ele almak zaruridir. Bu çerçevede çalışmamız, Konfüçyüs'ün yöneticiler, beyler, müritleriyle yaptığı konuşmaları, özgün söylemleri, ahlak ve siyaset hakkındaki fikri cephesine ulaşabildiğimiz eserler üzerinden ilerleyecektir. Böylelikle normlarla ilgili değer hükümlerinin benimsendiği öğretisel kuramın hümanist olup olmadığı tahlil edilecek; Konfüçyüsçü akımın fiilen dayatmacı prensibine eleştirel bir okuma yapılacaktır.

müzik varken düşmanlık olmaz, tören varken anlaşmazlık olmaz. Nezaket çerçevesinde yeryüzünü yönetenler tören ve müzik sistemini uyguluyor demektir. Babalar, oğullar, kardeşler ve çocuklar hükümdara hürmet ettiği sürece sistem doğru yürütülüyor demektir." (Liji, Yueji, 11)

- 6 Shuowen Jiezi, 9/1. Çinli tarihçi Guo Moruo (1892-1978), "Konfüçyanizm'in Kendini Çürütmesi" başlıklı kitabında "ılımlılık" ifadesinin bile aristokratlara adandığından bahseder. Klasik metinlerdeki diyalogları ve anekdotları eseri boyunca yorumlayan Guo, bilgelik mertebesinde halkın adının zikredilmediğini, bilgiye ulaştırılan araçların gerçekte her daim soylulara kılavuzluk ettiğini anlatarak Konfüçyüs'ün ahlak çizgisini hipokrasi bağlamından tenkit eder. Bkz. Guo, 1982.

Beşeri İlişkilerin Tanzimi: Hiyerarşi ve Sosyal Eşitsizlik

Girizgâhta temas ettiğimiz büyük birlik fikri, Konfüçyüs'ün düşünce sistemini anlamamıza yardımcı olsa da toplumu tabakalaştıran hiyerarşi ve hiyerarşinin yol açtığı sosyal eşitsizlik, vatandaşın yararını öne çıkaran bu fikirden beklenen müsavata verememektedir. Bilinmesi gerekir ki Çin felsefesinin oluşum ve gelişim sürecine en müessir katkılardan biri şüphesiz Konfüçyüs'e aittir. Ekolu ve öğretisi, tarihsel akışta sayısız araştırmalara konu olmuş, dünya çapında kalıcı bir merak uyandırmıştır. Öte taraftan bilerek ya da bilmeyerek ihmal edilen asıl mesele, bu kuralcı yaklaşımın zaman içinde müteakip düşünürlerin ortaya attığı yeni kuramlarla şekillenip günümüze kadar geldiğidir.⁷ Konfüçyüs'ün kendisi, “aktarıcıyım; yaratıcı değilim” diyerek geçmiş dönemde kabul gören ilke ve kaideleri ideal toplum ideası kapsamına aldığı itiraf edebilmektedir.⁸ O halde sıfırdan türeyen bir vizyonla belirlenmiş rotadan laf açmak mümkün değildir; aktarılan kanonların evveliyatına dönerek hangi merhalelerden geçtiğine değinmek elzemdir. Konfüçyüs'ün iddia ettiği şudur; geleneksel inanışlar, törensel faaliyetler, bilge kişilikler ve dahi hiyerarşik ödevler, önceki dönem hanedanlık düzeninde kilit rol oynamıştır; bu nedenle mevcut çağa adapte edilmesi şarttır. Böylesi bir argüman, özgürlükçü ve eşitlikçi sağduyuya oldukça mesafelidir. İlk izleri neredeyse neolitik devirlere uzanan toplumsal tabakalaşma, ister kaos ister düzen durumunda olsun antik Çin'de binlerce yıl terk edilmeyendir. Konfüçyüs'ün eskilerden naklettiği normlar, buna binaen bireyler arası kimliksel ayırıştırımlara gebedir.

Düşünür diyor ki, “hükümdar hükümdarlığını; memur memurluğunu; baba babalığını; evlat evlatlığını bilmelidir.”⁹ Bu söylem, bir yandan mâşerî düzende bilfiil görev ve sorumluluk bilinci aşılarken diğer yandan statü ve mevki

- 7 Konfüçyüsçü düşüncenin yayılmasında en etkin isim Mengzi'dir (MÖ 372-289). O, modern döneme ait psikososyal gelişim kuramlarının belki de ilk önermelerini antik çağın geleneksel düşüncesini aşma çabası içerisinde sunarak bize akıma yepyeni bir soluk getirir. Başta insan fıtrati olmak üzere Konfüçyüs tarafından konuşulmayan pek çok konu, Mengzi'nin ahlaki psikoloji teorisinde yer alır. İlerleyen hanedanlık süreçlerinde ekol bünyesinde önemli fikir adamları yetişmiş, her birinin kozmolojik, politik ve sosyolojik bağlaşımlarla ilgili görüşleri bilgelikle anılagelen Konfüçyüs öğretisinin katmanlı yapısını oluşturmuştur. Ayrıntılar için bkz. Chen, 1996. Mengzi'nin doğuştancı kuramı için bkz. Sertdemir, 2021.
- 8 Lunyü, 7/1. 13 Klasik arasında Lunyü (论语), en doğru tercümesiyle Konuşmalar Kitabı, Konfüçyüsçülüğün belkemiğidir. Yönetim ve eğitime ilaveten ritüeller, toplumsal normlar, ahlaki ölçütler, davranış yöntemleri ve diğer müddeâlara ilişkin tüm açıklamalara bu koleksiyonla vasıl olunur.
- 9 Lunyü, 12/11. Konfüçyüs, bu statüsel ve görevsel sıralamayı isimlerin tasnifi (zhengming, 正名) ölçütüyle resmen kurallaştırır. Bu ölçütün özünde hiyerarşiye anlam katan xiao (孝) kavramı vardır; ancak bazı araştırmalarda 'hayırlı evlat' vari hatalı çevirilere maruz kalır. Böylesi bir sığlıkta olmayan xiao, ast-üst ilişkisine odaklanan ve sıradüzeni genelleyen amirane kaideler arasındadır. Çalışmamızda Konfüçyüs'ün aktardığı tüm kavramların Türkçemize hatalı çevirilerle giren karşılıklarına temas edilecek, ölçütlere sürekli pozitiflik yüklemeye yanlıgısı bu çerçevede çürütülecektir.

tefriki vurgular. Ataerkilliği tasdikleyen veraset ve erkeğin otoritesini güçlendiren itaat, kadının toplumdaki yerini de kendiliğinden geri plana iter. Törenler Klasığı, “gökte iki güneş yok, yerde iki hâkim yok, ülkede iki hükümdar yok, ailede iki itibar yok, yönetici tektir”¹⁰ açıklamasıyla bu adaletsiz muamelelerin altını doldurur. Unvanlar, makamlar ve yükümlülükler göre ayrı ayrı tasnif edilen tebaa, sözüm ona ideal toplumun koordineli işleyişinde görev paylaşımının birer temsilidir. Tam tersine bu tasnif, ülke nüfusunu kan, güç, prestij, konum bakımından sınıflara böldüğünden netameli bir statüleşmenin habercisidir. Kuvvetle muhtemel asil kan dediğimiz olgu, tabakalaşmaya imkân sağlayan ve ayrıcalıklı kesimi giderek daha fazla merkezileştiren organizasyon şemasının kaynağıdır. Ülkeyi organize eden zümre, yetki ve iktidarın yegâne haizi olduğundan elde edilen haklar ve imtiyazlar doğrudan doğruya halkın üstüne çıkar. Konfüçyüs’ün aristokrat bir aileye mensup olduğu hesaba katıldığında, soyluları üstünleştirme ısrarı doğal karşılanabilir; lakin bu iltimas felsefi düzlemde savunduğu uyumlu birlik ve beraberlik telakkisine uymaz. Tıpkı kadının erkeğe itaat edişi gibi halk da aristokrasiye itaat etmek zorunda bırakılmaktadır ve bu mecburiyeti ahlaki bir sorumluluk şemsiyesi altında sunan öğretisi, bizce mürailiktir.

Klasik metinlerde beşerin karakteristik özelliklerine mal edilen iki prototip var: ideal insan ve alçak insan. Konfüçyüs, müritlerine bu iki prototipi açıklarken soylulardan oluşan, ritüelleri uygulayan ve bilge vasfının maliki ru’lara dokundurma yapar: “*ideal insanın izinde giden bir bilge ol, alçak insanın izinden giden bir bilge değil.*”¹¹ Sıradüzende hükümdar ve maiyeti, ehillerden ayrılan asillerdir. Ru’ların devlet idaresine söz geçirebildiği hatırlandığında hanedana yönetsel ve eğitsel bir danışmanlık hizmeti verdikleri de saptanır.¹² Konfüçyüs’ün hayalini kurduğu hükümdar, asil kana yaraşır biçimde doğru yönetim politikası belirleyerek ehillerini idare etmeli, yetkisini ru’ların bilgeliğiyle taçlandırmalıdır. O halde, ‘ideal insan olma’ nasihatının yine halkı kapsamayan, aristokrat kesime seslenen bir nitelikte olduğunu söyleyebilmekteyiz. Hiyerarşik görevlerde sınırlar çizilidir; hiç kimse bir başkasının işini yüklenmediği gibi o iş hakkında fikir beyanında da bulunamaz. Konfüçyüs’ün “*şayet bir makamda değilsen o makamda ne yapılması gerektiğini de düşünme*” sözü, sosyo-politik örgütlemeye statüleşmeyi ve derecelendir-

10 Liji, *Sang Fu Si Zhi*,7.

11 Lunyü, 6/13. Çince de junzi (君子) terimi ideal insanı; xiaoren (小人) terimiyse alçak insanı ifadelendirir. İki örneğin sıklıkla kıyaslandığı klasiklerde dikkati çeken hususlardan biri, Konfüçyüs’ün yeniden açıklama gereği duyduğu seküler davranış ölçütlerinin ideal insanla ilişkilendirmesi, alçak insanla zıtlıştırılmasıdır.

12 Han Hanedanı matematikçisi, tarihçisi ve siyasetçisi Liu Xin (MÖ 50-MS 23), Han Kayıtları metninde ru’ların kökeni, mesleği ve yol göstericiliğini uzun uzadıya anlatmaktadır. Bkz. Hanshu, 1997: 1728.

meyi eş zamanlı öğütler.¹³ Mevki ve rütbe sıralamasında bilgelikle beraber yetenekliliğin ehemmiyeti, tören alışkanlığı ve ritüel geleneği üzerinden anlatılır. Birkaç örnekle detaylandırılır:

“Yetenekli olanlar yetenekli olmayanlara danışmasın.” (Lunyü, 8/5)

“İdeal insan erdemli ve yetenekli olanları onurlandırır.” (Lunyü, 19/3)

“Statüye uygun davranılmadığında hitabet yeteneği de akla uygun olmaz.

Hitabet yeteneği akla uygun olmadığında devlet işleri yürütülemez. Devlet işleri yürütülmediğinde tören ve müzik sistemi sekteye uğrar. Tören ve müzik sistemi sekteye uğradığında cezalar amacına ulaşamaz. Cezalar amacına ulaşmadığında halk doğru ile yanlış ayırt edemez duruma gelir.” (Lunyü, 13/3)

İlk anekdotlar; yöneticiler, beyler ve saray erkânının faziletli ve kabiliyetli bireylerden seçilmesi gerektiğini tekrarlar. Son anekdot ise, statüye göre tasnif edilen görev dağılımında aksaklık yaşanmaması için şart koşulan bazı kuralları dikte eder. Hükümdarın konuşma üslubu, idareciliğindeki yetkinlik-bilgelik sentezini sergilediği kadar merasimleri usulünce muvazene ederek verdiği kararlara tebaasının sorgusuz sualsiz uyması üzerinde tesirlidir. Elbette ki bunun anlamı, ulus liderlerinin çok yönlülüğüdür; fakat asıl vurgulanmak istenen hanedan üyelerince daraltılan ritüel faaliyetlerin dolaylı yoldan topluma dönük yaptırımlarıdır. Öyle ki yukarıdaki metinde halkı cezalandırmaktan bahsedilmektedir. Ülke çapında denenen asil ve ehil ayrımı, bu minvalde birincil anlamları ‘tören’ ve ‘ritüel’ olan li (禮) kavramını toplumsal normlara dönüştürerek kuralcı ve yaptırımcı bir ahlak mülhazası tasarlar. Beşeri ilişkilerin tanzimini bu kavram etrafında, bir dizi prensibin birbirine kenetlenmiş zincirin halkaları misali takdim eden Konfüçyüs, hürmette, muhabbette, şefkette ve en önemlisi münasebette her şeyi ölçülülükle kademlendirir. Teşrifat telaffuzuna daha yakın duran li normu, bizlere atalar kültürüyle başlayan saygı mefhumu ve korku hissini hiyerarşik düzende astların üstlerine sadakati ve üstlerin astlarına özgeciliğiyle lanse eder. Çincece zhong (忠) bağlılıktır; ama Konfüçyüs öğretisinde hanedana itaatkârlıkla hizmet yönü ağır basar. Bu nedenle zhong ölçütü, hükümdar ve maiyetine izafe edilemez; asillerin değil ehillerin davranış örgüsüne yorulur. Shu (恕) ise, yüklendiği diğerkâmlıkla yönetenlerin yönetilenlere bencillikten azade yaklaşabilmesine atıfta bulunur, müteakabiliyet vardır; “kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma.”¹⁴ Sanki bu iki prensibin edim alanı karşılıklı bir faydayı ön görür; hükümdar halkına insafılı, halk da hükümdarına vefalı olsun. Bu tarz bir ilişkiyel tahayyül eşitlikçi midir? Cevabımız hayırdır.

¹³ Konfüçyüs bu öğüdünü Konuşmalar Kitabı’nda iki defa vurgular: Lunyü, 8/14; 14/26.

¹⁴ Lunyü, 15/24. Bununla birlikte klasiklerde zhong prensibinin bazen güvenirlilik ifadesindeki xin (信) ile yan yana kullanıldığına rastlarız. Bu etimolojik birliktelik, edim ve eylemlerde dürüstlüğü işaret eder.

Konfüçyüs diyor ki, “*hükümdar ritüel âdeti göklere çıkarsa insanlar yine dalkavukluk eder.*”¹⁵ Demek ki ahalisinden mutlak itaat bekleyen ülke liderinin olumlu-olumsuz her hareketi halkın gözünde şeref nişanesidir. Esasen, soy-luların tören alışkanlığıyla kendilerini güvence altına aldıklarını dile getirmek yanlış olmayacaktır. Zira törensel davranışlarından halka uzandırdıkları li normu, adab-ı muaşeret benzeri bir kaideymişçesine uygulanır. Sofra adabından öğrenme edebine, yas günlerinden kutlamalara, oturmadan kalkmaya, giyimden kuşama, misafir ağırlamadan misafirlğe gitmeye, hane içinden hane dışına yaşayış tarzının gelenekselleştirilen bütün standartları, teşrifatın ahlaki değerleri şeklinde tanıtılarak sosyal bir düzen amaçlanır.¹⁶ Bir aktarıcı olan Konfüçyüs’ün diline doladığı bu standartlar, eski dönem âdetlerini sürdürür aslında: “*Xia Hanedanlığı takvimini, Shang Hanedanlığı at arabasını, Zhou Hanedanlığı tören şapkasını kullan.*”¹⁷ Bu örneklem nesne, araç ya da aksesuar kullanımında bile önceki çağları tekerrür ettirir. Genel kanı şudur; ne kadar fazla geriye gidersen teşrifat normuna o kadar fazla yaklaşırsın. (Guo, 1996) Ritüel Kayıtları bizlere hakikat yolunun gizliliğini, insani dünyanın hane yaşamıyla kurulduğunu ve aile bağlarının bu sebeple disipline edilmesi hacetini okutur.¹⁸ Yuva, içsel âlemdir; çünkü atalardan miras kalan bilgeliğe ilk adım da erdemliliğe ilk tohum da evde atılır. Metinlerde göze çarpan can alıcı ayrıntıysa, ‘ahlaki değer’ modifikasyonundaki kuralların her halükarda hiyerarşiye uygunluğa zorlanmasıdır: “*kardeşler evde sıradüzene uysun, dışarıda büyüklerine saygılı olsun*”; “*sıradüzen karşı gelmemektir*”; “*sıradüzene uyan kimse kendisini disipline sokar.*”¹⁹ Dolayısıyla diyebiliriz ki beşeri münasebet ile hiyerarşi birbirine kökten bağlı iki öncüdür, fertler davranışlarında özgür değildir ve en doğru tabirle normatif hizmet ön plandadır:

“Oğlunun sana nasıl hizmet etmesini istiyorsan babana öyle hizmet et, ve-killerin sana nasıl hizmet etmelerini istiyorsan hükümdarına öyle hizmet et, küçük kardeşlerinin sana nasıl hizmet etmesini istiyorsan büyük kardeşlerine öyle hizmet et.” (Liji, Zhongyong, 13)

15 Lunyü, 3/18.

16 Konuşmalar Kitabı onuncu bölümünün tamamı bu standartları tek tek sıralar, bkz. Lunyü, 10.

17 Lunyü, 15/11. Konfüçyüs’ün gerekçesi, “*Shang’lar Xia’ların teşrifatını izledi, Zhou’lar da Shang’ların teşrifatını izledi, kazançlar ve kayıplar biliniyor, yüzyıllar sonra Zhou’lar da bilinecek*” sözünde saklıdır. Bkz. Lunyü, 2/23.

18 Liji, Liyun, 2. Hakikat yoluyla kastedilen bizce Çin düşünce geleneğinin öteki dünya inancını ıraksamasıdır. Ehlü’l-Kitâb terkiibini Çin felsefesinde bulamayız. Hele de Konfüçyüs, dünyeviliğe yoğunlaşır; melekler, iblisler, tanrılar, hayaletler gibi olağanüstü mevcudiyetler öğretisi dışındadır. Keza, ne cennet-cehennem anlatısı ne de deneyüstü bir yaratılış hikâyesine rastlanır. Bkz. Lunyü, 7/21; 11/12.

19 Lunyü, 1/6; 2/5,21.

Burada, kurallaştırılan sıradüzenin aile yaşamında filizlendiğini dipnot düşebiliriz; mamafih teşrifatın hiyerarşiye entegre edilişi sosyo-politik dönüşümde anlaşmazlıkları ve çekişmeleri dizginleme amacı güderken kasıtlı olarak toplum fertlerinin itaatsizliğini engelleme amacı da güder. Bu noktada yineleyelim, 'sıradüzen karşı gelmemektir'. Hangi sosyal sınıfa mensup olursa olsun herkes; unvanı, makamı ve konumu mucibince hiyerarşiye riayet ile mükelleftir. Hizmet ise bu mükellefiyetin tamamlayıcısıdır; evlatların ebeveynlerine, gençlerin yaşlılara, beylerin yöneticilere ve halkın hükümdara hizmeti gibi. Bununla birlikte zanaatkârlar, tüccarlar, çiftçiler ve köylülerden oluşan üretici sınıfın aristokrasiye daimi hizmeti, asil-ehil ayrımını yaptıran tabakalaşmanın ve başkalaşmanın nedenselliğidir. Çinli tarihçi Wang Guowei (1877-1927), kadın-erkek eşitsizliğini de akrabalar arası saygıdeğerlik dizilimini de yaratan faktörün teşrifat normu olduğuna parmak basar ve ekler; *"sistemin yapılandırılması ecdada hürmetin ve soydaşlık yoluyla devam eden mülkiyet mirasından türetilmiştir."* (Wang, 2008) Bu yorumu bir yere kadar katılmakla beraber gerçek faktörün teşrifatın üstüne çıkan katı bir bürokratik teşkilatlanmaya tekabül ettiğine parantez açmalıyız.

Konfüçyüsçü düşüncede hiyerarşi, hürmeti de mülkiyeti de üst tabakaya addeder. Aile yaşamında sıradüzene verilen önem, toplumsal ödevlerin bilinmesi, otoriteye itaatin öğretilmesi içindir. Ülkeye egemen sınıfın özel mülkiyeti, asil kandan gelen gücü ve maddi refahı, ast-üst ilişkilerinde resmileşen mesafeye hükmeder. Nitekim ritüel geleneğinden doğan teşrifat, davranış normunun yapı taşıdır; tabakalaşmanın kaynağı olamaz; bir ihtimal dayatmacılığa dem vurur. Sosyal eşitsizlik, erkeğin otoriterliği yüzünden hanede baş gösteren, ataerkilliği devlet yönetimi ve sosyal hayatta ifa ettiren, tebaayı liderine itaatkâr kıldıran patrimonyal bürokrasiyi anımsatır.²⁰ Aristokratlar, piramidin tepesindeki karar merciidir; piramidin beylerden askerlere, eğitimcilerden köylülere inen basamakları karar merciine boyun eğenlerdir. Yani, hiyerarşik örgütlenmede astların üstlerine sadakati mutlakken; üstlerin astlarına özgeciliği muğlaktır. Hâlbuki Konfüçyüsçü düşüncenin temeli kabulündeki insancılık erdemi bu tenakuza müsaade veren özellikte değildir.²¹ Beşeri münasebetlerin bilumum halleri sosyal ta-

20 Alman filozof Max Weber'in ortaya attığı patrimonyal yönetim, meşru iktidar tipolojisinde geleneksel otoritenin feodaliteyi de içine aldığı alt kollarındandır. Çin hükümdarlarının subjektif yasa, kural ve motiveleri bu rejimin açtığı keyfiyet alanını ikrar eder. (Weber, 2015)

21 Kimi araştırmacıların dayanaksız iddiaları, insancılığı karşılayan ren (仁) kavramını 'insan sevgisi' tercümesine iter. Konfüçyüs'ün "ren, insanları sevmektir" sözü, çeviri hatalarına kaynak oluşturmakla birlikte diğer araştırmacıların da eksik okuması, kavramın literatüre bütünüyle yanlış manada girmesine yol açmıştır. (Lunyü, 12/22) Bu özlü söz, ren'in anlamlarından sadece bir tanesidir. Diğer anlamlarına ilişkin Konfüçyüs diyor ki: "yeryüzünde yerine getirilmesi gereken beş ilke insancılıktır: hürmetkârlık, cömertlik, güvenilirlik, içtenlik ve kibarlık." (Lunyü, 17/6) O zaman insancılığın tek başına bir

bakalaşmanın getirdiği sınıfsallıktan payını aldığından sevgiden saygıya; nezaketten merhamete her duygunun yakından uzağa gidildikçe azalması, insancılığın aslına uygun anlamından ne denli koptuğuna da işarettir.

Siyasi Rollerin Dağılımı: Bürokrasi ve İlişkisel Kayırmacılık

Beşeri ilişkileri tanzim eden insancılığın büyük birlik fikriyle topluma eşit derecede dağılması temel beklentiyken asil-ehil ayrımı bu beklentinin önünü tıkamaktadır. Kendilerini devletin ve ülkenin sahibi konumunda gören aristokratlar ile bürokratlar, üzerinde otorite kurduğu tebaayı boyunduruk altına alırken birbirlerine karşı yancı davranırlar. Bu yancılık, hiyerarşik basamaklar vasıtasıyla üst tabakaya iltimas geçildiğini; alt tabakanın saf dışı bırakıldığını yalnızca siyasal boyutta değil; aynı zamanda ilişkisel boyutta da göstermektedir. Çünkü ortada bireylerin doğduğu haneye, geldiği soya göre ayrıştırıldığı muadeletten irak bir yapılaşma vardır. Buradan yola çıkarak Konfüçyüs'ün sözlerine olumlama penceresinden bakan izahların insancılık erdeminin havi olduğu sevgi, saygı, semahat, itimat, samimiyet ve nezaketten hareketle yapılan yorumlamalar olduğu anlaşılabilir. Gözden kaçırılan teferruatsa, merkezden çevreye yayılan bu değerlerin kişiden kişiye değişmesi, bir diğer ifadeyle kıymetlendirmede özneliği aksettirmesidir. Pozitivist yaklaşım sezinleten aforizma *“bir hanede insancılık varsa, ülke çapında insancılık gelişir; bir hanede saygı varsa, ülke çapında saygı gelişir”* olabilir. Buna karşın *“insancılık, insanı insan yapan değerdir, en önemlisi yakınlarla beslenen sevgidir”* aforizması kendi içinde çelişki barındırır.²²Yancı söylem, hakkaniyette paradoksal tutarsızlığın göstergesidir; tıpkı hiyerarşiden kaynaklı sosyal eşitsizlikte görüldüğü gibi değer yargılarının yayılım alanı da kademelidir. Konfüçyüs'te insancıl edim ve eylemler, beşeri münasebette diğerkâmlığı ve duygudaşlığı *'kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma'* ilkesine sabitleştirirken müspet genellemeye aykırı taraflılığın dayanağı nedir?

Bu sorunun yanıtı bizce yine sıradüzendir. Kandaşlığa ve soydaşlığa tanınan ayrıcalıklar, yakınlara öncelik verilmesini kolaylaştırır. Aile bağları, teşrifatin toplumsal alandan evvel deneyimlendiği ortamın tecellisidir. Halkın hükümdara itaati ile kadının kocasına veya evladın babasına itaati arasında herhangi bir fark yoktur. Hiyerarşiye uygun davranışa hane içinde ne

sevgi hissiyatı barındırmadığı; hürmetten nezakete mütenevvi değerlerin bireysel ve toplumsal alanda tecrübe edilmesini elzem sayan en yüksek erdemi anlattığı açıktır. Üstelik 'insan sevgisi' tanısıyla tüm dünyaya kucak açan bir anlayış Konfüçyüs'te yoktur; aksine hiyerarşik nizam nezdinde tüm duygu, tutum ve davranışlar merkezden çevreye etkisini yitirecek oranlamadadır. Bu demek oluyor ki, insancılık erdeminin açıklanma ve uygulanma karşılığı, Konfüçyüs'ün müraliğine en açık kanıttır.

22 Liji, Daxue, 11; Zhongyong, 20.

kadar meyledilirse bu davranış hane dışına da o kadar yansır. Hürmet; yol gösterici olan hükümdar, baba ve kocaya duyulandır. Sevginin oranıysa akrabalarından yabancılara doğru düşme eğilimindedir. Misalen, “ülkesinde düzen isteyen önce hanesinde düzen sağlamalı; insan sevdiğilerine karşı yanlı olmalıdır”²³ takriri, hem hiyerarşinin ailede başlayarak ilerlediğini hem de ilginin yakından uzağa derecelendiğini açıklar. Oysa ‘en üstün erdem’ tavsifindeki insancılık, bireyin kendi hakkını savunurken başkalarının hakkını da savunması, başarılı olmak arzusundayken başkalarının da başarılı olmasını arzulaması, özetle kendisini bir başkasının yerine koyarak düşünebilmesi ve davranmasıdır.²⁴ Konfüçyüs’ün insancıl insana üstünlüklü bir karakter izafe edip etrafa yayılan sevgiyi oranlaması, eşitsizliği ve adaletsizliği beraberinde getirdiği gibi mürailiğe de meydan verir.

Klasik metinlerde insancılığın eyleme dökülmesi, doğruluk ve dürüstlük diyebileceğimiz ölçütle açıklanır; dahası sosyo-politik nizamın devamlılığına mal edilir: “insancılık ülkenin şablonu, doğruluk ülkenin sistemi, teşrifatısa ülkenin faydasıdır.”²⁵ Bu söylem, dolaylı yoldan aristokrasi ve bürokrasiye bir sesleniştir. Konfüçyüs, hükümdarları insancıl yönetim politikasına davet ederken doğrucu olmayı yasa şekline büründürür ve törensel davranış usullerini normlarla halka dayatmayı kâr sayar. Böylece sevgi ve ilgide yakını kayırıp uzağı öteleyen argümana faydacı unsurlar da katılır. Önceki okumalarımızda bencilliğin reddedildiğini, özgeciliğin desteklendiğini görmüştük; ama halktan beklenen sadakat kesinken hükümdardan beklenen fedakârlık kuşkuluydu. Burada ise, karşılıklı yarar sağlama koşulu nettir, ülküsel hedefte ahlaksal prensiptir. Bu bağlamda Konfüçyüs, “ideal insan doğruluk odaklıyken alçak insan çıkarıcılık odaklıdır” öğüdüyle yine ters düşmektedir.²⁶ Madem insancıl olmanın yolu başkalarına karşı merhametli, hürmetli ve hakkaniyetli olmaktan geçiyor ve kişisel menfaatler alçakların işi; o zaman doğruluk neden faydacılıkla aynı mefkûre kapsamında açıklanıyor? Mürailiğe bir kez daha rastladığımız çelişkili ifade, “hükümdar teşrifata uyarsa halk hürmetsizliği göze alamaz, hükümdar doğruluğa uyarsa halk itaatsizliği göze alamaz” söyleminde dir.²⁷ Hükümdarın toplumsal normları uygulaması ve

23 Liji, Daxue, 2,10.

24 Lunyü, 6/30. Öğrencilerinden Zi Gong’un, halka yardım eden ve fayda getiren bir kimsenin insancıl olup olmadığı hakkındaki sorusuna Konfüçyüs’ün verdiği cevaptır.

25 Liji, Biaoji, 10. Yeri gelmişken belirtelim, yi (義) erdemi; hakkaniyet ve adalet temsili olmanın yanında seküler davranışın doğruluk ve dürüstlikle gerçekleşmesi gerektiğinin de altını çizer. Bu yönüyle insancılığın ayrılmaz bir parçasıdır.

26 Lunyü, 4/16. Çince de li (利); kâr, yarar, fayda, çıkar ve menfaat anlamlarını karşılar.

27 Lunyü, 13/4. Metinde ‘göze almak’ şeklinde tercüme ettiğimiz gan (敢) terimi, ‘cüret etmek’ manasına da gelir. Buradan anlıyoruz ki toplum fertleri, aristokrasi ve bürokrasi karşısında edilegendir, alınan kararlara ve konan yasalara itiraz hakkı yoktur; başkaldıramaz.

doğrucu tutumu dayatma yoluyla gerçekleştiğinden benmerkezcidir, hürmet ve itaat beklentisi maksadı taşır. Konfüçyüs, ülke liderine kayıtsız şartsız boyun eğmeyi ahlaki ölçütlerle ileri sürerek gizliden gizliye aristokrat kesimin çıkarını himaye eder. Örtülü de olsa kayırmacı zihniyet; asil kanın iradesine, üst makamın emrine ve takribi siyasi güce biat eylemeyi erdem saydığından tebaadan sessiz kalmasını ister. Fayda sağlama niyetiyle örtüşen nepotizm sorununun apaçık halini ise şu mükâleme gözlemleriz:

She Beyi, üstada malumat verdi: “Mıntıkamızda dürüst ve namuslu biri var; lakin babası bir koyun çaldı ve bu adam da olaya şahitlik ederek babasının suçunu doğruladı.”

Konfüçyüs dedi ki: “Bizim mintikamızda dürüst ve namuslu kimseler, bu adamdan farklı davranır. Baba oğlunun hatasını örtbas eder; oğul da babasının hatasını örtbas eder. Dürüstlük buradadır.” (Lunyü, 13/18)

Konfüçyüs’ün ‘dürüstlük’ lafzında açıkladığı, ahlaki değerlere aykırı bulunan davranışı deyim yerindeyse perdelemektir. Malûm vaka, bir evlâdın hırsızlık yapan ebeveynini erdemliliğe yaraşır şekilde onaylamaması hakkındadır. Ancak Konfüçyüs, bir babanın ele verilisinin doğru edimi yansıtmadığını iddia ederek eleştiriyor ve akrabaların işlediği suçun gizlenmesini doğru edim bazında açıklıyor. Kanaatimizce bu ikilem ahlaki hipokrasidir; çünkü düşünür önerdiği normatif ahlak anlayışı ilkelerine tezat giderek fırsatçı ve kayırmacı önermeler sunmaktadır.²⁸ Hısıma taraflı muamele, adalet terazisinden şaştığı gibi kabahatin hasıraltı edilmesi de hukuki ve ahlaki yönden problemlidir. Bu bakış açısı, ‘kol kırılır, yen içinde kalır’ mantığına götürür; kusurlar ve münakaşalar gizli tutulmalı, hane içinde çözülmeli, hane dışına taşırılmamalıdır, söz konusu durum bir suç teşkil etse bile. İnsancıl sevginin yayılım alanından yorumlayacak olursak akrabaların kollanması, ailedeki sıradüzende sorumluluk timsali olabilir. Farz-ı muhal evlâdın babaya hürmeti ve itaati, evlâdı babanın kusurunu kapatmaya güdüler. Öte yandan evlâdın babaya düşkünlüğü ve babanın da evlâdına şefkati, koruma güdüsünü işaret edebilir. Çinli araştırmacılarca masaya yatırılan bu diyalog,

28 İkiyüzlülük ve mürâilik anlamlarıyla hipokrazi, kendi davranış örgüsünün eşleşmediği ahlaki değer yargılarına sahip olduğunu iddia etme durumsalıdır. Ahlaki psikolojideyse bir kimsenin özgün olarak açıkladığı etiksel ilke ve kurallara uymamasıdır. Bizce Konfüçyüs’ün çatışmalı söylemleri bu kategoridedir. Britanyalı siyaset felsefecisi David Runciman dört tür mürâi açıklar; kişinin edinmediği bilgiyi bilme iddiası, sürdürülmesi imkânsız tutarlılıkla devam ettirme iddiası, isterik olup da sadakat abidesi gibi gezinme iddiası ve taşımadığı bir kimliğe malik olma iddiası. (Runciman, 2010: 8) Psikologların özellikle ilgilendiği bu kavramsal hakkında çarpıcı incelemelerden biri, İsviçreli Psikanalist Carl Gustav Jung’a (1875-1961) aittir. İnsan doğasının karanlık ve gölgeli tarafı olarak gördüğü hipokraziye, “bireylerin devrilme ve içsel bölünmeyle yenilenme ihtiyacı vardır, eğer bilinçaltı ve bilinçdışı dürtülerini net bir biçimde fark edip eğitebilirlerse kendilerini tanıyıp çevrelerine daha sevgi dolu yaklaşabilir; şiddet eğilimlerini azaltabilirler” teziyle sınırlar çizer. (Jung, 1966: 5)

birbirine iki zıt çıkarım yaptırır. Konfüçyüsçü savunucular, bir oğulun babasına beslediği doğal sevginin sonucu olarak taraf tutmayı olağan karşılar. Muhaliflerse, babası koyun çalan oğulun övülmesi gerekirken övülmediğini, Konfüçyüs'ün dürüstlük erdemini yanlış zemine inşa ederek aile ilişkilerinde geri döndürülemez çarpırtımalara sebebiyet verdiği görüşündedir.²⁹ Dürüstlük tanımında She beyinin açık sözlülüğü; Konfüçyüs'ün ise korumacılığı izhar ettiğini söyleyenler de vardır. (Liang, 2012) Birbirine müsavi olmayan bu çıkarımların temelinde bizce sıradüzenin getirdiği sorumluluk duygusundan başka anlam yüklenemez. Konfüçyüs, fitri iyiliğin spontane gelişiminden bahsetmediği için yakınların kayırılması içgüdüsel korumacılığın uzantısı olamaz. Aile fertlerinin birbirinin suçunu ifşa etmemesi, hanede içsel uyumu yakalatsa da ülke çapında potansiyel suçlara teşvik artacağından toplum yozlaşacaktır. Örtbasa ılımlı yaklaşan araştırmacıların tezini çürüten söylem yine Konfüçyüs'tedir: *“bir kimse dürüstlüğü sevip öğrenmeyi sevmiyorsa karmaşa doğar.”*³⁰ İyilik kendiliğinden ortaya çıkmadığı gibi dürüstlük de sonradan kazanılır. Bu yüzden çocuğun ebeveynini kollaması doğuştan güdülenen değil öğrenilen, öğretilendir.

Dürüst olmanın tanımı, aile üyelerine arka çıkarak yapıldığı için sosyal yönden adaletsizdir. Ne var ki, Konfüçyüsçü algıda hiyerarşiye uyma insancıl davranışa muadildir; *“kardeşlerin sıradüzeni insancılığın özüdür.”*³¹ Bir evlat babasının kusurunu kapatıyorsa büyüklerine karşı itaatkâr demektir. Bu kökleştirme yakını kayıran ve uzağı öteleyen tüm duygu ve düşüncelerle iç içedir; sevgi, saygı ya da ilgi. Hizmet, hürmet ve itaat üçlüsü de bu zaviyede kurallaştırılır; çocukların aile büyüklerine, halkın hükümdarına, üretici sınıfın soylu sınıfa hiçbir karşılık beklemeden kati suretle riayeti. Öyleyse insancıl yönetim politikasında diğerkâmlığın yeri şeffaf ve tartışmaya açıktır. Konuşmalar Kitabı, devlet idaresinde halkın teslimiyetini tavsiye eden diyaloglarla doludur. Lu beyi Ai sorar: *“tebaanın biati nasıl sağlanır?”* Konfüçyüs cevaplar: *“dürüst olanların makamını yükselt, dürüst olmayanları makamdan*

29 Profesör Qiyong Guo editörlüğünde hazırlanan *“Konfüçyüsçü Etikete İhtilafar”* başlıklı kitapta, çok sayıda araştırmacının kaleme aldığı makalelerde ekolün ilke ve kuralları hakkındaki değerlendirmelerini okuruz. Kimileri bu örtbası müdafaa ederken kimileri de sivri dille yerer. Qingping Liu ve Yuxun Huang, bu olayın fazilet ve adalet örneği teşkil etmemesi nedeniyle eleştirirken Meng Peiyuan ve Zebo Yang, aile mefhumunun sosyal yapılanmaya çatı kurduğu gerekçesiyle baba-oğul arasındaki gizliliği mahremiyete dayandırarak savunur. (Guo, 2004)

30 Lunyü, 17/8.

31 Lunyü, 1/2. Sıradüzen, toplumsal yükümlülüklerle sınırlı değildir; ailenin yaşça küçük üyelerine yaşça büyük üyelerine karşı saymakla bitmez görevler biçilidir. Ebeveynlere sağlıkta, hastalıkta ya da vefatta; yöneticilere düzende ya da kaosta mütemadiyen hizmet etme, bazı metinlerde bilgilenme ve öğrenme nasihatinin önüne geçer. (Lunyü, 1/7) Konfüçyüs'ün sıradüzeni ilim irfandan daha fazla önemsemesi; bıkmadan, usanmadan ve yorulmadan gösterilen ihtimamı ödevcil boyuta taşır. (Lunyü, 4/18, 19,21) Buna göre astların üstlerine hizmeti, hürmeti ve itaati telkin yoluyla kurallaştırılan normlardır.

el çektir; böylece halk biat eder."³² Dürüstlüğü yakınları kayırmakla eş tutan düşünürün bu söylemi, yöneticilerin ve bürokratların dürüst edimleriyle ilgili kafa karıştırıcı sonuçlara mahal verir. Şayet erdemın temeli insancılığa ve doğruluğa dayanıyorsa ve insancıl davranışlar toplumun her kesimine ulaşacak şümulde açıklanıyorsa dürüstlüğün çağrıştırdığı anlam, nepotizmi yakalatacak sonuçlar doğurmamalıdır. Fakat maalesef, ideal toplum ülküsü, hanedanına itaatkâr kalan halka zorla kabul ettirilmek istenen dizgesel kurallara müstenittir ve ahlaki değerler şeklinde sıralanan normların arka planında hizmet, hürmet ve itaat dengesini kurarak aristokrasi ve bürokrasiye behemehâl riayet emri vardır. Konfüçyüs ile müridi Zi Gong arasında geçen bir diğerkonuşma, riayet-itimat mütekabiliyetine verilen azami öneme dikkat çeker:

Zi Gong devlet idaresi hakkında sorar ve üstad yanıt verir: "Yeterli miktarda yiyecek, yeterli miktarda silah ve halkın itimidir."

Zi Gong yine sorar: "Eğer ki birinden feragat edilmesi zaruri olursa ilk önce hangisinden feragat edilmelidir?"

Üstad, "Silahtan feragat edilebilir" yanıtını verir.

Zi Gong bir kez daha sorar: "Eğer ki ikisi arasında tercih yapma ve birinden feragat edilmesi zaruri olursa hangisinden feragat edilmelidir?"

Üstad yanıt verir: "Gıdadan feragat edilebilir. Ölüm kaçınılmaz sondur; ama hükümdara itimadın olmadığı yerde devlet ayakta kalamaz." (Lunyü, 12/7)

Silah, askeriyeyi ve savunmayı temsil eder, gıda ise hayati ihtiyacı ve üreticiliği. Hükümdara itimadın ordudan ve besinden üstün tutulması, savaşta sürüklenen ülke topraklarındaki kaostan kurtulmanın yegâne çözümü sayılmaktadır. Bu izahat, bizleri gerisingeri teşrifat normunun insancıl yönetim politikasındaki karşılıklı fayda koşullandırmasına götürür; halk hükümdarına sadakatle hizmet edecek, hükümdar da halkına güven verecek. Konfüçyüs, ideal insana erdemli idareciliği öğütlerken bile tebaanın teslimiyetini vurgulamaktadır: "*politikasını ahlak temelinden belirleyen kişi kutup yıldızına benzer; konumu sabittir, çevresinde toplanan yıldızlarsa onun etrafında döner.*"³³ Bu analogi, bir taraftan liderlerin toplum fertlerine davranışlarıyla rol model olacağını; diğertaraftan toplum fertlerinin liderlerine nasıl riayet edeceğini dolambaçlı da olsa anlatır. Konfüçyüs'ün sırtını dayadığı görüş, bizce Çin düşünce geleneğinde hükümdarın doğaüstü yetkilendirmelerle meşrulaştırılmasıdır.³⁴

32 Lunyü, 2/19.

33 Lunyü, 2/1. Bir başka analogide hükümdarın erdemi rüzgâra halkın erdemiyse çayırlara benzetilir: "*rüzgâr hangi yöne doğru eserse çayırlar da o yöne doğru eğilir.*" (Lunyü, 12/19)

34 Çin hükümdarları göğün oğlu (tianzi, 天子) vasıflandırmasına naildir. Ülkeyi yönetme yetkisini gökten

Çalışmamızın girizgâhında değindiğimiz ve Xia dönemine tarihlenen bilge ruhun göğe aidiyeti fikrini harfiyen öğretisine aktaran düşünürün siyasi ideolojisi bu bakımdan ayrıştıracıdır. Devlet idaresinde görev alanların soylulardan oluşması, soylulara imtiyazlar ve haklar tanınması, halkın yalnızca soylulara hizmetle yükümlü tutulması toplum yapısına kümeleşme ve tabakalaşma getirmiştir. Hükümdarın halkına güven verecek davranışlardaki gizil gayesi bizatihi sosyo-politik düzende itaati sağlamaktır. Buradan hareketle, riayet-itimat mütekabiliyetinin aristokrat ve bürokrat kesimin bireysel çıkarlarını korumak için dillendirildiğini söylemek mümkün. Asil-ehil ayırımında asiller, komünal nizamda keyfiyken ehiller, istekleri ve seçimlerinde özgür değildir: *“ritüel faaliyetler asillere özgüdür, ehiller müdahale edemez; yaşam ve ölüm göğün emridir ama asiller göğe aittir.”*³⁵

Görüldüğü üzere kayırmacı dokundurular, aile içi mahremiyetten dışarıya taşmış, aristokrat ve bürokrat kesimin beşeri üstünlüğüne dek ulaşmıştır. Konfüçyüs, *“aydınlığa kavuşturan ve çözümleyen asillerdir”* diyerek sınıfsal ayrımcılığını yeniden lanse eder.³⁶ Bunu müteakip öğrenerek ve öğreterek bilgelik mertebesine erişenin ehiller değil asiller olduğu doğrudur. Savımızı sağlamlaştırmak adına Konuşmalar Kitabı’ndan şu diyaloga da yer verelim:

Lu beyliği yöneticilerinden Ji Kang sorar: “Halkı hürmete, itaate ve hizmete razı etmenin yolu nedir?”

Üstad yanıt verir: “Halkı ciddiyetle yönetirsen hürmet görürsün, hiyerarşiyi uygularsan itaat görürsün, asilleri yükseltip ehilleri eğitirsen hizmet görürsün.” (Lunyü, 2/20)

Burada hizmet, hürmet ve itaat üçlüsünün tebaaya nasıl dikte ettirileceği mufassaldır.

Yöneticilerin tavrı resmîyetini korumalı ve sıradüzeni bozmamalıdır. Soylular yüksek statülerine uygun şekilde halka öğretici ve yol gösterici olmalıdır. Nitekim Konfüçyüs, insancıl idarecilikten bahsederken bizce dayatmacı ve baskıcı imalarla mürailiğe bir kez daha yaklaşır. Bilgelikle anılan bu ekolde âlimlerin asillerce temsil edilmesi ve hiyerarşinin insancılığın özüne meylettirilmesi, Konfüçyüs öğretisini hümanist manzaradan yeterince uzaklaştırır. Şöyle ki hümanizm, her türlü otorite karşısında beşeri özgür-

alır; yeryüzüne hâkim olur; gök, yer ve insan arasındaki bağlayıcı konuma ulaşır. Halkın hükümdarına hizmet ettiği bu düzende hükümdarın da göğe hizmet ettiği düşünülebilir. Bilinmelidir ki bu vizyon, Çin siyaset tarihi boyunca devam etmiştir. Detaylar için bkz. Shujing, Zhoushu, 14; Shuowen Jiezi, 78.

35 Lunyü, 1/12; 12/5.

36 Lunyü, 9/24.

leştirme çabasında olan etiksel tabanlı bir felsefi doktrindir.³⁷ Öte yandan Konfüçyüs'te tüm insanlığa eşit derecede tanınan özerklik ve bağımsızlık-tan söz edememekteyiz; O'nun öğretisinde özgürleştirilen ve keyfileştirilen zümre, hiyerarşinin en üst basamaklarına yerleşen soylulardır. Aynı şekilde hümanizm, doğaüstü olgularla ilgilenmezken Konfüçyüs öğretisinde doğaüstü alana isnat edilen yaptırımcı güç tasavvuru ve bu güçle ilişkilendirilen taht ardıllığı sarihtir. Ritüel faaliyetler, musiki eşliğinde düzenlenen yas, cenaze ve kurban etme törenleriye dünyevi-semavi uyumunu kurguladığından beşeriyet merkezli hümanist öğeler büsbütün ortadan kalkar. Ayrıca, hükümdardan maiyetine, babadan oğula, küçüklerden büyüklere üstlerden astlara herkesin unvanı teşrifat normuyla belirlenendir.³⁸ Yine Konfüçyüs'ün “teşrifata aykırı olan hiçbir şeyi görme, duyma, konuşma, yapma”³⁹ ikazı, bireyi özgürleştiren ılımlılıkla değil; aksine biat ettiren kuralcılıkla söylenmiştir.

Nihayetinde, aristokrasi ve bürokrasinin topluma normlar dayatarak itaati talep ettirdiği bu yaklaşım, konformist görüşe oldukça yakındır. Özel kurallar çoğu zaman örtüktür ve üst tabakanın tekelindedir, muayyen olansa alt tabakaya empoze edilen işlevsel hizmettir. Konfüçyüs, “halktan nizama ayak uydurması sağlanabilir; lakin nizamdan haberdar olması sağlanamaz” der.⁴⁰ Ehiller, ne pahasına olursa olsun asillerin kurduğu sisteme sorgulamadan boyun eğecek, hiyerarşiye sıkı sıkıya bağlı kalacaktır. Bizce Konfüçyüs, eskiyi aktardığından siyasi rollerin dağılımında yenilikçi değildir. Muhakkak Konfüçyüs'teki menfi profil, ekolün sonraki fikir adamlarına mal edilemez. Önderliğini yaptığı ekolün dünya çapında tanınmasına gerçek katkıyı sağlayan Mengzi'nin ahlaki değerlere ve insani duygulara konsantre kuramı, ilerleyen döneme damgasını vuran girişimleri besleyecek tutarlı bir öğretinin ürünüdür. Vele ki Konfüçyüs böylesi bir yenileşmeye sıcak bakmamış; doğru kabul ettiği normları tekrarlamayı yeğlemiştir. En üstün erdem miyarındaki insancılığın ve bu erdem devamlılığını koruduğuna inanılan ahlaki değerlerin açıklanma şekli müspetken uygulanma

37 Modern yüzyılda hümanizm, insanların esenliği ve hürriyetine odaklıdır. Britanyalı filozof H. J. Blackham (1903-2009), hümanizmin bireylerin sosyal yaşam koşullarını iyileştirici, özerkliğini ve değerliliğini arttırıcı özelliğine dikkat çeker. (Blackham, 1973) Güncel çalışmalarıyla tanınan İngiliz yazar Andrew Copson ise, hümanizmin ahlaki özelliğiyle kişisel ve toplumsal eylemleri birbirine kenetlediğini düşünür. (Copson, 2015)

38 Ritüel Kayıtları içinde, statüsel görevleri tüm yönleriyle detaylandıran metinlere ulaşabilmekteyiz. Bkz. Liji, 1/8; 9/12. Ayrıca literatüre “Atalara Saygı” tercümesiyle giren, bizce adından ötürü hiyerarşiyi baz alan Çin klasiği Xiaojing (孝经), Konfüçyüs'ün aktarmalarıyla sıradüzeni devletten topluma, yönetimden aileye yerine getirilmesi gereken normatif sorumluluk kapsamında sunan eserdir. Bkz. Xiaojing, 2/1; 8/1; 13/1; 14/1.

39 Lunyü, 12/1.

40 Lunyü, 8/9.

şekli mütenakızdır. Yurttaşları etiketleyip sınıflandıran hiyerarşi de asilleri kayırıp ehilleri biate zorlayan kurallar dizgesi de toplumun yararını değil; aristokrat ve bürokrat kesimin yararını gözetmektedir. Bu vargı da bizlere, Konfüçyüs'ün nepotik ve pragmatik imalarıyla mürailiğe filvaki teşebbüsünü tespit ettirebilmektedir.

Sonuç

Konfüçyüs'ün normatif ahlak anlayışındaki tutarsız söylemlerine eleştirel yaklaşığımız bu çalışmada, edindiğimiz bulguların başında ekolün hiyerarşik dizgeyle yoğrulduğu gelir. Sosyal eşitsizliğin belirgin ölçüde gözlemlendiği metinler, asil kanı üstünleştiren ve soylu kesimi şereflendiren anlatımlardan mütevellit hakkaniyetten yoksundur. Oysaki ekolün prensibi, diğerkâmlık-duygudaşlık bağluluşımıyla beşeri ilişkilerin insancıl davranışlarla düzenlenmesidir. Kişilerin sözselle ve davranışsal iletişimi özgeciliği ve fedakârlığı öğretirken değerler silsilesi, astların sadakatini kesinleştirirken üstlerin diğerkâmlığını keyfileştirir. İstisnai haklar, aristokrasi ve bürokrasiye verildiğinden tebaanın ötelendiğini söylemek yersiz olmayacaktır. Hanedan ailesini yüceltip ahaliyi pasifleştiren tahakküm esaslı yapı; siyasal, sosyal ve kültürel oluşumları hükümranın vitrininden paylaştığından patrimonyaldır. Kan, güç, prestij, konum ve hatta unvan bakımından sınıflara bölünen bir toplumda statüleşmenin ayak sesleri duyulmaktadır. Hanedanın merkezîyetçiliği, aynı zamanda ehilleri asillere karşı hizmete baskılar. Halkın özgürce düşünemediği, üretmediği, yaşayamadığı bir sistem, ne kadar hümanisttir? Zümreye itaat mutlakken ortaya konan görüş ancak konformist olabilir ki asırlarca süren Çin bürokrasisi, toplumsal ödevleri faydacı unsurlarla formüle etmiştir. Tözsel olmayan ama ilişkisel olan hiyerarşi, karşılıklı yararlarla birlikte eşitlikçi temayı iteleyerek fertlere uyum sağlatma çabasıdadır. Ne kadar aksi iddia edilse de 'uyumcu kimlik', yönetici sınıfın teşrifat normuyla halka telkin ettiği kurallara riayetden öteye gidemez. Hür olansa hükümdardır; o bilgedir ve ruhu göğe aittir. Konfüçyüs, ülke liderinin yetkinlik-bilgelik sentezini dünyevi ötesine taşıdığı için bireylerarası başkılığa yönelik fikrini saklamaz. Her defasında hükümdarı ululaştıran ve soyluyu metheden üslubu, geçmişten aktardığı kanonların kapsayıcılığını öznelleştirir. Konfüçyüs'ün bu seçkinci ve statükocu duruşu, erdem in idrakini zorlaştırır ve sözleri kendi içinde çeliştiğinden doğrusal etiğ in izanını engeller.

Konfüçyüs'e göre insancıl duygular, yakınlarla iltimas geçen nitelikte olmalıdır, tabiri caizse uzaklara ulaşmamalıdır; ister sevgi isterse saygı olsun. Toplumun temeli ailedir ve aile, ebeveynlerin yardımıyla erdem in öğrenildiği kümülatif kurumdur. Ancak davranış ölçütleri, statüsel ve görevsel mi-

zanda açıklandığından sıradüzene riayet, hane içine de sirayet eder. Erkeğin ve yaşça büyüklerin otoriterliği, kadına ve yaşça küçüklere boyun eğdirir. Sosyo-politik organizasyonun üçlüsü hizmet, hürmet ve itaat, ilk meyvelelerini aile yaşamında verir. Babaya saygı, hükümdara saygıya denktir; bundan dolayı babanın yanlış edimleri bile görmezden gelinir, kusuru açığa vurulmaz; kol kırılacak, yen içinde kalacak, kimse mağdur edilmeyecektir. Peki, yapılan hataların gizli tutulması asıl amaç mıdır yoksa asıl amaca araç mıdır? Klasik metin okumalarımızdan yola çıkarak bu soruya en sarih yorum, asıl amaca giden araç olduğudur. İkna edici nidasıyla ‘mahremiyet’ adı altında kandaşa ve soydaşa yancı davranılmasını öğütleyen Konfuçyüs, hısımların işlediği suçun örtbas edilmesini de dürüst davranış kategorisine koyar. Örtbas araçtır; amaçsa sıradüzene uygunlukta akrabayı kollamaktır; tıpkı aristokrasi ve bürokrasiye kohumbazlık edildiği gibi. Ne ahlaki ne de hukuki bağlamdan adaletle örtüşmeyen ve bu sayede yozlaştırıcı izlenime geçit veren nepotizmin Konfuçyüs tarafından desteklendiği görülür. Netice itibariyle, düşünürün ilkelerine güzelleme yaparak nedense arka plandaki doğruları yadsıyan birtakım araştırmalar çürütülmüş; Konfuçyüs’ün dayatmacı, faydacı ve kayırmacı söylemlerinde insan-merkezli adaleti, bağımsızlığı, eşitliği ve özerkliği öngören hümanist bir pratiğe rastlanılmamıştır.

Öz

Çin felsefesini temellendiren doktrinlerden Konfüçyüs öğretisi, yüzyıllar boyu Doğu Asya'da siyasete, eğitime, örf ve adetlere en fazla nüfuz eden düşünce akımıdır. Bilgeliği ve erdemliliği öğütleyen prensipleri klasik metinlerden okuduğumuzda normatif bir ahlak anlayışıyla karşılaşırız. Beşeri münasebetlere yön veren ahlaki ölçütlerin kurallara bağlandığı bu öğreti, ataerkil ve patrimonyal rejimin gereği hiyerarşiyi destekler. Toplumsal yapı asil-ehil ayrımı üzerine kuruludur. Aristokrasi ve bürokrasiye tanınan hak ve imtiyazlar; vatandaşı alçaltarak, riayete zorladığı için sosyal eşitsizliği aşikâr kılar. Konfüçyüs, hükümdarların ruhani yüceliği fikrini aktarırken soylu kesime de ayrıcalıklarından ötürü iltimas geçer. Hizmet, hürmet ve itaatte faal olansa halktır. İlişkisel söz ve eylemlerde yakını kayırıp uzağı dışlayan nepotizm sorunu, aileden yönetime tüm alanlara sıçrar. Haliyle erdemliliğin ana kriteri niteliğindeki adalet sarfınazar edilir. Bu çalışmada, ilk olarak Konfüçyüs'ün davranış normları hakkında birbiriyle çelişen ifadeleri ele alınarak hipokrazi yaptığı savlanacaktır. Sonrasında, hanedanın çıkarı uğruna halka boyun eğdiren statüsel görevlerin özgürleştirici hümanizmle bağdaşmadığı saptanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Konfüçyüs, Hiyerarşi, Bürokrasi, Sosyal Eşitsizlik, Nepotizm

Abstract

The Problem of Nepotism in Confucian Teaching

The teaching of Confucius, one of the doctrines built Chinese philosophy, is the movement of thought that has penetrated politics, education, manners and customs in East Asia for centuries. Reading the principles that advise wisdom and virtue through classical texts, we can find out normative moral knowledge. This teaching, in which ethical standards guiding human relations are regulative, promotes hierarchy as required by patriarchal and patrimonial regime. Social structure is grounded on discrimination between nobles and commons. Since the rights and privileges granted to the aristocracy and bureaucracy humiliate citizens and force compliance, social inequality becomes obvious. Just as Confucius cites the idea of spiritual supremacy of rulers, he also bestows a privilege upon the noble class due to their eligibility. It is the people who are actively industrious in serve, deference and obedience. The problem of nepotism, which favors the closer and excludes the farther in relational words and actions, extends all areas from familial to managerial. Consequently, justice, the main canon of virtue, has been disregarded. In this paper, it firstly will be argued that Confucius practices hypocrisy by his paradoxical statements about behavioral norms. Secondly, positional duties, which subjugate people for the interests of the dynasty, does not correspond to liberal humanism, will be confirmed.

Keywords: Confucius, Hierarchy, Bureaucracy, Social Inequality, Nepotism

Kaynakça

- Blackham, H.J. “A Definition of Humanism”. The Humanist Alternative: Some Definitions of Humanism, Paul Kurtz (ed), New York: Prometheus Books, 1973.
- Chen, Lai. *Gudai Zongjiao Yu Lunli - Rujia Sixiang De Genyuan* 古代宗教与倫理 - 儒家思想的根源 (*Antik Çağ'da Din ve Etik: Konfüçyüsçü Düşüncenin Kökeni*) Beijing: Sanlian Shudian, 1996.
- Copson, Andrew. “What is Humanism?”, The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, A. C. Grayling (ed). New Jersey: John Wiley and Sons Ltd., 2015.
- Dai, Sheng. *Liji* 礼记 (*Ritüel Kayıtları*), Wang Xuedian (trans), Nanjing: Jiangsu Fenghuang Kexue Jishu Chubanshe, 2018.
- Guo, Moruo. *Bo Shuo Ru* 驳说儒 (*Konfüçyanizm'in Kendini Çürütmesi*), Beijing: Renmin Chubanshe, 1982.
- ____ *Shi Pipan Shu* 十批判书 (*On Eleştirel Nüsha*), Beijing: Dongfang Chubanshe, 1996.
- Guo, Qiyong. *Rujia Lunli Zhengming Ji* 儒家倫理争鳴集 (*Konfüçyüsçü Etikte İhtilaf-lar*), Wuhan: Hubei Jiayu Chubanshe, 2004.
- “Hanshu 漢書 (Han Tarihi)”. Ershi Sishi 二十四史 (24 Tarih), Beijing: Zhonghua Shuju, 1997.
- Jung, Carl Gustav. *Two Essays on Analytical Psychology*, New Jersey: Princeton University Press, 1966.
- Liang, Tao, “Qinqin Xiang Yin Yu Yin Er Ren Zhi 親親相隱與隱而任之 (Akrabalıkta Suçu Gizleme ve Örtük Mesuliyet)”, *Philosophical Studies*, 10: 35-42.
- *Liji Jijie* 礼记集解 (*Tören Kayıtları Koleksiyonu*), Beijing: Zhonghua Shuju, 1989.
- *Lunyü Yizhu* 论语译注 (*Konuşmalar Kitabı Tercümesi ve Yorumlaması*), Beijing: Zhonghua Shuju, 1980.
- Runciman, David. *Political Hypocrisy: The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond*, New Jersey: Princeton University Press, 2010.
- Sertdemir, İlknur. *Konfüçyüsçü Düşüncenin İdealist Kanadı Mengzi'da Ahlaki Psikoloji*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- *Shujing* 书经 (*Belgeler Klasığı*), Taipei: Zhongyang Tushuguan, 1991.
- *Shuowen Jiezi* 说文解字注 (*Grafiklerin Açıklaması ve Karakterlerin Analizi*), Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1981.
- Wang, Guowei. *Wang Guowei Shu* 王国维集 (*Wang Guowei Eserler Koleksiyonu I-IV*), Zhou Xishan (ed) Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 2008.
- Weber, Max. “Politics as Vocation”. *Weber's Rationalism and Modern Society*, Tony Waters and Dagmar Waters (ed). New York: Palgrave, 2015.
- *Xiaojing* 孝经 (*Atalara Saygı Klasığı*), Beijing: Shoudu Shifan Daxue Chubanshe, 2007.

KRİZ DÖNEMİ FELSEFELERİNDE ANTROPOSANTRİK YAKLAŞIM: İBN BÄCCE VE LEVİNAS ÖRNEKLER

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 384-399.

Geliş Tarihi: 05.01.2022 | Kabul Tarihi: 15.04.2022

Ömer CERAN*

Giriş

Bir filozofu yaşadığı çağdan ve yetiştiği kültürden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Şahit olunan olayların ve kişisel hayat tecrübelerinin düşüncelerin şekillenmesinde yadsınamaz bir rolü vardır. Korku ve kaygının hâkim olduğu bir ortam zihinlerde üretilen düşüncelere etki edecek, bunun düşüncelerde bir izi kalacaktır. Biz bu çalışmada böyle dönemleri kriz dönemi olarak adlandıracağız. Bizim bu makalede ele alacağımız İbn Bâce ve Levinas da düşüncelerini kriz dönemi olarak nitelenebilecek dönemlerde üretmişlerdir. Biz her iki düşünürün felsefelerinin ortak noktalarından biri sayılabilecek antroposantrik (insan merkezci) yaklaşımı tespit etmeye ve bu yaklaşımın her iki filozofta nasıl ele alındığını göstermeye çalışacağız.

İnsan-doğa ilişkisine dair geliştirilen bakış açılarından biri olan antroposantrizm doğanın insan için var olduğu düşüncesinden hareketle doğayı insanın amaçlarına ulaşabilmesi için bir araç olarak gören yaklaşımdır.¹ Bu anlamda insanı merkeze alan bir düşüncedir. Bunun karşısında ontolojik anlamda Tanrı'yı merkeze alan teosentrik, etik anlamda doğayı/sistemi merkeze alan ekosentrik yaklaşımlar ileri sürülmüştür.² Biz bu çalışmamızda, ele alacağımız her iki düşünürü her ne kadar düşüncelerini insan doğa ilişkisi bağlamını ön plana çıkararak geliştirmemiş olsalar da insandan hareket ederek felsefe üretmeye çalışmaları anlamında antroposantrik bir yaklaşımla de-

* Dr., MEB, ORCID: 0000-0002-7483-9963, e-mail: omerceran2031@gmail.com

1 Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005), 2.

2 Hasan Ünder, *Çevre Felsefesi*, (Ankara: Doruk Yayıncılık, 1996), 25-26.

ğerlendirmeye çalışacağız. Her iki filozof da insanı/beni kendi kişiliklerine indirgemeden ele aldıkları ve bu nazarla meseleleri tartıştıklarından dolayı egosentrik (benmerkezci) bir yaklaşım şeklinde bir nitelemeyi tercih etmedik.

1077? yılında Sarakusta'da (bugünkü Zaragoza) doğan ve Meşşai (peripatetik) felsefeyi Endülüs'e getiren kişi olduğu ileri sürülen³ İbn Bâcce'nin hayatı hakkında fazla bilgimiz olmamakla birlikte onun yaşadığı dönemde Endülüs'te iç karışıklıkların olduğunu biliyoruz. Bu dönem mülükü't-tavâif denilen ve sürekli birbiriyle ve Hristiyan krallıklarla savaşan küçük devletlerin hüküm sürdüğü dönemdir. Özellikle Hristiyan kralı VI. Alfonso'nun (ö. 1108) Kurtuba ve Tuleytula şehirlerini zaptından sonra İşbiliye emiri Mu'temid'in (ö. 1101), Murabıt hükümdarı olan Yüsuf b. Taşfin'den (ö. 1103) yardım istemesi üzerine⁴ Murabıtlar Endülüs'e askeri müdahalede bulundular. Emir Mu'temid'in bu konuda kendisini eleştirenlere verdiği şu cevap içinde bulunulan ortamın vahim boyutunu göstermektedir: "Afrikalıların develelerini gütmek Hristiyanların domuz çobanlığını yapmaktan iyidir." Mamafih ilginç olan şudur ki Mu'temid on sene sonra bu sefer Murabıtlara karşı Alfonso'dan yardım istemiş ve onu akrabalarından biriyle evlendirmiştir.⁵ Sonra ki süreçte Murabıtlar Endülüs şehirlerini tek tek ilhak ettiler ve yaklaşık yarım asır bir baskı rejimiyle Endülüs'ü idare ettiler.

İbn Bâcce'nin yaşadığı dönem Endülüs'te reconquista olarak adlandırılan, bölgenin Müslüman halklardan (ve Yahudilerden) arındırılması ve yeniden Hristiyanlaştırılması sürecinin başladığı dönemdir. Bu süreçte şehirlerin çoğu Müslümanlarla Hristiyanlar arasında sürekli el değiştirmiştir.

İbn Bâcce Murâbıtlar sarayında doktorluk ve vezirlik gibi önemli görevler üstlenmiş, bir dönem dinsizlikle suçlanmış ve yaptırımlara maruz kalmıştır.⁶ Defalarca suikasta uğramış olan İbn Bâcce 1139 yılında zehirlenerek öldürülmüştür.⁷

3 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 156.

4 Emir Mu'temid'in Yüsuf b. Taşfin'den yardım talep eden mektubunun içeriği şu şekildedir: "Biz kabileleri yok olmuş, birliği dağılmış kuşatma altında ezilmiş, yardıma koşacak kimsesi kalmamış Endülüslü Araplarız. Çok sıkıntılı şu durumumuzda Mağrib'in yüce emirinden yardım bekliyor ve onu Hristiyanlara karşı cihada davet ediyoruz."

5 Lütfi Şeyban, *Endülüs'te Murabıtlar ve Muvahhidler Dönemlerinde Müslüman-Hristiyan İlişkileri (Endülüs'ün Geri Alınışı=Reconquista 1085-1238)*, dan.: Abdulkemir Özyayın, Basılmamış doktora tezi, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), ss. 53-66.

6 Hasan Özalp, "Endülüs'te Aklî Düşünce", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 114.

7 M. Saghir Hasan Masûmî, "Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce", çev. Bayram Tamtürk, *Mütefekkir Dergisi*, 2020, sayı: 13/7, 294.

1906 yılında Litvanya'da doğan Emmanuel Levinas Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İki dünya savaşına tanıklık etmiş, ikincisinde Nazizmin yükseldiği dönemde pek çok yakın akrabasını toplama kamplarında kaybetmiştir. Sığındığı Fransa adına savaşırken esir düşmüş ve uluslararası anlaşmalar uyarınca esir mübadelesi ile özgürlüğüne kavuşmuştur. Sonraki yaşamını Fransa'da sürdüren Levinas 1996 yılında vefat etmiştir.

Yaşadıkları çalkantılı hayat tecrübeleri İbn Bâce ve Levinas'da yalnızlığa güçlü bir vurgunun yapıldığı metinleri ortaya çıkarmıştır. Felsefi anlamda antroposantrik olarak nitelenebilecek insanın kendi benliğine dönüş karakteri iki filozofun düşüncelerinde zıt yönlerde gelişim göstermiştir. İbn Bâce, mütevahhidi/yalnız adamı entelektüel anlamda toplumdan tecrit edip kendi yalnızlığını yaşamaya mahkûm ederken Levinas bu yalnızlıktan başkasına geçmek suretiyle toplumsal alanda ona düşünsel ve eylemsel bir alan açmıştır. İbn Bâce felsefenin değer görmediği ve katı bir din anlayışının hâkim olduğu ortamda bir filozof olarak felsefesinin merkezine mütevahhidi, bir anlamda kendini yerleştirmiştir. Onun yaşamı hakkında sınırlı bilgimiz bize fazla bir çözümleme yapma imkânı tanımıyor. Buna karşın yaşamının detaylarıyla ilgili daha fazla bilgimiz olan Levinas hakkında çözümleme yapmak imkânımız daha fazladır.

Birçok yakın akrabasını Nazilerin ölüm kamplarında kaybetmiş, savaşta esir düşerek ölümden kıl payı kurtulmuş birinin düşünce dünyasında bütün bunların travması kaçınılmaz olarak iz bırakacaktır. O bu olaylardan çok sonra (1975-1976 yıllarında verdiği derslerinde) ölümü sorgulamaya devam etmekte (bu dersler her ne kadar kendisi tarafından yazıya geçirilmemiş olsa da onun metinleri arasında kabul edilmektedir) ve ölümü her türlü imkânı mümkün kılan bir imkân olarak açıklamaktadır. Ona göre olmak zorunda olmak ölmek zorunda olmaktır.⁸ Ölüm başkasıyla/ötekiyle karşılaşmayı ihtiva eden bir anlama sahiptir.⁹ Bütün bu felaketlerin birey üzerinde öncelikle kin ve nefret doğuracak bir etki bırakması beklenir. Levinas'ta biz bu duyguların diğer duygularına baskın geldiğini görmüyoruz. O bir intikam hissi içinde olmamıştır. Levinas dini hassasiyetleri yoğun yaşayan bir kişidir. Bir Yahudi olarak yetkin bir Talmut yorumcusudur. Bununla beraber o ailesinin ve ırkının başına gelen felaketleri Tanrı'nın bir cezalandırması olarak görmemiş başka bir ifadeyle durum karşısında dinsel bir kaygıyla teselli arayışına da girmemiştir. Fakat 'Aşkılık ve Kötülük' başlıklı yazısında kötülüğü Tanrı ile

8 Emmanuel L vinas,  l m ve Zaman,  ev: Nami Başer, (Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 57.

9 C. Fred Alford, *Levinas, The Frankfurt School and Psychoanalysis*, (London: Continuum, 2002), 20.

Kriz Dönemi Felsefelerinde Antroposantrik Yaklaşım: İbn Bâce ve Levinas Örnekler yüz yüze gelmek için bir basamak olarak yorumlamıştır. Bu anlamda kötülük aşkına ya da iyiye ulaşmak için bir imkânı ifade etmektedir.¹⁰

Bir felaket durumunda bilinçaltında iz bırakan önemli düşüncelerden biri durumu inkâr düşüncesidir. Bilinçaltındaki bu düşünce kendini sorundan kaçma olarak açığa vurur. Bu, Levinas felsefesinin temel kavramlarından biri olan varlıktan kaçışı yorumlamamız için bir olanak sağlayabilir. Varolansız varoluş düşüncesinde varlık kurtulunması gereken bir durumdur. Levinas'ın bu düşüncede hareket noktası kendi benidir. Onun kendi benini başkasından hareketle anlamlandırmaya çalıştığını görüyoruz. Başkasında kendini bulma düşüncesinde başlarına gelen felakete engel olamadığı akrabaları ile bir özdeşlik kurma kaygısı görülebilir. Bu genellikle bir suçluluk psikolojisi ortaya çıkarır ki bunun sonuçlarından biri sorumluluk duygusunun yüceltilmesidir. Levinas etiği başkasına karşı sorumluluğun ön plana çıkarıldığı bir düşüncedir. O, özellikle son dönem yazılarında vurgulu bir şekilde hissedileceği üzere zalimin elinden çekilen zulümden duyulan bir sorumluluğu dile getirmektedir.¹¹

İbn Bâce'nin Düşünce Sistemi

İbn Bâce'nin felsefeyle ilgili küçük risaleleriyle beraber elimize ulaşmış olan en önemli eseri "Tedbîru'l-Mütevahhid" adlı eserdir. Bazı araştırmacılar bu eserin Endülüs'te el-Ğazzâlî'nin (ö. 1111) bazı düşüncelerine bir cevap niteliğinde yazıldığı kanaatindedir.¹² Nitekim İbn Bâce, eserinde bazı hususlardan dolayı tasavvufu eleştirmektedir. Aristoteles (ö. M.Ö. 322) ve el-Fârâbî (ö. 950) felsefelerinin izlerinin açık bir şekilde görüldüğü bu kitabında o, mutluluğa nasıl ulaşılabileceğini incelemiştir. O, burada Aristoteles'in mutluluğun insan için temel/kendinde amaç olduğu görüşünü tekrarlar. Mutluluk yetkinlikle doğrudan ilişkili bir kavramdır. İnsan, maddesiyle doğaya ait olmanın yanında akıllı ve iradesiyle doğayı/doğadaki zorunluluğu aşmaya kabiliyetli bir özelliği de bünyesinde barındırmaktadır. Akıllı ve irade insanı diğer canlılardan ayıran temel özellikler olması bakımından insan için mutluluğu bu ikisinin yetkinliğinde aramak lazımdır.¹³ Bu yetkinliğe yönelme durumunu İbn Bâce 'tedbir' kavramıyla ifade eder. Yönetim/egitim anlamına gelen tedbir kelimesi İslam ahlak felsefesinde (İbn Bâce'nin, kitabında ayrıntılarına girmeden değindiği) beden, ev ve şehir/devlet yönetimi anlamında kullanılmıştır.

10 Özkan Gözel, *Levinas*, 167-168.

11 Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, çev: Zeynep Direk, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 16.

12 Joseph F. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, (London: Cornell University Press, 1983), 322.

13 İbn Bâce, "Fi Gâyeti'l-İnsâniyye", *Rasâilü İbn Bâcceti'l-İlâhiyye* içinde, tah. Mâcîd Fahri, (Beyrût: Dâru'n-Nehâr, 1991), 101.

Tedbiri düzen kavramıyla açıklayan İbn Bâce, kitabının baş tarafında Tanrı'nın müdebbirü'l-âlem olduğunu ifade eder. İşlerin en şerefli olarak nitelediği tedbirin müdün (şehir/devlet) ve menzil (ev) yönetimi olduğunu belirtir. Ona göre bunlardan da harp yönetimi gibi başka tedbirler ortaya çıkarmak mümkündür.¹⁴

İbn Bâce'ye göre insanın akılsal anlamda yetkinliği, dolayısıyla mutluluğu faal akılla ittisal ile mümkün olacaktır. Burada insandaki ilahi yöne bir vurgu bulunmaktadır. İnsan cismani yönüne ağırlık verdiği ölçüde ilahi olmaktan uzaklaşacaktır. Teorik ve ahlaki erdemleri kazandığı ölçüde de ilahi bir kişiliğe bürünecektir. Bilginin imkânını tabii ve ilahi olmak üzere iki alanda mümkün gören İbn Bâce insani ve vahyî bilgiyi bu iki zemin üzerinde değerlendirmiştir. Ona göre bu ikisi arasında mahiyetleri itibariyle fark bulunmamaktadır. Bununla beraber vahyî bilgide son aşamada ilahi bir müdahale söz konusudur.¹⁵ Mahiyetleri itibariyle iki bilgi türünü eşitlemesi son aşamadaki farkın sadece yöntemle ilgili olması gerektiği yorumuna imkan tanımaktadır. Zira İbn Bâce vahyin mahiyeti konusunda el-Fārâbî ekolünü takip etmiş ve bunu aklın faal akılla ittisaliyle mümkün görmüştür. Mütevahhidin faal akılla ittisal için hareket noktası tabii imkân alanı olacak ve mütevahhid mutluluğa onunla ulaşacaktır.

Mütevahhidin ruhaniliğe yükselmesi müstefad aklın, eşyanın hakikatini idrak noktasında soyutlamasını onunla yaptığı faal akılla mümkün olmaktadır. Burada İbn Bâce dört ruhani suret aşamasından bahseder: Bunlardan biri insan bilgisinin kendisine ulaşması mümkün olmayan ve maddi olmayan semavi cisimlerin suretleridir. Diğerleri kendileriyle insanın maddi âlemi duyusal güçleriyle idrak ettiği nefsin kuvvetlerinin suretleridir. Nefsin bu kuvvetleri hiss-i müşterek, tahayyül ve zakiredir (hatırlama). Üçüncüsü insanın kendisiyle soyutlamalar yaptığı ve külli/tümel bilgilere ulaştığı heyulani akledilirler. Bunlar maddeden soyutlanan makul suretleridir. Sonuncusu ise müstefad akıl ve faal akıldır. Bu sonuncu aşamada maddi olmayan nihai soyutlama ve idrake ulaşılmaktadır.¹⁶ Mütevahhid bu seviyeye nazari ilimlerle ulaşmaktadır. İbn Bâce'nin bunu ısrarla vurgulamasının arkasında onun bu aşamaya ulaşmak için sûfi gelenekte öngörülen ve nazari ilimlerin arka plana itildiği yöntemleri reddetme kaygısı bulunmaktadır.

14 İbn Bâce, "Tedbirü'l-Mütevahhid", *Rasâilü İbn Bâcceti'l-İlâhiyye* içinde, tah. Mâcid Faḥri, (Beyrüt: Dâru'n-Nehâr, 1991), 38.

15 İbn Bâce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 18-19.

16 İbn Bâce, "Tedbirü'l-Mütevahhid", 49-56.

İbn Bâcce insanları bu ruhani suretleri idrak seviyelerine göre üç guruba ayırmaktadır. Bunlar soyutlama yetkinliği çok az olan ve bilgi düzeyi açısından en alt basamakta yer alan cumhur,¹⁷ soyutlama anlamında bunlardan biraz daha yetkin ve nazari bilgi düzeyine sahip olan nuzzar¹⁸ ve soyutlama yetkinliği son aşamada bulunan suedadır.¹⁹

Bu mutluluğa ulaşan insan eğer erdemsiz bir toplumda ise o, ulaştığı nazari ve ahlaki seviye ile diğerlerinden ayrılacak ve bir mütevahhid/yalnız olacaktır. İbn Bâcce'nin bunu açıklarken bir metafor olarak kullandığı kavram 'nevabit'tir. Daha önce el-Fârâbî tarafından kullanılmış olan bu kavram ekin içinde kendiliğinden ortaya çıkan yabancı otlar/ayrık otları anlamına gelip el-Fârâbî bunu erdemli toplumda yaşayan erdemsiz insanları açıklamak için kullanmıştır. İbn Bâcce nevabiti el-Fârâbî'den farklı olarak erdemsiz toplumda yaşayan erdemli insan anlamında kullanır. Mütevahhid her ne kadar kalabalıklar içinde bulunsa da onun entelektüel seviyesi onu yalnız yapmaktadır. Mütevahhid tekil olarak kullanılmaktadır zira bunların sayılarının çok olsa dahi bunlar özünde yalnız olmaya devam edeceklerdir.

İbn Bâcce'nin nevabit kavramına yüklediği anlam onun erdemli toplumu mümkün görüp görmemesi bağlamında tartışılmıştır. Erdemi mütevahhidin müstefad aklı ile faal akılla kurduğu ittisale bağlayarak felsefi bir zeminde ele alması ve toplumun çoğunluğu olarak ifade ettiği cumhurun felsefe karşısındaki olumsuz tavrı onun, felsefenin toplum için uygun olmadığını düşündüğü tezine hak vermemize neden olmaktadır. Dolayısıyla o erdemli şehrin imkânını yadsıyarak el-Fârâbî'nin 'erdemli toplumum erdemsizleri' anlamında kullandığı nevabit kavramını tam tersi bir anlamda kullanmayı tercih ederek kavramın bünyesindeki olumsuz anlamın da bertaraf etmiştir. Bu bize onun bir tür gelecek kaygısıyla olumsuz düşüncelerin felsefe hakkında olumsuz tavır takınılan zamanlarda felsefeye imkân tanıyan ve felsefi düşünceyi canlı tutmaya çalıştığı yorumlarına katılmamıza olanak sağlamaktadır.

Erdemli toplumun tesisinde sevgiyi esas alan bir düşünce geliştiren İbn Bâcce'ye göre karşılıklı ilişkilerde sevginin hâkim olduğu toplumlarda kadırlara/hâkimlere ve doktorlara ihtiyaç olmayacaktır. Bunu şu şekilde okumak da mümkündür: Bir toplumda kadırların ve doktorların sayısı ne kadar azsa toplum o kadar çok yetkindir.

17 Arapçada çoğunluk, halkın çoğu gibi anlamlara gelen cumhür kelimesi geniş halk kitlelerini ifade etmek için kullanılmaktadır.

18 Arapça bakmak, incelemek, tasarlamak gibi anlamlara gelen نزار fiilinde türetilen bir kelime olan nuzzar bakanlar, düşünenler gibi anlamlara gelmektedir. İbn Bâcce bu kavramla soyutlama yeteneği ile geniş halk kitlelerinden ayrılan fakat tam soyutlama derecesine de çıkamamış kimseleri kast etmektedir.

19 Sueda, Arapçada mutlu anlamına gelen سعيد kelimesinin çoğuludur.

İbn Bâcce'de toplumdan ziyade bireye yapılan vurgudan hareketle onun toplumsal bir gayeyi göz ardı ettiği yorumu yapmak mümkün değildir. Onun bireyin kişisel yaşam tarzını ön plana çıkarmasının arka planında bireyin topluma karşı sorumluluğunun ve nihayet toplumun mutluluğu arzusunun bulunduğu değerlendirilmiştir.²⁰ Bununla beraber onun felsefesi İslam düşünce geleneği içerisinde odak noktası itibariyle toplumdan bireye doğru bir kırılma olarak da değerlendirilmektedir.²¹

İbn Bacce'de Antroposantrizmin İçerik Karakteri

İbn Bâcce insanın amacı olarak değerlendirdiği mutluluğunun aklın faal akıl-ittisaliyle mümkün olabileceğini ileri sürmektedir. Akıl insanın kendine ait/kendi öz varlığını oluşturan bir özellik olması itibariyle İbn Bâcce'nin mutluluğu her ne kadar bir toplum kaygısı olsa da nihai anlamda bireysel bir mutluluktur. O, el-Fârâbî'den farklı olarak burada bireyi ön plana çıkarmakta ve yetkinliği bireysel bir içsel tecrübeye olanaklı bulmaktadır. Mutluluğa ulaşan insan öteki ile ilişkisini behemehâl kesecektir. Zira ulaştığı bu epistemolojik seviyede o bir mütevahhidir. O içinde bulunduğu yetkin olmayan toplum tarafından²² yalnızlığa itilmiştir. Bununla beraber onun öngördüğü erdemli toplumun çekirdeği bu yalnızlıkta gizlidir.

Onun faal akılla ittisal için akli bir süreç öngören düşünceleri klasik tasavvufun bir uzaklaşma eğitimi olarak bedeni ve başkasını dikkate alan yaklaşımını yadsımaktadır. Nitekim o bunları eserinde eleştirmiştir. Dolayısıyla onun düşüncelerinde bireyin tamamen kendi içine yönelmesi ve akılsal/düşünsel bir çabayla elde ettiği erdem ve mutluluk yüceltilmektedir. İbn Bâcce'nin, yalnızı yüceltirken kendi düşüncesini tasavvufi düşünceden tenzih etme kaygısıyla onun yalnızlığa yüklediği anlamın vurgulanması gerekir. Yalnızlığın pek çok tanımı arasında insanın bedenlen kendini toplumdan tecrit etmesi de bulunurken (Zira bu, klasik tasavvufta ruhani önderlerin bir özelliği olarak sunulup züht hayatının önerilmesi sonucunu doğurmaktadır.) İbn Bâcce, yalnızlığı düşünsel anlamda ve kendine özgülük olarak yorumlamıştır. Felsefenin tanımlarından biri 'kişinin gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzeme çabasıdır.' Onun isimlendirmesinde mütevahhid, İslam'ın temel metinlerinde Allah'ın bir ismi olarak zikredilen el-Vâhid ile aynı kökten türetilmiştir. Tanrı zatı ve kendine özgü sıfatlarıyla tek, diğer bir ifadeyle yalnızdır. Ontolojik anlamda her bir insan ferdi kendine has var oluşuyla yal-

20 Panlina Kopecka, "The Perfect City by al-Farabi and Ibn Bajja", *Paideia: Philosophical E-Journal of Charles University*, 2015, volume: XII, issue: 2-3, 9.

21 Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2012/1, sayı: 55, 100.

22 Yaşar Aydın, "İbn Bâcce" maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, 353.

nızdır. Mütevahhidin faal akılla ittisal serüveni kişisel, içsel bir tecrübeye dayanmakla insanın kendi başına, kendi yalnızlığı ile ulaşacağı bir seviye olmak durumundadır.

Çiçero (ö. MÖ 43), Sokrates (ö. MÖ 399) hakkında “Felsefeyi göklerden indiren ve şehre/polise (topluma) yerleştiren kimse” ifadesini kullanmaktadır. Groff’un belirttiği üzere Platon’un (ö. MÖ. 347) metinlerinde şehir/toplum yaşamının felsefi faaliyetler üzerindeki olumsuz etkisi hissedilmektedir. Nitekim onun mağara alegorisi bu tür bir okuma için bize fazlasıyla malzeme sağlamaktadır. Dolayısıyla İbn Bâce’in mütevahhidi için mağaraya geri dönmeyen filozof yorumunu yerinde bulmak gerekir.²³

İbn Bâce bilimleri sınıflandırırken nefsi merkezi bir konuma yerleştirir. Nefs bilimlerin varlığı için ilk şart olmaktadır. O, nefsi kendinden önceki geleneğe uygun olarak canlı cisimlerin sureti ve ilk yetkinliği olarak değerlendirmekte ve nefsin varlığını ispat etme gereği hissetmemektedir. Maddi ve hareketli olmayan nefs bedenın yöneticisi konumundadır. Bilimler sınıflamasında metafiziği en üst konuma yerleştiren İbn Bâce, nefis bilgisini (‘ılmü’n-nefs) ondan sonraki konumda değerlendirir. Bununla beraber metafiziğin bilinme imkânının nefsin varlığından sonra olması itibarıyla nefis merkezi konumunu korumaktadır.

Onun toplumdun ziyade birey olarak mütevahhidin mutluluğunu felsefesinin temeline yerleştiren sisteminde yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal özelliklerinin etkisinin olduğu kanaatindeyiz.

Levinas’ın Düşünce Sisteminde Benin Yalnızlığı

Levinas felsefesinin hareket noktası E. Husserl (ö. 1938) tarafından kurulan ve Türkçeye görüngübilim olarak çevrilen fenomenolojik düşünce sistemidir. Husserl ve M. Heidegger’in (ö. 1974) öğrencisi olan Levinas bu iki filozofun felsefelerini Fransa’da tanıtan kişi olarak bilinir. Nitekim onun ilk çalışmaları da fenomenoloji üzerindedir. Dolayısıyla Levinas’ın düşüncelerini ele almadan önce fenomenoloji hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

Husserl’in düşüncelerine etki eden en önemli filozof F. Brentano’dur (ö. 1917). Onun düşüncelerinin merkezinde bilinç kavramı bulunur. Ona göre felsefe de bilimler gibi bilinç olaylarını incelemektedir. Bizim doğru ve yanlış karar diye verdiğimiz durumlar bilincimizle ilgili içsel durumlardır. Başka bir ifade ile doğada doğru ve yanlış bulunmamaktadır. Öyleyse bilincin bilimini diğer bilimlere öncelemek gerekmektedir. Zira bu durumda diğer

23 Peter S. Groff, “Cultivating Weeds: The Place of Solitude in The Political Philosophies of Ibn Bâje and Nietzsche”, *Philosophy East & West*, volume: 70, number: 3, 2020, 703-705.

bilimler bilincin biliminden çıkmaktadır. Brentano bilinç ile ruh kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadır. Dolayısıyla bilinç bilim ruhbilime diğer bir ifadeyle psikolojiye karşılık gelmektedir.

Bilincin her hangi bir şeye yönelmeden bir faaliyetinin olması mümkün değildir. Nasıl ki işitme işitilen bir ses olmadan mümkün değilse düşünme de düşünülen bir şey olmadan söz konusu değildir. O halde bilinç eylemde bulunabilmek için düşüneneği bir varlığa yönelmek zorundadır. Bu varlığın reel hayatta bulunması da gerekmez. Bilinç doğada mevcut olmayan bir canlıyı da hayal ederek düşünebilir. Bu yönelme durumu sadece bilinç için söz konusudur. Doğada böyle bir yönelmişlikten söz edilemez. Bu yönelme durumlarını Brentano, tasarımlar, yargılar ve duyuşsal olaylar olmak üzere üçe ayırarak incelemektedir. Tasarımlar kavramaları da içine alan bizim nesnelere düşünmemizi sağlayan durumlardır. Yargısal durumlar bizim varlık karşısında kabul ve ret hususunda verdiğimiz karar durumlarıdır. Duyuşsal durumlara göre biz yöneldiğimiz şeyleri sever ya da nefret ederiz. Bu bizim her iki anlamda da ilgi duyduğumuz şeylerin görüngüleridir.

Brentano kesin olarak güvenebileceğimiz yargıların doğruluğu için apaçıklık ilkesini ileri sürer. O, akıl doğruları ile olgu doğrularını birbirinde ayırır. Akıl doğruları kavramların karşılaştırılması ile elde edilir. Çıkan sonuç ise bağımsız bir önerme haline gelir. Buna karşın olgu doğruları sadece algılara dayanmaktadır. Olgu doğrularında kesinliği ve güvenilirliği etkileyen şey onların doğrudan doğruya tecrübe edilmiş içsel algılar olmasına dayanmasıdır.²⁴

Husserl, Brentano'nun, kavramı tasarıma dâhil eden görüşüne katılmayarak kavramlarla yapılan düşünce alanındaki önermeleri birer özlük olarak felsefenin konusu yapar. Bunlar da esasında anlamı taşıyan birer yargıdır. Ona göre felsefenin amacı bir bilinç çözümlemesidir. Onun bu çözümleme için önerdiği yöntem fenomenolojidir. Fenomenoloji bu çözümlemeyi şeyleri düşünen bilincin özlüğe geri gitme şeklinde bir indirgemesiyle yapmaktadır. Bu indirgeme duyuların algıladığı alanın ötesinde ve tamamen bilinçte bulunan özlükler alanının ayraç içine alınarak düzenlenmesiyle mümkündür. Ayraç içine alma üç şekilde olmaktadır: Birincisi tarihle ilgili ayraç içine almadır. Bunda yönelinen nesnelere her türlü önyargılardan arınarak yaklaşmak söz konusudur. İkincisi varoluşla ilgili ayraç içine alma. Ele aldığımız nesnelere kendi benimiz de dâhil olmak üzere varlığını bir kenara bırakarak yönelmek gerekmektedir. Husserl son çalışmalarında ken-

24 Biagio B. Tassone, *From Psychology to Phenomenology, Franz Brentano's Psychology from an Empirical Standpoint and Contemporary Philosophy of Mind*, (London: Palgrave Macmillan, 2012), 191-220.

di benini bundan hariç tutmuş ve ben kabul edilmeden varlık hususunda verilecek bir yargıda apaçıklık bulunamayacağını ileri sürmüştür.²⁵ Dolayısıyla ben bilinçli yaşam için indirgenemez ve geriye götürülemez bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶ Üçüncüsü idelerle ilgili ayrıç içine almazdır. Bu da yönelinen nesnelere uzay ve zamanla ilgili niteliklerinden soyutlayarak onları ele almaktır. Bu çözümleme neticesinde ortaya çıkan sonuç şudur: Dış dünyanın gerçekliği doğal bir gerçeklik değil bilinç tarafından ortaya konulmuş bir gerçekliktir.²⁷

Bu geri götürmeler/indirgemeler neticesinde geriye 'aşkın bilinç'/'salt ben' kalacaktır. Fenomenoloji bu aşkın bilinçte salt görüleme ile yöneldiği şeyleri çözümleyecektir.

Levinas, Husserl felsefesindeki geri götürme kavramının klasik felsefedeki 'aynı olan'²⁸ kavramından farklı olmadığını ileri sürerek varolansız bir varoluş arayışını/varlıktan kaçışı kendi felsefesinin amaçlarından biri yapmıştır. Levinas'ın *ilya* kavramı ile ifade ettiği bu varoluş/genel olarak olmak kendi ifadesiyle bizi Tanrı'nın varlığından ziyade Tanrı'nın ve her şeyin yokluğuna götürecektir. Ona göre biz *ilyayı* her hangi bir var olana borçlu değiliz.²⁹ Burada o bu varoluş arayışında bilince ulaşmaktadır. O bunu şöyle ifade eder:

"Bilinç olmak, *ilyadan* çekip çıkarılmış olmaktır."³⁰

Bilinç de aşılması gereken bir durum olarak karşımıza çıkar. Varoluş arayışında kendi varlığı üzerinde bir hâkimiyet kuran ben Levinas'ın hareket noktası olmaktadır. Ben kendi varlığından kurtulamamaktadır. Bununla beraber benin kendi varlığındaki yalnızlığı aşılması gereken bir durumdur. Varlıktaki bu yalnızlıktan çıkışı Levinas 'başkası' kavramında bulmuştur.

O, *ilya* kavramıyla bütün varlıkla beraber kurtulduğu aşkınlığı ben (ve benin metafizik arzusu ile) ile yeniden temellendirmiştir. Karanlığı yokluk

25 Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994), 159.

26 Cevriye Demir Güneş, "Emmanuel Levinas ve Etik", *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, ed: Veli Urhan, (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 177.

27 Dermot Moran, *Edmund Husserl Founder of Phenomenology*, (Cambridge: Polity Press, 2005), 202-221.

28 Klasik felsefede varlıkta değişmeden sabit kalan, varlığın özü olarak nitelendirilen mahiyet varlık için 'aynı' kavramıyla ifade edilmektedir. Varlığın aynısı denildiği zaman varlığını değişmeyen özü kastedilmektedir. Burada Levinas klasik ontolojideki varlık bilinç tarafından bilirse dahi varlığın değişmez yönüne ilişkin önceliğin varlığın kendisinde bulunduğu yönündeki düşüncüyü eleştirmektedir. Levinas aşkınlığında benin ötesinde düşünülmesini eleştirmekte ve aşkınlığı bene için bir konumda değerlendirmektedir.

29 Emmanuel Levinas, *Sonsuz Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, haz: Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 50.

30 Emmanuel Levinas, *Sonsuz Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, 53.

olarak telakki eden felsefe geleneği bunu bir metafor olarak gece kavramı ile açıklamaya çalışır. Levinas bunu devam ettirmektedir. Ona göre gece cinayet ve kötülük vaktidir.³¹ Dolayısıyla benin metafizik arzusu/sonsuz düşüncesi bunun için bir önlem olarak da karşımıza çıkar.

Benin başkası ile ilişkisi aşkınlığın açıklanması için bir temel olmanın yanında Levinas felsefesinde ontoloji ve etiğe geçişi de sağlayan bir köprü durumundadır. Metafizik bir arzu ile sonsuza yönelen bilinç Mutlak Başka'ya ulaşmaktadır. Bene indirgenemeyen, ben ile başkası arasındaki ilişkiden doğan sorumluluk düşüncesi Levinas'da etik alana imkân tanımaktadır.

Levinas Düşüncesinin Dışa Dönük Karakteri

Levinas, felsefesinin gerçekte Nazizmle ilgili olduğunu ve Nazi felaketi üzerine düşünme zorunluluğu hissettiğini belirtmektedir. O, benin yalnızlığı üzerinde temellendirdiği felsefesinde benden 'başkası'na geçmek suretiyle öncelikle etik alan üzere ontolojik ve fenomenolojik düşüncelerini geliştirmiştir. Mutlak Başka/sonsuz ile olan ilişkide ve başka ile kurulan etik ilişkide benden hareket eden Levinas bununla beni/benin kendini aşmaktadır. Ben kendini anlamlandırabilmek için başkasına ihtiyaç duymaktadır. Bu durum insanın kendisiyle ilgili her değerlendirmede kendini göstermektedir. Zira insanın kendine mahsus ismi bile ona bu isimle ötekinin seslenmesiyle bir anlam kazanmaktadır.

Felsefesini oluşturduğu ilk dönem yazılarında beni başkası üzerinden anlamayı eros ve velûdiyetle açıklayan Levinas bunu baba-oğul örneği ile sembolize etmektedir. Baba bir ben olarak kendisi kalmaya devam ederken benliğini oğulda devam ettirmektedir.³² Baba oğul ile baba olmakta (baba olarak var olmak için oğula muhtaç olmakta) onunla anlam kazanmaktadır.

Levinas etik düşüncesinde sorumluluğu benin başkasında kendini bulmasıyla diğer bir deyişle benin, kendini başkasının yerine koymasıyla temellendirmektedir.³³ Levinas'ın, ilk felsefe olarak ele aldığı etiğini II. Dünya Savaşı sonrası geleneksel ahlak anlayışlarına bir meydan okuma olarak değerlendirenler olmuştur. Buna göre onun etiği ben ile aynı yaşam alanını paylaşmayan ötekinin (yabancı) etik söyleme yeniden dahil edilmesini içeren bir anlayışı ön görmektedir.³⁴ İlk felsefenin metafiziği karşılayan aşkını araştıran

31 Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, 54.

32 Özkan Gözel, *Levinas*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 85.

33 Özkan Gözel, *Levinas*, s. 253.

34 Abi Doukhan, *Emmanuel Levinas A Philosophy of Exile*, (London: Bloomsbury, 2012), 24.

Kriz Dönemi Felsefelerinde Antroposantrik Yaklaşım: İbn Bâc'e ve Levinas Örnekler söylemi için Levinas'ın önerisi bunun etik ile mümkün olduğu yönündedir. Levinas'ta ilk felsefe yüz yüze bir sorumluluk ilişkisine dayanmaktadır.³⁵

Benin gelecekle ilişkisini geleceğin şimdideki ilişkisi gibi başkasıyla ilişkide gören Levinas benin başkasıyla yüz yüze olma durumunu zamanın bizzat gerçekleşmesi olarak değerlendirmektedir. O bunu şöyle ifade etmektedir:

“Şimdinin geleceğe adım atması yalnız bir öznenin olgusu değil, özneler arası bir ilişkidir. Zamanın koşulu insanlar arası ilişkide ve tarihte bulunur.”³⁶

Levinas'ın ön plana çıkardığı yalnızlıkta insanın anne karnından itibaren kaçınılmaz olarak kendini içinde bulduğu ötekiyle olan ilişkisine güçlü bir vurgu bulunmaktadır. Bu öteki üzerinden anlaşılan ve anlamlandırılan bir yalnızlıktır. İnsan sosyal çevrenin içinde kendine bir yer bulmaktadır. Dolayısıyla onun yalnızı, duygunun ve duygusallığın temele alındığı bir yalnızlığın sonucu ortaya çıkmaktadır.

Levinas'ın aşağıdaki cümlelerinde öznelliği ve varlığı anlamlandırırken ötekine/başkasına yaptığı vurgu üzerinde durduğumuz bakış açısını daha belirgin hale getirecektir:

“Öznellik aynıda başkası olmaktır. Öznellik tarafından belirlenen aynıdaki başkası, başkası tarafından rahatsız edilen aynıının huzursuzluğudur.”

“Varlık, bir kimse temelinde başkası için aynıının ötekinin yerine geçmesi anlamına gelir.”³⁷

Sonuç

Hiçbir filozofun, yaşadığı çağın sorunlarını görmezden gelerek düşünce üretme çabası içinde olması düşünülemez. Filozof yaşadığı çağın bir ferdi olarak çevresinde gelişen olaylar karşısında kayıtsız kalamayacaktır. Bu olaylar bazen olağanın dışında bireyi ve bütün bir toplumu olumsuz etkileyecek ve travmatik etkisi uzun yıllar boyunca topyekûn hissedilebilecek mahiyette olabilir. Bir tür kriz dönemi olarak nitelenebilecek bu dönemler ister istemez filozofun düşünce sistemini etkileyecektir.

Düşüncelerini ele aldığımız iki filozof birbirinden farklı zamanlarda ve olağandışı şartlarda yaşamışlardır. Her iki filozofun yaşadığı dönem kendi

35 Sengün Meltem Acar, “Levinas'ta Aşkılık Düşüncesine Giriş”, *Kayı Felsefe Dergisi*, 2016, sayı: 27, s. 94.

36 Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev: Özkan Gözel, haz: Zeynep Direk, (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 106.

37 Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans. to English: Alphonso Lingis, (London: Kluwer Academic Publishers, 1978), 25-26.

uluslarına karşı bir soykırımın söz konusu olduğu dönemlerdir. İbn Bâcce Endülü's'te Müslümanlara karşı reconquista'nın başladığı yıllarda doğmuştur. Levinas bir Yahudi olarak bazı yakın akrabalarını da kaybettiği Yahudilere karşı yapılan sistemli bir soykırıma tanık olmuştur.

Böyle dönemlerin insanların düşünceleri üzerindeki etkilerinden biri yalnızlığın yoğun hissedilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz her iki filozofun da metinlerinde yalnızlığa ve yalnız insana güçlü bir atıf bulmaktayız.

Felaketlerle örülmüş bir kriz ortamında İbn Bâcce'nin düşünsel anlamda kendi dünyasına kapanmış bir yalnızı yücelttiğini buna karşın Levinas'ın bu yalnızdan hareketle başkasına/ötekine ulaştığı ve ikisi arasındaki ilişkiden bir felsefe üretmeye çalıştığını görmekteyiz.

İbn Bâcce de, Levinas da toplumdaki uzaklaşmak anlamında cismani bir yalnızlık üzerinden ya da bununla sonuçlanacak bir düşünce üretiyor değildirler. Bu yalnızlık düşünsel/zihinsel anlamda insanın kendi olma/kendini bulma çabasının bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çabada İbn Bâcce mütevahhidi kendi içsel, zihinsel tecrübesi ile faal akılla ittisali neticesinde kaçınılmaz olarak yalnızlaşan toplumun bir ferdi olarak değerlendirmiş; Levinas ise toplumu oluşturan bağımsız bireyler olarak insanın yalnızlığını başkası/öteki üzerinden anlamlandırmaya çalışmıştır. Biz bakış açılarından dolayı insan üzerinden ele alınan bu yalnızlığı İbn Bâcce'de içe/öze dönük bir karakterde Levinas'da başkasını ön plana çıkaran dışa dönük bir karakterde değerlendirmeye çalıştık.

İnsan merkezilik olarak çevrilebilecek antroposantrik yaklaşım genel hatlarıyla doğanın insan için olduğu görüşünden hareketle üretilen bir düşünce olmakla beraber insanın düşüncenin merkezine alındığı bir sistemi ifade etmektedir. Bu itibarla biz her iki filozofun insandan/benden hareketle ürettikleri düşünceler çerçevesinde konuyu ele almalarından dolayı böyle bir nitelemeyi tercih ettik. Bununla beraber İbn Bâcce toplumu yadsımadan bireyin toplum içinde mutluluğa bireysel olarak ulaşabileceğini ileri sürerken Levinas benden/bireyden hareketle ötekine/topluma ulaşan düşünsel bir alt yapı üzerinde felsefi sistemini kurmuştur.

Öz

Filozoflar düşüncelerini üretirken yaşadıkları çağın olaylarından etkilenmişlerdir. Onların düşüncelerine etki eden çoğunlukla siyasi ve sosyal karakterli bu olaylar onların hayatlarında bazen olumsuz izler ve hatıralar bırakmıştır. Gelecek kaygısının açık bir şekilde kendisini hissettirdiği ve ortaya çıkan olumsuz durumun topyekûn yaşandığı bu dönemler kriz dönemleri olarak nitelenmektedir. Bu dönemlerde yaşamış olan filozofların düşünceleri üzerinde bu ortamın etkilerini görmek mümkün olmaktadır. Bu çalışmamızda düşüncelerini değerlendireceğimiz İbn Bâce ile Levinas yaşadıkları dönemler itibariyle böyle bir kriz döneminde düşüncelerini üretmiş filozoflardır. İbn Bâce Endülüs'te küçük devletlerin sürekli birbiriyle savaş halinde oldukları bir dönemde doğmuş ve ömrünün sonlarını katı ve mutaassıp bir din anlayışına sahip olan Murabitlar Devleti döneminde yaşamıştır. Levinas ise Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünya savaşlarına gebe bir ortamda Avrupa'da doğmuş ve Nazizmin ve Yahudi karşıtlığının yükseldiği bir ortamda ölümün nefesini sürekli ensesinde hissettiği bir çocukluk ve gençlik geçirmiştir. Nitekim o birçok yakın akrabasını Nazi kamplarında kaybetmiştir. Düşünceleri dikkatle izlenecek olursa her iki filozofun, düşüncelerinde insanı merkeze alan bir anlayış geliştirdikleri görülmektedir. Fakat bu antroposantrik yaklaşımın yansımaları ikisinde farklı yönlerde gelişmiştir. İbn Bâce içe dönük bir anlayış ve içsel bir tecrübeyle insanı amacına ulaştırmayı önerirken Levinas dışa dönük bir bakış açısıyla, başkasını/ötekini ön plana çıkarmıştır. Biz bu çalışmada her iki filozofun düşünceleri için yaşamlarıyla bağlantılı olarak bir çözümleme yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Bâce, Levinas, Fenomenoloji, Antroposantrizm, Kriz dönemi felsefeleri

Abstract

Anthropocentric Approach in Crisis Period Philosophy: Examples of İbn Bâce and Levinas

Philosophers have been influenced by the events of their age while generating their thoughts. These mostly political and social events affected them positively or negatively. Periods of future anxiety and affecting the whole society qualify as crisis periods. İbn Bâce and Levinas who is the subject of this study lived in such a crisis period. İbn Bâce –a twelfth century philosopher from Muslim Spain- was born in al-Andalus where small states were constantly at war with each other in the 12th century. He lived in late his life in Almoravids period. Levinas was born Litvanya as a member of Jewish family in 1906. He witnessed two world wars. Many of his close relatives were killed by Nazis. While he was fighting in the French army against Germany he was captured and gained his freedom thanks to international agreements. Thoughts both philosophers are human oriented. However, Their thoughts developed in different directions. İbn Bâce's philosophy has an introverted understanding and promotes personal exaltation. Despite that Levinas placed 'the other' at the center of his philosophy. We will consider and compare thoughts of two philosophers in this study.

Keywords. İbn Bâce, Levinas, Phenomenology, Anthropocentrism, The Philosophies of crisis period.

Kaynakça

- Acar, Sengün Meltem. "Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş", *Kaygı Felsefe Dergisi*, 2016, sayı: 27, ss. 93-110.
- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994.
- Alford, C. Fred. *Levinas, The Frankfurt School and Psychoanalysis*, London: Continuum, 2002.
- Aydınlu, Yaşar. "İbn Bâcce" maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, ss. 348-353.
- Bernasconi, Robert. *Levinas Okumaları*, çev: Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Doukhan, Abi. *Emmanuel Levinas A Philosophy of Exile*, London: Bloomsbury, 2012.
- Groff, Peter S. "Cultivating Weeds: The Place of Solitude in The Political Philosophies of Ibn Bâjje and Nietzsche", *Philosophy East & West*, volume: 70, number: 3, 2020, ss. 699-739.
- Gözel, Özkan. *Levinas*, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Güneş, Cevriye Demir. "Emmanuel Levinas ve Etik", *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, ed: Veli Urhan, Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- İbn Bâcce, "Fî Gâyeti'l-İnsâniyye", *Rasâilü İbn Bâcceti'l-İllâhiyye* içinde, tah. Mâcid Faḥri, Beyrût: Dâru'n-Nehâr, 1991.
- İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.
- İbn Bâcce, "Tedbîru'l-Mütevahhîd", *Rasâilü İbn Bâcceti'l-İllâhiyye* içinde, tah. Mâcid Faḥri, Beyrût: Dâru'n-Nehâr, 1991.
- Kopecka, Panlina. "The Perfect City by al-Farabi and Ibn Bajja", *Paideia: Philosophical E-Journal of Charles University*, 2015, volume: XII, issue: 2-3.
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuz Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, haz: Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans. to English: Alphonso Lingis, London: Kluwer Academic Publishers, 1978.
- Lèvinas, Emmanuel. *Ölüm ve Zaman*, çev: Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Levinas, Emmanuel. *Zaman ve Başka*, çev: Özkan Gözel, haz: Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Masûmî, M. Saghîr Hasan. "Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce", çev: Bayram Tamtürk, *Mütefekkir Dergisi*, 2020, sayı: 13/7, ss. 291-306.
- Moran, Dermot. *Edmund Husserl Founder of Phenomenology*, Cambridge: Polity Press, 2005.
- O'Callaghan, Joseph F. *A History of Medieval Spain*, London: Cornell University Press, 1983.
- Steiner, Gary. *Anthropocentrism and Its Discontents*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005.

- Şeyban, Lütfi. *Endülüs'te Murabıtlar ve Muvahhidler* Dönemlerinde Müslüman-Hıristiyan İlişkileri (Endülüs'ün Geri Alınışı=*Reconquista 1085-1238*), dan.: Abdulkerim Özaydın, Basılmamış doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Tassone, Biagio B. *From Psychology to Phenomenology, Franz Bretano's Psychology from an Empirical Stantpoint and Contemporary Philosophy of Mind*, London: Palgrave Macmillan, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Özalp, Hasan. "Endülüs'te Aklî Düşünce", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çeçinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ünder, Hasan. *Çevre Felsefesi*, Ankara: Doruk Yayımcılık, 1996.
- Yıldız, Mustafa. "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2012/1, sayı: 55, ss. 99-126.

ARİSTOTELES'TE İNSANIN DOĞASI VE ERDEM ETİĞİ TARTIŞMASI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 400-418.

Geliş Tarihi: 22.03.2022 | Kabul Tarihi: 06.06.2022

Ece SARAÇOĞLU*

Giriş

Felsefe tarihindeki etik tartışmalarda kendini gösteren konulardan biri, tür olarak insanın doğası ve kişi eylemlerinin etik değeridir. İnsanın doğası gereği sahip olduğu özellikler ve olanaklar, hakların taşıyıcısı olarak tanımlanabilecek kişinin gerçekleştirdiği eylemlerin arka planını oluşturmaktadır. Bu yüzden bir kişinin sahip olduğu yetkinlikler, yine o kişinin eylemlerinin etik değerlendirmeye konu olmasını sağlamaktadır. Bir eylemin etik değerlendirilmesinde önceliği kişinin niyeti, tercihleri ve düşünsel yetkinliği şekillendirdiğine göre, kişinin yaşam boyunca edindiği erdemlerin ve insan doğasının irdelemesi, meseleyi çok daha açıklayıcı kılmaktadır. Felsefe tarihinde insanın doğası, kişi eylemleri ve erdemler bağlamında bir erdem etiği anlayışı ortaya koyan düşünür Aristoteles'tir (MÖ. 384-322). Kendisinin bu bağlamdaki incelemesi, hem insanı insan yapan şeyin ne olduğunu anlayabilmek hem de insanın bu hayattaki ereğinin veya "işinin" (Yun. *έργον*) ne olabileceğini kavrayabilmek için imkân yaratmaktadır. Bu iki temel meselenin aydınlatılabilmesinin yolu, insanın doğasının araştırılmasından geçmektedir. Böylelikle meselenin etik erdemlerle olan ilişkisinin de daha anlaşılır olacağı düşünülmektedir.

Aristoteles'te İnsanın Doğasının Anlamı ve Erdemlerin İncelenmesi

Erdem konusunu, felsefe tarihindeki tartışmalara dâhil eden ilk kişi, Sokrates'tir (MÖ. 469-399). Başlı başına insanın konuşulmaya ve tartışılmaya

* Dr. Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora Mezunu, ORCID: 0000-0001-5699-9763, e-mail: ecesaracoglu@gmail.com

başlanması, insana yönelik olan birçok meselenin üzerine düşünülmesinin de önünü açmıştır. İnsanın hayattaki asıl amacının mutluluğa ulaşmak olduğu görüşüyle birlikte, erdemli bir yaşam sürmenin kişiyi bu amacına götüreceği düşünülür (Yayla, 2006: 99-100). Sokrates'e göre her insan mutlu olmak ister çünkü bu istek, insanın doğasından gelen bir istektir. Bunun için de hiç kimsenin bilerek kötü bir eylemde bulunmayacağını düşünür. Dolayısıyla kötülük ile bilgisizlik arasında bir ilişki kurar. O halde kötü eylemde bulunmamak için, teorik anlamda "bilgelik" (Yun. σοφία, *sophia*) tek erdem olarak kabul edilmektedir. Daha açık bir söylemle kişinin erdemliliği, edindiği bilginin artmasıyla paralellik göstermektedir. Sokrates'te dikkat çeken tek erdem anlayışı, Platon'da (MÖ. 427-347) belli ölçüde değişikliğe uğrar. Platon'a göre kişi, eğer aklın izinden gider ve erdemli bir yaşam sürerek ona göre davranırsa, tüm iyi eylemlerin kendisinden pay aldığı iyi ideasına ve yetkin bir yaşam sürebilmeyi gerçekleştirebilme olanağına sahip olur.

Platon yalnızca teorik anlamda bilgelikle değil, bilgeliğin yanında "yigütlük" (Yun. ανδρεία), "ölçülülük" (Yun. σωφροσύνη) ve "adaletin" (Yun. δικαιοσύνη) bir bütün olarak kişinin temel erdemleri olabileceğini belirtir. Bu noktada Platon, Sokrates'in ortaya koyduğu teorik anlamda bilgeliğin önemini, erdemler açısından pratik anlamda bilgeliğe doğru ilerletir (Platon, 1996: 88b-89b). Fakat yine de Platon'un genel görüşlerinin merkezinde olan idealar öğretisi temalı metafizik görüşleri, kendisinin tam anlamıyla pratik bilgelik ağırlıklı bir erdem düşüncesi geliştirebilmesini engellediği görülmür. Dolayısıyla Platon'da erdemlerin pratik bilgelikle olan bağı, insanın eylemesi çerçevesinde ahlak yerine "akıl" (Yun. νοϋς) doğrultusunda ele alınır (Platon, 2013: 22a-22e). Söz konusu erdem meselesinin ve bir durum olarak nitelenen "mutluluğun" (Yun. εϋδαιμονία) bir eylem ürünü olduğu yönündeki bakış açısı ancak, Aristoteles'in eyleyen yani "etkinlik" (Yun. ενεργεια) halinde olan kişiyi merkeze alan etik anlayışıyla birlikte gelişim gösterir. Gerçekten var olmak, bu bağlamda etkin olmayla ilişkilidir (Erkızan, 2014: 240). Aristoteles için var olmanın anlamı, etkinlik halinde var olmaktır. İnsan için etkinlik hali, onun eylemde bulunmasıdır. Fakat her davranış, eylem değildir. Ancak bilinçli karar vermek becerisine sahip olan insan eylemde bulunabilir (Aristotle, 1935a: 1224a 25-29). Dolayısıyla diğer canlılar, köleler ve çocuklar, Aristoteles'e göre eylemden uzaktırlar. Meselelerin ilerleyişi, insanın doğasının incelenmesinde yer bulmaktadır.

İlk Çağ Yunan düşünürleri için "doğa" (Yun. φύσις, *physis*) kavramı, canlı varolanlar alanıyla ilişkili olarak ele alınmıştır. Fakat ayrıntılı olarak incelendiğinde, "doğa" kavramının sadece dış dünyadaki canlılığı betimleyen sıradan bir ifade olmadığı anlaşılır. Özellikle de Aristoteles'in felsefesinde

bu ifadenin, duyulur varolanların varlığı ve neliği incelemesi söz konusu olduğunda, ne kadar dikkatli ele alındığı açıkça görülür. Çünkü doğa, bir şeyin “doğal” (Yun. φυσικός) hali ile bir şeyin “doğası” birbiriyle yakın ilişkili olarak ortaya çıkar (Özcan, 2016: 167-168). Bu noktada bir duyulur varolan için doğanın nasıl bir anlam ifade ettiği son derece önemlidir. Çünkü varolanın doğasının kavranması, insanın doğasının anlaşılabilmesinin de olanağı olmaktadır (Erkızan, 2013: 44).

Aristoteles, duyulur ve düşünülür varolan türlerinden duyulur olanların bileşik yapıya sahip olduklarını ve “madde” ile “form”dan (Yun. εἶδος, eidos) meydana geldiklerini belirtir (Aristoteles, 1996: 1033b 15-20). Gerçekte yapılması mümkün olmadığından, yalnızca teorikte yapılabilen bu ayırım, duyulur varolanlar hakkında söylenebilecek olan en genel tanımı ortaya koyar. Bir duyulur varolanın madde ve formu, hem söz konusu varolandan hem de birbirlerinden bağımsız olarak var olamamaktadır. Varolanın madde ve formundan söz ediliyorsa, o varolanın “tözüne” (İng. substance) ve “özüne” (İng. essence) işaret ediliyor demektir. Varolanın tözü ile özü, diğer bir deyişle varolanın varlığı ve neliği, o varolanı kendi yapan şeydir. Bu nedenle bir şeyin varlığı ve neliği birbirinden ayırlanamamaktadır. Bunlar bir bütün olarak, o varolanın “asıl anlamda varolan” (Yun. Ουσία) olduğunu göstermektedir (Peters, 2004: 274-275).

Bir duyulur varolanın maddesi, “şu” diye ifade edilebilecek bir şey değildir. Varolanın maddesi, o şeyin “ne-den” yapıldığını gösterir. Başka bir ifadeyle o şey her ne ise, o şeyin maddesine işaret ediliyor demektir. Kısa bir örnekle ifade etmek gerekirse, örneğin “Yoğurt, ayranın maddesidir” denildiğinde yoğurt varolanı, ayranın “ne-den” yapıldığını gösterir. Aristoteles duyulur varolanların ne-den yapıldığını gösteren maddesinin, üç ayrı töz anlamında ousiaya karşılık geldiğini belirtir. Bunlar varolanı oluşturan şey olarak “kurucu öge”, varolanın yapıldığı şey ile onun ileride kazanacağı özelliklerin saklı olduğu şey olarak “yakın madde” ve yine varolanın “oluş” (Yun. γένεσις), “yok oluş” (Yun. φθορά) ile “nicelik” (Yun. ποσότης) “nitelik” (Yun. ποιότης) ve “yer” (Yun. φορά) bakımından her türlü devinimlerinin kaynağı olan şey olarak “taşıyıcı veya dayanak” (Yun. υποκείμενον) maddedir (Aristoteles, 1996: 1070a 10-30). Evrendeki bütün oluş ve yok oluşun taşıyıcısı, maddedir. Ve yine evrende Aristoteles’in deyimiyile madde olduğu sürece, “devinim” (Yun. κίνησις) ve “değişim” (Yun. μεταβολή) de devam edecektir. Duyulur varolanın formu yani eidosu ise, o varolanın neliğine veya özüne karşılık gelmektedir. Aristoteles bunların yanında bir duyulur varolanın, dört ayrı öz anlamında ousia’sından da söz edilebileceğini belirtir. Bunlar varolanın neliğinin “kurucu ögesi”, varolanın sınırını ve şeklini

gösteren "biçimi", varolanın yakın maddesinde gizli olan "bir şeyi o şey yapan şey" ve yine o varolanın tam ve mükemmel olmasına karşılık gelen "erek" olarak eidos'tur (Aristoteles, 1996: 1033b 20-25). Aristoteles'e göre varolan her şeyin bir amacı ve işlevi bulunur. Bir varolan ancak işlevini gerçekleştirdiği zaman, tam olur ve ereğine ulaşır. Örneğin bir kiraz ağacı ancak, büyüyüp olgunlaşıp kiraz yani meyve verdiği zaman kiraz ağacı olma ereğine ulaşır, işlevini yerine getirmiş ve tamamlanmış olur. Bir şeyin kendi ereğine ulaşması, onun kendi eidos'unu tamamlamış olmasını açıklamaktadır.

Bir şeyin doğası ile o şeyin maddesi ve hem biçimi hem bir şeyi o şey yapan şey hem de erek anlamındaki tüm eidos özellikleri arasında yakın bir ilişki vardır. Çünkü bir duyulur varolan kendi ereğine ulaştığında, o varolan da doğasını gerçekleştirmiş olur. Bir şeyin kendisini tamamlaması, o şeyin "o şey" olmak bakımından tüm özelliklerini gerçekleştirmesi demektir. O halde bir şeyin maddesi ve eidos'u birbirinden ayrılamayacağı için, "bir şeyin doğası" veya "bir şey doğası gereği" derken, hep o şeyin maddesi ve eidos'u bakımından özelliklerine işaret ediliyor demektir. Aristoteles, doğada var olan ister "doğal" yani kendiliğinden olan, isterse "yapay" yani hareket ettirici ilkesi kendisinin dışında olan olsun, duyulur varolanlar açısından "doğa" kavramını genel olarak altı ayrı şekilde açıklayabilmenin mümkün olduğundan bahseder (Aristoteles, 1996: 1014b 20-1015a 15). İlk olarak doğa, büyüyen şeylerin yani tüm canlı varolanların 'meydana gelişi' demektir. İkinci anlamına göre, büyüyen duyulur varolanların kendisinden çıktığı ilk ögedir. Diğer bir deyişle yakın madde, o varolanın doğası anlamına gelmektedir. Her doğal yani canlı varlıkta, o doğal varlığın özü gereği sahip olduğu "ilk hareketin ilkesi" de doğa olmaktadır. Her doğal varlık, özü bakımından ilk harekete sahiptir. Dolayısıyla kendi kendine meydana gelebilme gücü, daha açık bir söylemle varolanların oluş ve yok oluş süreçlerinde onların "olanak" (Yun. *δύναμις*) halinden "etkinlik" (Yun. *ἐνέργεια*) haline geçebilme gücü, doğanın üçüncü anlamını oluşturmaktadır. Aristoteles bu anlama, "doğal büyüme" demektir (Aristoteles, 1996: 1014b 23). Doğanın dördüncü anlamına göre ise, bir şeyin kendisinden yapıldığı maddesi, o şeyin doğası olmaktadır. Bir şeyin ereğini yerine getirebilmesi için de, o şeyin uygun maddeden yapılması gerekir. Örneğin "Heykelin maddesi, mermerdir" denildiğinde, mermer o heykelin veya o şeyin doğası olduğunu göstermektedir. Doğanın beşinci anlamı ise, doğal varolanların özüne karşılık gelmektedir. Çünkü bir şeyin doğasını araştırmak demek, o şeyin özünü araştırmak demektir. Eğer kendi kendine meydana gelen doğal varolanlar özden yoksun ise, o varolanların doğasından da söz etmek olanaklı olma-

maktadır. Bu açıdan doğanın altıncı anlamı, sadece ilk madde olarak değil, aynı zamanda hem töz hem de öz çerçevesince doğa olduğunu belirtmek gerekmektedir. O halde kısaca toplamak gerekirse, doğal şeyler için “bir şeyin doğası”, hareket ettirici ilkesi kendinde olan, kendi kendine meydana gelebilen olmasının yanında, o şeyin devinim gücünü içinde taşıyan maddesi de olmaktadır. Bu açıdan özellikle doğal varolanlar *söz konusu olduğunda*, o varolanlar doğası gereği gücünü kendilerinde taşıdıklarından dolayı kendi kendilerini devindirebilir, büyüyüp gelişebilir ve kendi ereğini gerçekleştirebilmektedir. Fakat söz konusu varolan insan olduğunda, diğer canlı varolanlar gibi yalnızca uygun çevresel koşulların bir araya gelmesi, başka bir söylemle sadece doğal ortam yeterli olmamaktadır. Bu nedenle insanın, kendi tür bağlamında ereğini gerçekleştirebilmesi bakımından farklılık gösterdiği görülmektedir. Hem bu farklılığı görebilmek hem de insanın ereğinin ne olduğunu anlayabilmek için, insanın doğası meselesini daha ayrıntılı olarak incelemek gerekmektedir.

*İnsanın doğasını, maddesel olanaklar ve öz olanakları olarak iki bakımdan irdelemek mümkündür. Maddesel olanaklar insanın bedenine karşılık gelirken, öz olanakları ise insanın ruhuna işaret ettiğini belirtmek gerekir. İnsanın doğasının araştırılması demek, onun hem ruh hem de bedeniyle birlikte ele alınması anlamına gelir. Aristoteles’e göre bedensel yapıda olma konusunda diğer canlı varolanlarla ortak bir paydada bulunduğundan dolayı, insanın ayırt edici özelliklerini keşfedebilmek için, onun öz olanaklarının araştırılması gerekir. İnsanın öz olanaklarının araştırılabilmesi için de, öncelikle insanın ereğinin, işinin yani işlevinin ne olduğunun ortaya konulup incelenmesi gerekmektedir. İnsan, ereğini kendi başına sadece doğal yaşam ortamına bağlı kalarak gerçekleştirememektedir. O halde insanı farklı yapan nedir? Aristoteles’in eserlerinden edinilen düşünceler ışığında, öncelikle insan diğer varolanlardan en üstün konumda daha değerli bir durumda değildir (Aristoteles, 2015: 1141a). Bu durumda insanı ancak farklı yapan bazı türe özgü özellikler bulunur. Bu özellikler, aynı zamanda onun yaşamdaki ereğini ve işlevini de anlaşılır kılmaktadır. Genel olarak bakıldığında insanı insan yapan üç temel özellikten söz etmek mümkündür ve bunların hepsi aslında birbiriyle iç içe geçmiş işleyişlerdir. Bunlardan ilki, insanın eylem alanına katılabiliyor olmasıdır. Çünkü insan, bilinçli olarak karar verebilme becerisine sahiptir (Aristoteles, 2015: 1111b). Bunun temel kaynağı da, sahip olduğu “akıl” (Yun. *voús*) yetisinden ileri gelir. Akıl sahibi olmak bu bağlamda, insanı farklı yapan temel bir özelliktir. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta, önemli olanın akıl sahibi olmak değil, sahip olunan akılı “etkin” bir şekilde kullanabilmesidir (Çankaya, 2009:213).*

Burada etkinlikten kastedilen, kendi farkındalığı ve isteğiyle bilinçli tercih ortaya koyabilmektir.¹ Aynı zamanda insan diğer hayvanlardan ayrı olarak, anımsama ve akıl yürütme doğrultusunda “genellemelere” ulaşabilen bir varolandır. Geçmiş anımsayıp bunlar üzerinden akıl yürütmek, düşünmek ve sezgisel bir kavrayışla genellemelere ulaşmak, insanın geleceği hakkında da düşünebilmesine imkân sağlar. Dolayısıyla insanın umut edebilen de bir varolan olması, onu diğer varolanlardan farklı yapan ikinci temel özellik olduğunu belirtmek gerekir (Aristotle, 1991: 669a 15-669a 23). İnsanın akıl ile bilinçli karar verebilme yeteneğine sahip olması, onun dili kullanabilme becerisiyle ilişkilidir. Düşünme ve dil karşılıklı işleyen bir yapıdır. İnsan bu şekilde ses çıkarmak yerine, anlamlı bir şekilde konuşma becerisi de gösterir ki bu da onu yine farklı yapan üçüncü bir özellik olmaktadır (Aristoteles, 1975: 30-31). Tüm bu özellikler sayesinde insan, doğası gereği eyleme geçebilen ve bilinçli olarak aldığı kararlarla kendi özgürlüğünün de bilincine varabilen bir canlıdır. Aristoteles, insanın doğası gereği siyasal bir hayvan olduğunu belirtmesiyle aslında insanın söz konusu olanağını ancak, siyasal bir ortamda etkin olarak geliştirebileceğini vurgulamış olmaktadır (Aristoteles, 1975: I-2).

İnsan ereğini ve işini ancak siyasal bir ortamda şekillendirebilmektedir. Diğer bir ifadeyle insan ancak, kendisinin yarattığı yapay bir ortamda yani siyasal ve sosyal bir ortamda insanı insan yapan şeyi görebilmektedir. Aristoteles'e göre insanın “ereği” (Yun. εθέλω), daha doğrusu amaçlanan şey, ruhun akla ve “erdeme” (Yun. ἀρετή) uygun olarak eylemesi veya etkinlikte bulunmasıdır (Aristoteles, 2015: 1098a). Varolanların varoluş tarzları bakımından düşünüldüğünde, akıl olanak halinde olan bir güç olduğundan, aklın etkinlik haline geçirilmesi gerekmektedir. İnsan akli olumlu ya da olumsuz eylem sonuçları doğurabilme özelliğine de sahiptir. Bu yüzden eylemlerinin olumlu sonuçlar doğurabilmesi için, aklın erdeme uygun olarak hareket etmesi gerekmektedir. Ancak o zaman insanın ereksel anlamda özünü tamamladığından ve tam olduğundan söz edilebilir. Tüm bunların gerçekleşebilmesi için de fiziki doğanın dışında, insanın kendi ereğine ulaşacağı bir doğa (siyasal ortam) yaratması zorunluluk taşımaktadır.

Aristoteles'in felsefesinde her şey, bir amaç içindir. Başka bir söylemle dile getirilecek olursa her şey, bir şey içindir ve ereği olmayan hiçbir şey bulunmamaktadır. Dolayısıyla amaçlanan şey de, o varolanın ereğini oluşturmaktadır. Aristoteles insan için erekselliği, insansal dünyanın anahtarlarının

1 Aristoteles, her akıl sahibi canlının aklını etkin bir şekilde kullanmadığından söz eder. Buna örnek olarak çocukları gösterir. Çünkü onlar, akıl yetisine sahip olsalar da henüz o yetkinliğe ulaşmamışlardır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 1100a.

dan biri olarak görür. Ona göre her sanat, her araştırma ve her eylem bir iyiyi amaçlar (Aristoteles, 2015: 1094a). İyi olan, aynı zamanda yararlı olan demektir. Aristoteles'e göre ekonomi, yasama sanatı, yargı ve ticaret gibi etkinliklerin hepsi, aslında iyi olan bir şeyi amaçlamaktadır. Bu etkinliklerin hepsini düzenleyen en üst etkinlik ise, siyasettir. Siyaset, insanın bir eylem alanıdır. Sadece tek bir seçenek doğrultusunda değil, başka türlü de olabileceğine sahip şeylerin alanı, genel olarak eylem alanını ifade etmektedir (Kuçuradi, 2015: 83-85). Bir eylem alanı olan siyasetin amacı, Antik Yunan düşüncesine göre "insansal iyi" (Yun. *ἀγαθός*) olarak adlandırılabilir. Aristoteles'te en üst amaç olarak öne çıkan insansal iyi veya insan için olan iyi, aynı zamanda bireysel ve toplumsal mutluluğa işaret etmektedir (Aristoteles, 2015: 1097b). Bu açıdan burada dikkat çekilen husus, insansal iyi denen şeyin herkes için her durumda seçilebilir veya tercih edilebilir bir şey olması gerektiğidir. Örneğin adalet, herkes tarafından her durumda tercih edilebilecek bir erdem iken; zenginlik, güç ve beceri herkes tarafından her zaman tercih edilmemektedir (Aristoteles, 2016: 1183b 40-1183b 43). Bunun temel sebebi ise zenginlik ya da güç gibi özelliklerin, kişilerin durumlarına ve isteklerine göre şekillendirilebiliyor olmasıdır. İyi bir kişinin zenginliği ve gücü ile kötü bir kişinin zenginliği ve gücünün ortaya koyacağı eylemler birbirinden farklılık gösterebilmektedir (Aristoteles, 2016: 1183b 28-1183b 34). Genel olarak bakıldığında Aristoteles için imkânlarla karşılık gelen zenginlik, güç, güzellik vb. ile övgüye değer bulunan adalet ve ölçülülük gibi değerlerin aslında her biri iyidir. Fakat insansal iyiden söz ediliyorsa tercih edilen iyinin, kişiden kişiye değişen değil herkes için iyi olana işaret etmesi gerekmektedir. Bu tercihin sonucunda gerçekleşen eylemin getireceği mutluluk ise, insan için iyi yaşama olmaktadır.

Aristoteles'ten önce özellikle Sokrates ve Platon'un düşüncelerinde, mutlak iyi ve iyinin bilgisi ön plandadır (Platon, 2007: 505a). Buna karşılık Aristoteles'e göre, tek başına mutlak iyi diye bir şey bulunmamaktadır. Ona göre iyi, göreceli bir şeydir. Çünkü iyi, insanın eylem alanıyla yakından ilişkilidir ve iyi olan duruma göre değişiklik gösterdiği için, ortak bir şey olarak anlaşılabilmesi gerekir (Aristoteles, 2015: 1096b). O halde iyi göreceli ise, insanın ereği de göreceli mi olmalıdır? Aristoteles insanın ereğinin, ancak tek ve belli bir şey olabileceğine özellikle dikkat çeker. *İnsanın ereği ve işi akla ve erdeme uygun olarak yaşamak ise, iyi yaşamın doğası da bu erkle doğrudan ilişki içinde olmalıdır. İnsanın kendi bireysel yaşamında belirlediği her erek, Aristoteles'in işaret ettiği insanın ereğine karşılık gelmemektedir. Bunun nedeni, insanı her türlü ereğe götüren şeyin erdem olmamasından kaynaklanır. İnsanın ereği, aklı ve erdemi kalkış noktası alan erektir. Bunun "tam erek"*

olduğunu belirten Aristoteles, iyi yaşamının öncülüğünü de buradaki tam ereğe bağlamaktadır (Aristoteles, 2016: 1184a 8). Çünkü iyi yaşam aynı zamanda, insana yakışan bir yaşamdır (Günay, 2014: 250). Dolayısıyla önemli olan insanın, ereğini gerçekleştirirken ereğe uygun olan iyi eylemde bulunabilmesidir (Stace, 1920: 316-317). Bununla birlikte, insanın bir işi *öylesine* yapması da yeterli değildir. İş, erdemine uygun olarak yapmak veya erdeme uygun eylemek önemlidir. Her insan akıl sahibidir ama aklın da işini erdemine uygun yapması gereklidir. Dolayısıyla her şey ancak kendine özgü erdemiyle yapılırsa, o şeye iyi denilebilmesi mümkün olmaktadır. Bu sayede iyi yaşamdan da söz edilebilmektedir.

Aristoteles iyi yaşam olarak nitelendirilebilecek üç ayrı yaşam türü üzerinde durur ve bunlardan hangisinin gerçekten iyi yaşam olarak adlandırılması gerektiğini inceler. İncelediği yaşam türleri haz yaşamı, politika yaşamı ve teorik-felsefi yaşamdır (Aristoteles, 2015: 1095b-1096a). Haz yaşamı, Aristoteles'e göre hayvanların sahip olduğu yaşamayla benzer özellikler gösterir. Daha çok fiziksel tatmin ve arzulara dayalı bir yaşam olan haz yaşamı, insanı hayvanlarla aynı tuttuğundan ötürü Aristoteles onun iyi yaşam olamayacağı sonucuna varır. İkinci olarak politika yaşamı, tam manasıyla insan yapan ereğini yansıtmaktan ziyade insanı onur sahibi yapmakla ilişkilidir (Aristoteles, 2015: 1095b). Fakat bu durum da belli bir noktadan sonra övülme arzusuyla çevrelenir ve haz yaşamının farklı bir şekli olarak da ortaya çıkabilir. Bu yüzden bu yaşama türü de istenilen iyi yaşamı tam olarak karşılamaz. Aristoteles bunun üzerine üçüncü yaşama türü olan teorik-felsefi yaşamı dile getirir. Bu yaşamı insan için en yüksek erek olduğunu vurgulayan Aristoteles, yine bu yaşamın ayırıcı özelliğinin kendine yeterlilik olduğunu belirtir (Aristoteles, 2015: 1177a-b). Her türlü durumda başkasına ihtiyaç duymadan karar alabilmesi ve bunları eyleme geçirebilmesi bakımından teorik-felsefi yaşamda insan kendine yeterlidir. Çünkü bu yaşamın temelinde akıl ve bilinçli karar verme becerisi yer almaktadır. Aristoteles'e göre böyle bir yaşam sürmenin neticesinde, mutluluk da kendiliğinden gelecektir. Ancak teorik-felsefi yaşama adanmış bir hayat, insanın ereğini ve işini de yansıtmış olur (Yazıcı, 2021: 7). Bu yaşam, akla ve erdeme uygun olarak eylemeyi amaçladığı için, mümkün olan en iyi ve en mükemmel olanı eylemekle mutluluk da o insan için görünür olmaktadır.

İnsanın eylemlerinin amacının "mutluluk" (Yun. ευδαιμονία) olduğunu belirten Aristoteles, insansal iyi anlamında mutluluğun, insanın hem akla hem de erdeme uygun olarak yaşamasının sonucunda kendiliğinden gelen bir şey olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca mutluluk, bedenden duyulan hazlarla ilişkili olmaktan ziyade, kaynağını ruhta bulunan erdem-

lerden (duygular, yetiler ve huylar) almaktadır (Aristoteles, 2016: 1186a 9-1186a 12). Dolayısıyla mutluluk haz, acı, mal ya da mülkle elde edilebilecek bir şey olmamaktadır. Amaçlanması gereken şey, insanın ruhundaki erdemlere uygun şekilde eylemde bulunmasıdır. Mutluluk, bunun sonucunda ortaya çıkacaktır (Aristoteles, 2015: 1102a-5). Her şeye rağmen insanın eylemini bu şekilde nasıl gerçekleştirecek olması, elbette ki önemli bir sorun olarak öne çıkar. Aristoteles meseleyi aydınlatabilmek için, insan ruhu ve erdemlerini incelemektedir.

Aristoteles insan ruhunun, akıl sahibi ve akıldan yoksun olan alan olmak üzere iki alt başlıkta irdelenebileceğini belirtir (Aristoteles, 2016: 1185b 4-1185b 6). İnsan ruhunun akıl sahibi alanı, “kendisi akıl sahibi kısım” ve “başkasının sözünü dinleyen kısım” olarak iki grupta incelenmektedir. Kendisi akıl sahibi kısım, “teorik akıl” olarak adlandırılan kısmın nesne alanı, zorunlu olan şeylerle ilgilidir çünkü teorik aklın alanı, kavramlardır. Kavramlar zorunlu ilkelerdir, her zaman ve çoğu zaman olan şeylerdir. Başkasının sözünü dinleyen kısım ise, “pratik akıl” olarak adlandırılan kısmın nesne alanı ise, insanın eylemleriyle ilişkilidir. Diğer bir söylemle pratik aklın nesne edindiği alan, başka türlü de olabilen veya olabilecek olan şeylerdir. Çünkü bu alan insanın eylemlerini konu edinir ve etik çerçevede ele alınması gereken kısmı oluşturmaktadır (Aristoteles, 2014: 434a 5-20). Dolayısıyla erdemler meselesi de, insan ruhunun pratik akıl kısmında ortaya çıkmaktadır. Ruhun akıl sahibi alanının yanındaki diğer kısım, akıldan yoksun olan alandır. Bu alan Aristoteles’in belirttiği şekliyle “bitkisel ruh” ve “akıl sahibi olmayan fakat bazen akıldan pay alan” kısım olarak yine iki alt başlıkta incelenmektedir. *Bitkisel ruh tür olarak insanda, bitkilerde, hayvanlarda ve genel olarak ceninlerde ortak olan bir kısımdır* (Aristoteles, 2014: 415a 25). Daha ziyade beslenme, büyüme ve üremeye ilgili olduğundan, insanın erdemleriyle ilişkili olan bir kısım değildir. Akıl sahibi olmayan ama bazı durumlarda akıldan pay alan kısım ise, “duyumsamayla” (Yun. *αἰσθησις*) ilgilidir. En genel içeriğini, haz ve acı oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle “arzularla” (Yun. *ορεξη*) alakalı bir kısımdır. Nadir de olsa akılla çatışan bu kısım, bazen eylemlere neden oluyorsa da, erdemler konusu daha çok, ruhun akıl sahibi yanının “başkasının sözünü dinleyen” kısmın *dâhilinde yer* aldığını belirtmek gerekir.

İnsan ruhunun araştırılması, insanın doğasıyla yani yapısıyla ilgilidir. Bu açıdan erdemler meselesi, yine insanın doğasıyla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın doğasının ne olduğu, onun nasıl eylediğiyle de doğrudan ilişkilidir (Erkızan, 2012: 55-56). Özellikle de insani iyi ve insani mutlulu-

ğün soruşturmasında, insanın erdemleri² birincil inceleme alanı olmaktadır. Aristoteles'e göre erdemler, ruhun akıl sahibi yanına göre iki ayrı alanda irdelenebilmektedir. Bunlar "düşünce erdemleri" ve "karakter erdemleridir" (Aristoteles, 2015: 1103a- 1103b). Genel olarak erdemlerin insanın doğasıyla ilgili olduğunu vurgulayan Aristoteles düşünce erdemlerinin biri "teorik bilgelik" (Yun. σοφία) diğeri "pratik bilgelik" (Yun. φρόνησις) olmak üzere ikili bir yapıdan meydana geldiğini belirtir. Teorik bilgelik, daha çok Sokrates'le öne çıkan bilgi ile erdemın birbiriyle ilişkilendirilmesini, daha ziyade özdeşleştirilmesini ifade eder (Platon, 1996: 88b-e). Fakat özellikle etik alan, erdemler ve etik eylem bağlamında öne çıkan düşünce erdemleri, pratik bilgeliktir. Pratik bilgelik, teorik bilgelikten farklı olarak, bir kişinin yaşam içerisinde akıl temelinde nasıl eylemesi gerektiğini aktaran veya öğreten bir bilgidir. Başka bir deyişle pratik bilgelik, "doğru yargılama gücünü" ifade etmektedir (Aristoteles, 2015: 1143a). Doğru yargılama gücü, insanı karakter erdemleri amaçlarına ulaştıracak olan doğru yolları göstermektedir.

Teorik ve pratik bilgeliğin bütününe ifade eden düşünce erdemleri, eğitimle kişiye verilen erdem bilgisine karşılık gelir. Dolayısıyla teorik bilgelik, yapa yapa edinilen bir erdemler alanı değildir. Genel olarak düşünce erdemleri, doğru kararlar alabilme ve aklı başında olmayı ortaya koymaktadır. Teorik aklın erdemi teorik bilgelik, pratik aklın erdemi ise pratik bilgeliği oluşturmaktadır (Aristotle, 1935a: 1216b-1217a). İnsanın eylemleri söz konusu olduğunda pratik bilgelik, eylem alanına *işaret eder fakat Aristoteles'e göre sadece eğitimle bir kişinin erdemli olabilmesi yeterli değildir*. Bu yüzden o kişinin, düşünce erdemlerinin yanında "karakter" (Yun. ηθος) erdemlerine de sahip olması gerekir. Karakter erdemleri, en yalın tabirle "etik erdemlerdir" (Yun. ηθικός αρετες) (Aristoteles, 1995: 1389a-1390a). En önemli özelliği ise, "huylardan" (Yun. συνήθεια) oluşuyor olmasıdır. Adalet, yiğitlik ve cömertlik gibi çeşitli huylardan meydana gelen karakter erdemleri, beraberinde etik eylemleri de ortaya çıkarır. Bu açıdan bilge insanlar, huylarından dolayı

2 "Erdem" (Yun. ἀρετή) kavramı, İlk Çağ Yunan düşüncesinde "yetkinlik", "mükemmellik" anlamları başta olmak üzere "cesaret", "yiğitlik" ve "iyilik" anlamlarında kullanılan ve bir insanı özellik belirten genel bir sözcüktür. Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kabalı Yayınevi, 2011), 98 ve Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 89. Sokrates öncesi Yunan felsefesinde erdem ya da erdemler hakkında fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bunun en önemli nedeni kuşkusuz ki, doğa felsefesi üzerine araştırmalar yapıp, bu doğrultuda düşünce üretilmiş olmasıdır. Erdemler hakkındaki soruşturmalar, Sokrates'ten sonra insanın doğası üzerine gerçekleştirilen incelemelerle başlar. Özellikle de Platon'un ortaya attığı bir görüş, meseleyi daha da dikkate değer kılar. Bu görüşe göre Platon, bir insanın yalnızca tek bir erdemi tam manasıyla taşıyabileceği Sokrates'le gelenekselleşen fikri genişleterek, insanın bir erdeme sahip olmasıyla birlikte diğer erdemleri de aynı ölçüde taşıyabileceğini belirtir. Platon, Protagoras (*İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986*), 322b-323d. Bu önemli bir noktadır çünkü Platon'dan sonra Aristoteles için, erdemlerin türlerinin ve etkinlik alanlarının belirlenmesi hususunda, kendisinden önceki tüm görüşler önemli birer kaynaktır.

övülürler ve huy üzerinden övülen ise, erdemlerdir (Aristotle, 1935b: 1249a 26-30). Karakter erdemleri, alışkanlıkla yani yapa yapa edinilirler. Bu nedenle doğuştan gelmemelerinin yanında Aristoteles, insanın bu erdemleri edinecek doğal bir yapısının bulunduğunu belirtir. Bu noktada Aristoteles'in, Platon'un *Menon* diyalogunda tartıştığı, erdemlerin doğuştan mı geldiği yoksa sonradan mı edinildiği üzerine diyalektiğini de bir kenara bırakmış olduğu anlaşılmaktadır (Platon, 1996: 87a-89e). Aristoteles'te karakter erdemleri alışkanlıkla ilgili olduklarından, aynı zamanda bunların birer olanak olduklarını da belirtmek gerekir. Kişinin benzer eylemleri, beraberinde huyları oluşturur ve eylem farklılıklarına göre de huy farklılıkları meydana gelir. Dolayısıyla kişi, yalnızca pratik bilgelikle yani sadece eğitimle edindiği teorik erdem bilgisiyle erdemli olamamaktadır. Onun, alışkanlıkla edindiği karakter erdemlerine de sahip olması gerekir. Bu yüzden bu noktada şunu ayrıca vurgulamak gerekmektedir. Karakter erdemlerine sahip olabilmek için, pratik bilgelige ulaşmak zorunluluk gösterir. Çünkü pratik bilgeligi içine alan düşünce erdemleri, meselenin daha çok teorik kısmını oluşturur. Karakter erdemleri ise bu doğrultuda meselenin "eyleme" (Yun. *πράξις*) kısmına işaret etmektedir. Aristoteles erdem etiği söz konusu olduğunda, bu iki kısmın da zorunlu olarak bir arada olması gerektiğini düşünür. Çünkü pratik bilgelik olmadan karakter erdemlerinin, karakter erdemleri olmadan da pratik bilgelinin olabilmesi olanaklı görünmemektedir.

Kişi Eylemleri ve Erdemler Arasındaki İlişki

Aristoteles, erdem etiği ve eylemler söz konusu olduğunda ele alınması gerekli alanın, karakter erdemleri veya huylar olduğunu özellikle vurgular. Kişi bir eylemde bulunurken önemli olan, eylemin kendi başına özelliği değildir. Eylemin kendisinden ziyade, eylemi gerçekleştiren kişi yani eylemi kimin yaptığı daha çok önemlidir. Çünkü her eylem, eylemlerin ve hakların taşıyıcısı olan bir kişinin³ eylemidir. Bu nokta, özellikle erdem etiği meselesini kavrayabilmede önem taşımaktadır. Erdem söz konusu olduğunda, temel ölçüt kişinin kendisidir. Erdemler, tercih edilen huylardır. Bu açıdan değerli kişinin, yani alışkanlıkla edindiği karakter erdemlerine sahip kişinin, eyleminin de değerli olduğunu vurgulamak gerekir.

Aristoteles, eylemi kimin gerçekleştirdiğine dikkate çekerek, kişinin eyleminin altında yatan karakter erdemine vurgu yapar. Aristoteles bu bağlamda, insan ruhunda üç temel şeyin gerçekleştiğini belirtir. Bunlar huy, etkilenim veya duygulanım ve imkândır (Aristoteles, 2015: 1105b 20). İnsan

3 Burada "kişi" (İng. *person*) derken, canlı varolan sınıflamasındaki tür olarak insan (İng. *human*) değil, eylem ve hakların taşıyıcısı olan insandan söz edilmektedir.

nın doğasını veya yapısını anlayabilmek için, insan ruhundaki bu üç yapının yakından incelenmesi gerekir. Çünkü insanın işi etikle ilgili olduğu için, bu araştırma zorunluluk içermektedir. İnsanın ruhunda bulunan ilk şeylerden olan “huylar”, yapa yapa alışkanlıkla gelişirler. Huyların ortaya çıkmasında, kişinin çocukluktan itibaren neyin doğru ve neyin yanlış olduğu konusunda ne şekilde etkilendiği önemli bir rol oynar (Stace, 1920: 317). Kişinin zaman içindeki deneyimleri, onun ruhunda “etkilenim” olarak açığa çıkar. Kişinin bu etkilenimleri, yine kendi hazları ve acıları doğrultusunda şekillenirken zamanla da huylara dönüşme “imkânına” sahip olur. Aslında etkilenimin iyi ya da kötü olması, huydur. Bu yüzden bir eylemin iyi ya da kötü olduğu, etkilenime göre değil erdeme göre söylenir. Erdemler, bir tercihin sonucu olan eylemlerle ilgili olduğundan, doğuştan olmadıkları gibi, başka türlü de olabileme olanağına sahiptir. Diğer bir deyişle bir eylemin tek ve nihai bir içeriği bulunmamaktadır. Yere, içinde bulunulan duruma ve en önemlisi de kişiye göre değişiklik gösterebilmektedir. Bu açıdan erdemler, doğal yoldan ya da doğaya aykırı olarak edinilmezler. Kişinin doğasının veya yapısının, o erdeme ve o eylemi gerçekleştirecek hale uygun olması gerekmektedir.

Aristoteles'e göre erdemler ile eylemler arasındaki ilişki, en açık şekilde eylemin bir “orta olma” (Yun. μέσος) huyu olduğu düşüncesinde göstermektedir (Aristoteles, 2015: 1106b-1107a). Eylem, huyları ortaya çıkaran etkinlik; orta olma, erdemnin neliği ve huyun da erdemnin cinsi olduğu ifade edilebilir. Başka bir deyişle erdem, nelik bakımından orta olma durumudur. Aristoteles'in etik anlayışının en dikkat çeken söylemlerinden biri olan orta olma hali, erdem etiğinin ve bir eylemin etik bir değer taşıdığıının en önemli göstergesini oluşturur. Aristoteles'e göre orta olma huyunu gerçekleştirebilmenin en yalın tanımı, kişinin aşırılıklardan kaçınabilmesidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, orta olma hali derken, aritmetik bir ortalamadan söz edilmiyor oluşudur. Orta olma huyu, kişinin içinde bulunduğu duruma göre değişebilmektedir. Kişinin her eyleminde düşünüp taşınıp en uygun olacağını düşündüğü eylemi tercih edip, ona göre eylemini gerçekleştirmesidir. Ancak o zaman o eylemin orta olma huyu veya karakter erdemi olduğu anlaşılabilir. Örneğin kişinin kendisine ve çevresine zarar verecek şekilde atılğan ve gözü kara olması ile yine kişinin aşırı korkak olması şeklindeki huyları, erdemler çerçevesinde iki uç noktaya işaret etmektedir. Aristoteles'e göre böyle bir durumda erdem etiği, kişinin gözü karalık ve korkaklık huyları arasında, örneğin cesaretlik gibi bir orta olma huyunu alışkanlık edinmesiyle ancak mümkün olur. Orta olan huy, herkes için aynı şey değildir ve kişiye göre değişebildiğinden dolayı, o kişinin kendisine göre orta olanı bulması gerekmektedir. Aristoteles'e göre kişinin bulduğu orta yol, o kişinin kendisi için

iyi ve güzel olandır (Aristoteles, 2015: 1120a-1120b). *Çünkü kişinin eylemi, erdeme uygun ise hem güzel hem de iyidir.*

Orta olmak, her duruma yönelik orta olanı seçebilmek anlamına gelir. Bu noktayı özellikle vurgulayan Aristoteles, gerektiği zaman gereken kişiye gerekli şeyi yapmanın orta olan huy olduğunu belirtir (Aristoteles, 2015: 1120a 35). Dolayısıyla kişinin her durumda orta olanı bulabilmesi, pratik bilgeliğe veya “aklı başında olmayı” (Yun. *φρόνησις*) gerektirir. Erdemler tercihlere yönelik huylar olduğundan bu doğrultuda gerçekleşen eylem, akli başında insanın belirlediği bir orta yol olur (Aristoteles, 2016: 1198a 22-1198a 50). Akli başında olmak, kişinin eylemler ve tercihler üzerinde düşünüp taşınması demektir. Bu açıdan tüm erdemlerin de temelinde yer almaktadır. Buradaki önemli nokta, bilgeliğin akli başında olmaya tabi olmadığı, onun yerine akli başındalığın bilgeliğe tabi olduğudur (Aristoteles, 2016: 1198b 9-1198b 15). *Doğru şekilde tercihlerde bulunabilmek için, kişinin akla göre hareket etmesi bu noktada son derece önemli olmaktadır* (Aristotle, 1935a: 1220b 5). Aristoteles’e göre bu durum aynı zamanda insansal iyiyi ve insanın ereğini de ortaya çıkarmaktadır.

Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi karakter erdemleri ya da daha genel bir söylemle erdemler, doğrudan kişinin tercihleriyle ve eylemleriyle ilişkilidir. Karakter erdemlerini veya huyları ortaya çıkaran, kişinin eylemleridir ve herkes çeşitli eylemlerde bulunur. Eylemler aynı zamanda, pratik bilimlerin de nesne alanını oluşturur. O halde, eylemler meselesini daha iyi anlayabilmek için, Aristoteles’in bu konu üzerindeki irdelemesine yakından bakmak gerekir. Eylemler en genel söylemle “isteyerek” (Yun. *εσκεμμένος*) yapılanlar ve “istemeyerek” (Yun. *ακουσίον*) yapılanlar olarak iki ana gruba ayrılmaktadır. İsteyerek yapılan eylemler, işin başlangıcı kişinin elinde olan yani söz konusu kişinin gücü dâhilinde gerçekleştirilen eylemlerdir. Örneğin “bir genç, otobüse binen yaşlı bir kişiye oturması için yer verdi” ifadesinde genç kişi, bu eylemini kendisi bizzat bir tercih sonucu isteyerek gerçekleştirmiştir denilir. Bununla birlikte bazı arzu ve isteklerden kaynaklı eylemler de, yine isteyerek yapılan eylemlere girer. Örneğin “Çok kızdığı için onu terk etti” ifadesinde kişi, karşısındaki kişiye duyduğu kızgınlık sonucu bilerek ve isteyerek terk etme eylemini gerçekleştirmiştir denilir. Aristoteles isteyerek yapılan eylemlerin, bir “tercih sonucu olan” ve bir “tercih sonucu olmayan” eylemler olarak iki türlü gerçekleştiğinden söz eder (Aristoteles, 2015: 1111b). Tercih, erdemlerle yakından ilişkilidir ve özellikle karakter erdemleri açısından bir karara varabilme noktasında daha belirleyicidirler. Bu nedenle tercih olmadan yapılan eylemler, etik soruşturma-

nın konusu olmamaktadır. Çünkü ortada bir tercih bulunmadığı için, eylemi etik anlamda doğru ya da yanlış olarak değerlendirebilme imkânı bulunmaz.

Aristoteles'e göre yalnızca bir tercih sonucu gerçekleştirilen eylemler, etik değerlendirmenin bir seçeneği olabilmektedir. İsteme, tercihlere göre daha genel bir tutumdur. Tercihler, istemenin türlerini oluştururlar. Daha açık bir söylemle ifade etmek gerekirse, insan her şeyi isteyebilmektedir fakat ancak kendi gücü dâhilinde yapabileceklerini tercih edebilmektedir (Ross, 2011: 310-311). Her şey istenir ama her şey tercih edilemez. Kişinin istediği şey, onun aynı zamanda amacıdır fakat kişi amaç üzerine değil, kendisini o amaca götürecek araç ve yollar üzerine düşünür. Tercihler bu açıdan araç ve yollarla ilgiliyken, isteme ise daha çok amaçla ilişkili olmaktadır (Aristoteles, 2015: 1113a). Dolayısıyla bir tercih sonucu yapılan eylemler, etik çerçevede erdeme uygunluk bakımından değerlendirmeye tabi olabilmektedirler.

Bir tercihin sonucu olarak gerçekleşen eylemler de kendi içerisinde "arzu ve iştahın belirlediği" tercihler ve "akılsal ilkenin belirlediği" tercihler olarak iki alt başlıkta incelenmektedir. Eylemin etik değerinden söz edilememesi, insansal iyi anlamında bir değerden bahsedilebilmesi için, o eylemin akılsal ilkenin belirlediği tercihlere dayanıyor olması gerekmektedir. Çünkü tercihler doğru olabildiği gibi, yanlış da olabilmektedirler. Düşünce erdemlerinden doğru yargılama gücü olan pratik bilgeliğe ulaşmış bir kişi, Aristoteles'e göre eyleminin ilkesini eğer akla dayandırıyor, kişinin belirlediği tercihler de doğru tercihler olabilmektedir. Buna karşılık kişi, eyleminin ilkesini eğer arzu ve iştahlarına dayandırıyor, o kişinin belirlediği tercihler yanlış tercihler olarak gelişmektedir.⁴ O halde önemli olan, kişinin eyleminin ilkesinin neye dayandığı sorunudur. Akılsal ilkenin belirlediği tercihlerin sonucu olan eylemler, en nihayetinde insana yakışır olanı, insanın değerini, insan olmayı ve sonunda da insansal iyiyi vermektedir.

Genel olarak kişinin eylemlerine bakıldığında, üç temel durum göz önüne alınmalıdır. Bunlardan biri, kişinin eylemini isteyerek mi yoksa istemeyerek mi yaptığıdır. Diğeri, kişinin yaptığı eylemden pişmanlık duyup duymadığı konusudur. Bir diğeri ise, kişinin başka türlü de eyleyebilme imkânının olup olmadığı durumudur. Bu meselelerin incelenmesiyle, kişinin eyleminin etik bir değerlendirilmesi yapılmış olmaktadır. Aristoteles, isteyerek gerçekleştirilen eylemlerden başka, bir de istemeyerek yapılan ey-

4 Aristoteles'in bu görüşü, kuşkusuz ki Kant'ın etik hakkındaki düşüncelerini hatırlatmaktadır. Kant'a göre de bir eylemin etik değeri olabilmesi için, o eylemin mutlaka arzu eğilimlerinden arınmış olması gerekmektedir. Bu nedenle Kant nesnel olan, koşulsuz ve içeriği her türlü haz ve yarar gibi kişisel çıkarlardan soyutlanmış bir ahlak yasasını, insanın istemelerinin yegâne belirleyicisi olması gerektiğini vurgular (Kant, 1999: 83-85).

lemeler olduğundan söz eder. İstemeyerek yapılan *eylemler kendi içerisinde “zorla yapılan” eylemler ve “bilgisizlikten yapılan” eylemler* olarak iki alt başlığa ayrılmaktadır. Zorla yapılan eylemlerde, eylemin başlamasında kişinin payının bulunmadığı eylemler söz konusudur. Örneğin, sert esen bir fırtına o sırada sokakta yürüyen bir insanı savurduğunda, insanın yer değiştirme eylemi kendi isteğinin dışında gerçekleşmiş olmaktadır. Her ne kadar kişinin eyleminin amacı ve içinde bulunduğu koşulları da dikkate almak gerekse de, zorla yapılan eylemlerde kişinin iradesi yok denecek kadar düşük bir seviyede olur. Bunun yanında bilgisizlikten yapılan eylemlerde, yine kişinin tercihlerinde pratik bilgelik ön planda değildir. Bu tür eylemler daha ziyade, pişmanlık duygusuyla birlikte anlaşılabilir. Eğer kişi, gerçekleştirdiği eyleminden dolayı bir pişmanlık duyuyorsa, bir tercih söz konusu olmadığı için eylem istemeyerek yapılmıştır. Fakat kişi, eğer eyleminden ötürü pişmanlık duymuyorsa, ortada bir seçim veya tercih var demektir ve eylem isteyerek gerçekleştirilmiş olmaktadır. Bu açıdan Aristoteles, erdem etiği bağlamında eylem ile bilginin (pratik bilgelik anlamında bilginin) birbirinden ayıramayacağını düşünmektedir (Aristoteles, 2015: 1112a 25). Bilinçli doğru tercihler, aynı zamanda erdemli olan kişinin de istediği şeylerdir ve genel olarak doğruluğun ölçütünün de bu olduğunu belirtmek gerekir. İnsan ruhunun eylemlerinin doğruluğu duyum, akıl ve isteğin bir bütün olarak eyleme dâhil olması gerekir (Aristoteles, 2015: 1139a-1139b). Bir eylem isteyerek yapılabildiğine göre, kötülük de isteyerek yapılabilmektedir. Bu nedenle kişinin tercihleri, eyleminin iyi ya da kötü olmasını da belirlemektedir. Eğer kişinin doğal yapısı uygunsa, karakter erdemlerini alışkanlık yoluyla edinebilir ve eylemlerini bu erdemlere göre gerçekleştirebilmektedir.

Sonuç

Aristoteles’in insanın doğasından hareketle ortaya koymaya çalıştığı erdem etiği düşüncesi insana yakışır olan bir yaşamın nasıl olması gerektiğine yönelik bir belirleme olmasının yanında, insanın diğer varolanlardan farkının belirleyici özelliklerinin *görülebilmesi açısından da son derece önemli olduğu* söylenebilir. İnsan, arzularını bir kenara koyabilme, doğru yargılama gücüne göre tercihlerini yapabilme ve *yaptığı bu tercihlere göre de eyleyebilme imkânına sahip* bir varlıktır. *İnsanın pratik bilgelik yani doğru yargılama gücü zemininde, yaşam boyunca alışkanlık yoluyla edindiği huylar*, kişiye erdemli olmanın da yolunu açmaktadır. Etik çerçevede değer taşıyan eylemlerin gerçekleştirilebilmesi ancak kişisel çıkarları bir kenara bırakarak, özellikle de insan olmanın değeri bağlamında akli ölçüt olarak eylemlerde bulunmakla olanaklı olduğu *görülmektedir. Bu açıdan Aristoteles’in dürüstlük,*

cömertlik, yiğitlik, adil olma, dostluk ve bilgelik gibi öne çıkardığı çeşitli erdemlere ek olarak saygı erdeminin de bu mesele doğrultusunda önemsenmesi gerektiği düşünülmektedir. Çünkü saygı, kişinin karşısındaki diğer kişi ya da kişilerin de insan olduğunun bilincini içselleştirerek etik eylemde bulunmasını sağlamaktadır. Bu çerçevede Aristoteles, erdemli bir insan olabilmenin koşullarını da genel hatlarıyla bizlere göstermiş olduğu düşünülmektedir. Bunun için dile getirilebilecek ilk koşul, insanın yapısının yani doğasının buna uygun olmasıdır. Diğer bir ifadeyle insanın doğru yargılama yapabilme gücü ile huylarının, erdemli bir kişi olabilmeyi sağlaması gerekmektedir. İkinci koşul, kişinin çocukluğundan itibaren iyi bir eğitim almasıdır. Bu eğitimin sıradan bir eğitim olmayıp, insan ve insanın değerine ilişkin etik bir eğitim olması gerekir. Üçüncü önemli koşul ise, kişinin iyi bir çevrede yetişmesi ve yaşamasıdır. Bu doğrultuda kişinin etrafında, ona örnek olacak iyi bir aile ve iyi bir dost çevresi olmalıdır. Kişinin kendine yeter durumda olması ve kararlarında başka birinin aklına muhtaç olmaması, aklını özgürce kullanabilmesini ve yine sorumluluğunu alabileceği bilinçli tercihler yapabilmesini sağlar. Bununla beraber yine kişinin uygun bir siyasal ve toplumsal ortamda yaşıyor olması da önemlidir. Çünkü insan ancak bu şekilde insani yaşam etkinliğini gerçekleştirebilir. Tüm bu koşullar gerektiği şekilde bir araya geldiği zaman, kişinin erdemli bir insan olma imkânı da sağlanmış olmaktadır. Yine Aristoteles'ten ulaştığımız sonuca göre bu imkân ancak tam anlamıyla, teorik-felsefi yaşamda açığa çıkmaktadır. Her ne kadar her insan kendi seçtiği yaşamdan sorumlu olsa da, insanın ereği olan akla ve erdeme uygun olarak eyleyebilmesini yalnızca insani bir yaşamda gerçekleştirebilir. Çünkü insan olmak, insani olan bir yaşam yaşamayı gerektirmektedir.

Hayatı boyunca hiçbir zaman kendi iradesiyle bilinçli bir tercih yapmamış ve buna bağlı olarak eylemde bulunmamış bir kişinin, Aristoteles'e göre insanın ereği ve insansal iyi bağlamında iyi bir yaşam yaşadığı söylenemez. İnsanın gerçekten insan olmaya yakışır bir hayat sürebilmesi için, başkasının istek ve tercihlerine göre hareket etmeyip, kendi ereğini gerçekleştirme olanağının da bilincinde olması gerekir. Çünkü insanın kendi iradesiyle aldığı kararlara göre etkin yaşaması da ancak bu şekilde olur. Bununla birlikte insanın sadece kendi iradesiyle karar alabiliyor olması da tek başına yeterli görülmemektedir. Önemli olan, insanın seçimlerinde sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal olanı yani "herkes için iyi" olanı çıkış noktası olarak kararlarını alabilmesi ve yine o doğrultuda eyleyebilmesidir. Aristoteles, ancak bu şekilde insan için tam bir erekten söz edilebilir olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü insanda etkin yaşama, eyleme geçmekle anlam bulmaktadır. Aristoteles bu fikirler ışığında, insanın işlevini anlamaya ça-

lışarak insan için iyi olan yaşamın nasıl bir yaşam olabileceği meselesini irdeler. Buradan özellikle de teorik ve felsefi bir yaşam sürmenin önemine ve yine bu tür yaşamın insan ereğine yönelik en uygun ve en mükemmel yaşam şekli olduğu sonucuna varır. İnsan kendi ereğine uygun olarak akla ve erdeme göre teorik bir yaşam sürerek, bizzat kendini gerçekleştirmesi yolunda da ilerlemiş olur. Aynı zamanda yine insan bu sayede, kendi gibi doğası gereği siyasal ve toplumsal bir varoluşa sahip olan diğer tüm insanlara da, insanı insan yapan yaşam biçimini göstermiş ve örnek olmuş olmaktadır.

Öz

Felsefenin temel alanlarından biri olan etik, kişilerarası ilişkileri ve kişi eylemlerini kendisine inceleme konusu yapan bir felsefe disiplini. Etik problemlerin öncelikli olarak ele aldığı mesele insanın doğasıdır. İnsanın eylemlerini yine o insanların ahlaki yapısından yola çıkarak inceleyen etik alanına ise, erdem etiği adı verilir. Erdem etiği meselesini, insanın doğasından hareket ederek soruşturan, felsefe tarihindeki en önemli ilk filozof, Aristoteles'tir. Aristoteles insan ruhuna ait olan erdemleri, düşünce ve karakter erdemleri olarak iki ana gruba ayırarak değerlendirir. Bu ayrımla birlikte kişinin alışkanlık yoluyla edindiği karakter erdemlerinin, o kişinin düşünce alanındaki pratik bilgeliğiyle ilişkili olduğunu ortaya koyar. Aynı zamanda insanın ereği, akla ve erdeme uygun olarak eylemde bulunmaktadır. Bu tür eylemlerin gelişimi de ancak teorik ve felsefi bir yaşamla mümkündür. Buna bağlı olarak kişilerin iyi ya da kötü anlamdaki eylemlerinin temelini erdemler oluşturur. Dolayısıyla kendisinin bu görüşlerinden yola çıkarak meydana getirilen bu çalışmanın temel amacı, kişi eylemlerinin insanın doğasıyla ve erdemlerle olan yakın ilişkisini açıklamak ve bunları insanın ereği bağlamında incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Erdem, Etik, Huy, Düşünce, Ereğ, İnsanın doğası

Abstract

The Human Nature and The Virtue Ethics Debate in Aristotle

Ethics which is one of the main area in philosophy is a philosophy discipline that made to research interpersonal relations and person acts itself. The problems of ethics primarily discuss human nature matter. The virtue ethics is an ethics study that research people acts on the basis of people moral structures. Aristotle is the first important philosopher that investigate the virtue ethics issue from the human nature in philosophy. Aristotle evaluates parting the human soul's virtues two main group as the dianoetic virtues and the ethical virtues. He asserts person's phronesis in the thinking area related with person's ethical virtues are acquired through habit with this difference. Human goal do an act to the reason and the virtue conveniently. At the same time, the progress of these actions are only possible with a theoretical and a philosophical life. Correspondingly, the virtues provide a basis of people acts in the meaning of better or worse. Thereby considering that his these versions, the main purpose of this study explain virtues and the human nature in relation with human acts and examine these in the context of human goal.

Keywords: Virtue, Ethics, Habit, Thought, Telos, Human Nature

Kaynakça

- Aristotle. (1935a). The Eudemian Ethics, çev. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. (1935b). On Virtues and Vices, çev. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press.
- Aristoteles. (1975). Politika, çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristotle. (1991). History of Animals, çev. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Aristoteles. (1995). Retorik, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1996). Metafizik, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles. (2014). Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Aristoteles. (2015). Nikomakhos'a Etik, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2016). Magna Moralia, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Çankaya, A. (2009). "Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği", Özne, 11/12, ss.207-218.
- Çelgin, G. (2011). Eski Yunanca-Türkçe Sözlük, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Erkızan, H. N. B. (2012). Aristoteles Yazıları: Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Erkızan, H. N. B. (2013). Aristoteles Yazıları: Varlık, Bilgi ve Yaşam. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Erkızan, H. N. B. (2014). "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine", Cogito, 77, ss.237-247.
- Günay, M. (2014). "Aristoteles'in İnsan Anlayışı", Cogito, 77, ss.248-256.
- Kant, I. (1999). Pratik Aklın Eleştirisi, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2015). Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi, çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2015). Etik, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Özcan, M. (2016). Aristoteles. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Peters, F. E. (2004). Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon. (1986). Protagoras, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (1996). Menon, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2007). Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2013). Philebos, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Ross, D. (2011). Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Stace, W. T. (1920). A Critical History of Greek Philosophy, London: Macmillan and Co.
- Ulaş, S. E. (2002). Felsefe Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Yayla, A. (2006). "Bir Ahlak Eğitimcisi Olarak Sokrates: Erdemin Öğretilep Öğretilemeyeceği Sorunsalı", Felsefe Dünyası, 43, ss. 97-108.
- Yazıcı, Ç. (2021). "Aristoteles'te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik", Kilikya Felsefe Dergisi, 1, ss.1-17.

SPINOZA'DA EVRENSEL DÜŞÜNCE DEN EVRENSEL DEMOKRASİYE GEÇİŞ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 419-435.

Geliş Tarihi: 02.11.2021 | Kabul Tarihi: 28.03.2022

Ceyhan IŞIK*

Giriş

Felsefe tarihçisi Harry Austryn Wolfson'a göre Baruch de Spinoza, felsefe tarihinde bir dönüm noktasıdır: Yahudi Philo, Yahudiliği pagan antik Yunan felsefesi ile uzlaştırmıştı ve onun başlattığı Orta Çağ kitabi ve dinsel felsefe Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam tarafından sürdürüldü, ta ki Yahudi Spinoza bu sistemi yıkana kadar. Akabinde ise modern felsefe başladı.¹ Wolfson, klasik Yunan felsefesini pagan, Orta Çağ felsefesini ise dinsel ve kitabi felsefe olarak niteler.² Antik felsefenin ifadelendirme, yani görüş belirtme yöntemleri özdeyiş, diyalog, şiir, hiciv ve formel konuşma iken Orta Çağ felsefesinde buna yeni bir yöntem eklenir: kutsal metin yorumu.³ Wolfson, Spinoza'yı Tanrı'nın varlığına inandığını kabullenmekle birlikte vahyi inkâr ettiğini düşünür. Ona göre Spinoza, kutsal metinleri yeniden Yunan mitolojik şiir seviyesine indirmiştir.⁴ Wolfson, dinsel kitabi felse-

* Dr. Bağımsız Araştırmacı, ORCID: 0000-0002-5067-1799, e-mail: ceyhan011980@gmail.com

1 Harry Austryn Wolfson, *Religious Philosophy*, Vorwort, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1961 Studies in the History of Philosophy and Religious Philosophy, Vorwort., 5, 6, Hrsg. Sadaret Twersky and George H. Williams, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London England, 1973; *The Veracity of Scripture in Philo, Halevi, Maimonides, and Spinoza, Alexander Marx Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Saul Lieberman, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950, 603, 627.

2 Raphael Jospe, "Shem Tov Ibn Falaquera's Lost Bible Commentary", *Hebrew Union College Annual*, Vol. 64, 1993, published by: Hebrew Union College Press, 167-168.

3 Raphael Jospe, "Shem Tov Ibn Falaquera's Lost Bible Commentary", 168.

4 Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Third Printing, Revised, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962, 163. Spinoza'nın Tanrı ve din inancı çokça sorgulanmıştır. Bu konuda, öncelikle kişilerin kendi beyanları esas alınmalıdır.

feyi dört eserinde sistematik olarak ele alır: *Philo*'da bu felsefenin kuruluşu,⁵ *Kilise Babalarının Felsefesinde* sistemin Hristiyan,⁶ *Kelam Felsefesi*'nde ise İslam versiyonunu etraflıca açıklamaktadır.⁷ Sistemin son halkası olan *Spinoza*'da ise sistemin yıkılışı anlatılır.⁸ Alfred North Whitehead, Avrupa felsefesi Platon'a düşülmüş dipnottur der. Whitehead'in Platon'a biçtiği rolü, Wolfson Orta Çağ bağlamında *Philo*'ya yükler. Üç monoteistik din felsefesi, başta Aristoteles olmak üzere ciddi bir biçimde antik gelenek ile ilişkilendirilmektedir. Buna karşın üç monoteistik dinin ortak zihniyetini esas alan Wolfson tarzı yaklaşımlar daha azdır. Onun yaklaşım tarzında dinsel felsefenin ortak bazı konularını ön plana çıkarmak vardır. Dolayısıyla Wolfson, kitabı felsefe açısından hayati öneme sahip ortak benzerlik ve felsefi öğretilere değinir: Dinsel Orta Çağ felsefesi örneğin kitap ile peygamberliğe dayanır, tek Tanrı inancını esas alır, son vahiy olma iddiasındadır, Tanrı'nın zatının bilinemeyeceğini söyler, ilahi iyilik ve kudret öğretisi vs'i benimser.⁹ Spinoza, bu tarz teolojik ve felsefi dogmaların farkındaydı. Onun Moşe ben Maimon'dan yaptığı bir alıntı bunu görmemizi sağlar. Bu alıntıda, Moşe ben Maimon, Aristoteles gibi dünyanın sonsuzluğunu kabullenmenin Yahudiliği kökünden sarsacağını, buna karşın cismani olmayan Tanrı'ya inanmanın ise böyle bir etkiye sahip olmadığını belirtir.¹⁰ Bunun dışında Spinoza, din adamlarının kolayca benimseyemeyecekleri bir konuyu gündeme getirdi: metin kritiği. Kutsal kitap öğretilerine sahip çıkmanın yanı sıra Spinoza'nın kutsal kitap eleştirisi yapan ilk kişi olduğu veya ilk kişiler arasında yer aldığı sıkça ifadelendirilmektedir.¹¹ Spinoza, Yeni Ahit bağlamında yapılan kritik incelemelere göndermede bulunurken kendisinin bunu yapacak Yunanca bilgisine sahip olmadığını ekler. Eski

5 Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Third Printing, Revised, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

6 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers: Volume I Faith Trinity, Incarnation*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1956.

7 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976.

8 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Volume 1, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Volume 2, New York: Schocken Books, 1969.

9 Harry Austryn Wolfson, The Philonic God of Revelation and His Latter-Day Deniers, *The Harvard Theological Review*, Vol. 53, No. 2, April, 1960, Published by: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 105-110.

10 Benedictus Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2010, 149-150.

11 Solmaz Zelyut Hünler, *Spinoza*, İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 84; Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Heinz Heimsoth, 15. Auflage, Tübingen: J. C. B. (Mohr Siebeck), 1957, 367.

Ahit konusunda ise kendisinden önce İbn Ezra'nın eleştirilerine sıkça yer verir. Bununla birlikte Spinoza, kendisini Eski Ahit bağlamında metin kritiği yapan ilk çağdaş kişi olarak lanse etmeye çalışır gibidir.¹²

Felsefe tarihinde demokrasiyi savunan ilk filozof olarak Spinoza gösterilmektedir.¹³ Spinoza bunun yanı sıra semitik monoteist gelenekten Yunan demokrasi fikrini savunan ilk düşünürdür. Leo Strauss ve Alexander Kojeve gibi iki büyük politik düşünürün öğrencisi olan Stanley Rosen, Spinoza-demokrasi ilişkisine temas eder. Rosen, -haklı bir biçimde- Spinoza'nın demokrasiyi kabullenmesini metafizik anlayışının yanı sıra onun klasik siyaset düşüncesine karşı çıkmasına bağlar.¹⁴ Demokrasiyi öne sürebilmeniz için neticede sizden önceki birçok politik görüşe karşı çıkmanız gerekir. Spinoza, tarihte hiçbir örneğine rastlanmayan ve düşünürlerce tasarlanmış olan bir yönetim biçiminin ihtimal dâhilinde olmadığını düşünür.¹⁵ Demokrasi, Yunan'da uygulanmış bir sistemdi. Dolayısıyla Spinoza'nın önerdiği sistemi tarihte alıp bulmasına şaşırılmamak gerekir. Tasarlanan yönetim projeleri ona göre boştur ve bu tarz fikirlerden uzak durmak gerekir. Buna karşın pratik tecrübeye dayalı yönetim şekilleri araştırılmaya değerdir, hatta onlar hakkında kanıtlamalar yapılmalıdır. Spinoza'ya göre düşünce ve uygulamanın birbirine en uzak olduğu bilim siyasettir: Olan ve olması gereken arasında uçurum var. Bunun neticesinde bir ütopya geleceği oluşmuş ve etiğin yerine yergiler yazılmıştır. Devleti yönetmeye en kötü aday filozoftur. Hatta devlet adamlarının siyaset hakkındaki yazdıkları filozoflarınkinden daha iyidir.¹⁶

Spinoza metafizik, doğa, etik, din, psikoloji ve antropoloji konularına genel olarak bütünsel bir açıdan yaklaşan bir filozoftur. En basitinden onun ontolojik delili, bir yönüyle evrensel yaklaşımının ürünüdür. Bu genellik bakış açısı, neticede onun politik görüşlerini ciddi bir biçimde şekillendirmiştir. Bu çalışmanın ana gayesi, Spinoza'nın evrensel yaklaşımının demokrasiye olan yansımalarını göstermektir. Onun özellikle Hristiyanlık, genel din ve insan doğası hakkında sahip olduğu bütünsel yaklaşım, evrensel insan topluluğu olarak gördüğü demokrasi anlayışını şekillendirmek-

12 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, s. 188-189. Krş. Ernst Renan, *Spinoza*, Rede am 21. Februar 1877 bei dessen zweihundertjähriger Todesfeier gehalten im Haag von Ernst Renan, Autorisirte Uebersetzung von C. Schaarschmidt in Bonn, Leipzig: Verlag von Erich Koschny (L. Heimann's Verlag), 1877, 12.

13 Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 69; Rosen, Benedict Spinoza, *History of Political Philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, s. 456, 474; Zelyut Hünler, *Spinoza*, 89-90.

14 Rosen, Benedict Spinoza, 456.

15 Spinoza, *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2015, 12.

16 Spinoza, *Politik İnceleme*, 11-12.

tedir.¹⁷ Bu üç konunun hepsini bağımsız başlıklar altında irdelemekteyiz. Her konuda kendince ön plana çıkan bazı hususlar var ve bunlar demokrasiyi temellendiren etmenler arasında yer almaktadır. Örneğin Hristiyanlık bağlamında sünnet, evrensel din bağlamında evrensel etik, insan doğası bağlamında Tanrı'nın doğası demokrasiyi temellendiren etmenler arasındadır. Dikkat edilecek olursa, din, Spinoza'da demokrasi konusunda epey ön plana çıkmaktadır. Aslında Spinoza'nın siyaset felsefesi tamamıyla din düşüncesi ile iç içedir. Sonuçta eserine tesadüfen *Teolojik-Politik İnceleme* adını vermiş değildir. Spinoza bunun yanı sıra siyaset felsefesinde kutsal kitap yorumundan yararlanır. Yukarıda temas edildiği gibi- Wolfson için Spinoza Orta Çağ'ın son, modern dönemin ise ilki filozofudur. Bunun doğru olup olmadığı tartışmalı olmakla beraber, bu yargı, demokrasi bağlamında doğrudur zira demokrasiyi savunan ilk modern filozof Spinoza'dır. O, demokrasiyi temellendirirken kutsal kitap yorumundan yararlandı. Yani Spinoza bunun için Wolfson'a göre Orta Çağ dinsel-kitabi felsefenin metodu olan kutsal kitap yorumundan yararlandı. Neticede demokrasiyi ilk savunan filozof olmanın yanı sıra Spinoza, kutsal kitap yardımıyla demokrasiyi temellendirirken ilk filozoftur da. Burada ilginç olan bir duruma ise ayrıca değinme gerekir: Kutsal kitap metin kritiği yapan önemli birisinin, demokrasi gibi çok önemli bir kurumu temellendirirken kutsal kitap yorumundan yararlanmasıdır. Çalışmanın sonunda ise Spinoza'nın evrensel siyaseti ile sorunlu olarak görülebilecek konular da ele alınmaktadır. Bu konular kozmopolitizm ve kadın yurttaşlığıdır.

Sınırlı Yahudilikten Evrensel Hristiyanlığa Geçiş

Spinoza için Yahudi ulusunun seçilmişliği, sosyo-politik bütünlük açısından dır.¹⁸ Yahudi ulusunun ayırt edici üç niteliği vardır: sünnet, tören ve nefret. Bunlar arasında en işlevsel olanı sünnettir: Şayet bir gün Yahudi devleti kurulacaksa, bu en çok sünnet sayesinde olacaktır.¹⁹ Spinoza, Pavlus'un²⁰ sözlerine atıfta bulunarak sünneti evrenselleştirmeye çalışır: Esas sünnetli

17 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 235.

18 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 109-110.

19 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, s. 94, 257, 258. Friedrich Schiller de Yahudilikteki sünnetin ayırıştırıcı işlevine değinirken, onun sünnetli olanlar arasında kardeşliği pekiştirdiğine işaret eder (Friedrich Schiller, "Die Sendung Moses", *Thalia*. Dritter Band, 10. Heft, 1. Auflage, Herausgeber: Friedrich Schiller, Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1790, s. 18).

20 Pavlus, genellikle ulusal Yahudilikten evrensel Hristiyanlığa geçiş için anahtar rolü üstlenen kişi olarak gösterilmektedir. Ona göre iman sadece hür sünnetli Yahudi erkeğe ait değildir, aksine tüm insanlığı kapsar. İman eden bir kadın illaki kocasının imanına tabi olmak zorunda değildir. Aynı şekilde iman eden köle de efendisinin dini üzere olmayabilir. Sünnetin yerine insan vaftiz yoluyla da dinsel tanıklıkta bulunabilir. Ayrıca İsa'nın mesajı sadece İsrailoğullarına yönelik olmayıp bir Romalı, yani Yahudi olmayan bir kimse de Hristiyan olabilir.

olmak yasaya uymaktır. Bir kimse fiziken sünnetsiz de olsa, yasaya uyduğu için kalben sünnetlidir. Eğer bir kimse fiziken sünnetli olsa bile, o kimse yasaya uymuyorsa kalben sünnetli değildir.²¹ Tören konusuna gelince, Spinoza için dinsel ibadetler tören olmakla bir ümmeti diğer ümmetlerden ayırır. Dolayısıyla tören, doğası gereği ayırıcı bir vasfa sahiptir. Gerçekten de Yahudilikte birçok dinsel kural ve tören vardır. Hatta Yahudilik bu yönüyle, uyulması zor bir din olarak bilinir. Nefret konusu ise tarihsel bir hakikattir. Çağlar boyu Yahudilerden nefret edildi. Örneğin Schiller, Yahudi nefretinin Yahudi halkı Mısır'da iken onları kenetlediğinden söz eder.²² Spinoza'nın kendisi de bunu bir Yahudi evladı olarak yaşamış olmalı. Gerçi Spinoza Yahudilerin de nefretini kazanıp hereme maruz kaldı. Spinoza bunun yanı sıra Yahudi'nin ötekine karşı beslediği nefretten de söz eder: Yahudiler kendilerini Tanrı'nın çocukları saymalarına karşın başkalarına din nedeniyle kin tutarlar.²³ Netice itibarıyla çift taraflı nefret, Yahudi ümmetinin uluslaşmasını kolaylaştıran bir etmen olmaktadır.

Spinoza açısından tanrıların tanrısı Yehova, Yahudi ulusunu ve bölgesini kendisi için seçmişken diğer ulus ve bölgeleri ise diğer tanrılara havale etmişti. Buna göre Yehova İsrail ve Kudüs tanrısıdır.²⁴ Yehova, İsrail bölgesi dışındaki bölgelerin sorumluluğunu ise farklı güçlere tevdi etmişti.²⁵ Yakup vatanına dönünce diğer tanrılara tapınmayı bırakacaktı. Davud ise sürgüne gittiği için öteki tanrılara tapınmak zorunda kalacaktı.²⁶ Bunun yanı sıra Spinoza, öteki toplumların da sosyal bütünlük oluşturmak için vahye ve peygamberliğe muhatap olduklarını düşünür. Hatta Spinoza öteki dinleri dışlamaz.²⁷ Yahudiliğin kendisine de dayanarak kitap ve peygamberlerin sadece İbranice ve Yahudi toplumuna gönderilmediğinin altını çizer: Kutsallık

| Yahudilik | Hristiyanlık |
|-----------|---------------|
| Erkek | Erkek-Kadın |
| Sünnet | Sünnet-Vaftiz |
| Hür | Hür-Köle |
| Yahudi | Yahudi-Romalı |

Fichte'ye göre ise Yuhanna gerçek Hristiyanlığın temsilcisi iken Pavlus bir yönüyle Yahudiliğe dönüşü temsil eder (Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Band 5, Berlin: Verlag von L. Heimann: 1845/1846, 476).

- 21 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 91.
 22 Schiller, "Die Sendung Moses", 5, 6, 7.
 23 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 256, 257, 258.
 24 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 76, 77.
 25 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 78-79.
 26 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 77.
 27 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 86-87, 88, 93.

dil ve ulus engeli tanımaz, evrenseldir. Daniel yazılarının çoğu Kalde dili ve tarihinden transfer edildi.²⁸ Kutsal kitaba göre Nuh, Enoş, Anoş, Avimlek, Balam vd. Yahudi olmayanlar da peygamberdir. Bunun yanı sıra Yahudi peygamberler başka birçok ulus için de gönderildi. Örneğin Hezekiel, Ovadya, Yunus, Yeşaya ve Yeremya. Yeremya ayrıca kutsal kitapta halkların peygamberi olarak adlandırılmaktadır.²⁹ Yine de Spinoza peygamberlerin bazı uluslarda peygamberlik görevini ifa ettiklerini belirtir, yoksa tüm insanlık için değil. Bu durum, Hristiyanlık ile değişti: İsa ve havarileri dini tüm insanlara anlattı.³⁰ Tanrı, zihni vasıtasıyla İsa ile irtibat kurdu. İsa, bu yönüyle Tanrı'nın ağzıdır. İsa, tüm insanlığa geldiği için onun fikirleri sadece Yahudilerin değil, tüm insanlığın ortak nosyonlarına göre uyarlanmalıydı.³¹ Ulusal karakterli Musa'nın ödülü bedensel iken evrensel karakterli İsa'nın ödülü ise manevi göksel krallıktır. Musa hırsızlık ve zina yapmama gibi kuralları bir peygamber ve din adamı olarak vazetmemiştir, aksine bir yasa koyucu veya bir yönetici olarak. Musa devlete dini sokmuştur. Buna karşın evrensel karakterli İsa; siyasi bütünlük ve yasa koymak için gelmedi, o sadece evrensel ahlaki yasağı öğretiyordu. İsa, bu nedenle Musa'nın siyasi yasalarına dokunmadı ve ahlaki siyasetten ayırdı.³² Spinoza'nın bu görüşlerine göre Tanrı, Musa'yı öncelikle devlet için göndermiştir, akabinde ise din için. Buna karşın Tanrı, İsa'yı din ve ahlak için göndermişti. Bununla beraber İsa da insanların düşük seviyeleri yüzünden öğretilerini bazen yasa olarak iletmek durumundaydı. Dolayısıyla İsa, her ne kadar diğer peygamberlerden daha açık konuşmuş olsa bile, kapalı ifadelenendirme ve mesel kullanmak zorunda kaldı.³³ Bunun yanı sıra Spinoza, evrensel Hristiyanlığın yayılması noktasında havarilerin, özellikle havari Pavlus'un, rolünü önemser: Havariler dini evrensel yasa olarak herkese yaydılar. Onlar Hristiyanlığı diğer toplumlara yayınca, dini, Hristiyan olmayan toplumlara göre adapte etmeye başladılar.³⁴ Pavlus, felsefe bilen bir havariydi³⁵ ve felsefeyi dini tebliğ etmek için

28 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 183.

29 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 88-89.

30 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 102, 108, 193, 195, 196, 197, 202-203, 207-208.

31 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 59, 92, 102, 108.

32 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 107-108, 109, 112, 140.

33 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 102, 203.

34 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 109-110.

35 Anthony Flew'e göre Pavlus üç dil bilen birinci sınıf felsefi zihne sahip bir bilgedir (Anthony Flew, "Teizme Kutsal Yolculuğum, Anthony Flew ve Gary Habermas Arasında Bir Söyleyişi", çev. Adem Irmak, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, Derleyen Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, 769).

kullandı.³⁶ Zaten Pavlus, uluslara dini öğretmeye adanmıştır kendisi,³⁷ Me-sih'in adının duyulmadığı yerlerde dini yaymayı ister.³⁸

Sonuç olarak dinsel yerellikten evrenselliğe geçiş Spinoza felsefesi için bir dönüm noktasıdır. Bu durum, onun bireysel yaşamı ile de yakından irtibatlıdır. Spinoza, Yahudi kültüründe yetişti ve İbranice eğitimi gördü. Zamanla Hristiyan kültürünün içine nüfuz etti ve Latince öğrendi. Bu geçiş, Spinoza için bir yönüyle yerlilikten evrenselliğe geçiştir. Artık olgulara daha bütünsel bakmaya başlamıştı. Hristiyan evrensellik Spinoza'yı evrensel dine yönlendirdi. Şimdi bu konuyu ele alalım.

Kutsal Kitapla Uyumlu Evrensel Din

Wilhelm Windelband, dinsel toleransın eksiksiz olarak ilk defa Thomas More³⁹ tarafından ilan edildiğini belirtmesine rağmen tolerans düşüncesi-nin klasik temel kitabı olarak Spinoza'nın *Teolojik Politik İncelemesini* gösterir. Bunda Spinoza'nın evrenselci yaklaşımının katkısı olsa gerektir.⁴⁰ İnsan, Spinoza için ister Yahudi isterse putperest olsun, öncelikle insandır.⁴¹ Spi-noza'ya göre ortak insan anlayışı ile ilintili olan doğal ışığa itimat edilmesi gerekir: Kutsal kitapta mucize⁴² ve tarihi anlatılar doğaüstü karakterde an-latılır. Her iki unsur deneyimseldir.⁴³ Bu nedenle bu iki unsurdan doğal ışık temelli ortak insani anlayış geliştirilemez. Esas Tanrı'nın sözü olan kitap, zihinlere kazınan evrensel karakterli dindir.⁴⁴ Tanrı sözü demek, sadece belli

36 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, s. 125. Felsefe tarihçisi Ahmet Arslan, Pavlus'un Roma İmparator-luğunda yer alan Epikürosçu ve Stoacı kişilerle karşılaştığını ve -Spinoza'nın belirttiği gibi- dini onların anlayacakları şekilde anlattığını belirtir. *Resullerin İşleri*'nin 17. Babı buna göre şekillenmiştir (Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, Plotinos, Yeni Platonculuk Ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, İstan-bul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2012, İstanbul, 270-271). Arslan, buna karşın Pavlus'un bu eserde sergilediği tutumu, *Korintlilere Birinci Mektup*'ta değiştirdiğini ilave eder (İlkçağ Felsefe Tarihi 5, Plotinos, Yeni Platonculuk Ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, 272-275). Burada esas önemli olan husus şudur: Arslan da Spinoza gibi Pavlus'un dini yayma konusunda stratejik davrandığını ve bu nedenle felsefeyi kullandığını kabul etmektedir.

37 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 195.

38 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 196. Pavlus'un vaftiz öğretilerine, Pavlusçu tebliğ yöntemi açısından yaklaşmak gerekir.

39 Bkz. Thomas More, *Ütopya*, çev. Necmiye Uçansoy, İstanbul: Bordo Siyah, 2012, 118-134.

40 Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 376.

41 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 199.

42 Spinoza'ya göre doğa; sabit, değişmez, sonsuz, evrensel bir düzene sahip olduğu için doğa hakkındaki yasalar genel geçerdir ve bu yasalar Tanrı'nın kararlarıdır. Neticede ne doğa değişmiştir ne de Tanrı. Bu nedenle Spinoza klasik mucize anlayışına karşı eleştirel bir tutum takınır (Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 119, 121, 123-124, 125, 132).

43 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 207.

44 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 198, 203.

sayıdaki kitaplardan ibaret değildir.⁴⁵ Hem Tanrı sözü hem de Tanrı yasası olan genel dinin hayat tarzını tören değil, yardımseverlik⁴⁶ ve doğru kalplilik oluşturur.⁴⁷ Bununla beraber peygamberlerin yaptıkları aslında Tanrı'nın zorunlu kararı olan kaderin neticesi olduğu için, kutsal kitap, evrensel din sayesinde Tanrı sözüdür. Kutsal kitabın özeti ise Tanrı'yı ve insanlığı sevmektir.⁴⁸ Evrensel din kimsenin ihtilafa düşmeyeceği Tanrı'ya itaat hakkında gerekli öğretileri ihtiva eder.⁴⁹ Bunun yanı sıra peygamberlik bağlamındaki Tanrı sözü ve insan fıtratı bağlamındaki Tanrı sözü birbirleriyle tamamen uyum halindedir.⁵⁰ Tanrı, peygamberler aracılığıyla iki evrensel öğe talep eder: adalet ve yardımseverlik.⁵¹ İşte evrensel din de bu ikisini talep eder. Evrensel dinin doğmaları ise şunlardır:

- i. Bir Tanrı vardır.
- ii. Tanrı tektir.
- iii. Tanrı her yerde hazır ve nazırdır, yoksa adalet tecelli edemez.
- iv. Tanrı mutlak hâkimdir.
- v. Tanrı'ya ibadet ve itaat sadece yardımseverlik, yani komşunu sevmek ve adalettir.
- vi. Tanrısal yaşama şekline sahip olan kurtuluştadır.
- vii. Tanrı bağışlayıcıdır.⁵²

Bu, evrensel teolojidir, akıl ile uyumluluktur.⁵³ Evrensel Hristiyanlıkla paralel bir biçimde, Spinoza'nın geliştirmiş olduğu evrensel din, onun genel siyaset felsefesini şekillendirmektedir. Hatta devletin kurucu unsurları -yu-

45 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 226.

46 Yardımlaşma olmadan iyi bir yönetimin olamayacağını altını çizen Spinoza, böyle bir cemiyette bulunan insanları barbar ve hayvanileşmiş olarak addeder (Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 86, 110, 112; *Politik İnceleme*, s. 21). Yardımlaşma olmadan insan hayatını daha fazla idame ettiremeyeceği gibi ruhunu da geliştiremez (Spinoza, *Politik İnceleme*, 20).

47 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 202.

48 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 204.

49 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 217.

50 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 227-228.

51 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 209, 211, 219, 273.

52 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 217-219.

53 Spinoza, bu bağlamda Moşe ben Maimon ve Joseph ben Shem Tob'a karşı eleştirel bir tutum takınır. Bu ikisine göre gerçek bilgiye salt akıl vasıtasıyla varılamaz: Moşe ben Maimon'a göre Yahudiliğin tüm insanlığa hitap eden Nuhî yedi buyruğa, Tanrı'nın onları buyurmasından ve Musa'nın bu öğretiyi teyit etmesinden dolayı, uyulması gerekir. Joseph ben Shem Tob'a göre ise Aristoteles etiği aklın ürünü olduğu için insanın kurtuluşu için yeterli değildir. Spinoza, her iki görüşün aslında kutsal kitabın savlarına da ters düştüğü görüşündedir (Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 116-117). Yine de Spinoza'nın bu tavrı, onun Aristotelesçiliği çok onayladığı anlamına çekilmemelidir. Spinoza; Moşe ben Maimon ve ona yakın tarzdaki düşünürleri Aristotelesçi öğretileri kutsal kitaba söyletmekle suçlar (Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 57).

karıda temas ettiğimiz- evrensel dinin dogma ve öğretilerinden kaynaklanmaktadır. Devletin kurucu unsurları şunlardır:⁵⁴

i. *Din*: Din, Tanrı'yı bilmekten⁵⁵ doğan insanın arzu ve eylemleridir. Tanrı sevgisi Tanrı bilgisinden sudur eder:⁵⁶ Bilgisizliğin vardığı netice tanrısal sevgi ve gerçek hayattan mahrum kalmaktır.⁵⁷ Tanrı'yı bilmek ise etik ve siyasete yönlendirir.⁵⁸

ii. *Dindarlık*: İyiyi aklın rehberliğinde gerçekleştirme arzusudur. En üstün iyilik Tanrı'yı bilmek ve sevmektir. Dolayısıyla Tanrı'yı bilen ve seven bir toplumun bu iyiliği toplum ve devlete yansır, hatta devleti var eden unsurlardan biri olur. Zaten en yüce dindarlık devletin barış ve huzurunun sağlanmasıdır.⁵⁹ Demokrasinin temel ve amaçlarından birisi, elden geldiğince aklın rehberliğinde kalabilmektir.

iii. *Onur*: Dostluk kurma arzusudur. İnsanlar doğaları gereği birbirlerinin düşmanıdır. Bu durum, sadece doğal devlette değil, ayrıca medeni devlette de geçerlidir.⁶⁰ Doğal haldeki insanın gücü sadece kendisi tarafından belirlendiği için onun doğal hakkı sadece kuramsal olarak vardır, yoksa pratik olarak değil. Bu nedenle doğal durumdan çıkmak için başkasına ve ortak rızaya ihtiyaç duyulmaktadır.⁶¹ Neticede insan başkasına ve ortak onaya-doğal durumun bir olgusu olan- düşmanlık beslememeli, aksine -medeni devletin bir olgusu olan- dostluğu göstermelidir. Onur bunun yanı sıra evrensel ve pozitif vahyin asli talepleri olan yardımlaşma ve adalet ile yakından ilgilidir: Komşunu seveceksin, ona yardım edeceksin. Adalet eşitliktir.⁶² Dostluk, eşitliği güçlendireceği için adalet de artacaktır.

Spinoza için din, dindarlık, onur ve bunlar ile ilintili güç, günah, adalet ve gerçek anlamda itaat gibi olgular medeni devlette vardır, doğal devlette değil.⁶³ Bu durum evrensel devletin yanı sıra pozitif vahiy dini için de ge-

54 Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, 6. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, s. 357; Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Volume 2, 244.

55 Tanrı'yı bilme hakkında bkz. *Ethica*, 453-454.

56 Spinoza, *Ethica*, 455-456.

57 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 98, 104-105.

58 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 105.

59 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 286.

60 Spinoza, *Politik İnceleme*, 20, 76-77, 102; Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Felsefe Dersleri 1, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000, 124.

61 Spinoza, *Politik İnceleme*, 20-21.

62 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 237, 275.

63 Spinoza, *Ethica*, s. 359, 361; *Politik İnceleme*, 20-23, 34.

çerlidir. Ancak pozitif vahiy dini belirli bir ulus ile ilgilidir: Pozitif vahiy dininin kaynağı, ulusun şartlarıdır.⁶⁴ Spinoza, siyasi bütünü herkesin elinde olan özgür toplumda -ki bununla demokrasiyi kasteder- olumsuz anlamda itaatın olmadığını, buna karşın bir tek kişinin egemen olduğu toplumda ise itaatın olduğunu söyler. Musa, yalnızca bu şekilde köle karakterli Yahudi toplumu dönüştürebilirdi.⁶⁵

Spinoza devletin kurucu öğelerinin hepsini bir şekilde demokrasi ile ilintiler: Demokrasi, Tanrı bilgisine engel olan iştahın saçmalıklarından korunmayı (din)⁶⁶ ve toplumu aklın rehberliğinde tutmayı amaçlar (dindarlık).⁶⁷ İnsan, başkasının egemenliğinde olmadığı için demokratik devlette onurluca yaşar (onur).⁶⁸ Spinoza ayrıca devletin kurucu öğelerini arzu ile ilintiler. Arzu, insanın doğasıdır.⁶⁹ Spinoza, arzu kavramının yanı sıra, insan özünü karşılamak için farklı ifadeler kullanır: İnsanın kendi varlığını sürdürmek için çaba (conatus) sarf etmesi,⁷⁰ güç,⁷¹ erdem,⁷² kutluluk,⁷³ aklı rehber edinme,⁷⁴ en üstün mutluluk,⁷⁵ en üstün iyilik.⁷⁶ Spinoza, bu kavramları kullanırken onları özellikle Tanrı'yı bilme ve sevmeye olarak tanımlar.⁷⁷ Tanrı bilgisi ve sevgisi evrenselidir.⁷⁸ Dolayısıyla hem din hem de devlet evrenselidir, aynı insan doğası gibi. Spinoza için monarşi ve aristokrasiden daha iyi politik bir sistem olan demokrasi de⁷⁹ evrensel karakterlidir. Spinoza, en iyi devletin evrensel etik bilimi ile ilintili olduğunu söylerken aslında demokrasinin en

64 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 75, 80-81, 83, 99, 106, 107-108.

65 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 111-114; Gilles Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005, 10.

66 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 98, 235.

67 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 235.

68 Spinoza, *Politik İnceleme*, 110.

69 Arzu, zihinsel açıdan irade iken hem zihinsel hem de bedensel açıdan ise iştahdır (Spinoza, *Ethica*, s. 214; Charles Ramond, *Spinoza Sözlüğü*, çev. Bilgesu Şişman, İstanbul: Say, 2014, 11-12). Charles Ramond, Spinoza'nın itki (impetus) sözcüğünü de arzu anlamında kullandığını belirtir (*Spinoza Sözlüğü*, 12).

70 Spinoza, *Ethica*, 334.

71 Spinoza, *Ethica*, 212-213, 316.

72 Spinoza, *Ethica*, 316, 335, 358.

73 Spinoza, *Ethica*, 467-468.

74 Spinoza, *Ethica*, 334-335, 341.

75 Spinoza, *Ethica*, 405.

76 Spinoza, *Ethica*, 405, 476. Bunlar tespit edilenlerdir. Ayrıca -bir sonraki bölümde gösterildiği gibi güç, hak olarak nitelenmektedir. Farklı kavramların yüklendiği işlevler açıklanmadan Spinoza'da insan doğası konusunu çözümlenmek pek mümkün görünmemektedir.

77 Spinoza, *Ethica*, 191, 334, 405, 443, 467-468.

78 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 93.

79 Spinoza, *Politik İnceleme*, 21, 25; *Ethica*, 360.

çok evrensel etik karakterli olduğunu söylemek istemektedir.⁸⁰ Demokrasi, gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip olan evrensel insan birliğidir.⁸¹ Spinoza burada evrenselliğin yanı sıra güç ve hakkı ön plana çıkarır.

Evrensel Güçten Evrensel Demokrasiye Geçiş

Spinoza'ya göre kutsal kitap ne Tanrı'nın⁸² ne de doğal şeylerin özünü verir.⁸³ Tanrı'nın özü varlığının aynısı olup⁸⁴ bu onun gücüdür.⁸⁵ Tanrı tarafından oluşturulan şeylerin ise özü varlığını kapsamaz.⁸⁶ Tüm bu tekil şeyler varlıklarını, özlerini ve etkinliklerini Tanrı'nın özü, yani sonsuz ve ezeli-ebedi gücü sayesinde elde eder.⁸⁷ Buna göre insanın varlığı, özü, yani gücü ve etkinliği Tanrı'nın gücünden neşet etmektedir. Tanrı'nın gücü ayrıca onun hakkıdır da zira gücü her şeyi kapsadığından onun her şey üzerinde hakkı vardır. İşte Spinoza'ya göre doğal hak buradan çıkar. Buna göre insanın ne kadar gücü varsa o kadar hakkı vardır.⁸⁸ Yani insanın hakkı gücü mesabesinde. İnsanın gücü ve hakkı aslında Tanrı'nın, yani evrensel doğanın gücü ve hakkıdır. Dolayısıyla doğal hak Tanrı'nın hakkı ve gücü olmaktadır.⁸⁹ Spinoza, Tanrı'nın gücünü mutlak özgürlük olarak niteler. Özgürlük ise zorunluluktur.⁹⁰ Tanrı'nın kararları özgürlük ve zorunluluğu birlikte kapsar. Buna göre Tanrı'nın gücü ve hakkı zorunlu bir biçimde meydana gelir. Spinoza için insanın özgürlüğü de aynı şekilde zorunluluktur: İnsanın doğal hakkı onun özgürce davranmasıdır ki, bu özgürlük zorunluluktur. İnsan, varlığını koruma ve eylemde bulunma çerçevesini genişletmek için çaba sarf etmelidir. İşte insan bu çabanın neticesinde daha da güçleneceğinden hakkı da artar. Doğal hak,

80 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 93, 97-98, 104-105.

81 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 235.

82 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 140.

83 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 136-137, 151, 209.

84 Spinoza, *Ethica*, 68, 90.

85 Spinoza, *Ethica*, 89, 90, 212. Spinoza açısından Tanrı'nın özünün tam anlamıyla ne olduğu ile ilgili ciddi bir tartışma vardır. Spinoza, tanrısal özü karşılamak için farklı ifadeler kullanır. Tespit ettiklerimiz şunlardır: Sonsuz sayıdaki sıfatlar (Spinoza, *Ethica*, 34, 61), sonsuzluk (Spinoza, *Ethica*, 175, 453) ve ezeli-ebedilik (Spinoza, *Ethica*, 175, 453). Bu çalışmada konuyla bir bütünlük oluşturduğu için Tanrı'nın özü daha çok güç ögesi merkezinde anlatılmaktadır.

86 Spinoza, *Ethica*, 53, 73.

87 Spinoza, *Ethica*, 53, 74, 76, 88, 89, 90, 212, 453-454. Spinoza ayrıca şeylerin gerçek anlamda Tanrı'nın özü olan ezeli-ebedilik ufku sayesinde kavranabileceğini söyler. Bu ufuk dışındaki kavrama yolu belirli bir mekân ve zaman ile sınırlanan kavrama yöntemidir. Neticede Spinoza'ya göre şeyler iki yoldan kavranabilmektedir. (Spinoza, *Ethica*, 453-454).

88 Spinoza, *Politik İnceleme*, 15-16; Zelyut Hünler, *Spinoza*, s. 90; Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, 129.

89 Spinoza, *Politik İnceleme*, 16.

90 Spinoza, *Politik İnceleme*, 20.

medeni devlette vardır, yoksa doğal devlette değil.⁹¹ Tanrı dışında hiçbir varlık dışsal nesnelere bağlantı kurmaksızın yaşayamaz. Conatus en iyi şekilde dış neden yoluyla olmakta⁹² ve insana en çok etki eden dış neden ise insanın kendisidir.⁹³ Dolayısıyla ne kadar çok kişi birleşirse, o kadar güçleri artar ve aynı oranda hakları artar.⁹⁴ Yani Spinoza'ya göre ortak rızaya tabii olmak; güç ve doğal hakkın artışı anlamına gelmektedir. Ortak onaya uymak zorunludur ve kişinin özgürlüğü ortak onaya zorunlu bir biçimde uymaktır. Hatta kişinin buna zorlanılma hakkı vardır. Bunun yanı sıra iyi bir yönetim sınırlandırmalar getirmek zorundadır. Ancak bu, toplumu bezdirecek miktarda olmamalıdır zira yönetim ölçülü olmak zorundadır.⁹⁵ İnsan devlette haklarını kullanma bağlamında yurttaş iken yasalara uyma bağlamında ise uyruktur.⁹⁶ Sonuçta Spinoza için insanın kendine değil, siteye bağlı olarak yaşaması gerekir. Bu anlamda siteye bağlılık aslında gerçek anlamda özgürlüktür.⁹⁷ Bunun sonucunda devlet, yönetenleri merkeze alarak yönetilemez, o geneli hesaba katmak zorundadır.⁹⁸ Buna göre yöneten aslında yönetilenlerdir.⁹⁹ İşte bu, Spinoza için demokrasidir, yani en iyi devlet şekli.

Sonuç

Demokrasi, günümüzde baş tacı edilen bir sistemdir. Onun meşruiyeti, bu nedenle neredeyse hiç tartışılmamaktadır. Zaman ruhunun zihinlerimize kazıdığı bir dogmadır artık demokrasi. Demokrasi, nihai zaferini özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında kazandı. Varşova paktının yıkılışıyla ise zaferini pekiştirdi. Yunan dünyasında demokrasi felsefi açıdan tartışılmanın yanı sıra uygulanabilirlik de bulmuştu. Bununla beraber antik ve Orta Çağ filozofları demokrasiye karşı eleştirel bir tavır takındılar. Fikirsal bağlamda sorunlu addedilen bir sistemin sağlıklı bir şekilde uygulanması ise neredeyse imkânsızdır. Ütopya karşıtı ve etik politika yanlısı olan Spinoza, tarihten çıkardığı demokrasiyi bir nevi bir ütopya olarak modern insana takdim etti. Spinoza, demokrasiyi düşünsel olarak temellendirirken Platon ve Aristoteles'e değil, semitik geleneğin ürünleri olan İsa ve Pavlus'a sarıldı. Dolayısıyla modern demokrasinin semitik bir kökeni var. Bu konu ihmal edilmiştir.

91 Spinoza, *Ethica*, 361.

92 Spinoza, *Ethica*, 36, 335.

93 Spinoza, *Ethica*, 336.

94 Spinoza, *Politik İnceleme*, 20.

95 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 111, 115; *Politik İnceleme*, 12.

96 Spinoza, *Politik İnceleme*, 25. *Ethica*'da yuttaş biraz farklı tanımlarken uyruğa ise yer verilmemektedir (*Ethica*, s. 360).

97 Spinoza, *Politik İnceleme*, 35-36.

98 Spinoza, *Politik İnceleme*, 14.

99 Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, 129.

Spinoza'nın -günümüz penceresinden- tam anlamıyla evrensel olamadığı konular vardır:

i. Spinoza için demokrasinin asli öznesi hür erkektir. Bu düşünce ister istemez bize Yahudilikteki imanın muhatabı olan asli unsur olan hür erkeği akla getirmektedir. Demokrasinin asli unsuru hür erkek olunca köle ve kadın demokrasinin asli unsuru olamamaktadır. Spinoza'nın yaşadığı dönemde bu tarz düşünceler yaygındı. Gerçi Tanrı ve demokratik devlet konularında devrimci tonda görüşler serdeden Spinoza; kadın ve kölelik konularında aynı tutumu sergilemez. Ona göre kadının erkek yetkisi altında bulunmasının nedeni doğasıdır, yoksa toplumsal düzen değildir. Spinoza, demokrasiyi Tanrı ve insanın doğası olan güce dayandırdığı gibi erkeğin üstünlüğüne de güce dayandırır: Erkek gücü ve dolayısıyla hakkı daha fazla olduğu için, erkek kadından üstündür. Kadın ise erkek karşısında daha az güçlü olduğundan daha az hak sahibidir.¹⁰⁰ Nasıl ki demokratik devlet daha fazla güç ve hakka sahipse, aynı şekilde erkek de kadına nazaran daha fazla güç ve hakka sahiptir. Spinoza, erkek üstünlüğünü cinsiyet doğasını analiz etmekle iktifa etmez, tarihsel olguları da hesaba katar. Dünyada erkek-kadın eşitliğine dayanan bir toplumun oluşmadığına vurgu yapar. Gerçi Amazonların erkek çocuklarını öldürdüklerine dair bir rivayeti aktarır. Tüm bunlara rağmen Spinoza yine de kadın-erkek uyumuna dayanan toplumsal bütünlükten söz eder. Ama bu uyumda erkek yöneten, kadın ise yönetilendir. Spinoza'ya göre edilgenlik tam özgür olamama durumudur. Buna göre erkek özgür olan etkin, kadın ise tam özgür olmayan edilgendir.

ii. Spinoza, demokrasiyi evrensel insan birliği olarak göstermesine rağmen dünya yurttaşlığından bahsetmez. Tespit edebildiğimiz nedenler şunlardır:

a. Spinoza, siyaseti "olması gereken"e dayandırmaz. Dolayısıyla reel politik bir tutum takınan Spinoza'nın -Immanuel Kant gibi- gelecek için bir proje tasarlaması zaten söz konusu olamazdı.

b. Kant'ın kozmopolit dini onu kozmopolit politikaya vardırırken, Spinoza'nın kozmopolit antropoloji, etik, din ve demokrasisi ise onu kozmopolit yapmadı. Doğal devlet ve medeni devlet ayırımına dayanarak tercihini medeni devlet yönünde kullanan Spinoza için ana mesele insanların medeni devlette yaşamaları ve demokrasisidir. Evrensel etik, din ve antropoloji yoluyla Spinoza evrensel devlete geçmemesine rağmen, evrensel insan birliği olan demokrasiye geçer. Buna göre Spinoza de-

¹⁰⁰ Spinoza, *Politik İnceleme*, 110-111.

mokrası kozmopoliti olabilmekte, yoksa ütöplast kozmopolit değil. Spinoza, her ne kadar evrensel din ve pozitif dini kıyaslasa da, onları birbirleriyle çatıştırmaz. Onlar birbirlerini tamamlarlar, neticede her ikisi de Tanrı sözüdür. Spinoza'ya göre din sahibi insanlar devlet sahibidir. Bununla birlikte devlet üyesi olan bu insanların hepsi akla tabi olacak potansiyelde değildir. Sonuç itibariyle yönetilenler seçkinler ve yığınlar olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁰¹ Bu durum din için de söz konusudur. Akınlı daha çok kullanan, yani conatusa daha fazla sahip olan, pozitif dini daha çok evrenselleştirir. Yahudilik daha yerliyken Hristiyanlık ise daha evrenseldir. Buna göre pozitif ve evrensel din harmanlanmalı ve ivme evrenselliğe kaydıkça, din daha fazla kemale erişir. Sonuç itibariyle Spinoza'nın pozitif dini ortadan kaldırmak gibi bir amacı yoktur. Pozitif dinin olduğu yerde ise ister istemez farklı devletler olacaktır zira Spinoza'nın kendisi pozitif dinin ulusun şartlarını gözettiğine işaret eder.

c. Kant'ta olduğu gibi kozmopolitizme vardırın ana etmenlerden birisi, savaş karşıtlığıdır. Spinoza ise savaş karşıtı değildir. Hatta şartların el vermesi durumunda katliamın bile gündeme gelebileceğinden söz eder.¹⁰² Spinoza'nın bu tutumu serttir. Gerçi katliam olgusu Spinoza zamanında yabancı olunan bir olgu değildi. Ütopycacı olmayan filozofumuzun bu tutumu dolayısıyla kendi açısından makul olmaktadır.

d. Spinoza, ulusların devlet, bedensel rahatlık, toplum, adet, yasa ve dil gibi unsurlar nedeniyle ayrıştıklarını söyler. Adetler ve yasalar, ulusların kendilerine has karakter, durum ve önyargılara sahip olmasını sağlayabilir.¹⁰³ Yahudi ulusunun ayırt edici vasıfları ise sünnet, dini tören ve nefrettir.

101 Spinoza, *Politik İnceleme*, 13.

102 Spinoza, *Politik İnceleme*, 100.

103 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 85, 94, 259.

Öz

Benedictus de Spinoza (1632-1677), demokrasiyi savunan ilk filozoftur. Onun demokrasiyi savunması için geçmiş siyaset düşüncesinden kopması gerekiyordu. Bunun yanı sıra onun sahip olduğu metafizik görüşü demokrasi anlayışını geliştirmesine yardımcı oldu. Genel olarak Spinoza konulara yönelik evrensel bir yaklaşıma sahiptir. Demokrasi bu konular arasında yer alır. Demokrasi zaten Spinoza için evrensel insan birliğidir. Spinoza sınırlı Yahudilikten sınırsız Hristiyanlığa geçiş yapar. Evrensel Hristiyanlığın yanı sıra evrensel dinden söz eder. Spinoza için insanın özü de evrenselidir ve bu da güçtür. İşte tüm bu evrensel unsurlardan evrensel demokrasiye geçiş yapılmaktadır. Bununla beraber günümüz perspektifinden Spinoza bazı konularda evrensel değildir. Bu konular arasında kozmopolitizm ve erkek-kadın eşitliği var. Spinoza'nın kozmopolit olmasına engel olan etmenler vardı. Bunlardan birisi onun ütopyaya itimat etmeyiştir. Kadın konusunda ise Spinoza, öncelikle kadının doğası gereği erkek ile eşit olmadığını düşünür. İnsanın doğası güçüdür. Erkek gücü kadın gücünden fazla olduğu için erkek-kadın eşitliği mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: Evrensellik, Demokrasi, Güç, Hak, Din.

Abstract

From Universal Thought to Universal Democracy for Spinoza

Benedict de Spinoza (1632-1677) is the first philosopher who defends democracy. In order to defend democracy, he had to break with past political thinking. In addition, his metaphysical view helped him to develop his understanding of democracy. In general, Spinoza has a universal approach towards issues. Democracy is one of them. Democracy is the universal human unity. Spinoza passes from limited Judaism to unlimited Christianity. He speaks of universal religion as well as universal Christianity. For Spinoza, the essence of man is also universal, and that is power. There is a transition from all these universal elements to universal democracy. However, Spinoza's approach is not universal from today's perspective on some issues. These are cosmopolitanism and equality between men and women. There were factors that prevented Spinoza from becoming a cosmopolitan. One of them is his distrust against utopia. As for women, Spinoza first thinks that women are not equal to men by nature. Human's nature is power. Equality between man and woman is not possible because man's power is more than woman's power.

Keywords: Universality, Democracy, Power, Right, Religion.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. İlkçağ Felsefe Tarihi 5, Plotinos, Yeni Platonculuk Ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi. 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Bumin, Tülün. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Felsefe Derstleri I, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Fichte, Johann Gottlieb. Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Band 5, Berlin: Verlag von L. Heimann: 1845/1846.
- Flew, Anthony. "Teizme Kutsal Yolculuğum" Anthony Flew ve Gary Habermas Arasında Bir Söyleyişi. çev. Adem Irmak, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, Derleyen Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Jospe, Raphael. "Shem Tov Ibn Falaquera's Lost Bible Commentary", *Hebrew Union College Annual*, 1993, Vol. 64 (1993), Published by: Hebrew Union College Press.
- More, Thomas. Ütopya. çev. Necmiye Uçansoy, İstanbul: Bordo Siyah, 2012.
- Ramond, Charles. *Spinoza Sözlüğü*, çev. Bilgesu Şişman, İstanbul: Say, 2014.
- Renan, Ernst. *Spinoza*. Rede am 21. Februar 1877 bei dessen zweihundertjähriger Todesfeier gehalten im Haag von Ernst Renan, Autorisirte Uebersetzung von C. Schaarschmidt in Bonn, Leipzig: Verlag von Erich Koschny (L. Heimann's Verlag), 1877.
- Rosen, Stanley. "Benedict Spinoza". *History of Political Philosophy*, Third Edition, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987.
- Schiller, Friedrich. "Die Sendung Moses". *Thalia*, Dritter Band, 10. Heft, 1. Auflage, Herausgeber: Friedrich Schiller, Leipzig: Georg Joachim Göschen, Leipzig, 1790.
- Spinoza. *Teolojik Politik İnceleme*. çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Spinoza. *Politik İnceleme*. çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Spinoza. *Ethica*. çev. Çiğdem Dürüşken, 6. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Windelband, Wilhelm. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. herausgegeben von Heinz Heimsoth, 15. Auflage, Tübingen: J. C. B. (Mohr Siebeck), 1957.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Third Printing, Revised, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Church Fathers: Volume I Faith Trinity, Incarnation*. Harvard University Press, 1956.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press, 1976.

- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Volume 1, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Volume 2, New York: Schocken Books, 1969.
- Wolfson, Harry Austryn. "The Veracity of Scripture in Philo, Halevi, Maimonides, and Spinoza". *Alexander Marx Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Saul Lieberman, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950.
- Wolfson, Harry Austryn. The Philonic God of Revelation and His Latter-Day Deniers, *The Harvard Theological Review*, Apr., 1960, Vol. 53, No. 2 (Apr., 1960), Published by: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1960.
- Zelyut Hünler, Solmaz. *Spinoza*, İstanbul: Paradigma Yayınları. 2003.

POPPER VE KUHN'DA BİLİMİN YAPISI, GELİŞİMİ VE YÖNTEMİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 436-459.

Geliş Tarihi: 17.10.2021 | Kabul Tarihi: 21.03.2022

Neslihan DOĞAN*

Giriş

Çeşitli bilimsel araştırmaların, insan yaşamı üzerine olan etkisi ve katkısı tartışılmazdır. Gerek formal (matematik, geometri vb.) gerek doğa bilimleri (kimya, fizik vb.) olmak üzere bilimin tüm kolları, oldukça kapsamlı bir soru sahasına sahiptir. Aynı zamanda özünde evreni, doğayı, doğanın unsurlarını ve varlıkların yapılarını anlaşılabilir kılma uğraşı olan bilim; belirli bir alana yönelik tümel deneysel ve teorik yasaları bulma amacıyla olan bir bilgi türüdür. Öyle ki Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından varlıklar üzerine kesin ve geçerli olarak atfedilen bilginin, *bilimsel bilgi* olarak nitelendirilmesi tesadüf değildir. Varlıklar hakkında tutarlılığın ve anlamlılığın kazanımı olarak bilimin bilgisi içerisinde yeterlilik ve gereklilik koşulları aranmakta; güvenilir olgu, deney ve bilgi basamakları hedeflenmektedir.

Aristoteles'in devinime sahip olan varlıkların ereksel ve nedensel bir zeminde *fizik* araştırması olarak ön plana çıkardığı yaklaşımları, tümevarımsal-tümdengelsel bir metot ile son bulmuştur. Bu metot, gerçekte tümevarımsal olan üst düzey genellemeler sonucunda varılan tümdengelsel çıkarımları ifade etmektedir. Orta Çağ'ın neredeyse sonuna kadar onun mantık araştırması ve tümdengelsel çıkarımlara verdiği bu önem sonucunda yetkin bilimlerin yöntemi, dedüktif metot anlamına gelmiş; Euclid'in (M.Ö. 330-275) geometri örneğinde olduğu gibi, dedüktif sistemlere önem verilmiştir (Yıldırım, 1997: 291). Aslında bu durum, bilimsel araştırmalarda mate-

* Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-3734-5112, e-mail: neslihandogan58@gmail.com.tr

matige ve geometriye verilen ayrıcalıklı önemi göstermiştir fakat bir yandan da bilimsel araştırmaların diğer önemli öğelerinden olan gözlem ve deney, çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Orta Çağ'ın sonuna doğru ise başta doğa bilimleri olmak üzere matematik, geometri ve çeşitli bilim kollarının gelişimi ile birlikte artık bu yolun yetersiz kalmaya başladığı görülmüştür.

Modern dönem ile birlikte Francis Bacon (1561-1626), bilimi tümdengelsel işlemlerle sınırlandırmanın aksine, tümevarım metoduna ve elbette gözlem ile deneyin, bilimsel düşünme içerisindeki önemine vurgu yapmıştır. Bu adım, tümevarım yönteminin ve elbette deney/gözlem unsurlarının, bilimsel araştırmalarda statü kazanması ve kullanımının yaygınlaşması açısından oldukça değerlidir. Öyle ki Yunanlıların rasyonalizmi, matematik üzerine olan araştırmaların en güzel başarısını yansıtır iken İngiliz empirizmi -Francis Bacon, John Locke (1632-1704) ve David Hume (1711-1776)-, deneysel metodun zaferini simgelemektedir (Reichenbach, 2019: 124). Bununla birlikte Hume'un, *tümevarımın geçerli kılınması sorununa* yöneltmiş olduğu eleştiri sonucunda bu zafer, yavaş yavaş güç kaybetmeye başlamıştır. Bu eleştiriye göre tümevarımın geçerli kılınması için kullanılan çıkarımların ilkesi, yine tümevarımsal bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla sentetik ve deneyime dayanan önermeler dışında çıkarımların sonuçları, herhangi bir veri sağlamayacaktır. Bu taktirde ya tümdengelsel çıkarımlar kullanılmalıdır, yani yapısı gereği tümdengelim yönteminin yeni sonuç ve bilgilere açık olmaması dolayısıyla geleceğe ilişkin ön deyi anlamına gelen hipotezlerden vazgeçilmelidir; ya da tümevarımsal çıkarımlar benimsenmelidir. Bu koşulda akıl yürütme, deneyimden türetilemeyen fakat analitik de olmayan bir ilkeye dayanmaktadır ancak böyle bir durumda da empirizmden vazgeçilmektedir (Reichenbach, 2019: 114). O halde anlaşılıyor ki ne matematik ve mantıkta kullanılan tümdengelim yönteminin ispat yolları; ne de gözlem ve deney unsurlarıyla birlikte tümevarım yönteminin sağladığı kazanımlar, bilimsel araştırmaların nesnel ve güvenilir sahasını yaratmakta başarılı olabilmıştır.

Modern mantığın ve Euclid dışı geometrilerin doğmasıyla birlikte bu problemlerin farklı versiyonlarının, yirminci yüzyıl içerisinde de tartışıldığı ifade edilebilir. Tüm bu gelişmeler ve modern mantığın sağladığı olanaklar ışığında bilim felsefecileri, Viyana Çevresi etrafında *mantıkçı deneyci*, *neo-pozitivist* veya *mantıksal olgucu* bir dönüşüm sonucunda bilimsel araştırmalara, yeni bir boyut kazandırmışlardır. Genel bir çerçeveden Russell'in (1872-1970), matematiği mantıksal bir temelde yorumlaması ve tümevarıma olan ilgisi; Wittgenstein'in (1889-1951) ise bilim ile metafizik arasına "sınır çizme" (demarcation) şeklindeki sorunu, Viyana Çevresini derinden etkilemiştir (Gillies, 2018: 19). Viyana Çevresi tarafından tümevarım ve *doğrulama*/

doğrulanabilirlik (verification/verifiability), bilimsel araştırmaların ölçütü ve metodu olarak belirlenmiştir. Doğrulanabilirlik bağlamında öne sürülen “anlamlılık” kriteri ise bilim olan ile bilim olmayan arasındaki ayrımın, yani bilime “sınır çizme” sorununun bir numaralı çözümü haline gelmiştir. Bu tutuma göre doğanın ya da evrenin işleyişı, deney ve gözlem aracılığıyla nesnel olarak bilinebilir. Olgular hakkındaki geçerli yargılara ise bu ölçütler vasıtasıyla ulaşılabilir.

Yukarıda zikredilen bilgiler doğrultusunda ifade edilebilir ki çalışmanın birinci amacı; yirminci yüzyıla hâkim olan bilimsel yaklaşımları da göz önüne alarak Karl Popper (1902-1994) ve Thomas Kuhn’un (1922-1996) bilimin yapısı, gelişimi ve yöntemi üzerine olan düşüncelerini anlamaya çalışmaktır. Nitekim Popper’ın altını çizmiş olduğu, “sınırlı gözlem kümesinden yola çıkarak, bu kümeden daha kapsamlı genellemelere ya da ön deyi gücüne sahip olan bilimsel kuramlara, gerçekten de doğrulanabilirlik kriteri ile varılabilir mi?” şeklindeki temel problemi, bilimsel araştırmalarda tümevarım yönteminin eksikliklerine ve doğrulanabilirlik kriterine karşı yöneltilen asli bir eleştiriyi yansıtmaktadır. Ona göre bilimsel araştırmalarda kullanılması gereken yöntem, *yanlışlama/yanlışlanabilirlik* (falsification/falsifiability) bağlamında, tümdengelim çıkarım yönteminin yadsıma metodu olan *modus tollens* ilkesinin kullanımınıdır. Popper’a göre “yanlışlanabilirlik” ölçütü, bilimsel araştırmaların yeni metodolojisidir. Önergeler veya önerme dizgelerinin oluşturulması ve bu dizgelerin, gözlem ile deney vasıtasıyla sınanması sürecini kapsayan *bilgi mantığı* veya *bilimsel araştırmanın mantığı* şeklindeki tüm araştırmasının amacı, prosedürel bir metodun ortaya konmasıdır (Popper, 2020: 51).

Kuhn’a göre ise önemli olan şey, bilim topluluğu içerisinde geçerli olan yerleşik bakış açısı, ortak değerler, genellemeler veya bilimsel kuramlar anlamlarına gelen *paradigma* kavramıdır. Bilim insanının, hâkim paradigması bağlamında araştırmasını gerçekleştirdiği ve bu paradigmadan doğan sorunları, yani bulmacaları çözmeye işlevine tabi olduğu dönem, olağan bilim dönemidir. Bu dönem içerisinde rastlanan karşı-örnekler veya aykırı deneyimlerin zamanla artması sonucunda bunalım süreci ortaya çıkacaktır. Yürürlükteki paradigma örneğinin süregelen aykırılıklara çözüm getiremediği inancı eşliğinde paradigmasını terk etmeye karar veren bilim insanı, doğrudan paradigmasını sınyarak alternatif paradigma adaylarını göz önüne alacak; böylece bilimsel devrimlerin kapısını aralayacaktır.

Çalışmanın ikinci amacı ise Kuhn’un Popper’a yönelik eleştirileri çerçevesinde özellikle görüleceği gibi, bu iki büyük bilim felsefecisinin yöne-

limleri arasında bulunan farklılıkların ve benzerliklerin altının çizilmesidir. Bilimsel araştırmaların mantıksal boyutuna önem veren Popper, “yanlışlanabilirlik” ölçütü bağlamında araştırmasını gerçekleştirmiştir. Bilim topluluğunun psikolojik ve sosyolojik unsurlarına da dikkat çeken Kuhn ise “paradigma” kavramı bağlamında araştırmasını yürütmüş; bilim topluluğu sahip olduğu ortak değerlerin veya kararların, kimi bilimsel kırılmalarda önemli role sahip olabileceğini vurgulamıştır. Bu farklılık Popper ve Kuhn'un bir yönden benzer görüşlere sahip olmalarına yol açmış; bir yönden de düşünce ayrımlarına uğramalarına neden olmuştur. Söz gelimi bilimin gelişimini Popper, bir kuramın *modus tollens* ilkesi doğrultusunda yanlışlanması, yerine ise henüz yanlışlanmamış olan bir kuramın benimsenmesi odağında yorumlamıştır. Kuhn'a göre ise böyle bir aşamada mantıksal veya görgül unsurlar (deney ve gözlem) yeterli olmayacaktır. Ona göre yürürlükteki paradigmanın terk edilmesi ve yerine farklı bir paradigmanın kabul edilmesi, aynı zamanda çeşitli öğelerin, örneğin olağan bilimin paradigmal yapısından doğan kavramların, ölçütlerin, kuralların veya ortak değerlerin de göz önüne alınmasını gerektirecektir. Yani aslında kritik konumda olan husus, bilim topluluğunun ortak değerleri ve kararlarıdır.

Bu amaçlar doğrultusunda ilkin Popper'in, bilimsel araştırmaların mantığı bağlamında değerlendirdiği konular ve yer yer Viyana Çevresinin bilim anlayışına getirmiş olduğu eleştiriler vurgulanacak; ardından ise Kuhn'un düşünceleri ve bilim felsefesine sunduğu özgün katkıları takdim edilecektir. Bunlara ek olarak Kuhn'un Popper'a yönelik eleştirileri, altı çizilen hususlar bağlamında ele alınacak, aralarında bulunan ortaklıklar ve farklılıklar değerlendirilecektir.

Popper'da Bilimin Yapısı ve Gelişimi: *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*

Döneminin bilim anlayışına kritik eleştiriler yönelten ve çağının önemli bilim felsefecilerinden olan Popper, yirminci yüzyılın popüler bilim felsefesi konuları üzerine düşünmüş ve yeni bakış açıları sergilemiştir. Özellikle *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (Logic of Scientific Discovery, 1934) isimli eseri hem kendi düşüncelerini ifade etmesi hem de Viyana Çevresine olan karşılığını yansıtması açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda Viyana Çevresi tarafından “anamlılık” kriterinin, bilime “sınır çizme” ölçütü olarak kullanılmasına karşın bu ölçütün, metodoloji olarak anılması gerektiği yönündeki düşüncelerini *Tahminler ve Çürütmeler* (Conjectures and Refutations, 1963) adlı kitabıyla da doğrulamış ve değerlendirmiştir (Losee, 2012: 182).

Üzerinde durmuş olduğu problemler kısaca; “bilimsel araştırmanın yöntemi nedir?”, “bilim olan ile olmayan arasındaki ayrım, neye dayandırılma-

lıdır?” ve “bilimsel kuramların gelişimi, hangi temelde ele alınmalıdır?” sorularıyla özetlenebilir. Bu sorular karşısında aldığı tavır ise bilimsel araştırmaların mantıksal arka planına tanıdığı öncelik aracılığıyla anlaşılabilir. Popper’ın önerisine göre *bilgi mantığı* veya *bilimsel araştırmanın mantığı*, en genel anlamıyla bir yöntem öğretisi ortaya koymaktadır (Popper, 2020: 73). Bu öğreti içerisinde tıpkı Viyana Çevresinde olduğu gibi deney ve gözleme büyük ölçüde önem verilmiştir çünkü ona göre bilimsel araştırmalar gerçekte, görgül (deneysel) bilimler¹ ve görgül bilimlerin yöntemleri üzerindedir. Dolayısıyla onun gözünde *bilgi mantığı*, deneyim dünyasını betimleyen bir araştırma olarak görgül yöntemin; deneyim olarak nitelendirilen dizgenin bir kuramıdır (Popper 2020: 63).

Ne var ki bilimin işi, bu dizgeyi sadece betimlemek değil, aynı zamanda olguları önermeler veya önermeler dizgesi şeklinde sunmak ve sınama sürecine tabi tutmaktır (Popper, 2020: 51). Ona göre bilimin önermelerini bir dil aracılığı ile ortaya koymak, bu önerme ve teorileri kişilerden bağımsızlaştırmakta, yani nesnelleştirmektedir; bu sayede önermeler, olumlanabilmekte veya değıllenebilmektedir (Popper, 2006: 21). Bu yönüyle bilimsel araştırmaların mantığı, şu şekilde açıklanmıştır: “...Bilgi mantığı, *olguların sorgulanmasıyla* değil (Kant: “quid facti” <olgunun neliği>), geççerliliğın sorgulanmasıyla (“quid juris” <hakkın neliği>) ilgilenmektedir; başka bir deyişle bilgi mantığı, bir önermenin savunulup savunulmadığı, önermenin sınanabilir olup olmadığı, bilinen diğçer önermelere mantıksal olarak bağılı olup olmadığı ya da onların karşıtı olup olmadığı vb. sorularla ilgilenmektedir” (Popper, 2020: 55). Öyle ki, bilimsel kuramlar ve kuramların gelişimi üzerine çeşitli ilke ve yöntemleri gereğince mantık, nesnel bir ölçüt olarak bilimsel önermelerin ve çıkarımların biçimsel açıdan tutarlılığını veya geççerliliğini ortaya koyacaktır. Bu temelde dizgeleştirilen kuramlar ve hipotezler, gözlem ve deneye tabi tutulacaktır. Peki bilimsel araştırmaların mantığı bağlamında bilimin yapısı, yöntemi ve gelişimi sürecinde izlenen yol, Popper tarafından nasıl ayrıntılandırılmıştır?

Öncelikle vurgulanmalıdır ki bilimsel araştırmaların ilk basamağı, *problemler*dir. Bilim, *problemler* veya *problematik* olan durumlar ile başlamakta dır. Onun ifadesiyle: “...*Problem yoksa gözlem de olamaz*. Size, “lütfen gözlemleyin” çağırısında bulunduğumda, dilin genel kullanımına uygun olarak hemen sorarsınız: “Evet, ama neyi? *Ne gözlemleyeyim?*” Diğçer bir deyişle benden size gözleminiz aracılığıyla çözülebilecek bir *problem* vermeme rica

1 Görgül kuramların dizgesi Popper’a göre (a) birleşimsel olmalı; (b) sınırlama ayıracını doyurmalı; (c) fizik-ötesi olmamalı, yani deneyim dünyasını betimlemeli; ve (d) diğçer dizgelerle karşılaştırıldığında, daha üstün ve iyi olmalıdır (Popper, 2020: 63).

edersiniz. Ben size bir problem değil de, sadece bir nesne gösterirsem bu biraz daha iyi bir şeydir, ancak kesinlikle tatmin edici bir şey değildir. Belki bu *problem* sizin ilginizi çekmeyecek ama en azından, algularınız ya da gözlemleriniz aracılığıyla neyi saptamanız gerektiğini bileceksiniz” (Popper, 2006: 18-19). Seçilen herhangi bir varsayım öncesinde gözlemlerin olduğu doğrudur ancak Popper'a göre bu gözlemler, sırasıyla tahminler ve teoriler çerçevesinden oluşan bir referans çatısının benimsenmesini ön koşul olarak gerektirmektedir (Popper, 1962: 47). Yani ona göre kuramlarla dolu olan dilin yapısında katıksız gözlem önermeleri bulunmamaktadır. Örneğin “şimdi burası kırmızı” ifadesi, zaman ve mekân kuramı ile renk kuramını kendiliğinden içermektedir (Popper, 2020: 137).

Bilimsel araştırmaların ikinci basamağını oluşturan *çözüm denemeleri*, bu noktanın bilhassa vurgulandığı aşamalardan birisidir. Bilimsel araştırmalarda gözlem ve deneyin ön plana çıkarılması ve güvenilir bir unsur olarak birincil hale getirilmesi, özellikle Viyana Çevresine ait bir tutumdur. Ne var ki sadece deney ve gözlem, Popper'a göre hiçbir zaman yeterli değildir. Bu nedenle yasalar, varsayımlar veya tümel önermeler olarak ortaya çıkan kuramlar, herhangi bir problemin çözüm denemesi sürecinde ön koşul haline getirilmiştir. Bilimsel araştırmalarda kuramlar, uygulamalarda sınamaya tabi tutulan veya uygulamasına bakılarak karar verilen asıl araç konumdadır. Öyle ki bilgi mantığı, Popper tarafından kuramların kuramı olarak nitelendirilmiştir (Popper, 2020: 133). Yani bilimsel araştırmalarda çözüm denemeleri olarak kuramlar, oldukça önemli bir yere sahiptir.

O halde kendisi de bir çözüm denemesi olarak ortaya çıkan herhangi bir kuram vasıtasıyla hem kuramlar hem varsayımlar hem de başlangıç koşulları sınanabilmektedir. Popper'a göre kuramları, varsayımları veya önermeleri sınama süreci, onları koruma altına alma eyleminden ziyade, altlarını oyma işlemi anlamına gelmektedir. *Ortadan kaldırma* olarak gün yüzüne çıkan bu yeni aşamada bilimsel kuramlar, ona göre eleştirel düşünceye açılmalı; yani yanlışlanmalıdır. Popper'ın bilimsel araştırmaların mantığına yönelik ayrıcalıklı katkısı, özellikle bu aşamaya olan ilgisinde yatmaktadır. Bu hususta ise iki önemli konunun ön plana çıktığı ifade edilebilir. Bunlardan birincisi Popper'ın, tümevarımcı *doğrulama* ölçütüne ve bir sınır olarak “anlamlılık” kriterinin, bilim olan ile bilim olmayanın ayırt edilmesi noktasında kullanılması üzerine eleştirileridir. İkincisi ise *yanlışlanabilirlik* ölçütünün, bilimsel araştırmaların üçüncü aşaması olan “ortadan kaldırma” evresi içerisindeki kullanımınıdır.

Bilimde tümevarım yöntemi, sınırlı gözlem kümesinden yola çıkarak bu kümenin kapsamından daha geniş bir genellemeye ulaşılabileceğinin varsayımdır. Gelecek hakkında bilgi veren bu genellemeler, dolayısıyla ön deyimleme potansiyeline de sahiplerdir. Bu yöntemin kullanımına göre bir varsayım, doğrudan gözlem ve deneyin olumlu örnekleri vasıtasıyla doğrulanabilmektedir. Tümevarım mantığı altında bilim felsefesinin tümevarımcı yorumunun, aslında şu üç temel ilke bağlamında geliştirildiği ifade edilebilir; (a) genellemelere teşkil eden gözlem önermelerinin sayısı çok olmalıdır; (b) gözlemlerin testi, farklı şartlar altında da tekrarlanmalıdır; (c) kabul edilen gözlem önermeleri, genellemeleri sonucunda elde edildikleri yasalarla çelişmemelidir (Chalmers, 1994: 35).

Tümevarım yönteminin, bilimsel araştırmalarda kullanılması konusunda Popper'ın eleştirisi, nitekim bu üç ilkeye de ilişkindir. Onun açısından, genellemeleri oluşturan gözlem önermelerinin sayısı ne kadar çok olursa olsun herhangi bir kuram veya varsayım, deneysel sınamanın olumlu örnekleri vasıtasıyla geçerli kılınamaz. Söz gelimi, "bütün kuğular beyazdır" ifadesini olumlayan örneklerin sayısı ne kadar çok olursa olsun önerme hiçbir zaman doğrulanamaz çünkü bu örnekler, her zaman sınırlı bir kümeye işaret edecektir. Bu durumu Popper, tümevarım ile tündengelim arasında bulunan *bakışsızlık* (asimetri) olarak nitelemiştir. Bu bakışsızlığa göre hiçbir zaman özel önermelerden -yani yalnızca söz konusu olgu için geçerli olan önermelerden- türetilmeyen evrensel önermeler, özel önermeler ile yalnızca çelişik olabilirler. Örneğin "bütün kuğular beyaz değildir" önermesi; "beyaz-olmayan kuğular vardır" önermesine mantıksal olarak eşdeğerdir. Popper'a göre ikinci önerme, evrensel-vardır önermesini teşkil etmektedir ve bu önerme, hiçbir özel önerme vasıtasıyla yanlışlanamamakta ancak doğrulanabilmektedir. Bakışsızlık, evrensel önermelerin formel yapısına dayanmaktadır. Onun ifadesiyle: "İşte, evrensel vardır-önermelerinin yanlışlanamazlığı -bir şeyin var olmadığını kanıtlamak için tüm yerküreyi araştıramayız-, aynı zamanda tümel önermelerin de doğrulanamazlığı buna bağlıdır; (yukarıda da olduğu gibi), bir şeyin olmadığını söyleyebilmek için tüm yer küreyi araştırmamız gerekir" (Popper, 2020: 94).

Doğrulanabilirlik ölçütünün yetersiz olduğu bir başka nokta ise bilime "sınır çizme" sorununa ilişkindir. Viyana Çevresi tarafından önerilen "sınır çizme" ölçütü ilkin, "anlamlılık" kriteridir -orijinal formülasyonu, Wittgenstein'in izinden giden Moritz Schlick (1882-1936) ve Friedrich Waismann'a (1896-1959) aittir-. Bu kritere göre bilimsel olan önermeler, sadece ve sadece gözlem ifadeleriyle doğrulanabilen önermelerdir (Gattei, 2009: 33). Dolayısıyla deneysel anlamda doğrulama ölçütüne tabi tutulamayan disiplinler, ör-

neğin metafizik veya astroloji, pratikte bilim dışı sayılmıştır. Bu disiplinlerin argümanları da sözde önermeler olarak nitelendirilmiştir. Bu tutuma karşın Popper'ın "anlamlılık" kriteri olarak doğrulanabilirliğin kullanılması konusundaki düşüncesi, oldukça eleştireldir. Onun sözlerinden bu ölçütün bilimsel araştırmalardaki rolü, şu şekildedir: "Benim doğrulanabilirlik ölçütüne karşı eleştirim her zaman şu olmuştur: savunucularının niyetlerine aykırı olarak o kriter, apaçık metafizik ifadeleri dışarda bırakmadı; tersine tüm bilimsel ifadelerin en önemlilerini ve en ilginçlerini, bir başka deyişle, bilimsel teorileri ve doğanın evrensel kanunlarını dışarda bırakmaktadır" (Popper, 1962: 281).

Popper'a göre Viyana Çevresi tarafından "anlamlılık" kriteri olarak kabul edilen doğrulanabilirlik ölçütü, bilime "sınır çizme" konusunda yetersiz kalmaktadır. Nedeni ise şu şekilde açıklanabilir; doğrulama ile yanlışlama arasında yer alan bakışsızlık gereği örneğin Şeytan'ın, "iki küçük boynuz ve ayrıklı tırnaklı insana benzeyen bir yaratık" formunda dile getirilen betimi, sınanabilir olmamasına rağmen prensipte doğrulanabilir bir ifadedir. Oysaki Popper'a göre böyle bir önerme (yani Şeytan, Melek vb. gibi doğa üstü ifadelerin "vardır önermeleri"), empirik olarak reddedilemez veya çürütülemezdir. Yani dünyadaki hiçbir gözlem, bu ifadenin yanlışlığını ortaya koyma konusunda yeterli değildir (Popper, 1962: 249). Dolayısıyla doğrulanabilirlik ölçütüne, "anlamlılık" kriteri olarak bakılır ise hem doğa yasaları hem de fizik-ötesi ifadeler, "anlamsız" hale gelecektir. Bu da demek oluyor ki ne doğrulanabilirlik ne de yanlışlanabilirlik, "anlamlılık" için yeterli bir ölçüttür. Ona göre bilime "sınır çizme" ölçütü, tümdengelim yöntemi aracılığıyla önermelerin yanlışlanabilir olmasıdır. Bu nedenle de metafiziğin önermeleri "anlamsız" değil, bilim dışı sayılmıştır.

Bilimin Yöntemi ve Kuramlarının Sınanması

Yasalar ve kuramların, Popper açısından haklı gösterilmesi, tümdengelim yadsısına ilkesi olan *modus tollens*² aracılığıyla ve evrensel önermelerin *yanlışlanabilirliği* ile ortaya konulabilir (Popper, 2020: 65). Böyle bir sınama, onun minvalinde hipotezin tümdengelimsel sonuçları ile bir gözlemi kayda geçiren *temel önermelerinin* (uzay veya zaman içerisinde gözlemlenebilen olaylar raporu) karşılaştırılması durumuna bağlıdır (Losee, 2012: 195). Grünberg'e göre bir varsayımı sınamak için Popper'ın "varsayımlı-tümdengelim yöntemi"³ (hipotetiko-dedüktif metot), önceden sınanmış öncüller vasıtasıyla va-

2 Art bileşenin değillenmesi anlamına gelen *modus tollens*, "p" ve "q" arasında bulunan türetim ilişkisi içerisinde "q" art bileşenin değillenmesi durumunda, "p" ön bileşenin de değillenmesini gerektiren bir çıkarım formunu ifade etmektedir (Grünberg & D. Grünberg, 2015: 142).

3 Örneğin "metallerin tümü (civa hariç), oda sıcaklığında katı halde bulunurlar" önermesi göz önüne alınsın. "Fx", oda sıcaklığı altında bulunan ve civa olmayan bir metal; ve "Gx" ise "x katı haldedir" ifadesinin

rılan açıklamalar ve kestirimlerin, başarılı olup olmaması durumunun saptanmasıdır (Grünberg, 2019: 228). Demek ki Popper'a göre doğrulanamayan bilimsel kuramlar, varsayımlar veya yasalar, yanlışlama ilkesi ile çürütülebilir. Yanlışlanamayan başarılı varsayımlar, geçici olarak bilim literatürüne kabul edilmekte; yanlışlanan kuramlar ise dışlanmaktadır. Kolayca doğrulanabilir olan birçok varsayım, deney ve gözlem aracılığıyla sınanmalı; *ortadan kaldırma* aşaması eşliğinde çürütülmeli ve hatalarından arındırılmalıdır. Bu ilkenin bilimsel araştırmalar içerisindeki özel konumu, çözüm denemelerinin, ortadan kaldırma evresinde aktif olarak kullanılmasıdır. Yani bu aşama, kuramların yanlışlandığı ve aktif olarak sınındığı evredir.

Bir kuramın yüksek derecede sınanması ise o kuramın *deneysel* ve *mantıksal* açıdan kapsamlılığına göre farklılık göstermektedir. Popper'a göre bir kuramın mantıksal kapsamı, onun *sonuç kütesidir*; mantıksal olarak çıkarılabileceği önermeler kümesidir. Bu küme ne kadar büyük olursa, mantıksal kapsamı da o kadar geniş olacaktır (Popper, 2006: 35). Kuramın deneysel kapsamı, şu sözlerle aktarılmıştır: "Öyleyse bir kuramın deneysel kapsamı, o kuram tarafından yasaklanan deneysel önermeler kümesi veya sınıfı olarak belirlenebilir; yani kuramla çelişki içerisinde bulunan deneysel önermeler kümesi ya da sınıfı olarak" (Popper, 2006: 35). Bu da demek oluyor ki bir önermenin işaret ettiği kümenin kapsamı ne kadar geniş ise o kadar çok yanlışlanabilir. Onun akıl yürütmesi doğrultusunda örneğin, "siyah kuğu yoktur" ifadesi ile "beyaz-olmayan kuğu yoktur" ifadesinin deneysel kapsamı birbirinden farklıdır. İlk önermede sadece "siyah" olan kuğuların varlığı yasaklanmaktadır. Buna karşın ikinci önermede, "siyah, gri, kahverengi vb. gibi beyaz-olmayan" kuğuların varlığı yasaklanmaktadır. Burada ikinci önermenin yasaklamış olduğu deneysel kümenin kapsamı, ilk önermeye göre daha fazladır. Dolayısıyla bu önerme, daha çok yanlışlanabilir.

Peki sınamalar karşısında direnen kuramlar, nasıl yorumlanmalıdır? Popper'a göre böyle bir kuram, *sağlanmış* (pekiştirilmiş) adını almaktadır. Bir kuramın sağlanmışlık derecesi, sağlanan durumların sayısı değil fakat ilgili önermelerin karşı karşıya kaldığı sınamanın katılığı bağlamında ortaya konulabilir (Popper, 2020: 302). Bu katılık, deneyin deneysel düzenleme-

kısıtması olarak kabul edilsin. Cıva hariç oda sıcaklığı altında katı halde bulunan a_1 ve a_n metallerinin sayısı ne kadar olursa olsun varsayım, " $(Fa_1 \wedge Ga_1 \dots Fa_n \wedge Ga_n)$ " şeklindeki gözlem önermeleri vasitasıyla doğrulanamaz. Buna karşın, oda sıcaklığı altında olduğu halde katı halde bulunmayan a_{n+1} metalinin gözlemi, varsayımı mantıksal açıdan yanlışlayabilir. Bu durumda hipotezden mantıksal olarak türetilen ön deyi; " $\forall x (Fx \rightarrow Gx) \wedge Fa_{n+1} \vdash Ga_{n+1}$ " şeklinde ifade edilir iken hipotezin *modus tollens* ile yanlışlanması, şu şekilde gösterilebilir;

$$\begin{aligned} & \forall x (Fx \rightarrow Gx) \wedge Fa_{n+1} \vdash Ga_{n+1} \\ & \neg Ga_{n+1} \\ & \neg [\forall x (Fx \rightarrow Gx) \wedge Fa_{n+1}] \end{aligned}$$

sinde yer alan yaratıcılığı; alınan sonuçların kesinliği ile doğruluğu ve hipotezin başka teorik varsayımlara uygulanan testlerindeki kapsamı ile ifade edilebilir (Losee, 2012: 196). Öyle ki bu nokta, Popper açısından iki rakip kuramdan birinin tercih edilmesi problemini de aydınlatmaktadır. Buna göre tercih, katı sınamalara karşı direnen ve katı sınamalara daha çok olanak tanıyan kuramdan yana olmalıdır. Ona göre herhangi bir kuram, sınamaların daha katı ve titiz hale getirilmesi sayesinde daha iyi sınanabilir bir yapıya bürünür. Katı sınamalara dayanan kuramlar da haliyle, daha iyi sağlanacak ve daha iyi kanıtlanacaktır (Popper, 1962: 256).

Anlaşılmaktadır ki Popper açısından bir kuramın sınamalar karşısında direnmesi ya da başarılı olması, onun son mertebede doğru ve kesin olduğu anlamına gelmemektedir. Bu durumun bir nedeni elbette bilimsel kuramların doğrulanabilir değil fakat sağlanabilir olmasıdır. Onun sözlerinden: "...Bilim, hiçbir zaman kesin yanıtlar vermeyi ya da yanıtları olası kılmayı amaç edinmemiştir; tersine bilim, sonu olmayan ama hiçbir zaman çözümsüz de olmayan bir görevle tanımlanmıştır. Buna göre bilimin görevi, sürekli yeni, köklü ve daha genelleşmiş soruları bulmak ve geçici yanıtları sürekli yenileriyle ve katılarıyla sınamaktır" (Popper, 2020: 317). O halde katı sınamaların ardından sağ kalan her kuram, "sağlanmış" olan tahminlerden öte bir anlam taşımayacaktır ve *problemlerden* yola çıkan bilim, hep daha iyi olan kurama doğru evrilerek ilerleyecektir. Buna göre, ortadan kaldırma aşamasında kuramlar (çözüm denemeleri) katı bir sınama sürecine sokulacak ve yanlış olan parçaları ayırt edilecektir. "Bu kuram, neden yanlışlanmıştır?" sorusu ise dördüncü aşama olan yeni *problemleri* doğuracaktır. Dolayısıyla Popper açısından bilimin gelişimi kısaca, "tahminler" ve "çürütmeler" şeklindedir. Bilimin nesnelliği ve rasyonelliği bağlamında öne çıkan yeni unsurları, her daim değiştirilebilen *tahminlerin* ortaya atılması ve eleştirel bir sınama (mantıksal açıdan *modus tollens* ilkesi) eşliğinde *çürütülmesidir*.

Kuhn'un Düşüncesinde Paradigma Kavramı

Bilim felsefesine yeni bir boyut kazandıran Thomas Kuhn, araştırmalarında sadece mantıksal ve bilgi kuramsal açıyı değil, aynı zamanda bilim topluluğunun psikolojik ve sosyolojik unsurlarını da ele almış; bilim tarihini yeni bir perspektif altında yorumlamıştır. Onun dikkate almış olduğu temel problem şudur; bilimsel araştırmalar söz konusu olduğunda bilim topluluğu tarafından ortak olarak paylaşılan yöntemlere, ölçütlere, kuramlara veya modellere rastlamak mümkün müdür? Cevabında olumlu olan Kuhn, bu ortaklığı yansıtan *paradigma* kavramının temel karakteristiğinin anlaşılması konusunu, bilimin yapısının ve gelişiminin aydınlatılması hususunda kritik

bir konuma yükseltmiştir.

Paradigma kavramının anlamı üzerine net bir açıklama yapmak oldukça zordur çünkü eserlerinde Kuhn, paradigmanın ne olduğu hakkında birçok tanıma yer vermiş, hatta bu konuda eleştirilmiştir. Yine de en genel ve temel anlamıyla bir paradigmanın, bilim camiası tarafından kabul edilen ve geçerli olduğu dönem içerisindeki bilimsel araştırmalara yön veren örnek model anlamına geldiği ifade edilebilir. Onun sözlerinden: “Bir paradigma, bilimsel bir topluluktaki üyelerin ve de yalnızca onların paylaşmış olduğu bir şeydir. Tam tersine, başka bir yolla birbirinden çok farklı insanların oluşturduğu bir grubun bilimsel topluluğunu kuran da, onların ortak bir paradigmaya sahip olmalarıdır” (Kuhn, 1994: 353). Geçerli oldukları dönem içerisindeki konumları dolayısıyla söz gelimi Aristoteles’in *Physica* eseri, Ptolemy’nin *Almagest*’i veya Newton’un *Principia* ve *Opticks* eserleri, Kuhn tarafından paradigma örnekleri sayılmışlardır (Kuhn, 2019: 81). Bu şekilde varsayımlarının sebebi ise hâkim oldukları dönem içerisindeki başarıları ve yeni gelişmelere sağladıkları olanaklardır. Demek ki ona göre bilim topluluğu üyeleri, yürürlükteki örnek model ya da kuram anlamına gelen bir paradigmanın varlığı temelinde araştırmalarını yapmaktadır. Doğanın olgularını ve yasalarını ise bu paradigma temelinde çözümlenmektedir.

Anlaşılan Kuhn’a göre bilimin doğasını yalnızca mantık, deney ya da gözlemin sağladığı kazanımlar ile açıklamak yeterli değildir çünkü en az bu unsurlar kadar önemli olan bir başka yön daha vardır ki bu, bilimsel araştırmaların sosyolojik boyutudur. Dolayısıyla bir yandan bilim topluluğu üyeleri tarafından paylaşılan inançlar, değerler ve teknikler açısından paradigma kavramı, bilimin sosyolojik boyutuna da gönderme yapmaktadır (Kuhn, 2019: 278). Bilim camiasının hangi ortak ölçütlere veya değerlere sahip olduğu konusu; ya da bu ortaklığın altında yatan gerekçelerin incelenmesi hususu, Kuhn açısından oldukça önemlidir. Nedeni ise bilimsel bilginin, tıpkı dil gibi özünde bir topluluğun ortak malı olmasıdır ve bunun anlaşılması için de bilgiyi yaratan ve kullanan çevrelere ait has özelliklerin araştırılması gerekmektedir (Kuhn, 2019: 320). Anlaşılan çift yönlü vurgusuyla birlikte paradigma kavramı, bir yönüyle bilimsel araştırmaların nesnel ölçütleri üzerine, bir yönüyle ise bilim camiasının dinamik sosyolojik ilişkileri üzerinedir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Kuhn, bilim topluluğu tarafından paylaşılan ortak kuramları, değerleri, kuralları veya ölçütleri yansıtması açısından paradigma kavramının çok anlamlı olması -ya da tüm bu öğeleri barındırma hususunda sınırlı kalması- gerekçesiyle sıkça eleştirilmiştir. Öyle

ki *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (The Structure of Scientific Revolutions, 1962) adlı eserinde Kuhn'un, paradigma kavramını en az yirmi bir farklı anlamda kullandığı iddia edilmiştir (Masterman, 2017: 83). Bu nedenle *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli kitabının ikinci basımına eklenen *Sönsöz:1969*'da Kuhn, paradigma kavramının kullanımı yerine, *disipliner matriks* ifadesini önermiştir. Burada, bir bilim koluna özgü olması bağlamında *disiplin* ifadesi kullanılmıştır çünkü tikel bir bilgi alanındaki uygulayıcıların *ortak mülkiyeti* söz konusudur. Aynı zamanda çerçeve ya da kalıp anlamı açısından *matriks* ifadesi tercih edilmiştir çünkü ona göre bu kavram, her biri daha ileri düzeyde açıklama bekleyen sıralanmış çeşitli türde unsurları barındırmaktadır (Kuhn, 2019: 287). Bu unsurları Kuhn, *simgesel genellemeler*, *metafizik paradigmlar/metafiziksel modeller*, *bulmaca çözümleri* ve bilim camiasının *ortak değerleri* olarak sınıflandırmıştır. Aslında "paradigma" kavramı ile "disipliner matriks" ifadesi arasında hem anlamsal hem de mantıksal açıdan bir paralelliğin bulunduğu söylenebilir.

Paradigma Kavramı Işığında Bilimin Yapısı, Gelişimi ve Kuramlarının Sınanması

Paradigma kavramının asıl öneminin ise onun bilimin yapısı ve gelişimi üzerine olan düşüncelerinde ön plana çıktığı vurgulanmalıdır. *Olağan bilim*, *bunalım* (olağan dışı bilim), *bilimsel devrim* ve *yeni olağan bilim* evreleriyle kalıba soktuğu bilimin gelişim sürecini Kuhn, farklı işleyişler ve özgün nitelikler çerçevesinde ele almıştır. İlk olağan bilim dönemi ve bu dönemin temel özellikleri ile söze başlamak doğru olacaktır.

Kuhn'a göre olağan bilim dönemi, hakim bir paradigma çerçevesinde yapılan bilimsel araştırmalar anlamına gelmektedir. Burada bilim topluluğunun amacı, yerleşik paradigma bağlamında sınırları çizilen konu ve problemlerin aydınlatılması; özünde paradigmanın derinlemesine araştırılmasıdır. Olağan bilimin sorunlarını Kuhn, üç ana sınıfta toplamıştır. Bunlar; önemli olguların belirlenmesi, olgu ile kuram arasındaki uyumun sağlanması ve kuramın daha da ayrıştırılmasıdır. Görgül veya kuramsal olması fark etmeksizin bu üç aşama, ona göre olağan bilim literatürünün tamamını oluşturmaktadır (Kuhn, 2019: 110). Demek ki bu dönemde bilim adamının düşüncesi, azami derecede paradigmaya içkindir ve bağlıdır. Kuhn'un ifadesiyle burada sergilenen uğraş aslında, *temizlik işidir*; öyle ki bilim topluluğu tarafından "kutu"ya uymayanlar, dikkate bile alınmazlar. Haliyle olağan bilim evresinde yeni kuramlar icat etme çabası olmadığı gibi, öne sürülen yenilikler de hoş karşılanmamaktadır. Yani bu dönemde bilim insanları, paradigmanın daha baştan temin ettiği görüngü ve kuramların ayrıştırılma-

sına yönelmiştir (Kuhn, 2019: 99). Kuhn tarafından bu ayrıştırma, *bulmaca çözme* (puzzle-solving) işlemi olarak nitelendirilmiş; olağan bilim evresinde çözümü olduğuna inanılan sorunlar ile bulmacalar arasında ise önemli bir ortaklığın bulunduğu vurgulanmıştır.

Kuhn'un düşüncesinde bulmaca çözme etkinliği, oldukça önemli bir yere sahiptir. Tıpkı Popper gibi o, doğrulanabilirlik ilkesi yoluyla "anamlı" olan bilimsel ifadeleri "anlamsız" olanlardan (örneğin metafiziğin önermelerinden) ayırt etme girişimine itiraz etmiştir. Bilime "sınır çizme" ölçütü arayışında yanlışlanabilirlik ilkesini de yetersiz bulan Kuhn'a göre bu ölçüt, bulmaca çözme etkinliğidir. Kuhn'un vurguladığı üzere Popper ve kendisi, vargılarında ortak olmakla birlikte yollarında farklı tavırlar sergilemişlerdir. Örneğin farklı gerekçelere sahip olmalarına rağmen hem Popper hem de Kuhn, astrolojiyi bilim dışı saymıştır. Popper'ın gerekçesine göre astrologlar, yorumlarını ve öngörülerini yeterince belirsiz hale getirerek her şeyi açıklayabilmişlerdir -oysaki tam tersi olsaydı, teorileri ve öngörülerini rahatlıkla çürütülebilirdi-. Dolayısıyla böyle bir yanlışlamadan kaçınabilmek için onlar, teorilerinin sınanabilirliğini neredeyse ortadan kaldırmışlardır (Popper 1962: 37).

Halbuki Kuhn'a göre astrolojinin bilim dışı sayılmasının nedeni, çözecekleri bir bulmacanın, pratik edecekleri bir bilimin olmamasıdır (Kuhn 2017: 17). Örneğin bir astronom, eğer tahmininde başarısız olur ise hesaplamalarını ya da kuramını düzeltmeyi umabilir ve bu etkinlikler de zaman içerisinde bir araştırma geleneğini ortaya çıkarabilir. Buna karşın astrolog, araştırmalarını bir dizge altında toplayabilse bile bu birikiminden salt problemler üretemez ya da bu dizgeye dayanarak somut çözüm önerilerine, açıklamalara ulaşamaz. Kuhn'a göre, her ne kadar yanlışlanabilir öngörülere veya bu öngörülerin yanlış olabileceği bilincine sahip olsa bile bir astrolog, kabul gören bilimlere niteleyen işlevlerle meşgul değildir (Kuhn, 2017: 18). Dolayısıyla mantıksal açıdan türetilen öncüller vasıtasıyla öngörülerin yanlışlanabilir olması, bilim olan ile olmayanın ayırt edilmesi aşamasında yeter ve gerek koşullarını karşılayamamaktadır. Burada ayırt edici olan nokta, bulmaca çözme etkinliğinin ve olağan bilim geleneğinin sağlanmasıdır.

Kuramların sınanması olgusu, aslında olağan dışı bilim dönemine aittir. Ne var ki Kuhn'a göre hem sınanacak olan olgu ve hipotezlerin belirlenmesi hem de sınamaya şeklini ortaya çıkaracak olan evre, yine olağan bilim döneminin kendisidir (Kuhn, 2017: 13). Sebebi ise sınamalarda yer alan ön koşulların veya kuralların, bu evrede ortaya çıkması ve belirlenmesidir. Bulmaca çözme işlemi de paradigmadan türetilen bu kurallar ve koşullar doğrultusunda sağlanmaktadır. Bu da demek oluyor ki hem olağan hem de olağan

dışı bilim dönemi içerisinde bilim adamı, sınamasını yaparken yürürlükteki paradigmanın kurallarını ve ölçütlerini kullanmakta veya paradigmadan doğan sınama alışkanlıkları bağlamında araştırmalarını gerçekleştirmektedir. Grünberg'e göre, Kuhn'un olağan bilim döneminde bulmaca çözme işleviyle öne sürdüğü sınama yöntemi, *öndayanaklı-denetleme* işlemidir. Bu denetleme işlemine göre, H gibi bir varsayımı yanlışlamak için T kuramını ve T kuramının dayandığı ön kuramları; yani son mertebede ilk kuramı, öndayanaklar olarak kabul etmek gereklidir. Sonuçta birtakım yasaları ifade eden varsayımların denetlenmesi⁴ durumu, kuramların doğruluğuna olan inancı zorunlu bir hale getirmiştir (Grünberg, 2019: 290).

Hatırlanacağı üzere Popper, bilimin gelişimi boyunca çözüm denemelerinin sürekli sınanması gerektiğini vurgulamış ve kuramların her daim *ortadan kaldırılması* gerektiğinin altını çizmiştir. Ancak bu konuda Kuhn'un yorumu, şu şekildedir: "Sir Karl ve ben olağan bilim hakkında anlaşmazlık yaşıyorsak, o da bu noktadır. Sir Karl ve grubu, bilim insanlarının sürekli olarak ortaya koyulan her kuramı eleştirmeye ve alternatif kuramlar ileri sürmeye çalışmaları gerektiğini savunuyorlar. Bense bu davranış tercihini özel vesileler için saklı tutan alternatif bir stratejinin makul olduğunu savunuyorum" (Kuhn, 2017: 304). Aslında Kuhn ve Popper'in görüş birliğine sahip olduğu hususlardan birisi, bilimsel araştırmaların belirli bir kuramsal çatıyı ön gerektirmesi üzerinedir. Yalnız burada Popper'in vurgusu, bilimin kuramlarının ve önermelerinin sürekli çürütülmesi, bilfiil sınanması üzerinedir. Halbuki Kuhn'un düşüncesine göre kuramsal çatıyı yansıtan olağan bilim evresi, bir yüzü devrimler olan madalyonun öbür yüzüdür (Kuhn, 2017: 303). Dolayısıyla o, kuramsal çatının zorunluluğuna; yani paradigmanın kural ve sınırları bağlamında geliştirilen olağan bilim dönemine, en az bilimsel devrimler kadar önem vermiştir. Sebebi ise olağan bilim dönemine hâkim olan paradigmanın, olguları belirlemesi ve sınırlandırması; kurallar, yöntemler ve ölçütler geliştirmesi; kısacası bilimsel araştırmaları kökünden şekillendirmesidir. Kuhn'a göre olağan bilim döneminde sık sık ancak daha özel tarzda olan sınamalar (öndayanaklı-denetleme), Popper'in anlayışının aksine yürürlükteki bilim külliyatı veya kuram değil, bilim insanının yeteneği üzerinedir (Kuhn, 2017: 12). Demek ki bilimin gelişim sürecini, topyekün kuramın devrimsel yıkılışına indirgeyen Popper'a karşı Kuhn, olağan bilimin sınama alışkanlıkları ile bunalım döneminin (olağan dışı bilim döneminin) sınama alışkanlıkları arasında temel bir ayrım gözetmiştir.

4 Denetleme sonucunda H varsayımı yanlışlanır ise yerine yanlışlayıcı, yani başarısız sonuca yol açmayan gibi yeni varsayım konulmalıdır. Eğer H varsayımı yardımıyla türetilmiş olan başarılı sonuçlar, dayanarak türetiliyor ise *nesnel ilerleme* (birikim) olur. Buna karşın, H varsayımı yardımıyla türetilmiş olan başarılı sonuçlar, dayanarak türetilemez ise *nesnel gerileme* olur (Grünberg, 2019: 290-291).

Daha önce de altı çizildiği üzere olağan bilim dönemi, yeni keşif ve kuramlara tamamen kapalıdır. Oldukça sınırlı bir işlev sahasına sahip olan olağan bilim döneminin başarı derecesi de bulmacaların çözülmesiyle doğru orantılıdır. Yine de Kuhn'a göre baş gösteren aykırılıklar, yalnızca paradigmanın sağladığı zeminde ortaya çıkabilir. Olağan bilimin paradigması ne kadar geniş kapsamlı ve kesin ise aykırılığın; yani bir paradigmadan başka bir paradigmaya geçiş ışığının göstergeleri de o kadar nettir (Kuhn, 2019: 148-149). Öyle ki, olağan bilim dönemi içerisinde bilim adamının, yürürlükteki paradigmaya içkin bir şekilde düşünmesi; ölçüm, teknik ve yöntemlerini bu paradigma bağlamında geliştirmesi ve yürürlükteki paradigmaya ait alanlara yönelik uzmanlaşmayı gerçekleştirmesi, bilim adamının görüş açısını kısıtlamakta ve bilim dalını gittikçe sınırlandırmaktadır (Kuhn, 2019: 148). Onun düşüncesine göre tüm bu durumlar, paradigma değişikliğine karşı her ne kadar büyük bir direnç ortaya çıkarırsa çıkarsın bilimsel araştırmaların git gide katılması ve daralması, paradigma değişiminin yolunu yavaş yavaş hazırlayacaktır.

Kuhn'a göre paradigma değişikliğinin ardında, iki önemli gerekçe bulunmaktadır. Bunlardan ilki bilimdeki keşifler; ikincisi ise icatlardır. Olgu yenilikleri, *keşif* (buluş); kuramda meydana gelen değişiklikler ise *icat* anlamına gelmektedir (Kuhn, 2019: 134). Bulguların, paradigmanın beklenen sonuçları ile çelişmesi ya da yerleşik kuramın sahip olduğu yasalara aykırı olan *karşı-örneklerin* artması sonucunda, *bunalım dönemi* başlamaktadır. Bunalım dönemlerinde hakim paradigma hem olgu ve kuram arasındaki uyumu sağlama konusunda; hem de doğanın olgularını açıklama ve ön deyi oluşturma noktasında artık başarılı değildir. Sürecin sonunda açıklanamayan bu olgular, *aykırılıklar* (anomali) haline gelir. Aykırılıkların artması, *bunalıma* (yani olağan dışı bilim dönemine); bu dönem ise *bilimsel devrimlere* yol açmaktadır.

Bilim adamlarının sahip oldukları sınama yöntemlerinin değişmesinden, alternatif paradigma adaylarının yavaş yavaş bilim camiası içerisine girmesine kadar gelen bu süreç, Kuhn'a göre oldukça farklı bir yapıda gelişme göstermektedir. Söz gelimi, bunalım dönemlerinde ortaya çıkan aykırılıkları gidebilmek için bilim adamları, *ad hoc* (amaca özel) hipotezleri öne sürebilirler. Burada ad hoc hipotezleri, aykırılık yaratan durumları, kuramlarda köklü bir değişiklik sağlamadan açıklamak amacıyla öne sürülmektedir (Grünberg & D. Grünberg, 2015: 154-155). Aksine Popper için sınama işlemi sürecinde ortaya çıkan herhangi bir başarısızlık durumu, kuramın terk edilmesi ve alternatif kuram adaylarının değerlendirilmesi için yeterli bir gerekçedir. Kuhn düşüncesine göre ise *kuramların uygulama alanlarındaki* belirsizliği, yani kuramların yanlışlanabilirliği ile uygulanabilirliği hakkında sunulan mantıksal

ölçütlerin yetersiz olması dolayısıyla Popper'ın sınama ölçütleri, başarılı olmamıştır⁵ (Grünberg, 2019: 286). Onun bu konudaki eleştirisi şöyledir:

“Daha önce ileri sürdüğüm gibi, yanlışlama kavramı şu koşulu gerektirir: Bir kuram öyle bir formda ifade edilmeli ya da tarif edilmeden yeniden ifade edilebilmelidir ki, bilim insanlarının düşünüleebilecek her bir olayı ya doğrulayıcı bir örnek, ya yanlışlayıcı bir örnek ya da kuramla ilgisiz diye sınıflama imkânı olsun. Şayet genel bir yanlışlanabilir olacaksa, bunun gerekli olduğu açıktır: $(x) \phi$ (x) genellemesini a sabitine uygulayarak sınamak için, a nın x değişkenin aralığı içinde kalıp kalmadığını ve $\phi(a)$ olup olmadığını söyleyebilmemiz gerekir. Aynı gereklilik Sir Karl'ın yakın zamanlarda ayırtılandığı “doğruya yakınlık/verisimilitude” ölçütünde daha da açıktır. Buna göre, ilkin kuramın bütün mantıksal sonuçlarının sınıfını üretmemiz ve sonra arka plan bilginin yardımı ile bunlar arasından bütün doğru sonuçların ve bütün yanlış sonuçların oluşturduğu sınıfları seçmemiz gerekir...Fakat bu görevi başarabilmek için, kuramın tamamen mantıksal olarak eklenmemiş olması ve de doğaya bağlanmasını sağlayan terimlerin her bir olası örneğe uygulanabilirliklerinin belirlenmesine yetecek derecede tanımlanmaları şarttır. Ama pratikte hiçbir bilimsel kuram bu titizlik taleplerini karşılamaz, ayrıca karşılasaydı araştırmadaki yararının sona ereceği de birçoklarının ileri sürülmüştür” (Kuhn, 2017: 25-26).

Anlaşıyor ki Kuhn'a göre bilimsel kuramların, belirli ve somut bir sisteme uygulanabilir olup olmadığı konusu bütünüyle problem taşımaktadır. Söz gelimi Newton'un tanecik mekaniği kuramının ışık fenomeni üzerine uygulanması örneği göz önüne alındığında, bu kuramın başarısız olduğu ve karşı-örneklerin ortaya çıktığı fark edilmiştir. Buna rağmen kuram yanlışlanmamış; aksine ışık fenomeninin mekaniğin uygulama alanına girmediği kabul edilmiştir (Grünberg, 2019: 287). Yani yürürlükteki paradigma terk edilmemiş, geçerli olduğu alanda önemini korumaya devam etmiştir. Dolayısıyla Kuhn'un asıl vurgusu, farklı olguların ilgililik ve uygulanabilirlik

5 Kuramların sınaması hususunda Poppercı sava yöneltilen diğer önemli eleştiriler; denetlemenin bütüncüllüğü (Duhem-Quine savı) ve niceliklerin kuram yükü (Hanson) üzerinedir. Denetlemenin bütüncüllüğü sorunu, Popper tezine karşı yöneltilen en güçlü ve en bilindik argümandır. Söz gelimi, “metallerin tümü (cıva hariç), oda sıcaklığında katı halde bulunurlar” hipotezinin, modus tollens ile türetilen “[) Ü]” sonuç önermesine bakıldığında, şu soruya yer verilebilir; burada başlangıç koşullarını ifade eden önermeler mi, yoksa hipotezin kendisi mi yanlışlanmaktadır? Yani, yanlışlığı ortaya konulan önerinin hangisi olduğu tamamiyle belirsizdir. Popper'a yöneltilen diğer bir eleştiri ise niceliklerin kuram yüklü olması ile ilgilidir. Buna göre her bilimsel nicelik, gerçekte kuram yüküdür. Yani söz konusu niceliğin anlaşılması ve ölçme biçimi, bağlı olduğu kuramın temel yasaları vasıtasıyla belirlenir. Negatif olan durum, temel yasaların yanlış olması, niceliğin değerini ifade eden önermelerin de “anlamsız” olmasına yol açmaktadır. Başarısız bir açıklama, temel yasaların yanlışlanmasına yol açacak ve bu durumda tümdengelimli çıkarım, geçersiz bir hale gelecektir (Grünberg, 2019: 228).

düzeyine ilişkin; ya da yasalar, kuramlar ve tahminlerin göreceli olarak kabul edilebilirliği veya edilemezliği üzerine bir eleştiridir (Grünberg, 2019: 293).

Tüm bu işlevleri ile birlikte bunalım dönemi, Kuhn'a göre üç farklı şekilde sonuçlanabilir. Bunlardan ilki, olağan bilimin paradigması üzerinde gerçekleştirilen ufak değişikliklerin ardından, bunalım sürecini ortaya çıkaran aykırılıkların açıklanmasıdır. İkincisi, yürürlükteki paradigmanın geçerliliğini sürdürmesi; hiçbir şekilde çözüm getirilemeyen sorunların, adeta "dosyalanıp" kaldırılması ve gelecek kuşaklara bırakılmasıdır. Kuhn'un özellikle üzerinde durduğu üçüncü seçenek ise yerleşik paradigmanın terk edilmesi, bir başka paradigma adayının benimsenmesi durumudur (Kuhn, 2019: 174). Bu sonuncu aşama, *bilimsel devrimler* olarak nitelendirilmiştir. Kuhn'a göre devrimler sırasında değişikliğe uğrayan öğeler doğrudan kuramların kendisidir. Yürürlükteki paradigmanın terki ve alternatif bir paradigmanın benimsenmesi anlamına gelen bu yenilik, olağan bilim dönemine hâkim olan kuramların tüm ön hipotezlerinin, kavram çerçevelerinin ve hatta nicelik tanımlarının da değişikliğe uğramasına yol açmaktadır (Grünberg, 2019: 293).

Popper'a Karşı Kuhn: Bilimsel Devrimlerde Kuram Tercihi ve Eş Ölçülmezlik Sorunu

Kuhn'a göre bir kuramın terki, başka bir kuramın benimsenmesini gerektirmektedir ve daha önce de vurgulandığı gibi Popper'ın bakış açısına karşın bu geçiş, sadece saf mantıksal ölçütler veya görgül yöntemler aracılığıyla sağlanamaz. Nedeni ise tıpkı çekişen siyasi kurumlar arasında yapılan tercih gibi rakip veya alternatif kuramlar arasında yapılan tercihin de bilim topluluğunun farklı simgesel genellemeleri, değerleri, metafiziksel paradigmaları ve bulmacaları bağlamında olmasıdır. *Eleştiriler Üzerine Düşüncelerim* (Reflections on My Critics, 1970) adlı yazısında Kuhn, kuram tercihi konusunda Popper'a karşı iki temel eleştiri yöneltmiştir. Ona göre Popper'ın kuram tercihi, yeni olan kuramının doğruya, eski kuramından daha fazla yaklaşması sonucunda, kuramının yerini almasıdır. Ancak bu koşulda ortaya çıkan problemlerden ilkinde göre örneğin; *alan kuramının* doğruya öncekilerden daha fazla yaklaştığını ifade etmek, doğanın bileşenlerinin madde ve kuvvetten çok alanlara benzediğini söylemek anlamına gelmektedir. Ne yazık ki burada "daha benzer" ibaresinin nasıl uygulanacağı konusu, oldukça belirsizdir (Kuhn, 2017: 335). Yani "daha benzer" ibaresi kullanılacak ise mantıksal açıdan bir "benzerlik" ölçütüne ihtiyaç bulunmaktadır.

İkinci problem ise "altın sarıdır" örneği ile ifade edilebilen semantik doğru kavramına içkindir. Bu kavramın doğru olması, altının sarı olması koşuluyla bağlıdır ancak Kuhn'a göre böyle bir durumu kabul etmek için iki ayrı

kuram savunucusunun da söz konusu olgunun teknik eşdeğerleri üzerinde fikir birliğine sahip olmaları gerekmektedir. Ona göre Popper, bu tarz gözlem bildirimlerinin karşılaştırılması için kuram taraftarlarının, nötr bir dile sahip olduğunu varsaymaktadır (Kuhn, 2017: 336). Oysaki Kuhn'a göre bilim adamları, iki rakip paradigmayı birbiriyle karşılaştırabileceği, paradigmadan bağımsız nötr bir dile sahip değildir. Bir paradigmadan başka bir paradigmaya geçiş aşaması, kuramların temel kavramları, uygulama alanları veya ölçütleri üzerinde değişikliklere yol açabilir. Onun bu konudaki bir örneği, şu şekildedir: "Metalleri bileşikler grubundan elementler grubuna nakletmek yeni bir yanma kuramının, asitlik kuramının parçası olduğu gibi, fiziksel ve kimyasal bileşme arasındaki farkın da bir parçasıydı. Değişiklikler çabucak bütün kimyaya yayılmıştı. Nesnelere benzerlik gruplarına böyle bir yeniden dağıtımı gerçekleştirildiğinde, bir süre birbirlerinin söylemlerini tamamen anlamış iki insan birdenbire kendilerini aynı uyarılara birbiriyle bağdaşmaz betimleme veya genellemelerle yanıt verirken bulabilirler" (Kuhn, 2017: 349). O halde anlaşılıyor ki Kuhn, "gözlem terimleri" ile "teorik terimler" arasında mutlak kuramdan bağımsız bir ayrımın yapılabileceği, gözlem terimlerinin, tüm (ya da rekabet eden) bilimsel kuramlar için aynı anlamlara ya da en azından ortak bir anlam çekirdeğine sahip olabileceği ve bu çekirdeğin, farklı kuramlara karşı yeterlilik sağlayabileceği şeklindeki Viyana Çevresi tutumuna da karşı çıkmıştır (Shapere, 1981: 37). Nedeni ise bilimsel araştırmalarda kullanılan gözlem veya teorik terimlerin anlamlarının, içerisine gömülü oldukları paradigmlar tarafından belirlenmesidir.

Bu gerekçelerle birlikte Kuhn, iki rakip paradigmanın eş ölçülmez olduğunu yazılarında sıkça vurgulamıştır. Örneğin, rakip paradigmlar üzerinde anlaşmazlık yaşayan iki bilim topluluğu göz önüne alınsın. Öncelikle iki bilim topluluğu da problemler tespit etme konusunda farklı yönelimlere sahip olacaktır ya da rakip paradigmların benimsenmesi sonucunda yeni bilimsel tanımlar ve ilişkiler gün yüzüne çıkacaktır. Kuhn'un sözlerinden bu durum, şu şekilde aktarılmıştır: "...Bilim ilerledikçe kavramlar sürekli olarak ortadan kaldırılmakta ve bunların yerini yenileri almaktadır; bugün Newtoncu kavramların da bir istisna oluşturmadığı görülmektedir. Kendinden önceki Aristotelesçilik gibi, Newtonculuk da sonunda -bu kez fizik alanında- kendilerini ortaya çıkaran dünya görüşüyle uzlaştırılmayan sorunlar ve araştırma tekniklerinin evrimine yol açmıştır. Elli yıldır, bir sonuç olarak ortaya çıkmış kavramsal bir devrimin içindeyiz; bu devrim, (henüz bilim çevreleri dışındaki insanların olmasa da) bilimcilerin uzay, madde, kuvvet ve evrenin yapısına ilişkin görüşlerini bir kez daha değiştirmektedir" (Kuhn, 2007: 423).

Kuhn'un deyimiyle bu aşamada iki bilim topluluğu, farklı dünyalardan aynı mesleği icra edecek; aynı yöne bakıp, farklı şeyleri görecektir. Söz gelimi bir tarafta engellendiği için yavaş düşen nesnelere, diğer tarafta ise hareketlerini sürekli olarak tekrar eden sarkaçlardan söz edilmiştir. Bir tarafta uzay yatağı eğri, diğer tarafta düz kabul edilmiştir (Kuhn, 2019: 250). Dolayısıyla Kuhn'a göre kuram tercihinin tarafsız bir aritmetiği yoktur. Burada karar mercii bilim camiasının tikel üyeleri değil, uzmanlar topluluğudur (Kuhn, 2019: 308).

İrzik'in yaklaşımına göre Kuhn, özellikle bu noktada rölativist olmakla suçlanmış; bir kuramın diğer kurama olan üstünlüğünü iki sav ile temellendirerek, kendisine yöneltilen eleştirileri reddetmiştir. İlk sava göre bir kuramın, başka bir kuram karşısındaki üstünlüğü, bulmaca çözme işlevindeki başarısına bağlıdır. İkinci sav doğrultusunda ise bir kuramın, bilim topluluğu tarafından kabul edilmesi için beş temel özelliği taşıması gerekmektedir -ki bu özelliklere Kuhn, "değerler" adını vermiştir- (İrzik, 1990: 68). *Nesnellik, Değer Yargısı ve Kuram Seçimi* (Objectivity, Value Judgment and Theory Choice, 1977) adlı yazısında ifade ettiği üzere bu özellikler; *doğruluk, tutarlılık, kapsamlılık, basitlik ve verimlilik*dir. İyi bir bilimsel kuramın barındırması gereken temel nitelikler olarak bu değerlerin her biri, yerleşik teoriye rakip paradigmanın benimsenmesi noktasında hayati bir öneme sahiptir (Kuhn, 1994: 383). Kuhn'un deyimiyle Popper, bilimsel araştırmaların mantıksal yönü ile "öznel" ve "bilgi psikolojisi" ifadelerini daima reddetmiştir. Ancak ona göre burada ayırt edilmesi gereken asıl nokta şöyledir: "...Fakat bir bireyin psikolojik özelliklerini reddetmek ile, bir bilim grubunun üyelerinin psikolojik yapısındaki, yetiştirilme ve eğitimle oluşan ortak öğeleri reddetmek arasında büyük bir mesafe vardır. Birini de diğeriyle birlikte dışlamaya gerek yoktur" (Kuhn, 2017: 34).

Demek ki onun bakış açısına göre bilimsel devrimler sırasında rakip kuramlar arasındaki tercih, bilim topluluğunun paylaştığı özel koşullara bağlıdır. Yavaş yavaş bilim topluluğu tarafından kabul edilen ve eskisine göre problem çözme aşamasında daha başarılı olan bu yeni kuram seçeneği, kendisine karşı ta ki ufak tefek savlar kalana kadar geliştirilmeye devam edilir. Ancak ve ancak olguların sınanması konusunda başarılı olduğunun inancına varılması ardından, *yeni bir bilim paradigması* olarak literatüre girebilir. Böylece yeni olağan bilim geleneğinin temelleri atılarak bilimin devrimsel karakterinden, birikimsel karakterine gerisingeriye bir dönüş sağlanabilir.

Sonuç

Bilim etkinliklerini özgün bir perspektif altında yürüten ve yirminci yüzyılın değerli bilim düşünürlerinden olan Popper ile Kuhn, bilimin yapısı, gelişimi ve yöntemi üzerine olan araştırmalara oldukça önemli katkılar sağ-

lamışlardır. Onların ne tamamıyla farklı bakış açılarına sahip oldukları ne de tamamıyla aynı düşünce çizgisinde ilerledikleri ifade edilebilir. Öyle ki Viyana Çevresine karşın bu iki ismin, kuramın gözleme olan önceliği ve tümevarım yönteminin bilimsel araştırmalardaki negatif rolü üzerine vurgu yapmış olduğu söylenebilir. İki bilim felsefecisi tarafından da bilimin, devrimsel bir yapıda -yani bir kuramın yıkılması ve yerine yenisinin benimsenmesi yoluyla- ilerlediği; aynı zamanda yürürlükteki kuramın kimi zaman başarısız olabileceği, bu durumda ise başka bir kuramın yeniden yürürlüğe girebileceği ifade edilmiştir. Bu iki önemli bilim düşünürü arasında bulunan ortaklıklar ve farklılıklar, düşüncelerinin karşılaştırılmalı bir şekilde vurgulanması beraberinde daha iyi aktarılabilir.

Bu aşamada vurgulanması gereken ilk nokta Popper ve Kuhn'un düşüncesinde kuramların, gözlemlere olan önceliğidir. Buna göre, bilimsel gözlemler ile bilimsel kuramlar arasındaki ilişki ayrılmaz ve kaçınılmaz bir şekilde birbirlerine bağlıdır. Sebebi ise gözlemi sırasında bilim adamının, zaten belirli bir kuramsal arka plana sahip olmasıdır. Dolayısıyla herhangi bir olgunun açıklanması, gözlemi sınıflandıran ve hatta onu belirleyen kuramların anlaşılmasından geçmektedir. Popper'ın düşüncesinde bilimsel gözlemler ve deneyler sonucunda ulaşılan vargular, gerçekte belirli bir kuram ışığında ulaşılan sonuçlardır. Bir öbek önermeler kümesinden (bilimsel yasalar, hipotezler ve başlangıç koşulları) oluşan kuramların gözleme olan önceliği, bilimsel araştırmaların ilk basamağı olan *problemlerin* tespit edilmesi ve gözlem/deney sahasının sınırlandırılması aşamasında önem kazanmaktadır. Aynı şekilde Kuhn, bilimin yapısı ve gelişimi üzerine olan düşüncelerinde kuramların önceliğinin ve gerekliliğinin altını çizmiştir. Ona göre bilimsel kuramlar, tıpkı Popper'da olduğu gibi araştırmaların olgu alanını belirlemekte ve sınırlandırmaktadır. Dolayısıyla her iki bilim felsefecisi için de bilimin ilerlemesi, bilimsel kuramların gelişimi temelinde değerlendirilmiştir. Öyle ki Popper'ın düşüncesinde bilimsel araştırmaların ikinci basamağı olan *çözüm denemeleri*, doğrudan kuramlar olarak gün yüzüne çıkmış; Kuhn'un araştırmasında ise olağan, bunalım dönemi ve bilimsel devrimler, direkt olarak bir paradigmanın/kuramın, bilim camiası tarafından benimsenmesi veya dışlanması durumuna göre sınıflandırılmıştır.

Kuramların sınanması aşamasında ise Popper ve Kuhn'un tamamıyla farklı yollardan ilerledikleri ifade edilebilir. Öyle ki Popper, *çözüm denemeleri* olarak ortaya çıkan bilimsel kuramların gözlem, deney ve mantıksal ilkeler bağlamında sürekli olarak sınanması gerektiğinin altını çizmiş; tümevarım yerine *tümdengelim*i, doğrulanabilirlik yerine ise *yanlışlanabilirlik* ölçütünü koymuştur. Dolayısıyla bilimsel kuramların, olgu durumlarını

niteleyen önermeler aracılığıyla sınanması söz konusu olduğunda ya yanlışlayıcı ya sağlayıcı (pekiştirici) ya da ilgili/ilgisiz örneklere rastlanacaktır. Yanlışlığı ortaya konan herhangi bir kuram araştırmaların hemen dışına atılacak, pekiştirilen kuram ise yanlışlığı ortaya konana kadar geçerliliğini sürdürecektir. Sonuç olarak bilimsel kuramlar deney, gözlem ve mantığın sağladığı olanaklar ile sınanabilmektedir. Bilim ise bu kuramların sürekli olarak *ortadan kaldırılması* yoluyla büyümekte ve gelişmektedir.

Popper'a yakın bir şekilde bilimin Kuhn, devrimsel bir yapıda geliştiğini vurgulamış; *bir kuramın başka bir kuramla yer değiştirmesi sürecini*, bilimsel araştırmaların ağırlık noktası haline getirmiştir. Ne var ki Kuhn'un düşüncesine göre *olağan bilim* dönemi içerisinde karşılaşılan herhangi bir başarısızlık durumu, kuramın terki için yeterli bir neden değildir. Ona göre bilimsel araştırmalarda aykırı deneyimlere veya karşı-örneklere sıkça rastlanabilir fakat böyle bir durumda bilim adamı, yürürlükteki paradigmasını hemen terk etmeyecek, aksine ölçüm yollarının hatalı olmasından veya kendi yeteneğinden şüphe edecektir. Bir kuramın yıkılışı, bilimin ilerlemesi anlamına gelse bile bu yıkılışa olanak tanıyan evre, Kuhn'a göre olağan bilim geleneğinin kendisidir. Nedeni ise olağan bilim döneminin sorunlarının, paradigma temelinde çözülmesi; sınıma işlevinin ise paradigmadan doğan ölçüm, teknik ve kurallar aracılığıyla sağlanmasıdır. Ancak Kuhn'a göre araştırmalarında daha çok kuramın yıkılışına odaklanan Popper, olağan bilim pratiğine önem vermemiştir.

Bilimin bazı dönemlerinde vuku bulan başarısızlıklardan, elbette paradigmalar da sorumlu tutulabilir fakat Popper'ın düşüncesinin aksine bu süreç, uzun ve zorludur. Öncelikle aykırılıkların ciddi oranda artması ve yürürlükteki paradigmanın problemleri çözmeye aşamasında düşen başarısı, paradigmaya karşı şüpheleri arttırabilir. Ortaya çıkan bunalım dönemi ardından ise yürürlükteki paradigmanın terk edilip, yerine bir başka paradigmanın benimsenmesi sonucunda *bilimsel devrimler* meydana gelebilir. Paradigmanın böyle bir yıkılışı konusunda Popper ve Kuhn arasında bulunan önemli bir ayırım, kuramların sınanması aşamasında mantık, deney ve gözlemin her zaman yeterli olamayacağı üzerinedir. Kuhn'un değinmiş olduğu bu tespite göre Popper'ın yanlışlanabilirlik ölçütü, kuramların uygulama alanlarındaki belirsizlikleri dolayısıyla kullanılamazdır. Onun yaklaşımına göre bir kuramın yanlışlanması, o kuramın hangi alanlarda uygulanabilir veya uygulanamaz; ya da hangi alanlarla ilgili veya ilgisiz olduğunun belirlenmesine bağlıdır. Ne yazık ki bilimsel araştırmalar sırasında böyle bir gereklilik hiçbir zaman karşılanamamaktadır. Bu nedenle bir kuramın, herhangi bir alana

uygulanabilir olup olmadığı varsayımı üzerinden ilkesel bir yöntemin aranması, Kuhn'a göre mantıksal açıdan birtakım problemleri doğurmaktadır.

Bu konuyla ilişkili olarak Popper ve Kuhn arasında bulunan ikinci önemli ayrım, yürürlükteki kuramın yıkılması ve yerine yenisinin getirilmesi, yani iki rakip paradigma adaylarından birinin seçilmesi hususundadır. Nitekim Popper'in tercihi hala yanlışlanmamış, katı sınamalar karşısında direnen ve eski kuramın açıklayamadığı olgulara ışık tutan kuramdan yana olacaktır. Bu durumda katı sınamalara karşı direnen ve haliyle de eskisine göre *doğruya daha yakın* olan kuram tercih edilmelidir. Aynı zamanda görgül ve mantıksal ölçütler dikkate alınmalıdır. Kuhn'a göre ise böyle bir geçiş sırasında değişen sadece kuramlar değil, o kuramlarla birlikte oluşan tüm arka plan; kavramlar, tanımlar, problemler veya kurallardır. Dolayısıyla iki rakip kuramın savunucuları eğer, sahip oldukları kavramların anlamları veya kendi kuramlarının uygulanabilirlikleri hususunda farklı görüşlere sahip olurlar ise işte o zaman, argümanlarının mantıksal ispatlarının yetersiz kalacağı açıktır. Bu da demek oluyor ki rakip paradigma adaylarını benimseyen bilim insanları, farklı kavramlar veya farklı tanımlar ile iletişim kuracak; argümanlarını çeşitli şekillerde birbirlerine sunacaklardır. Tam da bu nedenle karar mercii, Kuhn'a göre bilim topluluğunun sahip olduğu ortak değerlerdir ve böyle bir durumda taraflar ancak bu değerler aracılığıyla birbirlerini karşılıklı olarak ikna edebilirler.

Bu bilgilerin ışığında ifade edilebilir ki bilimin gelişimini Popper, kuramların sürekli sınanması ve yanlışlanması varsayımı üzerinden açıklamış; bilimin yapısı, gelişimi ve yöntemini ise *bilimsel araştırmanın mantığı* (bilgi mantığı) bağlamında çözümlenmiştir. Buna karşın Kuhn, bilimin birikimsel yönüne, yani olağan bilimin bulmaca çözmeye işlevine de en az bilimsel devrimler kadar önem vermiştir. Bilimin devrimsel yönünü ise araştırmanın mantıksal boyutu değil, bilim topluluğu tarafından paylaşılan kimi ortak unsurları; yani bilimin sosyolojik ve psikolojik boyutunu da dikkate alarak açıklamıştır. Öyleyse Kuhn'a göre mantıksal ve deneysel ölçütlerin geçerli veya yeterli olmadığı öyle anlar vardır ki bu anlarda (yani bilimsel devrimler sırasında) alınan kimi kararlar, sadece bilim topluluğunun paylaştığı ortak değerler bağlamında açıklanabilir.

Öz

Bilim felsefesi, düşünsel bir perspektif altında bilimin olgularını, araştırma yöntemlerini ve gelişim sürecini yakından inceleme ve öğelerini araştırma çabasıdır. Bu çabanın önemli isimlerinden birisi olan Karl Popper ile özellikle de bilimin gelişimi ve evreleri üzerine yoğunlaşan Thomas Kuhn, bilim sahnesinin nasıl sergilenmesi gerektiği konusunda değerli açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu çalışmanın amacı, Popper'in yaklaşımının ağırlık noktasını oluşturan *yanlışlanabilirlik kriteri* ile çözümlediği ve bilimsel araştırmanın mantığı altında ilerlettiği düşüncelerini incelemektir. Bununla birlikte Kuhn'un *paradigma* kavramı ışığında geliştirdiği yaklaşımlarının bilimin yapısı, gelişimi ve yöntemi üzerine olan etkilerini incelemek ve ilgili konuları açıklamaktır. Yönelimlerinde bulunan bu farklılık hem yirminci yüzyılın bilim felsefesi problemlerine karşı yaklaşımlarını hem de bilimin yapısı, gelişimi ve yöntemi üzerine olan düşüncelerini derinden etkilemiştir. Dolayısıyla çalışmanın bir diğer ve asıl amacı, Popper ve Kuhn'un düşünce çizgilerinde bulunan ortaklıkları ve farklılıkları, bu kritik ayrımlar bağlamında yorumlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Yanlışlanabilirlik, Modus Tollens, Kuram, Paradigma, Anomali, Devrim.

Abstract

A Discussion on the Structure, Development and Method of Science in Popper and Kuhn

Philosophy of science is an effort to closely examine the facts, research methods and development process of Science under a thought perspective and to investigate its elements. Karl R. Popper, one of the important names of this effort, and Thomas S. Kuhn, who focused especially on the development and stages of science, made valuable explanations about how the science scene should be exhibited. The aim of this study is to examine Popper's thoughts, which he analyzed with the *falsifiability* criterion, which is the focus of his approach, and which he advanced under the logic of scientific research. In addition, it is to examine the effects of Kuhn's approaches developed in the light of the concept of *paradigm* on the structure, development and method of science and to explain related issues. This difference in their tendency has deeply affected both their approaches to the problems of philosophy of science in the 20th century and their thoughts on the structure, development and method of science. Therefore, another and main purpose of the study is to interpret the commonalities and differences in the lines of thought of Popper and Kuhn in the context of these critical distinctions.

Keywords: Falsifiability, Modus Tollens, Theory, Paradigm, Anomaly, Revolution.

Kaynakça

- Chalmers, Alain (1994). *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsametdin Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.
- Gattei, Stefano (2009). *Karl Popper's Philosophy of Science*, New York: Routledge.
- Gillies, Donald (2018). *Yirminci Yüzyılda Dört Ana Tema*, çev. Melis Tuncel, Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Grünberg, Teo (2019). *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Grünberg, T. & Grünberg, David (2015). *Bilim Felsefesi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Irzık, Gürol (1990). "İki Kuhn", *Felsefe Tartışmaları 8. Kitap*, Hacıkadiroğlu, Vehbi (ed.), ss. 64-71, İstanbul: Panorama Yayınları.
- Kuhn, Thomas (1994). *Asal Gerilim. Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler*, çev. Yakup Şaban, İstanbul: Kabalcı Yayıncı.
- Kuhn, Thomas (2007). *Kopernik Devrimi*, çev. H. Turan & D. Bayrak & S. K. Çelik, Ankara: İmge Kitabevi.
- Kuhn, Thomas (2017). "Keşif Mantığı mı Araştırma Psikolojisi mi?", *Eleştiri ve Bilginin Gelişimi*, Lakatos, I. & Musgrave, A. (ed.), çev. Nur Küçük, 5-37, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kuhn, Thomas (2017). "Eleştiriler Üzerine Düşüncelerim", *Eleştiri ve Bilginin Gelişimi*, Lakatos, I. & Musgrave, A. (ed.), çev. Nur Küçük, 288-353, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kuhn, Thomas (2019). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Losee, John (2012). *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Elif Derviş, Ankara: Dost Kitabevi.
- Masterman, Margaret (2017). "Paradigmanın Doğası", *Eleştiri ve Bilginin Gelişimi*, Lakatos, I. & Musgrave, A. (ed.), çev. Nur Küçük, 80-122, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Popper, Karl (1962). *Conjectures and Refutations*, New York-London: Basic Books.
- Popper, Karl (2006). *Hayat Problem Çözmektir*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Popper, Karl (2020). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka & İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Reichenbach, Hans (2019). *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, Ankara: Fol Kitabevi.
- Shapere, Dudley (1981). "Meaning and Scientific Change", *Scientific Revolutions, Hacking, Ian (ed.)*, 28-60, Oxford: Oxford University Press.
- Yıldırım, Cemal (1997). *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

AZİZ AUGUSTINUS'TA TANRI'YA DUYULAN AŞK İLE MUTLULUK İLİŞKİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 460-480.

Geliş Tarihi: 22.09.2021 | Kabul Tarihi: 12.04.2022

Seda ÖZDAL*

Giriş

Ahlak-mutluluk ilişkisi, Antik Çağ'dan günümüze felsefenin temel konularından biri olmuştur. Bu makalede, Augustinus'un mutluluğu elde etmenin tek yolu olarak gördüğü "ilahi aşk" diğer sevgi türleri ile karşılaştırılarak ele alınacaktır. Konu felsefi perspektiften tartışılacağı için Augustinus'un önce etkilendiği, Hristiyan olduktan sonra da eleştirdiği Platon, Aristoteles ve Plotinos'un mutluluk anlayışlarına kısaca değinilecektir. Bu bağlamda Augustinus'un *İtiraflar* başta olmak üzere, *İstencin Özgür Tercih Üzerine* ve *Tanrı Devleti Üzerine* adlı eserleri esas alınarak Antik dönemle bağlantılı aşk teorisi, yöntem ve sonuçları açısından irdelenmeye çalışılacaktır. Genel olarak Platoncu, Aristotelesçi hatta Epikürosçu erdem ve akıl temelli mutluluk etiği, Plotinosçu mistik etik ile birlikte Augustinus'un Tanrı merkezli mutluluk etiği ile ilişkileri ele alınacak ve tartışılacaktır.

Antik Çağ'da Erdem, Akıl-Mutluluk İlişkisi

Genellikle "iyi" ya da "iyinin arayışı" şeklinde tanımlanan mutluluk kavramı Türkçe sözlükte "Bütün özlemlere eksiksiz ve sürekli olarak ulaşılmaktan duyulan kıvanç durumu, mut, ongunluk, kut, saadet, bahtiyarlık, saadetlilik" şeklinde tanımlanır.¹ Yunancada ise mutluluk genel olarak, *eudaimonia* (ευδαιμονία) terimi ile ifade edilir. *Eudaimonia* teriminin ilk akla gelen anlamı: "Yerinde

* Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-5791-6429, e-mail: sedaozdal55@gmail.com

1 Şükrü Halûk Akalın, vd. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011, 1716.

davranmak ve rahat yaşamaktır.”² Mutluluğun Latince karşılıkları ise, *beatitudo*, *beatitas*, *beatitatis*, *beatitudinis*'tir.³ Mutluluk ya da iyi yaşama sahip olmak, düşünürlerin her zaman üzerinde durduğu ve çok çeşitli fikirler ürettiği bir konu olmuştur. Mutlu olmak, herkes için genel bir amaç iken insanı mutluluğa götüren yollar konusunda filozoflar birbirinden farklı düşünceler ortaya koymuşlardır.

Birçok felsefi konuda olduğu gibi, mutluluk konusunda da öne çıkan Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten önce Demokritos'un mutluluk ile ilgili düşünceleri ilgi çekicidir. Demokritos'un ahlak anlayışı hedonist bir karaktere sahiptir. Mutluluk ile haz arasında ilişki kuran Demokritos, haz konusunda ince bir ayırım yaparak, insanı mutluluğa ulaştıracak hazların zihinsel hazlar olduğunu belirtir ve ölçsüz, kaba bedensel hazların insanın mutsuzluğuna sebep olacağını söyler. Demokritos, insanın doğru ölçüyü kavradığı zaman mutluluğa ulaşabileceğine inanmıştır.⁴

Antik Çağ'ın belirleyici filozofları olan Sokrates, Platon ve Aristoteles'e gelindiğinde ise erdem ve bilgi ile mutluluk arasında sıkı bir ilişki kurulduğu görülür. Sokrates'in “kendini bil!”, “hiçbir kimse bilerek kötülük yapmaz” gibi sözleri,⁵ bilgi erdem ilişkisi açısından hem Platon hem de Aristoteles için örnek teşkil eder.⁶ Platon'un sisteminde de mutluluğun, ahlak, epistemoloji ve ontoloji ile yakından ilişkili olduğu görülür. Ruh ve beden arasında var olduğunu öne sürdüğü karşıtlığın, ruhun kılavuzluğunda hareket etmeyle çözüleceğini söyleyen Platon'a göre ruhta bilgi ve akıl bulunur.⁷ Mutluluk ile bilgi arasında sıkı bir ilişki olduğunu söyleyen filozofa göre beden, tutku, kuruntu ve para biriktirme arzusuyla kişinin yanlış yola sapmasına neden olur.⁸ Platon'a göre bilgelik çok önemlidir; çünkü erdemli olabilmeyenin koşulu bilge olmaktır. Yine Platon'a göre eylemlerimizin rehberi

- 2 Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Çeviren: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, 98.
- 3 Sina Kabağaç, Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1995, 58.
- 4 Frederick Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2009, s. 115-116; Jonathan Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Çeviren: Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2004, 50
- 5 Platon, “Protagoras”, Çeviren: Tanju Gökçöl, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010, s. 441, 358d. Kötülüğün en büyük nedeni Sokrates ve öğrenci Platon için bilgisizliktir. Bk. Platon, ikinci *Alkibiades*, Çeviren: Suat Baydur, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 20, 143b.
- 6 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2007, s. 29, 1103a 5-15; Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, 40.
- 7 Platon, *Timaios*, Çeviren: Erol Güney, Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, 30c, s. 26; 35a, s. 30; Platon, *Phaidros*, Çeviren: Hamdi Akverdi, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 245d- 246a, s. 50-51.
- 8 Platon, *Phaidon*, Çeviren: Suat K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 66c-d, 19-20.

akıl, ulaşılması gereken hedef ise erdemli olmaktır. Bu olmazsa, eylemlerin sonunda utanç duyulacak kötülükler yaşanacaktır. Sonuç olarak doğru eylemler erdeme, erdem ise mutluluğa ulaştırır.⁹

Aristoteles'e göre nefsteki mutluluk, bedenî mutluluk ve bedeninin dışında olup bedeni kuşatan şeyle ilgili olmak üzere üç tür mutluluk vardır. Bedenî mutluluk, insanların güzelliği ve sağlık durumlarıyla ilgilidir. Bedenin dışında olup bedeni kuşatan mutluluğu ise Aristoteles, seçkin evlat ve arkadaşlar, zenginlik ve şerefli bir soya sahip olmak gibi arzularla ilgili olarak açıklar. Ona göre en yüce mutluluk, nefsteki mutluluktur. Çünkü bu mutluluk türü, ilim ve yeteneklerle ilgili olup sonu hikmet ile biter. Bu mutluluk başka bir şey için değil, yalnızca kendisi için istenir.¹⁰ Filozof, bu mutluluk türleriyle bağlantılı olarak haz, siyaset ve teoria diye üç yaşam türü belirler. Aristoteles'e göre bunlar içerisinde en yüksek iyi, teoria yaşamı, kişinin kendini düşünmeye verdiği yaşamdır.¹¹ Aristoteles, en yüce mutluluğa ulaşmanın herkes için mümkün olmadığını savunur. Ona göre bu mutluluğa ulaşmak için erdemli olmak gerekir, çünkü mutluluk ruhun erdeme uygun etkinliğidir.¹² Erdem yönünden sağlam olan bir kişi için mutluluk ulaşılmaz bir şey değildir.¹³

Stoacıların mutluluk konusundaki genel düşünceleri de etik teorileri çerçevesinde, doğaya uygun yaşamının insanı mutlu edeceği yolundaki inanç üstüne temellendirilmiştir. Cicero'nun, tabiata karşı gelmenin, tanrılara kafa tutmak olduğu yolundaki söylemi konuya bir örnek teşkil eder.¹⁴ Stoacılar, erdemi mutluluğun ön koşulu olarak görürken erdem, en büyük iyilik değil, tek gerçek iyiliktir.¹⁵

Etik-mutluluk ilişkisi çerçevesinde kısaca anılması gereken filozoflardan biri de hiç kuşkusuz Epiküros'tur. Helenistik dönemin en özgün ve önemli düşünürü olarak kabul edilen Epiküros'a göre hayatın en üstün amacı hazzır. Ancak mutluluğun temeli sayılacak olan bu hazlar maddi olanlar değil, zihinsel olanlardır.¹⁶ Mutluluğu, ruh dinginliği, acının yokluğu ve kaygıdan uzak durmak olarak açıklayan Epiküros, Aristoteles gibi ölçülü olmayı mut-

9 Platon, *Timaios*, 18b, 10.

10 İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe*, Çeviren: Hümevra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, 60-61.

11 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2007, 1095b- 1096a, 12-14.

12 Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*, 1098a 15, 18.

13 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099b 15-20, 22.

14 Cicero, *İhtiyarlık*, Çeviren: Ayşe Sarıgöllü, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1963, 3.

15 Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, Çeviren: Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul 2017, 316-319.

16 Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler*, Çeviren: Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul 1962, 36.

luluk için başka bir koşul olarak koyar.¹⁷ Aristoteles'in herkesin mutluluğa erişemeyeceği tezinin tersine, Epiküros'a göre herkes mutluluğa erişebilir, çünkü mutlu olmak için çok büyük hedef koymaya gerek yoktur. Filozofun şu sözleri küçük şeylerin de insanın mutluluğunu sağlayabileceğine güzel bir örnektir: "Elde edebilmek için büyük bir ihtiyaç duyduktan sonra arpa ekmeği ile su bize en üstün hazzı sağlar."¹⁸ Görülebileceği gibi, Epiküros için ihtiyacın karşılanması ve sağlıklı olmak, mutlu olmak için yeterli görünmektedir.

Augustinus'un mutluluk anlayışına zemin teşkil eden filozoflardan biri de Plotinos'tur. Yeni Platonculuğun kurucusu olan bu filozof doğrudan Platon'un, dolaylı olarak Sokrates ve Aristoteles'in izinden giderek etik teorisinin temelini erdemi koymuştur. Adı geçen üç büyük filozofun görüşleri üzerinde bir sentez yapan Plotinos erdemleri, Tanrı'ya özgü nitelikler olarak görmüş ve akıl sahibi insanın doğası ile ilişkilendirmiştir.¹⁹ Öngörülebileceği gibi, bu temel görüş Augustinus'un görüşlerine ışık tutacaktır.

Genel olarak bakıldığında, sadece Plotinos değil, yukarıda kısaca özetlenen, akli ve erdemi mutluluğun temel koşulu sayan *eudaimonik* anlayışa sahip filozoflar ve felsefi okullar da Augustinus'un ilham kaynakları olacaktır. Diğerlerine kıyasla daha çok Aristoteles'in öne çıktığı, Augustinus'un inanç sistemini hâkim unsur yaparak başka bir yöne doğru geliştirdiği bu önemli teoriyi ayrıntılarıyla anlatmaya geçebiliriz.

Antik Filozoflardan Augustinus'a Erdem-Mutluluk İlişkisi

Augustinus, Sokrates ve takipçileri gibi entelektüalizmi benimse de onun için mutluluğu elde etmenin yolu ne erdemdir ne ölçülülüktür ne de doğruluktur. Bunlar kendi başına birer mutluluk kaynağı olmayıp değerlerini Tanrısal olana bağlılıklarıyla kazanırlar. O, bu konudaki kararlılığını şu şekilde ortaya koyar:

...senden aşağı seviyede herhangi bir şey asla bu âleme mutluluk ve huzur vermeye yetmez, bu âlem kendi kendine de bulamaz bu mutluluğu ve huzuru. Çünkü bizim karanlıklarımızı sen aydınlatacaksın ey Tanrım, biz senden alacağız giysilerimizi ve karanlıklarımız gün ışığı gibi pırıl pırıl olacak.²⁰

Augustinus'un Tanrı merkezli etik anlayışında erdem, Antik Çağ'daki gibi mutlulukla eş anlamlı değildir. Mutlu olabilmek için daha farklı bir

17 Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler*, 38.

18 Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler*, 37.

19 William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997, 84.

20 Aurelius Augustinus, *İtiraflar*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2010, 450.

şey gereklidir diyen Augustinus, erdem-mutluluk ilişkisi konusunda kendisinden önceki *eudaimonist* gelenekte birtakım değişiklikler yapar. Augustinus'un sisteminde tüm yapı Tanrı'nın koruyucu lütfuna bağlıdır. Gerçek erdem, gerçek mutluluğu garanti eder ancak lütfu olmayan gerçek erdem yoktur. Ona göre erdem sağladığı söylenen mükemmel iç huzur, ancak ahirette elde edilecektir. Öncekilerin erdem için söyledikleri "doğru akıl" veya "akla uygun etkinlik"i, "Tanrı sevgisi olarak bir erdem" şeklinde değiştiren Augustinus'a göre erdem, yaptığımız her eylemi doğru akıl ve sevgiyle gerçekleştirmemizi sağlayan içsel bir eğilimdir. Ancak en nihayetinde bir erdem gerçekleşmesi Tanrı'ya yönelmiş olmasına bağlıdır.²¹ Augustinus, erdem Tanrı'nın yerini almasına asla müsaade edilmemesi gerektiğini savunur. Ona göre Stoacılar erdem Tanrı vergisi olduğu gerçeğinden habersiz oldukları için kendi başına erdemi överler. Oysa her şey gibi, yüceltilen erdem de Tanrı'nın eseridir.²²

Platon ve Aristoteles'te mutlu olmanın koşulu aklın rehberliğinde bilge olmaktır. Oysa Augustinus, Tanrı'nın inayetine sığınarak güvenli bir limana ulaşarak huzurla buluşarak mutlu olunacağına inanır.²³ Mutluluk ile Tanrı arasında doğrudan bir bağ kuran Augustinus, paganist felsefede inayet olmadığı için, dünyevi yaşamın karmaşasında insanın mutluluğa ulaşamayacağını düşünür. Augustinus'a göre erdemli ve bilge olmak için öncelikle Tanrı'yı bilmek ve ona inanmak gerekir. Augustinus'un bu fikirlerini, Skolastik dönemin ünlü düşünürlerinden Boethius da paylaşır. Boethius'a göre, ilahi takdir anlamında tüm yazgılar iyi yazgıdır ve insanın başına gelen tüm olay ve acılar bu ilahi takdir düşüncesiyle bir bahtsızlık olarak yorumlanmaz. Yaşanılan acılar karşısında kadere teslimiyet acıların dindirilmesine yardımcı olur; ancak bu inanişaya sahip olmayanlar teselli olmak şöyle dursun, acıların katlanarak yaşanmasına engel olamazlar.²⁴

Augustinus, Platon ve diğer Yunan düşünürlerinin bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adaletle sınırladıkları erdemleri, Hristiyanlığın genel görüşleri çerçevesinde inanç, umut ve sevgi gibi teolojik erdemleri de ekleyerek yedi-

21 Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Saint Augustinus", "Virtue", Editörü: Edward N. Zalta, Stanford University, Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information 2019/plato.stanford.edu/entries/illumination/ (06.07.2021).

22 Bonnie Kent, "Augustine Ethics", *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump, United Kingdom 2003,215.

23 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi, Ortaçağ Düşüncesi*, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, 150-151.

24 Larry Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, Çevire: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2013, 83-84.

ye çıkartır.²⁵ Augustinus'un eklediği bu üç erdem türü mutluluk arayışında belli anlam ve aşamaları ifade eden kavramlar olarak ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Burada özellikle vurgulanması gereken husus, tek başına mutluluğun bir anlam ifade etmeyip sevgi ya da aşk ile bir bütünlük kazanıyor olmasıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Augustinus erdemi bilgi ile değil, sevgi veya aşkla elde edilen bir değer olarak görür. Burada kastedilen sevgi de sıradan bir sevgi değil Tanrı sevgisidir.

Augustinus'ta Aşk ve Aşkın Türleri

Sevginin ya da yaygın anlamıyla aşkın hem sözlük hem de terim anlamları üzerinde kısaca durmak yararlı olacaktır. Genel olarak bir cinsi diğerine yönelten bedensel ya da ruhsal güçlü duygu olarak ifade edilen,²⁶ Arapça "ışık" kökünden türeyen "aşk", Yunanca "eros" (έρως)²⁷, Latince "amor"²⁸ kelimeleriyle karşılır. Aşkın sevgi, muhabbet, güçlü arzu, aşırı sevmek ve ihtirası da içerisinde taşıyan çok anlamlı bir terim olduğunu söyleyebiliriz.²⁹ Burada Augustinus'un hem övdüğü hem de yediği aşk türlerine esas teşkil eden sevgi ve aşk terminolojisine bir göz atmak yerinde olur. Söz konusu terminolojinin öne çıkan terimleri, "eros", "agape" (ἀγάπη) ve "philia" (φιλία) olarak zikredilebilir. Yunancada öne çıkan kavramlardan biri olan eros, kozmogonilerde karşılaşılan birçok kişileştirmelerden biridir. Fakat eros, durumları temsil eden diğer kişileştirmelerden farklı olarak, evrensel bir güç³⁰ ya da her türlü yaratılışın ana ilkesi olarak "aşk tanrısına" karşılık gelir.³¹ Orphik kozmogonilerinde eros her şeyi birleştirir. Bu birleşmelerden ölümsüz tanrıların soyu doğar. Eros aynı zamanda mitolojik şahsiyetlerin evliliğini ve doğumunu açıklamak için kullanılan cinsel bir edime dayalı güdüleyici bir güç,³² tutkulu arzu ya da cinsel arzuyu ifade etmek için kullanılır.³³ Ancak aşkın maddi, manevi değişik türlerinin de bu sözcük ile ilişkili olduğu söylenebilir. Örneğin Platon'un, *Şölen* ve *Phaidros* diyalogları, erosu

25 William Frankena, *Etik*, Çeviren: Azmi Aydın, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2007, 123.

26 "Aşk", *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, 1, İstanbul 1990, 785.

27 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 115; Colette Estin, Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, Çeviren: Musa Eran, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2005, 234.

28 Sina Kabaağaç, Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, 30.

29 Sina Kabaağaç, Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, 30.

30 Estin, Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 122; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 115.

31 Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2008, 487; Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, 142.

32 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 115.

33 Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 142.

konu edinen önemli metinleridir. Platon *Şölen* diyalogunda, ruh ve bedene dair düşüncelerini güzellik boyutunda ele alarak insanlara “ruhlardaki güzelliğin bedendekinden daha değerli olduğu”³⁴ konusunda bir hatırlatmada bulunur. Ruhların güzelliğine yönelen kişi, doğrudan güzellik ile temaşa içerisinde iken, sevgi ile de salt güzelden pay alabilmektedir. Platon, bu salt güzelliğe aşamalı bir şekilde varılacağını şu şekilde ifade eder:

Çünkü budur aşk konularında dosdoğru yol almak ya da başka biri tarafından yol gösterilmek, sırf o güzele varabilmek için bu güzel şeylerin üzerinde yükselmeye başlayıp, tıpkı bir merdivenden çıkar gibi, bir tanesinden iki tanesine... güzelin kendi bilgisinden başka bir şey olmayan o bilgiye ermek, en sonunda güzelin ne olduğunu görüp öğreninceye dek.³⁵

Platon *Phaidros* diyalogunda erosu, tüm özellikleri ile şu şekilde ele alır: Birine âşık olan insanda yoğun bir tutku vardır³⁶ ve bu kişi “zihince sağlam değil, hastadır”³⁷ yani aklını düzgünce kullanamaz. Âşık olan kişi karşısındaki huyunu, suyunu bilmeden ve öğrenmeyi umursamadan yalnızca vücudunu özler.³⁸ Bu aşk bir istektir³⁹ ancak akılsız bir istek.⁴⁰

Erosun yanında Yunancada aşka karşılık gelen bir başka kavram da agape kavramıdır. Platon’un felsefesinde öne çıkan iyilik, güzellik gibi, ezeli-ebedi ve yetkin İdealar söz konusu olduğunda “*agape*” (âğâpâ) kavramı kullanılır. Agape cinsel dürtü içermeyen, egodan kurtulmuş, ahlaki, manevi tinsel bir aşkı ifade eder. Bu kavram Orta Çağ Hristiyan felsefesinde Tanrı adına insanı ve insan adına Tanrı’yı sevme, tikeli aşan, karşılık beklenmeyen yoğun tutku anlamında kullanılmıştır.⁴¹ Daha çok şehvani istek ve tutkuları anlatmak için seçilen *eros* ile tinsel, saf ve özverili sevgi olarak nitelenen *agape* arasındaki zıtlık Demokritos’a kadar uzanmakla birlikte⁴² aralarındaki bu karşıtlık Orta Çağ’a yaklaşırken daha da hissedilir olmuştur. Aziz Augustinus öncesinde Plotinos da güzelin çekiciliğinde bizi gerçek amacımızdan

34 Platon, *Şölen*, Çeviren: Eyüp Çoraklı, Alfa Basım Yayım Dağıtım San. Ve Tic. Ltd. Şti., İstanbul 2014, s. 142, 210b.

35 Platon, *Şölen*, 144-145, 211 b-d.

36 Platon, *Phaidros*, 18, 231c

37 Platon, *Phaidros*, 18, 231d.

38 Platon, *Phaidros*, 21, 232e.

39 Platon, *Phaidros*, 31, 237d.

40 Platon, *Phaidros*, 33, 238c.

41 Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, 488; Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 4-5; André Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, Çev. Canan Özatalay, İletişim Yayınları, İstanbul 2019, 107.

42 Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, 488.

uzaklaştıran bir tehlike olduğunu göstermek için hazza karışan bu acılı kaygıya dikkati çekerek⁴³ bir nevi monoteist dinlerin aşk teorilerine zemin hazırlamıştır. *Erosun*, değerli görülen bir maddi nesneye sahip olma arzusu,⁴⁴ *agape* ile karşılık beklenmeyen aşkın bir sevgiye dönüşür.

Yunancada sevgi anlamına gelen bir başka kavram da “*philia*” (φιλία)’dır. *Philia*, dostluk olarak da adlandırılan aşkla ilgili olup felsefi derinliği olan bir kavram olarak ilk kez Platon’un *Lysis* diyalogunda ortaya konmuştur.⁴⁵ Platon, kişiler arasındaki dostluğun karşılık gözetilerek ve bir beklenti içinde olunarak kurulduğuna dikkat çeker.⁴⁶ Ancak *Phaidros* diyalogunda Platon, bu kavramı *erostan* ayırarak insanların dostlarına ve aile bireylerine bambaşka bir türden sevgiyle bağlı olduklarını vurgular.⁴⁷ Aristoteles *Nikomakhos’a Etik* adlı eserinde, haz ya da yarar nedeniyle kurulmuş dostlukların kalıcı olmayan çıkarlara dayandıkları için dostluklarının da kısa süreli olduğuna işaret ederek dostluğu erdem ile ilişkilendirmiştir.⁴⁸ Cicero ise, en iyi dostluğun erdem bakımından zengin olan kişiyle kurulacağını ve bu kişiler arasında yalnız sevgi ve beğenmenin değil, saygının da bulunması gerektiğini söyleyerek *erosun* karakteri olan beğenme güdüsünün dostluk için yeterli olmadığını belirtmiştir.⁴⁹

Augustinus’un çok farklı maceralara sahne olan yaşamında, meşru olmayan bir aşkın simgesi olan *eros* ile ilahi aşkın simgesi olan *agapenin* yer değiştirmesi göze çarpar. Her zaman hakikati bulma arzusu ile dolu olan filozofun, hayatının vaftiz öncesi ve sonrası dönemlerinde aşkın sözü edilen farklı türlerinin egemen olduğuna ilişkin itirafları, onun her iki dönemini anlamamıza yardımcı olur. *İtiraflar*’da dünyevi zevklerle de ilgili olan “armut hırsızlığı” ve karşı cinse olan şehevi arzularını tatmin etme eylemi şeklinde yaşadığı deneyimleri örnek verir.⁵⁰ Augustinus Kutsal Kitap’ın rüzgârla açılan bir sayfasında gözüne ilişen ve aşağıda yer alan cümlelerin

43 Plotinus, *Dokuzluklar V*, Çeviren: Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara 2011, 89.

44 Lowell D. Streiker, “*The Christian Understanding of Platonic Love A Critique of Anders Nygren’s ‘Agape and Eros’*”, *The Christian Scholar*, 47, 4, Winter, Penn State University Press 1964, s. 332-33. *Philia* aynı zamanda evlilikte eşler arasındaki sevgiyi ifade etmek için de kullanılır. Bk. André Comte- Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 67.

45 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 118.

46 Platon, *Diialoglar, Lysis*, Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul 2010, Remzi Kitabevi, 380, 218d.

47 Platon, *Phaidros*, 22, 233d.

48 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 175, 1164a 5-10.

49 Cicero, *Dostluk*, Çeviren: Türkan Tunga, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 38-39.

50 Augustinus yaşadığı deneyimi şu şekilde ifade eder: “Ben de hırsızlık yapmak istedim ve yaptım, üstelik aç da değildim, açlık da, ama bana rahat batmıştı, günah budalası olmuşum. Çünkü çaldığım şey zaten bende bol bol vardı, hem de en iyisiydi. Hem arsızlık edip de çaldığım şeyi kullanacağım falan da yoktu. Asıl hoşuma giden hırsızlık yapmak ve günaha girmektir.” Bk. Aurelius Augustinus, *İtiraflar*, 66.

etkisiyle nasıl bir aydınlanma yaşadığını ve bedeni hazzı temel alan şehvi duygulardan nasıl kurtulduğunu anlatır. Kurtuluşuna vesile olan ifadeler şöyle: “Cümbüşe ve sarhoşluğa, fuhşa ve sefahate, çekişmeye ve kıskançlığa kapılmayın; Rab İsa Mesih’i giyinin, bedeninize ve bedeninizin şehvani arzularına öncelik vermeyin.”⁵¹ Yaşadığı bu deneyimle birlikte Augustinus vaftiz olarak yepyeni bir yola girmiş, ona göre aşkın tanımı da aşkı aradığı yer de değişmiştir. Bu yeni aşk anlayışı, deyim yerindeyse, *erostan agapeye* dönüşmüştür. Tanrı’yı karşılık beklemeden saf bir şekilde sevmek, başka bir ifadeyle, *agape*, düşünürün tek tercihi olmuştur.

İslam tasavvufçularında görülen aşk ile Augustinus’un Tanrı aşkı benzerlikler taşımaktadır. Tasavvufçulara göre aşk, Allah’a ermek, bir anlamda Allah’ta yok olmak (fena fillah) anlamına gelir. Allah’ta yok olmak ya da “ölmeden önce ölmek” ancak tam anlamıyla nefse hâkim olarak ve dünyaya olan ilgiyi tam olarak ortadan kaldırarak mümkün olabilir.⁵² Nefse hâkim olabilmek için ise yalnızca aşk gerekir.⁵³ Augustinus da aşkı insanı gerçek güzelliğe götüren ruhsal bir güç olarak görür. Aşk insanı “duyulur dünyadan” (*mundus sensibilis*) “düşünülür dünyaya” (*mundus intelligibilis*) ve Tanrı’nın bilgisine ve tefekkürüne yükseltmeye yönlendirir.⁵⁴

Aşkın Dereceleri ve Biricik Nesnesi

Aşk ya da sevgi karşı cinse, aile bireylerine, bir hayvana, nesneye veya yaratıcıya karşı beslenen çok çeşitli türleri olan bir duygu durumudur. Augustinus sevginin tür ve boyutlarının çeşitliliğine dikkat çekerek sevgiye layık olmayan nesnelere karşı âşik olma noktasında dikkatli olunması gerektiğini belirtir. Ona göre Tanrı’yı da insanları da sahip oldukları değer ölçüsünde sevmek gerekir.⁵⁵ Varlıkları değerlerine göre bir sıralamaya tabi tutan Augustinus ilk sıraya, en yetkin ve en yüce varlık olarak Tanrı’yı, sonra insanı en sonda da biçimsiz maddeyi koyar.⁵⁶ Varlık hiyerarşisinde ayrıntıya girildiğinde, biçimsiz maddenin üzerinde madde yer alırken, insan orta sıradadır. İnsanın orta sırada yer alması onun bir ruha sahip olmasından ileri

51 Aurelius Augustinus, *İtiraflar*, 254.

52 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Basın Yayın Organizasyon San. Tic. Ltd. Şti. Ankara 1997, 269.

53 “Aşk”, *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, 787.

54 Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Saint Augustinus”, “Love”, Editörü: Edward N. Zalta, Stanford University, Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information 2019/https://plato.stanford.edu/entries/illumination/ (06.07.2021).

55 Bonnie Kent, “Augustine Ethics”, 235.

56 Evrenin yaratılışında biçimsiz maddenin rolü için ayrıca bk. Augustinus, *İtiraflar*, 494.

gelir. Tanrı ve insan arasında ise melekler bulunur.⁵⁷ Değer sıralamasında ölçüt, Tanrı'ya yakınlık ve uzaklık olup Augustinus bu durumu şu şekilde ifade eder: “*Bunlar senden farklılaştıkları oranda, buldukları seviyeye, sana benzedikleri oranda da daha üst seviyeye daha uygun düşüyorlar.*”⁵⁸ Bir canlı Tanrı'ya ne oranda yakınsa sevlmeyi de o oranda hak eder.

Augustinus vaftiz olmadan önceki yaşamına uygun olan aşkı, şu şekilde ifade etmiştir:

Henüz âşık olmamıştım ama âşık olmayı seviyordum. Beni gizli bir aşk gereksinmesi kemiriyordu ve daha fazla gereksinme duymadığıma kızılıyordum. Âşık olmayı sevdiğimden, güvenli sakin bir yaşantıdan, güçlükleri bulunmayan bir yolda yürümekten sıkılmıştım. Kendime bir aşk nesnesi arıyordum.⁵⁹

Aziz Augustinus, tüm açıklığıyla vaftiz edilmeden önceki yaşamında aşkın kendisine vereceği haza odaklanarak eyleme geçtiğini yazmıştır. Metinde geçen “aşk nesnesi” içerisinde tatmin edilmeyi bekleyen, şehvani duygulara işaret etmektedir. Augustinus, vaftiz olduktan sonra yönünü maddi nesnelere tinsel olana çevirerek gerçek aşkın peşine düşmüştür. Onun için gerçek aşk Tanrı'ya duyulan aşktır. Tanrı aşk'ın tek nesnesidir. Hissedilen diğer duygular geçici ve yanıltıcıdır. İnsanlar da dâhil sevilen diğer tüm varlıklar insanı yarı yolda bırakır. Augustinus Hristiyanlığı gerçek anlamda benimsedikten sonra, Kutsal Kitap'a olan inancı ve güveni de artmıştır. Kutsal Kitapta geçen şu cümleler onun aşk anlayışını yansıtır: “*Sevgi Tanrı'dandır. Seven herkes Tanrı'dan doğmuştur ve Tanrı'yı tanır. Sevmeyen kişi Tanrı'yı tanımış değildir... Tanrı sevgidir. Sevgide yaşayan, Tanrı'da yaşar, Tanrı da onda yaşar.*”⁶⁰

Augustinus sevmeyi Tanrı'dan gelen ilahi bir güdü olarak görür. Fakat bir varlığı Tanrı'yı unutturacak kadar sevmek büyük bir yanıltır. Her şeyden çok Tanrı'yı sevmek gerekir, Tanrı'nın bir emri ve tavsiyesi olarak komşuyu ve diğer varlıkları da sevmek gerekir. Bu yüzden Augustinus İncil'de geçen “komşunu sev”⁶¹ buyruğu üzerinde ciddiyetle durmuştur. Bu sevgilerle birlikte, bir kişi istencini yaratılanlardan keyif almak yerine yaratıcısına çevirmelidir.⁶² Çünkü yaratılanlar onu gerçekten mutlu edemez. İnsanı mut-

57 Etienne Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çeviren: Ayşe Meral, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2007, 133.

58 Augustinus, *İtiraflar*, 214.

59 Aurelius Augustinus, *İtiraflar*, Çeviren: Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, 51.

60 İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi, 1. YUHANNA 4, İstanbul 1994, 533-534.

61 İncil, MATTA 6, 14.

62 Augustinus Aurelius, *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*, Çeviren: Metin Topuz, Say Yayınları, İstanbul 2015, 105.

lu edecek tek varlık Tanrı'dır. Bu konuda Mesih'in iki emri vardır: "Tanrı'ya her şeyden çok sevmek ve komşularımızı kendimiz gibi sevmek."⁶³

İki Devlet ve İki Sevgi Türü: Caritas ve Cupiditas

Augustinus'un sevgi terminolojisi siyaset felsefesinde de yer alır. Ünlü eseri *Tanrı Devleti*'nde iyi ve kötünün ölçütü olan iki devletten söz eder, bunlar: *Tanrı Devleti* (*De Civitate Dei*) ve *Yeryüzü Kenti* (*Civitas Terrana*) ya da Devleti. Bu devlet türleri de *caritas* ve *cupiditas* terimleri ile açıklanmaya çalışılır. *Caritas*, iyi sevgi olarak ifade edilirken; irade, açgözlülük veya şehvete yönelik ise bu sevgi türü *cupiditas* terimi ile ifade edilir. Buna günahkâr aşk da denir.⁶⁴ Kavramlar detaylı olarak ele alındığında *cupiditas*, şiddetli arzu, istek, hırs, ihtiras⁶⁵ gibi anlamlara gelirken, *caritas*, derin saygı, muhabbet,⁶⁶ büyük ve gerçek erdem (*magna et vera virtus*)⁶⁷, aşk, merhamet ve sevgi anlamına gelir. Augustinus'a göre özellikleri bakımından "göksel aşkı" (*caritas*) temsil eden *Tanrı Devleti*nde sonsuz bir mutluluk, Şeytan'ın Tanrı'ya başkaldırışının bir tezahürü olan, dünyevi aşkı (*cupiditas*) temsil eden *Yeryüzü Devleti*nde ise sonsuz bir acı vardır.

Augustinus, *Yeryüzü Devleti*nde yaşanan barışı, mutluluğun tadına varmaktan çok çekilen acıların bir tesellisi olarak yorumlamıştır.⁶⁸ Bu durumda göksel aşkın hâkim olduğu yerde insan, sükûn ve barış ile ödüllendirilirken; dünyevi aşk ile gözleri kör olanlar ise kaos ile mücadele edip huzursuzluk içinde yaşayacaklardır.

Augustinus, "Sev ama kimi seveceğini seçerken dikkatli ol" derken *cupiditas* ile insanı insana bağlayan yanlış aşkı seçenleri, *caritas* ile gerçek aşka yönlendirmek istemiştir. *Caritas* olarak aşk, aşkın sonsuzluğu anlamına gelir. Yukarıda aşkın türleri sıralanırken işaret edildiği gibi, *cupiditas* ile *eros*, *caritas* ile *agape* arasında yakın bir benzerliğin olduğu görülecektir. İsveçli ilahiyatçı Nygren'e göre Augustinus, *agape* ve *erosu*, *caritas* kavramıyla sentezleyip ve bu sevgi türünü "ilham veren Tanrı sevgisi" olarak da yorumlayarak özgün bir sevgi teorisi geliştirmiştir.⁶⁹

63 Bonnie Kent, "Augustine Ethics", 212.

64 Stanford Encyclopedia of Philosophy/https://plato.stanford.edu/entries/illumination/ 06.07.2021

65 Sina Kabağağaç, Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, 144.

66 Sina Kabağağaç, Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, 73.

67 Liz Carmichael, "Friendship and Dialogue" Journal of World Christianity, Penn State University Press, 7, 1, The Journal of World Christianity2017, 30.

68 Bk. *Kitap XIX*, Bölüm 27, https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm/ 09.06.2021. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bk. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, 383-384.

69 Lowell D. Streiker, "The Christian Understanding of Platonic Love A Critique of Anders Nygren's 'Agape and Eros'", 332.

Kalıcı ve Geçici Mutluluk

Augustinus birçok eserinde mutluluk konusuna değinerek gerçek mutluluğun ne olduğunu açıklamış ve nasıl elde edileceğine dair cevaplara ulaşmak istemiştir. Tüm insanların nihai amacının mutluluk olduğunu söyleyen Augustinus, insanların mutluluktan anladıkları ya da onları mutlu eden şeylerin birbirinden oldukça farklı, hatta zıt şeyler olduğunu verdiği şu örnekle göstermeye çalışır:

İki kişi bulup sorun bakalım, askerlik yapmak isteyip istemediklerini; muhtemelen biri istediğini söyleyecektir, diğeri istemediğini. Ama mutlu olmak isteyip istemediklerini sorun yine aynı kişilere, ikisi birden, anında, hiç tereddütsüz mutlu olmak istediklerini söyleyecektir. Zaten birinin askerlik yapmak istemesinin, diğerrinin de istememesinin nedeni mutlu olmaktan başka bir şey değil.⁷⁰

Mutlu olmak isteği herkeste ortak iken, ne ile mutlu olunacağı konusunda ayrılıklar ortaya çıkabilmektedir. İnsanın mutluluğa hangi yolla ulaşacağı konusunda filozofların ve felsefe okullarının farklı düşünceleri vardır. İnsan çeşitli tutkularının peşinde koşarak, bilgi ve erdemli yaşayarak statülerin ya da onurun verdiği bir hazla hareket ederken mutlu olabilir. Burada önemli olan kişinin ne ile mutlu olduğudur. Augustinus, mutlu olma araçlarını insanların kişilikleri ile ilişkilendirir ve 'seni ne mutlu ediyorsa sen o kişisin' der. Yani seni haz mı mutlu ediyor, o zaman sen bayağı bir kişiliksın. Yemek yemeyi seviyor ya da sana lezzetli gelen tatlara bağımlı bir şekilde mi yaşıyorsun, o halde sen obur bir kişi olarak, birçok mutluluk türü gibi geçici bir mutluluk anının hazzını yaşıyorsun. İşte, kişiyi anlık mutlu eden ve çoğu zaman peşinden onun eksikliği ya da yoksunluğu ile mutsuz eden mutluluk türü geçici mutluluktur. Kimi mutluluklar ise gerçek mutluluktur ki Augustinus tarafından bu mutluluk türleri hakiki ve ebedi mutluluk olarak adlandırılır.

Augustinus'a göre Tanrı'yı bilmek ve ona inanmak, gerçeğin saadetini yaşamak, teslimiyette huzur bulmaktır. Tanrı'ya dönersek mutlu, bilge ve erdemli oluruz. Tanrı'ya dönmek ise kalıcı mutluluğu yakalayabilmek demektir. Augustinus'a göre kalıcı mutluluk, hakikate dayalı sevinçtir.⁷¹ Zevkin tek uygun nesnesi Tanrı'dır ve bu da hiçbir insanın veremeyeceği gerçek mutluluğu ondan beklediğimiz anlamına gelir.⁷²

70 Augustinus, *İtiraflar*, 2010, 321.

71 Augustinus, *İtiraflar*, 2010, 323.

72 Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Saint Augustinus", "Happiness", Editörü: Edward N. Zalta, Stanford University, Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information 2019/ plato.stanford.edu/entries/illumination/ (06.07.2021)

Augustinus geçici ve kalıcı mutluluğu ayırarak, muhataplarına geçici bir mutluluğu mu, yoksa hakiki mutluluğu mu isterseniz diye sorarsak, hiç kuşkusuz o kişinin “hakiki mutluluğu istiyorum” diyeceğini söyler.⁷³ Sorunun cevabının bu makul cevap olmasına rağmen neden insanların bunun gereğini yaparak mutlu olamadıklarını düşünür ve şu sonuca ulaşır:

Bunun tek nedeni şu: insanlarda hakikat sevgisi öyle bir hal alıyor ki, bambaşka bir şey seviyorlar ve sevdikleri bu şeyin hakikat olmasını istiyorlar, çünkü aldatılmak istemediklerinden, yanıldıklarını da kabullenmek istemiyorlar. İşte bu yüzden hakikat yerine sevdikleri şey uğruna hakikatten nefret ediyorlar. Hakikatten yayılan ışığı seviyorlar, ama o ışık kendi yanılgılarını ortaya çıkardı mı ondan nefret ediyorlar. Çünkü aldatılmak istemiyorlar, aldatmak istiyorlar, hakikat kendisini onlara gösterdi mi seviyorlar, ama onları kendilerine gösterdi mi nefret ediyorlar.⁷⁴

Augustinus’a göre, hakiki/ebedi mutluluğun elde edileceği yer belli ve tek iken, bu mutluluğun ancak gölgesi olarak kabul edilebilecek geçici mutluluk çok çeşitlidir. Augustinus, yine yaşadığı bir deneyim üzerinden giderek bu çeşitliliği karşılaştığı bir dilencinin sahip olduğu geçici mutluluğu anlatarak şöyle dile getirir:

Evet o adam gerçek mutluluğa sahip değildi, ama benim hırslarımı tatmin etme isteğim onun mutluluğundan çok daha sahteydi. Sonuçta o sahiden neşeliydi, bense sıkıntılıydım, onun hiçbir kaygısı yoktu, bense huzursuzdum. Biri çıkıp da bana, mutlu olmak mı istersin, yoksa korkuyla yaşamak mı dese, ona yanıtım şöyle olurdu: ‘Mutlu olmak’. Sürdürse sorusunu ve o dilenci gibi mi olmak istersin, yoksa kendin gibi mi dese, kendim gibi olmayı tercih ederim derdim yine de korkularıyla, kaygılarımla, yani olduğum gibi; aksi halde çok saçma bir seçim yapmış olurum. Peki, sahiden doğru seçim mi yapmış olurum? Çünkü sırf daha eğitimliyim diye kendimi dilenciye tercih etmemeliyim, sonuçta eğitimim bana mutluluk sağlamadığına göre. Eğitimim bana başka insanları memnun etmemi sağladı, onlara bir şeyler öğretmemi değil, sadece memnun etmemi.⁷⁵

Augustinus bu örnekte bir yandan kendisini dilenciyle statü ve eğitim açısından kıyaslarken, diğer yandan da kimin gerçekten daha mutlu ve dingin olduğunu sorgular. Augustinus’un verdiği örnekten yola çıkarak her ikisinin de kalıcı mutluluğa sahip olamadığını, ancak dilencinin Augustinus’a

73 Augustinus, *İtiraflar*, 2010, 323.

74 Augustinus, *İtiraflar*, 2010, 323-324.

75 Augustinus, *İtiraflar*, 2010, 169.

kıyasla çok daha mutlu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dilenci, kontrolsüz hırsları tarafından yönetilmemekte ve Augustinus'un gözlemine göre, âni kaygısız bir şekilde yaşamaktadır. O halde, ikisi de geçici mutluluk peşinde iken bile biri diğerine oranla daha az, hatta "sahte mutluluk" içindeyken öbürü mutluluğu geçici de olsa yaşamaktadır.

Daha önce de değinildiği gibi Augustinus, kalıcı mutluluğa tam manasıyla ulaşılabilecek yerin *ahiret* olduğunu şu şekilde belirtir: "*Çünkü sen bizi kendin için yarattın ve kalbimiz sende ebedi istirahate çekilene kadar huzur bulamayacak.*"⁷⁶ O ayrıca gerçek huzurun bu dünyada olmadığını da şu sözlerle dile getirir: "*Huzur, onu aradığınız yerde değildir. Nerede ararsanız arayın ama o aradığınız yerde değildir. Yaşamın olmadığı yerde mutlu yaşam bulunur.*"⁷⁷ Açıkça anlaşılmaktadır ki, gerçek mutluluk bu dünyadaki yaşamın sonlanmasıyla birlikte gelecektir. Ancak, ebedi mutluluğa erişmek için verilecek çabanın da mutluluğu elde etmeye katkı sağlayacak erdem ve eylemlerin de bu dünyada olduğunu unutmamak gerekir.

Mutluluğun Ölümsüzlük ile Bağlantısı

Ölüm olgusu insanın, hatta evrenin bir gerçeği olarak çeşitli şekillerde tartışılmıştır. Ölüm, insanın bir etkinliği olan felsefenin de önemle üzerinde durduğu, filozof ve entelektüellerin eserlerinde çokça yer verdiği bir konudur. Ölümün insan hayatının belirleyici unsuru olduğu konusunda geniş bir uzlaşma olduğu kesindir. Ancak ölümün etkisini azaltmak için değişik tavır ve bakış açıları vardır. Ölüm kaygısının insanı umutsuzluğa ve dolayısıyla mutsuzluğa sürükleyen bir olgu olduğunu düşünen filozoflar olduğu gibi, ölümün deneyimlenemeyen tek gerçek olduğunu düşünerek bu konuya kayıtsız kalmayı seçen filozof ve düşünürler de olmuştur. Ölüm korkusunu yenmenin mutluluk için şart olduğunu düşünen Epiküros'un görüşleri Augustinus'un da ilgi gösterdiği bir konudur. Konuyu biraz açmak için Epiküros'un ölüm konusundaki görüşlerini kısaca hatırlatmakta yarar var. Şöyle diyor Epiküros:

Şu hâlde, belaların en korkuncu sayılan ölüm bizim için bir hiçtir; biz var oldukça o yoktur, o varken de artık biz yoğuz, bunun sonucu olarak da o ne dirileri, ne de ölüleri ilgilendirir, çünkü birincilerin olduğu yerde o yoktur, ikincilerin de artık kendileri yoktur.⁷⁸

⁷⁶ Augustinus, *İtiraflar*, 2010, 25

⁷⁷ Augustinus, *İtiraflar*, 1999, 83.

⁷⁸ Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler*, 34.

Epiküros'a göre, bütün iyi ve kötü şeyler duygularımıza dayanır, öldüğümüzde ise duygularımız yok olur. Bu nedenle ölümün bir hiç olduğunu düşünmek hayatımızı tatlılaştırır.⁷⁹ Kuşkusuz, Epiküros'un ölüm karşısında önerdiği kayıtsızlık durumunu Augustinus'un kabul edeceğini beklemek yanlış olacaktır. O da böyle yapmış ve Epiküros'a eleştiriler yöneltmiştir. Augustinus, Epiküros'un, ruhun ölümsüzlüğünü ve ölümden sonra insanların hak ettiği şekilde ödüllendirilip, cezalandırılacağını kabul edip de ona inanmış olsaydı, ruhunun felaha ereceğini görmüş olacaktı, demiştir.⁸⁰

Ayrıntıya girmeden Augustinus'un ölüm, ölümsüzlük gibi durumlarla mutluluk arasında kurduğu ilişkiye bir bakalım. Baştan belirtmek gerekir ki, Augustinus'a göre mutluluk ve ölümsüzlük birbirine sıkı sıkıya bağlıdır, çünkü hakiki mutluluğa erişmek için varlığın ölümsüz olması gerekir. Augustinus'un bu tezinin mümkün olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Ölümlü olduğunu bildiğimiz insan ölümsüz olmayacağına göre hiçbir zaman mutlu da olamayacaktır demektir. Ancak Augustinus, insanın bir anlamda Tanrı'da yok olarak bu ölümsüzlüğü kazanacağı inancındadır. Filozof zaten hakiki mutluluğun yaşadığımız yeryüzü devletinde gerçekleşmesinin mümkün olmadığını sürekli vurgular. Nitekim *Tanrı Devleti (De Civitate Dei)* adlı eserinde de söylediği gibi, hakiki mutluluk *Gökyüzü Devletinde*, öldükten sonra yaşanacaktır. Augustinus'a göre kalıcı mutluluk olmasa bile gereklerini yerine getiren kişi ahirette yaşayacağı mutluluk ümidiyle şimdiki hayatında da mutluluğu tadabilir.⁸¹

Ölümsüzlük ve mutluluk ilişkisine Augustinus, ruhun ölümsüzlüğü çerçevesinden de yaklaşır. Ona göre insan, bir ruha sahip olmasıyla ölümsüz bir varlıktır; çünkü ruh ölümsüzdür. İnsan sonsuz bir varlık olarak sonsuza kadar sevebilir. Başka bir deyişle insan ölümsüz olmadan, sonsuz bir sevgiye sahip olamaz. Dolayısıyla ölümsüz varlık, ölümlülük unsuruna bağlı kalarak özünü açığa çıkaramaz.⁸² İnsan, sonsuzluk ve ölümsüzlük içinde anlam kazanan bir varlık konumundadır.

Augustinus için bildiğimiz ölüm bir hiçlik değil, aksine asıl hayatın başlangıcıdır. Augustinus her şeyin sonunda insana kalıcı, sonsuz gerçek bir mutluluk vaat eder. Ancak bu mutluluğun gerçekten yaşanabilme ihtimali, inancın gücüne bağlı olsa da inanmayan bir kişiyi hakiki mutluluk vaadiyle ikna etmenin gücü tartışmaya açıktır. Deneyimlemeye ve olgulara bağlı

79 Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler*, 35.

80 Augustinus, *İtiraflar*, 2010, 187.

81 Bonnie Kent, "Augustine Ethics", 211.

82 Liz Carmichael, "Friendship and Dialogue" *Journal of World Christianity*, 7, The Journal of World Christianity, Penn State University Press, 2017, 30.

yaşamaya alışmış insanlar için ölümden sonraya ertelenen bu mutluluğun bir umut olup olmayacağı şüphelidir. Bu açıdan bakıldığında Augustinus'un mutluluk öğretisi kapsayıcı bir özelliğe sahip değildir. Elbette bu konuda somut bir sonuç beklemek felsefi açıdan da sorundur. Ancak her şeye rağmen Augustinus'un etkisi gerek eserleri gerek öğretileri ve yaşadığı kişisel aydınlanmayla günümüzde bile devam etmektedir. İnançlar ve bu inançlara bağlı beklenti ve umutlar açısından bakıldığında ise Tanrı'ya inanmanın vereceği psikolojik rahatlık ve huzur üzerinde durup düşünmek önemli görülebilir.

Sonuç

Aziz Augustinus, felsefi sorunları salt insan doğasından yola çıkarak ele alan klasik bir filozof olmasa da öğretileri ile felsefe tarihinde derin etkileri olan bir filozoftur. Bu çalışmada ele aldığımız mutluluk konusu da onun, klasik filozoflardan yola çıkarak, kendine özgü bir öğretiye dönüştürdüğü bir problemdir. Daha çok Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozofların merkezde yer aldığı *Eudaimonist* geleneğe yakın duran Augustinus'un mutluluk konusuna getirdiği tanım da mutluluğa ulaşmak için gösterdiği yol da klasik felsefi yaklaşımdan oldukça farklıdır.

Mutluluğun her insanın peşinde olduğu hatta hayatın biricik ereği olduğu konusunda fikir ayrılığı yoktur. Konu teorik olmaktan çok, insanın hayatında ve pratiğinde görülebilecek sonuçları içermesi bakımından farklılıklar taşımaktadır. Çünkü her insanın mutlu yaşamla kastettiği şey farklıdır. Klasik filozoflarda olduğu gibi, kimisi doğru akılla ve iradeyle mutlu olunacağını söylerken kimisi de duyguları tatmin ederek ya da doğaya uyarak mutlu olunacağını savunmuşlardır. Augustinus ise her öğretisinde olduğu gibi burada da Tanrı merkezli bir öğretiyi savunmuştur. Mutlu olmak ile sevmek arasında zorunlu bir bağlantının olduğunu düşünen Augustinus, eleştirdiği filozofların öne sürdüğü mutluluk türünü, Hristiyan olmadan önce yaşadığı hayat içerisinde fazlasıyla denemiş olduğunu ama bir türlü mutlu olamadığını belirtmiştir. O, 'cahiliye dönemi' olarak gördüğü süreci maddi aşkı içeren eros ile anlatmaya çalışırken aydınlanmış olduğunu söylediği manevi dönemi de ilahi aşkın ifadesi olan agape ile anlatmaya çalışmıştır. İlahi aşkın karşılığı olan agape, karşılık gözetmeden, safça, kendi varlığını Tanrı karşısında unutturacak tek aşktır; çünkü erosun temelinde olan bayağı istekler ve şehvani arzular, insanı kurtarmak yerine bataklığa sürükleyen, doğasından uzaklaştıran duygulardır.

Augustinus'un özgün yanı, erdemi kendisinden önceki antik dönem düşünürleri ya da Stoacılar gibi yalnızca bilgiyle kazanılan bir şey olarak görmeyip sevgi ile temellendirmesidir. Buradaki sevgi Tanrı'ya duyulan sev-

gidir. Augustinus komşuya duyulan sevgiyi de Tanrı sevgisi ile bağlantılı düşünür. Ona göre erdem imanla dolu yüreğin, kimi nasıl seveceğini bilmesidir. Diğer taraftan, mutluluk gerçeği bulmakla yakından ilişkilidir; gerçek ise Tanrı'dır. Gerçek mutluluk yalnızca Tanrı'nın inayetiyle gerçekleşir, onunla birlikte olmakla yaşanır. Bu mutluluğa erişmek için ise ahireti beklemek, başka bir deyişle *Gökyüzü Devletinin* bir vatandaşı olmak gerekir. İnsan, akli ve imanın gücü ile asli günahın getirdiği olumsuzlukların da üstesinden gelerek huzur ve sükûnetin kaynağı olan Tanrı da ebedi mutluluğu yakalayabilir.

Augustinus'un mutluluğun gerekli ve zorunlu koşulu olarak gördüğü ve önerdiği yolun kat edilmesinin kimler için ve nasıl mümkün olacağı sorusu, kanıtlanması hatta açıklanması zor bir konu olarak görünmektedir. Sorun inanma fenomenine dayalı bir konu olduğu için, mistik bir tecrübe ya da bireysel bir özellik taşıdığı söylenebilir. Felsefenin birçok konusu gibi, rasyonalizm-irrasiyonalizm ekseninde yer alan ilahi aşk konusunu kişisel tecrübenin bir konusu olarak bir yere koysak da herkesin ulaşabileceği, genel kabul görececek bir mutluluk yolu olarak değerlendirmek kolay görünmemektedir.

Öz

İnsan hayatının bir amacı olarak nitelenen mutluluk onu nerede aradığımızıza bağlıdır. Bulmayı umduğumuz yer, mutluluğun niteliğini ve süresini belirlemektedir. Kimileri mutluluğu anlık haz ya da belirli nesnelere ararken, kimileri de kalıcı yüce erdemlerde arar. Augustinus gerçek mutluluğun hazcı, ahlaken düşük edimlerde bulunamayacağını söyler. Ona göre gelip, geçici hazların olduğu, hiçbir şeyin kalıcı olmadığı bu dünya mutlu olacak bir yer değildir. Gerçek ve kalıcı mutluluğu yakalayacağımız yer ahiret yurduudur. Ona göre, hakiki mutluluk ile ölümsüz olmak arasında sıkı bir bağ vardır. Gerek insanlar gerekse nesnelere hiçbir zaman kalıcı bir güven ortamı sunamazlar ve sürekli bir mutluluk için acılı, sonu gelmeyen bir arayışın nedeni olurlar. İşte bu nedenle de gerçek bir aşkın nesnesi olamazlar. Tanrı ise, sonsuz ve değişmez bir varlık olarak gerçek aşkın tek nesnesi olup, O'na ermek en yüksek mutluluktur. Sevginin en kutsal ve saf hali Tanrı'ya duyulan aşktır. Bu aşk, Tanrı'da dinlenmek ve huzura ermektir.

Anahtar Sözcükler: Mutluluk, Erdem, Aşk, İlahi aşk, Huzur

Abstract

The Relationship between Love for God and Happiness in Saint Augustine

Happiness which characterized as a purpose of human life is depends on where we look for it. Where we hope to find it defines the quality and duration of happiness. While some seek happiness in momentary pleasure or certain objects, others seek it in permanent supreme virtues. Augustine says that true happiness cannot be found in hedonistic, morally inferior acts. According to Augustinus, in this world where temporary pleasures occur and nothing is permanent is not a place to be happy. Place where human will reach to the real and permanent happiness is the home of the hereafter. According to him, there is a close connection between true happiness and being immortal. Neither humans nor subjects can never tender a permanent environment of trust and they become a reason of endless, painful search for continuous happiness. That is why they cannot be the object of true love. As an unchanging and immortal existence, God is the only object of true love and reaching her is the highest of happiness. The divinest and purest state of love is the love of God. This love is rest and peace in God.

Key Words: Happiness, Virtue, Love, Divine love, Peace.

Kaynakça

- Akalın Şükrü Halûk, vd. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- Akarsu Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Arnhart Larry, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, Çevire: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2013.
- Augustinus Aurelius, *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*, Çeviren: Metin Topuz, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- Augustinus Aurelius, *İtirafılar*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Augustinus Aurelius, *İtirafılar*, Çeviren: Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- Barnes Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Çeviren: Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Bonnie Kent, "Augustine Ethics", The Cambridge Companion to Augustine, ed. Eleonore Stump, Cambridge University Press, United Kingdom 2003, ss. 205-233.
- Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Basın Yayın Organizasyon San. Tic. Ltd. Şti., Ankara, 1997.
- Cevizci Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cicero, *Dostluk*, Çeviren: Türkan Tunga, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Colette Estin, Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, Çeviren: Musa Eran, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2005.
- Copleston Frederick, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2009.
- Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler*, Çeviren: Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.
- Frankena William, *Etik*, Çeviren: Azmi Aydın, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.
- Gilson Etienne, *Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çeviren: Ayşe Meral, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Güçlü Abdülbaki, Uzun Erkan, Uzun Serkan, Yolsal Ü. Hüseyin, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008.
- İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe*, Çeviren: Hümevra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- *İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi*, İstanbul, 1994.
- Jones W. T., *Batı Felsefesi Tarihi, Ortaçağ Düşüncesi*, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.
- Kabağaç Sina, Alovera Erdal, *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995.

- Kenny Anthony, *Antik Felsefe*, Çeviren: Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.
- Liz Carmichael, "Friendship and Dialogue" *Journal of World Christianity*, Penn State University Press Vol. 7, No. 1, The Journal of World Christianity, 2017, ss. 28-46.
- Lowell D. Streiker, "The Christian Understanding of Platonic Love A Critique of Anders Nygren's 'Agape and Eros'" *The Christian Scholar*, WINTER, 1964, Vol. 47, No. 4, ss. 331- 340.
- MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla, Çeviren: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Peters Francis E, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.
- Platon, *Devlet*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.
- Platon, *Diyaloglar, "Protagoras"*, Çeviren: Tanju Gökçöl, Diyaloglar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, içinde, ss. 391-446.
- Platon, *Diyaloglar, Lysis*, Çeviren: Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010.
- Platon, *İkinci Alkibiades*, Çeviren: Suat Baydur, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Platon, *Phaidon*, Çeviren: Suat K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Platon, *Phaidros*, Çeviren: Hamdi Akverdi, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Platon, *Şölen*, Çeviren: Eyüp Çoraklı, Alfa Basım Yayım Dağıtım San. Ve Tic. Ltd. Şti., İstanbul, 2014.
- Platon, *Timaios*, Çeviren: Erol Güney, Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Plotinus, *Dokuzluklar V*, Çeviren: Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011.
- Sahakian William S., *Felsefe Tarihi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Sponville André Comte, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, Çeviren: Canan Özatalay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.
- Tunçay Mete, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Zeller Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

İnternet Kaynakları/Linkler

- De Civitate Dei Contra Paganos Libri XXII, Kitap XIX, Bölüm 17, <https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm/> 09.06.2021.
- De Civitate Dei Contra Paganos Libri XXII, Kitap XIX, Bölüm 27, <https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm/> (09.06.2021).
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Saint Augustinus" "Happiness", Editörü: Edward

- N. Zalta, Stanford University, Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information 2019/plato.stanford.edu/entries/illumination/ (06.07.2021).
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Saint Augustinus" "Love", Editörü: Edward N. Zalta, Stanford University, Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information 2019/plato.stanford.edu/entries/illumination/ (06.07.2021).
 - Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Saint Augustinus" "Virtue", Editörü: Edward N. Zalta, Stanford University, Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information 2019/plato.stanford.edu/entries/illumination/ (06.07.2021).

BOETHIUS*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 481-492.

Geliş Tarihi: 08.03.2022 | Kabul Tarihi: 23.05.2022

Armand MAURER
Çeviren: Osman Zahid ÇİFÇİ**

Aziz Augustinus 430'da öldüğünde Kuzey Avrupa'dan gelen Germen kabileler Roma İmparatorluğu'na hızla boyun eğdiriyordu. 50 yıl sonraysa onun efendileriydiler. İtalya o dönemde, Aryan Hristiyanlığa dönmüş Ostrogotların (Doğu Gotları) hükmü altındaydı. Boethius, 480 yılında işte bu dünyaya doğmuştu.¹

Hem Yunan dilinin ustası, hem de Yunan felsefesinin bir öğrencisi olarak kendisi, Yunan felsefi düşüncesinin Orta Çağ'a aktarılmasındaki en önemli yön göstericilerden biri oldu. Sıkı bir Katolik olmasına rağmen, Aryan Kral Theodoric onu desteklemiş ve kendi sarayında yüksek kademelere çıkarmıştır. Boethius orada kısa zamanda talihin ne kadar değişken olduğunu öğrendi. İhanetle suçlanıp hapsedildi ve kralın emriyle idam edildi. Orta Çağ'ın hayırına olan onun bu uzun süren hapsedilişi ona insan mutluluğu, şans, özgürlük

* Armand Maurer, *Medieval Philosophy An Introduction*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Second Edition, New York: Random House, 1982, 22-34.

** Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0003-0348-594X, e-mail: zahid.cifci@selcuk.edu.tr

1 Hayatı: Boethius yaklaşık 480'de Roma'da doğdu. Gençliğinde, Sokrates'ten beri felsefenin ve Yunan kültürünün merkezi olan Atina'ya gönderildi. Orada Yunan felsefesinin çeşitli türleri ile temasa geçti: Aristotelesçilik, Yeni-Platonculuk ve Stoacılık, hepsi kendi felsefesini etkiledi. Atina'da Yunanca da öğrendi ki bu oldukça önemli bir durumdur, çünkü bu onun Yunan felsefi eserlerini Latince'ye çevirmesini sağladı ve böylece Yunan felsefi fikirlerinin en önemli kanallarından biri haline geldi. Latince konuşulan dünyaya geçti. İtalya'ya dönüşünde, ona lütuf gösteren ve onur bahşeden Ostrogotların Kralı Theodoric'in sarayında konsül oldu. Theodoric tarafından ihanetle suçlandı, 524 veya 525'te Kuzey İtalya'daki Pavia'da hapsedildi ve ölüme mahkûm edildi. Hapsi sırasında Felsefenin Tesellisi'ni yazdı. Bu eserin Orta Çağ'daki büyük popülaritesini doğrulayan 400'den fazla el yazması var. Boethius bir şehit olarak onurlandırıldı ve bir Beatus kültü 1883'te Kilise tarafından onaylandı.

ve Tanrı'nın bizim özgür davranışlarımıza dair önbilgisi hakkındaki düşüncelerini düzenlemesi için bir olanak sağladı. Bu derin düşüncelerinin meyvesi, Orta Çağ'ın en bilinen kitaplarından biri olan Felsefenin Tesellisi'ydi.

Felsefe ve Bölümleri

Felsefenin Tesellisi'nin başında, Boethius felsefenin alegorik bir resmini çizer. O, hapishanede çürüyüp, kendi talihsizliğinden yakınırken, şiir sanatının esin perileri onun etrafını çevirdi ve kendi melankolisini kovması için şiirler yazmaya teşvik etti. Birdenbire felsefe ona asil bir hanımefendi kılığında görünür. Onun her ayrıntısı önemlidir. Saygıdeğer bir çehre ve bir insandan daha keskin gözlerle Boethius'un üstünde belirir (Felsefe insan doğasının ötesine geçer). O canlı ve dinçtir; olgun, ancak Boethius'un kendi çağı ve vaktinden değil (felsefe kalıcıdır). Onun boyunu tahmin etmek zordur; gökleri deler ama yine de insanlık seviyesindedir. Giysileri bozulmaz, kendi elleriyle incelikle dokunmuştur (felsefe yok edilemez ve bağımsızdır). Parlıtısının bir kısmını kaybetmiş (felsefe biraz yozlaşmıştır) ve bazı yerleri yırtılmıştır (felsefedeki hizipler tarafından). Elbisesinin altına Yunan pi harfi (pratik felsefe), üstüne theta harfi (teorik felsefe) işlenmiştir ve birinden diğerine doğru giden basamaklar vardır (İki tür felsefe birbiriyle iletişimde bulunmaktadır).

Fakat Boethius felsefeyi alegorik olarak açıklamakla yetinmez; onu aynı zamanda tanımlar ve bölümlerini sınıflandırır. "Felsefe" kelimesi bilgelik sevgisi demektir. Bilgelik ile sadece pratik veya spekülatif bir bilgi değil, tüm gerçekliklerin en yükseği, yani Tanrı kastedilmektedir. O, diğer her şeyi var eden, insanların zihinlerini hakikatle aydınlatan ve onları sevgiyle kendine çeken, kalıcı bir Hikmettir. Kısaca, hem Boethius hem de Aziz Augustinus için felsefe, Tanrı'nın arayışı ve sevgisidir.

Boethius felsefeyi ikiye ayırır: bilginin kendisi için olduğu teorik felsefe ve bilginin bir eylem uğruna olduğu pratik felsefe. Teorik felsefeyi çeşitli şekillerde sınıflandırır. De Trinitate'nin 2. Cildinde, Aristocu doğa felsefesi, matematik ve teoloji ayrımını benimser (kutsal yazılara dayalı teoloji değil de, Aristocu anlamdaki teoloji). Bunlar, maddeden az çok ayrılmış formlar olan nesnelere ile ayırt edilirler. Doğa felsefesi, fiziksel bedenlerin formlarını, formların gerçekte birleştiği madde ile birlikte inceler. Bu cisimler hareket halinde olduğu için birleşik halleri de hareket halindedir. Matematik, maddesi ve hareketi olmayan cisimlerin formlarını (örneğin, çizgiler ve üçgenler) inceler, ancak bu formlar cisimlerden ayrı olarak var olamazlar. Te-

oloji ise Tanrı, melekler ve daha vücuda düşmemiş insan ruhları gibi madde ve hareketten ayrı olan formları inceler.²

Boethius, felsefenin bu üç dalının her birine ayrı bir süreç atfeder. Doğa felsefesi akıl (ratio) yöntemini, matematik “öğrenme” (disciplina) yöntemini, teoloji ise zihin gücü yöntemini (intellectus) kullanır.³ Teoloji, hayal gücünün üzerine çıkar ve varlığın kendisi ve tüm varlığın kaynağı olan saf formu, yani Tanrı’yı kavrar. Aquinolu Thomas, Boethius’un De Trinitate’si üzerine yaptığı yorumda tüm bu kavramları kullanacak ve dönüştürecektir.

Boethius, pratik felsefenin Aristo sonrası üç bölüme ayrılışını benimser: etik, politika ve ekonomi. Birinci kısım insana bir birey olarak erdemli bir şekilde nasıl davranacağını öğretir. İkincisi, devletin basiret, adalet, metanet ve ölçülülük erdemlerine göre nasıl yönetileceğini öğretir. Üçüncüsü ise, bir ailenin erdemli davranışına bakar.⁴

Boethius’un bilimler şemasında mantığın konumu belirsizdir. Onu tüm bilimler için gerekli bir araç olarak görür, çünkü bize nasıl doğru bir şekilde akıl yürüteceğimizi ve doğru sonuçlara ulaşacağımızı öğretir. Fakat başka bir bakış açısından ona bir bilim ve felsefe dalı der, çünkü kendi konusu vardır ve diğer bilimlerin kullanabileceği kullanım dışında kendisi adına incelenebilir. Mantık, hem insan organizmasının bir parçası hem de onun bir aracı olan el gibidir. Boethius, dilbilgisi ve retorik de bilimlerde, bilginin elde edilmesi için değil, onun doğru ifade edilmesi için kullanıldığını ekler.⁵

Mantık, dilbilgisi ve retorik, Roma eğitiminin temelini oluşturan liberal sanatlardan üçüdür ve Boethius tarafından Orta Çağ’a aktarılmıştır. Karolenj döneminde Trivium olarak adlandırılmışlardır. Boethius, diğer dört liberal sanata “Quadrivium” adını vermiştir: aritmetik, geometri, astronomi ve müzik.⁶ Kendisi, astronomi hariç, Quadrivium’un tüm sanatları üzerine

2 Boethius, *In Isagogen Porphyrii*, edito prima, c. I, t.y., 3; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, c. 48 (Vienna: Tempsky, 1866), 8-9; Boethius’un ilimler tasnifi için bkz: J. Marietan, *Probleme De La Classification Des Sciences D’aristote a S. Thomas* (Paris: Felix Alcan, 1901), 63-71.

3 Boethius matematiğin “discre” (öğrenmek) kelimesinden türetildiğini ve disiplinli bir şekilde ilerlediğini söyler.

“Matematik” kelimesi, Yunanca mastar “mathein” (öğrenmek) ile aynı kökten gelmektedir. St. Thomas, Boethius’u matematiğin öğrenilmesi en kolay bilim olduğu, çünkü en kesin ve kesin olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlar. Bknz: St. Thomas, *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*, ed. B. Decker, t.y., 208.

4 Boethius, *In Isagogen Porphyrii*, t.y., I:9.

5 Boethius, *In Isagogen Porphyrii*, edito secunda, c. I, t.y., 3; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 48:140-43.

6 Boethius, *De Arithmetica*, c. I, t.y.; J.P. Migne, ed., *Patrologiae Cursus Completes, Series Latino*, c. 63 (Paris, 1844), 1079.

incelemeler yazmıştır. Öğrencisi Cassiodorus⁷ (480-575), Martianus Capella⁸ (400-439) ve Sevilalı Isidore⁹ (ö. 636), yedi liberal sanatın tümü hakkında kapsamlı yazılar yazmışlardır.

Tanrı

Felsefenin Tesellisi'nde Boethius, Tanrı'nın bir tanımını ve varlığının kısa bir kanıtını sunar. Tanrı, en iyi olan varlıktır ve tüm iyi şeylerin kaynağıdır. Böyle bir varlığın var olduğundan eminiz, çünkü mükemmellikten yoksun olan her şeye kusurlu denir. Yani, ne zaman bir kusur bulunursa, ona denk bir kusursuzluk da olmalıdır. Boethius şöyle yazar: “Doğa, sakatlanmış ve kusurlu şeylerle başlamaz; bütün ve mükemmel olanla başlar ve daha sonra bu zayıf ve aşağı yapıtlara düşer.”¹⁰ O halde Tanrı'nın var olduğundan ve O'nun tüm varlıkların en mükemmeli olduğundan şüphe edemeyiz – ki bu, insanlığın ortak inancına uyan bir sonuçtur.

Tanrı son derece iyi olduğu için, son derece mutludur. Çünkü mutluluk, iyi olan her şeyin birleştiği o mükemmel durumdur. Tanrı, iyiliğin kendisi olduğu için, mutluluğun da kendisidir. Nasıl ki hiçbir varlık Tanrı'nın iyiliğine ortak olmadan iyi olamazsa, Tanrı'nın mutluluğuna ortak olmadıkça hiçbir varlık mutlu olamaz. Felsefenin Tesellisi'nin III. Kitabının teması, insanın doğal mutluluk arzusunun ün, zenginlik veya zevk gibi herhangi bir kısmi iyilikle sağlanamayacağı, ancak ve yalnızca mutlak iyi veya Tanrı tarafından gerçekleştirilebileceği üzerinedir. İnsan ancak Tanrı'ya katılarak ve bir anlamda ilahi hale gelerek iyi olan her şeye sahip olabilir ve ancak o zaman mutlu olur.

Ruh ve Bilgi

Boethius, Platon'un ruhların önceden var olduğu ve onların bedenlere düştüğü doktrinini kabul eder. Ruhlar daha önce meleklerle birlikte vardı ama onlar bedenlere girerek mutluluklarını ve akıl saflıklarını yitirdiler.

Felsefenin Tesellisi'nin birkaç şii bu Platoncu doktrinden esinlenmiştir. Boethius, ruhu kafese tıklmış bir kuşa benzetir. Önceden, kuş yüce ağaçlarda şakırdı. İnsanlar, özgürlüğünün kaybını tatlı yiyecekler sunarak telafi etmeye çalışsa da, kuş, açık çayırları gördüğünde yemeğini unuttur ve yeniden

7 Bkz: Cassiodorus, *An Introduction to Divine and Human Readings*, çev. L.W. Jones (New York: Columbia University Press, 1946); J.P. Migne, ed., *Patrologiae Cursus Completes, Series Latino*, c. 70 (Paris, 1844), 1149-1218; Cassiodorus, *An Introduction to Divine and Human Readings*.

8 Martianus Capella, *De Nuptiis Mercurii et Philologiae*, ed. A. Dick (Leipzig: Teubner, 1925).

9 Isidore of Seville, *Etymologiae*, ed. W.M. Lindsay, c. 2 (Oxford, 1911).

10 Boethius, *The Consolation of Philosophy*, c. III, t.y., 10.

özgür olmak için can atar. Ruh, aynı zamanda, toprağa zorla eğilmiş narin bir bitkiye benzetilir. Serbest bırakıldığında ise, cennete geri döner (III, şiir 2).

Başka bir şiirin teması Platon'un hatırlama doktrindir. Gerçeği arayan kişi, derin meditasyonda içsel bir ışıkla onu kendi içinde aramalıdır. Eğer ruhunun gerçek hazinesine sahip olacaksa, bakışlarını sezilen dünyaya çevirme eğilimini bastırmalıdır. Gerçek, ruhun içinde gizlidir; ruhun bedenle temasıyla ışığı kararmış, ama tamamen sönmemiştir. Öğrenmek, ruhun kendi üzerine düşünümüyle bu kayıp hazineyi geri almaktan ibarettir. Şiir şu sonuca varır: "Platon'un öğretisi yanlış değilse, öğrendiklerimiz, sadece bizim unuttuklarımızdır" (III, şiir II, bkz. düzyazı 12).

Yine başka bir şiirinde Boethius, zihnin bilmekte pasif olduğu ve bilgisini sezilir dünyadan aldığı fikrine karşı çıkar. Boethius, Stoacıların yaşayan zihnin, mektupları duyu deneyimiyle yazılmış yazılı bir sayfa gibi olduğunu öğrettiğini söyler. Aslında akıl, bölen ve birleştiren, duyuların sunduğu her bir bütünü kavrayan ve parçalara ayıran aktif bir güçtür. Bu, Stoacıların zihnin dış dünyayı pasif bir şekilde yansıtan bir ayna olarak tanımlamasıyla tutarlı değildir (V, şiir 4).

Bununla birlikte, duyuların bilgide bir rolü vardır. Beden, ruhun zekasını duyular yoluyla harekete geçirir. "Dış nesnelere nitelikleri, duyu organlarını etkiler ve zihnin faaliyetinden önce, zihnin kendi üzerindeki eylemini ortaya çıkaran ve o zamana kadar içinde hareketsiz duran formları uyaran bir bedensel hareket gelir." diye açıklar Boethius (V, düzyazı 5). Sezilir dünyanın mesajını yazdığı boş bir sayfa olmaktan çok uzak olan zihin, bilgimizin nesnelere olmak için yalnızca duyuların uyarılmasına ihtiyaç duyan gizli fikirlerle doludur. Fikirler duyu dünyasından soyutlanmaz; daha önceki bir varoluşun anıları olan onlarla birlikte doğarız.

Mevcut durumumuzda mantık en yüksek gücümüzdür. Bilişsel yetiler ölçeğinde onun altında duyu ve hayal gücü vardır; onun üstünde ilahi bir yetenek olan akıl vardır. Duyu nesnesi, maddeye bürünmüş bir figürdür; örneğin, insanın kendi özündeki şekli. Hayal gücü, insan figürünü madde olmadan tek başına resmeder. Mantık, bu figürü aşar ve bireyin içerdiği evrensel doğayı seyrederek; örneğin, bireysel kişilerde bulunan insanlık. Akıl gözü tüm bu güçlerin ötesini görür. Tüm evreni aşarak, kendi içinde basit formlar görür. Bir zamanlar saf biçimlerin bu tür entelektüel sezgilerine muktedir olan insan ruhu, beden ve duyularla sınırlı olduğu için şimdi akıl yetisini kullanmak zorunda kalır. Bununla birlikte, zaman zaman, gerçek yuvasına ve bilme tarzı gözüne ilişir ve onlara geri dönmek için can atar.

Tümeller Problemi

Felsefenin Tesellisi'nde, Boethius'un bilgi doktrininin Platoncu olduğu açıktır. Evrensel fikirlerin duyu dünyasından soyutlanması konusunda Aristoteles ile aynı fikirde değildir; daha ziyade, önceki bir yaşamda ilahi akılda görülen saf formların izlenimleri olarak onlarla birlikte doğarız.

Ancak bu çalışmada Boethius, tümellerin doğası sorununu gündeme getirmez. Bu sorunun klasik formülasyonu, Porfirios'un Isagoge'si (Aristoteles'in Kategorilerine Giriş) üzerine ikinci yorumunda bulunur. Daha sonraki tüm ortaçağ filozofları, onun ifade ettiği bu terimler için ona borçlu olacaktır.

Boethius, Porfirios'dan sonra tümeller hakkında üç soru sorar: Birincisi, cinsler, türler ve diğer tümeller gerçek midirler yoksa sadece zihnin kavramları mıdır? İkincisi, eğer gerçeklerse, cisimsel mi yoksa cisimsiz midirler? Üçüncü olarak, eğer cisimsizlerse, duysal şeylerden ayrı mı yoksa onlarla birlik içinde mi var olurlar? Porfirios, mantığa yeni başlayanlar için tasarlanan bu çalışmasında bu "daha yüce soruları" yanıtlamayı reddeder. Boethius aynı kısıtlamayı göstermez, ancak önce sorunun zorluğunu açıklayarak sonra da çözümler okuyucuyu tatmin etmeye çalışır.

Tümellerle ilgili temel sorun, bunların gerçek mi yoksa basitçe zihnin kavramları mı olduklarıdır. Tek alternatifler bunlar gibi görünür, ancak ikisi de imkansızdır. "İnsan" türü veya "hayvan" cinsi bir gerçeklik olsaydı, tek bir gerçeklik olurdu, çünkü gerçek olan her şey sayıca birdir. Ama "insan" ve "hayvan" aynı anda birçok kişi için ortaktır: "insan" birçok bireysel insan için ortaktır, "hayvan" birçok tür için ortaktır. Bunların ortak olma biçimlerine de dikkat etmeliyiz: her birey türe bütünüyle sahiptir (her insan tümüyle insandır) ve her tür, cinse bütünüyle sahiptir (her hayvan türü tümüyle hayvandır). Tümel, her biri sanki cinsin ya da türün yalnızca bir parçasına sahipmiş gibi, birçokları için ortak değildir. Aynı zamanda, sanki başkaları tarafından farklı zamanda kullanılan bir hizmetçi veya atın ortak olmaması gibi, ya da bir tiyatronun ona katılan herkese ortak olması gibi de değildir. Tür ve cins, ortak oldukları şeylerin özünü oluşturur. Tanım gereği bir tümel bu şekilde birçokları için ortak olduğundan, bir olamaz ve dolayısıyla bir gerçeklik olamaz.

Tümellerin sadece zihindeki kavramlar olması da aynı derecede imkânsız görünür, çünkü eğer kavramlarsa, ya bir gerçekliğe karşılık gelirler veya gelmezler. İlk varsayım reddedilmiştir çünkü gördüğümüz gibi evrensel bir gerçeklik olamaz. İkinci olasılık da aynı şekilde reddedilebilir, çünkü tümel kavramımıza karşılık gelen bir gerçeklik yoksa, gerçekliği olduğu gibi tem-

sil etmez ve sonuç olarak kavram yanlışdır. O halde, tümellerin ne bir gerçeklik ne de bir kavram olduğu anlaşılır.

Bu ikilemden kurtulmak için Boethius, Aristo üzerine bir Yunan yorumcu olan Aphrodisias'lı İskender'e (c. M.S. 200) döner. İskender, doğru olması için kavramlarımızın nesnelere gerçekte oldukları gibi temsil etmesi gerekmediğine dair bize güvence verir. Örneğin, bir gövdeden ayrı bir çizgi var olamazsa da, bir gövdeden ayrı olarak gerçek bir çizgi kavramı oluşturabiliriz. Yanlışlık, ancak hayalimizde at ve insanı bir araya getirip insan başlı bir at yarattığımızda olduğu gibi, gerçekte birleşik olmayı zihnimizde birleştirdiğimizde ortaya çıkar. Şimdi duyular bize şeyleri bir karışım ve kafa karışıklığı halinde sunar. Bedenlerin yanı sıra, çizgiler, yüzeyler ve diğer nitelikler gibi onlarda bulunan tüm maddi olmayan gerçeklikleri iletirler. Zihnimiz, bu maddi olmayan gerçekleri bedenlerden soyutlama ve onları kendi içinde değerlendirme gücüne sahiptir.

Şimdi cinsler ve türler bu türden gerçeklerdir. Kendilerinde cisimsizdirler, duyulur cisimlerde bulunurlar, ancak onlardan ayrı olarak anlaşılabilirler. Peki bu nasıl mümkün olabilir? Birkaç bireyin özsel benzerliğini gözlemliyoruz ve bu benzerlik akıl tarafından kavrandığında bir tür haline gelir. Tür, sayıca farklı olan bireylerin tözsel benzerliklerinden oluşan bir kavramdır. Örneğin, tek tek insanları gözlemlediğimizde, insan olmaları bakımından benzer olduklarını görürüz ve zihnin tasavvur ettiği bu benzerlik, "insan" türüdür. Bir cins ise, farklı türlerin benzerliklerinden toplanan kavramdır. Bireysel şeylerde bu benzerlikler duyusaldır, ancak akıl tarafından tasavvur edildiklerinde anlaşılır hale gelirler. Sonuç olarak, tümellerin iki varlık kipi vardır: gerçeklikte ve düşüncede. Gerçekte duyulur cisimlerde bulunurlar, ancak zihinde bu cisimlerden ayrı olarak düşünülebilirler.

Bu, Afrodisiaslı İskender tarafından yorumlandığı şekliyle tümeller sorununa Aristo'nun çözümüdür. Boethius'a göre, Platon'unkinden farklıdır, çünkü Plato, cinslerin, türlerin ve diğer tümellerin yalnızca cisimlerden ayrı olarak bilinmediğini, aynı zamanda onların dışında da var olduğunu öğretmiştir. Boethius, Porfirios'un Isagoge'si üzerine yaptığı yorumda, bu görüşlerin hangisinin doğru olduğuna karar vermeyi reddeder ve bunu felsefenin mantıktan daha yüksek bir dalı için saklar. O, bu çalışmada Aristo'nun öğretisini, özellikle onayladığı için değil, ama yorumladığı kitabın Aristoteles'in Kategorilerine bir giriş olduğu için uzun uzadıya ortaya koyduğunu açıklıyor.

Boethius'un Aristocu tümeller öğretisini kabul etmeyi reddetmesi, Felsefenin Tesellisi'nin Platonculuğu açısından şaşırtıcı değildir. Bu eserdeki bilgi anlayışı Aristocu değil Platoncudur. Boethius, aklın edilgen olduğunu ve du-

yulur dünyadan gelen fikirleri kabul ettiğini reddeder ve Platon'un doğuştan gelen fikirler doktrini benimsenir. Aklın gücüyle, bireylerdeki evrensel doğaları tanıyız ve ancak aklın gücüyle, ilahi akılda evrenin dışında var olan saf formlar üzerinde tefekkür edebiliriz. Bu, Boethius'un Aristo'nun soyutlama doktrini kabul etmediğini ve evrensel formların varlığını duyulur gerçeklikle sınırlamadığını gösterir. Ancak Aristo'nun tümeller doktrini reddetmesine rağmen, onun açıklaması (Afrodisiaslı İskender'in yorumunda) ortaçağ felsefesi üzerinde hatırı sayılır bir etkiye sahip olmaya yazgılıydı. On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda Aristo'nun kendi eserlerinin keşfinden önce, erken Orta Çağlara Aristocu tümeller doktrini hakkında bir fikir verdi.

Gerçekliğin Yapısı

Boethius, tıpkı Porfirios gibi, tümeller sorununun mantıksal bir sorundan daha fazlası olduğunu farkındadır; özünde metafiziktir, çünkü çözümünü varlığın veya gerçekliğin doğasına dayanır.

De Trinitate'nin 2. cildinde Boethius bize her şeyin varlığını (esse) biçim borçlu olduğunu söyler. Örneğin bir heykel, maddesi olan piriñten değil, şekli olan canlıya benzerliğinden dolayı heykeldir. Bu yüzden toprak da neyse odur, birincil, biçimsiz madde yüzünden değil, biçimler olan kurulum ve ağırlık nedeniyle. O halde hiçbir şeyin maddeye sahip olduğu için değil, kendine özgü bir biçimi olduğu için söylendiği söylenir. Biçim, bir şeyin ne tür bir şey olduğunu belirler ve bunu yaparken de şeye varlığını (esse) verir.

Tanrı maddesiz saf formdur; tüm bileşimden yoksundur ve bu nedenle kesinlikle birdir. Yaratıklar ise parçalardan oluşur. Örneğin insan, hem ruh hem de bedenden oluşur. O ne ruh ne de beden ayrı ayrı ele alınır. Boethius, yaratıkların "oldukları gibi" olmadıklarını söyleyerek bunu ifade eder; yani hiçbir parçasıyla özdeş değildirler. Bununla birlikte, Tanrı kesinlikle basittir ve bu nedenle o, olduğu şeyle özdeşdir.

Boethius, De Hebdomadibus'unda Tanrı ile yaratıklar arasındaki ayrımı daha da ileri götürür. Bir yaratıkta varlık (esse), "olan"dan (id quod est) farklıdır.¹¹ "Olan", parçalardan oluşan somut bir bireydir. Örneğin bireysel bir insan, hayvanlık, rasyonellik ve onu diğer insanlardan ayıran birçok tesadüfi özellikten oluşur. Bunların hepsi birlikte somut var olan bireyi oluşturur. Onun varlığı (esse) onun insanlığıdır, çünkü insanlık onu özünde ne ise, yani bir insan yapan biçimdir.¹² Sonuç olarak, bir yaratığın özgül özü, so-

11 Boethius, *De Hebdomadibus*, t.y.; Migne, *Patrologiae Cursus Completes, Series Latino*, 1844, 64:1311.

12 Varlığın(esse) tanımla ifade edilen formula özdeşleştirilmesi için bkz: Boethius, *In Isagogen Porphyrii*, t.y., IV:14; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 48:273.

mut bireyden farklıdır. Öte yandan Tanrı kesinlikle basittir: onun varlığı ve olduğu şey aynıdır.

Aquinolu Thomas, Boethius'çu "Varlık, varolandan farklıdır" formülünü kullanarak, bu ikisinin özdeş olduğu Tanrı'nın tersine, yaratıklarda var olma eylemleri ile öz arasındaki gerçek ayrımı ifade edecektir. Boethius'un kendi zihninde formül, yaratıklardaki özel özleri ile bireysel tözleri arasındaki ayrımı ifade eder.

Bireysel bir nesne bir tözdür, çünkü o arazların temelini oluşturur (alttır). Bireysel töz rasyonel bir yapıya sahipse, o bir kişidir. Varoluş madde ile özdeş değildir. Bir nesnenin, bir arazın aksine, var olmak için bir özneye ihtiyacı yoksa varlığı vardır. Cins ve türlerin geçimi vardır; var olacakları bir özneye ihtiyaç duymazlar. Ama onlar töz değildirler, çünkü arazların temelini oluşturmazlar. Örneğin, "insanlık" türü, varlığını sürdüren bir gerçekliktir, ancak bir töz değildir. Peter ise bir tözdür, çünkü o rastlantıların öznesidir.¹³

Bir madde üç farklı anlamda "aynı" olabilir. Cins içindeki başka bir madde ile aynı olabilir; örneğin bir insan, ortak "hayvan" cinsi nedeniyle atla aynıdır. Cato, ortak türleri "insan" olması nedeniyle Cicero ile aynı olduğu için, türlerde de aynı olabilir. Son olarak, Tully ile Cicero aynı olduğu için sayı olarak aynı olabilir, bunlar aynı birey için iki isimdir. Benzer şekilde, nesnelere üç şekilde "farklıdır": cins, tür ve sayı olarak. Sayısal fark, çeşitli arazların sonucudur. Üç insan cins ve tür olarak aynıdır, ancak arazların kendine özgü bileşimleri nedeniyle sayıları farklıdır. En azından yer raslantısıyla farklılık gösterirler, çünkü hiçbir iki cisim aynı yeri işgal edemez.¹⁴

Buna göre, bireysel bir tözde, birkaç mevcut form ve arazın bir kombinasyonu vardır. Daha kesin olmak gerekirse, Boethius bunları formlardan ziyade "imgeler" olarak adlandırır. Kesin olarak konuşursak, formlar maddede var olamazlar, sadece yansımaları veya görüntüleri vardır. Saf formlar, ilahi akıldaki Fikirlerdir; duyuşal dünyada gördüğümüz formlar, ilahi Fikirlerin katılımlarıdır.¹⁵

Şimdi, Boethius'un Porfirios'un tümeller hakkında ortaya attığı sorunlara verdiği yanıtı anlayabilecek durumdayız. 1. Tümeller sadece zihnin kavramları değildir; onlar kalıcı gerçeklerdir. 2. Cisimsizdirler, çünkü kendi içlerinde maddeye sahip değildirler ve üç boyutta yayılmazlar. 3. Tanrı'nın

13 Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, t.y., 3; Migne, *Patrologiae Cursus Completes, Series Latino*, 1844, 64:1344-45.

14 Boethius, *De Trinitate*, t.y.; Migne, *Patrologiae Cursus Completes, Series Latino*, 1844, 64:1249.

15 Boethius, *De Trinitate*; Migne, *Patrologiae Cursus Completes, Series Latino*, 1844, 64:1250.

zihninde ve bizim zihnimize fikirler olmadıkça, bireysel şeylerin dışında var olmazlar.

Özgür İrade ve Takdir

Boethius hapisteyken Felsefe Hanım, Tanrı'nın iradesini kabul ederse mutlu olacağını söyleyerek onu teselli etti. Acıları Tanrı'nın takdirinin bir parçasıydı. Onları özgürce kabul etseydi, hapsedilmiş olsa bile yine de özgürlüğün tadını çıkaracaktı. Kendimizi Tanrı'nın takdirine teslim ettiğimizde en özgür oluruz. Duyulur dünyaya yöneldiğimiz ve bedenimizin tutkularının ruhlarımıza hükmetmesine izin verdiğimiz ölçüde köleleşiriz.

Fakat Tanrı'nın, eylemlerimiz de dahil olmak üzere her şey üzerinde takdiri varsa, nasıl özgür olabiliriz? Ne yapacağımızı şaşmaz bir şekilde öngörüyorsa, başka türlü seçmekte nasıl özgür olabiliriz? İnsan özgürlüğü, Tanrı'nın takdiriyle uzlaştırılabilir mi? Boethius'un Felsefenin Tesellisi'nin V. Kitabında ele aldığı sorun budur.

Boethius önce Felsefe'ye şansın var olup olmadığını, varsa ne olduğunu sorar. Felsefe, bununla nedensiz meydana gelen bir şeyi kastediyorsa, şansın olmadığını söyler. Her şeyin bir nedeni vardır; hiçbir şey hiçbir şeyden gelmez. Tanrı, olan her şeyin ilk nedenidir, dolayısıyla O'na göre hiçbir şey tesadüfen olmaz.

Boethius daha sonra şansın bir anlamı olup olmadığını sorar. Felsefe, bizimle ilişkili olarak bir anlamı olduğunu söyler. Bir adamın toprağı kazdığını ve gömülü altın bulduğunu varsayalım. Altını bulması arazi ve tesadüfendir, ama sebepsiz değildir. Paranın saklanması ve toprağı kazmasından kaynaklanmıştır. Bu iki nedenin kasıtsız buluşması nedeniyle tesadüfi bir olaydır. O halde şans bizim için vardır, ama her şeyi vaktinde ve yerinde takdir eden Tanrı için yoktur.

Ama eğer Tanrı tüm eylemlerini önceden görüyor ve takdir ediyorsa, bir insan nasıl özgür olabilir? İnsanın özgürlüğü, akıl sahibi olmasından bellidir. Doğası gereği insan aklını kullanır ve bu nedenle yargıda ayırım yapabilir, neyin kaçınılması ve neyin arzu edilmesi gerektiğini ayırt edebilir. Sonuç olarak, arzu edilir olduğunu düşündüğü şeyi arayabilir ve istenmeyen olduğunu düşündüğü şeyden kaçınabilir. Buradan akla bahşedilmiş varlıkların aynı zamanda özgür seçim yetisine de sahip oldukları açıktır. Ancak insanın özgür olması ve yine de Tanrı'nın yapacağı her şeyi önceden bilmesi çelişkili görünür. Eğer Tanrı olacak her şeyi şaşmaz bir şekilde öngörüyorsa, bunun mutlaka olması gerektiği anlaşılıyor.

Zorluğun kökü, Tanrı'nın bilgisinin bizimki gibi olduğunu düşünmemizdir. Bizler, kesin olarak sadece mutlaka olacak olanları öngörebiliriz. Bizim için özgür bir eylemin kesin bir ön bilgisi olamaz, çünkü eylem henüz belirlenmemiştir. Bu nedenle, onun hakkındaki bilgimiz de kesin ve kararlı olamaz. Tanrı'nın bilgisi bizimkinden farklıdır. Zamanda var olmadığı gibi, zamanda da bilmez; o sonsuz şimdide yaşar ve bilir. Sonsuzluk, sonsuz yaşamın toplam, mükemmel ve eşzamanlı mülkiyetidir. Yani Tanrı'nın hayatında ve ilminde öncesi ve sonrası yoktur. Yani, o önceden bilmez; o sadece bilir veya görür. Zamandaki tüm olaylar ona ebediyen ve eşzamanlı olarak mevcuttur. Ebedi şimdide bazı şeylerin zorunlu olarak gerçekleştiğini, bazılarının ise özgürce veya tesadüfen gerçekleştiğini görür. Güneşin doğuşunu görürüz fakat bu onun doğmasına sebep olmaz ya da olayı gerekli kılmaz. Benzer şekilde, Tanrı tüm olayları ebedi şimdide bir arada görür ve özgür eylemlerimizi bilmesi onlara herhangi bir zorunluluk dayatmaz.

Sonuç

Boethius, Yunanlıların tüm felsefi literatürünü Latince'ye çevirmeye başladı. Fakat amacını tamamlayamadı, çünkü yalnızca Porfirios ve Aristo'nun mantıksal yapıtlarını çevirebildi ki bu çevirilerin bazıları Orta Çağ'ın başlarında çoktan unutulmuştu bile. Bununla birlikte, çevirileri ve yorumları, Orta Çağ'a Aristo mantığının temellerini ve Batı'nın entelektüel mirasının bir parçası haline gelen birçok felsefi terim ve tanımları öğrettikleri için önemlidir. Sonraki yüzyıllarda Boethius'un hırslı görevi başkaları tarafından üstlenildi ve on üçüncü yüzyılın ortalarında, Aristo'nun tüm eserleri de dahil olmak üzere Yunan felsefesinin etkileyici bir kısmı Latin dünyasının kullanımına sunuldu.

Boethius'un bir filozof olarak konumu, yalnızca bu mantıksal eserlerle değil, özellikle de Felsefenin Tesellisi ve teolojik incelemeleriyle değerlendirilmelidir. Bunlar, tüm ortaçağ düşünce tarihini etkilemiş olan ince bir spekülasyonun eserleridir. Felsefenin Tesellisi'nin İngiliz edebiyatı üzerinde önemli bir etkisi olduğunu belirtmek ilginçtir. Dokuzuncu yüzyılda Kral Alfred onu Anglo-Sakson diline tercüme etmiş, on dördüncü yüzyılda da Chaucer tarafından tercüme edilmiş ve buradaki fikirleri Canterbury Masalları'nda kullanmıştır.

Kaynakça

- Boethius. *Contra Eutychen et Nestorium*, t.y.
- ———. *De Arithmetica*. C. I, t.y.
- ———. *De Hebdomadibus*, t.y.
- ———. *De Trinitate*, t.y.
- ———. *In Isagogen Porphyrii*. Editio prima. C. I, t.y.
- ———. *In Isagogen Porphyrii*. Editio secunda. C. I, t.y.
- ———. *The Consolation of Philosophy*. C. III, t.y.
- Capella, Martianus. *De Nuptiis Mercurii et Philologiae*. Editör A. Dick. Leipzig: Teubner, 1925.
- Cassiodorus. *An Introduction to Divine and Human Readings*. Çeviren L.W. Jones. New York: Columbia University Press, 1946.
- *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. C. 48. Vienna: Tempsky, 1866.
- Isidore of Seville. *Etymologiae*. Editör W.M. Lindsay. C. 2. Oxford, 1911.
- Marietan, J. *Probleme De La Classification Des Sciences D'aristote a S. Thomas*. Paris: Felix Alcan, 1901.
- Migne, J.P., ed. *Patrologiae Cursus Completes, Series Latino*. C. 63-64-70. 221 c. Paris, 1844.
- ———, ed. *Patrologiae Cursus Completes, Series Latino*. C. 70. 221 c. Paris, 1844.
- St. Thomas. *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*. Editör B. Decker, t.y.

KİTAP TANITIMI

HEIDEGGER'İN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ VE METAFOR SORUNU

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 493-499.

Geliş Tarihi: 16.05.2022 | Kabul Tarihi: 17.06.2022

Alper GÜRKAN*

Metafor kavramı edebiyat, sanat, göstergebilim ve felsefenin kesişme noktasında yer almaktadır ve bu nedenle arda alanında dil tartışmalarını barındıran bir yoğunluğa sahiptir. Anlamın neliği sorunu ve onunla bitişik gösteren-anlam ilişkisi söz konusu disiplinleri bir noktaya toplar. Bu nokta özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda varlığın anlaşılabilirliği veya nedensellik gibi doğrudan metafiziğe konu edilen ve bilimler için önemli sonuçları olan içerimlere sahiptir. Zeynep Kot Tan'ın kaleme aldığı *Heidegger Sarkacı-Metafor Kavramının Arkeolojisi* isimli çalışma metaforun neliğine ve onun Heidegger felsefesindeki yankılarına eğilirken anlam-gösterge ilişkisi nedeniyle bu içerimlerle yüzleşir. Genel çerçevede kitabın, metaforun çoğu zaman göstergenin ikili yapısı içinde kavranışına bir alternatif arayışı olarak değerlendirilmesi mümkün. Ancak bu arayış, Heidegger felsefesi üzerinden yürütülen bir tartışmaya dayandığından metafizik gelenek ve onun uzanımlarının gölgesinde geçmektedir. Metaforun, anlamı bir şeyden bir başka şeye aktarma işlevi dikkate alındığında beliren ikiliğin (gösteren-gösterilen) metafizik gelenekle ilişkisi de açıktır. Tan bu nedenle metafor kavramını, sanattaki karşılıklılarından ve yorumlanışından ziyade Heidegger'in metafizik eleştirisi üzerinden ele alarak değerlendirmektedir.

Heidegger Sarkacı'nda ele alınan ana sorunsal, Heidegger'in Batı metafizik geleneğine yönelttiği eleştiri ışığında metafor kavramının imalarının geçerli olup olmadığıdır. Şayet Batı metafiziği bir hataysa ve Platon'dan bu yana görünüş ile gerçeklik arasında sunulan ontolojik ayırım bir yanıl-

* Doktor Adayı, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-0407-769X, e-mail: gurkanalper@yahoo.com

manın kaynağı olarak tüm düşünce süreçleri üzerinde olumsuz bir etkiye sahipse bunun sanattaki metafor kullanımı ve sanat eserinin anlaşılması açısından sonuçlarının ne olduğu önem taşımaktadır. Zira Heidegger'in metafizik eleştirisi ile sanat ve şiir hakkındaki görüşleri dikkate alındığında şu iki olası sonuçtan birisine ulaşılması makuldür: ya metaforun sanattaki kullanımı ve anlamı yanlış bir ontolojik kavrayışın ürünüdür ya da sanatta metafor diye bir şey bulunmamaktadır. Metafora atfedilen merkezî rolü dikkate aldığımızda ona ilişkin tasavvur sanat eserlerini yanlış anlamamıza yol açacak bir önem taşır. Bu nedenle metaforun reddi ve onun Batı metafiziğinden arındırılmış doğru bir kavrayışı arasında bir tercih gereklidir. Zeynep Kot Tan bu iki sonucu sorgulayarak metafor kavramı için Heidegger'in yeni bir çerçeve sunup sunmadığı konusu üzerinde durur.

Heidegger Sarkacı kitabı üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, Heidegger'in metafor kavramına yönelttiği eleştiriyi, ikinci bölüm Batı metafiziğine dayanmayan bir metafor kavrayışının felsefi arka planını, üçüncü bölüm ses ve anlam arasındaki ayrılığın ve birliğin Heidegger açısından bir metafor teklifi içerip içermediğini tartışır. Kitabın temel sorunsalını açık kılmak için burada öncelikle metafor kavramı metafiziğin mahiyeti bağlamında kısaca değerlendirilerek Heidegger'in eleştirisinin temel unsurları zikredilmektedir. Sonrasında söz konusu unsurların, gösteren-gösterilen ikiliğinin dünya-içinde-varlık (Dasein) açısından bir değerlendirmesi yapılarak metaforun imkânı hakkındaki değinilere odaklanılmaktadır.

Sağduyuya dayandığımızda gerçeklik diye işaret ettiğimiz bir görünüş olması, maddî veya zihinsel olsun, şeylere doğrudan erişemememiz, varlığın tecrübemizi aşan (ya da tecrübemize verilmiş) bir alanına akıl yoluyla ulaşma gereğinin bazı gerekçeleridir. Bunlar, metafizik düşüncenin temelinde yer alırlar. Böylece şeyler, duyuma ve düşünmeye konu olmak bakımından farklı niteliklerle nesneleşirler. Bunun sonucu olarak görünüş ve gerçeklik ayrımı, sahte ve asıl ayrımı hâlini alır. Sahte, gerçeğin aksine yanılısamdır ve bir şeyin görünüşü olarak tecrübeye verilenin bir kısmıdır. Metafizik düşünmenin bu şekildeki ifadesi, onun yalnızca belirli felsefi tutumlarca benimsenmiş bir ikilikçilik (düalizm) olduğu izlenimi verir. Oysa doğadaki fenomenlerin, nedensel yasaların sonuçları olduğu kabulüne dayanan modern bilim de esasen metafizik geleneğin içinde anlamlıdır. Bu anlamda metafizik kaçınılmazdır.

Bu bağlamda değerlendirdiğimizde Heidegger'in metafor kavramını metafizik olarak nitelemesinin anlamı nedir? Bu soruyu cevaplamak için Heidegger'in "varlığın unutulması"na yol açtığını iddia ettiği Batı metafiziği

eleştirisini hatırlamak gerekir. Heidegger metafiziksel düşünmeyle şeyleri ikiye bölen ontolojik tutumu kasteder. Bu ikiliğin bir tarafında şeyin kendisi veya gerçekliği mevcutken diğer tarafında şeyin görünüşü yer alır. İnsanın eşya hakkında bilgi edinme girişiminin bir sonucu olarak duyum ve idrak sürecinde köklenen bu ikilik kabaca gerçeklik ile duyuma konu edilebilen yönler arasında bir ayrımdır. Şayet eşyayı duyularımızın sınırlılığıyla, birer fenomen olarak kavrarsak madde dünyasının kaçınılmaz doğasının bir parçası olan değişim bizi aşılmaz bir bilgi sorunuyla karşı karşıya bırakır: her şeyin sürekli değişim içinde oluşu, Herakleitos'un akıl çelen felsefesi ışığında sofistlerin kuşkucu argümanlarını gerekçelendirmekte ve şeylerin bilgisinin olamayacağı sonucuna yol açmaktadır. Şayet şeylerin bilgisi yoksa veya genel olarak bilgi diye bir somutluk mevcut değilse ona içkin doğru da olamayacaktır. Metafizik gelenek, değişen şeyleri yine o şey olarak tanıyabildiğimize ilişkin sağduyusal düşünceye dayanarak aklın etkinliğini esas alan bir kavrayış temelinde yükseldi: bir şeyi o şey olarak tanımamız onun değişmeyen yönünü görmemiz, akıl aracılığıyla şeyin özünü kavramamızla gerçekleşmektedir. Böylece doğruluğu içkin bilgi kavramı da görünüş ve gerçeklik arasındaki ikiliğin varsayıldığı ontoloji ışığında değişmezleri konu edinmiştir. Platon'dan önce bir şeyin dış görünüşü karşılığında kullanılan *eidos* sözcüğünün onunla birlikte şeylerin düşünülebilen özüne karşılık gelecek şekilde kullanımı, metafizik geleneğin var olanları duyulan ve düşünülen diye ikiye ayırdığı bir bağlam var etmiş oldu.

Tan, Heidegger'in her ne kadar kökleri Parmenides felsefesinde olsa da değişmeyen öz fikrinin esas sahibinin Platon olduğu varsayımından hareketle metafizik eleştirisinin bir özetini verir. Buna göre Platon'dan beri felsefede var olan daima başka bir var olan aracılığıyla açıklanmıştır. Açıklama/kuram ve şey/doğa arasındaki ilişki gösteren-gösterilen ikiliği ise ilkinin sadece anlamı taşıma işleviyle yüklü bir araç olması söz konusudur. Eğer gösteren kendinde bir anlama sahip değil de gösterilene (anlama) götüren bir araçsa bu durumda onun asıl yanında ikincil bir değeri vardır. Bu bağlamda ele alındığında bilim diliyle beraber tüm gösterge sistemlerinin gerçekte bir metafizik tasavvura yaslandıkları açıktır. Dolayısıyla hakikati de göstergeleri çözümleme yoluyla erişilebilecek mantıksal bir inşa içine yerleştirmek söz konusudur. Heidegger açısından bunun anlamı, herhangi bir referans sisteminin bütünüyle metafizik/ontoloji izleğinin peşinden gittiğidir.

Metafizik geleneğin şeylerin gerçekte ne olduklarını araştırma girişimi olmasının aksine Heidegger için varlık sorunu, şeylerle anlamlı bir bütünlük içinde karşılaşmamızın nasıl olduğuyla, anlama ilgilidir. "Neden var olanlar vardır da hiçlik değildir?" Bu soruyla düşüncenin ilgisi var olanları aşıp

varlığa yönelir. Bu sorunun muhatabı da anlamak isteyen bir var olan olarak insan veya dünya-içinde-var olan (Dasein)'dir. İnsanın da dâhil olduğu var olanlara ilişkin ontik araştırmanın ötesinde varlığa ilişkin ontolojik araştırma ile anlama yönelme onu biricik varoluş kılar. Oysa ne hayvan ne de tanrı bir varoluştur. O hâlde anlam Dasein içindir ve var olanlar onun dünyasında anlamlıdır. Heidegger'e göre şeyler Dasein'in anlamlı dünyasının parçalarıyla çevrilmiş mevcudiyetleridir. Metafiziğin kategorik düşünme biçimi şeyi bir cinsin altına yerleştirerek var olan olarak tanımlar. Oysa varlığın kendisi bir cinsin türü olmadığı için var olanların dışında varlık sorusu daima ertelenir, cevaplanamaz. Metafizik gelenek filozofa göre bu nedenle varlığın unutulmasına yol açmış, onu daima başka bir soruyla geçiştirmiştir.

Zeynep Kot Tan'a göre Heidegger'in varlık sorusunun ertelenmesi sorununun metaforun anlaşılması sorununa aktardığı yer, şeyden gerece geçişin gerçekleştiği noktadır: metafiziğin tesis ettiği temsili düşünme biçiminin aşılması teklifiyle Heidegger, şeylerin (töz olarak şey veya duyu verilerinin birliği olarak şey olmaktan uzaklaştırarak) kendilerini Dasein'in dünyasında açığa çıkardıkları yeni bir hakikat tasavvuru sunar. Eğer şeyler insan dünyasında açığa çıkıyor ve anlamsal bütünde var oluyorsa, bu, onları betimleyen dilin, hakikatin bir aracı olmadığı, insanın içinde var olduğu bir yapı olduğu vurgusunu öne çıkarmak demektir. Böylece hakikat, bir mantık sorunsalı olmanın dışına çıkarılarak dünyanın kurucusu olma işlevi kazanır. Tan'ın çalışmasının birinci bölümünün ele aldığı varlık ve dil arasındaki ilişkiyi metafor bağlamına taşıdığı kısımda dilin Dasein çözümlemesi içindeki değerlendirmesi böylece anlama ilişkin Platoncu ve Aristotelesçi bakış açılarının eleştirisiyle bütünlenir. Metafizikçilerin insanın neliği sorununun ötesinde Heidegger onun kimliği sorununu merkeze alarak dilin insanın dünyasını nasıl kurduğu ve böylece sabit bir anlama gönderen bir metafor gibi değil, sonsuz olanakları kendinde barındıran yönünü insanın yaratma edimi ile birleştirmektedir. Bu yüzden dilin de insanların birbirleriyle iletişim aracı olmaktan ziyade varlığın kendisini açığa vurduğu bir ev oluşu söz konusudur. O hâlde insan dili konuşmaz fakat dil insanı konuşur. Yazara göre bu kavrayışın sonucu şudur: şayet dil ve onu oluşturan kelimelerin anlamları konuşanın yüklemelerinden bağımsızsa ve zaten bir anlamla donatılmış olarak ifade ediliyorsa bir şairin şiirinde belirli bir anlama gönderme yapmak için metafor kullanımından söz etmek de ses ve anlam arasında bir ayrımı varsayan ikilik de söz konusu değildir. Çalışmanın ana sorunu burada belirginleşir: o hâlde metafor metafizik düşünceye yaslı bir yanılısma mıdır, yoksa Heidegger metafizik içerimlere sahip olmayan bir metafor kavrayışı mı teklif etmektedir?

Hiedegger Sarkacı'nın ikinci bölümü metafizik geleneğin önsayıltılarından bağımsız bir metafor kavrayışının olanağına odaklanır. Tan'ın burada temel araştırması Heidegger'in ontik ve ontolojik ayırımına dayalı olarak sanat eserinin temsilî doğasını aşan bir anlam alanıyla ilgilidir. Özellikle Aristoteles'in sanat yorumu üzerinden hareketle antik Yunan dünyasında sanat ve zanaat arasında bir farklılığın gözetilmemişliğini dikkate almayan yorumlamaların şey, gereç ve eserin tasavvuruna dair hataları görünür kılınır. Yazara göre Heidegger'in estetik olmayan bir sanat düşüncesine yönelişi, metaforun metafiziksel ikiliklerin dışında kavranmasının yolunu açmaktadır. Burada dilin, bir anlamı işaret eden öznenin kullandığı ses aracının ötesinde varlığın kendini açması olarak kavranması, sanat eserinin de bir gereç işleviyle bir anlamın göstergesi olarak değil, farklı bir varoluş kipi olarak kavranmasını temellendirir. Heidegger bunu, sanatın özünü "var olanın hakikatinin, kendini -yapıta- oturtması" şeklinde ifade etmiştir. Şayet hakikat, Heidegger'in ileri sürdüğü gibi ifade ve gerçeklik arasında bir uygunluk veya tutarlılık değil de yalnızca örtüszlük (*alethia*) ise sanat eseriyle yapılan da hakikate bir gönderme değil, bizatihi hakikatin açığa çıkarılmasıdır.

Tan, çalışmasının üçüncü bölümünde araştırmayı yönlendiren temel varsayımlarından, Heidegger'in metafordan ziyade metafor kavrayışını eleştirdiği iddiasını ileri sürer. Önceki bölümlerde aydınlatılan varlık, var olan, varoluş, hakikat, sanat ve metafor gibi kavramların ışığında Heideggerci bakış açısından sanat eseriyle ortaya konulanın anlamı üzerine bir çözümleme girişir. Bu açıdan ses ve anlam ikiliğinin yansıtıldığı yeryüzü ve dünya ikiliğinin varsayılan açıklayıcılığı, bir temsil ve dolayısıyla bir öncelik-sonralık ilişkisinden ötede iç içe geçmişlik veya bir aradalık düşüncesine dayanır. Onun metafizik ile ilahiyatın birlikteliğine yönelik onto-teoloji eleştirisine dayanarak ifade edildiği üzere, kutsalın tanrıya götüren aşkınlığı ile Yunan tapınağı tanrısallığı temsil etmez, tanrı bizatihi oradadır. Bu yaklaşım aslında kitabın adındaki sarkaç sözcüğünün neyi ima ettiğini de özetler: "Tekniğe Yönelik Soruşturma"da Heidegger'in *tekhne* sözcüğüne ilişkin tasavvurda hem bir araç vurgusu hem de güzellik arayışının bir arada bulunması gibi insanın yeryüzünde bir dünya içinde varoluşu da imkânın kullanımıyla insanın kendini yaratmasının sürekli bir gelgit içinde gerçekleşmesi söz konusudur. Dasein, kendi bedenini de içeren yeryüzünü araç olarak kullanarak amaç olan anlam ile dünyasını var ederken şairin sesi kullanarak şiirini oluşturmasındaki gibi davranır. Dasein içine fırlatıldığı yeryüzünde otantik varoluşuna kavuşurken sanat eseri de onun ontolojik dünyasında yaratılmış olarak hakikati dile getirir. Açıktır ki bu, sesi/sözcü-

ğü bir anlama gönderen ikincil bir unsur saymanın ötesinde şiirin dil dolayımında var olmaya çıkan bir hakikat olduğu anlamına gelir. Şair şeyleri kendisi olmaya bırakır; teknik ile şeyleri gerçekleştiren insan, tıpkı yeryüzünün bir sakini olmak gibi şeyleri kendi varlıkları içinde serbest bırakmış olmakla onların kendi hakikatlerini açığa vuruşlarını seyrederek.

Sonuç olarak Tan'a göre, Heidegger'in formel mantığa ve özdeşlik ilkesine yönelik eleştirileri aracılığıyla A=A'nın bize totolojiden başka bir şey vermediği, sarkaç fikriyle A=B şeklinde bir formülleştirmeye izin verecek "birlikteliğin" mevcudiyetini görünür kılmaması, metafiziğin temsil fikrini aşan bir metafor kavrayışına da olanak sağlamaktadır. Böylece şiirde bir metaformuş gibi görünen nehir sözcüğü nehre varlığını bahşetmekte veya nehir dil dolayımında kendi hakikatini açığa çıkarmış olmaktadır. Bu da temsilin (nesneden anlama götüren) tek yönlü çağrışımının aksine bir sarkaç gibi bütünlük, çift yönlü bir anlayışı çağırıştırır. Dolayısıyla metafor sorunu bir semantik bağlam içinde değil, varlık ve var olan arasında olmak bakımından ontolojik bağlamda anlam kazanır.

Heidegger Sarkacı bize bir metafor kuramı sunmakta mıdır? Yazarının da ifade ettiği üzere çalışmada Heideggerci bir metafor tanımına ulaşmaktan ziyade onun metafora nasıl baktığına dair bir sonuca ulaşılmıştır. Bu sonuçun temel gerekçelerinden birisi bizatihi Heidegger'in metafor kavramını metafizik gelenek içinde bir araç olarak değerlendirmesidir. Diğer bir deyişle metaforun temsil etmeye yönelik içeriğinin metafizik gelenek aracılığıyla unutulmuş ontolojik farkı önvarsaymasıdır. Bu nedenle çalışmanın, metafor kavramında ortaya çıkan sorunların Heideggerci bakış açısından bir değerlendirmesi olarak okunması okuyucunun beklentilerini cevaplayabilmesi açısından önem taşımaktadır. Her ne kadar yazar bunu önsözde ifade etmişse de bu, çalışma açısından bir zayıflık olarak değerlendirilebilir mi? Belki, başvuru alanı betimleyici üslubun gerektirdiği şekilde konuların çok geniş bir bağlamdan ele alınması sorunuyla birlikte metnin olumsuz bir yönü olarak da dile getirilebilir.

Ancak çalışma şu üç yönden literatürdeki boşlukları dolduracak nitelikte ve yetkinliktedir: İlkin bu eser bir kavram arkeolojisi sunmak açısından düşünce dünyamızın nesnelere değerlendirmekte başvurulacak farklı metodolojik imkânları görüş alanımıza sokmaktadır. Kavram tarihçiliğinden ayrı olarak yazarın felsefe, dil, edebiyat/sanat alanlarında metafor kavramına ilişkin zihnimizdeki izleri açık kılıp değerlendirme biçimi; sadece felsefe değil, gösterge sistemlerinin çözümlenmesine başvuru alanı dil ve edebiyat araştırmaları, sosyoloji, antropoloji, arkeoloji, ilahiyat, sanat tarihçiliği gibi

alanlar için de ilham verici özelliktedir. *Heidegger Sarkacı* ikinci olarak geniş referans çerçevesiyle Heidegger araştırmaları için ciddi bir katkı sunmaktadır. Ayrıca zengin kaynakçası ve filozofun temel sorunsallarını açık bir biçimde ortaya koyuşuyla yeni okuyucular için de besleyici ve yönlendiricidir. Üçüncü olaraksa çalışma sanat, edebiyat ve özellikle şiirde anlama, anlam, metafor gibi kavramların, ifadeleri açıklığa kavuşturmakla da görevli felsefe açısından ele alınışları yönüyle önem taşımaktadır. Böylece çoğu zaman birbiri yerine kullanılan metafor, imge, alegori, gösterge, işaret, sembol gibi kavramların tasavvurlarındaki tutarsızlıkların ortaya çıkardığı belirsizliklerin giderilmesi için gerekli çalışmalara duyulan ihtiyacı da gün yüzüne çıkarmış olmaktadır.

YAZIM KURALLARI

1. Genel Esaslar

- Felsefe Dünyası Dergisi'nde yayımlanması amaçlanan tüm çalışmalar Dergipark üzerinden iletilmelidir.
- Felsefe Dünyası Dergisi intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği açık erişimli akademik bir dergidir.
- Türkçe ve İngilizce dilinde gönderilen çalışmalar kabul edilir.
- Yazıların felsefe ve alt alanları ile ilgili olması beklenir.
- Çalışmalar araştırma makalesi, araştırma notu, eser değerlendirmesi, çeviri, bilimsel toplantı değerlendirmesi, söyleşi, vefa notu kategorilerinde olmalıdır.
- Yayın periyodu, Aralık ve Temmuz olmak üzere yılda iki kezdir. Çalışmalar derginin yayın periyodundan 2 ay öncesine kadar gönderilebilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemeleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- Tüm yazılar ön-değerlendirme ve kör hakemeleme süreçlerine tabi tutulur. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakemeleme süreci ise yaklaşık 30 gün sürmektedir. Belirtilen süreler, hakemlerden kaynaklanan gecikmeler nedeniyle zaman zaman uzayabilir.
- Gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış veya eş zamanlı olarak birden fazla dergiye gönderilmemiş olmalıdır.
- Bir sayıda aynı yazarın birden fazla çalışması yayımlanmamaktadır.
- Makaleler "APA (7th Edition, The American Psychological Association, 2020)" veya "The Chicago Manual of Style (17th Edition, Notes and Bibliography)" atıf ve kaynakça sistemi esas alınarak hazırlanmalıdır. Bu sistemlerin Felsefe Dünyası dergisine uyarlanmış şekli aşağıda gösterilmiştir.

2. Sayfa Yapısı

- Gönderilen çalışmalarda metin iki yana hizalanmalı ve sayfa yapısı üst 2,5 cm, alt 2,5 cm, sağ 2,5 cm, sol 2,5 cm cilt payı sıfır (0) olacak şekilde ayarlanmalıdır.
- Metin Times New York yazı tipinde 1,5 satır aralığı ile ve 11 punto ile yazılmalı, sayfa numaraları eklenmelidir.
- Çalışmanın başlığı büyük harf, 14 punto ve kalın yazı tipi ile yazılmalı, başlık altına yazarın künyesi eklenmelidir. Künyede ORCID numarası, e-posta adresi ve kurum bilgisi bulundurulmalıdır.
- Metnin alt başlıkları her kelimenin ilk harfi büyük olmak üzere 12 puntuyla ve kalın yazı tipi ile yazılmalıdır.
- Öz ve Abstract bölümleri çalışmanın sonuna, sonuç bölümünden sonra ve

kaynakçadan önce ayrı iki sayfa/kısım şeklinde eklenmelidir.

- Öz ve Abstract başlıkları 12 punto ve kalın yazı tipi ile yazılmalı, çalışmanın başlığı Öz'ün altına Türkçe, Abstract'ın altına İngilizce olmak üzere eklenmelidir.
- Anahtar kelimeler ve Keywords öz ve abstract metnlerinin altına sola hizalı, 11 punto ve kalın yazı tipi ile eklenmeli; anahtar kelimelerin sayısı, En az 5; en çok 6 olmalıdır. Kelimeler çalışmanın ana konusunu yansıtacak temel kavramlardan seçilmelidir.
- Makaleler, 9.000 kelimededen (yaklaşık 25 sayfa) fazla olmamalıdır. İstisna durumları yayın kurulu değerlendirebilir.

3. Atıf ve Kaynakça

3.1. Metin İçi Alıntı (APA)

- Dergiye gönderilen yazıların atıf sistemi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stili kullanılabilir. Detaylı bilgi için <https://apastyle.apa.org/> sayfası incelenmelidir.
- Metin içi alıntı yapılırken APA'nın yazar-tarih alıntılama sistemi kullanılmalı; yazar soy isimleri ve kaynakçada yer alan şekliyle basım yılı yazılmaktadır.

Örnek:

Mantık hem bir düşünme tarzını hem de bir bilim dalını ifade eder. Bu nedenle mantıklı düşünme ile mantık bilimi arasında kuvvetli bir bağ vardır (Öner, 1986).

- Belirli bir sayfadan alıntı yapılmış ya da ilgili fikirler belirli bir kısımdan alınmışsa kaynak, sayfasıyla birlikte yazılmalıdır.

Örnek:

Metafiziğin aksine olaylarla yetinen yani ilk sebepler ve eşyaların yeniden yaratılışı konusunda kendi kendine soru sormaksızın deneyin verileri ile yetinen ilim, pozitif felsefe, pozitif âlim gibi. (Korlaelçi, 2014: 4).

- Birden fazla kaynak, parantez içinde yer alırken alfabetik sıraya göre alınmalı ve noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek:

(Arslan, 1995; Russell, 1945; Ural, 2018; Ülken, 1956).

- Metin içinde bir yazarın aynı tarihli birden fazla eseri aşağıdaki gibi belirtilmelidir.

Örnek: (Türer, 2021a) (Türer, 2021b)

- Yazar sayısı iki ise her kullanımda iki isim de yazılmalıdır. İki yazarlı çalışmalarda yazar isimleri arasında “ve” yer alırken İngilizce metinlerde “&” ve “and” kullanılabilir.

Örnek:

(Aslan ve Çelik, 1988: 14)

(Harman & Thomson, 1996: 160)

• Yazar sayısı üç veya daha fazlaysa ilk kullanımda sadece ilk isim ve diğerleri şeklinde kısaltma yapılır. İngilizce metinlerde ise “et al” şeklinde kısaltma yapılmalıdır.)

Örnek; (Jacqueline Russ, vd., 2012: 105).

• Çevirisi yapılmış, kopyalanmış veya yeniden basılmış kaynaklar alıntılanırken orijinal çalışmanın yılı ve çevirinin/yeniden basımın yılı birlikte verilir.

• Yazarı olmayan (dini kaynaklar gibi) veya yazarı bilinmeyen kaynaklar, metin içinde alıntılanırken yazarı olmayan kaynaklar için kaynağın başlığı ve yılı yazılmalıdır.

Kaynakça (APA)

• Metin içinde kullanılan kaynaklar soy isim - isim şeklinde alfabetik olarak sıralanmalıdır.

• Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

• Kaynak olarak gösterilen eserin birden fazla yazarı varsa eserde ismi ilk yer alan yazarın soyadı ilk olarak kullanılmalıdır. Yazar sayısı üçten fazla ise ilk yazarın soy isminin arkasına “vd.” kısaltması eklenebilir.

• Kaynakta eserin yayın tarihi, isimden sonra parantez içerisine eklenmelidir. Cohen, Martin, (2020). Platon’dan Mao’ya Siyaset Felsefesi, çev. Hamdi Bravo, Ankara: Fol Yayınları.

Tek Yazarlı Kitap

Nozick, R. (2015). Anarşi, Devlet ve Ütopya, çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Çok yazarlı kitap

Baggett D., Walls J. (2011). Good God: The Theistic Foundations of Morality, New York: Oxford University Press.

Editörlü Kitap

Türer, C. (ed.) (2019). Felsefe Tarihi, Ankara: Bilay Yayınları.

Editörlü kitapta bölüm

Başdemir, H. Y. (2019). “İlk Çağ Felsefesi: Felsefi Düşünce ve Eski Toplumlar”, Felsefe Tarihi, Türer, C. (ed.), ss. 51-66, Ankara: Bilay Yayınları.

Dergide Yayınlanmış Makale

Çiçek, Hasan (2020). “Çicero: Yaşlılığın Erdemleri”, Felsefe Dünyası Dergisi, 71, ss. 5-19.

• Dergide yayınlanmış ve birden fazla yazarı olan makalelerde alfabetik sıraya göre yazar künyeleri en başa eklenir.

- Makalelerin, varsa DOI numaraları yazılır.

Stirling, J. (2002). "William Morris and Work As It is and As It Might Be", *Capital & Class*, 76, 127-144. doi: 10.1177/030981680207600105.

Ansiklopediler

- Balkans: History (1987). Encyclopaedia Britannica içinde (15. Baskı. Cilt. 14, ss. 570- 588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Çevrimiçi ulaşılan bir kaynak kullanıldığında yazarın soyadı, adı, tırnak işareti içerisinde eserin adı ve erişim adresi yazılmalı sonuna erişilen tarih parantez içerisinde eklenmelidir.

Örnek:

Zalta, N. Edward. "Moral Responsibility", <https://plato.stanford.edu/entries/moralresponsibility/> (10.10.2021).

3.2. Sayfa Altı Atıf (CHICAGO)

- Dergiye gönderilen yazıların atıf sistemi ve kaynakça düzenlenmesinde The Manual of Style 17th Edition, Notes and Bibliography (Chicago) stili de kullanılabilir.

Kitaplar

1. Tek yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Celal Türer, *Pragmatik Estetik* (Ankara: Fol Kitap, 2021), 25.

Mehmet Ata Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği* (İstanbul: OTTO, 2017), 65.

Kısa Not:

Türer, *Pragmatik Estetik*, 25.

Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 65.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Az, Mehmet Ata. *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. İstanbul: OTTO, 2017.

Türer, Celal. *Pragmatik Estetik*. Ankara: Fol Kitap, 2011.

2. İki yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Erden Miray ve Yazgan Yalkın, *Çocuklarla Felsefe* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2021), 10.

Kısa Not:

Miray ve Yalkın, *Çocuklarla Felsefe*, 34.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Miray, Erden ve Yazgan Yalkın. *Çocuklarla Felsefe*. İstanbul: Demavend Yayınları, 2021.

3. Üç yazarlı kitaplar:

İlk Not:

İrfan Dağdelen, Hüseyin Türkmen ve Nergis Ulu, Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler: Nail Bayraktara Armağan (İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005), 55.

Kısa Not:

Dağdelen, Türkmen ve Ulu, Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler, 87.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dağdelen, İrfan, Hüseyin Türkmen ve Nergis Ulu. Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler: Nail Bayraktara Armağan. İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005.

4. Üçten fazla yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Eylem Canaslan vd., Felsefe ve Tarih (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 77.

Kısa Not:

Canaslan vd., Felsefe ve Tarih, 18.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Canaslan Eylem, Sadık Türker, Funda Günsoy, M. Ertan Kardeş, E. Burak Şaman ve Gökhan Murteza. Felsefe ve Tarih. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

5. Yazar veya editör adı bulunmayan kitaplar:

İlk Not:

"Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim," Bilim ve Teknoloji (İstanbul: TÜSİAD Yayınları, 1994), 81.

Kısa Not:

"Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim," 81.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

"Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim." Bilim ve Teknoloji. İstanbul: TÜSİAD Yayınları, 1994.

6. Kitap bölümleri:

İlk Not:

Tuba Nur Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk," Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 119.

Kısa Not:

Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk," 123.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Umut, Tuba Nur. "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk." Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer, 119-124. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

7. Yazarla birlikte editör veya çevirmeni olan eserler:

İlk Not:

Tuba Nur Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk," Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 119.

Suraiya Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş, çev. Zeynep Altok. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 57.

Kısa Not:

Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk," 120.

Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir, 58.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Umut, Tuba Nur. "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk." Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer, 119-124. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

Faroqhi, Suraiya. Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş. çev. Zeynep Altok, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.

Makaleler

1. Tek yazarlı makaleler

İlk Not:

Song Niu, "The Strategic Partnership between South Korea and the United Arab Emirates," Güvenlik Stratejileri Dergisi 17, (Nisan 2013): 132-136.

Kısa Not:

Niu, "The Strategic Partnership," 132-136.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Niu, Song. "The Strategic Partnership between South Korea and the United Arab Emirates." Güvenlik Stratejileri Dergisi 17, (Nisan 2013): 122-146.

2. İki yazarlı makaleler

İlk Not:

Tom D. Lewisand ve Gerald Graham, "Seven Tips for Effective Listening," British Journal of Social Work 30, (2003): 13-35.

Kısa Not:

Lewisand ve Graham, "Seven Tips for Effective Listening," 15-23.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Lewisand, Tom D. ve Gerald Graham. "Seven Tips for Effective Listening." *British Journal of Social Work* 30, (2003): 1-43.

3. Üç yazarlı makaleler

İlk Not:

Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin ve Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality," *Journal of Human Capital* 11, (Güz 2017): 9–10, <https://dx.doi.org/10.1086/690235>

Kısa Not:

Keng, Lin ve Orazem, "Expanding College Access," 23.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin ve Peter F. Orazem. "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality." *Journal of Human Capital* 11, (Güz 2017): 1–34, <https://doi.org/10.1086/690235>

4. Üçten fazla yazarlı makaleler

İlk Not:

Rachel A. Bay vd., "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures," *American Naturalist* 189, sayı: 5 (Mayıs 2017): 465, <https://doi.org/10.1086/691233>

Kısa Not:

Bay vd., "Predicting Responses," 465.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghalambor, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi ve Peter Ralph. "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures." *American Naturalist* 189, sayı: 5 (Mayıs 2017): 463–73, <https://doi.org/10.1086/691233>

5. Yazarı belli olmayan makaleler

İlk Not:

"Balkanlarda Türk Varlığı," *Toplumsal Tarih* 7 (Mayıs 1990): 8.

Kısa Not:

"Balkanlarda Türk Varlığı," 8.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

"Balkanlarda Türk Varlığı." *Toplumsal Tarih* 7 (Mayıs 1990): 1-17.

6. Online dergide makale:

İlk Not:

Mehtap Doğan, "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi," *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2,

(2018): 227, erişim 5 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/41232/491868>

Kısa Not:

Doğan, “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi,” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 230.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Doğan, Mehtap. “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi.” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2, (2018): 227-240, Erişim 5 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/41232/491868>

7. Günlük gazetelerden ve dergilerden alınmış makaleler:

İlk Not:

Tarık Karahan, “Sosyal Bilim Ödülleri,” *Milliyet*, 27 Temmuz 2018.

Sheryl Gay Stolberg ve Robert Pear, “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote,” *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>

Daniel Mendelsohn, “But Enough about Me,” *New Yorker*, 25 January 2010, 68.

Kısa Not:

Karahan, “Sosyal Bilim Ödülleri.”

Stolberg ve Pear, “Wary Centrists.”

Mendelsohn, “But Enough about Me,” 68.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Karahan, Tarık. “Sosyal Bilim Ödülleri.” *Milliyet*, 27 Temmuz 2018.

Stolberg, Sheryl Gay ve Robert Pear. “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote.” *New York Times*, 27 Şubat 2010. erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>

Mendelsohn, Daniel. “But Enough about Me.” *New Yorker*, 25 January 2010.

Doktora ve Yüksek lisans tezleri

İlk Not:

Avni Erdemir, “Muslihu’-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı Eserleri Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999), 6-10.

Azize Şahin, “Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu ve İyi Oluş Arasındaki İlişkiler,” (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2018), 8.

Kısa Not:

Erdemir, “Muslihu’-din Mustafa,” 6-10.

Şahin, “Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık,” 8.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Erdemir, Avni. "Muslihu'd-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı Eserleri Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999.

Şahin, Azize. "Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu ve İyi Oluş Arasındaki İlişkiler." Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, 2018.

Arşiv belgeleri

İlk Not:

BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh). 2079.

Raporlar

1. Yazarı belli olan rapor

İlk Not:

Fatma Gök, Öğretmen Profili Araştırma Raporu (Ankara: Eğitim Bilim ve Kültür Emekçileri Sendikası Yayınları 1999), 6-25.

Kısa Not:

Gök, Öğretmen Profili Araştırma Raporu, 6-25

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Gök, Fatma. Öğretmen Profili Araştırma Raporu. (Ankara: Eğitim Bilim ve Kültür Emekçileri Sendikası Yayınları, 1999).

2. Yazarı belli olmayan rapor

İlk Not:

Arnavutluk Ülke Raporu, (Ankara: TİKA Yayını 1995), 7.

Kısa Not:

Arnavutluk Ülke Raporu, 7.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Arnavutluk Ülke Raporu. Ankara: TİKA Yayını 1995.

3. Bir kurum, firma ya da enstitünün yazarı olduğu rapor

İlk Not:

Dış Politika Enstitüsü, Uluslararası İlişkilerle İlgili Anayasaya Konabilecek Hükümler, (Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1990), 33.

Kısa Not:

Dış Politika Enstitüsü, Anayasaya Konabilecek Hükümler, 33.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dış Politika Enstitüsü. Uluslararası İlişkilerle İlgili Anayasaya Konabilecek Hükümler. Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1990.

Ansiklopedi

İlk Not:

Celal Türer, "Bilinç Akışı," Felsefe Ansiklopedisi 2 içinde, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), 586.

Kısa Not:

Türer, "Bilinç Akışı," 590.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Türer, Celal. "Bilinç Akışı." Felsefe Ansiklopedisi 2 içinde, ed. Ahmet Cevizci, 585-592. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.

Mülakat veya Röportaj

İlk Not:

Edward Snowden, "Edward Snowden Explains How to Reclaim Your Privacy." Röportajı yapan Micah Lee. The Intercept, 12 Kasım 2015, erişim 1 Ocak 2017,

<https://theintercept.com/2015/11/12/edward-snowden-explains-how-to-reclaim-your-privacy/>.

Kısa Not:

Snowden, röportaj.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Snowden, Edward. "Edward Snowden Explains How to Reclaim Your Privacy." Röportajı yapan Micah Lee. The Intercept, 12 Kasım 2015, Erişim 1 Ocak 2017, <https://theintercept.com/2015/11/12/edward-snowden-explains-how-to-reclaim-your-privacy/>.

E-Kitap

İlk Not:

Fyodor Dostoevsky, Crime and Punishment, çev. Constance Garnett, ed. William Allan Nelson. (New York: P. F. Collier & Son, 1917), 413, <http://archive.org/details/crimepunishmentoodostuoft>.

Jane Austen, Pride and Prejudice (New York: Penguin Classics, 2007), 6. bölüm, Kindle.

Kısa Not:

Dostoevsky, Crime and Punishment, 413.

Austen, Pride and Prejudice, 6. bölüm.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dostoevsky, Fyodor. Crime and Punishment. çev. Constance Garnett. ed. William Allan Nelson. New York: P. F. Collier & Son, 1917. <http://archive.org/details/crimepunishmentoodostuoft>.

Austen, Jane. Pride and Prejudice. New York: Penguin Classics, 2007, Kindle.

FELSEFE DÜNYASI DERGİSİ

Yazı Çağrısı

Sayı: Yaz 2023, Sayı: 77 (15 Temmuz 2023)

Yazı Teslim İçin Son Tarih: 01 Mayıs 2023

İlk sayısı 1991 yılında basılan *Felsefe Dünyası Dergisi*, yılda iki kez (Temmuz-Kasım) yayımlanan **TR DİZİN** ve **Philosopher's Index** tarafından taranan uluslararası hakemli akademik bir dergidir.

Felsefe Dünyası Dergisi, felsefenin **farklı disiplin ve gelenekleri** üzerine makaleleri değerlendirmeye alır. Ayrıca **felsefe eğitimi** yanında farklı disiplinlerden gelecek olan ve felsefi bir perspektif taşıyan araştırma yazıları, raporlar, değerlendirmeler, röportajlar, kitap tanıtımları ve çeviriler de yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınır. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Derginin 2023 Yaz sayısı (77. Sayı) **İskoç Aydınlanması ve Günümüze Etkisi** temasıyla yayımlanacaktır.

Bu sayı kapsamında aşağıdaki konuları içeren çalışmalar değerlendirilecektir:

Tema: İskoç Aydınlanması ve Günümüze Etkisi

Alt-temalar:

- Düşünürler: Francis Hutcheson, Adam Smith, David Hume, Dugald Stewart, Adam Ferguson, Thomas Reid, Colin Maclaurin, Hugh Blair, James Hutton, Henry Home, Lord Kames, Thomas Carlyle, George Campbell, Robert Burns.
- Felsefi görüşleri ve yöntemleri
- Temel terimler: sempati, görülmez el, sağduyu, ahlak duygusu vd.
- Metafizığe, bilime, ahlaka bakışları
- Siyasi ve iktisadi düşünceleri ve bugüne etkileri
- Hukuk ve adalet teorisi
- İnsan zihni, insan doğası ve benlik sorununa bakışları
- İskoç empirisizmi ve şüphecilığı
- Din: rasyonel teoloji, presbiteryenizm vs.
- Tanıklık epistemolojisi
- Avrupa'daki ve Amerika'nın kuruluşu üzerindeki etkileri
- Sonraki temsilciler: Friedrich A. von Hayek, Frederic Bastiat, Milton Friedman, Lord Acton, Karl Popper, Robert Nozick, Gerald Gaus, James Buchanan vd.
- Türkiye'deki etkiler: Cumhuriyet öncesi ve sonrası

Bu konuların yanı sıra dergide dosya konusu dışında yazılar da yayınlanacaktır.

Yazıların, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi> sayfasında yer alan "Makale Gönder" kısmından sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Editöre sorularınız için basdemir@hotmail.com adresine; teknik sorularınız için ise ahmetiscan25@gmail.com adresine yazabilirsiniz.

Yazıların *Felsefe Dünyası* yazım kurallarına uygun olması gerekmektedir.

Makaleler 8000 kelimedenden; diğer yazılar ise 4000 kelimedenden fazla olmamalıdır.